



✻ **STUDII** ✻  
**TEOLOGICE**

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE  
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA A II-A, ANUL XLII, NR. 3, MAI—IUNIE, 1990

## CUPRINS

### ARTICOLE ȘI STUDII

Prof. dr. Constantin C. Pavel, <i>Creștinismul și filosofia antică în gândirea Fericitului Augustin (II)</i> . . . . .	3
Drd. Gheorghe Sima, <i>Lucrarea Sfântului Duh în Taina Pocăinței, după Sfântul Simeon Noul Teolog</i> . . . . .	46
Pr. dr.d. Nechita Runcan, <i>Personalități bisericești ortodoxe în mișcarea pentru apărarea icoanelor, din preajma și de după Sinodul al VII-lea ecumenic</i> . . . . .	61
Prof. dr. Emilian Popescu, <i>Despre starea materială a bisericilor din Scythia Minor (Dobrogea) în epoca bizantină (séc. IV—VI)</i> . . . . .	79
Drd. Adrian Alexandrescu, <i>Arta monumentală bizantină în timpul împăratului Iustinian I (527—565)</i> . . . . .	85

### PUNCTE DE VEDERE

Nae Ionescu, <i>Științificii și teologia</i> . . . . .	101
Nae Ionescu, <i>Iubirea, act de cunoaștere</i> . . . . .	103
Diac, asist. Vasile Răducă, <i>Grija Bisericii față de mediul ambiant</i> . . . . .	105
<i>Știința și credința sînt ele compatibile?</i> trad. de Pr. dr. Ioan Dură . . . . .	119

### DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

<i>Participarea unei delegații a Institutelor teologice din București și Sibiu la Conferința capelanilor universitari din Europa (Logumkloster—Danemarca, 7—13 iunie 1990), de Pr. asist. Vasile Gordon</i> . . . . .	121
---	-----

### RECENZII

Mac Linscott Ricketts, <i>Mircea Eliade, The Romanian Roots. 1907—1945</i> , Columbia University Press, 1988, prezentare de Virginia Stănescu . . . . .	123
---	-----

RESUMES . . . . .	126
-------------------	-----

✻ **STUDII** ✻  
**TEOLOGICE**

**REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE  
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ**



SERIA A II-A, ANUL XLII, Nr. 3, MAI—IUNIE, 1990

BUCUREȘTI

---

## COMITETUL DE REDACȚIE :

**Președinte :** *Prea Fericitul Părinte T E O C T I S T, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

**Membri :** *din partea Institutului Teologic de Grad Universitar din București : Pr. Rector DUMITRU POPESCU și Pr. Prorector DUMITRU RADU ; din partea Institutului Teologic de Grad Universitar din Sibiu : Arhid. Rector CONSTANTIN VOICU și Pr. Prorector DUMITRU ABRUDAN.*

**Redactor responsabil :** *Pr. DUMITRU SOARE, Directorul Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă.*

**Redactor :** AURELIAN MARINESCU

## COLABORATORI :

*Inalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți.*

---

## CREȘTINISMUL ȘI FILOSOFIA ANTICĂ ÎN GÎNDIREA FERICITULUI AUGUSTIN

### (II)

Prof. dr. CONSTANTIN C. PAVEL

#### PARTEA A TREIA

#### AUGUSTIN ȘI PLATON

#### I

#### **Principii de bază în atitudinea lui Augustin față de Platon**

Dintre toate filosofii antice, nici una nu a influențat mai puternic gândirea Fericitului Augustin ca filosofia lui Platon fie direct, fie prin intermediul neoplatonicilor. Atît de hotărîtoare li s-a părut unor comentatori această înfrîurire, încît s-a putut face afirmația că Augustin n-ar fi decît un neoplatonic, care a adoptat formulele creștine<sup>157</sup>.

În realitate, nici la Cassiciacum, unde Augustin scrie cărți de nuanță pur platonice, creștinismul său nu poate fi pus la îndoială ; aici, Augustin apare mai curînd ca un neoplatonic devenit creștin foarte convins, dar căutînd să îmbrace dogmele creștine în expresii neoplatonice, spre a împăca exigențele minții cu cele ale inimii.

Spre a evita orice exagerare a influenței lui Platon asupra Fericitului Augustin, exagerarea frecventă la cei ce-l studiază cu prejudecăți, sau superficial, și spre a preciza măsura acestei influențe, încercăm o cercetare obiectivă și sistematică a tuturor ideilor adoptate, sau numai accidental asemănătoare, și a ideilor respinse categoric, sau depășite, cercetare bazată pe o prezentare fidelă a evoluției Fericitului Augustin, în atitudinea lui față de această filosofie, așa cum reiese din studiul operelor sale.

Ca puncte de orientare la acest nou capitol, credem necesar să precizăm principiile mai însemnate pe care Augustin le afirmă, ca fiind temelii ale gândirii sale. Augustin susține astfel primatul Revelației și credinței asupra filosofiei și rațiunii ; instanța supremă nu este Filosofia, ci Revelația creștină. «Toată lumea știe — spune el — că două sînt motivele care ne determină în cunoștințele noastre : autoritatea și rațiunea. Cît despre mine, sînt convins că nu trebuie nici într-un chip

---

157. Alfarić (P.), *op. cit.*, I, p. 399.

să ne îndepărtăm de autoritatea lui Iisus Hristos, căci nu găesc alta mai puternică»<sup>158</sup>.

Stabilind primatul autorității lui Iisus Hristos, Augustin nu înțelege să excludă serviciile pe care rațiunea le poate aduce credinței: «Cît despre lucrurile care se pot examina cu ajutorul unei rațiuni pătrunzătoare (căci caracterul meu mă face să doresc cu nerăbdare nu numai să cred adevărul, dar să-l și înțeleg cu inteligența), nădăduiesc să aflu la platonici multe idei, care să nu fie deloc opuse sfintelor noastre taine»<sup>159</sup>.

Augustin încearcă să explice creștinismul cu ajutorul filosofiei platonice. Cînd se potrivesc, Augustin îmbrățișează neoplatonismul; cînd însă se opun, nu șovăie să treacă de partea credinței, respingînd cu hotărîre opiniile scoase din rațiune. Într-un cuvînt, Augustin a fost înainte de orice, un creștin convins, pe care pînă la urmă nu-l interesau problemele de filosofie, decît în măsura în care acestea ajută la înțelegerea creștinismului.

Într-o vreme, Augustin a exagerat ceea ce se poate împrumuta de la «platonici» și ceea ce aceștia datorau Revelației. Într-un loc (*Retractationes*, II, IV, 2) îi consideră pe platonici tributari Sfintei Scripturi socotind pe profetul Ieremia inspiratorul lui Platon. Într-altă parte<sup>160</sup>, însă, mulțumește lui Dumnezeu că a cunoscut Sfînta Scriptură, după ce a citit pe Platon, întrucît în acest fel a putut constata, că din această carte sfîntă scoate adevăratele și sentimentele nobile pe care nici un platonici nu i le-ar fi inspirat. Ală dată<sup>161</sup>, Augustin combate tendința gînditorilor creștini de a-și căuta dogmele în filosofia lui Platon.

Atitudinea lui Augustin față de Platon a fost schimbătoare: îl ridică în slavă, pentru ca mai tîrziu să-i tăgăduiască originalitatea, sfîrșind prin a-l coborî mai jos decît un simplu creștin. Labeon socotea pe Platon un semizeu, iar Augustin spune că nu numai că nu-l consideră zeu sau semizeu, dar nici nu-l compară cu vreun înger sau profet, cu un apostol sau martir al creștinismului, nici măcar cu un simplu creștin<sup>162</sup>.

Diferitele atitudini ale lui Augustin față de această filosofie corespund diferitelor faze din evoluția sa intelectuală. În faza operelor de la Cassiciacum e aproape absorbit și entuziasmat de neoplatonism; în perioada antimaniheică, îl preocupă mai mult Scriptura și credința; în fine, în perioada antipelagiană, devine teolog și se îndepărtează progresiv de filosofia păgînă, pînă ce-și dobîndește o completă independență intelectuală.

Nu este fără interes să remarcăm că elogiile la adresa lui Platon abundă mai ales în scrierile sale neoplatonice, compuse la Cassiciacum și în *De civitate Dei*. Reproducem cîteva mai elocvente: «Printre dis-

158. *Nulli autem dubium est gemino ponder enos impelli ad discendum auctoritatis atque rationis. Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio valentiorum (Contra Academicos, III 43, in CSEL, 63, p. 80).*

159 *Contra Academicos, III, XX, 43 in CSEL, 63, p. 80.*

160. *De doctrina christiana, II, XXVIII, in P.L., 34, pol. 56.*

161. *De civitate Dei, XXII, XXVIII in CSEL, 40, 2, p. 654.*

162. *Ibidem, II, XIV in CSEL, 40, 1, p. 78.*

cipolii lui Socrate, cel care s-a ilustrat prin cel mai mare și mai îndreptățit renume și care a lăsat în umbră pe toți ceilalți, este Platon»<sup>163</sup>; «Platon, bărbatul cel mai înțelept și mai savant din vremea sa, care a vorbit în așa fel, încît tot ceea ce spunea devenea măreț, și toate cugetările sale, oricare ar fi fost forma pe care le-o dădea, aveau o măreție nemaipomenită»<sup>164</sup>; «Socrate, Platon și ceilalți nu-și dădeau asențimentul atît de lesne; ca să greșească»<sup>165</sup>; «Cuvîntul lui Platon, cea mai pură și mai aleasă filosofie, a împrăștiat întunerîcimiile erorii»<sup>166</sup>.

În De civitate Dei, după ce arată meritele filosofiei lui Platon în fizică, morală și logică, Augustin crede că atunci cînd îl avem pe Platon, toate celelalte filosofii devin superflue și că filosofia lui este cea mai apropiată de doctrina creștină. «Or, dacă Platon a spus — zice el — că înțelept e acela care imită, cunoaște și iubește pe acel Dumnezeu a cărui împărtășire face fericirea omului, ce nevoie mai este să intri în discuție cu ceilalți filosofi? Pentru că nici unul nu s-a apropiat înfrînt de doctrina noastră ca platonicii, nulli nobis quam isti, propius accesserunt»<sup>167</sup>. Recunoaște această înrudire spirituală cu platonicii și cînd spune: «Pe acești filosofi, spunem noi, îi preferăm tuturor celorlalți și mărturisim că ei s-au apropiat cel mai mult de credința noastră»<sup>168</sup>.

Admirația lui Augustin a mers pînă acolo, încît afirmă undeva că ar ierta pe păgîni dacă, în loc de a ridica un templu Cybelei, ar fi consacrat un altar lui Platon, pentru excelența geniului său în indicarea țintei, către care omul trebuie să tindă și în ridicarea concepției sale pînă aproape de ideea Treimii. Cu vremea însă, pe măsură ce Augustin se inițiază în creștinism și-l adîncește, filosofia lui Platon pierde din autoritate, soarele lui Hristos lasă în umbră luminițele lui Platon.

Pe scara evoluției intelectuale a lui Augustin urcăm o treaptă corespunzătoare cu desăvîrșirea pregătirii sale teologice, cînd se vede nevoit să corijeze în *Retractationes*, ceea ce nu mai convenea ultimelor sale convingeri. Este momentul cînd regretă laudele exagerate aduse cîndva lui Platon: «Resimt, de asemenea, îndreptățită părere de rău pentru a fi adus lui Platon, platonicienilor și celorlalți filosofi ai Academiei laude, pe care necredincioșii nu meritau să le primească, mai ales cînd mă gîndesc că din această patte pleacă cele mai vii atacuri împotriva adevărului creștin»<sup>169</sup>.

Cu toate revenirile și retractările lui Augustin, care de altfel nu vizează toate ideile luate de la Platon, trebuie să recunoaștem că gîndirea lui Platon a influențat pe Augustin mai mult decît a tuturor celorlalți filosofi și într-o largă măsură.

Lăsînd la o parte fondul platonice din Augustin, pe care-l vom cerceta amănunțit în capitolele următoare s-ar putea crede că chiar temele unor cărți i-au fost sugerate de acest mare filosof. Astfel, De doctrinā christiana, tratatul de retorică al lui Augustin, amintește dialogul

163. *De civitate Dei*, VIII, IV în CSEL, 40, 1, p. 358.

164. *Contra Academicos*, III, VII, 37, în CSEL, 63, p. 75.

165. *Ibidem*, II, VI, 14, p. 33.

166. *Ibidem*, III, XVIII, 41, p. 79.

167. *De civitate Dei*, VIII, V în CSEL, 40, 1, p. 361.

168. *Ibidem*, VIII, IX, p. 369.

169. *Retractationes*, I, 1, în CSEL, 36, p. 17.

Gorgias ; De imoralitate animae are aceeași temă ca și Phaedon, iar De civitate Dei ne face să ne gândim la Republica. Fondul este incontestabil altul ; totuși, temele sînt aceleași, iar pe alocuri chiar forma. Primele cărți, scrise la Cassiciacum, sînt compuse în formă dialogică, așa cum obișnuia Platon. Oricine poate observa o asemănare de limbaj<sup>170</sup>.

În De immortalitate animae, Augustin reproduce multe argumente din Phaedon.

Desigur că nu poate fi vorba de o perfectă identitate de fond. Este mai degrabă o folosire a culturii asimilate, de care nu scapă nici un cărturar, oricît de original, și care, departe de a constitui o vină, este dimpotrivă o datorie de onestitate intelectuală. Așadar, Nourrisson are dreptate cînd spune : «Filosofia platonice n-a avut niciodată în spiritul lui Augustin o valoare absolută, nici o autoritate care să-i fie proprie. N-a fost pentru el decît o introducere la înțelegerea Scripturii, care a devenit unica lege»<sup>171</sup>.

În cele ce urmează vom cerceta elementele gândirii lui Augustin, care au fost, într-un fel sau altul, în contact cu filosofia lui Platon și a neoplatonicilor, grupîndu-le, pe cît este posibil, pe discipline și probleme.

## II

### Elemente platonice adoptate, retractate, combătute și depășite

1. **Idei generale.** Platon, fiind pentru Augustin dascăl întru ale filosofiei, nu este deloc surprinzător ca Augustin să împrumute de la primul ideile generale asupra filosofiei. Printre acestea, amintim :

a) Ideea că adevărata înțelepciune este identică cu frumusețea<sup>172</sup>; filosofia însemnînd **amor sapientiae**<sup>173</sup>, termen întrebuințat pentru prima dată de Pitagora, este soră cu filokalia.

b) Augustin înscrie ca obiect al filosofiei, întocmai ca Platon, cele două mari realități : Dumnezeu și sufletul, adică studiul originii și al naturii noastre : Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino<sup>174</sup>.

c) Distincția dintre înțelepciune și știință. Pe cînd înțelepciunea este aeternarum rerum cognitio intellectualis, știința este temporalium rerum cognitio rationalis<sup>175</sup>.

d) Scopul înțelepciunii este de a conduce la adevărata fericire. Augustin împrumută de la Platon și eroarea de a identifica filosofia cu viața fericită, în De beata vita<sup>176</sup>.

Nu rămîne însă la această greșeală. Ci, mai tîrziu, își exprimă părerea de rău de a fi crezut cîndva în rolul prea frumos al filosofiei.

170. Vezi și Martin (Jules), *op. cit.*, p. 389.

171. Nourrisson, *op. cit.*, II, p. 59.

172. *Contra Academicos*, II, III, 7 în CSEL, 63, p. 28.

173. *De ordine*, I, XI, 32 în CSEL, 63, p. 143.

174. *Soliloquia*, I, II, 7, în P.L., 32, col. 872 ; V. și *ibidem*, I, XV, 27, col. 883 ; precum și *De ordine*, II, XVIII, 47, în CSEL, 63, p. 180.

175. *De trinitate*, XII, XV, 25, în P.L., 42, 1012 ; *Soliloquia* III, P.L., 32, col. 873.

176. *De civitate Dei*, XVIII, XLI, în CSEL, 40, 2, p. 331 sq.



ca și cînd filosofia ar putea dăruii fericirea deplină<sup>177</sup>; în realitate, fericirea nu poate fi dobîndită decît în viața viitoare și nu constă în filosofie, ci în cunoașterea, imitarea și iubirea lui Dumnezeu. Singur Mîntuitorul Hristos ne poate ajuta s-o dobîndim; harul este, deci indispensabil<sup>178</sup>.

e) Prețuirea deosebită a înțelepciunii, care este mai frumoasă decît Tisbe, Piram, Venus și Cupidon<sup>179</sup> și care merită toate sacrificiile, plăceri, interese, glorie etc.<sup>180</sup> pare învățată de la Platon.

f) Tot Platon îl învață pe Augustin să-și înfrînzească imaginația dacă vrea să poată concepe incorporalul. Multă vreme, Augustin s-a simțit incapabil să conceapă o realitate pur spirituală, o ființă fără corp; nu mai datorită lui Platon își remediază această neputință<sup>181</sup>.

g) Primatul realității spirituale și critica realității sensibile îi sînt sugerate tot de Platon<sup>182</sup>.

h) Augustin adoptă chiar cele 7 trepte, pe care spiritul trebuie să le urce spre a atinge contemplarea adevărului divin<sup>183</sup>.

2. **Teoria cunoașterii.** Problema cunoașterii, problemă atît de importantă în filosofie, n-a putut să nu frămînte mințile lui Augustin. În această privință, el a știut să depășească pe stoici și epicurei, care reduceau cunoștința la ceea ce se poate percepe prin simțuri. Fără a deprecia simțurile, ca instrumente de cunoaștere, întrucît le consideră ca pe niște ochi ai sufletului<sup>184</sup>, Augustin concepe, datorită neoplatonicilor, un instrument de cunoaștere superior, inteligentă. «Cei pe care îi preferăm, spune el, au deosebit ceea ce se percepe prin inteligență de ceea ce se percepe prin simțuri, fără a le lua simțurilor ceea ce le aparține și fără a le acorda mai mult decît le aparține. Or, ei au spus că această lumină a spiritului, care ne face capabili să înțelegem toate lucrurile, e însuși Dumnezeu, creatorul tuturor lucrurilor»<sup>185</sup>.

Pentru Augustin, temelia certitudinii în cunoaștere nu este nici tradiție, nici consensus omnium, nici experiența simțurilor, ci faptul gîndirii, pe care-l intuim în adîncul sufletului, în conștiința ființei noastre, în intuiția imediată a sufletului nostru. Prin analiza psihologică a îndoielii, despre care vom arăta mai pe larg într-altă parte, Augustin izbutește să așeze temelii nezdruincate certitudinii. Orice om se îndoiește, deci gîndește; faptul îndoielii implică adevăruri, pe care le are deja în suflet și care-l fac să se îndoiască.

Cît despre teoria lui Platon asupra celor două lumi aceasta a constituit pentru Augustin o adevărată revelație: «Platon a crezut — spune el — că există două lumi: una inteligibilă, în care-și are sediul adevărul

177. *Retractationes*, I, II, în CSEL, 36, p. 18.

178. *Ibidem*, p. 22—25.

179. *De ordine*, I, VIII, 21, în CSEL, 63, p. 135.

180. *Contra Academicos*, II, II, 5, în CSEL, 63, p. 26.

181. *De trinitate*, X, VII, 9, în P.L., 42, col. 978.

182. Cf. Gilson (Etienne), *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1931, p. 304.

183. *De quantitate animae*, XXXIII, 70—76, în P.L., 32, col. 1073—1077.

184. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae, *Soliloquia* I, VI, 12, în P.L., 32, col. 875.

185. *De civitate Dei*, VIII, VII, în CSEL, 40, I, p. 366.

și alta sensibilă și evidentă pentru noi cu văzul și pipăitul. Prima este veritabilă, a doua numai verosimilă și este imaginea celeilalte»<sup>186</sup>.

E adevărat că această celebră teorie a lui Platon îl seduce, întrucât speră că prin ea își va putea explica multe taine creștine. Numai că împărăția inteligibilă a ideilor pentru Augustin își are temeiul și originea în Dumnezeu<sup>187</sup>. «Dumnezeu n-a făcut nimic fără cunoștință. El a știut tot ce a făcut»<sup>188</sup>. În Dumnezeu găsim ideile universale și particulare: «În tine rezidă cauza stabilă și permanentă a tuturor lucrurilor, care sînt supuse instabilității, originea imuabilă a tuturor acelor care sînt supuse schimbărilor, ideile și rațiunile eterne și vii ale tuturor acelor care au cea mai mică durată și care sînt chiar lipsite de viață și de rațiune»<sup>189</sup>.

Cunoașterea este, în ultimă analiză, un fel de vedere a adevărului prin lumina dăruită de Dumnezeu, ceea ce este o profesare a teoriei viziunii în Dumnezeu. Augustin distinge actul spiritului care vede de lumina cu ajutorul căreia vede<sup>190</sup>.

În *Retractationes*<sup>191</sup>, Augustin spune că teoria despre cele două lumi nu este luată de la Platon, ci îi este personală. În orice caz, trebuie să recunoaștem că: aversiunea împotriva sensibilului, credința într-o lume invizibilă, mersul ascendent al rațiunii umane spre Logos și de la Logos la Dumnezeu prin adevărurile eterne, Augustin le datorează lui Platon<sup>192</sup>.

**3. Psihologie**<sup>193</sup>. Datorită psihologiei lui Platon, Augustin se deprinde să conceapă o ființă incorporeală și se ferește de credința că sufletul ar fi compus dintr-un subtil înveliș corporal. Ca și Platon, Augustin definește sufletul ca substanță rațională, rînduită de Dumnezeu spre a conduce corpul<sup>194</sup>.

Binele suprem nu-i nici corpul, nici spiritul, ci iubirea lui Dumnezeu: hoc esse philosophari, amare Deum<sup>195</sup>. Fericirea rezidă în Dumnezeu<sup>196</sup>.

Nourrisson<sup>197</sup> numără și alte idei, ca fiind sugerate de Platon, ca: sănătatea și boala sufletului, războiul lăuntric, nevoia de purificare a sufletului, spre a trece de la viața purgativă la cea iluminativă. Augustin ajunge, cu ajutorul lui Platon, să afirme că nici un suflet nu poate fi corporal, adică un lucru susceptibil de cantitate, lărgime și adîncime.

Contra neoplatonismului, Augustin prezintă o teorie asupra spiritualității sufletului, care n-a putut fi întrecută de nici un gînditor pînă

186. *Contra Academicos*, III, XVII, în CSEL, 63, p. 76.

187. Cf. Grabmann und Mausbach (J.), *Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. J. P. Bachem*, Köln, 1930, p. 215.

188. *De civitate Dei*, XI, X, în CSEL, 40, 1, p. 628.

189. *Confessiones*, I, VI, în CSEL, 33, p. 7.

190. *De genesi ad litteram*, XII, 31, în CSEL, 28, I, p. 425.

191. I, III, 2, în CSEL, 36, p. 20—21.

192. Saisset, *op. cit.*, apud Nourrisson, *op. cit.*, p. 108.

193. Asupra psihologiei Fericitului Augustin, v. Mancini (G.), *La psicologia di S. Agostino e i suoi elementi neoplatonici*, Naples, 1919.

194. *De quantitate animae*, I; XIII, în P.L., 32, col. 1048.

195. *De civitate Dei*, VIII, VIII, în CSEL, 40, 1, p. 368.

196. *Confessiones*, X, XXXII, 32, în CSEL, 33, p. 251.

197. *Op. cit.*, I, p. 112.

astăzi. Astfel, el demonstrează distincția sufletului de trup și afirmă că sufletul este cunoscut mai bine decît corpul. Unii filosofi contemporani profesau materialitatea sufletului, pentru motivul că nu puteau concepe ceva imaterial ca fiind real. Iată cîteva deosebiri între suflet și corp : a) corpul e în spațiu ; b) sufletul e în orice parte a corpului și se mișcă ; în timp ce sufletul e simplu, corpul e compus ; c) sufletul mișcă trupul, iar trupul e mișcat ; d) sufleteul se cunoaște ca suflet, nu ca trup ; e) sufletul e subiect de gîndire ; f) pentru a cunoaște, nu era nevoie de corp etc. Așa încît are dreptate Nourrisson cînd spune : «Nimeni, nici chiar Descartes, n-a stabilit mai solid, dacã nu cu o metodã mai severã, cã sufletul care ne este cunoscut înaintea corpului, ne este cunoscut fãrã corp și mai bine decît corpul»<sup>198</sup>.

În problema nemuririi sufletului, Augustin folosește mult pe Platon. Astfel, în Soliloquia<sup>199</sup>, el reproduce argumentele din Phaedon<sup>200</sup> și anume : 1) Adevãrul rezidã în suflet, ca în subiectul sãu propriu ; cum adevãrul nu poate pieri, nici sufletul, care-i servește de sediu, nu poate pieri ; 2) Sufletul are ca existență viața, adicã e, prin structura Lui, nemuritor. La aceastã din urmã probã, Augustin nu adaugã nimic.

În De immortalitate animae<sup>201</sup>, aproape contemporanã cu Soliloquia, Augustin începe prin același argument platonice, dar nu se oprește la el. Aici, el face și deosebirea dintre ființa lui Dumnezeu și sufletul omeneasc : sufletul omului este, prin însãși natura lui, dependent de Dumnezeu<sup>202</sup> ; deși este nemuritor, își va datora totdeauna existența lui Dumnezeu<sup>203</sup>. Cu privire la structura sufletului, Augustin susține cã sufletul nu este o adunare de pãrți, nici rezultatul, organul sau armonia corpului, ci o substanță în sine<sup>204</sup>. El cunoaște mai bine decît Platon substanțialitatea sufletului. La aceãsta, Augustin adaugã teoria influenței creatoare, care este totdeauna necesarã ca ființa sã persiste<sup>205</sup>. În acest sens, el spune : «Toate lucrurile care existã își țin ființa de la aceastã esență, ce este suveranã și absolutã. Prin aceastã esență, sufletul existã, atît cît existã»<sup>206</sup>. Substanțialitatea sufletului și continuitatea acțiunii creatoare sînt, pentru Augustin, douã argumente în favoarea nemuririi sufletului.

Augustin folosește și un argument metafizic : orice unitate substanțialã subzistã. Cu alte cuvinte, moartea înseamnã descompunere. Cum sufletul este o substanță simplã, nu are a suferi descompunerea, adicã moartea. În aceastã formã, argumentul este luat de la Platon. Augustin îl întregeste însă, în chipul acesta : orice unitate substanțialã subzistã, dar numai atîta vreme cît n-o nimicește Dumnezeu.

Pentru dovedirea nemuririi sufletului, Augustin mai folosește și un argument de ordin moral. El constată imposibilitatea de a dobîndi feri-

198. *Ibidem*, p. 312.

199. II, II, 2, în P.L., 32, col. 885—886.

200. Vezi *Phaidon*, texte et trad. Léon Robin, Paris, 1926.

201. VIII, 13, în P.L., 32, col. 1027.

202. *De immortalitate animae*, VIII, 14, în P.L., 32, col. 1028.

203. *Ibidem*, VIII, 15, în col. 1028.

204. *Ibidem*, VIII, 16, în col. 1029.

205. Vezi analiza acestei chestiuni la Martin (Jules), *op. cit.*, p. 157—172.

206. *De immortalitate animae*, XI, 18, în P.L., 32, col. 1030.

cirea în viața aceasta, deși toți oamenii o dorim. Virtutea, apoi, fără nemurire, nu ne-ar face fericiți și, prin urmare, n-ar merita iubirea noastră.

Intr-adevăr, economia logică și morală a acestei lumi, ca operă a unei ființe bune și înțelepte, cere în mod necesar nemurirea sufletului. Existența în sufletul nostru a unor tendințe îndreptate spre fericire, fără a o putea atinge vreodată și a unei conștiințe morale poruncind virtutea, fără a o putea realiza vreodată, ar face din omnire, fără nădejdea unei alte vieți, în care să se realizeze aceste idealuri, o absurditate și o tragedie. Celelalte ființe au o economie perfect adecvată la rostul lor pe pământ, pe când omul vizează totdeauna ceva dincolo de viața aceasta. A presupune că nu există nemurire, înseamnă că omul este cea mai absurdă, mai nenorocită și mai monstruoasă ființă. Ceea ce nu pare admisibil, dată fiind, pe de o parte, excelența vădită a unora din însușirile sale față de celelalte ființe și, pe de altă parte, imposibilitatea de a concepe un Creator lipsit de înțelepciune și bunătate. Argumentul acesta formulat de Augustin este repetat aproape în aceeași formă de Kant.

Sînt însă idei platonice, pe care Augustin le-a combătut întotdeauna. Astfel, el respinge: a) ideea coeternității sufletelor cu Dumnezeu<sup>207</sup>; b) teoria metempsihozei (Timaios), de care se îngrozește, deși nu se simțea atât de uimit de concepția unei preexistențe a sufletului<sup>208</sup>; c) părerea neoplatonicilor de a atribui corpului toate virtuțile sufletului; el susține că sufletul are imperfecțiunile sale proprii<sup>209</sup>, că el poartă răspunderea morală a păcatului, originea responsabilă a tuturor păcatelor fiind voința liberă<sup>210</sup>; d) Platon și discipolii săi au crezut în eternitatea sufletului (Menon, 85 c), adică în numai în nemurire, în supraviețuire, ci și în pre existența lui. Augustin n-a putut admite pre existența, ci numai nemurirea sufletului. Dovadă stau cuvintele prin care el consideră falsă părerea că sufletele ar veni pe pământ ca o pedeapsă pentru crimele pe care le-ar fi săvîrșit într-o viață anterioară<sup>211</sup>.

**4. Teoria «reminiscentei».** După ideologia platonice, orice cunoștință este reminiscentă. Menon, sclavul lui Socrate, posedă elemente de geometrie, cu toate că nimeni nu-l învățase<sup>212</sup>. După dialogul Phaedon, «a se instrui înseamnă a-și reaminti». Reamintirile actuale, presupun o instrucție anterioară, dobîndită într-o viață preexistentă<sup>213</sup>. Mînuind bine metoda euristică, putem scoate ideile din propriul fond al sufletului nostru<sup>214</sup>.

207. *De civitate Dei*, IX, XXXI, în CSEL, 40, 1, p. 502.

208. *Ibidem*, X, XXX, în 500.

209. *Ibidem*, XII, c, XXVI p. 609 și 610—612. V. și *De anima et ejus origine*, I, XII, 15, în P.L., 44, col. 482.

210. Credința aceasta luată de la orfici și pitagorei se găsește în Gorgias, 493 a sq., texte et trad. Alfred Croiset, 1923, Paris, Fedru 63 bc, 69 c—114 d (ed. Chambesey, 1922, Garnier Fr., Paris). Vezi și lucrarea noastră, *Problema rului la Fericitul Augustin*, îndeosebi capitolul *Originea rului*, p. 65 sq.

211. *De civitate Dei*, XX, 27, în CSEL, p. 612—613.

212. Menon, 85 c (ed. Alf. Croiset, 1923, Paris).

213. Platon, *Phaedon*, 72 c. 77 a.

214. *Ibidem*, 73 ab, 75 d.

Reluând teoria reminiscenței, Platon îi analizează mecanismul: percepția cuprinde un plus, care nu vine de la obiect, ci de la noi înșine; există ceva în sufletul nostru, pe care-l adăugăm la informațiile care ne vin de la obiecte. Mai ales esențele frumosului și binelui, la care raportăm datele sensibile, ca la modelele lor, constituie ceva pe care nu-l dobîndim prin experiență sau instrucție, ci vin dinainte de naștere<sup>215</sup>.

La început, și pentru Augustin reminiscența însemna ineitate: «cînd învățăm, afirmă el, descoperim în noi înșine și ca să spunem așa, readucem la lumină doctrinele îngropate în uitare»<sup>216</sup>. Mai categoric, Augustin spune în altă parte: «Nimic altceva nu este ceea ce se numește a învăța, decît a-și reaminti și a face să retrăiască» (nec quidquam esse id quod dicitur discere quam reminisci et recordari)<sup>217</sup>.

Dar cînd revine în *Retractationes* asupra cărții intitulate *Soliloquia*, își dă seama că a exagerat și-și precizează mai limpede părerea: «Am spus într-altă parte că învățînd găsim în noi înșine doctrina îngropată în utiare. Dezaprob aceasta, căci dacă ignoranții înșiși, cu condiția de a fi bine întrebați, răspund just asupra unor științe, se află următoarea explicație care este cea mai firească: ignoranții au prezentă, atît cît pot s-o sesizeze, lumina rațiunii eterne și în această lumină ei văd toate adevărurile imuabile. Nu-i deci cazul să ne închipuim că le-am cunoscut la început și apoi le-am uitat, ceea ce a fost prejudecata lui Platon și a altor filosofi»<sup>218</sup>.

De altfel, chiar în *Soliloquia* afirmă că tot ceea ce este adevărat este adevărat în, de la și prin Dumnezeu: te invoc, Deus veritas, in quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia<sup>219</sup>.

Peste 12 ani, Augustin discută în fond teoria reminiscenței, afirmînd că acea cunoștință spontană și inedită a ignoranților nu este dobîndită de aceștia din vreo existență anterioară. El crede, dimpotrivă, că sufletul fiind, prin esența lui, lipsit de lucrurile inteligibile, le vede pe acestea într-un fel de lumină necorporală<sup>220</sup>. Intrucît Dumnezeu este pretutindeni, sufletul își amintește de El, se întoarce spre El, adică spre această lumină a Adevărului, care iradiază ca un soare. Prin urmare, ceea ce instruieste pe om nu este altceva decît revelația lăuntrică a lui Dumnezeu; așa cum se exprimă singur: «Discipolul este instruit prin chiar lucrurile pe care revelația interioară a lui Dumnezeu le face vădite»<sup>221</sup>. În sensul acesta, Augustin precizează că prezența lui Dumnezeu în sufletul omului constă nu numai dintr-o iluminare la nevoie, ca efect al rugăciunii, ci chiar de la crearea sufletului, Dumnezeu și-a înscris în mintea și în inima omului luminile sale<sup>222</sup>.

215. *Ibidem*, 76 d—77 a.

216. *Soliloquia*, II, XX, 36, in P.L., 32, col. 902.

217. *De quantitate animae*, XX, 34, P.L., 32, col. 1055 și *ibidem*, XII, 20, col. 1046.

218. *Retractationes*, I, IV, 6, in CSEL, 36, p. 25 sq.

219. *Soliloquia*, I, I, 3 in P.L., 32, col. 870.

220. *De trinitate* XII, XV, in P.L., 42, col. 1011 sq. și urm.

221. *De magistro*, XII, 40, in P.L., 32, col. 1217.

222. Quid sunt ergo leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus sancti, qui est digitus Dei, quo praesentem diffunditur charitas in cordibus nostris, quae plenitudo legis est, et praecepti finis? (...) cum dicitur: Dabo leges meas in mente eorum et in cordibus eorum scribam eas. (*De spiritu et littera*, XXI, 36, in CSEL, 60, 189.

Cît despre existența unei vieți anterioare celei prezente, legată și de ideea metempsihozei și ideea că această viață n-ar fi decît o pedeapsă pentru păcate comise în altă viață anterioară, așa cum vedem din dialogul Menon, — Augustin nu le-a admis niciodată<sup>223</sup>. Platon a recurs la memorie pentru a-și explica originea ideilor<sup>224</sup>; Augustin respinge această metodă, propunînd, la rîndul său, ca explicare a originii ideilor, teoria sa asupra iluminării divine din suflet, care nu contrazice cu nimic concepția creștină.

**5. Noțiunea de timp.** Analogii cu gîndirea lui Platon găsim și în concepția despre timp<sup>225</sup>. Percepția noastră actuală este o particularitate a constituției noastre omenești. Cînd viața aceasta se va nimici, va dispărea, fără îndoială, și această particularitate. Impresia despre timp nu are nimic statornic; timpul nu există decît în legătură cu realitățile create<sup>226</sup>. Timpul nu se poate opri, ci curge mereu. Eternitatea nu-i decît un acum absolut, un nunc supremum.

Augustin mărturisește că nu poate ști ce este timpul în sine: quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio<sup>227</sup>. Timpurile nu există: prezentul nu durează, trecutul nu mai este, iar viitorul nu este încă. Cele trei fețe ale timpului nu există în realitatea, după Augustin; ele sînt doar moduri de a fi ale sufletului nostru: memoria — trecutul; percepția actuală — prezentul și așteptarea — viitorul<sup>228</sup>. Timpul este o întindere prea mare, probabil că nu este decît destinderea sufletului nostru.

La Dumnezeu timpul, în felul în care este conceput de om, ca implicînd trecutul, prezentul și viitorul, nu există. Timpul cu întreitele sale fețe, fiind îngrădire, legată de condiția de creatură, Dumnezeu, ca ființă perfectă și absolută, nu o suportă. Nici timpul, nici spațiul nu limitează pe Dumnezeu: omniprezența Lui desființează spațiul, iar eternitatea, timpul.

Concepînd pe Dumnezeu ca un veșnic prezent, fără trecut, care poate fi uitat și irevesribil, și fără viitor, care poate fi imprevizibil, lipsuri care ar ataca atotputernicia și atotștiința lui Dumnezeu, lui Augustin îi vine ușor să dezlege problema atît de dificilă a raportului dintre atotputernicia și bunătatea lui Dumnezeu, pe de o parte, și libertatea omului, care poate produce păcatul și suferința, pe de alta.

După o asemenea concepție, Dumnezeu poate și dorește binele omului, dar nu intervine în așa mod, încît să-i stînjenească libertatea, care este condiția meritului și darul cel mai de preț. Păcatul și suferința nu sînt decît consecințele inevitabile ale libertății. Despre Dumnezeu nu se poate spune că prevede, ci că vede în prezent toate acțiunile omului; de altfel, chiar a prevedea nu este tot una cu a determina, pentru a-i face reproșul că, dacă știe și poate, de ce nu intervine?

223. *De genesi ad litteram*, X, VIII, 12, în CSEL, 28, I, p. 305.

224. *Soliloquia* II, XX, 35, în P.L., 32, col. 802 sq. 3, și *De quantitate animae*, XX, 34, P.L., 32, col. 1055.

225. Vezi Martin (Jules), *op. cit.*, p. 265—273.

226. *De genesi contra Manichaeos*, I, II, 3, în P.L., 34, col. 174—175.

227. *Confessiones*, XI, XIV, în CSEL, p. 292.

228. *Confessiones*, XI, XXVI, în CSEL, 33, p. 303—304.

Este necesar să remarcăm că, spre sfârșitul vieții, Augustin păărăsește această concepție, în favoarea teoriei predestinaționiste, la care este împins de ardoarea polemicii pe care trebuia s-o ducă împotriva pelagianismului, care acorda omului o libertate absolută și nimic harului divin, așa cum, de altfel, socotesc moralistii stoici și mai târziu Kant.

Aceste reflecții profunde asupra timpului sîntem siguri, împreună cu Jules Martin și Nourrisson<sup>229</sup>, i-au fost sugerate de dialogul Timaios al lui Platon.

6. **Teodiceea.** Într-o vreme, Augustin a crezut că a citit în cărțile platonice aproape tot ceea ce cuprinde capitolul I din Evanghelia lui Ioan, privind doctrina Logos-ului creștin, pînă și nașterea divină a Logosului<sup>230</sup>. Dar, în Evanghelia lui Ioan, nu-i vorba numai de o naștere spirituală a Cuvîntului, ci și de una în trup; e o deosebire esențială care-i scapă deocamdată lui Augustin, tot din pricina imposibilității platonice de a admite întruparea<sup>231</sup>. Într-adevăr, în concepția platonice, pentru care lumea inteligibilă era singura lume reală și superioară, întruparea era socotită ca imposibilă și ca un fel de înjosire. Dar, «non. verum est — zice Augustin — quod idem Platonius (Apuleius) ait dixisse Platone nullus Deus miscetur homini»<sup>232</sup>. Cum pentru platonici materia era socotită inferioară și ca un rău în sine, întruparea lui Dumnezeu în materie ar însemna o umilință și o pîngărire. Cu drept cuvînt Augustin le obiectează că razele soarelui nu se murdăresc nici chiar atunci cînd luminează gunoaiele.

Augustin a socotit la început că află la platonici chiar ideea despre Sfînta Treime, cu toate că le reproșează că nu au cunoscut pe Duhul Sfînt<sup>233</sup>. Lui Plotin și Porfiriu le aduce imputare că, deși vorbesc de un fel de «treime», nu sînt de acord asupra locului pe care îl ocupă Duhul în «treimea» lor. Porfiriu este de-a dreptul obscur.

În *Retractationes*<sup>234</sup>, Augustin își corijează singur această greșeală, calificînd-o drept neîntemeiată, ca și aceea privind existența unei lumi inteligente, opusă celei reale.

În privința cunoașterii lui Dumnezeu, Augustin datorează lui Platon atribuirea lui Dumnezeu a celei mai înalte frumuseți<sup>235</sup>, aseității, infinității, eternității<sup>236</sup> etc. De asemenea, numai prin lectura platonice i-a fost posibil să înțeleagă: existența unei ființe necorporale, faptul că *nullum corpus esse Deum...* și ridicarea de la multiplicitatea lucrurilor sensibile la simplitate<sup>237</sup>.

Tot de la Platon, Augustin împrumută ideea că Dumnezeu exercită întreitul rol de: a) izvor al lucrurilor — în calitate de creator —; b) izvor al adevărului — ca lumină intelectuală revărsată în suflet și c) iz-

229. *Op. cit.*, p. 110.

230. *Confessiones*, VII, XIII, în CSEL, 33, p. 159.

231. *Ibidem*, VII, IX, 14, p. 154—155.

232. *De civitate Dei*, IX, XVI, în CSEL, 40, 1, p. 431.

233. *Quaestionum in Heptateuchum*, II, XXV, 4, în CSEL, 28, 2, p. 106.

234. I, III, 2, în CSEL, 36, p. 20.

235. *De ordine*, II, XIX, 51, în CSEL, 63, p. 182 sq.

236. *De civitate Dei*, VIII, VI, în CSEL, 40, 1, p. 364—365.

237. *De trinitate*, VI, VI, 8, în P.L., 42, col. 928.

vor al bunătății morale, pe care o împărtășește lumii prin acțiunea harului său.

Lumea actuală nu-i decît o copie a ideii eterne a lui Dumnezeu<sup>238</sup>. Dumnezeu este soarele inteligenței, singurul și adevăratul dascăl<sup>239</sup>. Platonicii au cunoscut că în Dumnezeu rezidă cauza constitutivă universității et lux percipiendae veritatis, et fons bibendae felicitatis. Pe această concepție se întemeiază și diviziunea filosofiei în fizică—știința ființei, în morală — știința binelui și în logică — știința adevărului<sup>240</sup>.

Asupra naturii lumii create, Platon și neoplatonicii i-au inspirat lui Augustin probabil următoarele idei :

a) Ființele, adică toate creaturile, sînt bune prin natura și originea lor, — întrucît imită ideile eterne, — și prin menirea lor, întrucît slăvesc pe Dumnezeu<sup>241</sup>. Pentru Platon, bunătatea lumii create este o axiomă (Timaios). Acest optimism exagerat a fost corectat de Augustin mai tîrziu, prin ideea intervenției păcatului originar<sup>242</sup>.

b) Natura răului ca o privato boni, nu ca o neființă, i-a fost împrumutată tot de neoplatonici<sup>243</sup>.

c) Soluția pur estetică din De ordine, după care răul este privit ca servind la ordinea generală a lumii și ca factor al progresului, Augustin o datorează lui Platon<sup>244</sup>.

d) Nu sîntem de părerea susținută de Portalié<sup>245</sup> că Augustin ar fi luat tot de la Plotin ideea că răul își are izvorul în libertate, pentru motivul că Plotin afirmă categoric că principiul răului este în afară de noi : noi îl suferim ca pe o greutate inerentă<sup>246</sup>.

e) Coincidența dintre Dumnezeu și bine, ca și dintre ființă și bine<sup>247</sup>, poate fi socotită ca fiind sugerată de Platon.

f) Analogii cu Platon mai găsim în ce privește teoria legăturii dintre greșală și pedeapsă, expusă de Platon în Gorgias, precum și asupra ideii prevederii și permisiunii răului. În cartea a V-a a Legilor, care poate fi socotită că tratează teodiceea lui Platon, se mai găsesc idei asemănătoare cu ale lui Augustin : argumentul cosmologic, dedus din Dumnezeu, necesitatea de a admite Providența, imposibilitatea ateismului ș. a. Nu se poate însă afirma cu precizie că aceste idei i-ar fi fost împrumutate de la Platon, cînd ele constituie principii esențiale în creștinism și sînt foarte limpede afirmate în Vechiul și Noul Testament.

g) În demonologia platonice se confundă îngerii cu sufletul oamenilor. Augustin combate această greșeală, făcînd distincția necesară<sup>248</sup>.

238. *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, 46, în P.L., 40, col. 30 sq.

239. *De magistro*, XIV, în P.L., 32, col. 1219—1220.

240. *De civitate Dei*, VIII, X, 2, în CSEL, 40, 1, p. 158—159.

241. *Ibidem*.

242. Cf. Gronau, *op. cit.*, p. 62.

243. Compară *Confessiones*, VII, XII, în CSEL, 33, p. 158, cu Plotin, *Enneades* II (ediția Bréhier, cartea VIII, p. 118—119).

244. Compară *De ordine*, II, în CSEL, 63, p. 154—156), cu *Enneades*, II, 5.

245. Vezi Augustin, în *Dictionnaire de Théologie catholique*, I, col. 1269 sq.

246. Vezi nota 29 de la p. 26 din această lucrare.

247. *De vera religione*, XXXVI, în P.L., 34, col. 151 sq.

248. *Retractationes*, I, XI, 4, în CSEL, 36, p. 45—51.



h) În cosmologie<sup>249</sup>, teoria creației, Augustin a respins următoarele erori platonice ;

Concepția a două principii coeternă : Dumnezeu și materia ; Augustin afirmă ideea creației, ca fiind opera unui Dumnezeu personal în trei (Treimea)<sup>250</sup>.

Teoria unei creații a lumii prin generațiune sau emanație, apărind ideea creației ex nihilo<sup>251</sup>.

Ideea unei creații necesare. Pentru Augustin, creația este un act liber<sup>252</sup>.

Ideea despre existența unor zei inefriori, demiurghi, așezați între Dumnezeu și creaturi<sup>253</sup> ;

Concepția unei creații eterne și a unor suflete coeternă cu Dumnezeu<sup>254</sup>. După Augustin, așa cum am văzut, timpul începe odată cu creatura, fiind o măsură esențială, limitată de creație și pentru creație, adică un cadru strict creatural<sup>255</sup> ;

Dumnezeul lui Platon nu este în fond un creator, ci numai un arhitect, care organizează ceva deja existent — materia, care există etern, cu Dumnezeu. Augustin respinge acest dualism.

De aici greșeala de a considera materia drept cauză a răului și a păcatului, care se produc și fără voința omului ; Augustin combate apoi ideea unei corupții originare, ca efectul necesității<sup>256</sup>.

Augustin semnalează și panteismul dinamic al lui Platon și-l combate<sup>257</sup>.

Filosofia platonice, în a cărei inimă sta doctrina necesarului, se opune noțiunii creștine a libertății. Filosofia veche nu cunoștea noțiunea unui Dumnezeu creator, care în creștinism are drept rezultat transformarea noțiunii filosofice a ființei, a inteligibilității și chiar a personalității<sup>258</sup>.

i) În cosmologie : «Augustin împrumută — cum spune Portalié — teoria<sup>259</sup> complicată a acelor rationes seminales<sup>260</sup>, dar o modifică atât de mult, încît pare o teorie personală».

Spre deosebire de Platon, Augustin consideră tipurile eterne după care Dumnezeu a gândit lumea, ca rezidind în Dumnezeu<sup>261</sup>. Pentru Platon, formele noi sînt alcătuite din combinarea elementelor preexistente;

249. Asupra Cosmogoniei la Augustin, vezi și Martin (Jules), *op. cit.*, p. 142. v. dialogul *Timaios*, care este un fel de transpunere a cosmogoniilor anterioare.

250. *De vera religione*, XIV, 28 P.L., 34, p. 134 sq.

251. *Contra Secundinum*, IV, în CSEL, 25, p. 910 sq. și urm.

252. *Ad Orosium contra Priscillianistas et origenistas*, II, 1, 2, în P.L., 42, col. 669 sq.

253. *De civitate Dei*, XII, XXXI, în CSEL, 401, p. 606 sq.

254. *Ibidem*, X, XXI, p. 502—503.

255. *Ibidem*, XI, IV, 6, p. 514 sq. și 519 sq.

256. Cf. Nourrisson, *op. cit.*, II, p. 115—117.

257. *Retractationes*, I, XV, în CSEL, 36, pp. 82—83.

258. Vd. Chevalier, (J), *La notion du nécessaire chez Aristôte et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*, Paris, F. Alcan, 1917, p. 183—189.

259. Vezi *art. cit.*, în *Dict. de Theol. Cath.* I, col. 1239.

260. Asupra acestei chestiuni, vd. McKeough (O. Praem.), *The Meaning of the rationes universales in S. Augustin*, Washington, 1926.

261. Cf. Platon — *Timaios*, éd. Rivaud, Collection des Universités de France, p. 341 ; vd. și Grabmann, *op. cit.*, p. 215.

Dumnezeu nu creează nimic în mod absolut, ci numai ordinea și frumusețea lumii, iar aceasta încă după un model — care pare să fie străin — și pe care-l copiază <sup>262</sup>.

Augustin își însușise <sup>263</sup> teoria sufletului universal, concepție panteistă, după care lumea ar fi un animal imens. În cele din urmă <sup>264</sup>, el se corijează, afirmând că teoria aceasta este pur imaginară.

7. **Morala.** În domeniul moralei, Augustin a folosit pe Platon atât în privința fondului, cât și a formei. Astfel: a) fericirea constă în contemplarea lui Dumnezeu; b) adevăratul înțelept este acela care cunoaște imită și iubește pe Dumnezeu <sup>265</sup>; c) izvorul fericirii stă în asemănarea cu Dumnezeu <sup>266</sup>, care este de altfel și definiția virtuții <sup>267</sup>; d) pentru a semăna cu Dumnezeu, trebuie să ne desfacem de lucrurile vremelnice <sup>268</sup>; c) greșala aduce pedeapsă. Toate acestea sînt idei, pe care Augustin le cunoaște de la Platon.

Un alt număr de idei morale ale lui Platon coincid perfect cu ale lui Augustin, dar despre o filiație directă nu putem vorbi cu siguranță. Aceste idei sînt următoarele: răul moral este cel mai grav dintre toate relele (Gorgias); datoria omului este de a urma calea pe care ne conduce Dumnezeu (Criton); conștiința morală din fundul sufletului e ceva divin; omul trebuie să urmeze și să imite lumina divină din lăuntru său; fericirea nu-i posibilă decît prin virtute (I Alcibiade); scopul tuturor oamenilor este fericirea, care nu constă în lucruri, ci în înțelepciunea care știe să se servească de ele (Euthidemos); virtutea este o favoare divină <sup>269</sup>.

Mai importante însă decît ideile împrumutate, sînt cele combătute sau depășite.

Astfel: a) Augustin reprobă afirmația pe care o făcuse <sup>270</sup>, că știința ar fi totdeauna urmată de virtute și că deci cine cunoaște binele îl și săvîrșește, așa cum credea Platon (Alcibiade, Protagoras, Menon); Augustin se convinge că virtutea nu se poate confunda cu știința, pe care n-o urmează în chip necesar și statornic <sup>271</sup>.

b) Augustin purifică teoria platonice a iubirii. Pe cînd pentru Platon, obiectul iubirii era o idee (Banchetul), pentru Augustin este o ființă, o persoană iubitoare — Dumnezeu <sup>272</sup>.

c) Platonicii nu au cunoscut persoana lui Hristos, taina crucii și pilda de smerenie creștină <sup>273</sup>, izvorul tuturor virtuților.

262. *Timaios*, 28 ac.

263. *De musica*, IV, 14, P.L., 32, col. 1186 sq.

264. *Retractationes*, I, 10, în CSEL 36 p. 54.

265. *De civitate Dei* VI, IV, în CSEL 40, 1, p. 361.

266. *Ibidem*, VIII, X și XI, în CSEL 40, 1, p. 370.

267. *ὁμοίωσις Θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν*, *Theaitetos*, 176 b (ed. Auguste Diès., Col., Universités de France, 1923—1925).

268. *De civitate Dei*, X, XIX, 2, în CSEL, 40, 1, p. 479 sq.

269. *Θεία μοῖρα ἡμῖν φαίνεται παραίτητομένη ἢ ἀρετῆ οὐς παραίτηται*, (Menon, 99 c. 100 b, éd. Croiset).

270. *Soliloquia* I, II, în P.L., 32, col. 872—873.

271. *Retractationes*, I, IV, 2, în CSEL, 36, p. 22 sq.

272. Cf. Nourrisson, *op. cit.*, II, p. 118.

273. *Epistula 118, ad Dioscorum*, III, 17, în CSEL, 34, 2, pp. 681—682.

d) Ei nu cunosc harul, care dă putere ; ignoră virtuțile teologice — virtutes infusae. Filosofii propun precepte morale, dar nu-s în stare să ne dea nici un ajutor pentru realizarea lor <sup>274</sup>.

e) Cu privire la conduita platonicilor, Augustin înnfierează idolatria și politeismul, pe care le practicau ca și poporul, cu toate că doctrinele lor erau opuse acestor rătăcirii, Scholae habebant dissentientes et templa communia, afirmă el cu dreptate <sup>275</sup>.

f) Platonicii n-au putut smulge adeviziunea mulțimii pentru doctrina lor morală și n-au băgat de seamă că binele suprem este etern și că prin urmare numai o fericire eternă este deplină <sup>276</sup>.

În afară de acestea, în Republica (c. C), Platon propune, pentru înlăturarea pricinilor de diviziune între oameni, comunitatea bunurilor și a femeilor, propunere pe care, de altfel, n-o mai menține în Legile (c. V). În Legile, Platon, deși consideră sclavia ca o situație încurcată, nu desființează și nu recomandă un tratament omenesc față de sclavi, decît pe motive interesate. În Republica (c. III) permite uciderea celor cu infirmități fizice.

În Eutiphron, unde Platon încearcă să determine natura sfințeniei, se dovedește imposibilitatea morală a politeismului. Definind sfințenia ca «ceea ce place zeilor», Platon se izbește de mulțimea și capriciul zeilor și de aceea lasă chestiunea în suspensie.

Or, toate aceste idei sînt respinse, firește, de Augustin.

Dar, în afară de criticile directe la adresa lui Platon, trebuie să considerăm și tot ceea ce construiește Augustin în morală <sup>277</sup>, depășindu-l.

Socotind mult mai importantă partea aceasta de originalitate, sîntem întemeiați să conchidem că împrumuturile de la Platon nu reprezintă nimic față de ceea ce a construit singur pe temelii creștine.

8. În **politică**, Augustin pare să fie influențat de Platon în ceea ce privește rolul pe care-l atribuie virtuții în viața Statului.

Ca și pentru Platon, care pune Statul sub ocrotirea principiului divin, (Legile, V), prima virtute socială e dreptatea, dar, la Augustin, aceasta este întregită cu virtutea iubirii lui Dumnezeu și a aproapelui. La ambii, morala trebuie să fundeze politica.

Nourrisson <sup>278</sup> crede că Augustin a conceput marea opoziție a celor două cetăți din De civitate Dei după modelul celor două feluri de cetate de care vorbește Platon în Republica, IX, XII : una plină de lip-suri, iar alta cu modelul în cer.

Oricît de verosimilă ni s-ar prezenta această părere, nu trebuie totuși să uităm că fondul și forma în care concepe Augustin cele două cetăți — cea pămîntească, bazată pe amor sui usque ad contemptum Dei, iar cetatea cerească pe amor Dei usque ad contemptum sui <sup>279</sup> —

274. *Confessiones*, VII, XX, 27, în CSEL, 33, pp. 167—168.

