

Modernitate versus tradiție^{*}

(II)

Alexandru Nancu¹
har2000ro@gmail.com

Keywords: *perspectives, God, mentality, tradition, truth.*

Summary: *There are essentially two perspectives from which we could watch the world: **the modern one**, specific to the contemporary man and **the pre-modern one**, corresponding to what we call the traditional man. To these two perspectives, which basically observe and judge the same world, correspond as many dominant mentalities. Even if there are several things that separate these perspectives than those they approach, they are not in all their aspects of particular nature on divergent or incongruous positions.*

*About **the modern** perspective we can say that it belongs to the world we live in today, at least we, who consider ourselves to be part of the “civilized world”. In its general features the modern thinking is located on positions which were defined as “humanist” and which place in the center of the universe of man his personality, too. It is a vision that corresponds to a mental anthropocentric perspective designed on an autonomous world in relation to God and where the evolution, progress, innovation, development, democracy are values that today seem undeniable.*

*The other perspective, **the traditional one**, corresponds to some historical periods that preceded the modernity. It is certainly a perspective peculiar to a bygone world and that today we can only glimpse in the cultural heritage of the past or, sometimes, in the historiographical works. This angle of view over the world and human existence was a theocentric one and it considered the divinity as the foundation of the world, sensible or supersensible, alike. The supreme values corresponding to this vision were the tradition, persistence, identity, divine order, meritocracy and they were also undeniable, at that time.*

During the last seven centuries of the European history the modern attitudes have gradually gained ground - sometimes unintentionally, sometimes voluntarily - leading later, during the French Revolution, to the starting of a genuine process of secularization, which in turn led to the establishment and setting in the public consciousness of some hierarchies of values completely reversed from those that prevailed in medieval, ancient or old times. This process transformed societies and European states to the ground, so that today, at the end of this road, the anthropocentrism and automisation of man to the divinity have been almost completely substituted to the theocentrism and the traditional hierarchies.

The transition of the humanity to the materialistic mentalities and marks that were to characterize the modernity occurred gradually. From the Ancient times till the end of the European Middle Ages, this process happened slowly, almost imperceptibly, and it manifested mainly in philosophical and theological circles. Then, from the Renaissance and being more intense in the modern era, the process led to the reversal of the spiritual-material rapport, an overthrow that would be reflected directly in the

^{*} Continuare din numărul VII.

¹ **Nancu Alexandru**, artist plastic, București.

setting and the hierarchy of the fundamental values that govern the society as a whole and the life of the individuals.

The belief that truth is of sacred origin, in other words, that it is something given to the humanity by God, was, undoubtedly, an idea deeply rooted in ancient societies. Moreover, the idea of truth was sometimes superimposed to be identified with the divinity itself and with its name. This fact highlights the profound relationship that exists between the divine order, regarded as sacred and immutable, and the order that governs the society, between the idea of truth and the punctual aspects related to the administration of justice and the maintenance of the moral health of the community and of the individuals. Truth is thus a source of Law, it is “the rule” that ensure a good leading of the society and it is also the rule that keeps the order of the tradition.

The desacralization, the democratization, and then the relativization of the idea of truth changed radically the pillars on which the human society is founded and made possible the overthrow of the hierarchy of the values mentioned above. The doctrinal-philosophical bases on which the political hierarchy and the social order, justice and morality relied, have been gradually reformulated, and then, in the modern times modified, even reversed.

The search for an alternative truth to the divine one, for a “natural truth”, was to lead in the Western medieval thinking to the splitting of the concept of truth itself. This raises to the idea of a double truth, with two faces or two complementary truths which serve the same purpose: one super-natural, revealed to the humanity by God himself and other natural, certified by man on rational ways from the reality created by God.

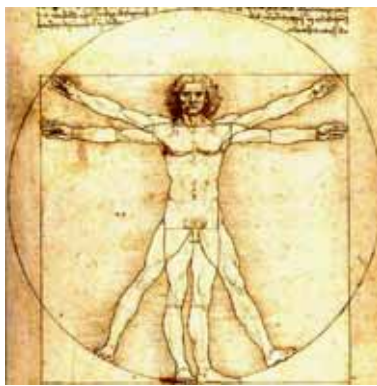
The conflict between philosophers and theologians was to divide permanently the European thought in the Renaissance and then in the Reformation, if we consider that in the spirituality of the Arab Middle, that influenced the Western medieval thought and science so much after the XII century, the theology (kalām) and the philosophy (falsafa) were not located on radically antagonistic and irreconcilable positions. Looking at the things from a broader historical perspective it appears that the (re)discovery of the Oriental culture (Arabic, Greek, Persian and Indian) by Western thinkers was, in addition to a genuine broadening of horizons, a serious occasion of stumbling. Without being understood in its depth and complexity, the assimilation of the ancient Greek and Arab culture was to give birth to a rationalist current which would be built in the premises of the radical secularization of the Western society from later.