275. *De civitate Dei*, VII, XXII, în CSEL, 40, 1, p. 373 sq.

276. *De vera religione*, I., în P.L., 34, col. 123.

277. Asupra concepției morale a Fer. Augustin, vd.: Mausbach J., *Die Ethik des h. Augustinus*, Freiburg i. Br., 1909; Gosselin (Roland), *op. cit.*, și lucrarea noastră *Problema răului...*, pp. 17—21.

278. *Op. cit.*, p. 113.

279. *De civitate Dei*, XIV, XXVIII, în CSEL, 40, 2, p. 66

sînt cu totul deosebite de felul cum le prezintă Platon în Republica <sup>280</sup>. Există o oarecare analogie cu Platon numai în planul general al operei.

**9. Eshatologie.** Sub influența eshatologiei platonice, Augustin își făcuse la început o concepție greșită despre învierea morților.

Intr-adevăr, platonicii și neoplatonicii, din pricina idealismului lor exagerat, aveau oroare pentru materie în general și pentru corp în special, pe care-l considerau ca o carceră a sufletului și ca sediul răului. Evident că într-o asemenea concepție, învierea corpurilor devine indenzirabilă și imposibilă <sup>281</sup>.

Pentru a împăca această concepție neoplatonică la care aderase cu învierea creștină, la care nu se putea renunța, Augustin ajunsese la părerea ciudată, că trupurile înviate nu vor avea nici membre, nici carne, nici oase <sup>282</sup>.

Nu rămîne însă cu această eroare, ci o corijează <sup>283</sup>. În altă parte <sup>284</sup>, Augustin combate direct concepția pesimistă despre trup. El susține aici că Platon și Porfiriu greșesc cînd cred că trupul este opera zeilor inferiori și cînd susțin că trebuie să ne ferim de orice trup, ca și cînd orice trup ar fi un lanț umilitor și dureros <sup>285</sup>. Pentru Augustin, trupul departe de a fi un rău în sine, este un lucru bun și cu un anumit rost, ca orice operă creată de Dumnezeu; valoarea lui depinde însă de valoarea sufletului <sup>286</sup>.

Ideea platonice despre o evoluție a lucrurilor, la capătul căreia să se realizeze o reintegrare în starea primordială (un fel de «apokatastasis» ca la Origen), amăgise la început și pe Augustin, care se apucă s-o expună, deși nu destul de limpede, în *De moribus manichaeorum*. Astfel, el spune: «Bunătatea lui Dumnezeu, care așază lucrurile în așa fel încît să le ascrie creaturilor abătute locul care rănește cel mai puțin posibil armonia generală pînă cînd, ordinea fiind restabilită, le îngăduie să revină la punctul de care s-au îndepărtat» <sup>287</sup>. Dar iată și cuvintele prin care-și precizează atitudinea: «Vreau să spun aici ca Origen că toate creaturile revin la punctul de care s-au îndepărtat? Nicidecum. Nu-i vorba aici decît de acelea a căror întoarcere este posibilă. Pedepsa rămîne pentru cei osîndiți ca o condiție firească» <sup>288</sup>. Din acest text reiese limpede combaterea ereziei lui Origen.

\*  
• •

Augustin este unic în istoria spirituală a omenirii prin două din operele sale: Confesiuni și Retractări.

În prima, el face o mărturisire amănunțită și uimitor de sinceră și smerită a tuturor păcatelor săvîrșite, iar în a doua, reprobă atitudini greșite sau le corectează.

280. *Platon, Republica*, ed. Saisset E., Charpentier, Paris, t. VII.

281. *Soliloquia*, I, XIV, 24, în P.L., 32, col. 882 sq.

282. *De fide et symbolo*, X, 23, în CSEL, 41, p. 28 sq. *De musica*, VI, IV, 7, în P.L., 32, col. 1166 sq.

283. *Retractationes*, I, XI, 2, în CSEL, 36, pp. 84—85.

284. *De civitate Dei*, XII, XXVII, în CSEL, 40, 1, pp. 612—613.

285. *Sermo 241*, VII, în PL, 38, col. 1137.

286. Vd. și lucrarea noastră *Problema răului la Fer. Augustin*, p. 66 și urm.

287. *De moribus Manichaeorum*, II, VII, 9, în P.L., 32, col. 1349.

288. *Retractationes*, I, VI, 9, în CSEL 36, p. 33.

De aceea, fără a ține seamă de aceste două lucrări, nimeni nu va fi în stare să înțeleagă just gândirea sa.

Filosofia lui Platon și a neoplatonicilor, prin idealismul ei superior, se apropie mult, fără îndoială, de creștinism. Înrudirea dintre acestea a părut unor contemporani de ai lui Augustin atât de mare, încît au pretins că chiar Hristos s-ar fi inspirat din Platon. Augustin îi combate indirect cînd spune: «Am dorit mult să citesc ceea ce Ambrozie a scris cu atîta grijă împotriva ignoranților și superbilor, care pretind că Mîntuitorul nostru a profitat mult de cărțile lui Platon»<sup>289</sup>.

La început, Augustin, răpit de frumusețea gândirii platonice, o adoptă, sperînd s-o poată folosi pentru înțelegerea multor taine, pe care le cuprindea creștinismul. Pe măsură însă ce adîncește creștinismul și pătrunde tot fondul concepției platonice, își dă seama că, în afară de unele idei, pe care le poate folosi fără risc, există în gândirea lui Platon multe erori și multe lacune. Am căutat să relevăm în acest capitol tot ceea ce adoptă, respinge sau depășește din Platon și neoplatonici.

Deși în anumite privințe platonicii merită laude, Augustin le impută că nici ei n-au putut atinge adevărul, întrucît le lipsea smerenia. «Le lipsea oamenilor pilda unui Dumnezeu smerit — spune el — Domnul Hristos, care la vremea arătată trebuia s-o dea lumii. Pilda divină, înaintea căreia orice mîndrie, orice aroganță, orice orgoliu cedează, se fărîmă, dispare»<sup>290</sup>. Smerenia este starea sufletească prin care creștinul primește harul divin, care-l luminează prin Revelație și-l ajută la săvîrșirea binelui. Avînd această virtute, «un creștin bun este cu mult deasupra oricărei științe a filosofilor»<sup>291</sup>, întrucît primește lumină de la însuși Soarele Adevărului și forțe de la Puterea Nemărginită.

Orgoliul este acela care-i oprește pe platonici de a deveni creștini. «De unde trebuie să conchidem — spune Augustin — că filosofii din familia platonice, după ce vor fi schimbat în dogma lor anumite lucruri pe care doctrina creștină nu le aprobă, trebuie să-și plece capul cu pietate înaintea lui Hristos, ca înaintea singurului și unicului rege, care a rămas biruitor și să recunoască, că acela e Cuvîntul lui Dumnezeu, care, îmbrăcat în trup muritor, n-are decît să poruncească pentru a face să se creadă ceea ce ei nici nu cutează măcar să propună»<sup>292</sup>.

Din aceste cuvinte, reiese că Augustin, după ce a traversat gândirea lui Platon și a neoplatonicilor și a folosit anumite elemente din ea pentru înțelegerea creștinismului, a găsit-o la urmă mult inferioară și prea săracă în adevăruri față de creștinism.

În orice caz, această filosofie l-a influențat puternic, mai mult decît toate celelalte filosofii la un loc, nu numai prin ceea ce a adoptat, dar și prin ceea ce a negat și depășit din ea. Elementele acceptate i-au susținut ascensiunea minții spre culmi mai înalte, iar lacunele și erorile l-au provocat și silit să-și pună și să-și rezolve noi probleme, pe care, poate, altfel nici nu le-ar fi bănuțit.

289. *Epistula 31, ad Paulinum*, II, 2, în CSEL 34, p. 7 sq.

290. *Epistula 118, ad Dioscorum*, III, 17, în CSEL 34, II, p. 681.

291. *De civitate Dei*, VIII, X, în CSEL 40, I, p. 369.

292. *Epistula 118, ad Dioscorum*, III, 21, în CSEL, 34, II, p. 685.

## ALTE ERORI ȘI LACUNE ALE FILOSOFIILOR ANTICI

Pentru o mai justă apreciere a atitudinii Fer. Augustin față de filozofii antici, ne propunem a prezenta în acest capitol alte câteva considerații ale sale, pe care le spicuim din vasta sa operă.

Le redăm textual pe cele mai însemnate, întrucît sînt revelatorii mai ales că unele provin din ultima fază a evoluției sale intelectuale, cînd ajunsese la deplina maturitate a formației sale.

Augustin își dă perfect seama de lacunele filozofiei și de valorile inedite și specifice ale creștinismului. «Iată ce nu conțin deloc cărțile filozofilor — spune el. Aceste pagini nu cuprind : nici pietatea duioasă, nici lacrimile pocăinței, nici sacrificiul Tău, nici suflete sfîșiate de penitență, nici inimi înfrînte și smerite, nici mîntuirea poporului, nici cetaatea făgăduită, nici pîrga Duhului Tău, nici potirul cu prețul răscum-părării noastre»<sup>293</sup>.

Iar pentru a releva neîntrecuta valoare educativă a morălei creștine în comparație cu lacunele filozofiei, Augustin spune : «Una e să ză-rești din înălțimea unui pisc sălbatec patria păcii, fără a găsi drumul care duce acolo, de a se istovi în sforțări zadarnice pe drumuri rătăcite, în care ești de pretutindeni asediat de îngerii dezertori, pe care-i comandă un șef în chip de leu și de șarpe ; și alta este a urma calea care duce la acest locaș, cale pe care o ocrotește mîna puternică a monar-hului ceresc și pe care transfugii armatei cerești, departe de a săvîrși tilhăriile lor, o ocolesc și fug de ea, ca de un loc de răzbunare și pedeapsă»<sup>294</sup>.

Din aceste două citate reiese că Augustin sesizează perfect esențialul specific al religiei creștine, care face creștinismul ireductibil la nici un fel de filozofie, oricît de superioară ar fi.

În adevăr, revelația, doctrina despre păcat și mîntuire prin sacri-ficiul lui Hristos, harul, tainele, Biserica, smerenia, pocăința, toate aceste elemente, care sînt pentru creștinism esențiale și definitorii, sînt total absente din filozofie.

De asemenea, puterea de transformare sufletească pe care o po-sedă creștinismul a fost necunoscută antichității. Augustin afirmă că creștinismul a transformat lumea, pe cînd Platon a fost sclavul opiniilor perverse ale vremii sale<sup>295</sup>.

Cel mai mare defect al filozofilor este orgoliul. «Or, care este stîncă — spune Augustin — pe care rațiunea ne-o semnaleză ca pe cea mai mare primejdie pentru cei ce se apropie de portul filozofiei, chiar pentru cei care sînt intrați, dacă nu orgolioasa căutare a gloriei deșarte» ?<sup>296</sup>.

293. *Confessiones*, VII, XXI, în CSEL 33, p. 168.

294. *Ibidem*.

295. *De vera religione*, III, 5, în PL 34, col. 125.

296. *De civitate Dei*, II, VII, în CSEL, 40, 1, p. 68.

Tuturor acestor filosofi le-a lipsit pilda smereniei divine, pe care, la vremea potrivită, a arătat-o Domnul nostru Iisus Hristos<sup>297</sup>.

Filosofii au fost orbiți de orgoliu și de aceea n-au găsit pe Dumnezeu în creaturi: «Orgoliul este un viciu, prin care marile genii s-au îndepărtat de Dumnezeu și au căzut în idolatrie»<sup>298</sup>.

Filosofii nu posedă religia adevărată, care nici nu poate fi găsită în filosofie<sup>299</sup>. Neavînd religia adevărată, filosofii n-au nici moralitatea adevărată, întrucît aceasta este strîns legată de religie. «Nu-i virtute adevărată acolo unde nu-i adevărata religie», afirmă hotărît Augustin.

Dacă virtuțile nu-s raportate la Dumnezeu, sînt mai curînd vicii, vicia splendida, ele nefiînd decît îngîmfare și orgoliu<sup>300</sup>.

Augustin impută filosofilor inconsecvența: filosofii învață diferit despre Dumnezeu, dar se duc cu toții la același templu comun. Unii au cunoscut pe Dumnezeu, dar aceasta nu i-a împiedicat să adore pe idoli<sup>301</sup>. Filosofii au negat Sfînta Treime; unii nu au cunoscut decît pe Tatăl și pe Fiul; alții cred în nemurire, dar tăgăduiesc învierea; toți se înșeală căutînd fericirea în această viață și crezînd că aceasta atîrnă exclusiv de voința lor<sup>302</sup>.

În afară de orgoliu, filosofii mai suferă de invidie, curiozitatea, vanitate și orbire<sup>303</sup>.

După Augustin, nici un filosof nu-i întemeiat și îndreptățit să fie aprobat fără contradicere.

Diversitatea și adesea contradicția sistemelor filosofice demonstrază prin ele însele că nici un sistem nu poate pretinde la titlul de exclusivitate. În critica aspră pe care le-o face, merge pînă acolo încît spune că cetatea care tolerează pe toți filosofii merită cu drept cuvînt numele de Babilon, ceea ce înseamnă confuzie<sup>304</sup>.

Intenționînd, probabil, să îndrepte greșala pe care o făcuse cîndva, cînd socotea pe Platon inspiratorul profetului Ieremia, Augustin își dă seama în cele din urmă că profetii sînt mai vechi decît filosofii<sup>305</sup>, și că prin urmare nu poate fi vorba în nici un caz de vreo influență de la filosofi.

Cu toate că filosofii merită, după Augustin, mai multă cinstire decît zeii falși, totuși filosofii sînt inferiori îngerilor, profetilor, apostolilor sau martirilor, chiar Platon este inferior oricărui bun creștin<sup>306</sup>.

Augustin pare să fi crezut că filosofia a putut avea un rost înaintea venirii Mîntuitorului Hristos, dar că, după aceea, opiniile filosofilor

297. *Epistula 118, ad Dioscorum*, II, 17, în CSEL 34, II, pl. 681: Omnibus enim defuit divinae humilitatis exemplum quod opportunissimo tempore per dominum Iesum Christum illustratum est.

298. *De spiritu et littera*, IX în PL 44, col. 209.

299. *De vera religione*, V, în PL 34, col. 126.

300. *De civitate Dei*, XIX, XXV, în CSEL 40, 2, p. 420.

301. *Sermo 141*, III, 3 în PL, 38, col. 777.

302. Vel putarent sibi beatam vitam virtute proprie voluntatis efficere, *Epistula 186*, XI, 37, în CSEL 57, p. 77.

303. *Confessiones* IV, III, în CSEL 33, p. 66.

304. *De civitate Dei*, XVIII, XLII, în CSEL, 40, 2, p. 334.

305. *Ibidem*, XVIII, XLII, în CSEL 40, 2, p. 327.

306. *Ibidem*, II, XIV, în CSEL, 40, 1, p. 77.

s-au învechit și că, prin urmare, este inutil pentru creștini de a se mai ocupa de ele.

În acest sens spune despre Cicero : «Ceea ce se află în cărțile lui Cicero nu se mai găsește acum potrivit cu starea și cu slujba mea»<sup>307</sup>.

Se poate, totuși, să nu fie vorba aici decît de anumite sisteme de filosofie, pe care le-a depășit și probabil chiar de Cicero, întrucît, în urmă, Augustin parvine să cunoască o filosofie mult superioară și mult mai bine decît putea găsi în cărțile lui Cicero, filosofia lui Platon. Avînd în vedere însă și anumite atacuri directe îndreptate împotriva lui Platon și a neoplatonicilor, ca și faptul că nici sistemele acestea nu pot sta alături de creștinism, cea mai justă interpretare a textului de mai sus pare să fie tot în sensul unei osînde globale.

Augustin afirmă undeva că filosofii nu par serioși decît atunci cînd nu sînt comparați cu Mîntuitorul Hristos. Într-altă parte, cere filosofilor care vor să îmbrățișeze creștinismul, să-și schimbe nu numai îmbrăcămintea, dar și doctrina.

Cu toate acestea, Augustin recunoaște că filosofii au putut cunoaște oarecare adevăruri, chiar și ceva despre Dumnezeu ; dar înțelepciunea aceasta a filosofilor tot de la Dumnezeu vine<sup>308</sup>.

De aceea, Augustin crede că este bine să profităm de ceea ce filosofii au gîndit bine, așa cum au făcut Ciprian, Lactantiu etc. El impune totuși următoarea restricție : dacă vreun filosof a vorbit de Mîntuitorul, să-l laudăm, dar să nu-l urmăm<sup>309</sup>.

Augustin pune această condiție tuturor celor care vor să citească pe filosofi, desigur pentru a preveni eventualele riscuri pe care le comportă această întreprindere, dintre care cel mai obișnuit este acela al unei substituiri ilicite. Nîtr-adevăr, filosofia, oricît de superioară ar fi, nu poate înlocui religia, cu atît mai puțin pe cea creștină. Mîntuirea, pe care o caută și o găsește sufletul omenesc în creștinism, n-o poate afla în filosofie, care poate să-i dea cel mult cîteva lumini și acelea incomplete asupra problemei religioase ; filosofia este departe de a cuprinde tot ansamblul de resurse pe care le posedă creștinismul. Filosofia nu poate și nici nu trebuie să-și propună altă menire. Se întîmplă, însă, ca unii filosofi, prea îndrăgostiți de disciplina lor, să ambiționeze a acapara cu totul adevărul omului, în așa măsură, încît să îl abată de la creștinism, sub false argumente, sau beneficiind pe nedrept de un prestigiu care vrăjește și smulge adevărurile, dar pe care nu-l merită în toate domeniile cunoașterii și ale vieții, și prin aceasta mai mult păgubește.

Augustin are grijă să indice chiar problemele asupra cărora nu trebuie să cerem părerea filosofilor.

La cele enumerate mai sus<sup>310</sup>, el adaugă învierea și viața viitoare<sup>311</sup>.

307. *Epistula 118, ad Dioscorum*, în CSEL, 34, II, p. 698.

308. *Sermo 141, II, 2, II*, în PL 38, col. 776.

309. *De doctrina christiana*, II, XL, 61, în PL 34, col. 63.

310. V. pag. 61—63 din această lucrare.

311. *De trinitate*, IV, XVII, 23, în PL 42, col. 903.



## ROSTUL ȘI LIMITELE FILOSOFIEI \*

Un cercetător fără răbdare, izbit de vehemența atacurilor îndreptate de Augustin adesea împotriva filosofiei vremii, s-ar grăbi să claseze pe Augustin între adversarii ireductibili ai filosofiei.

În realitate, Augustin nu înțelege niciodată să combată filosofia ca atare, filosofia adevărată, ci numai filosofiile păgine.

Dovadă avem afirmația sa categorică: «Scriptura nu poruncește să fugim de orice filosofie, fără deosebire, ci numai de filosofia acestei lumi»<sup>312</sup>.

În același sens, spune în altă parte (De beata vita, V, I) că plecând de la filosofie putem ajunge la mîntuire, dacă, bineînțeles, adăugăm noi, recunoaștem — ca și Augustin — drept călăuză și autoritate supremă Sfînta Scriptură.

De asemenea, cînd el afirmă că nu-i numai o singură cale ce duce la înțelepciune<sup>313</sup>, înțelege să acorde și filosofiei această menire.

Doar mintea este o însușire tot de Dumnezeu dăruită omului<sup>314</sup> și care nu are alt rost decît acela de a servi ca organ cognitiv.

Augustin recunoaște că există certitudini pe care le poate întemeia filosofia, cum sînt acelea privind adevărurile despre existență și transcendența lui Dumnezeu<sup>315</sup>, nemurirea sufletului, liberul arbitru etc. (Contra Academicos).

Unii filosofi au putut afla următoarele adevăruri: despre Dumnezeu proniator și creator al lumii, despre frumusețea virtuții, iubirea de patrie, prietenia sinceră, faptele bune și toate chestiunile privitoare la moravuri, cu toate că ei au ignorat scopul și mijloacele<sup>316</sup>.

Cînd, după lectura cărților platonice, se apucă să citească Sfînta Scriptură, Augustin spune: «văzui că sfintele slove învățau, de asemenea, tot ceea ce citisem adevărat în cărțile platonice»<sup>317</sup>. De unde rezultă recunoașterea că și filosofia platonice cuprindea anumite adevăruri. Alături de învocarea Sfintei Scripturi ca supremă autoritate în materie de credință, Augustin îngăduie și folosirea argumentelor raționale, cînd spune: «noi ne vom lua probele nu numai din autoritatea mărturisirilor divine, dar, de asemenea, din pricina păgînilor, vom recurge la argumente scoase din rațiune»<sup>318</sup>. Augustin a socotit totdeauna rațiunea ca o sursă de informație naturală, chiar cînd a subordonat-o autorității divine.

\* În acest capitol reproducem studiul nostru, revizuit și îmbogățit: *Condițiile colaborării rațiunii cu credința în opera Fericitului Augustin*, apărut în «Studii Teologice», VII, 9—10 (1955), p. 640—649.

312. *De ordine*, I, XI, 32, în CSEL, 63, p. 143.

313. Non ad eam una via pervenitur — *Soliloquia*, I, XIII, 23, în PL, 42, col. 881.

314. ...precibus indubitanter credo atque confirmo, mihi istam mentem deum dedisse., (*De ordine*, II, XX, 52 în CSEL 63, col. 184).

315. *De libero arbitrio*, II, XV, 39 în PL, 32, col. 1262.

316. *De civitate Dei*, XVIII, XLI, în CSEL 40, 2, p. 334.

317. *Confessiones*, VII, XXI, în CSEL 33, p. 167.

318. *De civitate Dei*, XIX, I, în CSEL 40, 2, p. 263.

În ordine naturală chiar, autoritatea precede rațiunii<sup>319</sup>, întrucât puțini sînt capabili de a raționa. Apoi inteligența este o răsplată a credinței (crede ut intelligas — In Ionnis Evang. tr. XXIX, VI).

Augustin socotește că providența a dat omului, ca leac împotriva erorii un prețios compus din elemente de autoritate și rațiune. Autoritatea cere credință și pregătește pe om pentru rațiune<sup>320</sup>. Că înțelegerea este necesară și vine după credință, stau mărturie și cuvintele Sfințului Apostol Petru, pe care le citează fer. Augustin: «să fim totdeauna gata a răspunde de credința și speranța noastră oricui ne-ar cere socoteală» (Epistola CXX Consentino C. I) și afirmația că legea nu a fost scrisă pe table de piatră decît pentru că oamenii n-o citeau în inimi, deși o aveau scrisă acolo (Ennaratio in Ps. LVIII).

Un alt motiv pentru care rațiunea nu-i suficientă, este că nu-i accesibilă decît unui număr redus de oameni<sup>321</sup>. Dar Augustin nu numai că indică limitele instrumentelor naturale ale cunoașterii filosofice, dar ne face atenți și asupra riscurilor, pe care le prezintă utilizarea lor. Astfel, mai întîi, inteligența este supusă variației: sînt cazuri patologice cînd duc chiar la nebulie; simțurile pot fi defectuoase, bolnave<sup>322</sup>. Augustin nu uită să ierarhizeze cele două instrumente de cunoaștere — credința și rațiunea —, subordonînd rațiunea credinței, la rigoare puțindu-se dispensa de rațiune. Chiar la început, în cartea Contra Academicos, Augustin nu șovăie să afirme: «două sînt motivele care ne determină în cunoștințele noastre: autoritatea și rațiunea. Cît despre mine, sînt convins că nu trebuie nici într-un chip să ne depărtăm de autoritatea lui Iisus Hristos, căci nu aflu alta mai puternică»<sup>323</sup>.

Cu această condiție a primatului credinței în autoritatea lui Hristos, creștinul poate face uz de rațiune. «Cît despre lucrurile care se pot examina cu ajutorul unei rațiuni foarte pătrunzătoare, întrucît caracterul meu mă face să doresc cu nerăbdare să nu cred numai adevărul, ci să-l înțeleg cu inteligența, sper să aflu la platonici multe idei care să nu se împotrivescă tainelor noastre sfinte»<sup>324</sup>.

Mai întîi, deci, credința în autoritatea Mîntuitorului Hristos; apoi înlăuntrul acestei credințe, să înțelegem cît se poate mai mult. Credem mai întîi în autoritatea tradiției, și, după aceea, rațiunea ne face să înțelegem<sup>325</sup>.

Cînd cineva face filosofie, trebuie să se roage lui Dumnezeu, pentru a-l pune pe calea adevărului, întrucît ceea ce lipsește sufletului omenesc este modul de căutare a adevărului, care depinde de autoritatea lui Dumnezeu<sup>326</sup>.

Inteligența trebuie, apoi, să fie bine formată, bine pregătită, pentru a fi capabilă să înțeleagă adevărul. Iar această pregătire intelectuală

319. *De moribus Ecclesiae*, I, II, 3, în P.L., 32, col. 1311. *Naturae quidem ordo ita se habet, ut cum aliqui discimus, rationem praecedat autoritas.*

320. *De utilitate credendi*, XII, în CSEL 25, I, p. 34 sq.

321. *De ordine*, II, V, în CSEL 63, p. 157.

322. *De civitate Dei*, XIX, IV, p. 373—380.

323. *Contra Academicos*, III, XX, 43, în CSEL 43, p. 80.

324. *Ibidem*.

325. *De vera religione*, VIII, în PL 34, col. 129.

326. *De utilitate credendi*, 8, 20, în CSEL 25, I, 24—25.

se poate dobîndi prin acceptarea adevărului pe calea credinței, pe baza autorității. «Autoritatea este prima după timp, iar rațiunea prima după realitate», afirmă Augustin<sup>327</sup>.

Cunoașterea filosofiei trebuie subordonată cunoașterii prin credință — *rationem praecedat auctoritas, credo ut intelligam*<sup>328</sup>. Acestea sînt formulele care în Evul mediu aveau să stîrnească și să alimenteze aprinse dispute filosofice și teologice.

În concepția lui Augustin, «adevărata filosofie începe — cum spune Gilson — printr-un act de adeziune la ordinea supranaturală, care liberează voința de sensualitate și gîndirea de scepticism prin revelație»<sup>329</sup>; centrul și inima filosofiei este harul și iubirea. De aceea și afirmă Gilson: «o doctrină este augustiniană în măsura în care tinde să se organizeze mai deplin în jurul carității»<sup>330</sup>.

Interpretarea aceasta ni se pare justă, întrucît nimeni altul n-a simțit mai cu aprindere, în inima lui, iubirea creștină ca Augustin și nimeni n-a adîncit mai mult studiul iubirii, ca cel ce a exprimat cu vorbe nepieritoare nostalgia după Dumnezeu, care frămîntă neîncetat sufletul omului: *fecisti nos ad Te Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*<sup>331</sup>. Sensualitatea spre care este înclinată din fire voința și îndoiala de care este atinsă gîndirea, fac din om o ființă menită să treacă din rătăcire.

Psihologul Ribot ne-a demonstrat că omul are obiceiul de a-și construi un sistem logic al său, care să-i justifice sentimentele, căpătate pe altă cale mai dinainte. De asemenea, sofistii, pentru care era deopotrivă de ușor de a se acumula argumente pro și contra unei afirmații, întrucît inteligența are un caracter elastic, putînd fi socotită mai curînd ca un instrument optic mărginit și capabil să lumineze deopotrivă realitățile, indiferent de valoarea lor, acești filosofi atît de ponegriți au totuși meritul de a fi arătat deficiențele inerente simțurilor și inteligenței.

Scepticismul, la rîndul său, care se instaurează pe ruinele produse de sofisti, dacă nu este întemeiat în toate îndoielile pe care le proclamă, demonstrează în orice caz adevărul că mintea omului, prin ea însăși, nu este în stare a stabili certitudini asupra tuturor problemelor<sup>332</sup>. Criteriul care să garanteze obiectivitatea rațiunii este Revelația creștină, care poate fi primită prin credință. În același timp, numai printr-o transformare deplină a inimii prin iubirea creștină, omul poate simți și gîndi just, căci voința este aceea care îndreptează inteligența spre ce trebuie<sup>333</sup>. Așa încît Augustin are perfectă dreptate cînd cere filosofului mai întîi purificarea inimii de patimi, încălzirea ei la jarul iubirii creștine, precum și adeziunea prealabilă la ade-

327. *Tempore auctoritas, re autem ratio prior est — De ordine, II, IX 26 in CSEL 63, p. 165.*

328. *De ordine, II, III, in CSEL 63, col. 151 sq.*

329. Gilson — *Introduction à l'étude de St. Augustin, p. 294.*

330. *Ibidem, p. 297.*

331. *Confessiones I, I, 1, in CSEL 33, p. 1.*

332. *Sextus Empiricus, Scurtă expunere a filosofiei sceptice, trad. de St. Zeletin, Buc., Cultura Națională, 1923.*

333. Augustin afirmă undeva despre rolul iubirii: *qui novit veritatem novit eam, et qui novit eam novit aeternitatem; caritas novit eam.*

vărul revelat. Când filosoful trăiește efectiv creștinismul, firește că gândirea sa nu va putea aluneca pe povârnișul erorilor.

Desigur că Revelația își mărginește rolul său numai la acela de a propune obiectul filosofiei<sup>334</sup>; credința nu demonstrează, ci numai arată, nu este demonstrativă, ci numai indicativă. Dar dacă filosofiei îi revine sarcina nobilă, deși nu tocmai ușoară, de luminare și demonstrare, ea nu trebuie să uite ceea ce datorează revelației și harului divin. Apoi, dacă rațiunea poate indica scopurile, în schimb ea va fi totdeauna incapabilă să ne dea și mijloacele de a realiza aceste scopuri, care sînt de resortul exclusiv al harului divin<sup>335</sup>.

În concepția Fer. Augustin, filosofia este strîns legată și condiționată de viața morală. «Augustinismul nu recunoaște drept adevărată filosofie decît pe aceea care, nemulțumită de a arăta scopul, dă mijloacele de a parveni acolo»<sup>336</sup>. E nevoie de o purificare a spiritului pentru a-l face capabil să conceapă măreția divină<sup>337</sup>. Nu este vorba aici despre un primat al acțiunii, cum ar crede filosoful Maurice Blondel, nici de o filosofie ancilla theologiae, ci de o singură unitate, care numai aparent poate fi considerată ca două realități separate. Pentru a explica incapacitatea filosofilor păgîni de a afla adevărul, Augustin reduce totul la orgoliul omului de a se socoti suficient sieși și la refuzul de a se întoarce spre adevărata lumină. Printre consecințele păcatului originar, Augustin numără concupiscenta și ignoranța, care fac imposibilă adevărata filosofie pentru cel nerenăscut în Hristos. De aceea, prima condiție pe care trebuie s-o îndeplinească filosoful, este umilința, a doua umilința, și a treia tot umilința, cum spune Augustin lui Dioscur, care-i pune diferite întrebări scoase din Cicero<sup>338</sup>.

La chestuinea atît de mult discutată în ultima vreme, dacă există o filosofie creștină, Augustin pare să răspundă afirmativ. «Nu puneți —zice el— filosofia păgînă mai presus de a noastră, care este creștină și care e singura și adevărata filosofie, pentru că acest cuvînt înseamnă studiul și iubirea înțelepciunii<sup>339</sup>. Pentru el, *verus philosophus est amator Dei*. Dar filosofia lui Augustin este o filosofie creștină numai în sensul în care precizează Gilson, adică, intrucît «ea se dezvoltă întregă înăuntrul credinței, nefiind decît un efort spre a găsi prin rațiune adevărul primit în spirit pe calea autorității»<sup>340</sup>. Filosofia lui Augustin nu are pretenția de a fi o filosofie în sensul modern al acestui cuvînt. «Nu-i o atitudine care pornește de la date pur raționale, urmînd numai principiile ce derivă din aceste date, fără altă intervenție din afară, sau apel la forțe supranaturale»<sup>341</sup>, ci Augustin se situează pe planul revelației, care este pentru rațiune o sursă bogată de lumină. Fi-

334. Gilson, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, p. 301.

335. *Ibidem*, p. 303 sq.

336. *Ibidem*, p. 304.

337. *Proinde substantiam Dei ... intueri et plene nosse difficile est et ideo est necessaria purgatio mentis qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit ... (De trinitate I, 1, 3, in PL 42, col. 821).*

338. *Epistula 118, ad Dioscorum*, III, 22, în CSEL 34, p. 685.

339. *Contra Iulianum Pelagianum*, IV, XIV, 72, în PL 44, col. 774.

340. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, I, p. 39.

341. Godeanu, *Virgil, Filosofia Fer. Augustin*, introducere la teoria cunoașterii, studiu în rev. «Raze de lumină», an II, nr. 4, sept.—oct. 1930, p. 264.

losofia creștină nu poate și nu trebuie să depășească hotarele adevărurilor revelate.

Dar chiar în aceste condiții, Augustin se simte destul de liber să-și exercite gândirea sa filosofică. Astfel, el pleacă, așa cum se cuvine, de la problema fundamentării filosofiei. Prima sarcină a inteligenței este, după el, de a pune temeliile metafizice ale filosofiei: «psihologia disciplina... cuius duplex quaestio est, una de anima, altera de deo. Prima efficit ut nosmet ipsos noverimus, altera ut originem nostram. Illa nobis dulcior ista charior; illa nos dignos beata vita, beatos haec facit; prima est illa discentibus, ista iam doctis»<sup>342</sup>. Într-altă parte, spune același lucru: Ecce oravi, Dominum. Quid ergo scire vis? Haec ipsa omnia quae oravi. Breviter ea collige. Deum et animam scire cupio. Nihil ne plus? Nihil omnino<sup>343</sup>, și mai departe: Deus semper idem, noverim me, noverim te»<sup>344</sup>. Din aceste citate reiese că, pentru Augustin, problemele filosofiei se rezumă la două: cunoașterea lui Dumnezeu și cunoașterea sufletului. Prima este scopul, iar a doua mijlocul de a-l atinge. Aici se remarcă realismul lui Augustin, care știe că Dumnezeu nu poate fi sesizat imediat și direct, ci numai plecînd de la suflet<sup>345</sup>. Scopul ultim nu e apoi cunoașterea lui Dumnezeu, ci posesiunea lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, filosofia se desăvîrșește în mistică<sup>346</sup>.

Iată, spre pildă, cum procedează Augustin în cartea sa de Trinitate<sup>347</sup> în care ne aflăm pe terenul propriu al filosofiei lui Augustin<sup>348</sup>. Mai întii, teologia precede luminînd rațiunea asupra conținutului credinței privind Sfînta Treime. După aceea, rațiunea va încerca, prin mijloace și forțe proprii, să cuprindă ceea ce pînă atunci se cunoștea numai prin credință. După ce aderă deci la adevărurile propuse de Biserică și după ce ia cunoștință de conținutul acestor adevăruri, încearcă să înțeleagă. Căutînd în structura sufletului elemente de asimilare, imagini și vestigii ale Sfîntei Treimi, care ar putea proiecta asupra acestei dogme oarecare lumini, deși fără pretenția de a epuiza întreg conținutul misterului, Augustin utilizează o metodă pur filosofică, plecînd de la psihologie<sup>349</sup>.

Așa cum am văzut, la Augustin, filosofia creștină poartă anumite trăsături caracteristice, între care următoarele două, atît de bine subliniate de Gilson<sup>350</sup>: mai întii, filosofia creștină restrînge înadins zona de interes a gândirii, alegînd problemele a căror dezlegare interesează conduita religioasă, pe celelalte le stigmatizează adesea ca vana curiositate. Astfel, pentru Augustin de anima și de Deo constituie problemele esențiale ale filosofiei.

În al doilea rînd în filosofia creștină «centrul de perspectivă» este întotdeauna Dumnezeu, ceea ce face ca această filosofie să posede un

342. *De ordine*, II, XVIII, în CSEL, 63, p. 180.

343. *Soliloquia*, I, II, în PL 32, col. 872.

344. *Ibidem*, II, I, col. 885.

345. Cf. Marrou, *op. cit.*, p. 183.

346. Mistica lui Augustin are un caracter intelectual. El însuși se pare că n-a avut clipe de extaz, probabil din cauza activității sale intense, care nu-i îngăduia răgazul pentru extaz.

347. Vezi mai ales cărțile IX—XV, în PL, 42, col. 959—1098.

348. Vezi Marrou, *op. cit.*, p. 64.

349. *Ibidem*, p. 65.

350. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, I, p. 40—41.

«centru fix de referință», care-i îngăduie să introducă ordine și unitate în gândire. Este important să vedem acum, unde, când și cum colaborează rațiunea cu credința în gândirea Fericitului Augustin. Când acceptăm un adevăr prin credință, rațiunea nu are rolul de a cerceta cuprinsul adevărului, ci numai de a verifica competența celui care emite acest adevăr, pe temeiul căruia acesta cere să fie crezut pe cuvânt. Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum<sup>351</sup>.

Înainte, deci, ca subiectul să adere prin credință la un adevăr, rațiunea îl informează despre calitatea martorului, despre autenticitatea adevărului. Rațiunea aici premerge deci credința, oferindu-i motive de credință. Quis enim non videat prius cogitare quam credere? <sup>352</sup>. Când este vorba însă de pătrunderea tainelor creștine în inimă, atunci credința trebuie să preceadă rațiunea: nisi credideritis, non intelligetis <sup>353</sup>.

La încercarea rațiunii de a demonstra adevărurile de credință, poate folosi — după Augustin — proba minunilor, profețiilor realizate, a mulțimii credincioșilor, ca și proba scoasă din proвидență <sup>354</sup>. Dar atitudinea lui Augustin asupra raportului dintre credință și rațiune a evoluat.

În momentul convertirii sale la creștinism, Augustin concepea credința și rațiunea ca excluzându-se reciproc. În epoca operelor de la Cassiciacum are multă încredere în rațiune. Mai târziu admite rațiunea, dar îi limitează puterea. Inteligența nu-i în stare acum decât să încerce oarecare sistematizare a datelor Revelației, o explicare constând din înlăturarea imposibilităților și fixarea imaginii obiectului <sup>355</sup>. Cu toate rezervele pe care le arată față de rațiune, în De trinitate, Augustin e de părere că trebuie să înțelegem ceea ce credem, atît cît este posibil: ut quantum videri potest, videatur mente quod tenetur fide <sup>356</sup>.

Nu-i vorba, desigur, de a pătrunde fondul însuși al misterului, ci, precum spune Ch. Boyer, «numai de a pune un oarecare număr de adevăruri, care-l definesc, îl limitează și înlătură contradicțiile» <sup>357</sup>.

De altfel, rațiunea găsește motivele asentimentului său chiar în conținutul Revelației, în minuni și în profeții; credința captează adevărurile, iar rațiunea le aprofundează <sup>358</sup>. Augustin recunoaște că poate exista o știință prin inteligență <sup>359</sup>, dar mai târziu nu o socotește în stare de a ne conduce la credință, întrucît nu ne dă tot adevărul cu privire la soarta noastră, nu ne ferește de greșală și nu are aproape nici o influență asupra credinței. Filosoful creștin poate cerceta probleme aparținînd filosofiei, cu condiția ca limitele, direcția și scopul acestei întreprinderi să fie indicate tot de credință. Filosofia nu trebuie să se erijeze în reguloarea credinței creștinului. Regula credinței este, după Hristos, credința, iar după oameni, rațiunea <sup>360</sup>.

351. *De praedestinatione sanctorum*, II, V, în PL, 44, col. 962.

352. *Ibidem*.

353. *De libero arbitrio*, II, II, 6, în PL, 32, col. 1243.

354. *Ibidem*, III, XXI, 60, col. 1300.

355. Ch. Boyer, *Philosophie et théologie chez Saint Augustin*, în «Mélanges augustinien», publié à l'occasion du 15-e centenaire, Paris, Rivière, 1931, p. 183.

356. *De trinitate*, XV, XXVII, 49, în Migne, PL, 42, col. 1096.

357. Ch. Boyer, *op. cit.*, p. 148.

358. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 500.

359. *Confessiones*, VII, VII, 17, în CSEL, 33, p. 153.

360. *Epistula 118, ad Dioscorum*, IV, 32, în CSEL, 34, II, 696.

La rigoare, creștinul se poate dispensa de serviciile filosofiei, întrucît creștinismul cuprinde toată filosofia, în sensul că adevărurile pe care se străduie să le afle filosofia, creștinismul le posedă de mai înainte, prin revelație, și încă mai mult decît filosofia. Astfel, Augustin găsește că numai cele două porunci — iubirea lui Dumnezeu și a aproapelui — cuprind toată știința — fizica, logica și morala. Iubirea lui Dumnezeu e baza fizicii, întrucît cauzele tuturor lucrurilor rezidă în Dumnezeu; aceeași virtute este temelia logicii, pentru că Dumnezeu este Adevărul și lumina sufletelor; în fine, ambele porunci fundează morala, căci viața morală constă în a iubi ceea ce trebuie și de a iubi, în ordine, adică mai întii pe Dumnezeu și apoi pe oameni<sup>361</sup>. Cine citește Biblia găsește acolo tot ce-i trebuie pentru a nu mai avea nevoie de opiniile filosofilor<sup>362</sup>. Augustin își dă perfect seama de greșeala unor filosofi de a se pierde în speculații zadarnice asupra unor chestiuni lipsite de importanță, cînd zice: «Și dacă aceste cercetări procură oarecare plăcere, este totuși de temut ca ele să nu ia un timp util pe care să-l putem consacra lucrurilor mai folositoare»<sup>363</sup>. Cuvintele acestea cad ca o aspră mustrare asupra tuturor celor care se complac în cercetarea migăloasă și pasionată a unor chestiuni de măruntă importanță, fără legătură cu viața și poate nici cu adevărul și care neglijează problemele vitale, care ar trebui să-i frămînte, dacă nu exclusiv, cel puțin cu precădere. Filosofia acestor dezlegători de șarade este un simplu joc, fără nici o utilitate în legătură cu adevărul și fără însemnătate față de viața umană, în slujba căreia, orice s-ar spune, trebuie să se consacre orice preocupare.

Cercetările filosofice au, fără îndoială, un rost și o utilitate pentru orice creștin, dar se impune și aici o ierarhizare după importanța, actualitatea și utilitatea lor. Folosul cunoașterii sistemelor filosofice are mai mult un caracter apologetic: «Dacă cunoașterea tuturor ideilor străine, care se combat și distrug mutual, este de oarecare folos pentru învățatura adevărului creștin, aceasta este pentru a-i da mijlocul de a distruge toate falsitățile, prezentate de adversarii săi, și pentru a împiedica pe cel ce discută împotriva noastră de a avea într-un fel ochiul ațintit asupra raționamentelor pe care el vrea să le combată și de a ascunde cu grijă aceste mijloace de combatere»<sup>364</sup>. «Totuși, dacă e nevoie, cum am spus, să cunoaștem de mai înainte și să adîncim opiniile și doctrinele contrare adevărului, să ne ocupăm mai curînd deeretici, care-și spun creștini, decît de Anaxagora și Democrit»<sup>365</sup>.

Că în lupta împotriva adversarilor credinței folosirea rațiunii este îngăduită și chiar recomandată, ne-o spune clar în următoarele cuvinte: «Regula de urmat este de a pune pe cei slabi la adăpostul oricărui atac sub scutul credinței și după ce i-ai pus în siguranță, să lupți pentru ei cu toate puterile rațiunii»<sup>366</sup>. Este aici indicarea unui primat de im-

361. *Ibidem*.

362. *Ibidem*, IV, 23, p. 686 sq.

363. *Epistula X, Nebridio Augustinus*, 24, II, 1, în CSEL, 34, I, p. 25.

364. *Epistula 118 ad Dioscorum*, II, 12, în CSEL, 34, II, p. 676.

365. *Ibidem*, p. 677.

366. *Ibidem*, IV, 32, p. 696.

portanță, pe care puțini îl aplică. Nu trebuie să vedem în aceste cuvinte o invitație la ignorarea sistemelor filosofice dar cum viața este scurtă, domeniul cunoașterii extrem de vast, iar puterile omului limitate, creștinul trebuie să-și chivernisească în așa fel energia și timpul, încît să nu se trezească la un moment dat că a neglijat problemele esențiale și prezente în profitul celor mărunte, nereprezentînd nici o urgență vitală. Se cere mai întîii cunoașterea sectelor, pentru că este în legătură directă cu mîntuirea sufletelor, apoi, mai mare poate fi primejdia care vine de la sectanți, dată fiind posibilitatea pe care aceștia o au de a cîștiga aderenți, întrucît se prezintă în calitate de creștini și se adresează poporului credul. Pericolul care ar putea veni din partea filosofilor este redus prin aceea că, nefiind totdeauna ei înșiși convinși de ceea ce susțin, nu vor avea puterea să convingă pe alții, fiind și ocoliți ca toți cei ce vin din afara creștinismului și pentru că nici nu pot avea priză asupra mării mase a poporului care este de obicei neinițiat în filosofie. «Cine știe că Dumnezeu este spirit — spune Augustin către Dioscur — nu mai are nevoie să mai știe ce crede cutare și cutare filosof».

Se află aici osîndirea erudiției deșarte, care preocupă pe mulți mai mult decît adevărul în sine, slăbiciune răspîndită pe vremea lui Augustin. Nu se întîmplă și astăzi ca o eroare să treacă drept adevăr numai pentru că este semnată de un nume celebru și de cîte ori adevărul nu rămîne necunoscut și nesocotit cînd nu beneficiază de prestigiul unei etichete ilustre? La o parte deci cu aceste prejudecăți pernicioase și preocupări zadarnice! Unul din meritele lui Augustin constă în stabilirea ierarhiei problemelor, în raport cu contribuția pe care o aduc la mîntuirea și fericirea omului. După el, dintre toate cunoștințele, singură cunoașterea lui Dumnezeu face pe om fericit: «Solo Dei cognitio beat». De aceea, în această direcție trebuie să se îndrepte toate preocupările filosofice. Toate celelalte probleme prezintă un mai mic interes decît cunoașterea lui Dumnezeu. În sensul acesta, Augustin afirmă că omul care le cunoaște pe toate, dar ignoră pe Dumnezeu, este nefericit; iar cel care îl cunoaște pe Dumnezeu, chiar dacă pe toate celelalte le ignoră, este fericit.

Cel care și pe Dumnezeu și pe celelalte le cunoaște este desigur mai fericit, dar fericirea nu-i vine decît de la cunoașterea lui Dumnezeu<sup>367</sup>.

### CONTRIBUȚIA FERICITULUI AUGUSTIN LA PROGRESUL GÎNDIRII FILOSOFICE \*

Propunîndu-ne să relevăm contribuția Fericitului Augustin la înaintarea gîndirii filosofice, se impune ca, în prealabil, să precizăm în linii mari în ce ar consta contribuția creștinismului la progresul acestei gîndiri. După părerea noastră, întemeiată pe studiul structurii profunde

367. *Infelix enim homo, qui scit illa omnia, te autem nescit; beatus autem, qui te scit, etiamsi illa nesciat; qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est, si cognoscens te sicut te glorificet et gratas agat et non evanescat in cogitationibus suis* (Confessiones, V, IV, în CSEL, 33, p. 93).

\* Cu același titlu și cu același conținut am publicat acest studiu în «Revista de Filosofie», XXIX, 3-4, {1943}, p. 302-311.



a creștinismului și care ni se pare autorizată și de gândirea Fericitului Augustin, un prim aport, indirect, dar substanțial, constă în desăvîrșirea puterilor cognitive ale filosofului creștin, proces sufletească pe care, în chip mistic, îl îndeplinește harul divin în sufletul său.

Este o dogmă centrală a doctrinei creștine că, prin Sfintele Taine și trăirea efectivă a percepțelor morale de pătrundere a minții sporește, forța voinței crește, iar inima se purifică și-si dilată capacitatea de iubire. Cu puterile sufletești astfel întărite și înmulțite, filosoful creștin se simte, chiar de la început, în condiții superioare de lucru față de filosoful necreștin, care folosește forțele sufletului slăbite prin păcatul originar. Firește că această situație privilegiată a filosofului creștin nu este recunoscută de cei care nu cred în acțiunea transformatoare a harului divin, pentru că, netrăind «creștinește», n-o pot înțelege. Dar chiar dacă nu am aminti decât de exclamațiile misticilor creștini, când s-au simțit inundați de lumină, din care se împărtășeau din plin în urma unei asceze severe și îndelungate, și încă ar fi suficient să conchidem că accesul la realități transcendente este fructul și privilegiul vieții creștine.

O a doua influență binefăcătoare o primește filosoful creștin, de data aceasta din afară, pe cale obiectivă, de la tot ceea ce constituie Revelația creștină pozitivă, adică adevărurile descoperite în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Revelația creștină propune gândirii probleme noi, pe care altfel filosoful nici nu le-ar bănuși; îi prezintă o concepție integrală despre Dumnezeu, lume și om, furnizându-i prin aceasta o viziune de ansamblu și unitară, în care gândirea află puncte de reper sigure, puncte cardinale în orientarea sa și o ferește astfel de riscurile unei judecări fragmentare și unilaterale, ca și de străduința, adesea zadarnică, de a pune ordine în haos. Adevărurile creștine revelate largesc orizontul intelectual și atrag atenția asupra problemelor esențiale.

Prin certitudinile pe care le oferă creștinismul, spiritul își dobândește libertatea, care constituie condiția esențială pentru sporirea forțelor spirituale<sup>368</sup>. Spre deosebire de aportul subiectiv, arătat mai sus, influența aceasta obiectivă n-o simte numai filosoful creștin, ci și filozofii necreștini care cunosc creștinismul. Chiar când nu au aderat la doctrina lui, sau chiar au combătut-o, au suferit influența lui prin aceea că aici au aflat materie de discuție și punct de plecare pentru reflecțiile și meditațiile lor.

Afirmația aceasta este confirmată de istoria gândirii filosofice; sistemele marilor filosofi — Descartes, Malebranche, Leibniz și chiar Kant — sînt puternic influențate de gândirea creștină. Dacă s-ar elimina din aceste sisteme toate elementele creștine, nu ar mai rămînea nici punerea problemelor fundamentale. Și acum, nu s-ar putea afirma cu Gilson, că «noțiunea de filosofie creștină are un sens pentru că influența creștinismului asupra filosofiei este o realitate»<sup>369</sup>? Nu avem înțenția să aprofundăm aici problema posibilității unei filosofii creștine,

368. Vd. Ozanam, A. F., *La philosophie chrétienne*, I, din *Oeuvres complètes*, Paris, J. Lecoffre, 185, p. 366—367.

369. Vd. Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. Fer. Gifford lectures, Université d'Aberdeen, J. Vrin, 1932, p. 17.

care a format obiectul unor discuții destul de aprinse<sup>370</sup>. Ne mărginim a preciza că poate fi vorba de o filosofie creștină cel puțin în sensul determinat de Gilson: «numesc deci filosofie creștină orice filosofie care, cu toate că distinge formal cele două ordine, consideră revelația creștină ca un auxiliar indispensabil al rațiunii<sup>371</sup>.

Cercetările din acest capitol nu vor dovedi suficient în ce măsură Fericitul Augustin are o filosofie proprie, care este în același timp o filosofie creștină, dar vor marca în orice caz contribuțiile sale la înaintarea cu un pas mai departe a gândirii filosofice.



Fericitul Augustin este considerat, de obicei, numai ca un mare teolog. Puțini sînt cei care știu să vadă în operele sale, pe lângă impunătoarea contribuție adusă la rezolvarea raporturilor dintre creștinism și filosofia antică și merite, pe care Augustin le cîștigă chiar în domeniul filosofiei.

Astfel, în primul rînd, lui Augustin trebuie să i se recunoască meritul de a fi ruinat scepticismul filosofilor din Noua Academie, prin critica severă pe care le-o opune, mai ales în opera sa *Contra Academicos*. Împotriva acestora el încearcă să demonstreze, sprijinit pe principiul contradicției, că sînt anumite adevăruri asupra cărora inteligența poate avea toată certitudinea.

Că certitudinea este posibilă, reiese din următoarele texte: *Quid? hoc noŋne concedis, scientiam non esse, nisi cum res aliqua firma ratione percepta et cognita est?*<sup>372</sup>. Sau: *nam; verum mihi videtur esse id quod est*<sup>373</sup>. Iată două și mai categorice: *si hoc cogit, ratio inquit, non possum negare*<sup>374</sup>; sau: *si hoc ratio docet nihil amplius requiro*<sup>375</sup>.

Pentru dobîndirea certitudinii, Augustin folosește foarte corect principiul contradicției, așa cum dovedesc cuvintele: *certum enim habeo aut unum esse mundum, aut non unum; et si non unum aut finiti numeri aut infiniti*<sup>376</sup>. Certitudinea este necesară, întrucît condiționează acțiunea. Fără certitudine, omul rămîne inactiv și lîncezește; neștiind nimic sigur, nu are curajul, nici nădejdea, nici dorința să înfăptuiască. Scepticismul consecvent duce la pasivitate completă, pentru că, după cuvintele lui Augustin, qui nihil approbat, nihil agit<sup>377</sup>.

370. Gilson, *op. cit.*, I, p. 19.

371. Vd. Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, 1927, și t. I, *L'Antiquité et le Moyen-Age*, Alcan, Paris, 1927 și idem, *Y-a-t-il une philosophie chrétienne?*, în *Revue de métaphysique et de morale*, 1931, nr. 2, t. XXXVIII, p. 133—162; Et. Gilson, *op. cit.*; Jolivet Régis, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1931; Maurice Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, Cahiers de la Nouv. Journée, Bloud et Gay, 1932. Dintre aceștia, singur Bréhier contestă posibilitatea unei filosofii creștine.

372. *De quantitate animae*, XXVI, 49, în Migne, PL, 32, 1063.

373. *Soliloquia*, II, 5, 8, în PL, 32, 889.

374. *De beata vita*, III, 21, în CSEL, 63, ed. P. Knoell, 105.

375. *De quantitate animae*, V, 7, în PL, 32, 1039.

376. *Contra academicos*, III, X, 23, în CSEL, 63, ed. P. Knoell, 64 și urm.

377. *Ibidem*, III, XV, 33, *ibidem*, p. 72.

Împotriva scepticilor, care se îndoiau de toate, și a lui Heraclit, care credea că toate sînt schimbătoare, Augustin, ca un al doilea Socrate, află în lumea atîtor elemente nesigure și pieritoare o realitate certă și nepieritoare, și aceea este virtutea<sup>378</sup>.

Ceea ce constituie însă titlul de glorie al lui Augustin este metoda prin care parvine să fundamenteze certitudinea, metodă pe care mult mai tîrziu o vor relua filosofii moderni și îndeosebi Descartes.

Plecînd de la conștiința eu-lui, deci de la psihologie, Augustin întemeiază certitudinea pe îndoiala metodică, adică tocmai pe momentul cel mai opus din procesul cunoașterii. Printr-o analiză subtilă, dar riguros logică a îndoielii, pe care de altfel o cunoaște foarte bine de la sceptici, Augustin, în loc de a se opri la ea, ca ei, își face din aceasta un punct de plecare și de sprijin pentru stabilirea certitudinii. Îndoiala implică o evidență prealabilă, anume aceea, prin care sufletul își dă seama de sine, are conștiința că trăiește, simte și înțelege, deci că există — omnia cum tria sunt haec, esse, vivere, intelligere<sup>379</sup>. Dacă omul n-ar avea o singuranță ca punct de plecare, nu s-ar îndoii; căci «nimeni nu se îndoiește — cum spune Portalié — decît în virtutea unei certitudini precedente, care-i arată primejdia unei aserțiuni premature»<sup>380</sup>.

A se îndoii înseamnă a crede implicit că adevărul există, că poate fi cunoscut și a-i dori cunoașterea. Cum ar putea cineva să se îndoiască sau să știe că greșește, dacă n-ar ști deloc care este adevărul, dacă măcar nu l-ar întrezări, sau nu l-ar intui oricît de confuz? Iată raționamentul lui Augustin: «Dacă greșesc, exist; căci cine nu este nu poate greși; ci dacă greșesc, prin aceasta exist. Întrucît dacă greșesc, eu sînt, cum aș putea greși că exist, de vreme ce este sigur că exist, prin aceea că greșesc (mă înșel). Astfel, pentru că eu, care m-aș fi înșelat, voi exista (întotdeauna), chiar dacă greșesc mă înșel cu adevărat, este fără îndoială că nu mă înșel în aceea că știu că sînt... Urmează de aici că nu mă înșel nici cînd știu că cunosc... Nu mă înșel cînd iubesc, întrucît nu mă înșel știu că cunosc... Nu mă înșel cînd iubesc, întrucît nu mă înșel în cele ce iubesc: chiar atunci cînd cele pe care le iubesc ar fi false, va fi (totdeauna) adevărat că iubesc lucruri false»<sup>381</sup>.

Mai departe, precizează: «E sentimentul lăuntric, prin care sînt sigură că sînt, că știu că sînt, că-mi iubesc ființa și cunoștința»<sup>382</sup>. Mai precis pare cînd afirmă: omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est: de veroi igitur certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat in se ipso habet verum unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est<sup>383</sup>.

Cu alte cuvinte, a se îndoii de ceva implică certitudinea adevărului despre acel lucru pe care o purtăm în noi înșine; căci nici un adevăr nu poate fi crezut ca atare, decît dacă se acordă cu adevărul, pe care

378. *Est autem aliquid, si manet si constat si semper tale est, ut est virtus De beata vita*, II, 8, în CSEL, 63, I, 3, p. 95 sq.

379. *De libero arbitrio*, II, III, 7, în P.L., 32, 1243.

380. Portalié, *Augustin (saint)*, articolul în *Dict. de Théologie catholique*, par Vacant, Manginot et Aman, II, 2332.

381. *De civitate Dei*, XI, XXVI, în CSEL, 40, I, 551.

382. *Ibidem*.

383. *De vera religione*, LXXIII, în PL, 34, 154—155.

il posedăm deja într-un oarecare chip în sufletul nostru. Este vorba aici de un fel de capacitate naturală pe care o avem de a intui adevărul, de a-l presimți, fără a-l poseda totuși cu claritate. Nu este locul să slăruim mai mult asupra dialecticii, prin care Augustin, plecând de la fallor și dubito, ajunge să depășească îndoiala și să stabilească certitudinea, care este pentru el un adevăr primar, anterior îndoielii. Ne limităm la a semnala analogia dintre principiul îndoielii metodice exprimat de Augustin prin si fallor, sum, si dubitat, vivit și metoda formulată de Descartes mai târziu în fraza devenită celebră: cogito ergo dubito, dubito, ergo sum. Poate cineva garanta că Descartes nu s-a inspirat deloc din Augustin? Jansenistul Arnauld, B. Pascal și, recent, Gilson susțin că Descartes a fost influențat puternic de Augustin<sup>384</sup>.

În rezumat, Gilson susține că Descartes a cunoscut pe Augustin din mediul oratorienilor și îndeosebi prin cardinalul De Berulle și că, în genere, există un acord între ambele concepții. Astfel, metafizica lui Descartes este definită prin studiul lui Dumnezeu și al omului ca și la Fericitul Augustin. Descartes iese din impasul îndoielii tot prin cogito, ca și Augustin și amândoi admit ideile innăscute etc. Există însă deosebiri importante<sup>385</sup> în privința sensului pe care-l dau acești gânditori aceluși cogito. Pentru Descartes cogito este un principiu prim, de la și prin care demonstrează totul, ca și când n-ar mai exista nimic deasupra lui. Pentru Augustin, cugetarea este subordonată inteligibilelor, adică ideilor divine, adevărului, lui Dumnezeu, de la care ne vin toate certitudinile. Augustin face deci un constant apel la ajutorul divin.

La Descartes, dubito fundamentează nu numai spiritualitatea sufletului ca la Augustin, ci și existența lui Dumnezeu, constituind fundamentul metafizicii. Pentru Augustin, dubito este un episod, în vreme ce pentru Descartes este doctrina însăși, procedeul general al cunoașterii. Apoi, dacă îndoiala este pentru Descartes un instrument folositor, pentru Augustin constituie chiar o suferință insuportabilă. Descartes ne învață să evităm eroarea printr-o logică strânsă, iar Augustin printr-o logică mai vie, s-o detestăm. Cogito lui Augustin este mai puțin sistematic. Gilson susține superioritatea lui Augustin asupra lui Descartes, cu care se înrudește totuși așa de mult. După Gilson, Descartes este un matematician. De aceea, Gilson propune să fie scoasă metoda lui Descartes din sistemul augustinian, în care se introdusese, ca fiind nepotrivită cu spiritul augustinian<sup>386</sup>.

Augustin, pe lângă că gîndește, mai crede și simte. El nu se oprește, ca Descartes, numai la cogito, ci are în vedere realitatea omului în-

384. Asupra asemărilor dintre Descartes și Augustin a se consulta: Nourrisson, *La philosophie de Saint Augustin*, II, 1866, Paris, Didier, p. 207—220; L. Blanchet, *Les antécédents historiques du « je pense, donc je suis »*, Paris, 1920; Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, Paris, 1921, p. 34—41, dar mai ales Etienne Gilson, René Descartes, *Discours de la méthode, texte et commentaire*, Paris, 1925, p. 295—298; Idem, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris, J. Vrin, 1931, p. 44—52; cf. V. Godeanu, *Filosofia Fericitului Augustin*, introd. în teoria cunoașterii, studiu în rev. «Raze de lumină», II, 4, 1930, p. 273.

385. Asupra deosebirilor, vezi Nourrisson, *op. cit.*, II, p. 293—295.

386. Gilson, *Etudes sur Saint Augustin*, p. 371.

treg<sup>387</sup>. De asemenea, fără elementul har, care lipsește lui Descartes, Augustin ar fi ca un «monstru imposibil». În fine, cuvîntul sum la Augustin implică inițial și ordinea supranaturală. Prin toate acestea, Augustin se relevă a fi nu numai anterior și probabil inspiratorul lui Descartes, dar pe alocuri chiar superior. A descoperi fundamentul certitudinii nu în tradiție, nici în conștiința universală, nici în experiența simțurilor, ci în sufletul nostru, într-un fel de certitudine pe care o intuim înlăuntrul nostru, este un merit al lui Augustin niciodată îndeajuns de remarcat.

Spre deosebire de alte sisteme de gândire, unilaterale și exclusiviste, prin aceea că exagerează într-o singură direcție, filosofia lui Augustin păstrează o cale de mijloc între poziții extremiste, știind să facă parte cuvenită atât rațiunii, cât și credinței. Prin aceasta, filosofia lui Augustin se menține pe linia firească a bunului simț, care, socotim că respectă cel mai mult realitatea și asigură cele mai bune condiții cunoașterii adevărului.

Ea se află, cum spune cu drept cuvînt Portalié, «la egală distanță între intelectualismul exagerat al celor care cred și nu vor să recunoască altă certitudine decît aceea care se impune necesar spiritului, prin forța unei evidențe logice absolut irezistibile, și între misticismul sentimental, care ar vrea, fără probe sigure și pe simple probabilități, să impună o adeziune completă și irevocabilă»<sup>388</sup>.

Încă unul din meritele Fericitului Augustin este acela de a fi acordat importanța cuvenită vieții morale și de a fi demonstrat dependența activității intelectuale de viața morală. În concepția sa, calea care duce la Dumnezeu trece în chip necesar prin gândire, întrucît sufletul ne este mai cunoscut decît corpul<sup>389</sup>. Totuși, fără anumite însușiri morale, cunoașterea adevărului nu-i posibilă. Dumnezeu nu acordă adevărul său decît celor ce-l caută, pie, caste et diligenter<sup>390</sup>. Vede adevărul numai cel care trăiește bine, se roagă bine și studiază bine — videtur autem, qui bene vivit, bene orat, bene studet<sup>391</sup>. În același sens, el numără orgoliul printre obstacolele cele mai mari care trebuie înlăturate<sup>392</sup>. Cu alte cuvinte, cunoașterea adevărată este fructul virtuții, iar nu cauza ei. Deus... quem nemo invenit, nisi plene purgatus<sup>393</sup>.

Spre deosebire deci de Socrate și Platon, care susțineau o strictă dependență a virtuții de cunoaștere, în sensul că o cunoaștere adevărată a binelui ar duce cu necesitate la săvîrșirea lui, Augustin inversează raportul, susținînd că adevărata cunoaștere nu poate fi efectuată decît de cel care a dobîndit mai întîi virtuțile morale. Fără să exagereze susținînd, spre pildă, că din virtute ar decurge în chip necesar cunoașterea, Augustin afirmă mai corect adevărul cînd spune că virtutea este una din condițiile esențiale ale cunoașterii. Chiar și în felul măsurat

387. *Ibidem*, p. 373.

388. Portalié, *art. cit.*, în *Dict. de Theol. catholique*, col. 2332.

389. Cf. Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, p. 305.

390. *De quantitate animae*, XIV, 24, PL, 32, col. 1049.

391. *De ordine*, II, XIX, 51, în CSEL, 63, p. 183.

392. *De vera religione*, IV, 6, în PL, 34, col. 126 și *Epist. 118 ad Dioscorum* III, 22, în CSEL, 34, II, 685.

393. *Soliloquia*, I, 1, 3, în PL, 32, col. 872.

de exprimare al lui Augustin, constatăm o gândire cu respect pentru adevăr, cu fine posibilități intelectuale și cu putere de exprimare nuanțată. Desigur că Augustin are aici în vedere mai ales adevărurile creștine și pe filosoful creștin. S-ar putea totuși susține că numai filosoful creștin are nevoie de o viață virtuoasă în exercițiul gândirii? Nu este aceasta o condiție, pe care trebuie s-o îndeplinească orice filosof? În acest sens, nu-i o simplă întâmplare că filosofii care s-au ridicat pe cele mai înalte culmi ale gândirii au avut și o înaltă moralitate. S-ar putea susține, prin urmare, cu Portalié<sup>394</sup>, că Augustin ar acorda voinței un primat de valoare asupra inteligenței? Întrebarea exprimată în acești termeni atrage un răspuns evaziv, pentru motive întemeiate.

Astfel, Augustin vorbește adesea despre dobândirea adevărului, despre cunoașterea lui Dumnezeu, virtutea nefiind decît un mijloc, călea care duce acolo. Dar în cazul acesta nu se poate vorbi nici de inteligență ca organ mijlocitor al acestei cunoașteri imediate, care acum se efectuează prin intuiție.

Sînt apoi, texte precum cele de mai sus, care par să afirme categoric acel primat. Părerea noastră este că Augustin nu afirmă nici un primat de valoare, ci un primat temporar al voinței asupra inteligenței și aceasta numai în procesul cunoașterii. Poate fi însă vorba de un primat de valoare a virtuții asupra filosofiei, cu condiția de a înțelege prin primat, fie el și de valoare, ceva care e departe de a însemna excludere. Așa încît se pot face în mod corect următoarele afirmații: a) filosoful care vrea să cunoască adevărul trebuie să îndeplinească neapărat anumite condiții de moralitate; b) nici un filosof nu poate cunoaște adevărurile mari fără aceste condiții; c) dacă ar fi cazul să alegem între moralitate și filosofie, prima este incontestabil mult preferabilă, întrucît ne procură mîntuirea; d) moralitatea, deși este o condiție sine qua non a filosofului creștin, nu implică eo ipso însușirea de a fi filosof.

În ce privește raportul dintre voință și inteligență, următoarele afirmații par autorizate: a) voința precedează și condiționează inteligența în actul cunoașterii, în sensul că este făuritoare a moralității necesare exercițiului corect și fructuos al inteligenței; b) inteligența precede voința în sensul că o luminează asupra scopului și mijloacelor conduitei și în sensul că adevărul, pe care îl află, obligă voința să-l traducă în ordinea faptelor, adică să-l realizeze; c) voința susține efortul inteligenței de concentrare, adîncire și stăruință, după cum îi pregătește și celelalte condiții pe care le necesită perfectă ei funcționare. Numai în acest înțeles credem că trebuie luată deci afirmația lui Augustin privind condiționarea filosofiei de moralitate.

Un alt merit al lui Augustin este de a fi recunoscut limitele cunoașterii și mulțimea tainelor care ne înconjoară și depășesc puterea noastră de înțelegere. El nu refuză inteligenței capacitatea de a cunoaște anumite adevăruri: prin creaturi, ne putem urca pînă la Dumnezeu, și prin rațiune ne putem convinge de existența Lui<sup>395</sup>. Ceea ce însă putem cunoaște prin rațiune este prea puțin față de ceea ce trebuie să cunoaștem pentru mîntuirea noastră. Teologia creștină este, deci, o au-

394. *Articol citat*, în *Dict. de Théologie catholique*, I, 2332.

395. *Soliloquia*, I, VI, 13. în PL, 32, 875 sq.

xiliară și întregitoare indispensabilă a filosofiei. Ea desvăluie o mare parte din misterele care ne cuprind și ne depășesc. În legătură cu această idee, Augustin afirmă un adevăr de mare însemnătate, anume că misterul este un element și un caracter specific conștiinței religioase. Multe din erorile comise în istoria gândirii privind raportul dintre religie și filosofie ar fi fost evitate dacă se știa și se recunoaștea acest elementar adevăr că specificul cunoașterii religioase, ca și al adevărilor și vieții creștine, este misterul. A nesocoti acest lucru, înseamnă a absorbi teologia în filosofie, sau a reduce filosofia creștină la o filosofie laică.

Incontestabil, că acceptarea misterului, ca element specific al cunoașterii religioase, nu înseamnă și refuzul de a gândi; ci inteligența are dreptul, ba chiar și datoria de a face efortul maxim de înțelegere, dar cu condiția de a nu proclama drept absurd sau ireal ceea ce nu poate ea înțelege. Apoi, chiar și o filosofie creștină, deși este posibilă după Augustin, nu ne poate procura evidențe absolute.

Între două concepții extremiste, una, s-o numim ultra raționalistă, care vrea sau numai ajunge să raționeze totul în religie, și prin urmare să elimine tot ceea ce este inaccesibil mijloacelor de cunoaștere rațională, și alta, ultra mistică, care interzice inteligenței accesul în domeniul religiei, reducând totul în religie la mister și la credință, Augustin știe să înțeleagă că adevărul stă la mijloc, că ambele conțin părți de adevăr, care numai combinate dau adevărul întreg. Tot ca un mărțit pe care îl câștigă Augustin, nu numai în Teologie, dar chiar în filosofie, socotim definiția clasică a credinței, pe care o consideră ca o adeziune intelectuală la adevăruri garantate de autoritate și de martori, nu de vreo viziune lăuntrică, ce poate lesne înșela. Astfel, el spune: «...necesse est tamen ut omnia quae creduntur praeveniente cogitatione credantur. Quanquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non emim omnis qui cogitat, credit: cum ideo cogitent plerique, ne credant: sed cogitant omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit... unde in omnis opere bono et incipiendo et perficiendo sufficientia nostra ex Deo est... quoniam fides si non cogitatur, nulla est»<sup>396</sup>.

De aici rezultă, între altele, definiția credinței, care nu-i altceva decât o gândire cu asentiment: ipsum credere, nihil aliud est, quam eum assensione cogitare. Remarcabilă este, de asemenea, solidaritatea pe care Augustin o stabilește între justa iubire de sine și iubirea de Dumnezeu. El exprimă acest adevăr al moralei creștine în chipul următor: cel care știe să se iubească pe sine, iubește și pe Dumnezeu; cel care nu iubește pe Dumnezeu, ci se iubește numai pe sine, nu se iubește cum trebuie și cu folos, ci mai curînd se urăște și se comportă ca un dușman față de sine, dorindu-și ceea ce este împotriva lui Dumnezeu și, prin aceasta, împotriva binelui său propriu. Deci, nimeni nu se poate iubi pe sine cu adevărat decât iubind pe Dumnezeu<sup>397</sup>.

396. *De praedestinatione sanctorum* II, 5, în PL, 44, col. 963.

397. *Qui ergo se diligere novit, Deum diligit: qui vero non diligit Deum etiam si se diligit, quod ei naturaliter inditum est, tamen non inconvenienter odisse se dicitur, cum id agit sibi adversatur, et se ipsum tanquam suus inimicus insequitur* (*De trinitate*, XIV, X<sup>IV</sup>, 18, în PL, 42, col. 1050).

Acest raționament este analog cu cel care se poate face privind problema scopului cu care Dumnezeu a creat pe om. Astfel, după concepția creștină, omul a fost creat pentru fericirea sa și preaslăvirea lui Dumnezeu, ambele scopuri putând fi atinse numai prin perfecțiune morală. Aceste noțiuni sînt însă strict solidare, în sensul că cel desăvîrșit preaslăvește ipso facto pe Dumnezeu și este în același timp fericit; iar cine vrea să preaslăvească pe Dumnezeu, n-o poate face decît fiind desăvîrșit, și prin aceasta avînd dreptul la fericire, în parte în viața aceasta și deplin în cealaltă.

\*  
\* \* \*

Contribuțiile lui Augustin la progresul gîndirii filosofice nu se mărginesc desigur numai la cele expuse de noi succint în acest capitol ci cuprind o serie întregă de alte idei, de noi feluri de a pune și a dezlega anumite probleme, pe care o minte pătrunzătoare și o voință stăruitoare le poate afla aproape în fiecare pagină în operele sale cu caracter filosofic. Am relevat aici numai pe cele mai importante și asupra cărora nu poate exista nici o îndoială, pentru a demonstra valoarea filosofică a operei Fericitului Augustin și a dovedi odată mai mult în ce măsură Augustin a știut nu numai să critice și să corijeze erorile filosofiei antice, dar în unele puncte chiar să depășească această gîndire strălucită.

#### CONCLUZII

Viața Fericitului Augustin a fost o neconținută căutare a adevărului. Formația sa intelectuală marchează o evoluție progresivă pe parcursul căreia traversează diferite curente și influențe filosofice, pînă să-și fixeze o convingere creștină. Pare că aderă, rînd pe rînd, la unele din ele, dar curînd se ivesc alte întrebări și neudmeriri, care-l pun din nou pe drumul căutării, pînă ce, în sfîrșit, se oprește definitiv la o puternică sinteză, pe care o făurește centrată în jurul dogmei creștine, sinteză în care intră numai elementele filosofice în deplină armonie cu creștinismul și din care sînt înlăturate toate teoriile potrivnice.

Fără îndoială că, dintre toate sistemele filosofice, neoplatonismul a exercitat cea mai puternică influență asupra gîndirii lui Augustin. În prima fază a evoluției sale intelectuale, Augustin aderă la platonism aproape fără nici o rezervă. Contra Academicos, De beata vita, De ordine și Soliloquia sînt scrise sub această influență, care se observă pînă și în forma dialogică în care sînt concepute. Neoplatonismul îi pare acum ca un preambul al credinței.

Într-adevăr, așa cum am văzut în cuprinsul acestei lucrări, filosofia platonice în genere i-a fost de mare folos, în multe privințe, i-a slujit ca punct de sprijin pentru a se putea urca pînă la înălțimea gîndirii creștine din neputința în care se afla într-o vreme, de a transcende o concepție quasi-materialistă, care-l ținea pe loc.

Spiritualismul concepției platonice a contribuit în largă măsură atît la convertirea lui Augustin, cît mai ales la formarea unei convingeri creștine pe baze intelectuale. De aceea, gîndirea lui Augustin poartă



amprenta platonice și cuprinde multe elemente prețioase din această sublimă concepție filosofică a antichității. Dar ajutorul pe care l-a obținut de la această filosofie, nu a însemnat niciodată o acceptare integrală. O minte genială ca a lui Augustin nu se poate lăsa prinsă în mrejele erorilor pe care le conținea platonismul. După ce devine creștin, Augustin își dă seama pe încetul de lacunele și erorile platonismului și neoplatonismului, izbuteste să se debaraseze progresiv de vraja pe care o exercita asupra spiritului său această filosofie, printr-un spiritualism superior celorlalte concepții; retractează anumite elogi excesive la adresa lui Platon și a discipolilor lui, corijează anumite erori, indică lacunele și încearcă să constituie o filosofie proprie, în armonie cu creștinismul. Filosofia sa este un fel de sinteză între ceea ce avea mai bun gândirea antică și între creștinism, dar cu centrul de gravitate în creștinism.

Pentru Augustin, filosofia este numai o auxiliară pentru mintea sa, tot de Dumnezeu dăruită, cu scopul de a înțelege și cu mintea ceea ce se poate înțelege din adevărurile creștine care, de altfel, chiar și fără acest ajutor își păstrează, în genul lor, o certitudine neclintită. Împotriva acelor care susțin o identitate de fond între filosofia lui Platon și a neoplatonicilor pe de o parte și gândirea lui Augustin pe de alta, cercetările făcute în studiul de față ne îndreptătesc să conchidem că, dacă limbajul seamănă pe alocuri cu al filosofilor platonici și dacă Augustin folosește unele elemente din gândirea acestora, în schimb, prin îndreptările și completările pe care le aduce, fondul gândirii lui Augustin este mult schimbat, perfect creștin<sup>398</sup> și, prin această, este departe de a putea fi considerat identic cu al filosofiei platonice.

În orice caz, întrucât influența pozitivă și negativă a lui Platon asupra lui Augustin a fost destul de puternică, Augustin a putut fi socotit cu drept cuvânt un Platon creștin. El a știut să asimileze perfect pe Platon, purificându-l de tot ceea ce nu convenea creștinismului.

Un prim capitol, intitulat Evoluția intelectuală a Fericitului Augustin, ne-a arătat întinderea impresionantă a evoluției intelectuale a acestuia și încordarea uimitoare a minții sale în căutarea adevărului. Din cercetarea izvoarelor culturii lui, am dedus că posedă o erudiție destul de vastă pentru vremea sa, deși nu totdeauna de la sursele originale.

Atitudinea sa critică față de filosofii Pitagora, Socrate, Aristotel, Platon, Porfiriu, Seneca, Cicero și, mai ales, față de stoici și epicurei, înseamnă o contribuție importantă la pătrunderea acestor sisteme și la fixarea poziției creștine față de acestea.

Apoi doctrina lui Platon și a neoplatonicilor este supusă la una din criticile cele mai pătrunzătoare și severe din punct de vedere al doctrinei creștine. Nici un element și nici o nuanță din această renumită filosofie nu pare să-i scape; pe toate le analizează amănunțit, le confruntă punct cu punct cu elementele gândirii creștine, le adoptă sau combat, după cum sînt în armonie sau în dezacord cu creștinismul.

398. Excepție fac, bineînțeles, teoria predestinației și monergismul, erori în care a căzut la sfîrșitul vieții, dintr-un explicabil exces de polemică împotriva pelagianismului și pentru care Biserica Ortodoxă i-a refuzat titlul de «sfinț», acordîndu-i-l numai pe acela de «Fericit».

Intr-un capitol anumit, am încercat să arătăm care sînt rostul și limitele pe care Augustin le fixează filosofiei. Prin lumînările pe care le aduce în această dificilă problemă, Augustin ne poate învăța multe, chiar astăzi, mai ales prin felul magistral în care a știut să împace activitatea gîndirii filosofice cu exigențele credinței și datele Revelației. El n-a disprețuit niciodată rațiunea, ci numai i-a limitat pretențiile după măsura puterilor ei și a subordonat-o credinței; rațiunii i-a dat rolul de auxiliară a credinței, aceasta conținînd de altfel în însăși structura ei elementele intelectuale. Mărturie despre prețuirea pe care o acordă rațiunii este atenția deosebită pe care o arată filosofiei antice.

Augustin n-a făcut, de altfel, altceva, decît să prelucreze materialul imens și cu posibilitățile indefinite ale filosofiei antice, pentru a ne da, după aceea, un monument impozant de gîndire creștină, așa cum din marmura templelor păgînte creștinii primelor veacuri ridicau mărețe biserici creștine.

El a făcut, precum însuși spune: «Acest aur prețios pe care ei — filosofii păgîni — îl dețin de la Dumnezeu și pe care-l oferă divinităților false, e datorită noastră să-l reluăm spre a-l consacra în slujba Dumnezeului adevărat»<sup>399</sup>.

«Fără să denatureze filosofii antice și fără să compromită dogmele creștine, Augustin a reușit — cum spune Nourrisson — să le reducă pe toate la un tot omogen»<sup>400</sup>.

Augustin mai are meritul neegalat de a fi condensat și transmis lumii noi, dar îmbogățit, purificat și regenerat prin altoiul creștin, tezaurul intelectual al lumii antice, salvîndu-l astfel de la nimicire. Dar Augustin nu s-a mărginit să asimileze din gîndirea antică ceea ce convenea doctrinei creștine, ci, așa cum am arătat în ultimul capitol, a realizat și un pas mai departe, contribuind la progresul gîndirii filosofice. Astfel, el și-a cîștigat mari merite în combaterea scepticismului profesat de Noua Academie; a descoperit temelii de ordin psihologic în sprijinul certitudinii și o nouă metodă pentru dobîndirea ei; prin principiul *si fallor sum*, el este precursorul lui Descartes care cu celebra formulă similară — *dubito, ergo cogito, cogito ergo sum*, — avea să revoluționeze gîndirea și să fundeze filosofia modernă. Augustin are de asemenea meritul de a fi păstrat o cale de mijloc între intelectualismul exagerat și misticismul extremist, știind să adopte din fiecare partea de adevăr pe care o cuprindea.

Fără a ignora realitatea misterului care ne înconjoară, el știe să facă loc și cunoașterii raționale, stabilește legătura firească dintre cunoaștere și viața morală, socotind cunoașterea adevărului ca un fruct al virtuții; sesizează elementul specific și definitoriu al religiei, care este misterul, fără de care religia ar înceta să mai fie religie și s-ar reduce la un simplu sistem filosofic. Augustin contribuie la fixarea granițelor dintre filosofie și creștinism, scriind fiecăruia domeniul competenței, prin relevarea elementelor proprii creștinismului, elemente absente din filosofie și care fac religia ireductibilă la vreo filosofie și absolut necesară, chiar atunci cînd se posedă cea mai înaltă filosofie.

399. *De doctrina christiana*, II, XL, în PL, 34, col. 63.

400. *Op. cit.*, p. 91.

Augustin remarcă, apoi, excesul dăunător al celor care au mania, de «a filosofa», utilitatea apologetică și propedeutică a filosofiei pentru creștini, dar și superfluiditatea erudiției filosofice; stabilește ierarhia de importanță între diferite cunoștințe, demonstrând că numai cunoașterea lui Dumnezeu duce la fericire și arată zădărnicia tuturor celorlalte cunoștințe, cînd nu li se adaugă cunoașterea lui Dumnezeu.

De bună seamă că, întrucît poate fi vorba de o filosofie a lui Augustin, aceasta nu se prezintă ca un sistem încheiat și unitar, ci, fiind alcătuită în scopul apărării credinței, are, cum afirmă Nourrisson<sup>401</sup>, un caracter «episodic» și «polemic», foarte pronunțate. Augustin nu caută soluții la toate problemele filosofice, ci el filosofează numai cu scopul de a-și risipi îndoielile, a-și întări credința, a-și liniști inima și lumina dogmele. Este o filosofie mai mult din inspirației fericite, decît din analize. Incontestabil că, dat fiind scopul urmărit de Augustin, filosofia sa are fatalmente un caracter «heterogen, eclectic și sincretic».

Acest reproș este, de altfel, exagerat dacă-l extindem asupra întregii sale gândiri, deoarece, așa cum am putut remarca, Augustin are în multe privințe meritul unei gândiri filosofice originale. Fără îndoială, că multe alte defecte s-au găsit și s-ar putea găsi filosofiei lui Augustin. Spre pildă, Nourrisson o consideră ca o «filosofie de postulate și autoritate», o filosofie nu numai creștină, dar chiar «bisericească», «vioaie», dar «intemperantă». De asemenea, lui Augustin i se reproșează că, justificînd sclavia, a compromis libertatea și predestinația, că introducînd teocrația s-a ridicat împotriva libertății de conștiință și că a paralizat avîntul științelor fizice și naturale.

Emile Bréhier adoptă o atitudine și mai radicală, cînd afirmă răsplat: «il n'y a pas du tout chez saint Augustin une philosophie chrétienne, c'est-à-dire une conception de l'univers entée sur le dogme. La seule philosophie qu'il connaisse, la seule que nous trouvons chez lui, c'est la philosophie de Platon et de Plotin»<sup>402</sup>. Dacă prima serie de reproșuri pare în parte îndreptățită, afirmația lui Bréhier se vede contrazisă de către chiar cercetările lucrării de față, care îndreptătesc încheierea că Fericitul Augustin nu s-a oprit la filosofia lui Platon și Plotin, ci a depășit-o și că, chiar după depășirea ei, poate fi încă vorba de o gândire originală și filosofică a lui Augustin.

Oricîte lipsuri s-ar putea găsi filosofiei lui Augustin ca sistem, nu i se pot trece cu vederea meritele aproape unanim recunoscute<sup>403</sup> pe care el le dobîndește în cîmpul variat al filosofiei.

Astfel, în domeniul psihologiei, Augustin aduce prețioase contribuții privind studiul memoriei și al imaginației, analiza voinței și a pasiunilor, raportul sufletului cu trupul. Din logica lui Augustin au rămas: întemeierea certitudinii pe mărturia conștiinței, teoria ideilor, viziunea adevărului în Dumnezeu (Malebranche); din teodicee, argumentele pentru existența lui Dumnezeu; din Morală, magistrala încercare

401. Nourrisson, *op. cit.*, vol. II, p. 449—456.

402. Emile Bréhier, *Y-a-t-il une philosophie chrétienne?*, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, Avril-Juin, 1931, p. 140.

403. Asupra meritelor filosofiei lui Augustin, v. Nourrisson, *op. cit.*, t. I, p. 157—462 și Jules Martin, *op. cit.*, p. 363 și urm.

de a soluționa dificila problemă a răului, ideea de ordine, identificarea Binelui suprem cu Dumnezeu etc., din Filosofia istoriei, expusă în neîntrecuța sa operă *De civitate Dei*, rămîne ideea despre acțiunea Proviđenței în istoria omenirii, în locul aceleia de *Fatum* a antichității.

Cel mai mare merit al lui Augustin însă constă în aceea că el continuă gîndirea lui Platon și pregătește cartezianismul, sistem filosofic de importanță crucială în istoria gîndirii. De asemenea, Augustin are însemnatul merit de a fi mijlocit scolasticii cunoașterea filosofiei lui Platon. În Evul mediu, din toată opera acestui mare filosof, numai *Ti-maios* și *Phaidon* erau traduse, așa încît scolasticii n-au cunoscut pe Platon, de fapt, decît prin Augustin și Dionisie Areopagitul. Prin Platon, Augustin cruță Evul mediu de erorile logicii peripatetice și secolul al XVIII-lea, de invazia matematicii.

Serviciul adus culturii de Augustin este imens, întrucît, dacă suprimarea lui Aristotel din istoria spiritului omenesc ar fi o mare pagubă pentru știința concretului, suprimarea lui Platon ar însemna o lacună pentru știința idealului în raport cu Dumnezeu.

Dar dacă filosofia lui Augustin este bogată în sugestii și inspirații fericite, putînd servi ca sursă pentru posibilități nedefinite, în schimb, fiind incompletă, este expusă la multe variațiuni. Augustiniștii nu sînt totdeauna discipoli fideli ai lui Augustin; nici chiar Jansenius, Malebranche, Pascal nu s-au păstrat deplin pe linia trasată de el.

Cît despre raportul filosofiei lui Augustin cu concepția ortodoxă<sup>404</sup>, putem afirma că, întrucît ortodoxia rămîn în majoritate pe linia tradiției idealismului platonice, Augustin este mai apropiat de ortodoxie decît Thoma de Aquino.

Spiritualismul mistic al Bisericii ortodoxe pare mai înrudit cu gîndirea lui Augustin, care pune accentul mai mult pe credință, pe cunoașterea mistică. Thoma de Aquino, prin încorporarea lui Aristotel în filosofia lui, ajunge la un realism raționalist, care se armonizează mai puțin cu realismul spiritualist, cu spiritualismul mistic al Bisericii Ortodoxe.

## BIBLIOGRAFIE

### I

#### Izvoare

Augustinus, Aurelius, din colecția *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* editum consilio et impensis Academiae litterarum Cesareae Vindobonensis (1866—1932), următoarele opere citate (în afară de cele consultate):

*De utilitate credendi*, vol. 25, p. 1, recensuit I. Zycha, 1891.

*De natura boni*, vol. 25, p. 855—889, rec. I. Zycha, 1982.

*Contra Secundinum*, vol. 25, p. 2, (p. 905—947), rec. Zycha, 1892.

*De genesi ad litteram*, vol. 28, p. 1 (p. 1, 32), rec. Zycha, 1894.

*Quaestiones in Heptateuchum*, vol. 28, p. 2 (p. 1—506), rec. Zycha, 1895.

*Confessionum libri XIII*, vol. 33, (p. 1—388), rec. Pius Knodl, 1896.

*Epistula XI, Nebridio Augustinus*, vol. 34, p. 1, (p. 25—28), rec. A. Goldbacher, 1895.

*Epistula XXXI, ad Paulinum*, vol. 34, p. 2 (p. 1—8), rec. A. Goldbacher, 1888.

*Epistula CXVIII, ad Dioscorum*, vol. 34, p. 2, (p. 665—698), rec. A. Goldbacher, 1888.

<sup>404</sup> V. Godeanu, Virgil, *Filosofia religiei clujă Maurice Blondel*, Cozia, 1933, p. 172.

- Epistula CLXXXVI*, vol. 57, p. 45—80, rec. A. Goldbacher, 1911.  
*Epistula CIC*, De fini saeculi, ibidem, (p. 243—292).  
*Retractionum libri II*, vol. 36, (p. 1—217), rec. Pius Knodl, 1902.  
*De civitate Dei*, vol. 40, I, (p. 1—660), 1899; vol. 40, p. II, (p. 1—730), 1900, rec. E. Hoffmann.  
*Contra Academicos*, vol. 63, (p. 1—81), rec. Pius Knoell, 1922.  
*De beata vita*, ibidem, p. 89—116.  
*De ordine*, ibidem, p. 121—185.  
*De spiritu et littera*, vol. 60, p. 155—299, rec. C. F. Urba et Zycha, 1913.  
*De lide et symbolo*, vol. 41, p. 59, rec. I. Zycha, 1900.

## Din colecția Migne J.P.

*Patrologiae cursus completus*, series latina, Paris, 1841, tom. XXXII—XLVI, următoarele opere citate :

- Soliloquia*, tom. XXXII, col. 869—904.  
*De immortalitate animae*, ibidem, col. 1021—1034.  
*De musica*, ibidem, col. 1081—1194.  
*De quantitate animae*, ibidem, col. 1035—1080.  
*De magistro*, ibidem, col. 1193—1220.  
*De moribus Manichaeorum*, ibidem, col. 1345—1376.  
*De libero arbitrio*, ibidem, col. 1221—1310.  
*De doctrina christiana*, tom. XXXIV, col. 16—21.  
*De vera religione*, ibidem, col. 121—173.  
*De genesi contra Manichaeos*, col. 173—219.  
*Sermo CXL*, tom. XXXVIII, col. 776—778.  
*Sermo CL*, ibidem, col. 807—814.  
*De diversis quaestionibus LXXXIII*, tom. XL, col. 101—147.  
*Ad Orosium contra Priscilianistas et Origenistas*, tom. XLII, col. 606 sq.  
*De Trinitate*, tom. XLII, col. 819—1101.  
*De anima et ejus origine*, tom. XLIV, col. 475—549.  
*Contra Julianum Pelagianum*, ibidem, col. 641—881.  
*De praedestinatione sanctorum*, ibidem, col. 959—992.  
 Oeuvres complètes de Saint Augustin, évêque d'Hippone. Traduits en français et annotées par Peronne, Ecaille, Vincent, Charpentier et H. Barreau, renfermant le texte latin et les notes de l'édition des bénédictins, 33 volume, Paris, Louis Vivès, 1873.  
 Platon, *Phaedon*, texte établi et traduit par Léon Robin, «Les Belles Lettres», Paris, 1926.  
*Le Banquet*, idem, 1929.  
*Hippias mineur*, texte établi et traduit par Maurice Croiset, «Les Belles Lettres», Paris, 1920.  
*Alcibiades*, idem.  
*Apologie de Socrate*, idem.  
*Euthyphron*, idem.  
*Criton*, idem.  
*Hippias majeur*, texte établi et traduit par Maurice Croiset, «Les Belles Lettres», Paris, 1921—1923.  
*Charmides*, idem.  
*Lachès*, idem.  
*Lysis*, idem.  
*Protagoras*, idem.  
*Gorgias*, idem.  
*Menon*, idem.  
*Parménides*, texte établi et traduit par Auguste Dies, «Les Belles Lettres», Paris, 1923—1925.  
*Théétète*, idem.  
*Le sophiste*, idem.  
*Timée*, texte établi et traduit par Albert Rivaud, «Les Belles Lettres», Paris, 1925.  
*Critias*, idem.  
*La République*, din Oeuvre complètes de Platon, editia Emile Saisset.  
*Les Lois*, idem, trad. E. Chauvel et A. Saisset.

- Plotin, *Enneades*, texte établi et traduit par Emil Bréhier, 5 volumes, Paris, 1921—1927, «Les Belles Lettres».
- Aristoteles, *La Métaphysique*, 3 vol., trad. par Jean Barthélemy, Saint Hilaire, Paris, 1879.
- La Morale d'Aristôte*, trad. par Thuret, Paris, 1823.
- Politica*, trad. Bezdechi, București, Cultura Națională, 1924.
- Physique*, t. I. texte et trad. par Henry Carteron, «Les Belles Lettres», Paris, 1926.

## II

## Lucrări auxiliare

- Alfaric, Prosper, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, vol. I. Paris, E. Nourry, 1918.
- Bardenhewer, Otto, *Geschichte der Altchristlichen Litteratur*, IV, Band, 1, II, Aufl. Freiburg, i.Br., 1924.
- Batiffole, Pierre, *Le catholicisme de Saint Augustin*, 9-e éd., Paris, Lecoffre, 1929.
- Blanchet, Léon, *Les antécédents historiques du Je pense donc je suis*, Paris, 1920.
- Blondel, Maurice, *Le problème de la philosophie catholique*, «Cahiers de la nouvelle journée», Bloud et Gay, Paris, 1932.
- Y-a-t-il une philosophie chrétienne?*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1931, nr. 4, p. 599—606.
- Boyer, Charles, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1920.
- Philosophie et Théologie chez St. Augustin*, in «Mélanges Augustiniens», publiés à l'occasion du 15-ème centenaire de St. Augustin, M. Rivière, Paris, 1931.
- \*\*\* *Saint Augustin*, in colecția «Les Moralistes chrétiens», Paris, J. Gabalda, 1932.
- L'idée de vérité dans la Philosophie de Saint Augustin*, Paris, Alcan, 1921.
- Bréhier, Emile, *Histoire de la Philosophie*, t. I, L'Antiquité et le Moyen Age, Paris, Alcan, 1927. *Y-a-t-il une philosophie chrétienne?*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», nr. 2, t. XXXVIII, p. 133—162, 1931.
- Bultot, Robert, *Bonté des créatures et mépris du monde*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 62, 3, 1978.
- Buonaiuti, Ernesto, *Sfîntul Augustin*, trad. de Alex. Marcu, ed. «Fundatiilor».
- Chevalier, J., *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs particulièrement chez Platon*, Paris, F. Alcan, 1917.
- Descartes, René, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par Etienne Gilson, Paris, 1925.
- Eibl, Hans, *Augustin und die Patristik*, Ernest Reinhardt, München, 1923.
- Fouillée, Alfred, *La philosophie de Platon*, Paris, 1888. *L'histoire de la philosophie*, 7-e éd. Paris, Delagrave, 1893.
- Geffken, J., *Das Christentum in Kampf und Ausgleich mit der griechisch-romischen Welt*, 3, Aufl., Teubner, Leipzig, Berlin, 1920.
- Gilson, Etienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1931.
- L'esprit de la Philosophie Médiévale*, Gifford lectures, Université d'Aberdeen, J. Vrin, 1932.
- La philosophie du moyen-âge. Dès origines patristiques à la fin du XIV-ème siècle*, ed. a 2-a, revăzută și întregită, Payot, Paris, 1944.
- Godeanu, Virgil, Dr., *Filosofia Fericitului Augustin. Introducere la teoria cunoașterii*, studiu în rev. «Raze de lumină», an. II, nr. 4, sept.-oct., 1930, p. 17—34.
- Laberthonnière, L., *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris, P. Lethiel-leux, 1904.
- Gosselin, R. B., *Les fondements de la morale de St. Augustin*, in «Mélanges augustiniens», nr. citat.
- Grabmann, Martin, *Le fondement divin de la vérité humaine d'après St. Augustin*, in «Revue de Philosophie», nr. 1, Février, 1929.
- Grabmann, M., und Mausbach, Joseph, *Aurélius Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500 -J.P.*, Bachem, Köln, 1930.
- Grandgeorge, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, Paris, 1896.
- Gronau, Karl, *Die Theolizeeproblem in der altchristlichen Auffassung*, Tübingen, Mohr, 1922.

- Hatzfeld, Ad., *Saint Augustin*, în colecția «Les Saints», 14-e éd., Paris, Lecoffre, 1921.
- Höfding, H., *Histoire de la Philosophie Moderne*, trad. Dordier, t. II, Alcan. Paris, 1924.
- Ionescu, Șerban, *Axiomatica unei filosofii creștine*, Buc., 1936.
- Janet, Paul et Gabriel Séailles, *Histoire de la Philosophie. Les problèmes et les écoles*, Paris, Delagrave, 1894.
- Jolivet, Régis, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1931. *Le problème du mal chez Saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1927.
- Jonas, Hans, *Augustin und das Paulinische Freiheitsproblem*, Ruprecht, Göttingen, 1930.
- Labriolle, Pierre, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, «Les Belles Lettres», ed. II-a, 1924.
- Mancini, G., *La psicologia di S. Augustino e i suoi elementi neoplatonici*, Naples, 1919.
- Marrou, H. J., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, De Boccard, 1928.
- Martin, Fr. St., *La pensée de Saint Augustin*, Paris, 1930.
- Martin, Jules, abbé, *Saint Augustin*, Bibliothèque philosophique. Paris, Alcan, 1901.
- McKeough, O. Praem, *The meaning of the rationes seminales in S. Augustin*, Washington, 1926.
- Mausbach, J., *Die Ethik des h. Augustinus*, 2 vol. Freiburg in Br. Herder, 1909.
- Monnet, P.S.J., *Essai de synthèse philosophique*, în «Archives de Philosophie», vol. 7, cah. 2, 1930, Paris, Beauchesne.
- Montgomery, W., *Saint Augustin. Aspects of his life and thought*, London, 1914.
- Mihălcescu, Ioan, *Teologia și Filosofia*, în rev. «Studii teologice», an. V, 1936, București.
- Nourrisson, J.-F., *La philosophie de Saint Augustin*, II vol., 1866, Didier, Paris.
- Ozanam, E.F.L., *La philosophie chrétienne*, în *Oeuvres complètes*, Paris, J. Leclercq, 1855, t. I.
- Papini, Giovanni, *Saint Augustin*, trad. Paul Michel, Plon, 1930, Paris.
- Pavel C. Constantin, Dr., *Problema răului la Fericitul Augustin*, studiu de filosofie morală, București, Universul, 1937.
- Idem, *Contribuția Fericitului Augustin la progresul gândirii filosofice*, în «Revista de Filosofie», XXIX, 3—4, 1943, p. 302—311.
- Idem, *Condițiile colaborării rațiunii cu credința în opera Fer. Augustin*, în «Studii teologice», seria II, noiembrie-decembrie, anul VII, nr. 9—10 (1955), p. 640—649.
- Idem, *Atitudinea Sfintului Vasile cel Mare față de filosofia și cultura antică*, în vol. «Inchinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa». Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1980, p. 316—329.
- Pichon, R., *Histoire de la littérature latine*, Paris, Hachette, 1916.
- Pope, H.O.P., *St. Augustine of Hippo. Essays dealing with his life and times and some features of his work*, London, Sands.
- Portalié, Augustin, *Saint*, art. în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I, par Vacant, Manginot et Amann, t. I, col. 2268—2472.
- Kauffmann, N., *Éléments aristotéliens dans la cosmologie et la psychologie de Saint Augustin*, în «Revue néoscholastique», 1904, p. 140—156.
- Rivière, Jean, *Le dogme de la Rédemption chez Saint Augustin*, Paris, Lecoffre, 1928.
- Robin, Léon, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, în col. *L'évolution de l'humanité*, Paris. La renaissance du livre, 1923. *Platon*, collection *Les grands philosophes*, Alcan, Paris, 1935.
- Sextus Empiricus, *Scurtă expunere a filosofiei sceptice*, trad. St. Zeletin, Cultura Națională, București, 1923.
- Tăușan, Grigorie, *Filosofia lui Plotin*, ed. III, Tip. Independența, București, 1924.
- Überweg, Fr., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Max Heinze, zweiter Teil, 1898, Berlin.
- Weber, Alfred, *Histoire de la philosophie européenne*, Paris, Fischbacher, 1892.

## LUCRAREA SFÎNTULUI DUH ÎN TAINA POCĂINȚEI DUPĂ SFÎNTUL SIMEON NOUL TEOLOG \*

Drd. GHEORGHE SIMA

În literatura creștină postpatristică, Sfântul Simeon Noul Teolog (949—1022) ocupă un loc aparte, cu o operă vastă și bogată în idei teologice<sup>1</sup>, aflată într-o legătură indisolubilă cu tradiția părinților anteriori.

Un loc important în opera sa, alături de alte adevăruri de credință, îl ocupă învățătura despre Sfântul Duh ca a treia Persoană a Sfintei Treimi, în legătură intrinsecă cu celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi, despre lucrarea Sa în lume prin energiile de viață dătătoare, în cadrul tainic al Bisericii — Trupul lui Hristos, Capul ei nevăzut. Aceste energii sînt împărtășite celor ce cred în El, prin Sfintele Taine, în mod special, dar și prin alte lucrări harice în Biserică. De aceea, ele au un rol foarte important în desăvîșirea spre care tinde omul credincios în această existență pămîntească.

Sfântul Simeon Noul Teolog acordă în opera sa o importanță deosebită Tainelor încorporării în Hristos, dar, într-o anumită măsură, și celorlalte Taine. În gândirea sa teologică, un loc aparte îl ocupă Taina Pocăinței despre care tratează sub multiplele ei aspecte, în spații vaste din opera sa duhovnicească<sup>2</sup>.

\* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul cursurilor pregătitoare pentru doctoratul în Teologie la secția Sistematică, specialitatea principală Teologia dogmatică și simbolică, sub îndrumarea Pr. prof. dr. Dumitru Radu, care a dat și avizul de publicare.

1. A se vedea următoarele lucrări cu referiri directe la problema tratată: Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt bei griechischem Mönchtum. Eine Studie zu Symeon der Neuen Theologen*, Leipzig, 1898; W. Völker, *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen, Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik*, Wiesbaden, 1974; Archevêque Basile Krivocheine, *Dans la lumière du Christ. Saint Symeon le Nouveau Théologien. Vie — Spiritualité — Doctrine*, col. «Témoins de l'Eglise indivisée», Editions de Chevetogne, 1890; B. Fraigneau-Julian, *Le sens spirituel et la vision de Dieu selon Saint Symeon le Nouveau Théologien*, col. «Théologie historique», no. 67, Paris, 1985; Magistrand Ion I. Bria, *Simțirea tainică a prezenței harului după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în «*Orthodoxia*» VIII (1956), nr. 7—8, p. 470—486; Pr. drd. Ilie Moldovan, *Teologia Sfântului Duh după «Catehezele Sfântului Simeon Noul Teolog»*, în «*Studii Teologice*» XIX (1967), nr. 7—8, p. 413—431; Drd. Liviu Stoina, *Desăvîșirea creștină după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în «*Studii Teologice*» XXXVII (1985), nr. 5—6, p. 390—407.

2. Opera sa, în ediție bilingvă în colecția «Sources chrétiennes» (S. c.), o vom cita astfel: *Traité théologiques et éthiques*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Darrouzès, A. A., nr. 122, les Editions du Cerf, Paris, 1966, tome II (Eth. IV—XV), nr. 129, Paris, 1967; *Catéchèses*, tome I (1—5), Introduction, texte critique et notes par Mgr. Basile Krivocheine, traduction par Joseph Paramelle, s. j., 96, Paris; tome II (6—22), nr. 104, Paris, 1964; tome III (23—34); *Actions de grâces* (1—2), nr. 113, Paris, 1965; *Hymnes*, tome I (1—15), Introduction, texte critique et notes par Johannes Koder, traduction par Joseph Paramelle, nr. 156, Paris, 1969; tome II (16—40), Texte critique par Johannes Koder. Traduction et notes par Louis Neyrand, nr. 174, Paris, 1971; tome III (41—58), Texte critique et index par Joseph Paramelle et Louis Neyrand, nr. 196, Paris, 1973.

În limba română: *Cele 225 capete teologice și practice, Intîia cuvîntare morală, A cincea cuvîntare morală*, «Filocalia română», vol. VI, traducere, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977.



## 1. Lucrarea Sfântului Duh în Biserică prin Sfintele Taine

La persoana Sfântului Duh și lucrarea Sa în lume, Sfântul Simeon Noul Teolog face numeroase referințe în mod special în Cuvântările teologice și morale și Imnele dragostei dumnezeiești.

De consubstanțialitatea și egalitatea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul și purcederea Duhului Sfânt din Tatăl, Sfântul Simeon vorbește de nenumărate ori. Sfântul Duh, purcând din Tatăl este trimis de Fiul, credincioșilor<sup>3</sup>. Astfel, în ceea ce privește pneumatologia, Sfântul Simeon se înscrie pe linia tradițională a Părinților anteriori.

Natura dumnezeiască a celei de-a treia Persoane a Sfintei Treimi nu poate fi cuprinsă și exprimată în cuvinte omenești. Sfântul Simeon, înscriindu-se pe linia tradițională ortodoxă, își manifestă respectul față de taina necuprinsă a persoanei Duhului Sfânt. «Tu stai mai presus de ceruri! Numele Tău atît de dorit și fără încetare chemat, nimeni nu este în stare să spună ce este... Acest lucru este cu neputință...»<sup>4</sup>.

Acțiunea Duhului Sfânt se manifestă atît în lume, cît și în ființa noastră. Fără ajutorul Sfântului Duh nu putem săvîrși nici o faptă bună<sup>5</sup>. Sfântul Simeon arată că prin har, care este darul Prea Sfântului Duh, ajungem la comuniunea cu Dumnezeu<sup>6</sup>. Harul dumnezeiesc ne ajută la săvîrșirea faptelor bune.

Sfântul Duh unește pe oamenii credincioși cu Hristos prin puterea Sa sfințitoare, de-viață-făcătoare și unificatoare în Biserică, unde rămîne neîncetăt, prin iradierea neînteruptă din Hristos. Sfântul Duh dă putere Bisericii, aduce noi mădulare umane în ea, sădește în ele harul și darurile lui Hristos și prin aceasta le unifică în Hristos, sfințindu-le și dîndu-le viață nouă, făcîndu-le «făptură nouă» (I Cor. 2, 5). Lucrarea generală mîntuitoare a Duhului lui Hristos în Biserică se efectuează prin harul dumnezeiesc, sau ea însăși este harul dumnezeiesc<sup>7</sup>.

În teologia și experiența energiilor dumnezeiești necreate, Sfântul Simeon Noul Teolog este considerat un premergător al Sfântului Grigorie Palama, care a formulat această învățătură astfel: harul este o energie necreată, izvoritoare din ființa dumnezeiască a celor trei Ipostasuri și este nedespărțită de ea sau de aceste Ipostasuri<sup>8</sup>.

Harul pune pe omul credincios în legătură nemijlocită cu Dumnezeu care lucrează în el. Sfântul Duh este activ în diverse daruri ce ni le dă ca tot atîtea puteri. Însă la baza acestor daruri stau cele primite prin harul împărtășit nouă de Sfintele Taine. La începutul tuturor darurilor stă un har primit printr-o Sfîntă Taină. Din colaborarea omului cu harul răsar diferite daruri, manifestate în funcție de capacitățile lui naturale. Harul acordat prin Taine presupune și el o pregătire din

3. *Théologique*, III, 47—48; cf. *Catéchèse*, XXIII, 195—200.

4. *Catéchèse*, XXXIII, 183—184.

5. *Ethique*, VII, 311—333.

6. *Ethique*, IV, 388, 390.

7. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, pentru Institututele teologice, vol. 2, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 302—303.

8. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 303.

partea celui ce le primește, dar semnificația pregătirii stă mai mult într-o asigurare a colaborării viitoare din partea omului<sup>9</sup>. Începutul harului se face în fiecare dintre noi prin Taina Sfântului Botez. Harul Tainei înseamnă în general începutul lucrării Duhului Sfânt în persoana primitorului, sau începutul unui nou fel de putere, bazată însă pe lucrarea începută la botez. Dacă lucrarea Duhului Sfânt persistă, atunci produce în omul credincios o putere și mai mare, sau o stare permanentă, care rodește în fapte bune, duce la evitarea păcatelor și îl ține într-o stare de puritate, de credință mai fermă, mai vie. În toate acestea și, în general, în toate faptele bune ale omului credincios, e prezent harul, ca lucrare a Duhului Sfânt<sup>10</sup>. De aceea se poate vorbi și de o stare de har, sau de harul care îmbracă pe om. Sfântul Simeon Noul Teolog cere de la Mîntuitorul Hristos, în rugăciunile sale, un har care să fie împreună cu el, care să-l acopere, să-l arate întreg nesupus rușinii, care să-l îmbrace, să fie înlăuntrul lui, să-l lumineze<sup>11</sup>.

Omul credincios, cu timpul, este transformat lăuntric în întregime prin harul dumnezeiesc sau prin lucrarea Duhului, dacă colaborează cu El, deci dacă-l primește. Harul ca lucrare produce și o stare duhovnicească, ce poate fi experiată și exprimată ca atare, desigur atîta timp cît lucrarea Duhului Sfânt sau a lui Hristos durează în om și, o dată cu aceasta, și colaborarea acestuia<sup>12</sup>.

Sfântul Simeon Noul Teolog vorbește și de o pecete a harului dumnezeiesc. El roagă pe Mîntuitorul Hristos să nu i-l retragă: «Hristoase al meu, Care m-ai umplut de Duhul Tău dumnezeiesc... dăruiește pînă la sfîrșit, fără retragere, robului Tău, în întregime, harul Tău; nu îl retrage, nu te întoarce, Ziditorule, nu mă trece cu vederea, o dată ce m-ai pus în fața Ta și între robii Tăi și m-ai pecetluit cu pecetea harului Tău...»<sup>13</sup>. Harul, ca o stare continuă, este deci o stare de prezență continuă și activă a lui Hristos însuși și în fața omului și a omului în fața lui Hristos, o stare de nemijlocită relație dialogică, dinamică, vie<sup>14</sup>.

Harul, împreună cu toate darurile, este deci nu numai al Duhului, ci și al lui Hristos. Propriu-zis prin Hristos ni s-a făcut posibil și accesibil, întrucît Hristos a ridicat natura noastră asumată de El la starea de nepăcățuire, de dăruire totală a ei lui Dumnezeu, prin jertfa de pe Cruce, la starea de incoruptibilitate prin Înviere și de pnevmatizare culminantă prin înălțare. Înainte de Hristos, firea noastră era închisă lucrării lui Dumnezeu în ea, adică harului, în sensul că refuza orice colaborare cu el<sup>15</sup>. Sfântul Simeon, printr-o frumoasă imagine, mulțumește Mîntuitorul Hristos că i-a dăruit Duhul Său pe care-l numește «pomul vieții»<sup>16</sup>.

Lucrările Duhului ne transformă ontologic după chipul lui Hristos, realizat ca om desăvîrșit. Sfântul Duh ne ajută să străbătem calea pe

9. *Ibidem*, p. 305.

10. *Ibidem*.

11. *Hymne*, XLI, 104—105.

12. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 306.

13. *Hymne*, XLIX, 9, 11—15.

14. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 306.

15. *Ibidem*.

16. *Hymne*, XLVII, 1—29.

care a străbătut-o Hristos ca om, pentru a îndumnezei și a realiza deplin natura noastră. Ne ajută să ducem o viață fără de păcate, fără egoism, să murim noi înșine pentru Dumnezeu, să murim față de tot ce este contrar lui Dumnezeu<sup>17</sup>.

Sfântul Simeon are mereu în vedere relația Duhului Sfânt cu Logosul întrupat al lui Dumnezeu în legătură strânsă cu inițiativa mântuirii Sale, omul. Pentru a ilustra acest adevăr, Sfântul Simeon se folosește de o serie de analogii<sup>18</sup> pentru a scoate în relief această relație dintre Fiul și Sfântul Duh-Mîngîietorul. Cea mai sugestivă imagine este cea a soarelui care-și oglindește razele în potirul de la Euharistie<sup>19</sup> — exemplu unic în toată literatura patristică.

Duhul ține de Biserică și nu putem vorbi despre har ca de ceva în afară de Biserică, ci ca de ceva ce ține de Biserică. La fel, nu se poate vorbi despre Biserică fără har sau fără Duhul Sfânt. Prin coborîrea Duhului Sfânt la Cincizecime a luat ființă Biserica. Rămînerea Lui ține Biserica neîncetat în ființă, rămînerea aceasta fiind, totodată, o continuă coborîre a Lui și înprospătare a Bisericii. Lucrarea lui, sau harul, este constitutivă Bisericii și harul nu se manifestă decît în Biserică<sup>20</sup>. Sfântul Simeon arată că Biserica în plenitudinea sa, plină de Duhul Sfânt, este Ierusalimul ceresc, Hristos însuși<sup>21</sup>.

Lucrarea Sfântului Duh nu se referă însă numai la viața creștină în comunitatea bisericească, ci și la viața fiecărui credincios în parte. În acest mod ea se extinde la toți creștinii în orice manifestare a vieții spirituale, începînd de la botez pînă la obținerea fericirii veșnice. Duhul are rolul de a conferi tuturor darurile mîntuirii aduse de Mîntuitorul Hristos, precum și de a ajuta la însușirea lor în mod activ. Sfântul Simeon, bazat pe experiențele sale personale, vorbește de puterea Duhului Sfânt și de darurile sale: iubirea, bucuria, pacea, lumina dumnezeiască negrăită<sup>22</sup>. Totodată arată imposibilitatea exprimării prin cuvinte a prezenței Duhului care se manifestă ca lumină și iubire<sup>23</sup>.

Așadar, lucrarea și sălășluirea Sfântului Duh în noi se fac în Biserică; ele nu privesc numai o relație individuală a credinciosului cu Sfântul Duh, căci mîntuirea personală este integrată la săvîrșirea Sfințelor Taine, și de aceea mîntuirea fiecăruia ajutată de har nu poate avea loc decît în Biserică.

## 2. Tainele încorporării în Trupul tainic al Mîntuitorului Hristos prin Duhul Sfânt.

Îndreptarea, sfințirea și îndumnezeirea creștinilor au loc în Biserică — Trupul tainic al Mîntuitorului Hristos — căreia i-a dăruit pute-

17. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 307.

18. *Catéchèse*, XXIII, 160—200; XXX, 325—330; *Ibidem*, XXXIII, 95—150; *Ibidem*, XXXIV, 80—85.

19. *Ibidem*, XXIII, 170—200.

20. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 310.

21. *Ethique* I, 8, 40—50.

22. *Ibidem*, VIII, 202—203; *Ibidem* XI, 700—722.

23. *Hymn*, LII, 1—6.

rea și mijloacele vizibile de împărtășire a mîntuirii realizate prin întruparea, viața, învățătura Sa, prin Patimile, jertfa pe Cruce, Învierea și Înălțarea Sa la cer. Mijloacele sau actele externe și sensibile prin care Biserica împărtășește harul care îndreptează și sfințește pe credincioși sînt Sfintele Taine; așadar, Sfintele Taine sînt lucrări sfinte, instituite de Fiul lui Dumnezeu întrupat, Mîntuitorul nostru Iisus Hristos, prin care, într-o formă văzută, se împărtășește omului harul cel nevăzut al lui Dumnezeu<sup>24</sup>. Sfintele Taine au astfel un caracter hristologic, pnevmatologic și eclezial și nu sînt simple simboluri sau ceremonii. Aceste trăsături esențiale ale Sfintelor Taine reies cu prisosință din opera Sfîntului Simeon Noul Teolog. El arată că întîlnirea naturalului cu supranaturalul are loc într-un act sacramental și în efectele sale, în timp ce pentru mesalieni această întîlnire era numai rezultatul rugăciunii personale. Sfîntul Simeon se menține pe linia gîndirii ortodoxe bazată pe cele două căi de transmitere ale autenticei descoperiri dumnezeiești: Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție. De aceea, învățătura Sfîntului Simeon se deosebește esențial de cea a mesalienilor, atît prin faptul că afirmă primirea Sfîntului Duh de către omul credincios pe cale sacramentală, în strînsă dependență de Hristos, cît și prin faptul că el confirmă posibilitatea căderii din har a omului după ce a primit Taina Sfîntului Botez, dar și posibilitatea ridicării lui. Simțirea tainică a prezenței harului sau a lucrării Duhului este în corelație indisolubilă cu vederea slavei lui Hristos, în lumină și iubire, pentru că experiența spirituală pe care o prilejuiesc Sfintele Taine este, mai întîi, trăirea întîlnirii tainice cu Hristos. Pe de altă parte, cu cît propășim mai mult pe calea unirii cu Hristos prin împlinirea poruncilor Sale, cu atît devenim mai conștienți de prezența tainică a Sfîntului Duh. Sfintele Taine nu-și ating scopul pentru care se săvîrșesc, dacă întîlnirea cu Hristos și simțirea prezenței Duhului nu devin o realitate spirituală<sup>25</sup>.

După Sfîntul Simeon, Sfintele Taine țin de viața Bisericii și constituie centrul întregii sale vieți, fapt de care ne dă mărturie credința Bisericii<sup>26</sup>. El vorbește despre Taina Sfîntului Botez, a Mîrungerii, a Pocăinței, a Euharistiei, și tangențial de preoție; nu tratează însă în mod sistematic, pe probleme, ca într-un tratat modern. De aceea găsim, în toate scrierile sale, referiri la Sfintele Taine.

Sfîntul Simeon vorbește în opera sa despre un «botez al Duhului», dar aceasta nu înseamnă că trebuie să găsim temeuri prin care ar putea fi considerat un precursor al mișcării penticostale, deoarece «botezul Duhului» nu este decît o lucrare începută în apele Tainei Sfîntu-

24. \*\*\* *Teologia Dogmatică și Simbolică* — manual pentru Institutele teologice, vol. II, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1958, p. 826—827; cf. Diac. conf. dr. P. I. David, *Premise ale dialogului anglicano-ortodox: aspectul Revelației divine. Contribuția culturii teologice românești* (teză de doctorat), în «Studii teologice», XXVIII (1976), nr. 3—6, p. 296—299.

25. Pr. drd. Ilie Moldovan, *op. cit.*, p. 427—428.

26. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Sfintele Taine ale Bisericii după Tradiția Apostolică, din punct de vedere ortodox*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCVIII (1980), nr. 11—12, p. 11—29; cf. Idem, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii* (teză de doctorat), Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978, p. 19; Idem, *Sfintele Taine în viața Bisericii*, în «Studii teologice», XXXIII (1981), nr. 3—4, p. 172.

lui Botez, care se continuă apoi toată viața. Deci, Sfântul Simeon nu vorbește de două botezuri — cum s-ar crede de la o primă lecturare a operei sale —, ci de unul singur. Acest «botez al duhului», numit în mod direct așa numai o singură dată (τῷ τοῦ ἁγίου πνεύματος βαπτισμῷ)<sup>27</sup>, constituie una din lucrările Tainei Sfântului Botez pe care Sfântul Simeon o descrie prin simbolurile apei, curățirii, luminii și focului care sînt interpretate ca Duhul dumnezeiesc, consubstanțial cu Tatăl și Fiul. Această transformare face să apară pocăința și împlinirea poruncilor<sup>28</sup>. Sfântul Simeon nu a negat niciodată necesitatea și eficacitatea Tainei Sfântului Botez pentru mîntuire, nici nu a afirmat că ea ar fi un simplu simbol sau ceremonie spre a ne întări credința.

Din opera sa rezultă clar că botezul săvîrșit în numele Sfintei Treimi șterge păcatul strămoșesc și ne face apți pentru lucrarea mîntuirii, sub cele două aspecte fundamentale ale ei. Devenim asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu care ne-a înfiat pe toți în mod tainic<sup>29</sup>, deci capabili de o relație personală cu Hristos însuși prin Duhul care se împărtășește o dată cu Hristos.

Sfântul Simeon recunoaște lucrarea Sfântului Duh în Botez, de a cărei prezență ne dă mărturie credința Bisericii. Apa și Duhul ne nasc la o viață nouă, ne dau harul din care am căzut prin păcat. «Mîntuirea noastră nu constă numai în botezul apei, ci și în Duhul...»<sup>30</sup>. Totodată, Sfântul Simeon recunoaște validitatea și eficacitatea botezului pruncilor: «Eu cred că pruncii botezați în Sfântul Duh, înu numai că sînt sfințiți și păziți, dar liberi de tirania diavolului și, însemnați prin semnul sfintei cruci care le dă viață, devin oi din turma duhovnicească a lui Hristos și mielușei aleși»<sup>31</sup>. Sfântul Simeon spune aceasta în virtutea faptului că de unirea personală a pruncului cu Hristos dă mărturie Biserica întregă, care oficiază Taina prin episcopul sau preotul ei.

În gîndirea sa, faptul de a fi botezat nu este suficient pentru a avea plenitudinea vieții creștine. Credința în Sfînta Treime și în dumnezeirea lui Hristos determină începutul unei vieți noi. Totodată, ea este o conștiință a harului primit, pe care pruncii, însă, nu o pot avea în momentul primirii Tainei Sfântului Botez.

Sfântul Simeon arată că toți creștinii botezați în pruncie se află într-o situație asemănătoare: l-au părăsit pe Hristos prin păcatele săvîrșite, dar pot ieși din această situație prin pocăință și un nou botez pe care îl numește «botezul duhului» sau «a doua curățire»<sup>32</sup>. Acest botez este pregătit printr-o pocăință îndelungată, cu lacrimi de bucurie și contemplație și este, de fapt, lucrare a Tainei Sfântului Botez.

Ceea ce are caracteristic opera Sfântului Simeon este faptul că accentuează acțiunea Duhului și insistă în mod special asupra caracterului conștient al experienței spirituale. Botezul trebuie să devină pe

27. *Ethique*, X, 443.

28. Archevêque Basile Krivochéine, *op. cit.*, p. 111. A se vedea pe larg *Ethique*, III, 438—441.

29. *Ethique* II, 291—294.

30. *Ethique* XIV, 211—247.

31. Archevêque Basile Krivochéine, *op. cit.*, p. 149.

32. *Ibidem*.

parcursul vieții un eveniment spiritual conștient<sup>33</sup>. La Taina Sfintului Botez, Sfântul Simeon include și Taina Mirungerii<sup>34</sup>.

În ce privește Sfânta Euharistie, Sfântul Simeon a așezat-o în centrul urcușului spre Dumnezeu și vorbește pe larg în scrierile sale despre importanța acesteia în viața creștinilor, deoarece este misterul prezenței celei mai depline și a lucrării celei mai eficace a lui Iisus Hristos în Biserică și, prin ea, în lume. În înțîia cuvîntare morală, Sfântul Simeon vorbește despre împărtășirea cu vrednicie de Trupul și Sîngele lui Hristos și conchide că «aceasta este lucrul cel mai mare al negrăitei iconomii și al coborîrii lui mai presus de cuvînt, săvîrșit în noi; aceasta este taina plină de toată înfricoșărea, (τοῦ τὸ φρικτῆς ἀπασης γέμον μυστήριον) pe care am șovăit să o descriu și am tremurat să o înfățișeze»<sup>35</sup>. În alt loc spune că este o taină înfricoșătoare, mai presus de slujire, a îngerilor, care cere vrednicie<sup>36</sup>. Sfântul Simeon însă nu explică modul cum are loc prefacerea și care este raportul Trupului și Sîngelui Domnului cu chipurile pîinii și vinului care persistă și după prefacerea lor pentru ochii noștri trupești, deoarece este cea mai mare și mai înfricoșată taină, noi necunoscînd propriu-zis calitățile Trupului îndumnezeit al Mîntuitorului. Euharistia este izvor al unei vieți spirituale, mereu sporite, a credincioșilor, de putere, în vederea spiritualizării lor, înțeleasă ca drum spre desăvîrșire, după asemănarea lui Iisus Hristos, întrucît în Euharistie, fiecare credincios, dacă este vrednic, se unește cu Hristos, Care este prezent cu Trupul Său luat din Sfînta Fecioară Maria, răstignit pe Cruce, înviat, înălțat la cer și stînd de-a dreapta Tatălui. Sfântul Simeon arată că împărtășindu-ne de Trupul și Sîngele lui Hristos îl avem cu noi întreg «pe Dumnezeu cel întrupat, pe Domnul nostru Iisus Hristos, pe însuși Fiul lui Dumnezeu și Fiul Prea Curatei Fecioare Maria, care șade de-a dreapta lui Dumnezeu și Tatăl»<sup>37</sup>. De aceea, prin Euharistia ca Taină și Jertfă, Biserica se constituie și se menține, prin iubire, drept «comunitatea celor împreună sădiți în Hristos» (Efeseni 3, 18), ca Trup al lui Hristos și ca prezență și plenitudine de viață dumnezeiască în umanitatea răscumpărată și înnoită de Fiul lui Dumnezeu întrupat prin lucrarea Duhului<sup>38</sup>.

Hristos este prezent în mod real, cu Trupul și Sîngele Său, sub chipul pîinii și al vinului, pentru ochii noștri trupești, consacrate și prefăcute în acest Trup și Sînge prin puterea Sfîntului Duh, în timpul săvîrșirii Sfîntei Liturghii, invocat de episcop sau preot. Sfântul Simeon arată că Duhul este cel care ne dă viață (τὸ ζωοποιεῖν) și care «preface (τὸ μεταποιεῖν) pîinea în Trupul Domnului; Duhul este în mod real acela care ne curățește (τὸ καθαίρων ἡμᾶς) și ne face vrednici (ἀξιως ποιεῖν) de a ne împărtăși cu Trupul Domnului»<sup>39</sup>. Deci, nu este vorba de un simbol sau de comemorare, un simplu ospăț sau masă obișnuită, ci de o împărtășire în mod real cu Trupul și Sîngele Mîntuitorului, Sfînta Euharistie este o jertfă permanentă.

33. *Ibidem*, p. 154. A se vedea pe larg *Éthique XIII*, 236—250.

34. A se vedea *Cele 225 de capete...*, în *Filocalia română*, vol. VI, p. 27.

35. *Hymn XIV*, 53—55; cf. *Hymn XIX*, 21—32.

36. *Intîia cuvîntare morală*, 10, p. 158.

37. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Caracterul ecleziologic...*, p. 21.

38. *Éthique III*, 547—551.

39. *Ibidem*, 432—437.

În Sfînta Euharistie este concentrată toată mîntuirea noastră pentru a ne-o însuși personal. După Sfîntul Simeon darurile euharistice sînt bunuri veșnice pregătite de Iisus Hristos celor ce-L iubesc. Aceste bunuri veșnice se cuprind în iubirea lui Hristos care ni se arată în mod culminant în unirea Lui cu noi în Euharistie <sup>40</sup>.

De aceea, nu orice piine și vin pot îndeplini funcția de Trup și Sînge al Mîntuitorului Hristos, ci numai acelea curate (făina din grîu curat, dospită și vinul din struguri). Devenim «concorporali» cu Hristos (Efeseni 3, 6) prin Euharistia care ne face asemenea Lui, imprimînd în noi starea capabilă de jertfă, puterea învierii și a slavei veșnice. Deoarece aceste bunuri veșnice sînt de natură duhovnicească, și de spiritualitatea lor țin curăția sufletului, bucurăta, iubirea, ele nu pot fi simțite, după cum am văzut, decît de cei care s-au străduit să dobîndească o spiritualitate corespunzătoare, adică să fie cît mai curați sufletește. Încă o dată la Sfîntul Simeon se vede o latură a spiritualității lui : accentul pus pe conștiință. El îi fericește pe aceia care se pot cumineca mereu cu conștiința harului, deoarece numai unirea conștientă cu Hristos este reală, corespunde celor două firi ale lui Hristos ; mai mult, conștiința constituie condiția eficacității unirii cu Hristos în Euharistie <sup>41</sup>. Hristos este sesizabil și vizibil în mod real numai pentru cei vrednici, deși noi nu putem suporta vederea dumnezeiască ; toți putem deveni vrednici prin pocăință adevărată și lacrimi pentru păcatele săvîrșite, însă nu numai în zilele de sărbătoare, ci în fiecare zi. Viața unui călugăr și a unui creștin, în general, trebuie să fie în acord cu învățătura Bisericii, exprimată în lecturi biblice, imnologice, opere ale Sfîntilor Părinți <sup>42</sup>. Toți creștinii trebuie să se străduiască a fi vrednici de primirea Sfintelor Taine, îndeosebi a Sfîntei Euharistii, deoarece este Taina prin excelență a unității Bisericii, Trupul tainic al lui Hristos.

### 3. Rostul ontologic al Tainei Pocăinței în viața creștinului

În gîndirea Sfîntului Simeon Noul Teolog, Taina Pocăinței și tot ce ține de aceasta ocupă un loc important. De aceea Cateheza a V-a este închinată în cea mai mare parte pocăinței, sub multiplele ei forme din viața creștină, fie că este vorba de mireni, fie că este vorba de monahi.

Sfîntul Simeon Noul Teolog accentuează viața monahală, dar nu neglijează pe cea a mirenilor. În acest sens, în Cateheza a V-a dă mai multe exemple de pocăință la mireni : Avraam, Isaac, Iacov, Moise și David <sup>43</sup>. «Vrednic lucru este pocăința, subliniază Sfîntul Simeon, ca și folosul pe care îl aduce» <sup>44</sup>. El susține universalitatea pocăinței ca reieșind din universalitatea păcatului strămoșesc al protopărinților noștri Adam și Eva și a urmărilor acestui păcat în firea omenească. «Adam, spune Sfîntul Simeon Noul Teolog, a fost zidit cu un trup nesticăcios, dar

40. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală în Ortodoxie*, în «Ortodoxia», XXX (1979), nr. 3—4, p. 506.

41. *Éthique* XIV, 211—247.

42. Archevêque Basile Krivocheïne, *op. cit.*, p. 121—125.

43. *Catéchèse* V, 120—159.

44. *Catéchèse* XXX, 139—140.

material și încă nedepășind duhovnicesc. Și a fost așezat de Făcătorul ca un împărat nemuritor în această lume nesticăcioasă (...) El însă, disprețuind porunca, n-a crezut Făcătorului și Stăpînului (...), ci a socotit mai vrednic de crezare pe șarpele viclean (...) Și îndată au fost dezbrăcați (protopărinții) de veșmintul nesticăcios și s-au îmbrăcat în stricăcios (...) Deci nevoind ei să se pocăiască și să cadă înaintea stăpînului, sau să ceară iertare, Dumnezeu îi alungă și-i scoate din rai, ca dintr-un palat împărătesc și ca dintr-o casă preaîmpodobită, ca să viețuiască pe acest pămînt ca niște exilați...»<sup>45</sup>. Sfîntul Simeon Noul Teolog arată în continuare că raiul a fost păstrat de Dumnezeu și nu a fost blestemat «pentru că este tipul vieții viitoare și chipul veșnicei împărății a cerurilor...»<sup>46</sup>. Zidirea, deci faptele și natura înconjurătoare, trebuie «să slujească omului, pentru care a fost creată, deși s-a făcut stricăcioasă pentru omul stricăcios. Căci voiește ca atunci cînd acesta se va reînnoi iarăși și se va face duhovnicesc, nesticăcios și nemuritor, eliberîndu-se și ea de robia stricăciunii, să se reînnoiască împreună cu el și să se facă întreagă nesticăcioasă și duhovnicească, după ce a fost supusă de Dumnezeu celui ce s-a răzvrătit și nu i-a slujit Lui»<sup>47</sup>.

Oamenii totuși au început să-și îndrepte cugetarea spre cele rele, dedîndu-se «la toată neînfrînarea și fapta necurată» (Efeseni 4, 19), înfrînînd pămîntul, aerul, cerul și toate cele de sub el prin toate faptele lor necuviincioase (...). «Dar cînd a fost atins vîrfurile răutății și toți au fost închiși în neascultare (Romani 11, 32), după dumnezeiescul apostol, Însuși Fiul lui Dumnezeu S-a pogorît pe pămînt ca să rezidească pe cel zdrobit, să facă viu pe cel omorît și să ridice făptura sa din rătăcire»<sup>48</sup>.

Sfîntul Simeon Noul Teolog arată că Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat «din Pururea Fecioara și Născătoarea de Dumnezeu Maria» și S-a făcut «pîrga rezidirii și nemuririi noastre întru stricăciune»<sup>49</sup>, «ca să rezidească și să înnoiască pe om prin prezența Sa și să binecuvinteze toată zidirea blestemată din pricina lui»<sup>50</sup>.

Această taină a Mîntuitorului Hristos s-a săvîrșit pentru toată lumea «și cu fiecare din sfinții de odinioară și se săvîrșește fără încetare pînă acum. Căci primind Duhul Stăpînului și Dumnezeului nostru, ne facem părtași la viața lui dumnezeiască. Și mîncînd atotneprihănitul Lui trup, ne facem cu adevărat în chip deplin contrupești și înrudiți cu El, cum spune și dumnezeiescul Pavel însuși : «Sîntem os din oasele Lui și carne din carnea Lui» (Efeseni 5, 30) ; sau iarăși : «Din plinătatea dumnezeirii Lui noi toți am luat și har peste har» (Ioan 1, 16 și Coloseni 2, 9). Ajunși astfel, ne facem asemenea după har iubitorului de oameni Dumnezeu și Stăpînului nostru însuși, restabiliți și reînnoiți cu suflul și sîntem făcuți nesticăcioși și ca înviați din morți»<sup>51</sup>.

Sfîntul Simeon Noul Teolog afirmă posibilitatea căderii creștinului din har. Cel care după primirea Tainei Sfîntului Botez a stricat «templul

45. *Intîia cuvîntare morală...*, în *Filocalia română*, vol. VI, p. 126—127.

46. *Ibidem*, p. 127.

47. *Ibidem*, p. 129.

48. *Ibidem*, p. 130.

49. *Ibidem*, p. 131.

50. *Ibidem*, p. 132.

51. *Ibidem*, p. 133—134.



Sfintului Duh» are nevoie de pocăință pentru «a regăsi el însuși această demnitate divină pe care a pierdut-o prin viața păcătoasă»<sup>52</sup>.

Sfântul Simeon Noul Teolog arată netemeinicia afirmațiilor mesalienilor potrivit cărora omul care a dobândit Duhul, atingînd starea nepătimirii, este cu neputință să mai cadă. Afirmația mesalienilor nu este justă, deoarece este contrară celor spuse de Apostolul neamurilor «Duhul să nu-l stingeți!» (I Timotei 5, 19) și de toți Sfinții Părinți<sup>53</sup>.

Ridicarea celui căzut din har se realizează prin pocăință, prin care devenim mădulare virtuozose ale Trupului lui Hristos, adică ale Bisericii. «Biserica lui Hristos și omul întreg sînt o lume infrumusețată în care se spune că locuiește și umblă Dumnezeu (II Cor. 6, 16) și trimite razele strălucitoare ale darurilor Lui, ca Cel ce este Soarele dreptății (Maleahi 3, 20)<sup>54</sup>.

Aceste mădulare virtuozose «sînt toți sfinții»<sup>55</sup>. Tot Sfântul Simeon spune: «Sînt azi în lume mulți care nu cred, sau și dintre cei ce cred în Hristos, sînt mulți păcătoși și risipitori care trebuie să se schimbe făcînd pocăință, mulți neascultători care vor trebui să se facă ascultători...»<sup>56</sup>.

Toți «ne putem face deopotrivă cu ucenicii și apostolii Săi. nu după vrednicia acelora, nici după călătoriile și ostenele ce le-au suportat, ci după harul lui Dumnezeu și după harul Lui pe care l-a vărsat peste toți cei ce voiesc să creadă și să urmeze Lui fără întoarcere»<sup>57</sup>.

Prin pocăință Sfântul Duh revine la cel căzut și astfel acesta, redvine apt pentru un nou progres duhovnicesc. Sfântul Simeon Noul Teolog arată că pocăința ca virtute este poarta de intrare în lumina negrăită a lui Dumnezeu; ea pregătește inima pentru a resădi în centrul ființei și vieții creștinului puterea vieții dumnezeiești, care este Sfântul Duh, cu toate darurile Sale. «Fără a fi botezat în Sfântul Duh — zice Sfântul Simeon — nu devii nici fiu al lui Dumnezeu, nici moștenitor al lui Hristos»<sup>58</sup>.

Pocăința trebuie să devină pentru toți o stare permanentă. Ea are un caracter eshatologic și de aceea trebuie să o practice toți creștinii. Sfântul Simeon arată de nenumărate ori care sînt roadele pocăinței: pacea sufletească, interioară, nepătimirea, vederea luminii dumnezeiești negrăite, cu alte cuvinte Împărăția cerurilor<sup>59</sup>.

Prin pocăință putem urca din nou pe drumul desăvîrșirii în Hristos pînă la statura bărbatului desăvîrșit, deci putem deveni sfinți, căci oamenii care sporesc în virtute, în sfințenie, zămislească în ei pe Cuvîntul lui Dumnezeu în chip apropiat cu Născătoarea de Dumnezeu și îl nasc pe El și El Se naște în ei și se nasc din El<sup>60</sup>.

52. Pr. drd. Ilie Moldovan, *op. cit.*, p. 428.

53. *Catêchèse XXXIII*, 125—126.

54. *Intîia cuvîntare morală...*, în *Filocalia română*, vol. VI, p. 150.

55. *Ibidem*, p. 151.

56. *Ibidem*, p. 151—152.

57. *Ibidem*, p. 158.

58. Archevêque Basile Krivocheine, *op. cit.*, p. 70—71; *Catêchèse XXXVIII*, 118—149.

59. *Intîia cuvîntare morală...*, în *Filocalia română*, vol. VI, p. 158; cf. *Hymn XX*, 15—31, 55—63; *Catêchèse IV*, 401—410.

60. *Intîia cuvîntare morală...*, p. 156—157.

Sfântul Simeon spune: «Sufletul care stăruie în alipirea la starea înjosită a trupului și iubește plăcerile lui și ține la slava de la oameni, sau chiar dacă nu le caută pe acestea este simțitor la adierea poftelor, rămâne cu totul nemșcat și greoi spre orice virtute și poruncă a lui Dumnezeu, ca unul ce este îngreuiat și înlănțuit cu putere de relele amintite. Dar când, trezit de ostenele nevoițelor și de lacrimile pocăinței, scutură de la sine greutatea trupului și topește în șiroaiele lacrimilor cugetul trupesc și s-a ridicat mai sus de micimea celor văzute, se împărtășește de lumina curată și se eliberează de patimile care îl tiranizează»<sup>61</sup>.

Pocăința este cea care duce la teologie, înțeleasă aici ca o contemplație a lui Dumnezeu, atinsă pe treptele cele mai înalte ale curăției și nepătimirii. Când se ajunge la această treaptă, deci se trăiește desăvârșit în Dumnezeu, nu mai este nevoie de pocăință<sup>62</sup>.

De aceea, el recomandă pocăința foarte deasă, mai ales monahilor. «De la pocăință ne vine spălarea întinăciunii faptelor rușinoase. După ea primim împărtășirea de Duhul Sfânt. Dar nu în chip simplu, ci după credința, simțirea și smerenia celor ce s-au pocăit din tot sufletul. Însă numai după iertarea deplină a păcatelor de mai înainte, primită de la părintele care ne-a luat asupra sa. De aceea bine este să ne pocăim în fiecare zi, pentru porunca ce s-a dat. Căci îndemnul: «Pocăiți-vă, că s-a apropiat împărăția cerurilor» (Matei 3, 2), ne arată lucrarea aceasta ca fiind fără hotar»<sup>63</sup>.

Sfântul Simeon numește pocăința un «al doilea botez», dar fără a o confunda cu Taina Sfântului Botez prin care înțelege o naștere duhovnicească a omului printr-o viață nouă în Hristos și a eliberării din robia păcatului strămoșesc prin harul dumnezeiesc. În gândirea Sfântului Simeon pocăința apare ca un al doilea botez, deoarece Taina Sfântului Botez se administrează atunci când noi sîntem prunci, dar, de-a lungul vieții pămîntești, putem cădea din har în diferite chipuri, ca urmare a săvîșirii păcatelor după botez. Pocăința apare astfel ca un început al vieții creștine și baza permanentă a tuturor eforturilor noastre ascetice spre Dumnezeu Cel în Treime<sup>64</sup>.

În legătură cu Taina Pocăinței, Sfântul Simeon Noul Teolog mai reliefează un aspect important: importanța lacrimilor ca element indispensabil al pocăinței adevărate<sup>65</sup>. Îndosebi la monahi lacrimile de pocăință sînt considerate ca o cale ce duce la contemplarea și la unirea cu Sfântul Duh. De altfel, o adevărată pocăință transformă caracterul penitențial al lacrimilor și ne duce la vederea luminii dumnezeiești, la starea de sfințenie<sup>66</sup>. Dar Sfântul Simeon accentuează că această stare de pocăință trebuie să o avem neîncetat pînă la săvîșirea din această viață; lacrimile amare izvorîte din adîncul sufletului ne purifică și ne înalță spre Dumnezeu într-o bucurie neîncetată<sup>67</sup>. Sfântul Simeon Noul

61. *Cele 225 de capete...*, 77, în *Filocalia română*, vol. VI, p. 40—41.

62. *Ibidem*, 1, 2, p. 50—51.

63. *Ibidem*, 46, p. 75—76.

64. Archevêque Basile Krivochéine, *op. cit.*, p. 67.

65. *Ibidem*, p. 69; a se vedea în acest sens *Capete teologice, gnostice și practice*, 3, 23.

66. Archevêque Basile Krivochéine, *op. cit.*, p. 69.

67. A se vedea pe larg *Catéchèse IV*, 670—682.

Teolog reia și comentează un citat din Sfântul Simeon Studitul, că nu poți să fii în comuniune cu Dumnezeu fără lacrimi de pocăință <sup>68</sup>.

Fără pocăință adevărată nu poți contempla frumusețea vieții dumnezeiești, fără purificarea sufletului prin pocăință nu te poți numi creștin <sup>69</sup>. Căci pocăința și purificarea, în gândirea Sfântului Simeon Noul Teolog, se află în strânsă legătură <sup>70</sup>.

Pocăința adevărată șterge păcatele săvârșite. Sfântul Simeon lasă să se înțeleagă din opera lui că prin ea se pot obține mai multe bunuri duhovnicești, dintre care cel mai mare este Împărăția cerurilor. De aceea îndeamnă: «Nu înceta să săvârșești mereu pocăința, căci ea este cea care, unită armonios cu iubirea pentru oameni, șterge căderile, păcatele, atît cele din trecut, cît și cele din prezent» <sup>71</sup>.

Așadar, în scrierile sale, Sfântul Simeon admite pocăința după primirea botezului. Ea este absolut necesară, deoarece omul poartă în firea sa urmările căderii în păcatul strămoșesc, fiind un remediu sau medicament fără de care nu ne-am mai putea mîntui <sup>72</sup>. Într-un mod mai larg, Sfântul Simeon dezvoltă în Cuvîntările morale ideile sale asupra pocăinței după botez și afirmă din nou că ea înalță omul căzut la o stare superioară celei dinainte de căderea în păcatul strămoșesc <sup>73</sup>. Sfântul Simeon subliniază că unii dintre oameni, mai ales monahii, au mare nevoie de pocăință; de aceea el vorbește mult de ceea ce numește «metode», dar arată că acestea totuși nu pot fi aplicate la fel pentru toți oamenii <sup>74</sup>.

#### 4. Rolul haric și moral al preotului duhovnic în Taina Pocăinței

Sfântul Simeon Noul Teolog accentuează în scrierile sale, că săvârșirea Sfintei Euharistii în cadrul Sfintei Liturghii, mărturisirea și împărtășirea ca atare la Sfînta Liturghie presupun necesitatea imperioasă de a avea un părinte duhovnic, deci un îndrumător spiritual. Fiecare episcop sau preot, prin simplul fapt că este hirotonit, poate să aibă puterea de a ierta păcatele? Cine este capabil să îndrume duhovnicește pe alții și ce daruri duhovnicești trebuie să aibă pentru a spovedi? Convingerea Sfîntului Simeon asupra acestor probleme, consunînd în general cu tradiția Părinților anteriori, este mai puțin nuanțată, mergînd de la un radicalism spiritual pînă la atitudinile cele mai moderate. În opera sa se observă că nu accentuează importanța ierarhiei sacramentale, din anumite motive, dar aceasta nu înseamnă că-i minimalizează importanța sacramentală. Chiar el însuși trebuia să fie hirotonit

68. *Catéchèse* IV, 5—45.

69. *Catéchèse* VIII, 100—105.

70. *Catéchèse* IX, 301—365.

71. *Catéchèse* XVI, 142—144; *Catéchèse* XXX, 145—170, 221—227, 228—235; *Catéchèse* XXIII, 103—108.

72. Archevêque Basile Krivochéine, *op. cit.*, p. 71. A se vedea în acest sens *Ethique* 2, 7, 306—311.

73. *Éthique* 13, 222, 236.

74. *Catéchèse* XXX, 123—125.

episcop<sup>75</sup>. Treapta de episcop are daruri ale Sfintului Duh, dar Sfântul Simeon arată că aceste energii ale Duhului Sfânt trebuie să fie complete armonice de curăția morală. Este necesară o viață în acord cu poruncile evanghelice și mai ales împroprierea conștientă a darurilor Sfintului Duh. Această afirmație, Sfântul Simeon Noul Teolog o întărește cu măreția fără de seamăn a săvârșirii Sfintei Liturghii<sup>76</sup>. Sfântul Simeon nu distinge între puterea de a săvârși Sfânta Liturghie și aceea de a ierta păcatele. Acestea sînt consecințe ale sfințirii în treapta de episcop sau preot. Dar Sfântul Simeon spune că acestea nu trebuie identificate cu însuși actul sfințirii prin care se transmite harul dumnezeiesc; pentru a le putea săvârși, episcopul sau preotul trebuie să-și împroprieze mai dinainte puterea Duhului Sfânt, împropriere care nu trebuie confundată cu însuși actul sfințirii<sup>77</sup>. Sfântul Simeon accentuează că nimeni nu poate deveni duhovnicesc înainte de a primi puterea Sfintului Duh<sup>78</sup>. El îndeamnă ca nimeni să nu aibă îndrăzneala de a da iertarea la spovedanie fără a fi pătruns adînc de energiile dumnezeiești de-viață-dătătoare ale Sfintului Duh și fără a avea în adîncul inimii pe Cel care a ridicat păcatul lumii<sup>79</sup>.

Sfântul Simeon mai spune că nu trebuie să judeci pe alții înainte de a fi primit Duhul Sfânt<sup>80</sup>, nici mai ales să ai îndrăzneala de a tinde la demnități bisericești fără să ai chemarea de sus<sup>81</sup>. Pentru cei care tind la cele mai înalte demnități ierarhice Sfântul Simeon spune că trebuie să atingă o mare perfecțiune duhovnicească; așa se explică faptul că se adresează cu un ton aproape violent: «Patriarhilor, dacă voi nu sînteți prietenii lui Dumnezeu, dumnezei prin înfiere, adică asemănători în har care ne este dat de Acela care este Dumnezeu prin fire, părăsiți-vă tronurile arhieresti și mergeți degrabă să vă pătrundeți cu Dumnezeieștile Scripturi; apoi cînd voi veți fi devenit după chipul lui Dumnezeu, atunci să vă mișcați cu cutremurare de cele dumnezeiești...»<sup>82</sup>.

Dar cu toate acestea nu se poate afirma că în scrierile Sfintului Simeon Noul Teolog s-ar găsi afirmații directe la nevaliditatea Tainelor săvârșite de preoți nedemni de Taina Preoției și de harul pe care-l poartă, nici un refuz al membrilor ierarhiei a căror viață personală ar fi departe de perfecțiunea morală așa cum cere Sfânta Biserică prin rînduielile ei. Mai mult, se poate vorbi de o critică ascuțită a Sfintului Simeon la adresa celor care nu săvîrșesc Sfintele Taine cu demnitatea cerută de harul Preoției. El își îndreaptă cu vehemență criticile contra celor care acceptă sfințirea într-o treaptă a Preoției fără a simți chemarea de la Dumnezeu<sup>83</sup>. Cei care acceptă Preoția fără a avea che-

75. *Archêveque Basile Krivochéine, op. cit.*, p. 131; a se vedea *Catêchèse XXIV*, 142—145; *Catêchèse XX*, 45—220.

76. *Archevêque Basile Krivochéine, op. cit.*, p. 131; a se vedea pe larg *Hymne XIX*, 56—75.

77. *Archevêque Basile Krivochéine, op. cit.*, p. 133; vezi *Ethique VI*, 413—417.

78. *Ethique V*, 519—528.

79. *Ethique VI*, 417, 421.

80. *Ethique VI*, 421—428.

81. *Ethique VI*, 429—453.

82. *Ethique III*, 590—599.

83. *Ethique I*, 12, 483—489.

mare de la Dumnezeu provoacă o decădere duhovnicească periculoasă<sup>84</sup> pentru însăși viața Bisericii și a membrilor ei.

În Cateheze accentuează puterea de a lega și dezlega<sup>85</sup>. Sfântul Simeon spune că puterea de a lega și a dezlega aparține preoților, dar sfințirea propriu-zisă trebuie să fie completată de o viață în Hristos, prin Duhul Sfânt, care îi dă eficacitate<sup>86</sup>.

Sfântul Simeon insistă asupra eficacității mărturisirii și necesității ei pentru toți cei care sînt căzuți în păcat după botez și vede în ea un mijloc de a regăsi vederea lui Dumnezeu în har<sup>87</sup>. De aceea, îi îndeamnă pe toți la mărturisire și penitență<sup>88</sup>. Totodată Sfântul Simeon insistă asupra convingerii că numai penitența nu este suficientă, însă trebuie urmată de mărturisire și iertarea păcatelor prin părintele duhovnic<sup>89</sup>, care are trei calități: el este medic, sfătuitor și mijlocitor<sup>90</sup>. Căci Taina Spovedaniei cuprinde două persoane într-o mare relație de mare deschidere și încredere: preotul și penitentul. Preotul se înfățișează penitentului ca vorbindu-i în numele lui Hristos, iar penitentul trebuie să știe că își mărturisește păcatele lui Dumnezeu însuși, dar are nevoie și de o încredințare, de un martor concret al celor spuse, care să-l încredințeze în același timp și că Dumnezeu îl iartă cu adevărat<sup>91</sup>, căci Mîntuitorul Hristos este Cel ce dă vindecarea sufletească penitentului<sup>92</sup>, prin puterea Duhului Sfânt.

Așadar, mărturisirea păcatelor nu poate fi considerată ca un act exclusiv al penitentului, despărțit de preot, iar căința lui trebuie să se concretizeze în fapte și atitudini recomandate de preotul duhovnic<sup>93</sup>. El nu este niciodată considerat ca un judecător care condamnă și pedepsește. Canonul are un scop terapeutic. Dar cel care dă acest canon trebuie să aibă, în gîndirea Sfântului Simeon, vocația de la Dumnezeu<sup>94</sup>, căci rolul preotului duhovnic în săvîrșirea Tainei Spovedaniei nu se reduce la dezlegarea de la sfîrșit, care este, de altfel, miezul sau punctul culminant al acestei Sfinte Taine, ci se exercită pe tot parcursul Tainei<sup>95</sup>.

Dacă în prima fază a acestei Taine (mărturisirea păcatelor) preotul pune în fața conștiinței penitentului pe Mîntuitorul Hristos ca for suprem, în cea de-a treia fază (recomandarea epitimiei) se află în primul plan. Dacă în ascultarea mărturisirii păcatelor el a avut rolul unui prie-

84. A se vedea pe larg *Éthique* XV, 189—196.

85. Archevêque Basile Krivochéine, *op. cit.*, p. 135; *Catéchèse* XXVIII, 291—293.

86. Archevêque Basile Krivochéine, *op. cit.*, p. 136.

87. *Ibidem*, p. 137.

88. *Ibidem*; a se vedea în acest sens *Éthique* XIII, 278—283.

89. *Ibidem*, p. 137—138; chapitre 3, 46.

90. *Ibidem*, p. 140.

91. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Taina Mărturisirii*, în *«Indrumări misionare»*, Edit. Institutului Biblic..., 1986, p. 557.

92. *Catéchèse*, XIII, 95—129.

93. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *op. cit.*, p. 556.

94. Archevêque Basile Krivochéine, *op. cit.*, p. 140. Sfântul Simeon Noul Teolog mai atinge o problemă: dacă unii monahi care nu au preoție, cu o viață duhovnicească deosebită, pot spovedi. La aceasta dă un răspuns pozitiv, bazîndu-se mai ales pe tradiție: aceasta a existat în Biserică în timpurile vechi.

95. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *op. cit.*, p. 556.

ten înțelegător, îmbinat cu acela al unui judecător și medic care apreciază natura și gravitatea păcatelor mărturisite, acum el exercită mai ales rolul unui judecător, dublat de cel al unui medic priceput în recomandarea medicamentelor adecvate, adică al unui medic sufletesc<sup>96</sup>.

Puterea de a lega și dezlega păcatele s-a transmis din generație în generație, prin succesiune apostolică: Sfinții Apostoli au dat-o episcopilor care, apoi, au dat-o altor episcopi, iar aceștia preoților. Puterea specială și permanentă de a ierta păcatele oamenilor a dat-o Mîntuitorul Hristos Sfinților Apostoli și urmașilor lor, preoții, și nu tuturor care au ajuns în legătură cu El; și a dat-o prin act verificabil obiectiv — a suflat Duh Sfînt asupra Apostolilor (Ioan 20, 22) — ca să se arate că ei nu se pot face stăpîni, prin voința lor, pe puterea lui Hristos. Mîntuitorul Hristos este Cel care i-a ales și le-a dat vrednicia și puterea (Ioan 15, 16; Matei 1, 1; Luca 6, 13)<sup>97</sup>. Sfîntul Simeon realizează că pe unii dintre aceștia i-a părăsit harul din cauza vieții lor imorale<sup>98</sup>, desigur Sfîntul Simeon accentuînd faptul că preoții sau episcopii trebuie să aibă o viață morală ireproșabilă. Această idee a Sfîntului Simeon nu a fost niciodată condamnată, direct sau indirect, de Biserică<sup>99</sup>.

Esența Tainei Mărturisirii constă în dezlegarea preotului duhovnic, în acest moment avînd de fapt împărtășirea harului iertării păcatelor, nevăzut, prin mîna și cuvintele preotului, celui care și-a mărturisit cu zdrobire de inimă păcatele săvîrșite<sup>100</sup>.

Prin iertarea preotului duhovnic, penitentul redobîndește starea de nevinovăție pe care a primit-o la botez, pentru care motiv spovedania a fost numită «al doilea botez». Acest fapt este arătat de însuși Mîntuitorul Hristos: «Cărora le veți ierta, le vor fi iertate» (Ioan 20, 23). Dobîndind harul iertării păcatelor, penitentul reintră în comuniunea cu Dumnezeu<sup>101</sup>.

Harul iertării păcatelor eliberează pe credincios de orice pedeapsă pentru păcat și prin aceasta îi redă nădejdea vieții veșnice și totodată sporirea spre mai multă răbdare și bună lucrare<sup>102</sup>. Sfîntul Simeon Noul Teolog tratează pe larg despre sublimitatea și demnitatea sufletului purificat cu ajutorul harului dumnezeiesc<sup>103</sup>.

\*

Așadar, Sfîntul Simeon Noul Teolog acordă o mare importanță lucrării Sfîntului Duh în viața creștinului, în primul rînd prin Sfințele Taine, dintre care, la loc de cinste se află cele ale încorporării în Hristos. Scopul vieții creștine este atingerea desăvîrșirii în Hristos, în lumină și iubire nesfrîșite, în comuniune desăvîrșită, ceea ce înseamnă participarea la Dumnezeire. Sau, cu alte cuvinte, obținerea Împărăției

96. *Ibidem*, p. 559.

97. Archevêque Basile Krivocheïne, *op. cit.*, p. 142—143.

98. *Ibidem*, p. 147.

99. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Taina Mărturisirii*, în *Indrumări misionare...*, Edit. Institutului Biblic..., 1986, p. 549.

100. *Ibidem*, p. 561.

101. *Ibidem*.

102. *Ibidem*, p. 562.

103. *Catêchèse IV*, 670—720.

cerurilor care începe de aici, de pe pământ, prin împlinirea tuturor poruncilor evanghelice. Comuniunea deplină cu Dumnezeu Cel în Treime se menține prin Taina Sfintei Euharistii. Totuși, în viața creștină se înregistrează și căderi din comuniunea cu harul lui Hristos. Dar există posibilitatea ridicării celui ce cade, prin Taina Mărturisirii. Sfântul Simeon Noul Teolog se menține în general pe linia tradiției Părinților Bisericii, desigur el acceptând pe chemarea sau vocația celui ce a primit harul Preoției.

Această Sfântă Taină este necesară pentru fiecare în drumul anevoios, ascetic, de curățire de toate patimile spre obținerea mântuirii, a vieții veșnice. Este cerută de condiția de creștin a omului, supus greșelii și păcatului în această viață (I Ioan 1, 8—9), pentru refacerea comuniunii acestuia cu Dumnezeu, cu Biserica și cu semenii, căci orice păcat înseamnă o îndepărtare de la comuniunea cu Dumnezeu sau chiar o rupere a acestei comuniuni. Dacă comuniunea cu Dumnezeu este condiția primordială a mântuirii omului în Biserică, Taina Spovedaniei este Taina vindecării de păcate și a înnoirii sufletului a creștinului care se apropie de Sfânta Împărtășanie pentru a reaprinde, improspăta și spori comuniunea lui cu Hristos, ca mădular al Bisericii Sale.

Prin toată opera și gândirea sa, Sfântul Simeon Noul Teolog se înscrie în tezaurul de învățătură creștină postpatristică, fiind, prin înălțimea cugetării sale teologice, a treia personalitate din istoria Bisericii care a primit apelativul de «Teologul» alături de Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan și de Sfântul Grigorie de Dumnezeu-Cuvîntătorul.

## PERSONALITĂȚI BISERICEȘTI ORTODOXE ÎN MIȘCAREA PENTRU APĂRAREA ICOANELOR DIN PREAJMA ȘI DE DUPĂ SINODUL AL VII-LEA ECUMENIC \*

Pr. drd. NECHITA RUNCAN

Mișcarea pentru apărarea icoanelor, care a polarizat în jurul ei mai multe personalități bisericesti ortodoxe, a luat naștere ca răspuns la criza iconoclastă. Cu toate că iconografia ortodoxă a luat un avânt deosebit, mai ales în timpul împăratului Justinian, în cadrul noului «stil bizantin» arhitectonic, totuși în secolul al VIII-lea, Biserica a fost greu tulburată de încercarea unora dintre împărații bizantini de a înlătura cultul icoanelor. Această prigoană împotriva icoanelor a primit numele de iconoclastism, iar adepții ei au fost numiți iconoclaști<sup>1</sup>.

a) **Cauzele crizei iconoclaste** au fost multiple. Izvoarele contemporane și cercetările istoricilor moderni ne ajută să stabilim cauzele principale ale iconoclastismului. Prima cauză a fost cea legată de cultura religioasă din epoca respectivă. Unii împărați de origine isauriană sau

\* Lucrare alcătuită și susținută la catedra de Istoria bisericească universală, sub îndrumarea, Pr. prof. Aurel Jivi care a dat și avizul de publicare.

1. Vezi: C. Emereau, *Iconoclasme*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome VII, première partie, commencé sous la direction de A. Vacant, E. Mangot, continué sous celle de E. Amann, Paris, 1927, col. 575.

armeană, care au contribuit la apariția iconoclasmului, se aflau sub influența culturii monofizite. Monofizismul a fost curentul religios care a furnizat iconoclaștilor, direct sau indirect, materialul sau argumentele teologice<sup>2</sup>.

Leon al III-lea Isaurul, care a declanșat în mod oficial iconoclasmul, în anul 726, era și el influențat de monofizism. După cum remarca istoricul J. Pargoire, «Leon al III-lea era un conducător bun și un politician abil: el credea că reforma militară și civilă, făcută sub supravegherea sa, trebuie să se extindă și asupra lucrurilor sfinte, și uimit de importanța, poate excesivă, dată icoanelor, a decretat abolirea cultului și a practicării lui»<sup>3</sup>.

Altă cauză a apariției iconoclasmului a fost cea a confruntării Bisericii Ortodoxe cu islamismul, care acuza creștinismul de politeism și idolatrie, din cauza doctrinei Sfintei Treimi și a folosirii icoanelor în cult. Mai ales împărații bizantini care veneau din Orient (în secolul al VIII-lea) au încercat să răspundă la această acuzație de idolatrie prin reformarea credinței creștine. Mișcarea iconoclastă a suferit, deci, și o influență islamică iar ortodocșii au acuzat-o ca «pornind dintr-un spirit sarazin»<sup>4</sup>. Cu toate acestea, mișcarea iconoclastă nu este o imitare conștientă a islamismului.

O altă cauză a apariției iconoclasmului a fost aceea legată de moștenirea spiritului elenic. În secolul al VIII-lea, iconoclaștii găseau ușor argumente în tradiția creștină greacă, care nu erau în legătură directă cu monofizismul sau cu elementele culturale străine. Ei căutau să demonstreze că la începuturile creștinismului exista un curent de gândire iconoclastă, care a fost atribuit mai târziu origenismului, și care interzicea reprezentarea lui Dumnezeu în vreun chip.

Se pare că sfătuitoarii teologiei ai lui Leon al III-lea erau origeniști care împărtășeau opinia lui Eusebiu din Cezareea că «chipul robului» asumat în Iisus Hristos, nu mai face parte din realitate așa că cererea unei icoane materiale a lui Iisus Hristos era nevrednică de o religie adevărată, iar după ce Hristos a fost preamărit, El nu mai putea fi contemplat decât în spirit<sup>5</sup>.

Din punct de vedere politic iconoclasmul apare ca o reacție împotriva clasei monahale cu tot ceea ce avea ea, cu toate pretențiile și încălcările ei, la care se adăuga lupta între puterea civilă și comunitățile religioase.

Prin urmare cauzele iconoclasmului sînt de natură religioasă și nereligioasă întrucît «s-ar restrînge, într-adevăr, mult prea mult importanța acestui conflict memorial dacă el ar fi redus, aproape în întregime, la un conflict religios»<sup>6</sup>.

2. Jean Meyendorff, *La crise iconoclaste, în Initiation à la Théologie byzantine*, Paris, 1975, p. 59—60.

3. J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris 1905, p. 253.

4. Jean Meyendorff, *op. cit.*, p. 60.

5. *Ibidem*, p. 61.

6. Nicolae Iorga, *Istoria vieții bizantine*, București, 1974, p. 228, nota 25.



b) **Prima fază a iconoclasmului.** La declanșarea iconoclasmului, împăratul Leon al III-lea a fost sprijinit de un grup de cîțiva ierarhi, foarte porniți împotriva cultului icoanelor și care aveau în fruntea lor pe Constantin de Nicolia, Toma de Claudiopolis și Teodosie al Efesului<sup>7</sup>.

În anul 726 Leon al III-lea a promulgat primul edict împotriva icoanelor, prin care cerea distrugerea sau ridicarea icoanelor din biserici pentru ca poporul să nu le cinstească<sup>8</sup>. Nu știm cu exactitate conținutul edictului dar în el era implicată, negreșit, distrugerea icoanelor. În urma acestui fapt s-au produs o serie de tulburări în sînul populației ortodoxe din imperiu. În anul 730, împăratul Leon al III-lea a încercat să-l oblige pe patriarhul Gherman al Constantinopolului să semneze edictul de condamnare a icoanelor, din anul 726. Patriarhul, care deza-probase deja, de mai multe ori acest edict, a refuzat semnarea lui, dîndu-și demisia (7 ianuarie 730), retrăgîndu-se la Platanion (lîngă Constantinopol)<sup>9</sup>.

În 23 ianuarie, 730, scaunul patriarhal este ocupat de sincelul Anastasie, care cedează presiunilor bazileului, iar exemplul său este urmat de unii ierarhi. Cu toate acestea s-au ridicat numeroși apărători ai cinstirii icoanelor, în frunte cu Sf. Ioan Damaschin și Gheorghe Cipriotul.

Iconoclasmul a apărut în Răsărit, dar Apusul creștin nu era străin de acest fapt. Papa Grigorie al II-lea și succesorul său Grigorie al III-lea au protestat împotriva ereziei iconoclaste<sup>10</sup>. Leon al III-lea Isaurul a murit în 18 iunie 741 urmîndu-i la tron fiul său Constantin al V-lea Copronimul (741—775), care era hotărît să realizeze pînă la capăt planul tatălui său de a suprima cultul icoanelor și de a îngenunchea orice rezistență. Datorită fanatismului său, el s-a manifestat brutal, iar conflictul iconoclast a degenerat în atrocitate, încît «se credea, în imperiu, că s-a revenit la cele mai întunecate zile ale persecuțiilor păgîne»<sup>11</sup>.

Din anul 741 (revolta lui Artabastos) și pînă în 753, Constantin al V-lea a fost constrîns de împrejurări să manifeste o toleranță relativă față de iconoduli. Dar, în anul 754, a întrunit un sinod la Hieria, urmînd a fi socotit ca al VII-lea ecumenic. La acest sinod s-a încercat să se formuleze o teologie iconoclastă. Cei 338 ierarhi, întruniți aici, au acceptat, fiind constrînsi, hotărîrile dictate de președintele sinodului, arhiepiscopul Teodosie al Efesului.

La 29 august, 754, s-au dat publicității hotărîrile eretice ale acestui pseudosinod<sup>12</sup>. Procesele verbale ale ședințelor s-au pierdut. Tot ce ne-a rămas este «tomosul» celor 338 de ierarhi, prin care au hotărît, ca orice icoană să fie aruncată afară din biserici. În cele din urmă erau

7. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chretienne*, vol. III. (430—800), Sixieme edition, Paris, 1922, p. 456.

8. Charles Diehl, *Histoire de L'Empire byzantin*, Paris, 1934, p. 72.

9. C. Emereau, *op. cit.*, col. 580.

10. Charles Diehl, *op. cit.*, p. 73.

11. J. Tixeront, *op. cit.*, p. 463.

12. Pr. prof. M. P. Șesan, *Iconoclasmul. Sinodul VII ecumenic de la Niceea, din 787*, în *Istoria Bisericească Universală, Manual pentru Institutetele teologice*, vol. I. Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975, p. 310.

expuse și pedepsele pentru cei care se vor opune. Hotărârile sinodului de la Hieria au întâmpinat rezistența clerului și a credincioșilor iconoduli.

O dată cu urcarea pe tronul bizantin a lui Leon al IV-lea Hazardul (775—780), fire blândă, căsătorit cu Irina, adeptă a cultului icoanelor, persecuțiile au conținut. Dar prin moartea sa timpurie, tronul a fost ocupat de fiul său, Constantin al VI-lea (780—797), care avea doar 10 ani. În locul minorului conducea mama sa, Irina, a cărei domnie a fost o binefacere pentru creștinii răsăriteni, întrucât puteau din nou să cinstescă icoanele.

c) **Convocarea și ținerea sinodului al VII-lea ecumenic în timpul împărătesei Irina.** Împărăteasa Irina a reușit să obțină de la patriarhul Paul al IV-lea, care era pe moarte, retractarea greșelilor sale și anatemizarea ereticilor iconoclaști. Scaunul patriarhal este ocupat la 2 decembrie 784 de secretarul imperial, Tarasie. Acesta a condamnat hotărârile sinodului de la Hieria, cerînd totodată ținerea unui sinod ecumenic pentru restabilirea cultului icoanelor<sup>13</sup>.

O primă încercare de întrunire a sinodului a fost în 17 august 786 în biserica «Sfinții Apostoli». Dar o revoltă militară i-a obligat pe suveranii Irina și Constantin al VI-lea Porfirogenetul să amâne continuarea sinodului. Abia în mai 787, Irina a reinnoit invitațiile pentru noul sinod care avea să se deschidă în Bitina, la Niceea, ca al VII-lea sinod ecumenic adevărat. Prima sesiune a sinodului s-a ținut în biserica Sfînta Sofia, la 24 septembrie 787<sup>14</sup>. Numărul episcopilor care au participat la acest sinod a fost între 300 și 367, pe lângă aceștia fiind prezenți mulți arhimandriți, egumeni și monahi. Toate cele 8 sesiuni ale sinodului al VII-lea ecumenic au fost prezidate de patriarhul Tarasie<sup>15</sup>.

Sinodul a combătut punct cu punct hotărârile pseudosinodului din 754 de la Hieria, contestîndu-i-se caracterul de «ecumenic» deoarece n-au fost reprezentați nici patriarhii Răsăritului nici papa. S-a hotărît apoi, că este permis și chiar folositor și bineplăcut lui Dumnezeu să se facă icoană și să li se dea cinstire (προσκύνησις). Totodată a fost aprobată lucrarea Sfîntului Ioan Damaschin «Expunere exactă a credinței ortodoxe». Sinodul a mai dat 22 canoane în scopul remedierii încălcărilor din timpul iconoclasmului. Ultima sesiune, a VIII-a, a sinodului al VII-lea ecumenic a avut loc în 23 octombrie 787, la Constantinopol, în palatul imperial, în prezența suveranilor, care de asemenea, au semnat hotărârile sinodului<sup>16</sup>. Restabilirea cultului icoanelor devenise, astfel un fapt împlinit.

d) **A doua fază a crizei iconoclaste.** Partida iconoclastă, însă, continua să aibă un număr însemnat de adepți<sup>17</sup>. Noul împărat Nichifor I (802—811) a continuat politica împărătesei Irina, privitoare la cultul

13. C. Emereau, *op. cit.*, col. 585.

14. Charles Joseph Hefele — H. Leclercq, *Histoire des conciles, d'après les documents originaux*, Tome III, deuxième partie, Paris, 1910, p. 632—639.

15. J. Tixeront, *op. cit.*, p. 468.

16. Desfășurarea sesiunilor Sinodului al VII-lea ecumenic, din 787 este prezentată pe larg de C. J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, p. 760—775.

17. C. Emereau, *op. cit.*, col. 587.

icoanelor ; la fel a făcut și cumnatul său, Mihail I Rangaben (811—813). Dar în iulie 813, o revoltă militară a adus la putere pe generalul Leon al V-lea Armeanul (813—820), care era iconoclast.

Leon al V-lea a pus, în anul 814, pe lectorul Ioan Hylilas să facă o culegere de texte scripturistice care ar favoriza iconoclasmul. Apoi a propus patriarhului Nichifor să fie ridicate icoanele, în biserică, mai sus pentru a nu fi sărutate de credincioși. Patriarhul Nichifor s-a opus. Din acest motiv a fost exilat în martie 815, inaugurându-se astfel a doua fază a crizei iconoclaste.

În același an s-a ținut un sinod iconoclast la Sf. Sofia (Constantinopol) având trei sesiuni. Cu acest prilej s-au acceptat hotărârile sinodului iconoclast din 754 de la Hieria și a fost condamnat sinodul ortodox din 787<sup>18</sup>. Mulți ierarhi și călugări au fost exilați<sup>19</sup>, alții martirizați iar moaștele și vasele liturgice au fost profanate.

Sub împăratul Mihail al II-lea (820—829) persecuțiile au fost mai temperate, dorind să țină în anul 821 un sinod de împăcare între iconoclaști și iconoduli. Dar ortodocșii, conduși de Teodor Studitul, s-au opus.

În anul 829 tronul bizantin este ocupat de Teofil (829—842), care a reînceput persecuțiile împotriva iconodulilor cu mai mult zel. Dar în 842 a murit pe neașteptate. În aceste împrejurări, întrucît fiul său era minor, conducerea imperiului a preluat-o soția sa Teodora, care era cinstitoare a icoanelor. Astfel era pregătită calea pentru biruința Ortodoxiei.

e) **Biruința Ortodoxiei în timpul împărătesei Teodora.** Noul patriarh, Metodie, ales în 4 martie 843 la îndemnul împărătesei Teodora, a convocat un sinod la Constantinopol la care urma să participe ierarhii, egumenii și monahii care au suferit în decursul luptelor iconoclaste. Sinodalii au declarat la 11 martie 843, valabile toate hotărârile celor șapte sinoade ecumenice, restabilind cultul icoanelor și rostind anatema asupra tuturor iconoclaștilor<sup>20</sup>.

Considerându-se o continuare și o întregire a sinodului al VII-lea ecumenic, la sfârșit, a fost compus un text special de anatematizare a tuturor ereticilor, începînd cu Simon Magul pînă la patriarhii Constantin și Ioan al VII-lea. Acest text al tuturor dogmelor Bisericii Ortodoxe a fost cuprins, apoi într-un «Sinodicon» special, ca decizie sinodală, spre a fi citit anual în întreaga Biserică, în prima duminică din Postul Sfintelor Paști. Astfel a fost instituită o nouă sărbătoare pentru comemorarea triumfului Ortodoxiei<sup>21</sup>.

Cînd patriarhul Metodie a murit, la 14 iunie 846, «nimic nu mai rămăsese din iconoclasm, decît dragostea față de cultul icoanelor. Trebuia oare să fie atîtea frămîntări și să curgă atîta sînge ca să se

18. D. Serruys, *Les actes du concile iconoclaste de l'an 815*, în *Melanges d'archéologie et d'histoire*, Paris, 1903, tome XXIII, p. 343—351, vezi H. Leclercq, *op. cit.*, p. 1217—1221.

19. C. Emereau, *op. cit.*, col. 589.

20. Pr. prof. M. P. Șesan, *op. cit.*, p. 314—315.

21. J. Tixeront, *op. cit.*, p. 472, și Charles Diehl, *op. cit.*, p. 82.

ajungă la acest rezultat?»<sup>22</sup>. Cu «Duminica Ortodoxiei» se încheie perioada Sinoadelor ecumenice.

## PERSONALITĂȚI ORTODOXE

Mișcarea Ortodoxiei pentru apărarea icoanelor împotriva ereziei iconoclaste a fost condusă de personalități care au îmbinat în chip de-săvârșit evlavia cu teologia. Înainte de sinodul al VII-lea ecumenic, în prima fază a iconoclasmului, cinstirea sfintelor icoane a fost apărată de personalități ortodoxe, ca: Sfântul Gherman, Patriarhul Constantinopolului (733) și Sfântul Ioan Damaschinul (pe la 749). Scrierile Sfântului Ioan Damaschinul au fost socotite drept stîlpul Ortodoxiei la Sinodul al VII-lea ecumenic. În a doua fază a crizei iconoclaste Ortodoxia a fost apărată de Sfântul Teodor Studitul (826) și de Sfântul Nichifor Mărturisitorul, patriarhul Constantinopolului (828).

În cele ce urmează vom prezenta cîteva aspecte ale contribuției lor la depășirea crizei iconoclaste, din preajma și de după sinodul al VII-lea ecumenic.

a) **Sfântul Gherman, Patriarhul Constantinopolului.** Gherman s-a născut într-o familie nobilă. Tatăl său a fost condamnat la moarte de Constantin al IV-lea Pogonatul iar el, cu această ocazie, la vîrsta de 20 de ani, a fost încorporat la colegiul Sfînta Sofia. După Sinodul din Constantinopol din anul 681, unde a avut un rol important, a devenit mitropolit de Cizic, iar în anul 715 este numit patriarh al Constantinopolului<sup>23</sup>. Ca patriarh s-a bucurat de un mare prestigiu în popor, dar păstorirea sa a fost tulburată de criza iconoclastă, căreia i-a rezistat cu întreaga sa autoritate bisericească El devine, astfel, primul adversar al iconoclasmului și «sufletul rezistenței ortodoxe în Răsărit»<sup>24</sup>.

De la patriarhul Gherman ne-au rămas scrisori dogmatice, importante pentru istoria apărării Ortodoxiei împotriva iconoclasmului, apoi, un tratat de morală creștină și o explicație mistică a Sfintei Liturghii<sup>25</sup>. Acestea însă nu s-au putut păstra în întregime, întrucît Leon al III-lea Isaurul a poruncit ca să fie distruse. Totuși, putem extrage doctrina sa despre icoane și atitudinea lui față de iconoclastism din cele trei scrisori împotriva iconoclaștilor: Constantin de Nacolia, Ioan de Sinada și Toma de Claudiopolis<sup>26</sup>. Aceste scrisori au fost citite la sinodul al VII-lea ecumenic (787) și aprobate fără rezervă.

Doctrina patriarhului Gherman despre icoane nu atinge profunzimea celei a Sfântului Ioan Damaschin sau Teodor Studitul, dar ea are o importanță deosebită prin faptul că este prima încercare de-a restabili tradiția ortodoxă contra inovațiilor iconoclaste<sup>27</sup>.

22. J. Pargoire, *op. cit.*, p. 271—273.

23. Jean Darrouzes, *Germain I de Constantinople, (Saint)*, in *Dictionnaire de spiritualité*, tome VI, Paris, 1967, col. 309.

24. F. Cayrè, *Germain (saint) patriarche de Constantinople, (715—729)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome VI, Paris 1924, col. 1303.

25. D. Fecioru, *Introducere la Sfîntul Ioan Damaschin, Cultul sfintelor icoane*, București, 1937, p. XIX, nota 5.

26. C. J. Hefele—Dom. H. Leclercq, *op. cit.* 628—629.

27. V. Grumel, *L'iconologie de Saint Germain de Constantinople*, in «Echos d'Orient», Paris, tome XXI, 1922, Nr. 126, p. 166.

Răspunzînd acuzațiilor iconoclaștilor, că, prin cinstirea icoanelor se cade în idolatrie, patriarhul Gherman insistă asupra a două aspecte: cultul icoanelor și posibilitatea pictării și folosirii icoanelor. În privința cultului icoanelor, el arată, mai tîrziu, că «sînt mai multe trepte în mărirea și cinstire, iar cea mai înaltă cinstire — latria — nu se poate adresa decît lui Dumnezeu»<sup>28</sup>.

Icoanelor li se poate adresa un cult relativ și anume unul de venerare. În ceea ce privește posibilitatea pictării chipului Mîntuitorului și a altor sfinți, Gherman spune: «Însăși icoana lui Iisus Hristos, persoană divină, în două naturi, poate fi reprezentată, dar nu după natura sa divină, ci numai după cea umană, care a luat-o din dragoste pentru noi»<sup>29</sup>.

Patriarhul Gherman face distincție între cele două firi din persoana Mîntuitorului: una descriptibilă, alta indescriptibilă.

Partea cea mai importantă a iconologiei sale este aceea în care face distincție netă între cultul icoanelor și idolatrie, arătînd că, prin venerarea icoanelor, este cinstit cel reprezentat de ele și nu materialul din care sînt alcătuite<sup>30</sup>. Apoi, el arată că, prin pictarea chipului Mîntuitorului, se continuă tradiția ortodoxă de a-l reprezenta după firea umană: «În amintirea veșnică a vieții în trup a Domnului nostru Iisus Hristos, a patimii Sale, a morții Sale izbăvitoare care au adus mîntuirea lumii, noi am moștenit tradiția de a-l reprezenta sub forma Sa umană sau teofania vizibilă, înțelegînd prin aceasta că noi preamărim smerenia lui Dumnezeu Cuvîntul»<sup>31</sup>.

Deși patriarhul Gherman este nevoit să demisioneze<sup>32</sup>, el a rămas în continuare primul mărturisitor al Ortodoxiei împotriva iconoclasmului în Bizanț. Retras la proprietatea sa din Platonion, moare în anul 733, iar pomenirea lui s-a făcut întotdeauna împreună cu aceea a marilor apărători ai icoanelor din preajma celui de-al șaptelea sinod ecumenic<sup>33</sup>.

b) **Sfîntul Ioan Damaschin (675—749)**. După retragerea patriarhului Gherman din scaunul patriarhal de Constantinopol apărarea icoanelor a fost reluată de Sfîntul Ioan Damaschin, una din cele mai strălucite figuri ale Ortodoxiei siriene, de la sfîrșitul secolului al VII-lea și prima jumătate a secolului al VIII-lea, personalitate remarcabilă a timpului său, atît prin demnitatea caracterului său, cît și prin profunzimea cunoștințelor sale<sup>34</sup>. Născut la Damasc, în 675, într-o familie nobilă creștină, a primit de la un monah originar din sudul Italiei, Cosma,

28. J. P. Migne, P. G., tome XCVIII, col. 155. D.

29. Din scrisoarea adresată mitropolitului Ioan de Synnada, vezi: P. G., tome XCVIII, col. 157. D.

30. *Ibidem*, col. 159, B.

31. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 63.

32. George Every (S. S. M.) *The Byzantine Patriarchate (451—1204)*, London, S. P. C. K. 1962, p. 88.

33. Jean Darrouze, *op. cit.*, col. 309.

34. E. H. Vollet, *Jean Damascène (Saint)*, în *La Grande Encyclopédie, inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts, par une société de savants et de gens de lettres*, tome, XXI, Paris, Ed. 1885—1901, p. 77.

răscumpărat de tatăl său de la sarazini, o educație creștină și o solidă cultură teologică. Mai târziu a ocupat aceeași funcție de consilier al califului din Damasc, pe care o ocupase și tatăl său, dar cade curînd victima intrigilor iconoclaste și renunță la orice demnitate lumească, intrînd în mănăstirea Sf. Sava din Ierusalim ca monah<sup>35</sup>. Aici își consacră toată energia și cultura sa filozofică și teologică apărării Ortodoxiei, pînă la moarte (749)<sup>36</sup>.

Patologii ortodocși ca și ai celorlalte confesiuni creștine, au scos în evidență trăsăturile esențiale ale personalității sale, recunoscînd în el «teologul desăvîrșit», care trăiește prin Biserică și gîndește prin Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, într-o absolută unitate de viață și de experiență.

Dacă Sfîntul Ioan Damaschin a fost un perseverent apărător al cinstirii sfințelor icoane se cuvine să arătăm care sînt scrierile sale antiiconoclaste. Pe lîngă opera sa de căpetenie Izvorul cunoașterii (Πηγὴ Γνώσεως), «teologul icoanelor», cum a fost numit Sfîntul Ioan Damaschin, a scris trei tratate împotriva ereziei iconoclaste<sup>37</sup>, precum și alte lucrări de o importanță deosebită pentru Ortodoxie.

Primul tratat împotriva ereziei iconoclaste<sup>38</sup>, a fost scris între anii 726, promulgarea edictului lui Leon al III-lea și 730 primul sinod iconoclast; al doilea tratat<sup>39</sup>, imediat după depunerea patriarhului Gherman al Constantinopolului (730), și al treilea<sup>40</sup>, la scurt timp după compunerea celui de-al doilea. Făcînd o sinteză sistematică a teologiei Sfinților Părinți de pînă la el, Sfîntul Ioan Damaschin aduce în sprijinul învățaturii sale despre icoane argumente din întreaga tradiție a Bisericii patristice. La sfîrșitul fiecărui tratat sînt aduse mărturii din Părinții și Scriitorii bisericești pentru argumentarea cultului sfințelor icoane<sup>41</sup>. Cele trei tratate despre apărarea icoanelor devin baza teologică pe care se va construi formula dogmatică a celui de-al VII-lea sinod ecumenic și care va fi preluată de teologii ortodocși de după el<sup>42</sup>.

Sfîntul Ioan Damaschin s-a ridicat împotriva acțiunilor iconoclaste ale împăratului Leon al III-lea Isaurul, care se socotea a fi «împărat și preot în același timp» și care credea că are dreptul să ia hotărîri în problemele Bisericii. El se adresează astfel împăratului: «Ne supunem ție împărate în lucrurile care privesc viața, dăjdiile, vămile, încasările și cheltuielile, în toate ale noastre încredințate ție; dar în ce privește

35. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 63.

36. Simeon Vailhè, *Date de la mort de Saint Jean Damascène*, în «Echos d'Orient», Paris, tome IX, 1906, Nr. 56. p. 28—30.

37. Aceste trei tratate au fost traduse în limba română de Pr. prof. dr. D. Fecioru, *op. cit.*, p. 1—191.

38. Λόγος πρῶτος ἀπολογητικός πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας, în P. G., tome XCIV, col. 1232—1284.

39. Λόγος δεύτερος πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας, *Ibidem*, col. 1284—1317.

40. Λόγος τρίτος πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας, *Ibidem*, col. 1317—1420.

41. Diac. asist. Viorel Ioniță, *Sfîntul Ioan Damaschin apărător al cultului sfințelor icoane*, în «Studii teologice», an XXXII (1980), nr. 7—10, p. 583.

42. R. P. Boris Bobrinskoy, *Bref aperçu de la querelle des images*, în «Contacts» revue française de l'Orthodoxie, 1960, Nr. 32, p. 232.

conducerea Bisericii, avem pe păstori, pe cei care ne-au grăit nouă cuvîntul și care au formulat legiuirea bisericească»<sup>43</sup>.

Cu deosebită competență, Sfîntul Ioan Damaschin răspunde acuzațiilor împăratului iconoclast și prin aceasta pune prima bază dogmatică a cultului icoanelor<sup>44</sup>.

Cunoscînd lupta Bisericii cu ereziile anterioare, el a înțeles că primul lucru, în elucidarea unei învățăături a Bisericii, este lămurirea și stabilirea termenilor. Astfel, lucrarea sa fundamentală «Πηγὴ Γνώσεως» începe cu un tratat, de logică, în care sînt definite noțiunile și raporturile dintre noțiunile cu care va lucra în tratatul său de dogmatică «Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως». Același procedeu îl utilizează și în tratatele sale despre cultul icoanelor : adaugă expunerii teologiei icoanelor dialectica noțiunilor. De altfel, doctrina Sfîntului Ioan Damaschin despre icoane și ideea de închinăciune, ce se dă acestora, nu pot fi înțelese dacă nu se va ști, mai întii, ce înseamnă «icoană» și «închinăciune» și dacă nu se vor cunoaște felurile acestora.

Din definițiile pe care Sfîntul Ioan Damaschin le dă acestor noțiuni rezultă afit legitimitatea întrebuițării icoanelor cît și legitimitatea cultului dat acestora.

După el «icoana» este asemănarea care înfățișează originalul, dar cu toate acestea, este o oarecare deosebire între icoană și original, deoarece icoana nu se aseamănă întru totul cu originalul<sup>45</sup>. Pornind de la ceea ce deosebește originalul de icoană, autorul celor trei tratate antiiconoclaste împarte icoanele în șase grupe, și anume : 1) Fiul lui Dumnezeu este icoana vie (naturală) a Tatălui ; 2) Paradigmele divine sînt icoane și exemple ale lucrurilor ce vor fi făcute ; 3) Omul este icoana care imită pe Dumnezeu, «Căci cum va fi cel zidit de aceeași fire cu ziditorul altfel decît prin imitare?»<sup>46</sup> ; 4) Al patrulea fel de icoană este cel întrebuițat de Scriptură, care atribuie forme, figuri și chipuri celor nevăzute și necorporale ; 5) Al cincilea fel de icoană este înfățișarea și schițarea mai dinainte a celor viitoare ; 6) Iar al șaselea fel de icoană este acela spre aducere aminte a faptelor trecute sau a minunii sau a virtuții<sup>47</sup>. În această categorie se încadra icoana propriu-zisă pe care Sf. Ioan Damaschin se angajase s-o apere, pe baza Tradiției, în fața iconoclaștilor.

După stabilirea felurilor icoanei, autorul arată că «închinăciunea» este semnul fricii, al darului, al cinstei, al supunerii și al smereniei<sup>48</sup>. Termenul «închinăciune» are și el mai multe sensuri și anume : 1) adorarea, pe care o aducem numai lui Dumnezeu ; 2) închinăciunea adusă prietenilor și slujitorilor lui Dumnezeu ; 3) închinăciunea adusă locurilor (locașurilor) lui Dumnezeu ; 4) închinăciunea adusă obiectelor

43. P. G. XCIV ; col. 1297 B vezi și Sfîntul Ioan Damaschin, *Cultul sîntelor icoane*.

44. Louis Brehier, *La querelle des images*, (VII--IX), II-c, ed. Paris, 1904, p. 17.

45. P. G., col. 1240, C.

46. *Ibidem*, col. 1340, D.

47. *Ibidem*, col. 1341, C. Nu insistăm asupra acestei împărțiri. Pentru aceasta vezi : D. Fecioru *op. cit.*, p. XXXII—XXXIII și Diae. asist. Viorel Ioniță, *op. cit.*, p. 584—585.

48. *Ibidem*, col. 1356, C.

afierosite lui Dumnezeu ; 5) închinăciunea pe care o datorăm unii altora căci sintem făcuți după chipul lui Dumnezeu ; 6) închinăciunea dată celor care stăpinesc ; 7) închinăciunea robilor față de stăpînii lor sau față de binefăcătorii lor <sup>49</sup>.

Reținem faptul că numai lui Dumnezeu îi datorăm adorare. Închinăciunea sau relația pe care o stabilim cu celelalte persoane, sau chiar cu anumite lucruri, este numai în funcție de raportul acestora cu Dumnezeu. În fond și această închinăciune are direcția tot spre Dumnezeu. «Cultul care se aduce unei creaturi este motivat printr-o relație, un raport al acestei creaturi cu Dumnezeu» <sup>50</sup>.

După ce lămurește noțiunile de «icoană» și «închinăciune» Sfîntul Ioan Damaschin arată legitimitatea pictării și folosirii icoanelor. În acest context, la obiecțiile iconoclaștilor că dumnezeirea și lucrurile spirituale nu pot fi pictate sau mărginite în forme materiale, autorul celor trei tratate antiiconoclaste răspunde astfel : «icoana oglindește fidel prototipul fără a-i repeta ființa», excepție făcînd doar «icoana naturală a Fiului lui Dumnezeu», care poartă în întregime, în el însuși pe Tatăl» <sup>51</sup>.

Meritul mare al «teologului icoanelor» este acela de a-și baza învățătura despre posibilitatea pictării și folosirii icoanelor pe considerente de ordin hristologic. «Zugrăvesc pe Dumnezeu nevăzut, spunea Sf. Ioan Damaschin, nu ca nevăzut ci ca pe unul care s-a făcut pentru noi prin participare la trup și sînge. Nu zugrăvesc Dumnezeirea nevăzută, ci zugrăvesc corpul văzut al lui Dumnezeu» <sup>52</sup>.

În privința interpretării greșite de către iconoclaști a textului din Decalog (Exod XX, Deuteronom V, 8) potrivit căruia Dumnezeu ar fi oprit în mod expres orice reprezentare a lucrurilor spirituale, Sfîntul Ioan Damaschin subliniază că o astfel de interpretare a textului veterotestamentar denotă o necunoaștere exactă a Sfintei Scripturi <sup>53</sup>. Apoi arată că, prin textul respectiv, este oprită adorarea altor persoane sau lucruri în afară de Dumnezeu, poruncă dată iudeilor din pricina ușoarei lor înclinări spre idolatrie. Pe de altă parte, oprirea adresată celor din Vechiul Testament nu are autoritate și asupra noastră a celor de sub har, care am primit de la Dumnezeu puterea de discernămint și știm ce poate fi înfățișat și ce nu poate fi înfățișat în icoană <sup>54</sup>.

Cel care a făcut cea dintîi icoană a fost însuși Dumnezeu, care a născut pe Fiul Său, Unul-Născut, și Cuvîntul Lui, icoana Lui cea vie, naturală și chip cu totul asemenea al veșniciei Lui <sup>55</sup>.

Intrucît și iconoclaștii cei mai radicali acceptau ca Sfintei Cruci și Sfintei Evanghelii să li se aducă închinare, a fost ușor pentru Sfîntul Ioan Damaschin să demonstreze legitimitatea cultului icoanelor, subliniind faptul că dacă ne închinăm chipului crucii, ori din ce material

49. *Ibidem*, col. 1244. A — 1356. C.

50. M. Jugie, *Jean Damascène (Saint)*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome VIII, I partie, Paris, 1924, col. 738.

51. P. G., VIII, col. 1240. C.

52. *Ibidem*, col. 1236. A. B.

53. *Ibidem*, col. 1236. D.

54. *Ibidem*, col. 1237. D.

55. *Ibidem*, col. 1345. B.



ar fi făcut, pentru ce să nu ne închinăm icoanei celui răstignit? <sup>56</sup>. Cinstirea adusă icoanei se îndreaptă către cel înfățișat în icoană și în acest caz, icoana va fi cinstită și venerată nu ca Dumnezeu, ci ca icoana Dumnezeului întrupat, așa după cum nu ne închinăm materiei din care este făcută Evanghelia, nici materiei crucii, ci chipului crucii <sup>57</sup>.

Sfântul Ioan Damaschin se conduce și de această dată după criteriu hristologic al demonstrației sale, ceea ce avea să-i dea o mare autoritate. Caută, apoi, să demonstreze nu numai legitimitatea cultului icoanei Mântuitorului, ci și a icoanei Sfinților, care sînt «fiii lui Dumnezeu» (Rom. VIII, 14) și împreună — moștenitori ai lui Hristos (Rom. VIII, 17). Întrucît sfinții «sînt cu adevărat Dumnezeii», dar nu prin fire ci prin participare la firea lui Dumnezeu, sînt demni de închinăciune în același chip în care fierul înroșit nu este prin fire cu neputință de a lins și arzător, ci pentru că participă la cel ce arde prin fire <sup>58</sup>.

Prin această învățătură Sfântul Ioan Damaschin restabilește nu numai legitimitatea cultului Sfinților în raport cu cultul Mântuitorului ci și cultul icoanei sfinților în raport cu cultul icoanei Mântuitorului. Definiția Sinodului al VII-lea ecumenic va preciza termenii, arătînd că închinarea datorată lui Dumnezeu se numește adorare (*λατρεία*), iar cea datorată icoanelor venerare (*προσκύνησις*).

Sfântul Ioan Damaschin face deosebire între cultul datorat lui Dumnezeu, cel datorat Maicii Domnului și sfinților <sup>59</sup>.

Autorul celor trei tratate antiiconoclaste subliniază și rolul deosebit al icoanelor în cult. Acest rol are un dublu aspect: instructiv-educativ și harismatic. În acest sens, aducînd mărturii, mai ales din Sfinții Părinți capadocieni, el precizează că «icoanele sînt cărți pentru cei neștiutori de carte și cronici care vorbesc neîncetat... instruind fără cuvinte pe cei ce le văd și sfințind vederea... Intru în biserică, spitalul obștesc al sufletelor, înăbușit de gînduri, ca de niște spini; podoaba picturii mă atrage... îmi desfătează vederea ca o livadă și, pe nesimțite, mărirea lui Dumnezeu pătrunde în suflet. Am privit răbdarea mucenicilor, răbdarea cununilor și mă aprind ca prin foc de dorința de a-i imita» <sup>60</sup>.

Accentuînd rolul harismatic al icoanelor, Sf. Ioan Damaschin spune: «Așa cum se dă har dumnezeiesc celor materiale din pricina numelor celor pictați pe icoane», tot așa «dacă cel zugrăvit este plin de har, participă și icoanele la har în măsura credinței» <sup>61</sup>.

Sfântul Ioan Damaschin a avut deci un aport imens la definitivarea teologiei icoanelor. Prin învățătura sa, n-a impus icoana în cultul Bisericii, unde ea exista, de la început, ci a dat numai acestei practici un suport doctrinar solid, bazat pe Revelație. Sinodul al VII-lea ecumenic a preluat și oficializat învățătura Sfântului Ioan Damaschin cu privire

56. *Ibidem*, col. 1272. B.

57. *Ibidem*, col. 1357. C.

58. *Ibidem*, col. 1352. C.

59. *Ibidem*, col. 1357. C.

60. *Ibidem*, col. 1268. A. B.

61. *Ibidem*, col. 1264. B. C.

la importanța sfintelor icoane în cultul creștin. Această învățătură se bucură și astăzi de aceeași valabilitate în Biserica Ortodoxă.

În lumina spiritului ecumenic de astăzi, precizările făcute de Sfântul Ioan Damaschin cu privire la cultul sfintelor icoane, nu numai că justifică practica ortodoxă de a cinsti icoanele, ci o și impun acolo unde a fost înlăturată.

c) **Sfântul Teodor Studitul (759—862)**. O altă personalitate bisericească ortodoxă, care a trăit în perioada când statul și Biserica bizantină erau tulburate de criza iconoclastă, a fost Teodor Studitul. El și-a consacrat întreaga sa viață apărării icoanelor, identificându-se de multe ori cu cauza icoanelor <sup>62</sup>.

Teodor Studitul s-a născut la Constantinopol în anul 759 dintr-o familie nobilă. Tatăl său, un funcționar fiscal imperial, se numea Fotinus, iar mama Teoctista <sup>63</sup>. La vârsta de 22 de ani, în 781, Teodor a intrat în monahism. În 794 ajunge stareț al comunității monastice de la Sacudion, făcînd din modul de viață cenobitic normă înnoitoare a monahismului vremii.

Deși trăia retras de lume, totuși urmărea îndeaproape problemele religioase ale imperiului, luptînd pentru apărarea dreptei credințe și a moralei creștine. Din această cauză Sfântul Teodor a suferit de trei ori exilul și necazurile legate de el, care i-au adus supranumele de «sfînt» și «mărturistor» <sup>64</sup>.

Primul exil al Sfîntului Teodor a avut loc între anii 795—797; al doilea sub domnia împăratului Nicefor I (802—811); iar al treilea în timpul domniei lui Leon al V-lea Armeanul (813—820), care a redeschis luptele iconoclaste. Cu prilejul sinodului iconoclast din anul 815, Sfîntul Teodor a declarat în fața împăratului că problemele eclesiastice sînt de competența preoților și a teologilor pe cînd împăratului îi revine conducerea treburilor din afara Bisericii» <sup>65</sup>.

După stabilirea comunității monastice, conduse de Teodor Studitul, la mănăstirea Studion (798), călugării studiți au încercat să se amestece și în problemele politice. Din acest motiv au fost îndepărtați din mănăstire și persecutați <sup>66</sup>.

Sfîntul Teodor Studitul a fost nevoit să părăsească Constantinopolul, retrăgîndu-se la mănăstirea Sfîntul Trifon, din peninsula Akritas. Acolo s-a stins din viață la 11 noiembrie 826, fiind înmormîntat într-una din insulele Prinkipos <sup>67</sup>. În anul 844, rămășițele sale au fost depuse în mănăstirea Studion.

62. V. Grumel. *L'icologie de Saint Théodore Studite*, în «Echos d'Orient», Paris, tome XX, 1921, nr. 123 p. 258.

63. E. Amann, *Théodore le Studite*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome quinzième, première partie, Paris, 1946, col. 286.

64. Drd. Corugă Matei, *Sfîntul Teodor Studitul și opera sa în vechea literatură românească* în «S. T.», XXIV (1972), nr. 9—10, p. 724.

65. P. G., XCIX col. 181 A.

66. F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, Paris, 1926, p. 126

67. E. Amann, *op. cit.*, col. 293.

Prezentînd opera Sfîntului Teodor Studitul referitoare la apărarea cultului icoanelor<sup>68</sup>, prezentăm învățătura Bisericii Ortodoxe dintotdeauna. De asemenea, cuvîntările sale, grupate în «Cateheza mare» și «Cateheza mică», au devenit operele principale ale curentului înnoitor care străbate monahismul secolului al IX-lea, făcînd din Sfîntul Teodor un maestru al asceticii. Din aceste cuvîntări reiese concepția sa despre monahism «bazată pe : supunere față de stareț, viața liturgică, munca neîncetată și sărăcia personală»<sup>69</sup>. Aceste principii, inspirate din regulile de viață monahală ale Sfîntilor Pahomie și Vasile cel Mare, sînt cu totul diferite față de tradiția eremitică sau «isihastă».

Influența Sfîntului Teodor asupra dezvoltării ulterioare a teologiei ortodoxe bizantine reiese și din contribuția sa la iconografia creștină. Lui sau discipolilor săi le datorăm multe texte ascetice din «Triod» și «Octoih»<sup>70</sup>.

Prin numeroasele sale scrisori cuprinse în cele trei tratate contra iconoclaștilor, și prin alte tratate teologice referitoare la cultul icoanelor, Sfîntul Teodor participă activ la apărarea cultului icoanelor. Aceste lucrări sînt documente de mare importanță pentru istoria mișcării spirituale din secolul al IX-lea care au influențat profund teologia și viața spirituală.

Argumentul principal al Sfîntului Teodor contra iconoclaștilor era realitatea umanității lui Hristos<sup>71</sup>, argument folosit și de apărătorii icoanelor anteriori lui. Orientîndu-se după hristologia Calcedonului, potrivit căreia unica ipostază, sau persoană a lui Hristos este cea a Logosului întrupat (divino-umană), Teodor Studitul nu poate concepe o icoană decît ca fiind aceea a unei ipostaze și nu a unei singure firi. Totodată, în conformitate cu iconografia clasică bizantină, el arată că o icoană nu este numai a omului Iisus ci a Logosului întrupat. Dar umanitatea lui Hristos, care face posibilă realizarea icoanei, este o nouă umanitate, pe deplin restaurată, în comuniune cu Dumnezeu, îndumnezeită în virtutea comunicării însușirilor și care conține pe deplin chipul lui Dumnezeu<sup>72</sup>. Prin realizarea icoanei artistul primește o funcție quasi-sacramentală. Teodor îl compară pe artistul creștin cu însuși Dumnezeu care a făcut pe om după propriul său chip. Faptul că Dumnezeu a creat pe om după chipul și asemănarea Sa arată că iconografia este o acțiune divină<sup>73</sup>. La început Dumnezeu a creat pe om după chipul său. Pictînd o icoană a lui Hristos, iconograful face, de asemenea «un chip al lui Dumnezeu» care este într-adevăr umanitatea îndumnezeită a lui Hristos<sup>74</sup>.

68. Conține : trei tratate contra iconoclaștilor ; respingerea și combaterea poeziei iconomahe ; 7 capete către iconoclaști.

Ne vom referi în special la cele trei tratate contra iconoclaștilor după P. G., vol. XCIX.

69. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 65.

70. *Ibidem*, p. 66.

71. *Ibidem*.

72. *Ibidem*, p. 67.

73. *Antirrheticus*, III, în P. G., XCIX, col. 420 A.

74. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 68.

Sfântul Teodor respinge erezia iconoclastă care, referitor la posibilitatea icoanei, aduce următoarele acuzații: icoana este idol, ea nu poate cuprinde natura divină și nici trupul Domnului, pentru că este un trup părut sau, cel mult, un trup comun. Începându-și argumentarea cinstirii sfințelor icoane în numele Sfintei Treimi, el zice: «Una este credința și cultul și închinarea noastră a creștinilor, cea în Tatăl și Fiul și Sf. Duh, pentru că unul este acela căruia ne închinăm în ce privește natura dumnezeirii deși sînt trei în privința proprietăților ipostatice; păgînii au schimbat adorarea lui Dumnezeu în adorarea lucrurilor create și de aici s-a ajuns la adorarea zeităților care nu înseamnă nimic. Dumnezeu nostru este însă unul pe care noi îl adorăm în Treime. Noi nu știm cituși de puțin ce este Dumnezeu în sine așa cum știe El despre sine. Deoarece pentru nesfîrșita sa bunătate Dumnezeu a venit în fire omenească devenind om la fel ca noi, El unul din Treime, și pentru că a avut loc o amestecare a celor neamestecate și o împreunare a celor ce nu se lasă împreunate, pentru aceasta Hristos se zugrăvește în icoană. Nevăzutul se vede și primește descriere naturală a trupului nostru, cel ce cu divinitatea proprie este de nedescris»<sup>75</sup>.

La obiecția adusă de iconoclaști că Dumnezeu a interzis expres, în Vechiul Testament, ca oamenii să-și facă chipuri cioplite și să se închine lor, Sf. Teodor aduce, ca răspuns porunca lui Dumnezeu cu privire la facerea celor doi heruvimi și a șarpelui pe care l-a înălțat Moise, în pustie. Prin urmare, dacă cel ce era făcut în chip de animal avea darul să vindece pe cei ce erau mușcați de șerpi și priveau spre el, cum atunci chipul lui Hristos privit de credincioși nu ar fi în stare să sfințească pe cei care-l privesc!

Iconoclaștii ridicau o altă obiecție și anume aceea că nu oricine se bucură de cinste în icoană. La aceasta, Sfântul Teodor răspunde că toți Sfinții sînt vrednici de cinste și mărire pentru sîngele vărsat de ei pentru Hristos sau pentru viața curată pe care au trăit-o; cinstim lemnul crucii cel de viață făcător pentru că, răstignit pe el, Hristos ne-a răscumpărat cu scump sîngele Său, din blestemul legii în care a căzut prin păcat Adam; cinstim icoanele sfinților și mucenicilor pentru că privind la ei și închinîndu-ne lor ne facem părtași de sîngele lor care a curs pentru Hristos; privind icoanele lor în Biserică, vedem chinurile și muncile sîngeroase pe care le sufereau creștinii în arenele cercului<sup>76</sup>. În fața acestui argument iconomahii admit că Hristos poate fi descris în icoană dar numai ca amintire intelectuală. Sfântul Teodor le răspunde că «trupul și sîngele Domnului cu care se împărtășesc credincioșii nu este nicidecum o amintire (o închipuire) sau o icoană» ci este adevăratul trup și sînge al Domnului. Taina sfintei euharistii este taina care rezumă în sine întreaga iconomie. Deci în Biserică totul se poate reda în icoană, chiar și judecata de apoi. Un singur lucru nu se poate zugrăvi, divinitatea însăși<sup>77</sup>.

75. *Antirrheticus*. I, P. G. XCIX. col. 330—333.

76. *Ibidem*, col. 348 A. B.

77. *Ibidem*, col. 340. B.

Eruditul studit arată apoi, care este relația dintre icoană și natura prototipului : «Ființa dumnezeiască este necuprinsă, iar ființa omenească este cuprinsă. În Iisus Hristos s-au unit ipostatic divinitatea cu umanitatea, deci Hristos are două feluri de atribute: divine și umane. Dacă Hristos este din două naturi, el este și cuprins și necuprins. Dacă ar fi fost necuprins, nu ar fi murit și nu ar fi înviat. Divinitatea rămâne divinitate, dar se întrupează. De aceea putem cuprinde în icoană trupul, dar nu cuprindem dumnezeirea, și numai pînă unde omul întrupat este asemenea nouă... Deci, dacă cele ce se pot cuprinde ar schimba pe cele necuprinse, datorită întrupării Cuvîntului, s-ar schimba și firea dumnezeiască, ceea ce nu poate fi posibil <sup>78</sup>. Dar după umanitate Hristos poate fi zugrăvit, deoarece, «cel fără formă a luat formă omenească ; cel netrupesc s-a făcut trup și a zis apostolilor : luați mîncăți, acesta este trupul Meu» <sup>79</sup>.

După Sfîntul Teodor, icoana este asemănarea ipostasului (persoanei), dar nu și a firii, pentru că cele două specii ale ființei se deosebesc : icoana este materie moartă care reproduce persoana, dar nu și firea ei, fiind deosebită ca natură.

Din moment ce Hristos este și om adevărat, unicul Hristos, este posibil ca El să fie prototip al icoanei Sale. Icoana și prototipul sînt una în alta prin relație, căci unde este prototipul este și chipul în icoană *κατὰ σέσω* <sup>80</sup>.

În privința cinstirii icoanelor obiectiile iconoclaste sînt rezumate la două aspecte : unii iconoclaști nu vor să cinstească icoanele pentru că li se par a fi idoli, neînțelegînd relația dintre icoană și prototip ; alții, mai moderați, cinstesc icoanele dar nu vor să le aducă închinăciune. Primilor iconoclaști le răspunde Sf. Teodor Studitul făcînd diferența între icoana naturală și cea artificială <sup>81</sup>. Celorlalți le răspunde prin a arăta că icoanelor le dăm cinstire (venerare) și nu adorare. Cinstirea icoanei lui Hristos este o cinstire relativă, pentru că cei ce cinstesc icoana, îl cinstesc pe Hristos cel nedespărțit după persoană, dar deosebit după fire, cu icoana <sup>82</sup>.

Făcînd o constatare cu caracter general, Sfîntul Teodor sintetizează astfel esența cinstirii icoanelor : «Dacă nu s-ar disprețui prototipul, nu s-ar nega icoana. Astfel, intenția îndreptată spre suprimarea imaginii cuiva înseamnă intenția îndreptată spre suprimarea origină-lului viu» <sup>83</sup>.

Originalitatea scrierilor sale constă în modul personal de a folosi argumentele dogmatice deja proclamate la Sinodul al VII-lea ecumenic, în acord cu necesitățile vremii sale.

78. *Antirreticus III. Ibidem*, col. 390 B.

79. *Ibidem*, col. 396. B.

80. *Adversus iconomachos capita VII*, col. 392 D.

81. Vezi V. Grumel, *op. cit.*, p. 258, și *Epistola sa către Platon*, P. G. XCIX, col. 501.

82. Drd. Nicolae Streza, *Aspectul dogmatic al cultului icoanei la Sfîntul Teodor Studitul*, «S. T», XXIX, (1977), nr. 3—4, p. 305.

83. *Antirreticus III*, col. 429 D.

d. **Sfântul Nichifor Mărturisitorul, Patriarhul Constantinopolului (758—828)**. În galeria marilor apărători ai cultului icoanelor, la loc de frunte, alături de Sf. Gherman, Sf. Ioan Damaschin și Sf. Teodor Studitul, se află și Sfântul Nichifor Mărturisitorul, patriarhul Constantinopolului (806—815).

Multe știri asupra vieții și activității lui Nichifor le datorăm unui contemporan al său, grămăticul și hagiograful Ignatie<sup>84</sup>, mai târziu mitropolit al Niceei. S-a născut la Constantinopol dintr-o familie nobilă pe la anul 758<sup>85</sup>, tocmai când împăratul Constantin al V-lea (741—775) începea persecutarea iconodulilor<sup>86</sup>. Tatăl său, Teodor s-a opus iconoclasmului, atitudine pentru care a fost depus din funcția de secretar imperial și trimis în exil la Pimolissa, în Pont, apoi la Niceea, unde a și murit pe la anul 767. Mama sa Eudoxia s-a retras într-o mănăstire.

Ocupînd, la rîndul său, funcția de secretar imperial, Nichifor, a participat, în această calitate, la cel de-al VII-lea Sinod ecumenic (787) de la Niceea, dînd citire scrisorii papei Adrian către împăratul Constantin al VI-lea (780—797) și împărăteasa Irina<sup>87</sup>. La cîțiva ani după acest sinod s-a retras din tumultul vieții constantinopolitane, îndreptîndu-se spre un loc pustiu din Protopontida, cu dorința de-a duce o viață mai duhovnicească. Aici a întemeiat două mănăstiri: Mănăstirea Ta Agathon și mănăstirea Sf. Teodora.

La 5 aprilie 806 Nichifor a fost tuns în monahism iar în ziua de Paști a aceluiași an (12 aprilie) a fost hirotonit episcop, de față fiind și împăratul<sup>88</sup>. După moartea patriarhului Tarasie (806), împăratul Nichifor I (802—811) l-a așezat în scaunul patriarhal de la Constantinopol.

Patriarhul Nichifor a fost un dirz apărător al cultului icoanelor. La 10 iulie 813, el încorona ca împărat pe Leon al V-lea Armeanul (813—820) care, nu după mult timp, a început să-și manifeste dorința de a combate din nou cultul icoanelor. După cîteva încercări nereușite de a restabili hotărîrile Sinodului iconoclast de la Hieria (754), el a cerut patriarhului să scoată icoanele făcătoare de minuni din locurile de închinare. Patriarhul a refuzat acest lucru, dezaprobînd totodată și edictul dat împotriva cinstirii icoanelor în martie 815<sup>89</sup>.

În aceste împrejurări, patriarhul Nichifor a fost silit să abandoneze scaunul patriarhal și să ia drumul exilului. A murit la mănăstirea Sf. Teodor, la 2 iunie 828, zi în care este prăznuit ca sfînt în Biserica Ortodoxă<sup>90</sup>.

84. *Viața Sfîntului nostru părinte Nichifor*, arhiepiscopul Constantinopolului, P. G., CDX, col. 41.

85. Ch. Diehl. *Nicephore, patriarche de Constantinople*, în *La Grande Encyclopédie*, inventaire raisonné des sciences des lettres et des arts, par une société de savants et de gens de lettres, tome XXIV, Paris Ed. 1885—1901, p. 1094.

86. P. J. Alexander, *The patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical policy and image worship in the Byzantine Empire*, Oxford, 1958, p. 54.

87. D. Stirnon, *Saint Nicéphore patriarche de Constantinople* în *Dictionnaire de spiritualité*, Fasc. LXXXII—LXXXIII, Paris, 1981, col. 182.

88. Drd. Mihai Spătărelu, *Sfîntul Nichifor Mărturisitorul, patriarhul Constantinopolului viața, opera și învățătura*, «Glasul Bisericii», XLV (1986), nr. 2, p. 65.

89. *Ibidem*, p. 67.

90. P. G., XCIX, col. 1412.

Opera Sfântului Nichifor Mărturisitorul, patriarhul Constantinopolului este destinată, în cea mai mare parte, apărării cultului icoanelor. Totuși, pînă la reizbucnirea iconoclasmului, scrierile Sfântului Nichifor au avut un conținut predominant istoric. Între scrierile istorice, un loc important îl ocupă Istoria prescurtată, numită și Breviarum<sup>91</sup>, apoi lucrarea Scurtă cronografie<sup>92</sup>, precum și Scrisoarea către papa Leon al III-lea<sup>93</sup>, cu conținut istoric și teologic.

Dintre lucrările teologice-apologetice, amintim Apologia mică<sup>94</sup>, scrisă spre sfîrșitul anului 814 și începutul lui 815, pentru împăratul Leon al V-lea Armeanul să renunțe la politica sa iconoclastă, apoi Apologia Mare<sup>95</sup>, în care autorul face o istorie a iconoclasmului, începînd cu domnia lui Leon al III-lea Isaurul, respingînd totodată acuzația de idolatrie adusă cinstitorilor de icoane.

În strînsă legătură cu aceste lucrări au fost cele trei scrieri numite Antirrhetiche<sup>96</sup>, în care Sfîntul Nichifor, respinge punctele de vedere ale împăratului cu privire la reprezentarea Maicii Domnului, a sfinților și a îngerilor. În ultimul Antirrheticus sint aduse temeuri din Sfînta Scriptură și din Sfînta Tradiție pentru icoana lui Hristos.

Spre sfîrșitul anului 820 a fost scrisă lucrarea Contra lui Eusebiu și Epifanide, în care, Sfîntul Nichifor respinge citatele patristice invocate de împăratul Constantin al V-lea pentru susținerea iconoclasmului<sup>97</sup>.

Prin opera sa teologică, Nichifor Mărturisitorul a dus mai departe învățătura sistematică despre cultul icoanelor. În acest context, el arată mai întîi sensurile termenului εἰκών: modelul sau prototipul în care-și are originea forma creată după el, imitația prototipului, diferită însă ca substanță de acesta. Icoana este o reprezentare a lucrurilor care ființează și există. Ea este sfință prin sine însăși, întrucît este destinată să amintească de un prototip sfînt. Sf. Nichifor dezaprobă punctul de vedere iconoclast al identității de esență dintre original și icoană<sup>98</sup>, din care se naște și falsa acuzație de idolatrie.

Patriarhul Nichifor al Constantinopolului pune în discuție și termenul περιγραφή (circumscriere), deoarece iconoclaștii susțineau că firea dumnezeiască a Mîntuitorului nu poate fi circumscriasă o dată cu cea umană. Răspunsul lui Nichifor la această învățătură este fundamentat pe comunicarea însușirilor. Astfel, numind persoana cea unică Dumnezeu Cuvîntul îi putem atribui cele omenești, inclusiv circumscrierea și numind-o Omul Iisus, îi putem atribui cele dumnezeiești. După actul chenozei Fiului lui Dumnezeu, dumnezeirea a putut fi circumscriasă și reprezentată pictural, icoanele actualizînd această taină<sup>99</sup>.

În răspunsul dat împăraților iconoclaști, care au înlocuit icoana Mîntuitorului cu reprezentările chipurilor lor, Sfîntul Nichifor folosește

91. *Ibidem*, C, col. 875—994.

92. *Ibidem*, col. 1061—1066.

93. *Ibidem*, col. 169—200.

94. *Ibidem*, col. 833—850.

95. *Ibidem*, col. 533—834.

96. *Ibidem*, col. 645.

97. Drd. Mihai Spătărelu, *op. cit.*, p. 70.

98. *Antirrheticus I*, P. G., col. 277—281.

99. *Antirrheticus III*, *Ibidem*, col. 380.

frecvent, mai ales în Antirrhetică tema activității Mântuitorului ca împărat. «După întrupare, spune el, toate popoarele fac parte din împărăția Mântuitorului Hristos... laudind pe suveranul lor comun, împreună cu îngerii», iar în cadrul acestei împărății, «Hristos nu a dat puterea de a lega și dezlega (păcatele) împăraților, ci apostolilor și urmașilor lor, păstori și învățători»<sup>100</sup>.

În erezia lor, adversarii icoanelor au folosit așa-numitul argument euharistic, caracteristic fazei a doua iconoclaste. Iconoclaștii susțineau că există o singură imagine posibilă sau simbolică a lui Hristos, și anume în Euharistie. Patriarhul Nichifor nu acceptă această concepție greșită, subliniind că «Euharistia este realitatea însăși a trupului și singelui lui Hristos și nu un simbol»<sup>101</sup>.

Prin argumentațiile împotriva iconoclaștilor Sfântul Nichifor Mărturisitorul dă dovadă de o profundă cunoaștere a Scripturii și a literaturii patristice.

Ca personalitate bisericească Sfântul Nichifor s-a distins în scrierile sale apologetice, răspunzând la obiect la toate acuzațiile aduse de iconoclaști, cărora le opune argumente solide luate din Sfânta Scriptură și Sf. Tradiție. El a dus mai departe învățătura sistematică despre sfintele icoane, adăugându-i și unele elemente doctrinare noi, imperios necesare în fața atacurilor iconoclaste specifice fazei a doua a acestei ultime crize bisericești.

## CONCLUZII

În încheiere subliniem faptul că mișcarea iconoclastă a avut o influență de lungă durată. Pentru contracararea acestei ultime crize bisericești, răsărită din monofizism, Ortodoxia inițiază mișcarea pentru apărarea icoanelor, având în fruntea ei personalități bisericești ortodoxe remarcabile ca: Sfântul Gherman, Patriarhul Constantinopolului, Sfântul Ioan Damaschin, Sf. Teodor Studitul și Sf. Nichifor Mărturisitorul.

Din perspectiva veacurilor care au trecut și care au confirmat pe deplin ortodoxia învățaturii a acestor personalități, este ușor să apreciem aportul imens adus de ei la definitivarea teologiei icoanelor.

Învățătura fiecăreia dintre personalitățile ortodoxe amintite este în conformitate cu tradiția Bisericii, afirmație justificată mai ales de bogatele citate din Sfinții Părinți folosite în aproape toate tratatele lor împotriva iconoclaștilor. Prin această învățătură, cei patru corifei ai mișcării pentru apărarea icoanelor lasă Bisericii truda vieții și rodul evlaviei lor.

Făcând o comparație între aceste patru mari personalități bisericești ortodoxe, care s-au afirmat în mișcarea pentru apărarea icoanelor, din preajma sinodului al VII-lea ecumenic, remarcăm faptul că Sfântul

100. *Ibidem*, col. 692.

101. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 69.



Gherman a făcut prima încercare de a restabili tradiția ortodoxă contra inovațiilor iconoclaste; Sfântul Ioan Damaschin a fost fondatorul și corifeul iconologiei în prima fază a crizei iconoclaste, tratatele sale despre apărarea icoanelor devenind baza teologiei pe care se va construi formula dogmatică a celui de-al VII-lea Sinod ecumenic (787); iar Sfinții Teodor Studitul și Sfântul Nichifor Mărturisitorul, prin operelor, au dus mai departe învățătura sistematică despre cultul icoanelor aducându-și aportul la aprofundarea și îmbogățirea ei în cea de-a doua fază a crizei iconoclaste. În formularea învățaturii despre cultul icoanelor fiecare dintre ei s-au folosit cel mai mult de hristologie, întrucît nu puteau înfrunta pe iconoclaști decît pe un teren comun, cel hristologic. De asemenea fiecare insistă asupra relației dintre icoană și prototip. Aportul lor la doctrinar este de actualitate. Învățătura lor, răspunde și astăzi neînțelegerilor celor care nu mai cinstesc icoanele, socotindu-le simple simboluri. Ba mai mult, învățătura lor poate fi folosită în slujba refacerii unității creștine. Încheiem subliniind faptul că victoria Ortodoxiei în criza iconoclastă a fost salvatoarea întregii vieți spirituale a Bisericii Ortodoxe, prin aceea că a pus în lumină toate temeiurile teologice ale compatibilității lumii materiale cu spiritualul, adică a posibilității ca Sfintele Taine să fie purtătoare ale harului.

### DESPRE STAREA MATERIALĂ A BISERICILOR DIN SCYTHIA MINOR (DOBROGEA) ÎN EPOCA PRŢO—BIZANTINĂ (sec. IV—VI)

Prof. dr. EMILIAN POPESCU

Importanța strategică a provinciei Scythia Minor și a locuitorilor ei pentru securitatea imperiului bizantin și a capitalei înseși era bine înțeleasă de împărați, administrație și de toți locuitorii imperiului. Dînd expresie acestei înțelegeri, istoricul bisericesc Sozomenus, scria pe la mijlocul secolului al V-lea<sup>1</sup>: «Sciții (locuitorii Scythiei) sînt viteji și prin poziția locurilor necesari lumii romane, fiind așezați ca un zid în fața presiunii barbarilor». Condițiile de viață ale Scythiei erau în mare măsură marcate de așezarea geografică, la marginea imperiului, deci într-o regiune amenințată frecvent de barbari. Pe de altă parte, clima mai aspră părea locuitorilor din sud destul de greu de suportat. Dionysius Exiguus, născut în Scythia, scria de la Roma despre provincia natală: «este înfricoșătoare prin gerurile ei și în același timp prin barbari»<sup>2</sup>. Toțișă aceste condiții politice și climatice au făcut din locuitorii ei oameni dîrji, luptători curajoși pentru libertatea lor și a statului din care făceau parte. Împăratul Iustinian, referindu-se indirect la Scythia

1. Sozomenus, *Hist. eccl.* VI, 21, 6, ed. Bidez-Hansen, Berlin, 1960.

2. ACO, IV, 2, p. XII—XIII; V. 1, p. 215:

într-una din Novelele sale zice<sup>3</sup>: «E un lucru de netăgăduit că dacă zicem Thracia, ne vine imediat în minte ideea de bărbăție, mulțime de oști, războaie și lupte: căci acestea sînt înnăscute și-și au patria în țara aceea».

Ceea ce a contribuit mult la schimbarea condițiilor de viață în aceste părți, a fost religia creștină, lucru care l-a îndreptățit pe Hieronymus să zică: «hunii învață psăltirea, clima rece a Scythiei se încinge de dogoarea credinței, armata roșcată și blondă a geților (goților) înconjoară corturile bisericilor»<sup>4</sup>, iar același Dionysius Exiguus: «Scythia a crescut bărbați plini de căldură și minunați prin blîndețea moravurilor»<sup>5</sup>.

La adăpostul frontierei dunărene bine păzită de armată, cetăți și castre și prin efortul misionar al creștinilor de pretutindeni Biserica din Scythia a făcut progrese rapide. Centrul religios cel mai important a fost Tomisul, care era și capitală politică a provinciei. În secolul al IV-lea Biserica este condusă de episcopi de seamă (Bretanion, Geron-tius, Theotim I) și a fost reprezentată la cele două sinoade ecumenice, de la 325 și 381. De la Tomis s-a desfășurat și o intensă activitate misionară în rîndurile barbarilor. Avîndu-și sediul în capitala provinciei și beneficiind de conducători destoinici Tomisul atinge în secolul al V-lea rangul de arhiepiscopie autocefală, pentru ca în cel următor să devină chiar mitropolie cu 14 scaune sufragane. Cunoaștem numele acestor scaune sufragane, care erau de fapt orașele mai de seamă ale provinciei: Callatis, Histria, Axiopolis, Tropaeum Traiani, Zaldapa Capidava, Troesmis, Noviodunum, Aegyssus, Slasovia, Constantiana și altele. Ca și în secolul al IV-lea Biserica este condusă de ierarhi de seamă, care au fost prezenți la sinoade ori au scris lucrări teologice importante<sup>6</sup>.

Cercetările arheologice din Dobrogea au scos la iveală în cursul timpului numeroase basilici (pînă în prezent circa 50), unele de foarte mari dimensiuni (la Tomis: 154×24 m; la Histria: 52×19 (27) m ambele inedite). Cele mai multe se află în interiorul zidurilor de incintă, dar cîteva și în afara lor. Zidurile sînt, în general, construite din piatră cu mortar de var, iar spațiile din interior despărțite în nave cu ajutorul coloanelor; capitele în marmură ori calcar, frumos ornamentate și în diferite stiluri susțineau arcadele ori arhitravele. Altarul era despărțit de nave prin cancelli de marmură. La Tropaeum Traiani s-a descoperit o basilică de mari dimensiuni (33,50×16 m), unde a fost folosită marmura în mare cantitate, ceea ce a și atras denumirea de «basilica de

3. Iust. Nov. XXVI, p. 209, 6—19, din anul 535, ed. R. Schoell-G. Kroll. Berlin, 1968.

4. Sancti Eusebii Hieronymi, *Epistulae*, rec. Isidorus Hilberg (CSEL, V), Vindobonae-Lipsiae, 1912. CVII, 2, p. 292.

5. ACO, IV, 2, p. XI—XII.

6. Emilian Popescu, *Die Kirchliche Organisation der Provinz Scythia Minor vom vierten bis ins sechste Jahrhundert*, JÖB, 38, 1988, p. 75—94.

marmură»<sup>7</sup>. Dar cele mai multe și importante basilici au fost descoperite la Tomis, capitala provinciei. Până acum există șapte, două de mari proporții. Fragmentele arhitectonice din marmură, decorate cu multă artă, sugerează bogăția de care au dat dovadă tomitanii în zidirea acestor basilici. Unele din ele au avut pereții zugrăviți ori pictați, cum arată fragmentele de tencuială descoperite în săpături. Edificii asemănătoare se întâlnesc și la Callatis, Tropaeum Traiani și Histria.

Desigur, starea materială bună a Bisericii din Tomis se explică nu numai prin aceea că aici era capitala provinciei, ci și prin așezarea geografică a orașului, adică mai depărtată de limesul dunărean mereu amenințat, ori prin portul său cu o activitate economică intensă.

O altă dovadă a stării materiale înfloritoare a Bisericii tomitane o pot constitui unele obiecte din aur și argint, descoperite în Ucraina, în satul Malaia Perescepina, districtul Poltava, în anul 1912, în cadrul unui tezaur mai mare de circa 400 obiecte și cîntărind circa 50 kg. Tezaurul (păstrat la Ermitaj) va fi fost îngropat de un șef barbar, care-l va fi primit sau prădat din imperiu. Nu știm cîte obiecte au fost luate din Tomis, dar cunoaștem sigur că un mare disc din aur și argint a aparținut Bisericii mitropolitane din acest oraș. Discul (probabil o anafornită) cîntărește 6,22241 kg și are un diametru de 0,610 m; pe el se află ștampile de garantare a calității și cantității aurului și argintului cu numele și chipul împăratului Anastasius I (491—518) și ale unor înalți demnitari din vremea sa. Foarte importantă este inscripția, care arată că discul a fost renovat «prin grija prea cinstului nostru episcop Paternus», cunoscut din izvoare ca prim mitropolit al Scythiei<sup>8</sup>.

Deși descoperirile de obiecte prețioase, care să fi aparținut bisericilor din Dobrogea sînt rare — ele depind de hazard și de progresul săpăturilor arheologice — totuși semnalăm un alt tezaur, care provine de la Biserica cetății Sucidava (azi Izvoarele, jud. Constanța), în sud-vestul Dobrogei. El constă din 17 obiecte de argint: șase lingurițe, șase pahare în formă de potir, o cană mare, o căniță trilobată, o strecurătoare, o pateră și o cutie relicviar. Tezaurul a fost datat în secolele IV—VI. Pe unele obiecte se află inscripții cu numele donatorului ori al meșterului (BIC(T)OR): **ΚΘΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, ΕΥΣΕΒΙΟΥ, ΗΣ(Υ)ΧΙΟΥ** etc., simboluri creștine: crucea, doi porumbei, care beau dintr-un vas, doi păuni, chrisma, peștele. Este posibil ca unele obiecte să fi avut o întrebuințare liturgică<sup>9</sup>.

7. V. Pârvan, *Cetatea Tropaeum*, București, 1912, p. 93—112 — BCMI, p. 175—181; R. Netzhammer, *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha*, Bukarest, 1918 p. 198—209; I. Barnea, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, Città del Vaticano, 1977, p. 173—177.

8. L. Matzulewitsch, *Byzantinische Antike. Studien auf Grund der Silbergefäße der Ermitage*. «Archaologische Mitteilungen aus russischen Sammlungen», II, Berlin—Leipzig, 1929, p. 5, nr. 6, p. 101—107, pl. 26, 27, fig. 21, 22; I. Barnea, *Discul episcopului Paternus*, estr. *Analecta II*, București, 1944, p. 1—15; A. Pank, *Byzantine Art in the Collection of the USSR, Leningrad-Moscow*, 1956, fig. 67—75; Emilian Popescu, *IGRL*, nr. 64; I. Barnea, *Pontica*, 10, 1977, p. 276.

9. Epifanie Norocel, *Pagini din istoria veche a creștinismului la români*, Buzău, 1986, p. 173—181; Traian Cliante et Adrian Rădulescu, *Le trésor de Sucidava en Mésie Seconde*, Rev. arch. 1988, 2, p. 357—380.

Prin numărul lor mare și somptuozitate basilicile din Scythia Minor arată înflorirea la care ajunsese creștinismul în epoca proto-bizantină. Provincia noastră se încadrează, din acest punct de vedere, restului imperiului și spațiului sud-est european, unde descoperiri similare sînt în număr mare și pentru care motiv secolele IV—VI au fost denumite «epoca basilicii paleocreștine».

Pe de altă parte, însă, anumite izvoare scrise ne relevă starea de nesiguranță și sărăcie a provinciei Scythia ca urmare a năvălirilor barbare și care s-au răsfrînt și asupra Bisericii. O lege din anul 480 a împăratului Zenon, care hotăra ca fiecare oraș din imperiu cu rangul de polis (deci cu o anumită stare materială, cu zid de incintă, edificii publice și populație numeroasă) să aibă dreptul la episcopul propriu, anulînd prin aceasta dependența religioasă de alte centre mai importante, exclude de la valabilitatea ei provincia Scythia, pentru motivul că aici «năvălirile barbare» creează «nesiguranță și sărăcie»; bisericile din alte orașe rămîn mai departe sub autoritatea episcopului de Tomis<sup>10</sup>.

Un lucru oarecum asemănător îl spune și Sozomen, către mijlocul secolului al V-lea, deși nu așa de explicit ca Legea lui Zenon, cînd el relevă, pe de o parte, bunăstarea provinciei («neamul acesta are multe orașe, sate și cetăți; capitala este Tomis, oraș mare și bogat pe țărmul mării»), pe de altă parte, situația insolită că «aici pînă în ziua de azi stăpînește vechiul obicei ca bisericile întregului neam să aibă un singur episcop»<sup>11</sup>. «Ținutul sciților și moesilor» era considerat nesigur și în vremea lui Iustinian, căci împăratul este nevoit să accepte ca locuitorii din Caria, Rhodos și Cypru, grupați cu cei din Moesia II și Scythia în marea unitate militar-administrativă *Quaestura Iustiniana Exercitus*<sup>12</sup>, să nu mai vină pentru judecarea proceselor lor pînă la reședința quaestorului din această regiune dunăreană, ci să fie judecate la fața locului. Ei erau astfel scutiți să se mai afle «în primejdie și după ce străbat mări întinse să sosească în niște ținuturi molestate de barbari»<sup>13</sup>.

Situația aceasta este, în general, specifică și altor provincii din dioceza Thracia, de aceea unii împărați decretează scutiri ori micșorări de dări pentru locuitorii lor. Valens, Gratian și Valentinian micșorează în anul 377 cantitatea de îmbrăcăminte datorată de provinciile Thraciei armatei și între acestea, Scythia Minor și Moesia II beneficiază de o scutire și mai mare<sup>14</sup>. La fel, împăratul Theodosie I, cu fiii săi Honorius și Arcadius, înlătură pentru totdeauna în dioceza Thraciei darea pe cap

10. Cod. Just. I, 3, 35 (36). Interpretarea acestei legi privitoare la Scythia am făcut-o în «St. teol.», 32, (1980), nr. 7—10: p. 590—605 — JÖB. 38, 1988. p. 75—94.

11. Sozomenus, *Hist. eccl.*, VI, 21, 23.

12. Despre *Quaestura Justiniana Exercitus*, v. Iust. Nov. XLI din anul 537; Ernest Stejn, *Histoire du Bas Empire*, Desclée de Bouwer, II, 1949. p. 474—475; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, Oxford, 1964, I, p. 280, 482—483; I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, București, 1968, II, p. 452.

13. Just. Nov. XLI, p. 362, 15—18, anul 537.

14. Cod. Just. XII, 39 (40), 2, p. 475.

de locuitor, lăsînd-o numai pe cea pentru pămînt<sup>15</sup>. Împăratul Anastasius I acceptă ca în dioceza Thraciei dările pentru armată să nu fie plătite în întregime, «deoarece numărul agricultorilor s-a micșorat din cauza năvălirilor barbare»<sup>16</sup>. Împăratul Iustin II, succesorul lui Iustinian, include într-o lege din anul 566, privind scutirea rămășițelor din dările obștei pe anumite perioade, și pe locuitorii Scythiei și Moesiei II<sup>17</sup>.

În cadrul acestei atmosfere politice și economice înțelegem mai bine sensul unui pasaj din Novella CXX, din anul 544, a lui Iustinian, privind «Înstrăinarea și ipotecarea obiectelor bisericesti»: «Îndemnăm prea sfintele Biserici din orașele Odessos (azi Varna) și Tomis să înstrăineze bunuri imobile (πράγματα ἀκίνητα) pentru răscumpărarea prizonierilor de război, în afară de cazurile cînd ele au fost date de ctitori cu specificarea că ele nu pot fi înstrăinate în nici o împrejurare».

Din această lege vedem, pe de o parte, că Biserica din Tomis posedă ca și alte biserici din imperiu, bunuri imobile, pe de alta, că se afla în situații grele, cînd trebuia să recurgă la patrimoniul său pentru răscumpărarea prizonierilor de la barbari. Poate și Discul episcopului Paternus, păstrat la Ermitaj, să fi fost dat barbarilor pentru acest scop, dacă n-a fost luat ca pradă de război.

Nu știm în ce au constat «bunurile imobile», de care vorbește Novella lui Iustinian, dar putem presupune că ele se referă la domenii agricole ori case dăruite de credincioși. Aceste bunuri erau administrate împreună cu averea episcopiei de către economi, în cadrul unui serviciu îndeplinit de clerici (preoți ori diaconi) sub conducerea episcopului.

O inscripție descoperită la Tomis, datînd din secolele IV—V, pare să ne arate pe unul din acești economi. El se numea Ioan și era «econom al Bisericii sfîntul Ioan»<sup>18</sup> (Ἰωάννης πραγματευτής τοῦ ἁγίου Ἰωάννου). Cred că aceasta trebuie să fie semnificația titlului pe care-l poartă Ioan: πραγματευτής, deși textul inscripției este laconic în alte amănunte. Interpretarea pe care o dăm ar atrage după sine și concluzia că Biserica episcopală din Tomis avea hramul Sfîntul Ioan, căci e greu de crezut că alte biserici aveau economi pentru administrarea bunurilor

15. Cod. Just. XI, 52, (51), 1, p. 443.

16. Cod. Just., X, 27, 10 (3), p. 407.

17. Just., Nov. CLXVIII, p. 722, 1—6; 13—22.

18. Emilian Popescu, IGRL, nr. 32: Ἐνθάδε κατὰκίτε Μαρῶ ἐπὶ τῶν οὐω μῆνῶν ἰ' ἡ(μερῶν) ἰδ' οὐθ' ἄρ Ἰωάννου πραγματευτοῦ τοῦ ἁγίου Ἰω(άννου).

În legătură cu semnificația cuvîntului πραγματευτής — οἰκονόμου — actor, v. Monumenta Asiae Minoris Antiqua, VI, 1939, nr. 204, 232; Epigraphica, 5—6, 1943 144, p. 148, nr. 2007; L. Robert, Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques, X, p. 78—82; Rudolf Noll, Vom Altertum zum Mittelalter, Spätantike, altchristliche, völkerwanderungszeitliche und frühmittelalterliche Denkmäler der Antikensammlung, Wien, 1958, nr. 9, fig. 19; Denis Feissel, Recueil des inscriptions chrétiennes de Macédoine du III-e au VI-e siècle, Paris, 1983, (BCH, Suppl. VIII), consideră că πραγματευτής, menționat în inscripțiile nr. 11) și 232 desemnează un «intendant agricol».

lor. În general acestea aparțineau bisericii episcopale, iar funcția de econom, profilată încă de la începutul secolului al V-lea, este bine definită prin canoane la Sinodul al IV-lea ecumenic de la Chalcedon (451)<sup>19</sup>. Aceste canoane stabilesc ca fiecare biserică să aibă un econom, iar el să fie în mod obligatoriu cleric, Canonul 26 prevede expres următoarele: «Luînd în considerare faptul că în multe biserici episcopii administrează bunurile bisericesti fără nici un econom, Sinodul a decis ca fiecare biserică, care are un episcop, să aibă și un econom, luat din clerul acestei biserici. El va administra bunurile bisericii sub îndrumarea episcopului său, pentru ca administrarea Bisericii să nu fie fără control și bunurile bisericesti să nu fie risipite, iar demnitatea clerului să fie la adăpost de orice critică»<sup>20</sup>.

Dacă la Tomis Ioan era singur econom sau mai împlinea această funcție cu alți colegi ori cu un personal subaltern, este greu de spus.

Novella 120 a lui Iustinian din anul 544, care dădea Bisericii din Tomis dreptul de a aliena bunurile, este probabil urmarea unei situații grele cauzată de incursiuni ale barbarilor. Din acel an este cunoscută chiar o invazie în Thracia a anților<sup>21</sup>, care vor fi prădat și regiuni din Scythia ori Moesia II, dependente de orașele Tomis și Odessos, ambele menționate în Novella 120. Pentru răscumpărarea lor împăratul Iustinian dă dreptul Bisericilor menționate să înstrăineze bunurile. Novella ar putea fi însă urmarea și a altor atacuri anterioare, ca acelea de mare amploare din anul 540 ale bulgarilor<sup>22</sup>.

Insecuritatea aceasta cauzată de incursiunile barbarilor, relevată de izvoare, nu trebuie însă să ne creeze imaginea greșită că provinciile din dioceza Thraciei n-au beneficiat și de perioade de pace. Altfel n-am putea explica realizările, pe care ni le atestă atât izvoarele, cit și documentele arheologice. În secolele IV—VI împărații au reușit totuși să domine situațiile grele, să-și mențină stăpînirea în regiunile dunărene, să înfrîngă pe barbari ori să trateze cu ei. Viața în numeroasele cetăți nu și-a pierdut caracterul urban, iar în sate se făcea agricultură, cu toate că uneori țărani erau obligați să-și părăsească ogoarele<sup>23</sup>. Crizele prin care a trecut provincia Scythia au avut un caracter periodic, ele au alternat cu vremuri pașnice, uneori destul de îndelungate, și așa se explică înflorirea pe care ne-o sugerează numărul și grandoairea basilicilor.

19. Hans Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1958, p. 100; Gilbert Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974, p. 439—490, 494—495, 507.

20. ACO, II, 1, 2, p. 163; Hefélé-Leclercq, *Histoire des conciles*, II, 2, p. 812—813.

21. Procopius, *De bello Gothico*, III, 14, 11: ὅπο δὲ τῶν χρόνων τούτων Ἄνται ἐπιστήσαντες εἰς τὰ ἐπὶ Θράκης χωρία πολλοὺς ἐλήσαντο καὶ ἠνδραμόδιον τῶν ἐκεῖνη Ρωμαίων; Stein, *op. cit.*, p. 522.

22. Procopius, *De bello Persico*, II, 4, r, 13 și urm. Bonn, 1833, p. 167—168; cf. E. Stein, *op. cit.*, p. 309—310; I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, II, p. 417.

23. Vezi mai sus nota 16.

# ARTA MONUMENTALĂ BIZANTINĂ ÎN TIMPUL ÎMPĂRATULUI IUSTINIAN I (527—565) \*

Drd. ADRIAN ALEXANDRESCU

Despre «renașteri» în arta bizantină s-a putut vorbi în legătură cu aproape fiecare mare împărat din cei peste optzeci cîți s-au succedat pe tronul Bizanțului: renaștere constantiniană, teodosiană, heracliană etc., pînă la ultimii Paleologi. Prima «vîrstă de aur» însă, este îndeobște atribuită personalității împăratului Iustinian I<sup>1</sup>.

«Imperator Caesar Flavius Iustinianus Alamanicus, Gothicus, Francicus, Germanicus, Anthicus, Alanicus, Vandalicus, Africanus, Pius Felix inclutus Victor ac Triumphator semper Augustus...» se prezintă el însuși în *Institutiones*, oficializînd cu aceste titluri tot atîtea victorii în campaniile întreprinse pentru reconstituirea vechii lumi romane în jurul Mediteranei<sup>2</sup>. Dar dacă această titulatură era sortită curînd a-și pierde din relevanță, o alta, eternizată de contemporanii de la Dunărea de Jos ai împăratului într-o inscripție lapidară, avea să rămînă omagiul peren adus memoriei sale: «Ἰουστινιανοῦ τοῦ φιλοκρίτου»<sup>3</sup>. Aceasta își dezvăluie întreaga semnificație privită mai ales din perspectiva celeilalte idei călăuzitoare din activitatea împăratului, cea religioasă. Artă creștină a avut într-adevăr în Iustinian pe unul din marii săi ctitori, în toate domeniile și îndeosebi în cel al artei monumentale bisericești, din care s-au și păstrat dealfel cele mai multe monumente. Istoria și geografia eclesiastică prezintă numeroase mărturii în acest sens<sup>4</sup>.

Însumînd eforturi și realizări anterioare, arta monumentală bisericească, adică arta de a construi și decora locașurile de cult, cunoaște în timpul lui Iustinian primul său apogeu, moment de sinteză creatoare caracterizat prin perfecțiunea tehnică și plastică pusă în serviciul exprimării sîpiritualității creștine. Un aspect esențial al acestei sinteze îl constituie relația complexă dintre doctrină și cult, pe de o parte, și arhitectură și iconografie, pe de alta, relație ce se regăsește constant

\* Lucrare întocmită în cadrul cursurilor de doctorat la Institutul Teologic Universitar București, Secția Istorică, specialitatea principală Bizantinologie și Artă creștină, sub îndrumarea prof. dr. Emilian Popescu, care a dat avizul de publicare.

1. Charles Diehl, *Manuel d'Art byzantin*, ed. 2, t. I, Paris, 1925, p. 153; H. Leclercq, *Justinien*, în DACL, t. VIII (1928), col. 507; A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*, t. I, Paris, 1932, p. 245; Steven Runciman, *La civilisation byzantine*, Paris, 1934, p. 35; A. Grabar, *La peinture byzantine*, ed. Albert Skira, Geneva, 1953, p. 14, 68, 98; H. W. Haussig, *Histoire de la civilisation byzantine*, Paris, 1967, p. 83, 123; Ernst Kitzinger, *Byzantine art in the making. Main lines of stylistic development in mediterranean art (3rd—7th Century)*, London, 1977, p. 81, s.; V. N. Lazarev, *Istoria picturii bizantine*, București, 1980, p. 147 s.

2. T. Schäfer, *Iustinianus I et vita monachica*. În Acta congressus iuridici internationalis (Romae, 12—17 Nov. 1934), v. I, Roma, 1935, p. 175

3. Emilian Popescu, *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV—XIII descoperite în România*, București, 1976, p. 123.

4. R. Janin, *La geographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I-ère Partie, t. III, ed. 2, Paris, 1969, p. XII.

în întreaga istorie a artei monumentale religioase<sup>5</sup>. Semnificativ din acest punct de vedere, pentru arta paleocreștină, de pildă, este faptul că amenajarea interioară a celui mai vechi locaș de cult descoperit, «domus ecclesiae» de la Dura Europos, pe Eufrat, din 232, corespunde destul de exact recomandărilor celei mai vechi descrieri a ambiantei adunărilor de cult din aceeași vreme, consemnată în versiunea siriacă a Didascaliei. Anume, încăperile destinate efectiv cultului sînt «orientate», situate pe axa est-vest, în legătură cu practica rugăciunii «versus orientem», recomandate de Didascalie, în virtutea unei vechi tradiții de inspirație eshatologică<sup>6</sup>. De aici și interesul aparte pentru înfățișarea peretelui dinspre răsărit în sălile de cult: fie că prezintă o suprafață simplă, fie că este prevăzut cu o nișă, nișă-absidială sau chiar absidă în sălile bazilicale de mai târziu, din decorul oricît de restrîns al acestora nu lipsește de regulă semnul Crucii, ca un memento al Parusiei. Universalitatea acestei tradiții determină pe Tertulian, de altfel, să numească pe creștini «religiosi Crucis»<sup>7</sup>.

Rezumînd așadar cele arătate și anticipînd întrucîtva cele ce urmează, se poate constata cum elementul doctrinal, aici ideea iminenței Parusiei, determină atitudinea cultică, rugăciunea către răsărit, ambele răsfrîngîndu-se asupra configurației și decorării edificiului de cult, arhitecturii și iconografiei deci, în acești termeni definindu-se arta monumentală bisericească.

**De la Constantin la Iustinian**, evoluția constantă a acesteia este concretizată în monumente de referință, datorate unor răstimpuri de înflorire considerate în general momente de «renaștere». «regenerare», «renaissance», «revival», «survival» etc., asociate de fiecare dată cu ceea ce s-a numit «elenismul peren» al Bizanțului<sup>8</sup>. Ctitoriile constantiniene de la Roma și Constantinopol, din orașele elenistice Alexandria, Antiohia, Efes și altele, precum și cele din Palestina întemeiază marea tradiție monumentală bisericească. Datorate inițiativei familiei imperiale, ele exprimă spiritualitatea creștină cu resursele artei princiare române; încredințate unor artiști obișnuiți cu marile șantiere imperiale, vor constitui, pe baza zestrei culturale comune («κοινή»), rezolvări monumentale prototipice, generatoare de tradiție<sup>9</sup>. Pentru imboldul spiritual care le-a determinat, este semnificativă împrejurarea că printre



5. (Jean) Yoyotte, *Architecture*, în «Dictionnaire de la civilisation égyptienne», ed. Fernand Hazan, Paris, 1970, p. 19: «des bâtiments en eux-mêmes, par leur structure et leur décoration, sont des théologies et des rituels pétrifiés»; cf. și A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, v. I (Arhitectura), în «Variorum Reprints», London, 1972, p. 200, n. 1, unde menționează recomandarea lui Vitruviu referitoare la θεματοῦς, precum și p. 91, 369 s, 393 s, unde consideră comparativ, pe monumente, funcționalitatea cultică și simbolică în cadrul artei creștine; de asemenea, în v. II (Iconographie), p. 105 s, 129 s, 164, 230 s, 299, 317 s, 333 s și 342, unde analizează distribuția temelor iconografice în funcție de acest simbolism.

6. Willy Rordorf, *Liturgie, loi et vie des premiers chrétiens*, ed. Beauchesne, Paris, 1986, p. 49 s.

7. Pr. prof. dr. Ene Braniște, *Liturgica generală cu noțiuni de Artă bisericească*. București, 1985, p. 261; W. Rordorf, *op. cit.*, p. 52.

8. Ernst Kitzinger, *op. cit.*, p. 29, 39, 110.

9. Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 3; A. Grabar, *Martyrium*, v. I, p. 204.



cele mai importante, bazilica Sf. Petru din Roma, octogonul — «Biserica Mare» din Antiohia, complexul Golgotei — bazilica Sf. Cruci și rotonda Sf. Mormint, bazilica Nașterii din Betleem și biserica Sf. Apostoli din Constantinopol și-au deschis șantierele între anii 326—330, îndată deci după Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325)<sup>10</sup>. Amplasarea lor nu este, nici ea, întâmplătoare: acolo unde nu a fost impusă de pre existența unor locașuri anterioare, ea a fost stabilită conform unui program anume, urmărindu-se configurarea unei «topografii simbolice», axată pe simetria dintre «Noul Ierusalim» — cetatea Regelui regilor, Hristos Pambasileus și «Roma Nouă», orașul lui Constantin, basileus și isapostolos<sup>11</sup>.

Expresia monumentală a acestei concepții va fi edificiul aulic de tip bazilical cu absidă, în care va trona Hristos Pambasileus și sau semnul Său triumfal, Crucea eshatologică, așa cum se poate încă vedea la Santa Pudenziana<sup>12</sup>. Tipul iconografic canonic ipostaziat aici își are obârșia în teologia trinitară niceeană, al cărei reflex în cult și de aici în artă se traduce printr-un «marcat hristocentrism»<sup>13</sup>. Contemporan cu Sinodul de la Niceea, așa-numitul «sarcofag dogmatic» ilustrează, dogma trinitară și în special deoființimea ipostaselor înfățișând, cu trăsături identice, persoanele Sfintei Treimi în actul creației; este una din primele reprezentări ale tipului istoric, biblic din iconografia Mîntuitorului, înfățișat cu barbă, aidoma Tatălui<sup>14</sup>.

Reconstituită pe baza unor astfel de piese iconografice, între care figurează alături de sarcofage și miniaturi, tablete de fildeș, vase și medalii, inspirate de mozaicurile exterioare sau interioare (absidiale) ale monumentelor de la Locurile Sfinte, iconografia palestiniană vădește pe lângă caracterul aulic și canonic, trăsături biblice-istorice, întregind astfel cu caracteristicile stilului istoric ceea ce s-a numit «clasicismul constantinian»<sup>15</sup>. În această ordine de idei, cercetările întreprinse în Palestina pentru aflarea Sf. Cruci, capătă semnificația unei restituiri istorice materializată în «săpături arheologice» pe Golgota și finalizată o dată cu descoperirea Sf. Cruci și expunerea ei în incintă, între bazilică și rotondă<sup>16</sup>. Acestei circumstanțe, care a înruiat profund sesibilitatea creștină și, implicit, arta, i se adaugă apariția minunată a semnelor Crucii pe cerul Ierusalimului, în 351<sup>17</sup>, viziune din care se inspiră cu precădere arta monumentală: replica în aur și argint înălțată pe Golgota va fi înfățișată în absidile și cupolele edificiilor bisericești, conform unui program certificat încă în anul 400 de celebra

10. A. Grabar, *Ibidem*, p. 208, 224, 234.

11. Idem, *Ibidem*, p. 227, 236 s.; St. Runciman, *La civilisation byz.,* p. 25, A. Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936, p. 98.

12. Carmelo Capizzi; *Pantokrator (Saggio d'esegesi letteraria-iconografica)*, în «Orientalia Christiana Analecta», ed. Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1964, p. 185, 214.

13. Christoph Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, ed. 3, Les Editions du Cerf, Paris, 1986, p. 30 n.; C. Capizzi, *op. cit.*, p. 184.

14. V. Vătășianu, *Istoria artei europene*, v. I (Epoca medie), Ed. Did. și Pedagogică, București, 1967, p. 70.

15. E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 28; A. Grabar, *Martyrium*, v. I, p. 322, v. II, p. 172.

16. A. Grabar, *Martyrium*, v. I, p. 253.

17. Idem, *Ibidem*, p. 276, nr. 1.

epistolă a Sf. Nil Sinaitul<sup>18</sup>. De altminteri, semnul Crucii se regăsește, intenționat ca atare sau măcar resimțit, în planul și elevația locașurilor de cult: bazilica Sf. Petru din Roma, datorită transeptului, reproduce crucea latină; martyrium-ul de plan central, precum cel menționat de Sf. Grigore de Nisa, evocă, în interior, crucea grecească, la fel ca biserica Sf. Apostoli din Constantinopol, descrisă de Sf. Grigore de Nazianz, sau edificiile (martyria) de plan triconc sau patruconc din Orientul creștin<sup>19</sup>.

În general, edificiile bisericești destinate cultului euharistic sînt de tip bazilical, iar cele cu destinații speciale, baptisterii sau martyria, sînt de plan central, poligonale sau polilobe. O dată cu marile construcții constantiniene de la Locurile Sfinte însă, care întrunesc funcția comemorativă și cultul euharistic, se pun premisele contopirii tipurilor respective de edificii cu consecințe importante în istoria artei monumentale. Complexul constantinian de la Golgota, de pildă, reunea în aceeași incintă bazilica Sf. Crucii și rotonda Sf. Mormînt, prima afectată cultului liturgic curent, cealaltă rezervată anumitor zile legate de sărbătoarea Învierii<sup>20</sup>. Un pas înainte în cadrul aceleiași evoluții îl constituia bazilica Nașterii de la Betleem, care, în varianta inițială, constantiniană, reunea, într-un singur edificiu de data aceasta, corpul bazilical și martirium-ul octogonal. Evoluția ulterioară va accentua acest proces de asimilare, ajungînd pe timpul lui Iustinian la un tip de locaș ce va întruni funcționalitatea liturgică a bazilicii și monumentalitatea martyrium-ului: bazilica încoronată de cupolă.

Un alt tip constructiv este complexul bazilical dispus în cruce în jurul unei unități arhitectonice centrale, octogon — la Kalat Seman, Mănăstirea Sf. Simion Stîlplnicul din Siria de Nord — sau careu — la alt martyrium celebru, din sec. V, cel al Sf. Ioan Evanghelistul de la Efes, ambele modele de edificii cruciforme<sup>21</sup>.

În ceea ce privește iconografia acestor edificii de tip bazilical, părți din decorul mural inițial păstrează bazilicile romane Santa Pudenziana și Santa Maria Maggiore. Prima oferă o grandioasă compoziție absidială în mozaic, în care figura maiestuoasă a lui Hristos tronînd în mijlocul Apostolilor se proiectează pe un fundal ce înfățișează panorama Ierusalimului, pe cerul căruia apare Crucea eshatologică și cele patru ființe (zodia)ale Apocalipsului. Este de remarcat sinteza iconografică pe care o realizează aici mozaistul, reunind în acea compoziție tema paleocreștină a Crucii eshatologice și tema constantiniană a lui Hristos Pambasileus cu colegiul Apostolilor în Ierusalimul ceresc<sup>22</sup>. În același timp, figura lui Hristos tronînd, cu cartea deschisă pe care se poate citi «Dominus conservator ecclesiae Pudentianae», este con-

18. Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 6; A. Grabar, *Martyrium*, v. II, p. 287; W. Rordorf, *op. cit.*, p. 52.

19. A. Grabar, *Martyrium*, v. I, p. 151—154.

20. Etheria (Egeria), *Peregrinatio ad Loca Sancta*, ed. P. Geyer în «Itinera hierosolymitana, saeculi III—VIII», CSEL, 29, Viena, 1989, p. 775; vezi și trad. rom. a Pr. Marin Braniște, *Însemnările de călătorie ale Peregrinei Egeria (Sec. IV)*, teză de doctorat în Teologie, Craiova, 1982.

21. A. Grabar, *Martyrium*, v. I, p. 156.

22. E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 41—43; V Lazarev, *op. cit.*, v. I, p. 98.

siderată ca anticipînd figura Pantocratorului<sup>23</sup>. Compoziția absidială a celeilalte bazilici, Santa Maria Maggiore, pare să fi înfățișat Nașterea Domnului, presupunere întemeiată pe faptul că biserica adăpostește un fragment de relicvă din peștera de la Bethleem. Iconografia arcului triumfal care străjuiește absida întărește această teză, întrucît conține în mod exclusiv teme din ciclul copilăriei lui Iisus. Pereții dezvoltă tematica biblică, constituind cel mai extins ansamblu iconografic în mozaic din această vreme (432—440), ilustrare promptă a teologiei Sinodului III Ecumenic (Efes, 431)<sup>24</sup>.

Tipul de edificii care, atît de plan cît și în elevație, evocă semnul Crucii este reprezentat în prima jumătate a sec. al V-lea de mausoleul Gallei Placidia din Ravenna și paraclisul din Thesalonic, cunoscut sub numele de Hosios David, celebre întrucît păstrează decorul inițial în mozaic, primul în întregime, al doilea numai în absidă, unde întîlnim cea mai veche reprezentare a lui Iisus în «slava mare», anticipînd tipul iconografic de la San Vitale<sup>25</sup>. Decorul mausoleului Gallei Placidia, cel mai complet ansamblu monumental<sup>26</sup>, marchează un moment important în evoluția artei bizantine, cînd iconografia specifică spațiului absidial trece în cel al cupolei, odată cu acestea operîndu-se și transferul funcției simbolice a respectivelor unități arhitecturale în cadrul edificiului. Crucea luminoasă eshatologică se detașează acum pe fondul albastru al bolții în cruce, indicînd locul Pantocratorului din cupolele centrale de mai tîrziu, punctul focal trecînd din absidă în cupolă așadar.

De la începutul sec. V datează și cel mai reprezentativ decor monumental, într-un edificiu de plan central: rotonda Sf. Gheorghe din Thesalonic. Mozaistul a realizat în spațiul cupolei viziunea Ierusalimului ceresc, cu elemente din iconografia tradițională. Comparația cu mozaicul absidial de la Santa Pudenziana este instructivă: fundalul de arhitecturi istorice, care în bazilica romană evoca, pornind de la Ierusalimului istoric, «Noul Ierusalim», devine, în rotonda din Thesalonic, fundal de arhitecturi sacre, abside de edificii ecleziastice, circumferința cupolei substituindu-se zidului de incintă<sup>27</sup>. În aceste spații absidiale, dematerializate grație efectului de «aur pe aur», pentru a figura mai apropiat «cerimea», se profilează figuri monumentale de martiri — oranți în atitudine frontale, inscripțiile menționîndu-le numele și lunile de prăznuire, ca în «martirologiile ilustrate»<sup>28</sup> de mai tîrziu. În registrul superior, care înconjura medalionul din centrul cupolei, se păstrează doar urme din ceea ce pare a fi fost un cor de douăzeci și patru de figuri în mișcare, foarte probabil al bătrînilor din Apocalipsă<sup>29</sup>; în medalionul central, susținut de patru îngeri în zbor, a putut fi reconstituită figura triumfală a lui Iisus, cu Crucea, pe «tronul slavei».

23. C. Capizzi, *op. cit.*, p. 185, 21-1.

24. V. Lazarev, *op. cit.*, v. I, p. 113—114; E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 74.

25. A. Grabar, *Martyrium*, v. II, p. 192.

26. E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 53—56.

27. I. D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii seculare românești*, ed. Meridiane, București, 1973, 233; E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 57, pl. II.

28. A. Grabar, *op. cit.*, v. II, p. 107, nr. 2.

29. E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 57; A. Grabar, *Martyrium*, v. II, p. 112.

Această reprezentare poate fi considerată mai apropiată de tipul Pantocratorului decât «Dominus Conservator» de la Santa Pudenziana datorită, în primul rând, situării sale în centrul cupolei, condiție esențială pentru definirea tipului iconografic respectiv (Pantocratorul)<sup>30</sup>.

Schema compozițională a mozaicurilor de la Thessalonic a fost preluată în parte de două monumente ravennate, baptisteriul ortodocșilor și cel al arienilor, și adaptată la funcționalitatea cultică specifică: în ambele compoziții, medalionul central din cupolă înfățișează Botezul Domnului, înconjurat, în registrul inferior, de șirul Apostolilor. Spre diferență de viziunea celestă din rotonda de la Thessalonic, la Ravenna este ilustrat un moment din viața pămîntească a Mîntuitorului și mozaistul «materializează» întrucîtva imaginea prin introducerea ornamentului floral, a fondului albastru închis pentru cer și a cîmpului verzui pentru teren. Aceste mijloace plastice urmăresc să confere substanțialitate compoziției, după cum arhitecturile aurii pe fond de aur de la Salonic sugerau ambianța celestă a viziunii. Iese astfel în evidență un alt principiu fundamental al compoziției monumentale: adecvarea ei la tematică<sup>31</sup>.

Marea serie a mozaicurilor ravennate ilustrează acest principiu și în ansamblul de tip bazilical, precum cel de la San Apollinare il Nuovo, realizat parțial în timpul regelui ostrogot Teodoric cel Mare (526) și completat sub Iustinian. Ciclul evanghelic al Minunilor și Patimilor din registrul superior al pereților laterali corespunde unui tip specific de decor, în tradiția ilustrată, între altele, de bazilica Santa Maria Maggiore din Roma, tradiție ce-și are obîrșia în iconografia istorică palestiniană a edificiilor constantiniene.

«Iustinianus filoctistis», titlu binemeritat, răsplătește anvergura neobișnuită a activității împăratului care a reconstruit și construit, în toate părțile imperiului, nenumărate edificii, civile și bisericesti<sup>32</sup>. În privința acestora din urmă, se știe că Iustinian a întreprins cele mai radicale refaceri ale edificiilor constantiniene, prilejuind constatări semnificative asupra evoluției artei monumentale între secolele IV și VI. Bazilica Nașterii din Betleem reunea, de la bun început, cum s-a arătat, într-un singur corp arhitectonic, alături planul bazilical cu respectivele nave, cît și planul central al octogonului cu funcția de altar. Meșterii lui Iustinian au mers mai departe în sensul acestei integrări, ei construind în locul octogonului constantinian un alt corp arhitectonic, de plan treflat, perfect racordat la corpul bazilical, astfel încît a fost realizat, încă în sec. al VI-lea, un tip de locaș întîlnit curent astăzi în lumea ortodoxă: biserica de plan treflat cu brațul longitudinal al Crucii alungit spre apus<sup>33</sup>.

30. Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, trad. rom. de Smaranda Bratu Stati și Șerban Stati, Ed. Meridiane, București, 1979, p. 248; C. Capizzi, *op. cit.*, p. 323.

31. E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 58—61.

32. Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 182; St. Runciman, *La civilisation byzantine*, p. 38;

II. W. Haussig, *op. cit.*, p. 95.

33. Pr. E. Braniște, *op. cit.*, p. 387.

Iustinian a refăcut de asemenea, la o scară mărită, edificiul cruciform al martyrium-ului Sf. Ioan Evanghelistul din Efes, ce fusese construit în sec. al V-lea pe locul unui martyrium arhaic din sec. al IV-lea, respectând planul inițial, dar înlocuind acoperișul în șarpantă cu un sistem de bolți și cupole<sup>34</sup>. O reconstrucție radicală, de aceeași manieră dar la o scară încă mai grandioasă, a făcut din biserica Sf. Apostoli din Constantinopol, un edificiu vestit și imitat în toată lumea, putând fi reconstituit azi doar pe baza unei astfel de replici, nu mai puțin faimoasă, San Marco din Veneția. Cu tot caracterul lor radical, numeroasele reconstrucții inițiate de Iustinian vădesc o anume preocupare pentru respectarea specificului cultic și arhitectonic (martyrium) al edificiului original, dar din perspectiva și cu mijloacele evolute ale vremii, astfel încât și reconstrucțiile și construcțiile noi sînt deopotrivă de edificatoare pentru istoria artei monumentale și pentru anvergura activității împăratului «iubitor de construcții»<sup>35</sup>. Aceasta a putut fi dusă la bun sfîrșit și datorită imensului tezaur lăsat moștenire în vistieria imperiului de împăratul Anastasie († 518), prin care era asigurată o premiză majoră, aceea a resurselor materiale; mai relevantă însă este motivația interioară, acea certitudine a vocației, care a făcut din Iustinian cel mai mare ctitor din istoria imperiului bizantin. Aceasta l-a determinat să înceapă șirul construcțiilor încă înainte de venirea la tron, cînd accesul lui la tezaurul statului era încă limitat.

În Constantinopol, bisericile Sf. Mokie, Sf. Teodor, Sf. Thyrs și Maica Domnului de la Vlaherne s-au bucurat de grija lui Iustinian înainte de 327. Biserica de la Vlaherne, construită de Marcian și Pulheria la jumătatea sec. al V-lea, a fost refăcută prin transformarea planului bazilical inițial, completîndu-se colonadele interioare pentru a alcătui un sistem de susținere a unei eventuale cupole<sup>36</sup>. Reinnoită, biserica devine unul din locașurile cele mai prezente în viața religioasă a capitalei, țintă a numeroase procesiuni și loc de pelerinaj, aflat permanent în evlavia cetățenilor. Între construcțiile noi dinaintea de 327 se numără biserica Sfinților Serghie și Vah, ridicată de Iustinian în apropierea palatului său din Constantinopol, alături de o altă ctitorie iustiniană ce nu mai ființează, biserica Sfinților Apostoli Petru și Pavel, împreună cu care alcătuiă un ansamblu arhitectonic unitar. Dar, în timp ce aceasta din urmă pare să fi fost de plan bazilical, cea a Sf. Serghie și Vah ilustrează, pînă în zilele noastre tipul edificiilor de plan central cu cupolă, sprijinită aici de un tambur octogonal, susținut de 16 coloane și 4 stîlpi masivi. Coloanele de marmură de diferite culori și capitulurile din marmură albă de Proconnes creează o decorație interioară de o

34. Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 182; A. Grabar, *Martyrium*, v. I, p. 154 s.

35. R. Janin, *op. cit.*, p. XII și *passim*, unde cataloghează monumentele constantinopolitane în ordinea alfabetică a numelor (grecești) de hram și unde am aflat 31 de locașuri avînd legătură cu activitatea ctitoricească a lui Iustinian. În prezentarea citorva dintre cele mai importante, urmăm datele furnizate aici.

36. A. Grabar, *Martyrium*, v. I, p. 327 și notă, menționează reconstruirea sub urmașul lui Iustinian, Iustin II, după un plan triconic însă; cf. R. Janin, *op. cit.*, p. 166.

deosebită eleganță, la care se adăuga odinioară, după mărturia lui Procopiu, (*De Aedificiis* I, 4), strălucirea mozaicurilor<sup>37</sup>.

Nenumărate sînt locașurile asupra cărora s-a îndreptat grija lui Iustinian, după ce a urcat pe tronul Bizanțului, și mai numeroase încă după ce această grijă s-a extins la scara întregului imperiu, acum reconstituit. Cele mai multe dintre acestea au solicitat intervenția împăratului după distrugerile săvîrșite în timpul răscoalei Nika (532), și în primul rînd vechile ctitorii constantinene: Sf. Apostoli, Sf. Irina și Sf. Sofia. La Sf. Apostoli, construcția începută de Constantin a fost terminată de Constanțiu, care a inaugurat-o înainte de anul 356, cînd au fost aduse aici moaștele Sfinților Andrei, Luca și Timotei<sup>38</sup>. Iustinian a reconstruit-o din temelii, înlocuind edificiul inițial, de tip bazilical, cu un locaș magnific, în formă de cruce greacă, avînd patru brațe egale, acoperite fiecare de cîte o cupolă, la care se adăuga a cincea, în centru, unde era plasat altarul, ca și la biserica Sf. Ioan de la Efes. Dedicată de la început ca martyrium al Apostolilor, a devenit necropolă imperială, adăpostind mormintele multor împărați, începînd cu Constantin, «al treisprezecelea dintre Apostoli»<sup>39</sup>.

Biserica Sf. Irina, supranumită «cea veche», făcea parte din triada constantiniană de locașuri închinată manifestărilor atotputerniciei divine: *Ειρήνη, Δύναμις, Σοφία*<sup>40</sup>. A fost reconstruită de Iustinian după 532, la asemenea proporții încît a devenit o doua biserică din Constantinopol ca mărime, după Sf. Sofia, așa cum mărturisește Procopiu (*De Aedif.*, I, 2)<sup>41</sup>. În noua ei formă, aceea de bazilică prevăzută cu două cupole, ființează și în prezent, coloanele din interior purtînd încă monogramele lui Iustinian și Teodora. Deși transformată în moschee, păstrează resturi din decorația inițială, și două inscripții în mozaic din sec. VI, asemănătoare celor de la ctitoria anterioară a lui Iustinian, biserica Sf. Serghie și Vah<sup>42</sup>.

Sf. Sofia, numită de la început «Biserica cea Mare», fusese consacrată de Constantin, după tradiție, Înțelepciunii Divine, triada pe care o alcătuiă împreună cu celelalte două biserici: Sf. Irina și *Dynamis*, intrupînd, în spiritul Sinodului de la Niceea, și pe cît se pare în concepția lui Constantin însuși, expresia monumentală a teologiei trinitare<sup>43</sup>. Terminarea lucrărilor se datorește împăratului Constanțiu, care a inaugurat-o, la 15 februarie 360; cercetări efectuate în 1934, în substructura edificiului, au identificat urmele unor lucrări succesive de

37. R. Janin, *op. cit.*, p. 451. În ceea ce privește iconografia Sf. Serghie și Vah, replici celebre în encaustică (icoana de la Sf. Ecaterina — Sinai), frescă (Santa Maria Antiqua) și mozaic (Sf. Dimitrie — Thessalonic) par a deriva dintr-un prototip comun, identificabil nu în Constantinopol ci mai degrabă în Orient, în celebrul martyrium de la Resafa — Sergiopolis: Grabar, *Martyrium*, v. II, p. 26; Lazarev, *op. cit.*, v. I, p. 216 n.

38. A. Grabar, *op. cit.*, v. I, p. 438; R. Janin, *op. cit.*, p. 41 s.

39. A. Grabar, *op. cit.*, v. I, p. 229 s.; R. Janin, *op. cit.*, p. 49.

40. A. Grabar, *op. cit.*, v. I, p. 227 s.

41. R. Janin, *op. cit.*, p. 104.

42. Idem, *Ibidem*, p. 105—106, 454.

43. Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, v. II (Styles), ed. Aubier, Paris, 1968, p. 174.

restaurare, sub împărații Arcadiu și Teodosie II<sup>44</sup>. Iustinian a reconstruit acest locaș cu concursul a doi mari arhitecți, Anthemius de Tralles și Isidor din Efes, mobilizând zece mii de lucrători sub supravegherea a o sută de ispravnici și resurse materiale din întregul imperiu. La capătul a cinci ani de eforturi, cel mai mare locaș de cult al creștinătății răsăritene a fost sfințit la 27 dec. 537, în prezența împăratului și a patriarhului Mina. În urma cutremurelor survenite în 553 și 557, imensa cupolă s-a prăbușit și a trebuit reconstruită cu materiale mai ușoare și la dimensiuni mai puțin riscante, de arhitectul Isidor cel Tânăr, reșfințirea oficiindu-se la 23 dec. 562<sup>45</sup>. Înfățișarea dată de meșterii lui Iustinian se păstrează și azi în liniile esențiale, corespunzând descrierilor din izvoarele contemporane<sup>46</sup>.

Precedată de două nartice, bazilica propriu-zisă este de plan dreptunghiular (74,81 × 69,76 m), în cadrul căruia nava principală, flancată de cele două laterale mai joase, prevăzute cu tribune, este dominată de frumoasa cupolă (32,96 m diametru), sprijinită prin intermediul pandantivelor pe cele patru arcuri maestre. Înălțimea, de la pardoseală la cheia de boltă a cupolei, măsoară 60 m<sup>47</sup>. Dispoziția interioară a spațiului, cele 107 coloane de marmură cu ornamentația capitulurilor, armonia policromă a decorației, dantelăria sculpturilor precum și mozaicurile readuse la iveală, în parte, de sub tencuielile turcești, stau încă mărturie a splendorii pe care o iradia în lumea creștină Biserica Mare din Constantinopol. Prestigiul ei a rămas neegalat, cu atât mai mult cu cât nu și-a aflat o replică pe măsură; nici în timpul lui Iustinian, nici după aceea.

În capitala imperiului și în provincii au fost construite numeroase locașuri după tipologia curentă, consacrată de tradiție: bazilici, rotonde, bazilici cu cupolă, în cruce etc. În provincie îndeosebi, această tradiție s-a dovedit mai tenace: în complexul monumental de la Tsaricin Grad, unde se localizează Iustiniana Prima (lingă Niș, Iugoslavia)<sup>48</sup>, ca și în localitățile din Scythia Minor (Dobrogea de azi), unde s-au descoperit treizeci de edificii, întâlnim frecvent bazilica elenistă acoperită obișnuit în șarpantă, cu sau fără arcade, decorată cu mozaicuri pavimentare și fresce parietale, coloane și capituluri sculptate<sup>49</sup>. Între acestea, sînt de evidențiat edificiul bazilical cu dimensiuni de catedrală din Tomis, bazilica de «marmură» din Tropaeum Traiani, cea cu transept din aceeași localitate, unde există indicii de mozaicuri parietale, precum

44. R. Janin, *op. cit.*, p. 460.

45. Idem, *Ibidem*, p. 457.

46. Paul Silențiarul, Ἐκφασίς τῆς Ἀγίας Σοφίας, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonn, p. 3—58; Agatias Scolasticul, *Ecc. Hist.* (V, 9), CHSB, Bonn, p. 295—297; Procopiu de Cezareea, *De Aedif.* (I, 1), CSEHR, Bonn, III, p. 173—181; cf. Janin, *op. cit.*, p. 460—461; A. Grabar, *Martyrium*, v. I, p. 373 s; H. W. Haussig, *op. cit.*, p. 94 s; St. Runciman, *Byzantine Style and Civilisation*, trad. rom. de Horhat Gh. București, 1980 p. 19—20 (mss în Biblioteca Institutului Teologic Universitar București).

47. R. Janin, *op. cit.*, p. 461.

48. I. Barnea, *Arta creștină în România*, v. I (secolele III—VI), Edit. Institut. Biblic și de Misiune al B.O.R., 1979, p. 35; E. Băbuș, *Iustiniana Prima în lumina noilor cercetări*, în «Studii teologice», XXXIX (1987), nr. 1, p. 86 s.

49. Corina Nicolescu, *Moștenirea artei bizantine în România*, edit. Meridiane, București, 1971, p. 20 s.

și altele din Histria, Callatis etc.<sup>50</sup>. Tipurile de edificii și fragmentele de decor sculptural denotă interferența unor influențe complexe din Asia Mică, Macedonia și chiar Siria, vădind «preocuparea de a realiza monumente de artă la nivelul altor mari centre ale imperiului»<sup>51</sup>. Nu întimplător Iustinian era omagiat ca «iubitor de construcții» tocmai de cetățenii unui oraș de la Dunărea de Jos.

«Sinteza iustiniană» întrunește o serie de trăsături caracteristice a căror analiză încearcă a defini momentul de apogeu pe care îl reprezintă în istoria artei monumentale bisericesti<sup>52</sup>. Comparația frecventă cu realizările anterioare pune în evidență liniile principale de evoluție ale acesteia, așa cum s-au concretizat în monumentele păstrate și care conservă ansambluri sau părți importante de decor mural.

Biserica iustiniană Sf. Serghie și Vah din Constantinopol se înscrie în descendența faimosului octogon constantinian din Antiohia, numit «Biserica cea Mare», a cărei altă replică, mai fidelă se pare, este și San Vitale din Ravenna<sup>53</sup>. În timp ce aceasta din urmă este înscrisă însă într-o incintă poligonală, cea din Constantinopol este încadrată într-un pătrat și prelungită cu un nartex dreptunghiular, spre apus. Dispoziția interioară a spațiului și în primul rând alternanța semicalotelor cu bolțile semicilindrice evocă octogonul capadocian descris de Sf. Grigorie de Nisa și, odată cu acesta, configurația bisericilor în cruce cu atât mai evidentă cu cât planul este înscris în pătrat<sup>54</sup>. Totodată, prezența semicalotelor ca elemente de sprijin la tamburul cupolei, prefigurează un procedeu avut în vedere la principala ctitorie a lui Iustinian, Sfinta Sofia.

Un experiment util poate fi remarcat și în legătură cu reconstruirea altui edificiu constantinopolitan, de tip bazilical de data aceasta, Sf. Irina Veche, prevăzută cu o cupolă centrală deasupra navei principale și o altă cupolă, mai joasă, deasupra prelungirii vestice a locașului. Păstrând așadar înfățișarea de bazilică încoronată de cupolă, Sf. Irina anticipează în același timp biserica bizantină în cruce greacă<sup>55</sup>. Alăturarea planurilor acestor două locașuri, Sf. Serghie și Vah și Sf. Irina, primul de plan central și al doilea de plan bazilical, scoate în evidență evoluția spre sinteză urmată de arhitecturii lui Iustinian. Față de acoperământul cu o singură cupolă al celui dintâi și cu două cupole al celui alt, sistemul realizat la Sf. Sofia cu o cupolă centrală încadrată de două semicupole în ax constituie soluția optimă, permițând articularea unitară a spațiului, la dimensiunile bazilicii<sup>56</sup>. În acest fel apare «diagrama» evoluției anterioare ce a putut conduce la soluția bazilicii cu cupolă, rezolvare ce are la bază tipuri de edificii total diferite: bazilica și rotonda<sup>57</sup>. În această incongruență de principiu rezidă cu siguranță

50. I. Barnea, *op. cit.*, p. 26.

51. C. Nicolescu, *op. cit.*, 1971, p. 20.

52. E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 81 s.; St. Runciman, *Byzantine Style...*, trad. rom. cit., p. 18 s.

53. V. Vătășianu, *op. cit.*, v. I, p. 56.

54. A. Grabar, *Martyrium*, v. I, p. 151.

55. Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 150.

56. *Ibidem*, p. 157—158.

57. A. Grabar, *Martyrium*, v. I, p. 393 s.



și dificultatea de a reedita performanța unică pe care o constituie zidirea Sfintei Sofii, «cel mai logic și cel mai grandios exemplu de bazilică cu cupolă»<sup>58</sup>. Numai atașamentul spiritualității răsăritene față de simbolismul și funcționalitatea cupolei, în care și-a recunoscut chipul, expresia monumentală, a putut da naștere acestui adevărat miracol<sup>59</sup>.

Decoratia interioară a Sf. Sofia a contribuit și ea la sublinierea caracterului singular al edificiului, atît prin calitatea excepțională a mijloacelor materiale folosite, marmură, pietre scumpe, metale prețioase etc., cît și prin anvergura concepției monumentale, în virtutea căreia toate acestea au putut fi subsumate întregului și integrate într-un ansamblu coerent. Plăcile de marmură care alcătuiesc ornamentația pavimentară și cele care plachează pereții au fost astfel combinate încît să pună în valoare fie alternanța culorilor, fie simetria desenului natural al vinelor minerale ale pietrei, iar dantelăriile de marmură albă care le încadrează ritmează, cu rețeaua lor geometrică suprafețele plane. Deasupra cornișei, mozaicuri pe fond albastru sau auriu îmbrăcau odinioară suprafețele curbe ale bolților și cupolei, conferindu-le acea imaterialitate apreciată de contemporani. Intenția lui Iustinian ar fi fost să placheze cu aur pereții și chiar pavimentul și, într-adevăr, o parte a hemiciclului absidei a fost îmbrăcată în argint<sup>60</sup>. Sf. Masă cu ciboriul și celebrul amvon au fost realizate din metale prețioase în cantități impresionante, la care se adăugau fildeşuri și pietre scumpe, stofe și mătăsuri, pe măsura munificenței împăratului și măiestriei artiștilor. Această profuziune de mijloace este caracteristică artei monumentale a vremii, înrîurită tot mai mult de Orient, altă trăsătură definitorie, alături de componența elenistică, a «sintezei iustiniene» și a spiritului bizantin dintotdeauna<sup>61</sup>.

Consecința în plan artistic este importantă, întrucît «în locul unui interior interpretat prin forme plastice, ambianța va fi de acum înainte caracterizată prin distribuția luminii și a coloritului, elemente de expresie mult mai dematerializate»<sup>62</sup>. În această ordine de idei, trebuie considerat faptul că, în decorul inițial al Sfintei Sofii, ponderea reprezentărilor figurative era de ordin cu totul secundar: un arhanghel monumental în Altar, patru heruvimi în pandantivii cupolei par a fi singurele reprezentări iconografice rămase din timpul lui Iustinian<sup>63</sup>. Alte monumente în schimb, așa cum se prezintă în descrierile contemporane, adăposteau ansambluri iconografice orînduite în funcție de tipul și destinația locașului, conform unor programe din ce în ce mai coerente<sup>64</sup>.

Iconografia epocii iustiniene poate fi studiată pe baza monumentelor păstrate, cu completări furnizate de piesele iconografice din domeniul

58. V. Vătășianu, *op. cit.*, p. 62.

59. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Edit. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 39 s.

60. Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 165.

61. A. A. Vasiliev, *op. cit.*, v. I, p. 164; V. N. Lazarev, *op. cit.*, v. I, p. 147.

62. V. Vătășianu, *op. cit.*, p. 66.

63. Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 163; I. D. Ștefăneșcu, *Iconografia...*, p. 21.

64. A. Grabar, *Martyrium*, v. I, p. 327; v. II, p. 235 s.

artelor somptuare, de fel «minore» în concepția bizantină, miniaturi și fildeșuri, metale prețioase, țesături etc.<sup>65</sup>.

În ceea ce privește iconografa monumentală, care interesează în prezenta lucrare, studiul acesteia constă cu precădere în interogarea monumentelor din cele câteva locuri privilegiate care păstrează ansambluri mai mult sau mai puțin întregi, adevărate mostre pentru cercetare: Bagawat și Bawit în Egipt, Capadocia în Asia Mică<sup>66</sup>, dar mai cu seamă Ravenna care, înălțată un timp la rangul de capitală, a fost inzestrată în secolele V și VI cu o serie de monumente încă în ființă, sinteză unică ce o investește pe mai departe cu acest rang, de data aceasta în domeniul artei bizantine<sup>67</sup>. În timpul lui Iustinian, zestrea artistică de mozaicuri monumentale a Ravenei împodovește atît edificii de tip bazilical cît și de plan central. La Sant'Apollinare il Nuovo, bazilică decorată în mozaic în timpul regelui ostrogot Teodoric († 526) se completează acum registrul inferior al pereților laterali ai navei principale cu celebrele șiruri de martiri și martire, a căror procesiune solemnă converge către absidă, unde figurează, de o parte și de alta a sălii, compozițiile simetrice ale panourilor ce înfățișează pe Hristos și respectiv Maica Sa, șezînd pe tronuri, încadrați de îngeri. Registrele superioare prezintă ciclul evanghelic al Patimilor și Minunilor, tipic pentru decorul bazilical, de asemenea figurile de profeți în registrul secund, în timp ce șirurile de martiri reprezintă contribuția originală a meșterilor iustinieni, introdusă, pe cît se pare, pentru a disimula scene anterioare, ilustrînd aspecte din viața de la curtea regelui Teodoric. Fortuită sau nu, rezolvarea se dovedește inspirată și de efect, întrucît pasul măsurat al procesiunii martirilor ritmează înaintarea privitorului spre Altar, realizînd astfel o trecere în anfiladă, care pune în valoare desfășurarea decorului monumental pe suprafețele destul de vaste ale interiorului bazilical<sup>68</sup>.

O altă bazilică, Sant'Apollinare in Classe, oferă o mostră de mozaic absidial unică în felul ei, prin faptul că reunește într-o compoziție unitară trei teme iconografice deosebite, Crucea eshatologică, Orantul și Schimbarea la Față, hărăzite toate spațiului absidial, primele două de o tradiție ce merge pînă în arta paleocreștină, ultima de o tradiție mai apropiată<sup>69</sup>. Întreaga compoziție transpune de fapt minunea Schimbării la Față a Domnului într-o viziune paradisiacă în care Crucea eshatologică se substituie figurii Mîntuitorului «în slavă», păstrînd de o parte și alta figurile profeților Moise și Ilie, în timp ce apostolii Petru, Ioan și Iacov sînt figurați de cel trei oi din preajma Crucii. În partea de jos, în mijlocul aceluiași peisaj paradisiac, este înfățișat Sf. Apollinarie în atitudine de orant, evocare a rugăciunii, intercesiunii, dar și a martiriului, a crucificării de sine pe care o sugerează brațele întinse<sup>70</sup>. Faptul de a reuni într-o compoziție coerentă teme absidiale destinate

65. *Ibidem*, p. 161.

66. *Ibidem*, p. 230, s. 296, s. 304 s, 315 s.

67. A. Grabar, *La peinture byzantine...* p. 54, 136 s.

68. E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 71.

69. W. Rordorf, *op. cit.*, p. 49; A. Grabar, *Martyrium*, v. II, p. 106—165.

70. A. Grabar, *Martyrium*, v. II, p. 51.

prin tradiție unor edificii de tip diferit, Crucea pentru bazilică, Orantul pentru martyrium și Schimbarea la Față pentru monumentul comemorativ palestinian, care poate fi bazilică și martyrium în același timp <sup>71</sup>, constituie un adevărat tur de forță, o performanță a spiritului de sinteză iconografică propriu acestui timp. Acestui aspect ce ține de ordinea concepției i se asociază, în plan stilistic, trăsături ce definesc evoluția ulterioară a picturii bizantine: simetria strictă a compoziției, valoarea liniară a desenului, tratarea bidimensională a spațiului și refuzul facticității iluziei de adâncime, definind și din această perspectivă momentul de sinteză din timpul lui Iustinian ca punct de convergență al tradiției anterioare și punct de pornire al viitoarelor dezvoltări <sup>72</sup>.

Un ansamblu monumental ravennat, conceput pentru edificii de plan central este cel de la San Vitale, cunoscut și el, întrucît oferă studiului mozaicurile originare, păstrate în absidă și încăperea de plan pătrat, boltită în cruce, care o precede. Decorul altarului este reprezentativ pentru arta monumentală a «primei vîrste de aur bizantine» prin desăvîrșita adecvare a iconografiei la arhitectură, prin funcționalitatea reciprocă a lor, de parcă arhitectul ar fi configurat spațiul cu gîndul la viitoarele mozaicuri <sup>73</sup>.

Tema centrală a programului iconografic este de ordin liturgic <sup>74</sup>, întruchipată de «Mielul Jertfei» din medalionul bolții și dezvoltată în continuare de scenele din lunetele de deasupra arcadelor laterale ce conduc spre absidă: Filoxenia și Jertfa lui Avraam de o parte și Jertfa lui Abel și Melchisedec de cealaltă, fiecare în parte constituind tipuri, prefigurări ale Jertfei lui Hristos și apoi ale Jertfei euharistice, întregul ansamblu ilustrînd prin urmare funcționalitatea cultică specifică Altarului. Cei patru evangheliști însoțiți de simbolurile lor, precum și figurile biblice de profeți întregesc din perspectiva iconomiei divine înțelesul de ansamblu al decorului liturgic, căruia par a i se subsuma și panourile istorice care prezintă în procesiuni solemne pe Iustinian și Teodora aducînd vase liturgice ca ofrandă. În conca absidei, o compoziție monumentală înfățișează pe Iisus tînăr, imberb, amintind mozaicul absidial de la Hosios David din Salonic, tronînd pe glob în paradisul terestru, încadrat de îngeri, de Sf. Vitalis și episcopul Eclesius. Înfățișarea tînără a lui Iisus este mai potrivită ideii Jertfei euharistice decît cea conformă tipului palestinian, canonic, acesta din urmă fiind mai propriu iconografiei istorice, biblice, a Răstignirii, și mai puțin celei simbolice, a Euharistiei. Cu această viziune liturgică ilustrînd tema Jertfei, ansamblul monumental de la San Vitale indică principala linie de evoluție pe care se va angaja arta bizantină, îndeosebi după criza iconoclastă <sup>75</sup>. Indicii în sensul evoluției viitoare conțin, sub alte aspecte, și decorurile absidiale de la Parenzo de pildă, care propune una din cele mai vechi reprezentări ale Maicii Domnului cu Pruncul în

71. *Ibidem*, v. I, p. 321.

72. E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 93, 103 s.

73. *Ibidem*, p. 83.

74. I. D. Ștefănescu, *L'Illustration des Liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient*, Bruxelles, 1936, p. 100.

75. A. Grabar, *op. cit.*, v. II, p. 332 s.

conca absidei <sup>76</sup>, sau mozaicurile absidei și arcului triumfal de la Sf. Ecaterina — Sinai, acestea din urmă relevante mai cu seamă sub aspect stilistic, ca reprezentând tradiția iconografică orientală, monastică, definitorie pentru sinteza artistică bizantină în aceeași măsură aproape ca și tradiția imperială, aulică <sup>77</sup>.

De o manieră mai radicală se reflectă această tradiție monastică în ansamblurile monastice copte de la Bagawat (sec. IV—VI) și Bawit (sec. V—VII) din Egipt, precum și în cele rupestre din Capadocia <sup>78</sup>. Cîteva paraclise copte și capadociene prezintă un decor preponderent sau exclusiv ornamental în care figurează cu precădere semnul Crucii, și anume în locurile-cheie ale locașurilor, bolți, cupole, arce, pandativi, deasupra ușilor și ferestrelor, evident cu scop profilactic, ilustrînd un anumit curent, de factură spirituală mai degrabă, decît artistică. Cu același rost apotropaic, monumente din aceleași ansambluri oferă și reprezentări figurative ca de pildă sfinți militari în pandativii cupolei, sau șiruri de sfinți oranți de jur împrejur la baza cupolei <sup>79</sup>. Această alăturare de locașuri cu decor non-figurativ și locașuri cu reprezentări iconografice, figurative, în cadrul acelorași ansambluri monastice, este de natură să excludă aici posibilitatea identificării aniconismului cu iconoclasmul.

Arta aniconică din timpul și locurile avute în vedere este o artă de inspirație apotropaică, corespunzînd aceluși mediu din care ia naștere însăși icoana bizantină de altfel — spiritualitatea monastică orientală. În termeni asemănători se pune și problema decorului inițial al Sfintei Sofia din Constantinopol. Iustinian a mers și în această privință mai departe, punînd să fie intercalate fărîme de moaște în zidăria cupolei, după cum atestă o tradiție mai tîrzie <sup>80</sup>, gest perfect compatibil cu teologia de factură teopaschită profesată de împărat <sup>81</sup>. În virtutea unui realism total, în care calitatea intrinsecă a materialului prevalează asupra expresivității artistice, frescei îi este preferat mozaicul, iar acestuia marmura rară, pietrele scumpe și metalele prețioase, știut fiind totuși că valoarea picturală a frescei este inegalabilă. În mod curent, unui chip în frescă sau chiar mozaic îi este preferată Crucea de aur bătută în nestemate, icoana neajungînd încă la cîntea ce va avea curînd în evlavia și arta bizantină.

Un precedent remarcabil pentru iconografia cupolei Sfintei Sofia îl putea constitui medalionul rotunde Sf. Gheorghe din Thessalonic, în care reprezentarea Mîntuitorului pe tron, cu Crucea, prefigura deja tema Pantocratorului. Cu gîndul la templul lui Solomon însă, Iustinian pare a-și fi refuzat orice model mai apropiat pentru Sf. Sofia. Stabiliindu-și corespondentul nu în vreo personalitate din istoria imperiului ci, conform principiului tip — antitip, în istoria biblică însăși la inaugurarea Sf. Sofia ar fi exclamat: «Νενίκηκα σε, Σαλωμών !».

76. I. D. Ștefănescu, *Iconografia...*, p. 63.

77. E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 99 s.

78. A. Grabar, *op. cit.*, II, p. 296 s.

79. *Ibidem*, p. 303—304.

80. *Ibidem*, p. 113.

81. J. Meyendorff, *Le Christ dans la Théologie Byzantine*, Les Editions du Cerf, Paris, 1969, p. 106—107.

Pentru atingerea acestui ideal, toate resursele materiale și artistice ale imperiului au fost puse în operă, la realizarea «Bisericii celei Mari», în virtutea unei concepții monumentale care exaltă materia pentru a o dematerializa de fapt, integrând-o altei ordini. Această viziune se putea percepe la Sfânta Sofia pornind de la plăcile de marmură pavimentare și paretale multicolore savant compuse și asamblate de dantelăria bordurilor albe de marmură, lăsînd privirea să se adîncească apoi dincolo de scînteierea de mozaic a bolților pentru a contempla, în sfîrșit, Crucea imensă de aur proiectată pe mozaicul albastru profund, de cer înstelat, din cupolă. În lumina acestei viziuni monumentale de desăvîrșită puritate ascetică, de riguroasă coerență interioară, imaginea decorului inițial al Sfintei Sofia, astfel reconstituit, cu greu ar putea fi completată. Așa cum se prezenta pe timpul lui Iustinian, întrupa un ideal spiritual și artistic. Abia evoluția ulterioară a iconografiei a putut genera sentimentul, nu al unei nedesăvîrșiri, ci al unei absențe: Pantocratorul, care să integreze, din cheia de boltă a cupolei, întregul edificiu într-o viziune cosmică pe măsura teologiei Sf. Maxim Mărturisitorul. El nu va întîrzia să apară, în secolul următor sau în chiar secolul lui Iustinian, împlinind astfel o evoluție ce ar putea fi concretizată în următoarele icoane: de la Păstorul cel Bun din nișa absidală a eclesiei paleocreștine la Hristos Pambasileus din absida bazilicii constantiniene și de aici la Pantocratorul din cupola bisericii bizantine.

**Concluziile** ce pot fi desprinse din desfășurarea acestei evoluții trebuie să pornească de la o constatare de fapt: orice ctitorie religioasă, creștină în cazul de față, s-a inițiat și s-a realizat avîndu-se în vedere, în primul rînd, destinația sa cultică: baptisteriu, martyrium, bazilică, edificiul trebuînd să răspundă unor cerințe de bază în acest scop: a) să adăpostească nucleul central specific, cuva baptismală (colimvitra), cripta martirică și respectiv altarul (masa jertfei) și b) să asigure asistenței, clericilor și credincioșilor, participarea optimă la săvîrșirea actelor de cult. În al doilea rînd, edificiul era chemat să pună în valoare acel nucleu central, miezul care constituia însăși rațiunea sa de a fi, printr-o configurare adecvată a spațiului, atît din punctul de vedere al funcționalității liturgice, cît și din cel al semnificației simbolice, configurație la realizarea căreia trebuia să concure deopotrivă arhitectura și iconografia. Pentru aceasta însă, arhitectura trebuia să-și depășească stadiul funcțional decorativ, asumîndu-și valențe simbolice și, reciproc, iconografia urma a-și afla un rost figurativ funcțional, și nu doar decorativ-ornamental.

Doctrina și cultul au impus această sinergie din care a decurs legătura indisolubilă dintre arhitectura și iconografia creștină, pînă la stadiul în care, în unele monumente iustinieni, acestea să nu mai poată fi dissociate, subsumîndu-se deopotrivă conceptului de artă monumentală, atotcuprinzător, deoarece înseamnă în același timp și pictură murală dar și articulare arhitectonică, într-un cuvînt, configurarea edificiului, exterioară și interioară, în funcție de realitatea spirituală pe care urmează a o întruchipa. (Nu este lipsită de teme aserțiunea, prezentă

ca un leit-motiv în studiile de artă monumentală după care mozaicul este cel ce «dă glas», conferă viață monumentelor, ca unul ce face «corp comun», la propriu cu zidăria : panou, arc, boltă, cupolă).

Prin urmare, criteriul acestei expresivități simbolice, pusă în serviciul spiritualității creștine, a operat selectarea elementelor din reper-toriul artistic elenistic, zestrea «*κοινη*» din geneza artei creștine. O dată cu ieșirea din zodia subterană a persecuțiilor, ceea ce trebuia tănuit pînă atunci sub simboluri, a putut fi proclamat la lumina zilei în plinătatea realității sale teandrice ; ceea ce era un «idiom între inițiați», arta paleocreștină, a putut căpăta amploarea și semnificația generală a unui «limbaj universal», devenind arta creștină istorică, biblică și mar-tirică. Asocierea acesteia cu practica și resursele artei princiare ro-mane și apoi imperiale sub Constantin și urmașii săi a imprimat artei creștine o pecete inconfundabilă, stilul aulic, biblic și canonic, carac-teristic monumentelor din timpul împăratului Iustinian și propriu artei bizantine în general. Sutele de monumente bisericesti și civile legate într-un fel sau altul de activitatea ctitoricească a lui Iustinian au putut conferi domniei acestuia nimbul «primei vîrste de aur» din istoria Bi-zanțului ; dar mai mult decît atît, au putut prilejui primul apogeu al artei monumentale bizantine, expresia excepționalei capacități de sin-teză a spiritului bizantin, întrupat în realizări care mărturisesc și azi, prin anvergura concepției și rigoarea detaliului stilistic, măreția unei epoci și vocația unui ctitor : Iustinian.



# PUNCTE DE VEDERE

---

## ȘTIINȚIFICII ȘI TEOLOGIA \*

NAE IONESCU

Am pomenit eu odată de un teolog român care ținea foarte mult să-și sprijine părerile pe... Ernst Haeckel. Asta nu e o poveste — prea e «bună», ca să poată fi inventată! — ci o întâmplare adevărată, asupra căreia e cu atât mai de nevoie să ne ostenim puțin, cu cât ea nu e un caz izolat.

Științismul e unul din complexele de inferioritate ale teologiei românești. Ați băgat, poate, de seamă că e în viața omului o vîrstă la care fiecare din noi «știm tot». E vîrsta clasei a VI-a de liceu; cînd fiind în contact mai strins cu știința pozitivă, ne închipuim că tot se poate înțelege și explica cu ajutorul instrumentului așa de ispititor în simplitatea lui lineară pe care această știință — cîtă poate intra în capul nostru la vîrsta aceea — ni-l pune la îndemînă; și că tot ce nu se cuprinde în cadrele științei e basm, superstiție sau naivitate.

Există însă și în istoria spiritului omenesc o asemenea vîrstă. Cronologic ea se așază, cu maximum ei de intensitate, cam pe la 1870. Și este, în ignoranța ei îndrăzneată și stupidă — cuvîntul nu e prea tare pentru o epocă dominată spiritual de Vogt, Moleschott, Büchner, Wagner, David Friedr. Strauss, sau Haeckel — una din epocile cele mai coborîte ale culturii umane. Este adevărat că stăpînirea aceasta nu a durat prea mult. Criza raționalismului, ale cărei prime simptome par ar fi apariția impresionismului francez în pictură și invazia literaturii rusești în Europa, trebuia să ducă repede înspre declin și pozitivismul științist care nu oferea nevoilor metafizice ale omenirii decît pseudo-evidențe simpliste și mărginite. Dar dacă oamenii de știință, dîndu-și seama de limitele exacte ale eforturilor lor, au renunțat să mai transforme în generalizări metafizice rezultatele, desigur nu precare, dar cu o semnificație unilaterală, a cercetărilor lor, a rămas totuși, în mintea unei întregi categorii de oameni, pasibilă de intimidare pentru că lipsită de siguranță personală, un fel de teamă nălămurită în fața prestigioaselor construcții științifice; teamă care este cu atât mai adîncă cu cît contactul omului cu știința e mai îndepărtat și care se precizează în sentimentul că lipsa de atingere cu această știință echivalează cu o ignoranță care descalifică. Sentiment fără îndoială primar, dar care ia libertatea de acțiune și de gîndire multor «doctori» ai teologiei românești.

Atitudinea aceasta care dezonoarează teologia, pentru că o atinge în demnitatea ei de știință de sine stătătoare, cel puțin tot atât de curată ca toate celelalte științe, și care înfățișează pe ostenitorii respec-

---

\* Text apărut în revista «Predania», nr. 10—11, 1937, p. 1—2.

tivi nu numai ca neștiutori, dar și ca neconvinși ai teologiei, este fundamental falsă.

Să observăm că în mintea acestor oameni se confundă știința cu știința pozitivă ; se reduce adică știința la știința pozitivă, și mai grav, nu se conferă caracter științific decât afirmațiilor de tonalitate pozitivă; ceea ce constituie încă o restrângere, chiar înăluntru științelor pozitive. Felul acesta de a gândi nu e numai fals. El e și inferior ; și dovedește o totală lipsă de cunoaștere a mecanismului științei pozitive. Eu știu că a existat și a avut chiar succes odată părerea că atât adevăr e într-o afirmație, câtă matematică este cuprinsă în ea. Dar convingerile acestea au trecut. Astăzi se știe, chiar de silabisitori în ale științei, că fiecare domeniu de cercetare omenească își are incertitudinile lui ; că înaintea fiecărei științe se deschide la un moment dat un câmp al presupunerilor ; și că chiar în matematici anumite teorii și anumite înțelegeri sînt în funcție de temperamentul și subiectivitatea cercetătorului, unele probleme neîngăduind decât asemenea soluțiuni. Exact, vai ! ca în metafizică, de pildă, unde adevărul e în funcție de timp și loc !

În fond nu există o știință și o știință pozitivă. Specificarea aceasta nu se mai poate face astăzi, cînd toată lumea a înțeles, în sfîrșit, că cercetarea științifică se face de fapt nu asupra obiectelor, ci asupra obiectelor logice, care toate la un loc sînt tot atât de obiecte, și, din acest punct de vedere, tot atât de reale. Cred că multă vreme de aci înainte lumea se va veseli pe seama închinătorilor științelor «pozitive», care au considerat întotdeauna un număr imaginar drept ceva pozitiv dar au refuzat acest caracter unei națiuni sau unei biserici. Pentru ca să fie științifică, se cere unei afirmațiuni să se supună rigorilor logicii și să reziste unei confruntări cu realitatea la care se rapoartă. O afirmație nu e însă științifică în ea însăși. Ea e științifică în măsura în care se poate încadra într-un sistem de afirmațiuni legate într-un tot unitar avînd anumite metode și raportîndu-se la un anumit domeniu ; cu alte cuvinte, întrucît se poate încadra într-o știință ; care, aceasta din urmă, nu se definește printr-un anumit obiect — unul mai... pozitiv decât altul! — cît, mai degrabă printr-o anumită perspectivă asupra realității și mai ales prin putința de a face sistem. Asta e știința.

Dar atunci teologia nu are nimic de invidiat alte științe, și cu atât mai puțin se poate rușina în fața unora din ele. Căci cineva poate să se țină numai de întîmplările care îi cad imediat sub simțuri și să nu facă știință, iar altul să caute numai spre lucrurile din cer, și totuși să facă.

Iar dacă e vorba de ierarhizare, apoi parcă tot mai sus stă teologia, ale cărei temeuri stau în cuvîntul revelat al lui Dumnezeu, decât oricare altă știință al cărei obiect e numai făptură a lui Dumnezeu, lăsată la dispoziția bieteii noastre puțințe de a înțelege.

Să lăsăm, deci, în pace știința pozitivă. Ea nu conferă nici un fel de demnitate specială. Cel puțin teologilor, nu. E drept însă, adevăraților teologi.



Asupra structurii și funcțiunii metafizice a iubirii, există o mulțime de teorii. Două tipuri de teorii caracteristice stau față în față: iubirea ca act de creațiune și cealaltă, mai puțin teoretizată, dar mai vie în realitate, teoria iubirii ca act de cunoaștere. Fapt este că prima interpretare a iubirii ca impuls creator, are la bază oarecare îndreptățire, pentru simplul motiv că iubirea este prin ea însăși un fel de îndemn al depășirii ființei, o acțiune; și dacă este acțiune cade în domeniul activității voinței și creațiunii.

Aceasta este și nu este adevărat. Tot ceea ce este îndemn, duce la acțiune; dar nu tot ceea ce este acțiune există prin sine însuși, este de sine stătător. Și aici este problema fundamentală: contemplația nu este o atitudine pasivă; contemplația, care are ca termen ultim înțelegerea, cunoașterea realității, este în adevăr o încordare dureroasă, un fel de încercare de a te depăși, de a te pierde pe tine însuți într-un fel oarecare. De ce totuși este clasată ca atare? Pentru că țelul către care merge este cunoașterea și nu creația. Evident iubirea este un drum, este o posibilitate de a te depăși, este un impuls, o acțiune; dar acțiunea aceasta nu își are îndestulare în ea însăși, nu își are sensul existenței în sine așa cum îl are creația, ci poate să existe principial și ca metodă, ca drum înspre cunoaștere. Numai dacă singurul drum deschis iubirii ar fi creația, atunci evident că ar avea dreptate aceia care consideră iubirea ca o soluție creativă; dacă însă există și cealaltă posibilitate, adică iubirea să nu fie decît metodă, atunci evident că iubirea nu se integrează, cu necesitate, atitudinii creative.

Impresia mea este că funcțiunea fundamentală a iubirii este totuși cunoașterea și nu acțiunea. Pentru ca să înțelegem acest punct de vedere, trebuie să ne dăm seama că cunoașterea nu este un act de înregistrare, ci un act de identificare a subiectului cu obiectul: nu vezi ceea ce este, vezi ceea ce știi tu. Acesta este un adevăr mare, care nu este datorat filozofiei științifice, spre rușinea adevărului însuși ci este datorat misticii. Pentru ca să vezi ceea ce este, trebuie să devii tu întâi, ceea ce este.

Acest adevăr, care pare foarte ciudat așa cum îl exprimăm aici, dacă l-ai verifica mai de-a-proape, ai vedea că nu conține în el nimic extraordinar. Ce înseamnă adevărul recunoscut de psihologia experimentală, științifică, modernă, că întotdeauna noi venim cu o anumită predilecție în fața obiectului? Ce înseamnă adevărul fundamental, pe care îl văd foarte puțin întrebuițat în psihologia modernă, că întotdeauna cunoștința noastră se face prin identificarea unui obiect din afară cu o imagine din conștiința noastră, — identificare care nu se întimplă decît dacă noi proiectăm această imagine în afară? Cu alte cuvinte, orice existență din afară este confruntată, pe rînd, cu diferite imagini care există în conștiința noastră și acolo unde se potrivește, acolo o clasăm. Prin urmare noi răsfrîngem în afară de noi ceva care este în noi, ceva din ceea ce sîntem noi. Aceasta o spun psihologii moderni. Acest dicton mistic, acest adevăr datează de pe la anul 1200 și

\* Text apărut în revista «Predania», nr. 12—13, 1937, p. 1—3.

mistica n-a avut nevoie de știință, pentru ca să descopere formula aceasta fundamentală.

Dacă cunoașterea este identificare cu obiectul și nu imprimarea obiectului, fotografierea lui pe o placă sensibilă, atunci și funcțiunea aceasta gnoseologică a iubirii începe să capete sens.

În limbajul de toate zilele se spune că înțelegi mai bine pe cineva pe care-l iubești. Aceasta înseamnă că prin actul de iubire s-a stabilit identificarea celor două obiecte puse în prezență : al aceluia care cunoaște și al aceluia care trebuie cunoscut.

Adevărul acesta poate avea o deplină validitate numai cu o condiție : dacă actul de iubire este un act transient.

Aici este, iarăși, o răscruce în gândirea metafizică. Există o interpretare imanentă a iubirii, în care subiectul se iubește pe sine ; este un fel de ignorare a necesității de a te depăși, este imanență completă. Și există un alt punct de vedere, care afirmă că nu se poate concepe actul de iubire decât existind doi poli. Prin urmare monopolaritatea sau bipolaritatea actului de iubire hotărăște pentru putința întrebuirii iubirii ca drum înspre cunoaștere, sau pentru soluția cealaltă imanentistă, trăirea realității așa cum este ea, cu dispariția personalității tale. Ce înseamnă dispariția personalității tale ?

Actul de mîntuire este un act metafizic, adică uman, și continuă să fie un act metafizic atîta vreme cît conștiința existenței noastre este întregă, întrucît sîntem noi oameni întrucît ne dăm seama de existența noastră. Prin urmare, întru atît o soluție este metafizică, întrucît ea clădește pe conștiința existenței individuale, adică pe personalitatea umană ; pentru că aceasta înseamnă personalitate, — încadrarea, sau plasarea ta în existență. Această încadrare și clasare a ta nu se poate face decît prin conștiință, prin posibilitatea de răsfrîngere asupra ta însăși. Deci orice soluție care nu contează cu conștiința existenței tale, nu este o soluție metafizică, pentru că duce la nihilism, la distrugerea omului. Metafizica este un act uman, deci trebuie să conteze cu existența conștiinței tale. Dacă nu contează cu ea, înseamnă că tinde să destrame existența umană — nu existența cosmică — adică anihilează personalitatea umană.

Prin urmare, sîntem siliți, pe această cale, să admitem bipolaritatea procesului de iubire pentru că monopolaritatea lui duce la nihilism, la destrămarea individului. De îndată ce nu există doi termeni ai procesului de iubire, înseamnă că eu mă confund cu întreaga existență, că eu sînt nu parte integrantă din existență, ci aparență a existenței. Monopolaritatea procesului de iubire este forma corelativă a panteismului, vitalismului și subiectivismului.

Adevărata axă a întregii probleme de cunoaștere metafizică este afirmația că nu știu ceea ce vād, ci vād ceea ce știu ; prin urmare că nu pot, nu sînt capabil, să înregistrez o impresie decît în anumite condiții și anume să am deja în mine acea impresie, sau să am deja în mine posibilitatea de a o înregistra ; că, așadar, conștiința care cunoaște este în continuă prefacere, ea prefăcîndu-se pe rînd în toate obiectele care îi sînt date spre cunoaștere. Această depășire a individualului, această ieșire din mine însumi și această transformare în obiectele care îmi sînt

date spre cunoaștere, este împlinită de către funcțiunea gnoseologică, actul cunoașterii, adică identificarea ta cu obiectul din afară.

«Țubește pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul, din toate puterile tale și din tot cugetul tău» înseamnă că nimic din ceea ce simți și din ceea ce gîndești să nu fie îndreptat în altă parte decît înspre Dumnezeu: toată inima și tot cugetul tău să fie orientate asupra lui Dumnezeu, adică să trăiești într-un fel de atitudine extatică în fața lui Dumnezeu, care nu te mai lasă să știi dacă mai există ceva în afară de El. Tot ce ești «tu» să fie absorbit de Dumnezeu; nimic din ceea ce mișcă în tine, să nu cadă alături de Dumnezeu, ținta întregii tale activități; încordarea ta de fiecare clipă să tindă numai înspre Dumnezeu, înspre acest centru de orientare a tuturor puterilor tale spirituale.

Vedeți dar, tocmai aceasta este caracteristica iubirii: iubirea confiscă. Iubirea confiscă în adevăr și face ca să vezi tot ceea ce există printr-un anumit unghi: tot ceea ce există este subsumat obiectului iubirii tale, nu trăiește decît în funcție de această iubire. Aceasta înseamnă că tu, cu tendințe și cu poftă, cu voința în genere, cu desfășurarea de forțe, ești identificat cu obiectul care este înaintea ta. Această identificare este în același timp trăire, transformatio amoris, trăirea obiectului care este înaintea ta: îl trăiești în așa fel încît întors din această călătorie de identificare cu obiectele din afară, tu ai posibilitatea ca ceea ce ai trăit atunci, să dai în formule conceptuale; și orice trăire traductibilă în formule conceptuale este cunoaștere. Prin urmare, identificarea cu Dumnezeu prin ajutorul iubirii, este cunoașterea lui Dumnezeu.

## GRIFA BISERICII FAȚĂ DE MEDIUL AMBIANT

Diac. asist. dr. VASILE RĂDUCA

În zilele noastre problema mediului înconjurător și a grijii față de el a devenit una dintre principalele teme care se găsesc pe agenda de lucru a multor conferințe și întruniri naționale și internaționale, o preocupare de competență a multor oameni de știință, gînditori, politicieni. În anii 60 ai secolului nostru lumea a fost confruntată cu un «semnal de alarmă» tras de savanții ecologiști, provocați de rezultatele cercetărilor lor. Civilizația modernă a devenit un factor puternic în smulgera resurselor Terrei și transformării mediului înconjurător, spre folosul omului. Ecologiștii, descriind ecosistemele și precizînd evoluția lor, au atras atenția omenirii cu privire la perturbările și dezechilibrul sistemelor ecologice, la degradarea și amenințarea cu distrugerea a însuși sistemului ecologic — a mediului ambiant.

Studiile elaborate în anii '60 au arătat că «dacă se vor menține tendințele anilor'60—65, înainte de anul 2000, lumea va atinge o perioadă de criză globală caracterizată prin suprapopulare, subalimentație și poluare excesivă»<sup>1</sup>. Conferința generală UNESCO ținută în anul '66

1. Emil Vespreneanu, *Mediul înconjurător — ocrotirea și conservarea lui*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 8.

la Paris scotea în evidență contradicția între utilizarea abuzivă a resurselor Terrei, ca și numeroasele forme în care omul face presiuni asupra mediului ambiant. Conferința Națiunilor Unite pentru protecția mediului înconjurător ținută la Stockholm în anul 1972, atrăgea atenția că omul este și creatorul și distrugătorul mediului care-i oferă suportul fizic al vieții sale și posibilitatea dezvoltării din punct de vedere social, intelectual, moral și spiritual. De aceea, în declarația finală a ei, acea conferință făcea apel la guverne și la popoare ca ele să participe la eforturile depuse în vederea conservării și ameliorării mediului înconjurător în avantajul tuturor popoarelor<sup>2</sup>. Asemenea apeluri au fost lansate și de alte conferințe și foruri internaționale. Și nu dintr-un sentimentalism romantic față de creație și nici din utilitarism, ci pentru că marii savanți ai lumii și-au dat seama că natura înconjurătoare nu mai poate fi considerată ca o infrastructură inertă pe care omul o poate manevra după bunul lui plac, că suplețea și posibilitățile lumii create nu sînt nelimitate, că interdependența dintre om și natură este mai strînsă decît s-a crezut pînă acum, că omul face parte din sistemul ambiant ca element al unui întreg.

Mediul înconjurător mai apropiat sau mai îndepărtat — pămîntul (cu solul și subsolul), biosfera — ne este comun și ne menține viața. Dacă pagubele pe care omul modern le-a produs naturii vor fi definitive, el va sfîrși prin a-și face viața imposibilă pentru că se află în dependență strînsă de natură și pentru că are nevoie pentru supraviețuire de un mediu înconjurător adecvat, stabil și sănătos. «Mediul este o mașină vie, enormă și foarte complexă care constituie un strat dinamic subțire pe suprafața Pămîntului, și fiecare activitate umană depinde de starea perfectă și buna funcționare a acestui mecanism... Pentru ca activitatea umană pe Pămînt — civilizația — să rămînă în armonie cu întregul sistem și să supraviețuiască ea trebuie să se adapteze cerințelor sectorului natural — ecosfera. Degradarea mediului este un semn că pînă acum n-am reușit să realizăm această adaptare indispensabilă»<sup>3</sup>, spunea savantul american Barry Commoner, cu aproape douăzeci de ani în urmă.

Cînd acest savant declara: «criza mediului ambiant constituie un semn că dezastrul se apropie»<sup>4</sup>, se mai găseau unii care îl considerau drept «alarmist și pesimist», ca astăzi opinia publică mondială să-și dea seama că B. Commoner a avut dreptate mai mult decît se credea. Dacă acum douăzeci de ani erau unii care nu credeau în cele constatate și declarate de ecologiști, astăzi au apărut fataliști care, fără să acționeze în sensul conservării mediului înconjurător, se întrebă: «Oare ne putem pune împotriva planului lui Dumnezeu? Dar planul lui Dumnezeu este, oare, distrugerea lumii pe care El însuși a făcut-o să existe?

2. *Environement Stockholm*, publicat de Centrul de transformare economică și socială al Centrului european al Națiunilor Unite, Geneva, iunie, 1972, p. 1.

3. Barry Commoner, *The Closing Circle*, New York, 1972, trad. rom. de Florin Ionescu, București, 1980, p. 20, 121.

4. *Ibidem*, p. 20.

## 1. Simptomele unui mediu ambiant bolnav

S-a scris mult despre modul în care omul a reușit să-și facă neprielnic și neprieten mediul înconjurător, să-i amenințe existența și să-l facă nociv propriei sale vieți. Nu este scopul nostru să prezentăm aici toate modalitățile prin care omul a afectat sănătatea habitatului său. Vom prezenta doar câteva care să ne dea prilej expunerii angajamentului Bisericii în marea acțiune, deja începută, de conservare a creației.

De curind, Worldwatch Institute din Washington a dat publicității un raport privind situația actuală a mediului înconjurător<sup>5</sup>. Acest raport arată că în următorii 40 de ani pământul va intra într-o mare criză. Echilibrul natural care a menținut sănătatea planetei circa 4 miliarde și jumătate de ani, se spune în acest raport, a dispărut. Și aceasta, datorită modului de comportare a omului ultimilor 100 de ani cu mediul înconjurător. Suprafața împădurită a Terrei se reduce, deșertul crește, soarele își modifică puterea de încălzire. În fiecare an, din cauza poluării mediului înconjurător dispar sectoare întregi ale florei și faunei. Stratul de ozon care ne protejează de razele ultraviolete se subțiază. În stratul de ozon al atmosferei de deasupra Antarcticii a apărut o gaură de o întindere care depășește suprafața Statelor Unite ale Americii. Dacă această «gaură» în stratul de ozon de deasupra Polului Sud se va întinde, razele ultraviolete se vor abate peste Chile și Argentina semănând moartea. Bioxidul de carbon existent în mod excesiv în atmosferă a favorizat înfricoșătorul efect de seră pe Terra<sup>6</sup>. Ca urmare, temperatura medie a Pământului a crescut cu o jumătate de grad. Pământul este în continuă încălzire. Dacă temperatura lui medie va crește cu câteva grade vom fi martorii unor consecințe neprevăzute. Despădurirea (anual dispar 40 de milioane de păduri tropicale; în Asia dispar zilnic circa 5000 ha de păduri; pentru tipărirea numărului de duminică al ziarului «New York Times» se consumă hârtie care necesită tăierea a 74 ha de pădure) face să se reducă oxigenul și să fie înlocuit cu anhidride carbonice care se duc în atmosferă, iar prin ploi se fixează în sol, slăbind posibilitățile nutritive ale acestuia, de unde, și reducerea productivității ogoarelor. Pădurile reduc pînă la 62% viteza vîntului, care duce cu el o parte din umezeala solului pe care-l usucă sau îl spulberă, favorizînd întinderea deșertului. Anual se pierde 26.000.000 ha de teren productiv, în timp ce se formează 6.000.000 ha de deșert circa 1000 de lacuri din emisfera nordică, din cauza reziduurilor industriale, sînt moarte din punct de vedere bio-

5. Reproducem câteva date din acest raport publicat de Fabrizio Salina sub titlul S.O.S. Terra, în revista italiană «Grazia», din 27/13/1988, p. 62—68.

6. Sticla permite trecerea prin ea a celor mai multe radiații solare cu excepția celor aflate în porțiunea infraroșie a spectrului luminos. Energia vizibilă pătrunde prin sticlă, este absorbită de solul din seră și transformată în căldură care radiază din sol sub formă de energie infraroșie. Ca și sticla, bioxidul de carbon din pătura de aer care înconjoară Terra permite trecerea cu ușurință prin el a energiei solare vizibile. Pe pământ, o mare parte din această energie se transformă în căldură, dar radiațiile infraroșii rezultate din acest proces rămîn în interiorul păturii de aer datorită reflectării lor de către bioxidul de carbon. Cu cît este mai mare concentrația de carbon din aer, cu atît va fi mai mare și cantitatea de radiații, solare reținute de Pământ. Cf. B. Commoner, *op. cit.*, p. 33.

logic, iar altele o mie sînt în curs de a muri. Resursele de ape subterane se reduc considerabil în China, India, America de Nord și o mare parte din Africa. În circa 20 de ani va dispărea  $\frac{1}{5}$  din speciile de animale și plante. Temperatura pămîntului va urca pînă în anul 2050 cu circa  $1,5^0-4,5^0$  C. În anul 2100 nivelul mărilor va crește cu  $1,4-2,2$  m, făcînd să dispară sub apă orașe ca Shanghai, New Orleans, Cairo, Țările de Jos etc. La începutul mileniului trei, populația globului va ajunge la 6 miliarde de locuitori. Și din în ce mai mult omenirea își dă seama că rezervele naturale ale Pămîntului nu sînt nelimitate.

Pe de o parte, omul civilizației moderne își asigură bunăstarea smulgînd prin toate mijloacele resursele limitate ale Pămîntului. Pe de altă parte, își aruncă în natură deșeurile, care fiind în continuă creștere și de cele mai multe ori toxice (cum este cazul cu reziduurile din industria chimică sau deșeurile radioactive), favorizează distrugerea sistemelor naturale de regenerare. Poluarea mediului ambiant afectează în primul rînd două din elementele necesare vieții; apa și aerul. Cu titlu informativ, putem spune că pesticidele au contaminat apa a jumătate din lume. În SUA, spre exemplu, apa a 32 de state este infectată. Parisul aruncă zilnic în Sena 600 tone de deșeuri. La fel se întîmplă cu fluviile sau mările care udă alte metropole ale lumii. Cît privește aerul, uzinele din Milano, aruncă în atmosferă anual circa 10000 tone de acid sulfuric; la New York atmosfera conține 40 tone de elemente chimice pe suprafața unui km pătrat<sup>7</sup>. Pe măsură ce concentrația de bioxid de sulf din atmosferă crește, se înmulțesc și cazurile de cancer; dacă se dublează concentrația de bioxid de sulf și nivelul unei substanțe cancerigene în aerul poluat, pericolul care rezultă este mult mai mare decît dublu, deoarece bioxidul de sulf inhibă mecanismul de autoprotecție al plămînilor, aceștia devenind mai sensibili la substanța cancerigenă.

Sănătatea mediului înconjurător este grav afectată și prima victimă a unui mediu ambiant bolnav este însuși omul. Astăzi, mediul ambiant cunoaște o mare criză care este o «criză a sistemului global cu toate subsistemele lui: dispariția pădurilor, frecvența crescîndă a nevrozelor, poluarea apelor și mentalitatea nihilistă a multor locuitori ai marilor aglomerații urbane»<sup>8</sup> fiind cîteva forme ale acestei crize.

Pămîntul (care ne oferă mediul natural de existență) nu mai poate fi înțeles ca o navă care poartă omenirea în istorie spre necunoscut. Atmosfera nu mai poate fi înțeleasă ca un spațiu în care omul modern să arunce orice deșeuri. Ea este unul dintre cele mai fragile subsisteme ale mediului global, avînd capacități limitate de a absorbi și neutraliza noxele eliberate continuu de activitățile umane. Raporturile omului cu planeta, cu mediul său ambiant, trebuie redimensionate, ținîndu-se cont de faptul că este nevoie de o igienizare a mediului ambiant, dar și a modului de înțelegere a mediului ambiant, acest spațiu tridimensional în care fluxurile energetice și substanțiale

7. Cf. J. M. Aubert, *Un nouveau champ éthique : L'écologie*, în «Revue des sciences religieuses», nr. 3/1982, p. 207.

8. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöplungslehre*, München Keiser Verlag, 1985, p. 37.

se intercondiționează. Este nevoie de o nouă etică în raporturile omului cu mediul înconjurător. Raporturi drepte trebuie statornicite între oameni, între ei și mediul înconjurător prin recunoașterea valorii autentice a celui care pînă nu demult a fost înțeles ca un simplu suport și depozit a tot ceea ce este necesar vieții: apă, aer, resurse, bune de folosit și exploatat. Mediul înconjurător, universul material, nu este o realitate fără stăpîn și nici lipsită de sens. Speciile vii și nevii nu sînt simple obiecte, modelate din afară printr-un determinism universal. Iar omul nu este o simplă realitate printre celelalte. Universul este o realitate formată din diverse subsisteme a căror existență se intercondiționează și este condiționată în mod absolut de Dumnezeu.

Mediul înconjurător nu este doar «înconjurător», ci o realitate care, în diverse forme, pătrunde în noi, ne umple cu puritatea lui sau cu noxele pe care l-am forțat să le primească. Omul modern poluează mediul înconjurător pentru că nu a mai înțeles legătura reală și autentică cu acest mediu sau și-a poluat de cele mai multe ori mediul său uman, sistemul său relațional. Relațiile cu lumea, cu semenii, afectate de egoism, de dispreț, de ură, de exploatare, de nedreptate și de toate formele de păcat, afectează VIAȚA, în general, viața omului și a mediului său ambient, datorită faptului că prin toate acestea a fost afectată comunicabilitatea profundă stabilită în faptul creației între oameni, între oameni, și mediul înconjurător, între om și Creatorul său.

Rezolvarea crizei în care se află mediul ambient, cere mai întii rezolvarea crizei relațiilor pe care omul modern le are cu tot ceea ce-l înconjoară (lucruri, oameni) și mai ales cu Dumnezeu. Și aceasta nu constituie o simplă problemă de ordin tehnic sau organizatoric ci, o problemă de spiritualitate. Mediul ambient este în criză pentru că lumea de azi, secularizată, trece printr-o criză de spiritualitate, și-a creat o «spiritualitate» care nu totdeauna are legătură cu Spiritul creator și proniator al lumii.

Nimeni nu mai contestă că răspunzătoare pentru criza relațiilor om-natură de astăzi sînt societatea și cultura de tip occidental. Desigur că occidentalii nu și-au propus să distrugă mediul înconjurător, dar s-a ajuns aici datorită unei metafizici, unui mod specific acestei culturi de a concepe lumea și relațiile omului cu ea, cît și dezvoltării unei tehnologii care a favorizat setea de putere și puterea de dominare, egoismul și libertatea iresponsabilă față de mediul ambient, împlinind idealurile unei metafizici, oarecum depărtată de spiritualitatea creștinismului adițional.

Că vrem sau nu, este bine știut că tradiția iudeo-creștină a constituit matricea în care s-a format și spiritualitatea europeană. Nu puțini sînt cei care consideră Biblia răspunzătoare de modul în care europeanul s-a comportat cu mediul ambient, pentru motivul că din ea omul a aflat că a fost creat să stăpînească peste peștii mărilor, păsările cerului, animalele pămîntului și peste tot pămîntul (Gen. 1, 26—28), că a fost pus în rai spre a-l cultiva și a-l păzi (Gen. 2, 15).

Examinînd retrospectiv lucrurile, ne putem da seama că în istoria spiritualității occidentale s-a accentuat mai mult «cultivarea» mediului decît «paza» lui. Monahismul occidental a jucat un mare rol în

această privință. În Evul Mediu mînăstirile nu erau considerate numai locuri amenajate în vederea curățirii de patimi și desăvîrșirii duhovnicești, ci locuri în care se încerca stabilirea unei alte ordini decît cea existentă în lume. Mînăstirile erau considerate adesea «nou Paradis», «nou Ierusalim», «nou Betleem», în care se trăia altfel decît în «lume». Punctul de vedere monahal, după care omul poate să constate în natură posibilități latente pe care le poate folosi în folosul său, a avut o mare înrîurire în dezvoltarea economico-culturală a Occidentului, dat fiind că pentru mai multe sute de ani monopolul educației occidentale l-au avut mînăstirile. Convingerea experimentală că pămîntul și natura în general, au posibilități imense bune de evaluat potrivit cu nevoile și înțelegerea fiecărui om, a fost alimentată și de o anumită filosofie despre natură, despre relația dintre Dumnezeu, lume și om. Într-o epocă de declin filosofic, Occidentul s-a văzut confruntat cu Islamul și filosofia arabă care utiliza cu mare abilitate categoriile aristotelice. Occidentul s-a salvat din fața prozelitismului arab, utilizînd aceeași filosofie ca și arabii— filosofia lui Aristotel. Poate prea mult. Cultura occidentală s-a salvat de Islam dar n-a mai putut să iasă din logica aristotelică, și nici să depășească dualismul antic: spirit-materie care se va reflecta în modul în care gîndirea occidentală a înțeles raporturile dintre Dumnezeu și cosmos, creat-necreat, Biserică și lume, om și natură. Dumnezeu, conceput mai degrabă ca o ființă neutră și abstractă nu are nici o legătură directă cu lumea, ci numai prin *causae secundae*.

În ceea ce privește cosmologia, Biserica occidentală și-a împropiat concepția lui Ptolomeu, care foarte devreme s-a dovedit neconformă cu realitatea. Agresivă la început, teologia medievală va trece la defensivă în fața științei, considerînd la un moment dat cosmologia științifică ca neavînd vreo legătură cu religia și, în felul acesta, natura a fost lăsată la libera interpretare a științelor. Omul de știință va dispune de întreaga libertate în și peste natura pusă la dispoziția lui. A păzi natura înseamnă a o cultiva în sensul schimbării ei, în funcție de posibilitățile științei epocii, interesele societății și filosofia adecvată științei și societății.

Un sistem filosofic este cu atît mai mult, cu cît reușește să formeze un tip de om superior. Produsul filosofiei medievale este «omul» Renașterii (chiar dacă, după unii, acesta s-a format prin reacția inversă față de o anumită filosofie). Umanismul Renașterii nu este un umanism teocentric, ci antropocentric ale cărui note caracteristice sînt libertatea absolutizată și individualismul slujitor al unei ordini prestabilite.

Omul Renașterii domnește peste natură și o schimbă după propriile sale idei; El imită lucrările naturii divine, desăvîrșește, corectează și îmbunătățește mecanismele naturii inferioare. «De aceea puterea omului este oarecum asemănătoare cu a naturii divine» (Marsilio Ficino). Potrivit unei atari concepții, natura nu are nici un scop propriu, ci este considerată un simplu material căruia omul poate să-i imprime scopul său. Din colaborator al lui Dumnezeu, omul Renașterii este considerat drept creator independent.

Cu Reforma apare o nouă concepție față de lumea creată sau re-creată după concepția antică după care lumea este sediul răului, dar altfel ex-



primată. Trecînd cu vederea caracterul cosmic al răsculpărării în Hristos, reformatorii din sec. XVI și teologii reformați din secolele următoare vād în lumea prezentă sediul suferinței, bolilor și morții. Omul răsculpărat are, așadar, drepturi absolute asupra acestei naturi bolnave. Natura era aproape un adversar al omului, care trebuia «îmblînzit» prin tehnica ce se dezvoltă și care satisfăcea, pe de o parte nevoile burgheziei occidentale în formare, pe de altă parte setea ascunsă de dominare a fiecărui om a cărui noblețe și demnitate reală erau negate de fatalismul doctrinei reformate.

Reforma avea să contribuie din plin la formarea tipului de om occidental muncitor, ordonat dar și cu conștiința că are drepturi nelimitate asupra naturii. Unul din marii bărbați a cărui gîndire stă la baza civilizației tehnico-științifice moderne avea să spună că oamenii ar putea deveni stăpîni ai naturii printr-o «filosofie practică, cunoscînd forța și acțiunea focului, a apei, a aerului, a astrelor, a cerurilor și a tuturor celorlalte corpuri care ne înconjoară» (Réné Descartes, *Discours sur la methode*, partea a VI-a). Un protestant contemporan consideră că filosofia lui Descartes «reduce natura la sclavie» și «pune o încredere nelimitată în potențialitățile progresului tehnic»<sup>9</sup>. Conceperea naturii ca un conglomerat de unități (atomi) al cărui rost nu este altul decît funcționarea ansamblului (Newton) a favorizat extraordinarele progrese ale industriei și tehnologiei, dar progresul tehnic orb și nepăsător față de natură a modificat masiv mediul înconjurător, punînd în primejdie viața lumii și integritatea creației.

Criticismul kantian avea să dea o lovitură metafizicii tradiționale și filosofiei naturii de care se servea cu mare folos teologia. Kant fundamenta o morală solidă pe imperativul categoric. Pînă și teologia avea să utilizeze sistemul de morală kantian: «ea anunța Împărăția lui Dumnezeu, nu ca pe reinnoire creatoare a universului, ci ca desăvîrșirea morală a omenirii datorită progresului civilizației» (Otto Schäfer-Guigner, op. cit. p. 13).

Progresele tehnicii și noua filosofie au făcut ca omul, care altădată accepta cu un oarecare fatalism forțele naturii, să se simtă realmente stăpînul acestora, au ridicat nivelul de viață al omului, au creat o cultură tehnică<sup>10</sup> cu posibilități nebănuite dar au făcut ca omul acestei culturi și civilizații să piardă viziunea globală despre lume, s-o înțeleagă, pe aceasta, fragmentar și utilitar. Datorită tehnologiei moderne, complexul ancestral fixat în subconștientul omului (că el este o ființă fragilă oprimată de imensitatea și capriciile naturii) s-a manifestat în pasiunea nebună de dominare și exploatare a naturii, sărăcind și poluînd în mod alarmant mediul înconjurător, nedreptățind și amenințînd viața altora, viața celorlalte ființe din ecosistemul terestru, sănătatea planetei și însăși viața lui.

9. Otto Schäfer-Guigner, *Habiter la creation*, în «Bulletin du Centre protestant d'études», mai, 1987, p. 8.

10. Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Zeit drängt — Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung*, Carl Hanser Verlag, p. 93.

## 2. Principii doctrinare privind grija Bisericii față de mediul ambiant

Sistemele filosofice care l-au distanțat pe om de natură sau l-au coborât în mijlocul ei, unele făcând din el o ființă oarecum străină de natură, altele o ființă la fel cu celelalte, deosebită de ele doar prin inteligență (la care a ajuns printr-un proces evolutiv firesc) nu au făcut altceva decât să reducă demnitatea omului, ființă materială și spirituală, pregătind și atitudinea omului față de ceea ce-l înconjoară. Pe de o parte, el s-a comportat cu lumea în așa fel încît să-și afirme realmente geniul și puterea de stăpînire peste o natură de care altădată se simțea dominat. Pe de altă parte, oricît de frate ar fi considerat omul cu celelalte existențe, instinctul de conservare a exacerbat în el egoismul și individualismul (caracteristic fiecărui animal) pe măsura inteligenței cu care era dotat spre deosebire de celelalte ființe mai puțin inteligente sau lipsite de inteligență. Nici unul dintre aceste sisteme nu va aduce o contribuție reală la marea acțiune de conservare a mediului înconjurător, a creației.

Cea de-a VI-a Adunare generală a Consiliului Mondial al Bisericilor a hotărît ca Bisericile membre în această organizație să se angajeze într-un proces de înțelegere în vederea susținerii dreptății, păcii și integrității creației.

Nu putem să trecem cu vederea că răspunzător de modul în care omul civilizației de tip occidental s-a comportat cu natura este și creștinismul apusean. O teologie care a limitat mîntuirea numai la om fără referință și la lumea creată, a dus la apariția a două consecințe grave: o știință separată de credință și un sistem economic care a înțeles «stăpînirea peste natură» ca libertatea de a exploata cît mai mult și fără responsabilitate posibilitățile naturii.

Din punct de vedere ortodox, putem preciza motivația profundă pentru care Biserica este de acord și sprijină toate acțiunile puse în slujba conservării mediului înconjurător și păstrării creației în general.

Mai întîi de toate trebuie reținut faptul că **materia** nu este rea. Lumea este un dar al lui Dumnezeu, creat din nimic prin Cuvîntul (Ioan I, 2) și Duhul lui Dumnezeu (Ps. 103, 30). Lumea nu-și are cauza existenței în sine, ci în voința atotputernică a lui Dumnezeu, întărită pe «Cuvîntul viu-făcător al lui Dumnezeu»<sup>11</sup>. Între Dumnezeu și lume, pe de o parte, există o distanță de netrecut, dată «nu prin loc, ci prin natură»<sup>12</sup>, depășită pe de altă parte, de bunăvoința lui Dumnezeu care prin harul Său proniator pătrunde toate pînă la noi și dincolo de noi, rînduind toate spre bine. Lucrările lui Dumnezeu în creație ne descoperă fața iubitoare a lui Dumnezeu întoarsă spre noi, «privirea reală și vie a lui Dumnezeu cu care **vrea**, dă și păzește toate, privirea forței Lui atotputernice și a iubirii Lui supraființiale»<sup>13</sup>.

11. Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 88.

12. Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, I, 13, P.G. 94, col. 853 C.

13. Gh. Florenski, *Ἀνατομία προβλημάτων τῆς πίστεως*, Atena, 1977, p. 37.

După Sf. Grigore al Nyssei, materia primește existența prin structurarea de către voința lui Dumnezeu a unor calități care nu sînt altceva decît rațiuni și sensuri înalte, create potrivit sfatului lui Dumnezeu și prin forța voinței Sale<sup>14</sup>. Fundamentul ultim al elementelor care constituie lumea se găsește în Dumnezeu. Înțeleasă în mod autentic, creația lasă să se vadă în ea urmele Logosului și pecetea Duhului Sfînt. Creația este, așadar, nu numai un bun la dispoziția oamenilor, ci și o modalitate prin care Dumnezeu își trimite mesajul Său către noi, un mod de comunicare al lui Dumnezeu cu oamenii, locul unde omul se întîlnește cu Dumnezeu însuși. Din Geneză aflăm că omul a fost instituit cultivator și paznic al lumii. După dascălii Bisericii, omul trebuia să-și exercite misiunea de paznic față de locul în care fusese așezat, așa cum Dumnezeu este paznic și Părinte pentru toată creația<sup>15</sup>. Omul este punctul terminus al actului creator al lui Dumnezeu, stăpîn peste peștii mărilor, păsările cerului, peste toate viețuitoarele pămîntului și peste tot pămîntul (Gen. 1, 20) ca chip al Creatorului și după chipul în care Dumnezeu stăpînește toate. El nu este centrul astronomic al lumii, ci culmea calitativă a acesteia<sup>16</sup>, care are vocația de a utiliza creația primită în dar, cu responsabilitatea unui părinte. Stăpînirea peste lumea creată, trebuie înțeleasă nu numai ca un drept, ci și ca o misiune și o slujire.

Relația cu mediul din care omul a fost creat și în care a fost așezat nu trebuie să fie univocă, redusă doar la satisfacerea nevoilor lui, ci una dinamică și reciprocă în care omul nu numai primește, ci și oferă. După modelul Creatorului a toate, omul trebuie să fie, la nivelul lui, creator el însuși. Din Revelație aflăm că, la început pămîntul nu avea roade pentru că Domnul Dumnezeu nu trimisese peste el ploaie și pentru că nu era nimeni care să-l lucreze (Gen. 2, 5) și că omul era acela care urma să cultive pămîntul (Gen. 2, 15). Dumnezeu și omul sînt prezențați de Sf. Scriptură drept colaboratori la rodirea pămîntului: Dumnezeu dă ploaia, omul cultivă pămîntul cu unul și același scop — rodirea. Pe pămînt, omul «poate activa una sau alta din virtualitățile lumii în mod liber, iar, întrucît Dumnezeu îl ajută la aceasta, El însuși rămîne cu lumea într-un raport de libertate, iar cu omul într-un raport de colaborare liberă. În lume se întîlnește astfel libertatea omului cu libertatea lui Dumnezeu»<sup>17</sup>.

Calitatea omului de colaborator al lui Dumnezeu reiese din faptul că el este chip al lui Dumnezeu. Datorită acestei calități el se găsește într-o relație deosebită cu Dumnezeu și cu lumea. Lumea are o valoare, dar valoarea ei nu este separată nici de Dumnezeu nici de om. «În vîrfurile creației, omul este pus în grădină pentru a prelungi lucrarea lui Dumnezeu în grijile cu care El înconjoară pămîntul; el participă la o creație constantă, la o evoluție pe care trebuie s-o influențeze dato-

14. *De an. et res.*, P.G. 46, col. 124 B.

15. *Idem, Contra Eunomium*, XII, P.G. 45, col. 911 C; col. 88 D.

16. P. Evdokimov, *La nouveauté de l'Esprit*, Paris, 1977, p. 114.

17. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, București, 1987, p. 359.

rită puterilor care i-au fost încredințate»<sup>18</sup>. Omul nu are însă dreptul de a dispune în mod absolut de calitățile și posibilitățile naturii, este doar iconomul proprietarului divin care folosește calitățile lumii în vederea existenței generațiilor succesive de oameni. Calitatea de stăpîn al naturii trebuie exercitată în unire cu intențiile Creatorului a toate. Creația nu trebuie, așadar, tratată nici cu dispreț, nici cu teamă pentru imensitatea ei, nici evitată pe considerentul că ne-ar întina, ci folosită fără să i se afecteze structurile sale esențiale și cu respectul acordat pentru că este lucrarea și bunul Altuia. Creația este un element indispensabil vieții omului, avînd și un important rol în istoria mîntuirii. Ea este însă o realitate neutră, subordonată omului, beneficiind de virtuțile lui sau suferind din lipsa acestora.

În natură Dumnezeu a lăsat spațiu ca omul să-și exercite libertățile, puterea și virtuțile în calitate de reprezentant al lui Dumnezeu. «Așadar, linia de conduită față de mediul înconjurător se situează inevitabil în cadrul unui ascuțit simț de slujire față de creația lui Dumnezeu. Omul este responsabil în fața lui Dumnezeu de ceea ce face din lumea naturală și din produsele sale. El este responsabil în fața lui Dumnezeu în așa fel încît să reflecte natura morală a Creatorului său în acțiunile lui de iconom al Stăpînului, fidel față de mandatul său»<sup>19</sup>.

În integritatea ei primordială, lumea a fost o grădină, un paradis făcut dar omului de Dumnezeu, arătîndu-i acestuia cîntea de care se bucură în fața Creatorului, făcîndu-l să înțeleagă totodată valoarea lumii dar și responsabilitatea lui față de ea. Iubirea desăvîrșită intratrinitară, manifestîndu-se ca bunătate creatoare, aduce la ființă omul, așezîndu-l într-un mediu ambiant dinainte creat pentru el, ca să-și poată exersa plenar calitățile. Fruct al comuniunii intratrinitare și chip al lui Dumnezeu, omul a fost creat pentru comuniune. Normalitatea ființei sale nu se manifestă deplin decît în comuniune. Comuniunea se manifestă prin iubire, iar iubirea prin acte care oferă în mod concret ceva partenerului la comuniune. Omul nu are nimic ce ar putea echivala cu viața, darul suprem de care Dumnezeu l-a învrednicit. Dumnezeu îi face dar lumea tocmai pentru ca omul să-și poată manifesta plenar personalitatea, să se simtă realmente partener la comuniunea cu Dumnezeu. Dumnezeu nu are nevoie de darurile omului, dar acesta nu poate crește în desăvîrșire decît dăruind. Lumea îi oferă posibilitatea de a renunța la ceva din ceea ce crede că-i aparține, să poată duce o viață în stare de dar. Lumea, ca dar al lui Dumnezeu, pătruns de harul pronietor al Lui, dă omului mărturie despre Dumnezeu însuși, așa cum orice dar pe care îl primim din partea cuiva ne vorbește despre acea persoană. Respectînd darul lui Dumnezeu, dovedim respect față de Dumnezeu însuși, așa cum tratînd cu iresponsabilitate darul Lui păcătuim prin lipsă de respect, credință și fidelitate.

Lumea este mediul în care omul se împărtășește din bunătatea lui Dumnezeu. Toate au fost creat prin Cuvîntul (Ioan 1, 3). Cuvîntul

18. Thomas Sieger Derr, *Ecologie et liberation humaine*, Labor et Fides, Genève, 1974, p. 100.

19. *Ibidem*, p. 158.

Tatălui «ca izvor de bunătațe»<sup>20</sup>, descoperă în lume bunătața dumnezeiască. Fruct al bunătații dumnezeiești, lumea este și simbol<sup>21</sup> al iubirii dumnezeiești față de oameni. Iar, dacă înțelegem noțiunea de «simbol» în sensul primar al cuvîntului (realitate care ne ține legați de o alta), înțelegem mai mult rolul important pe care creația trebuie să-l joace în viața omului. Cum toate Tainele Bisericii sînt moduri în care intrăm în legătură cu Dumnezeu, lumea este destinată să fie descoperită de om «ca partea văzută a unei Taine universale și continuă și toate faptele omului ca moduri de a participa la Dumnezeu în chip sacramental»<sup>22</sup>. Ortodoxia poate afirma cele de mai sus pentru că niciodată nu a conceput creația ca fiind separată de harul lui Dumnezeu — lucrare necreată a Dumnezeului Celui întreit în Persoane — ci ca vehicul prin care Dumnezeu ne-a împărtășit totdeauna din bunătața Sa.

Creația este oferită omului spre pază și cultivare, dar și spre hrană. Omul se hrănește eficient din lumea creată atunci cînd are conștiința că aceasta i-a fost oferită în dar și mulțumește Dăruitorului. Creația are, așadar, și un sens euharistic (de mulțumire). Hrănirea din ea și utilizarea ei trebuie făcute sub lumina acestui sens. Omul trebuie să se hrănească cu ceea ce-i oferă creația, trebuie s-o introducă în el curată, neîntinată de noroiul abuzului, lăcomiei și egoismului, trebuie s-o facă singe, adică viață și s-o ofere lui Dumnezeu cu mulțumire<sup>23</sup>.

Atîta vreme cît creația nu este înțeleasă doar ca un bun de consum strict biologic, ci și ca posibilitate de hrănire și creștere duhovnicească, ea constituie o Taină în care este activată iubirea lui Dumnezeu și înfăptuit răspunsul nostru personal dat Lui.

Dincolo de considerentele etice și duhovnicești de mai sus, poate fi adusă în sprijinul necesității activităților în vederea conservării creației, legătura ontologică dintre om și restul Creației, calitatea lui de microcosm și a lumii de corp extins al omului. Prin trupul său, realizat din ceea ce a fost mai fin și mai luminos<sup>24</sup> în creație, omul este ontologic legat de restul creației. De aceea este justificată grija pentru conservarea mediului ambiant nu numai din partea celor care în Dumnezeu și în actul Lui creator, cît și din partea necredincioșilor. Toți sînt conștienți că un mediu ambiant bolnav ne îmbolnăvește trupul, viața noastră.

Sf. Grigore de Nazianz, în spiritul tradiției creștine, avea să spună: «Desigur, Cuvîntul creator al lui Dumnezeu vrînd să arate o ființă din unirea celor două (a naturii văzute și a celei nevăzute) creează omul. Și după ce a luat din materie, care exista deja, trupul și după ce i-a dat acestuia suflarea (pe care Cuvîntul o definește drept suflet cugetător și chip al lui Dumnezeu) l-a așezat pe pămînt, oa-

20. Sf. Atanasie cel Mare, *Contra Graecos*, 41, P.G. 25, 81 C.

21. Gh. Mantzarides, *Χριστιανική ἠθική*, Tesalonic, 1983, p. 58.

22. Pr. prof. D. Stăniloae, *Darul lui Dumnezeu către noi*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», nr. 344, 1970, p. 267.

23. Cf. Al. Schmemmann, *Aus der Freude leben*, Walter-Verlag, Olten, 1974, p. 3—7.

24. Sf. Grigore de Nyssa, *De anima et resurrectione*, P.G. 46, col. 29 B.

recum, ca pe o altă lume, mare în mic, ca un alt înger»<sup>25</sup>. Prin existența sa fizică omul este adânc implicat în creație materială. El nu este totuși o ființă printre celelalte. În om nu este vorba de un simplu amestec între material și spiritual. Amestecul acesta are o mișcare ascendentă. De aceea la Sf. Grigore de Nyssa, pentru «amestecul» celor două naturi în ființa umană, găsim termenul de ἀνάκρασις<sup>26</sup> și nu de κράσις. Elementele lumii au primit în om posibilități noi de mișcare și devenire, au primit capacități noi (aceea de a sta în legătură organică cu lumea spiritului), dar nu au devenit alt ceva, au rămas elemente ale lumii. În calitate de microcosm, omul participă ființial la mișcările lumii și se împărtășește din ființa lumii într-un mod specific lui. A-l scoate din această relație strânsă cu lumea înseamnă a-l scoate din viață. Creația, mediul înconjurător, este sursă de viață și condiție a vieții omului. Scopul existenței omului nu este vegetarea într-un mediu înconjurător ambiant, ci ca un alt înger în mijlocul creației, el are îndatorirea să o înalțe prin sine fără însă să o nege. După Sf. Maxim Mărturisitorul, omul este un fel de laborator în care se țin legate la un loc extremitățile lumii create. El este un fel de «legătură naturală care mijlocește prin părțile sale între extremitățile universului și aduce cu sine la unitate cele despărțite după fire printr-o mare distanță, ca, prin unirea prin care toate le adună la Dumnezeu, ca la cauzatorul lor... pe rînd și treptat, să ia de la Dumnezeu, în care nu este împărțire, prin unirea cu El, sfîrșitul urcușului înalt săvîrșit prin toate»<sup>27</sup>.

Sfîntul Maxim sesizează noi aspecte ale relațiilor omului cu universul creat: acela de trimis al lui Dumnezeu, dar și acela de inițiat în tainele dumnezeiești, de preot care avea menirea să adune în sine creația, să o miște (altfel decît mișcarea ei fizică) spre Dumnezeu, cu alte cuvinte sfințind-o. Creația este chemată, ca și omul, la o creștere duhovnicească, la o împărtășire din ce în ce mai mare de Dumnezeu, de viață, nu de opusul ei. Și acest lucru ne-a fost arătat în mod plener în actul de răscumpărare în Iisus Hristos. În Hristos materia este unită cu Dumnezeu. Este sfințită, preamărită, transfigurată (nu desfigurată) și eternizată în Ipostasul Cuvîntului, prin înălțarea și șederea Lui cu trupul de-a dreapta Tatălui.

Dacă prin păcatul primului om, în Creație a intrat stricăciunea, în Hristos ea este restaurată: o dată cu cosmosul cel mic este restaurată și pîrga elementelor cosmosului celui mare asumată de Ipostasul Cuvîntului. Cosmosul recapătă posibilitatea de a fi din nou vehicul al harului dumnezeiesc. Misiunea Bisericii este aceea de a concretiza această posibilitate pe care Dumnezeu a redat-o Creației. Și o face prin Sfintele Taine, unde în mod concret omul primește prin forme văzute harul nevăzut al Duhului Sfînt.

Din cele de mai sus rezultă că: a) între lumea spirituală și creația materială există o strînsă legătură, pe de o parte prin harul lui

25. Oratio 45, în «Ελληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας», vol. 27, Thessaloniki, 1977, p. 164.

26. Or. cat. VI, P.G. 45, col. 25 BC — 28 A.

27. Ambigua, 37, Vol. 91, col. 1305 C. Mai sus, Sf. Maxim spune că «omul avea să facă arătată prin sine marea taină a scopului dumnezeiesc: unirea armonioasă a extremităților din făpturi între ele, unire ce înaintază de la cele mai de jos la cele mai înalte, sfîrșindu-se în Dumnezeu». Ibid., 1305 B.

Dumnezeu, pe de altă parte prin paradoxala unire a celor două lumi în ființa umană și mai apoi prin asumarea acesteia de Fiul lui Dumnezeu; b) după credința ortodoxă creația are nevoie de harul dumnezeiesc, pentru că în ea a intrat stricăciunea prin păcatul primului om; c) creația își găsește realizarea plenară a posibilităților ei atunci când se găsește în comuniune cu puterea sfințitoare a harului dumnezeiesc și este pusă în această comuniune prin intermediul omului în calitate de reprezentant și preot al lui Dumnezeu; d) creația a fost restaurată prin Marea preot, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu făcut om, asumând, deci, condițiile vieții materiale; e) prin Biserică, creația recapătă calitatea de vehicul al harului lui Dumnezeu către noi, poate fi sfințită și transfigurată; f) creația există pentru uzul omului, dar omul ca microscop trăiește spre a se îndumnezei și sfinți creația și spre a o conduce la plinătatea vieții, la comuniunea cu Creatorul a toate. Omul primește roadele lumii create, dar ca preot, este chemat să sfințească darurile și pe cel care i le oferă. În felul acesta, nimic nu scapă de la împărtășirea de Dumnezeu. Dacă omul se împărtășește de darurile lui Dumnezeu, el și participă conștient la ele, creația, (restul lumii materiale) se împărtășește de darurile lui Dumnezeu în mod pasiv, în mod activ n-o poate face decât în om și prin om. De aici noblețea și responsabilitatea omului față de Cel care a rânduie toate în acest sens.

### 3. Aplicații etice ale principiilor doctrinare

Am prezentat concepția tradițională a Bisericii privind raportul omului cu creația, spre a răspunde celor care foarte ușor fac răspunzătoare Biblia și tradiția iudeo-creștină de modul defectuos în care s-a înțeles și practicat raportul om-natură. Dacă au o oarecare responsabilitate, o au Bisericile care s-au definit în istorie prin reduccionism, ele fiind responsabile și de modificările și dezbinările în cadrul spiritualității creștine tradiționale.

În realitate, în spatele tuturor formelor de exploatare a naturii și de dezintegrare a echilibrului ecologic stau păcatele autosuficienței, al egoismului, al lăcomiei, al dominării și al slavei deșarte, manifestate variat prin activități umane firești, cum ar fi economia, industria și tehnologia. Biserica are motive serioase ca să militeze pentru conservarea mediului ambiant, motive fundamentate profund în tradiția ei de două ori milenară. Este oare, omul modern receptiv la ceea ce Biserica, pe baza Revelației și a unei adânci experiențe existențiale, afirmă despre natură și om? Datoria Bisericii este să sensibilizeze omul modern la concepția ei despre om și lume, singura care ar putea să-l scoată din subiectivismul moral în care se complăce de câteva secole și, mai mult ca oricând astăzi, să-i deschidă orizonturi noi (în spațiile infinite ale devenirii lui întru Dumnezeu) și să-l facă să înțeleagă faptul că el, omul, nu este numai trup, iar spiritul lui nu vine din trup, ci din altă parte, de acolo unde cândva ne vom întâlni toți «lucrătorii viei» spre a primi plata pentru cultivarea viei sau pedeapsa pentru încercările de a ne împropria via Stăpînului.

Omul modern nu va putea restabili ordinea naturii și să rezolve problema mediului ambiant fără să-și schimbe etica raporturilor cu semenii, fără realizarea dreptății sociale. Societățile moderne nu-și conservă realmente mediul lor ambiant conservându-și pădurile proprii, dar nu consumînd masiv lemnul pădurilor tropicale din țările care nu au altă posibilitate de a utiliza roadele tehnologiei moderne, decît vînzîndu-și bogățiile naturale. Nu se poate conserva realmente mediul înconjurător dacă tehnologiile și mașinile poluante sînt scoase din uz în țările industrializate și exportate în țările în curs de dezvoltare dornice de industrializare.

Este nevoie de o etică nouă în raporturile dintre oameni și state care să garanteze etica nouă față de creație. Trebuie reglementate raporturile oamenilor între ei, între ei și natură. Omul trebuie să-și exercite puterea de stăpînire peste natură cu mai multă înțelepciune decît în trecut și mai multă responsabilitate pentru viitor, utilizînd înțelept forța științei și a tehnologiei. Fără să fie rea în sine, tehnologia poate deveni rea cînd va fi pusă în slujba oamenilor păcătoși și neînțelepți. Situația actuală a mediului înconjurător impune ca toate cercetările științifice să fie disciplinate și aplicate cu responsabilitate față de natura luată ca întreg. Savantul, dacă legal, nu poate fi tras la răspundere pentru descoperirile sale, el este răspunzător din punct de vedere moral. Un savant care nu poate vedea și aspectul moral al descoperirilor sale este un subdezvoltat. Savantul trebuie să-și dea seama că este și el om — parte integrantă, ca și ceilalți oameni, din marele tot care este natura. Egoismul trebuie înlocuit cu un umanism comunitar.

Omul «trebuie să socotească natura și ansamblul ființelor ome-nești drept parteneri de care trebuie să țină cont în deciziile sale libere, pentru că este nevoit să trăiască împreună cu ei. Dacă vrea să se dezvolte în mod armonios, nu poate s-o facă decît ținînd cont de semenii săi și de exigențele obiective ale unei exploatări raționale a naturii»<sup>28</sup>.

Prin ideile de mai sus profesorul J. M. Aubert consideră ca pe o necesitate stringentă în rezolvarea crizei ambientale punerea în aplicare a principiului fundamental al creștinismului: iubirea. Iubirea între semenii și între popoare, prețuirea unora și a altora, respectul pentru mediul ambiant, spațiul de mișcare și resursele care asigură viața semenilor noștri de azi și din viitor. Factorii economiei și cei politici care pot juca un rol foarte important în măsurile luate pentru păstrarea creației trebuie fundamentați nu pe interese înguste și trecătoare, ci pe iubire. Roadele iubirii ca și lipsa lor au consecințe eterne. Iubirea este corelată cu responsabilitatea. Nu vom fi scutiți de responsabilitate față de semenii noștri pentru faptele noastre dacă peste cîteva zeci de ani nu vom mai fi de față cu urmașii noștri — victime ale unui mediu care nu le va mai putea oferi condiții sănătoase de viață din cauza poluării și exploatării lui nemiloase și egoiste de către generația noastră. Obligația de a iubi pe aproapele nu se

28. J. M. Aubert, *art. cit.*, p. 208—209.



referă numai la contemporanii noștri, ci și la cei care vor veni mai târziu după noi în istorie.

Între generațiile de oameni există o legătură mai strânsă decât își imaginează mulți. Ce pregătim celor ce vor veni după noi? Un pământ unde calitatea de radiații pe metru pătrat crește mereu? O atmosferă în care nu vor mai putea avea oxigenul necesar respirației? O apă care în loc să le potolească setea îi va otrăvi, care în loc să-i curețe îi va umple de boli? Responsabilitatea față de generațiile viitoare trebuie legată de credința că dacă nu ne vom întâlni cu ele aici, le vom întâlni cu siguranță în alt loc, unde ne vom întâlni și cu Stăpînul absolut al întregii creații peste care omul a fost așezat iconom, cultivator și purtător de grijă.

Grija față de creație trebuie fundamentată deopotrivă pe credința în Dumnezeu, în nemurirea sufletelor și în responsabilitatea pentru tot ceea ce am împlinit sau n-am împlinit în mediul ambiant fizic și social în care am trăit. Credința în Dumnezeu și iubirea față de El oferă generației noastre forțe mult mai puternice în strădaniile depuse pentru păstrarea mediului inconjurător, decât orice cugetări etice venite dintr-un mediu fără Dumnezeu. Credința în Dumnezeu și în responsabilitatea eternă pentru modul în care ne-am dus viața ne pot face să depășim nivelul unei vieți interesată doar de imediat, ne pot ridica comportamentul moral la dimensiuni noi, ne pot face să înțelegem că o anumită asceză poate să fie prezentă în modul în care ne servim de ceea ce lumea ne oferă. Mult-lăudata societate productivă tehnicizată, de pe poziții autentice creștine, ar putea să renunțe la unele articole de lux care necesită pierderi mari de resurse, dar și la luxul de a permite ca bogățiile naționale să fie folosite și manipulate de un număr restrâns de potențați, la luxul de a tolera sărăcia, la luxul de a nu lua în considerație pe orice întâlnit în cale și pe cei ce ne vor urma, și de a oferi fiecăruia ceea ce are și va avea nevoie spre a duce o viață normală.

Biserica poate avea o contribuție substanțială la măsurile lumii moderne luate în vederea conservării creației dacă va reuși să redea credința lumii secularizate în care trăim; dacă va învăța oamenii că iubirea de semenii are mai mult preț decât banul, că natura nu numai ne înconjoară, ci și pătrunde în noi, ne umple de viață sau ne ucide dacă mai întâi nu noi am fost aceia care i-am vecheat sănătatea.

## ȘTIINȚA ȘI CREDINȚA SÎNT ELE COMPATIBILE ?

La această întrebare, ce frământă încă pe unii și în zilele noastre, binecunoscutul gînditor André Frossard, de la Academia Franceză, răspundea în cartea sa intitulată, «Dumnezeu în întrebări» («Dieu en Questions»), apărută anul acesta, 1990, la Paris, în editurile Desclée de Brouwer și Stock/Laurence Pernaud. Iată ce scria, printre altele, cu privire la compatibilitatea științei și credinței, André Frossard, în cartea amintită :

«Numeroși oameni de știință nu ezită în prezent să se considere credincioși, iar credința nu li se pare deloc contrară exercitării vocației lor. Einstein însuși refuza să gîndească că Dumnezeu juca la zaruri cu universul, și îi datorăm această curioasă formulă, mai puțin cunoscută decît faimoasa sa ecuație, și, de asemenea, mai puțin riguros alcătuită, dar revelatoare: Religia fără știință ar fi oarbă, știința fără religie ar fi șchioapă. Știința și credința nu sînt deci deloc incompatibile, și ele pot foarte bine coexista chiar în aceeași minte.

În loc de știință, s-ar cuveni spus, mai degrabă, de acum înainte științele, căci ele au luat fiecare, în domeniul său, o dezvoltare ce le îndepărtează din ce în ce mai mult unele de altele, ca spițele unei roți. Ele comunică din ce în ce mai puțin cu ușurință, unele cu altele, și nimeni nu pare în stare să le unifice într-o gîndire globală. Oppenheimer, unul din «inventatorii» bombei atomice compară, într-o zi, imensul edificiu al cunoștințelor moderne cu un fel de temniță cu pereți despărțitori așa de groși că dialogul a devenit imposibil de la o celulă la alta. Există, totuși, un punct comun între toate științele: ele caută toate adevărul, urcînd de la cauză la cauză, sub controlul matematicilor, pînă la originea fenomenelor ce sînt supuse examenului lor. Prima dintre virtuțile lor este smerenia, fără de care ele n-ar descoperi niciodată nimic. Religia, ea, se interesează mai puțin de originea ființelor, decît de menirea lor, o interesează mai puțin să știe cum este omul alcătuit, decît să cunoască care este menirea lui.

După ce s-a întrebat, «Cine sîntem?», întrebare la care Dumnezeu singur putea răspunde, Paul Gauguin adăuga: «De unde venim noi? Încotro mergem noi? Științele, sau dacă vrem, pentru mai multă facilitate, știința, aceasta ar răspunde la prima interogație, mai degrabă, iar religia la a doua. Sînt însă cele două aripi ale aceleiași cunoașteri, ce n-ar zbura prea departe dacă s-ar priva de una din ele. Nu numai că, la drept vorbind, știința și religia nu sînt incompatibile, dar ele ar trebui să fie strîns asociate în inteligența umană, pentru a nu priva aceasta de nici una din cele două întrebări fundamentale care i se pun, acel «cum», care lasă adesea religia ezitantă, și acel «din ce cauză», pe care unii oameni de știință persistă să-l elimine din vocabularul lor înainte de a petrece restul vieții lor în a încerca să-i răspundă.

De remarcat, în mod incidental, că cu cît mai mult se avansează în cercetarea lucrurilor, cu atît mai mult crește misterul lor. O femeie care tricotează este întotdeauna misterioasă prin combinarea prezenței și absenței ce caracterizează acest gen de ocupație. Or, cînd știm că este vorba de fapt de un conglomerat de particule elementare asociate în atomi constituiți în molecule ce sînt pe cale de-a fi tricotate, misterul ia dimensiuni cosmice.

Tocmai cînd lucrurile sînt explicate în mod științific, atunci ele au mai multă nevoie de o explicare religioasă» (paginile 66—68).

Traducere de Pr. dr. IOAN DURĂ

# DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

## PARTICIPAREA UNEI DELEGAȚII A INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN BUCUREȘTI ȘI SIBIU LA CONFERINȚA CAPELANILOR UNIVERSITARI DIN EUROPA (E.S.C.C.) \*

(Logumkloster-Danemarca, 7—13 iunie 1990)

Între 7—13 iunie 1990 s-au desfășurat lucrările *Conferinței Ecumenice a Capelanilor Universitari* (E.S.C.C.) în localitatea Logumkloster din sudul Danemarcei. La invitația primită din partea W.S.C.F. (Federația Mondială a Studenților Creștini) au fost delegați din partea Bisericii Ortodoxe Române *Diac. dr. Ioan-Vasile Leb* (asistent la Institutul Teologic din Sibiu) și *Pr. asist. Vasile Gordon* (spiritual la Institutul Teologic din București), care au luat parte la lucrările conferinței alături de aproximativ 60 reprezentanți veniți din peste 20 de țări, majoritatea din Europa.

Conferința Ecumenică a Capelanilor Universitari este una din ramurile W.S.C.F. (World Student Christian Federation — Federația Mondială a Studenților Creștini), Federație care își are începuturile în mișcările de tineret din secolul trecut. Sediul central al W.S.C.F. se află în Olanda, la Amsterdam, unde se găsește în prezent și secretariatul E.S.C.C., care — la rîndul ei — își are începuturile prin anii 1954—1957, în diverse strădani de organizare. Prima întrunire efectivă a avut loc în 1960, la Bossey (Elveția), cu tema «Propovăduirea Evangheliei pentru studenții din ținuturile necreștine». Întrunirile s-au succedat apoi din 2 în 2 ani, iar din 1970 în fiecare an. Spațiul propus pentru comunicarea de față nu ne permite prezentarea tuturor temelor, dezbătute pe parcursul a 20 de ani. De aceea, trecem la prezentarea, pe scurt, a ultimei conferințe. Mai întâi o precizare: la întrunirile E.S.C.C. participă de regulă cite un invitat de la fiecare Facultate de Teologie. Întrucît conferința este a «Capelanilor» participă în special spiritualii (duhovnicii; *chaplain*, în l. engleză), dar din partea multor Biserici iau parte, chiar profesori sau simpli preoți. Temele abordate vizează în general locul și rolul Bisericii în societate, nu de puține ori făcîndu-se analiza raportului dintre creștinism și situațiile politice din diferite țări. Așa se face că tema conferinței de care ne ocupăm s-a axat pe studierea rolului Bisericii în contextul schimbărilor profunde ce au avut loc în ultima vreme în țările din blocul est-european. Textul temei a fost preluat din *Evanghelia după Ioan* (14, 31), cu următorul enunț: «*Rise, let us go from this place*» («*Sculați-vă, să mergem de aici*»). Sint cuvintele Mîntuitorului adresate ucenicilor, după ce le-a sîntut cuvîntarea de la Cina de Taină.

Ca subtitlu al temei s-a discutat *Ieșirea din individualism și totalitarism*. Făcînd o legătură între temă și subtitlu descoperim intenția organizatorilor, de a se discuta și studia «ridicarea» și «ieșirea» din structurile totalitare ale societății pentru intrarea în democrație. Cu toate că tema pare a fi de natură politică, în cadrul conferinței s-a discutat permanent despre misiunea Bisericii pentru împlinirea acestui scop. În cadrul ședințelor plenare s-au prezentat două mari referate:

1. «Viața liturgică a Bisericii (luterane, *n.r.*) și datoria teologiei. Contribuția lui Nikolai Grundtvig (1783—1872) la înnoirea spiritualității religioase daneze», susținut de Jeān-Holger Schōring, profesor de Dogmatică la Universitatea din Aarhus-Danemarca.

2. «Individualism, totalitarism și viața politică», susținut de Jean Martin *Quedrago*, din Burkina-Fasso (Africa), în prezent pastor luteran la Paris, specialist în probleme de sociologie.

\* Ecumenical Student Chaplain's Conference.

Pe marginea acestor referate s-au purtat apoi discuții, atât în plen cât și în grupele de lucru. Au avut loc, zilnic, dimineața și seara, serviciile religioase oficiate de delegații fiecărei confesiuni. Delegații români, împreună cu ceilalți ortodocși prezenți, au oficiat o rugăciune de dimineață, cu lecturi și cântări în limba română. De asemenea, delegații români au fost activi la lucrările conferinței atât în ședințele plenare cât și în grupele de lucru.

Diac. asist. Ioan-Vasile Leb a intervenit în ședințele plenare și în grupa de lucru, cu completări la cele două referate, subliniind *necesitatea accentuării din punct de vedere teologic a persoanei, în contextul temei tratate* (spre a se evita abstracțiunile!), precum și aportul pe care ecumenismul trebuie să-l aibă în înțelegerea și apropierea între popoare.

Pr. asist. Vasile Gordon a intervenit în mai multe rânduri în grupa de lucru, prezentând câteva din strădaniile de înnoire ce se petrec și se așteaptă în Biserica noastră, subliniind în special rolul pastoral-misionar al *duhovnicului* și influența majoră pe care o are acesta prin Taina Spovedaniei. Ca o formă concretă de luptă împotriva *individualismului*, Pr. V. Gordon a prezentat, în ultima ședință plenară, activitatea Asociației medical-creștine, recent înființată «*Christiana*», în care preoții și medicii lucrează împreună pentru binele celor năpăstuiți. (La ora când relatăm aceste lucruri, *Christiana* are deja un spital experimental, în str. Pantelimon 27, unde sînt în atenție așa-numitele cazuri sociale: săraci, orfani, handicapați, asistența fiind gratuită. Semnalăm și cu acest prilej că fondurile «*Christiane*» provin din dărnicia bunilor creștini de pretutindeni).

La încheierea lucrărilor s-a putut face constatarea importanței ecumenice a întâlnirii: schimb de experiență, idei ș.a., avîndu-se totodată posibilitatea de a se face cunoscute problemele și năzuințele credincioșilor ortodocși români peste hotare. (Preot asist. VASILE GORDON)



# R E C E N Z I I

Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade. The Romanian Roots. 1907—1945*, Columbia University, Press, 1988.

Opera lui Mircea Eliade, una din odiseele științifice ale umanismului contemporan, a constituit și va constitui pentru multă vreme subiectul exegezelor legate de sensul și semnificația sa. Căci, așa cum afirma Heidegger, «numai un lucru care a fost cu adevărat gândit are norocul să fie iar și iar «mai bine» înțeles decât s-a înțeles el pe sine».

O tentativă remarcabilă de a explica dimensiunile acestei opere și biografii o constituie monografia profesorului Mac Linscott Ricketts intitulată *Mircea Eliade. The Romanian Roots. 1907—1945*. (*Mircea Eliade. Rădăcinile românești. 1907—1945*). Cartea a apărut în limba engleză, în colecția «Monografii Est Europene» în 1988 la Columbia University Press.

Mac Linscott Ricketts a studiat între 1954—1964 istoria religiilor cu Mircea Eliade la Universitatea din Chicago. După susținerea tezei de doctorat, preocupările sale sînt constant legate de opera profesorului său, proiectînd încă din 1970 o carte despre viața și creația acestuia de pînă în 1945. Munca la transpunerea în limba engleză a cărților *Isabel și apele diavolului*, *Nunta în cer*, *Soliloqvii*, *India*, *Oceanografie*, *Fragmentarium* și *Insula lui Euthanasius* îi relevă traducătorului tezaurul gîndirii eliadești.

Această operă este însă un întreg, după cum însuși Eliade afirmă: «Nu am scris niciodată o carte care să mă reprezinte în întregime». Ea nu poate fi înțeleasă decît din perspectiva întregului. Surprinzînd această dominantă, monografia lui Ricketts merge pe firul cronologic și scoate la iveală continua întrepătrundere a planurilor creației eliadești: științific, literar, filosofic, planuri care se completează și se explică unul prin celălalt, susținînd astfel bolta întregului.

În afara tentativei holiste de explicare a operei lui Eliade, ea rămîne un mister, cum de altfel a fost mult timp și este și astăzi pentru Occident și pentru noi înșine, din păcate. Aceasta pentru că Mircea Eliade este cunoscut în Vest mai ales în lumea restrînsă ca dimensiuni a artiștilor în special datorită lucrărilor sale de istorie a religiilor, literatura sa rămînînd un domeniu inaccesibil pentru mulți.

Lucrarea lui Ricketts pare să împlinească o dorință a profesorului său, aceea de a scoate la iveală o parte din activitatea și creația sa consumată în România, activitate în afara căreia nu se poate concepe vreo încercare de a-i contura profilul spiritual. «Nu poate fi înțeles sensul vieții mele și ceea ce am făcut, spune Eliade — decît din perspectiva întregului. Și aceasta este greu: o parte a cărților mele este scrisă în românește și deci inaccesibilă Occidentului».

Spriznul bibliografic al autorului în realizarea acestui plan materializat în cartea ce cuprinde două volume însumînd peste 1400 de pagini, de-a lungul a șase părți (*Copilăria și prima tinerețe*; *Gaudemus igitur*; *Aventura indiană*; *Perioada de tranziție*; *Anii cei buni*; *Departee de România*), îl va afla în munca bibliografilor Dennis Doeing și Mircea Handoca, cit și în cărțile și articolele furnizate de însuși Eliade. Se adaugă sutele de articole apărute în revistele și ziarile românești între 1920—1930 la care Ricketts nu poate avea acces decît învățînd limba română și studiînd la Biblioteca Academiei Române în 1981 timp de trei luni, prin intermediul unei burse Fulbright.

Baza documentară a cărții este vastă, depășind astfel toate studiile anterioare consacrate personalității lui Mircea Eliade care nu folosesc atît de extensiv sau aproape deloc lucrările românești.

Templul înălțat de Eliade Cărții conferă o perspectivă reală asupra lui însuși. De altfel acest lucru îl voia și savantul: de a fi cunoscut prin intermediul operei, căci altfel nu se explică rezistența sa la întrebările personale din unele interviuri. Dar, după cum credea Eliade însuși că fenomenul religios nu poate fi înțeles prin «demitologizare», nici el și în special literatura sa nu poate fi cunoscute în întregime prin procese raționale.

Încercarea lui Ricketts de a scoate la iveală personalitatea eliadescă prin intermediul operei nu este una oarecare. Ea presupune un spirit vast, pe măsura subiectului ales. «Nu mă interesează admirația totală a cuiva — afirmă Eliade. Ceea ce mă interesează este curiozitatea sa care-i cere să fie la fel de vast ca și mine».

Va fi dezamăgit cel care, citind monografia, se va aștepta să găsească altceva decât o prezentare obiectivă bazată pe o minuțioasă documentare. «Nu consider această carte un loc în care-mi exprim opiniile: ea este un studiu despre Mircea Eliade», mărturisește autorul monografiei. Expriarea opiniei este ținută în frâu până la maximum posibil, locul ei luându-l citatele. Abundența acestora, cu scopul de a apropia cititorul de textul operei, conferă monografiei bogăție de informație necesară întrevederii unor răspunsuri nuanțate la o serie de probleme printre care și cea mai discutată — cea a atitudinii așa-zis «antisemite» a lui Eliade.

Viața și opera lui Mircea Eliade reprezintă o adevărată aventură spirituală. Dacă «gîndirea este un meșteșug, după cum spunea Heidegger atunci tocmai în alegerea acestui drum constă forța gîndirii, iar în străbaterea lui este sărbătoarea ei». În prima parte a vieții Eliade simte tentația sărbătorii, dar știe că pentru a ajunge la momentul trăirii ei depline este nevoie de renunțări permanente, de căutări. În acest sens face apologia virilității, a ascetismului eroic și viril pe care-l va desăvîrși mai apoi prin ascetismul practicat în India. Vrea să fie un «erou al cunoașterii» care caută Absolutul nu în afara aventurii; fiind conștient că aceasta este calea către «sinteza creativă» delimitată drept configurație spirituală cu sens. În cazul vieții lui Eliade această sinteză se derulează în planul personalității sale, al culturii românești și în final al umanistului care înnoiește cultura occidentală.

Opera de maturitate conține idei și motive care se nutresc din perioada românească a creației sale. «Tinărul scriitor de douăzeci de ani exprima convingeri care-i vor direcționa gîndirea pentru tot restul vieții» afirmă Ricketts. Perioada activității sale la *Cuvîntul*, *Gîndirea*, *Ideea europeană* este cea a căutării permanente a autenticității. Eliade e tentat să îmbrățișeze un umanism care să-l depășească pe cel al Renașterii, străbătînd cultura Orientului și Antichității clasice. Dacă orice întrebare necesită răspunsuri, luarea de licență asupra Renașterii italiene se poate institui ca o soluție de moment pentru căutările sale ulterioare. Dovada provizoriului acestor răspunsuri este decizia sa de a pleca în India, la numai 21 de ani.

Capitolul «Aventura indiană» prezintă experiența tinărului Eliade în țara Indului și a Gangelui: studiile făcute cu profesorul Dasgupta, traducerea unor texte sanscrite considerate ca fiind foarte dificile, întrevederea cu Tagore, viața de asceț în Himalaya. Rezultatul acestor experiențe va fi concretizat în teza sa de doctorat intitulată «Yoga. Eseu asupra originilor misticiei indiene» publicată în 1936 în limba franceză și care era deja desăvîrșită încă din 1931 în limba engleză. Rezultat al experiențelor de integrare în India eternă, luarea reprezintă prima încercare a autorului în domeniul istoriei religiilor.

Dincolo de eșecurile acestei integrări în India istorică și în cea eternă, savantul de mai tirziu întrevede țesîndu-i-se destinul. Privirea ulterioară asupra acestor experiențe, exprimată în *Amintiri* sau în *Jurnal*, vine să explice sensul experiențelor sale. «...nu puteam să știu dar maya așezase cele două fete pe urmele mele pentru a mă ajuta să găsesc adevăratul destin».

Întrebat de Arșavir Acterian cu ce concluzie a sosit din India, Eliade a replicat: «M-am întors din India însetat de relativitate». Absolutul pe care-l căuta tinărul Eliade nu putea fi atins în lumea modernă pe căile ascetice tradiționale, iar calea ce trebuia urmată nu putea să fie cea a sfințeniei, ci a culturii. Acest lucru înțelesese Eliade din «aventura indiană», care «a avut un impact imens asupra sa, dar influența ei nu a fost atât de mare cum se poate crede», afirmă Ricketts.

Personalitatea lui Mircea Eliade este, însă, și rezultatul unui context spiritual mai larg, al unei perioade care, deși nu era prea echilibrată din punct de vedere politic, nu avusese precedent din punct de vedere cultural. În calitatea sa de «idol» al primei generații a României secolului XX Eliade este, alături de Petre Comarnescu, Mircea Vulcănescu, Mihail Sebastian, Ionel Jianu, Șerban Cioculescu, Haig Acterian, Mihail Polihroniade, Ion I. Cantacuzino, șeful *Asociației Criterion pentru Arte, Litere și Filosofie*. Eliade însuși va defini peste ani «Criterionul» drept «cea mai exuberantă lecție de libertate spirituală, de civism și de creativitate culturală pe care și-a dat-o sieși generația de la 1930». Asociația răspundea, prin activitatea ei, nevoii spirituale a acestei generații. Ca și restul

Europei, țara trecea prin ceea ce Nae Ionescu considera ca fiind o «revoluție spirituală». Fiind «cea mai originală și mai semnificativă manifestare colectivă a tinerei generații» asociația își asuma responsabilitățile perioadei interbelice, încercând să facă ordine în «jungla culturii românești», să formeze o elită intelectuală, să ridice spiritualitatea românească la nivelul celei europene, prin temele dezbătute («Idoli», «Cultura românească contemporană», «Tendențe», «Marile momente ale muzicii», «Soluțiile crizei economice», «Sensul vieții în literatura contemporană», «Dictatura», «Neoclasicismul», etc.). Ea strânge la început în rândurile ei tineri de toate nuanțele politice, caracterizându-se prin «prietenie spirituală» dincolo de diferențele de temperament și convingeri.

Sub impactul furtunilor comuniste asociația începe să fie suspectată în mod direct de autorități (mai ales începând cu greva de la Grivița din 1933) de activitate subversivă, fiind condamnată în repetate rânduri la tăcere, pînă cînd, în 1934 își va înceta activitatea. Această generație, educată în afara influenței lui Iorga își găsește modelul în Hasdeu, a cărui activitate ce îmbina pasiunea și rațiunea reprezintă pentru ea o normă. Dascălii ei sînt Părvan și Nae Ionescu. Icoana acestuia din urmă va rămîne pentru mult timp vie în sufletul lui Eliade: «Orice a dezbătut tînăra generație în acel timp, «aventură» «ortodoxism», «autenticitate», «experiență trăită» — își are rădăcinile în ideile lui Nae Ionescu» afirmă Eliade. În lupta pentru autenticitate a spiritului românesc «fără de care nimic nu poate fi creat, profesorul Nae Ionescu a jucat un rol de frunte».

Capitolul monografiei lui Ricketts care tratează problema simpatiilor politice ale lui Eliade precum și atitudinea sa și a generației sale în raport cu evenimentele timpului este unul din cele mai interesante ale cărții. El va stîrni multe controverse în lumea culturală occidentală. Avantajul profesorului american este acela că face apel întotdeauna la surse directe, la documente ale epocii a căror autenticitate și valoare istoriografică nu pot fi contestate.

Generația lui Mircea Eliade crede a avea o singură misiune nobilă: realizarea unității spirituale a națiunii; ea trebuia să pregătească țara pentru vremurile grele ce vor veni. Dacă exprimarea unora din membrii săi spre dreapta sau spre stînga nu reprezintă decît o corelare cu mișcările de tineret din Germania, Italia, Rusia, mișcări străine spiritului românesc, misiunea sa principală era de a găsi formele de exprimare cele mai adecvate pentru relevarea specificului culturii autohtone.

Cei cinci ani cît va fi asistat la catedra de logică și metafizică a lui Nae Ionescu de la Universitatea din București (prezentată în capitolul «Anii cei buni») au reprezentat pentru Eliade anii succesului său ca scriitor și istoric al religiilor. Sînt anii apariției cărților «Isabel și apele diavolului», «Lumina care se stinge», «Maitreyi», «Întoarcerea din rai», «Huligani». Între 1936—1938 se conturează clar orientarea sa spre problemele istoriei religiilor, prin cristalizarea principiilor metodologice fundamentale și folosirea simbolurilor cosmice (pentru prima oară în articolul «Omologia cosmică și Yoga»). Odată cu lucrările «Cosmologie și alchimie babiloniană» și «Alchimia asiatică» Eliade pătrunde într-o lume nouă, căreia îi va consacra de acum înainte pagini memorabile.

Înlăturarea lui Eliade de la catedră în urma acuzației de pornografie, legată de unele din romanele sale (mai ales «Întoarcerea din rai») sub care se întrevede răzbunarea lui Iorga, atacat cu ani în urmă de studentul Eliade în *Revista Universitară*, survine în 1938. Perioada furtunoasă a vieții sale din anii 1937—1938 pare a se liniști în etapa numirii sale ca atașat cultural la Londra și la Lisabona. «Această plecare mi-a salvat viața în primul rînd și apoi libertatea, iar dincolo de toate acestea mi-a permis să devin ceea ce n-aș fi putut deveni niciodată» notează istoricul religiilor în *Jurnalul* său.

La Londra concepe planul «Tratatului de istorie a religiilor» ca o regîndire a cursurilor ținute studenților la Universitatea din București între 1936—1938, în jurul ideii de «hierofanie». Dar cele mai importante lucrări de istorie a religiilor vor fi elaborate între 1939—1943: «Mitul reintegrării» (1942) și «Comentarii la legenda Mășterului Manole» (1943).

Ultimul capitol al cărții este unul concludiv. Viața și opera lui Eliade reprezintă un uriaș efort individual, în primul rînd. «El nu a fost un om de știință obiectiv care a colecționat și clasificat date de dragul istoriei, ci mai degrabă un umanist «mistic» care dorește să contribuie la îmbogățirea vieții omului modern și la reînnoirea culturii occidentale» afirmă profesorul Ricketts. (VIRGINIA STĂNESCU)

## RESUMES

### **Le christianisme et la philosophie antique dans la pensée du Bienheureux Augustin (II), par le Prof. Dr. Constantin C. Pavel**

Dans ce numéro de notre revue est publiée la II-e partie de cette ample étude. Le premier chapitre expose les principes fondamentaux de l'attitude du Bienheureux Augustin envers la philosophie de Platon. Ensuite sont présentées ses réflexions au sujet des lacunes de la philosophie antique et des valeurs inédites du christianisme. Ainsi, le Bienheureux Augustin — montre l'auteur — s'est servi du matériel immense de la philosophie antique pour nous offrir ensuite un impressionnant monument de pensée chrétienne.

### **L'action du Saint Esprit dans le Sacrement de la Pénitence, selon Saint Syméon le Nouveau Théologien, par Gheorghe Sima, candidat au doctorat**

Dans son oeuvre, Saint Syméon le Nouveau Théologien accorde une importance spéciale aux Saints Sacrements. Après avoir parlé de l'oeuvre du Saint Esprit dans l'Eglise, par les Saints Sacrements, en général, l'auteur s'arrête sur l'enseignement de Saint Syméon au sujet du sens ontologique du Sacrement de la Pénitence. On souligne le lien étroit existant entre pénitence et purification. En même temps, on met en évidence le rôle sacramentel et moral du prêtre confesseur dans le Sacrement de la Pénitence.

### **Personnalités ecclésiastiques orthodoxes dans le mouvement pour la défense des saintes images, à l'époque du Synode VII Oecuménique et après, par le P. Nechita Runcan, candidat au doctorat**

Le mouvement pour la défense des saintes images, dans lequel se sont impliquées plusieurs personnalités ecclésiastiques orthodoxes, fut un résultat de la crise iconoclaste. Après avoir passé en revue les causes et les étapes de cette crise, l'auteur de l'article présente quelques personnalités de l'Eglise Orthodoxe qui ont contribué au triomphe de l'Orthodoxie contre tous les écarts de l'iconoclasme, dont : le Patriarche Germain de Constantinople, Saint Jean Damascène, Saint Théodore de Stoudion et Saint Nicéphore le Confesseur.

### **De la situation matérielle des églises de Scythia Minor (Dobrogea) à l'époque protobyzantine (IV—VI-e siècles), par le Prof. Dr. Emilian Popescu**

A l'époque protobyzantine, en Scythia Minor, protégée par la frontière danubienne, bien gardée par l'armée, par des cités et des camps fortifiés, l'Eglise fit des progrès rapides, grâce aussi à l'effort missionnaire des chrétiens de partout. Le principal centre religieux y était Tomis. Les découvertes archéologiques faites



dans cette province, de même que les renseignements fournis par certains historiens ecclésiastiques attestent le grand essor que le christianisme y connut aux IV—VI-e siècles. Examinant le contenu de Novella CXX de Justinien, l'auteur en tire toute une série de conclusions intéressantes au sujet de la situation matérielle de l'Église de Tomis.

### **L'art byzantin monumental au temps de l'empereur Justinien 1-er (527—565), par Adrian Alexandrescu, candidat au doctorat**

Couronnant des efforts et des réalisations antérieures, l'art ecclésiastique monumental, connaît au temps de Justinien I-er son premier «âge d'or», moment de synthèse créatrice caractérisé par la perfection technique et plastique servant à exprimer la spiritualité chrétienne. Un aspect essentiel de cette synthèse est constitué par la relation complexe entre la doctrine et le culte, d'une part, et l'architecture et l'iconographie, d'autre part, relation qui se retrouve constamment au long de toute l'histoire de l'art byzantin monumental, définissant en même temps la vocation de grand bâtisseur de l'empereur «Justinien philocticiste».

### **Les scientifiques et la Théologie, par Nae Ionescu**

Cet article est paru dans la revue «Predania» no. 10—11/1937. L'illustre philosophe roumain affirmait que le scientisme — un des complexes d'infériorité de la théologie — représente une étape passagère dans l'histoire de l'esprit humain. Il rappelait qu'après l'exaltation et l'absolutisation des sciences positives est venu le moment de reconnaître l'existence et la persistance des incertitudes dans chaque domaine de la connaissance. Après avoir précisé qu'une affirmation n'est pas scientifique en soi mais seulement dans la mesure où elle peut s'intégrer dans une science — celle-ci étant définie par une perspective sur la réalité plutôt que par un objet quelconque —, l'auteur tire la conclusion que la théologie se situe bien au-dessus de toute science positive, étant fondé sur la parole divine et n'ayant besoin d'aucun supplément de dignité conféré par la science positive.

### **L'amour — acte de connaissance, par Nae Ionescu**

Cet article est paru dans la même revue (no. 12—13), de la même année. L'auteur y mentionnait qu'au sujet de la fonction métaphysique de l'amour, il y a deux types de théories majeures : l'un, qui comprend l'amour en tant qu'acte de création, l'autre, en tant qu'acte de connaissance. L'auteur se déclarait d'emblée adepte de l'idée de l'amour — acte de connaissance. Après avoir défini la connaissance comme identification du sujet à l'objet, par l'amour, il argumentait la nécessité de la bipolarité du processus de l'amour, la monopolarité renvoyant au panthéisme, au vitalisme, au subjectivisme. Commentant le commandement suprême donné au chrétien — l'amour de Dieu — Nae Ionescu faisait cette recommandation digne d'un vrai théologien : «que tout ce que tu sais soit absorbé par Dieu... que ta tension de chaque instant ne tende que vers Dieu, ce centre d'orientation de toutes tes forces spirituelles».

**Le soin de l'Eglise pour l'environnement**, par le Diacre Assist. Dr. Vasile Răducă

L'Eglise — considère l'auteur — peut avoir une contribution substantielle aux mesures prises par le monde contemporain pour la sauvegarde de la création. Cela, à condition qu'elle enseigne aux hommes que l'amour du semblable est plus précieux que l'argent, que la nature ne se limite pas à nous entourer, mais qu'elle est présente en nous aussi, nous remplit de vie ou bien peut nous tuer si nous ne protégeons pas son intégrité. La foi en Dieu et l'amour pour Lui peuvent donc offrir au monde actuel la véritable force nécessaire pour conserver la santé de notre environnement.

**La science et la foi sont-elles compatibles ?**, traduction par le P. Dr. Ioan Dură

C'est un fragment du livre du penseur français André Frossard — «Dieu en questions» — qui paraît sous ce titre. On y relève la compatibilité qui existe entre la science et la foi, citant à ce sens une réflexion d'Einstein: «La religion sans science serait aveugle, la science sans religion serait boiteuse». Le progrès dans la connaissance des choses, remarque l'auteur, comporte toujours une augmentation de leur mystère.