Aristotelism și autonomizare

Simțind încă ecourile gândirii antice târzii, înrâurite de interpretările naturaliste ale scrierilor aristotelice dezvoltate de către ‘averroïștii latini’, scolastica evului mediu occidental ajunge să atribuie lumii o anumită autonomie față de Dumnezeu. Apare acum ideea de a concepe și apoi de a postula sustragerea într-o anumită măsură a lumii din relația sa cu divinul și apoi, cel puțin la nivel teoretic, posibilitatea izolării omului de Dumnezeu. Cu toate acestea, gândirea scolastică, în ansamblul ei, nu opune încă naturalul supranaturalului, așa cum avea să se ajungă în gândirea europeană a secolului XIX. Din perspectiva scolastică, lumea sensibilă are încă datoria fundamentală de a se perfecționa și armoniza în raport cu modelul divin și de a contribui astfel la desăvârșirea Creației.

Așa cum am arătat mai înainte, unele abordări raționaliste se manifestă printre

clericii și filozofii occidentali încă de la jumătatea secolului IX. John Scotus Eriugena², care își câștigase o faimă deosebită ca filozof, erudit și artist la curtea împăratului Carol cel Pleșuv și în cercurile clericale de la Rheims, Laon și Soissons, este primul exemplu notoriu în acest sens. El pare a fi întâiul gânditor apusean care, desprinzându-se de tradiția augustiniană, procedează la o distincție netă între autoritate – care era considerată atunci a fi Sfânta Scriptură – și rațiune, dând acesteia din urmă rolul determinant. Este simptomatică pentru poziția raționalistă pe care se situează Eriugena o aserțiune din capitolul întâi al tratatului său *De Divisione naturae* (*Periphyseon* în grecește): „În ceea ce privește autoritatea, ea purcede de la adevărata rațiune, dar în nici un chip rațiunea nu purcede de la autoritate. Orice autoritate care nu este susținută de adevărata rațiune se dovedește a fi slabă, întrucât adevărata rațiune rămâne fermă și neschimbată prin propriile ei puteri și nu necesită a fi susținută prin acordul nici unei autorități”³.



DOUĂ VIZIUNI ASUPRA IERERHIEI:

Ierarhia universală la Aristotel figurată în *Cosmographia* lui Petrus Apianus, 1524. Deasupra tuturor sferelor este menționat: *coelum empireum habitaculum dei*.

Binecunoscutul desen al lui Leonardo da Vinci, devenit emblema mentalităților moderne care proclamă pe om ca măsură a tuturor lucrurilor.

² John Scotus Eriugena (~ 800 ~ 877), originar din Irlanda, numit de contemporanii săi *scolasticus eruditus*, era printre puținii cărturari sau clerici occidentali din acea epocă care cunoșteau limba greacă. Eriugena este cunoscut mai ales pentru realizarea traducerii din grecește în latină a *Corpusului Areopagitic* pe care Ludovic cel Pios îl primise în dar de la împăratul Mihail II Amorianul în 827. Asemenea abatelui Hilduin (episcop al Parisului în 820) care încercase și el o traducere a *Corpusului Areopagitic* ceva mai devreme, traducerea lui Eriugena, chiar dacă mult mai exactă decât cea a lui Hilduin, nu reușește să redea sub toate aspectele profunzimea misticii dionisiene. Aceste carențe se datorau într-o anumită măsură limbii traducerii – latina – care nu posedă echivalenți pentru unii termeni teologici grecești, dar și contextului mai larg al culturii occidentale din acea epocă. După căderea Romei, mai precis după Boethius, la sfârșitul secolului VI, și până la sfârșitul secolului XII printre teologii și cărturarii occidentali nu se numărau decât arareori cunoscători ai limbii grecești, Eriugena fiind una dintre excepțiile notabile. Cf. Joannis Scoti, *Opera quae supersunt omnia*, P.L.122, J.-P. Migne 1865, *Versio operum Dionysii Areopagitae*, col.1023–1194.

³ „Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis autem auctoritas quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget.” Iohannis Scoti Eriugena, *De Divisione Naturae, Libri quinque*, Monasterii Guestphalorum, Typis et Sumptibus Librariae Aschendorffianae, MDCCCXXXVIII, Liber Primus, cap.72, p.74.

În alt tratat al său, *De divina praedestinatione*, scris la îndemnul episcopilor Hincmar de Reims și Pardul de Laon pentru a contracara doctrina privind dubla predestinare – spre mântuire sau spre pedeapsă veșnică – susținută de călugărul Gottschalk din Orbais, Eriugena caută să concilieze ideea creștină de creație cu cea neoplatonică de emanație, dar și filozofia cu teologia: „...adevărata filozofie este religie adevărată, iar în sens invers, adevărata religie este adevărata filozofie”⁴.

Ideea autonomizării lumii față de Dumnezeu o găsim, ce-i drept, într-o stare incipientă, încă din secolului XI. De pildă la Anselm de Canterbury (1033–1109), teolog considerat o autoritate a gândirii medievale occidentale și unul dintre întemeietorii scolasticii, încercarea de a valida și demonstra adevărul credinței prin argumente raționale se constituie într-o autentică metodă⁵ sau, cum a fost definită mai târziu, „dreptul rațiunii de a cerceta adevărurile revelate” (*credo ut intelligam* – cred ca să înțeleg⁶). În capitolul al doilea din *Proslogium*, demonstrație cunoscută astăzi ca *Argumentul ontologic al existenței lui Dumnezeu*⁷, Anselm pune într-o anumită măsură între paranteze credința pentru a demonstra, printr-un discurs logico-analitic, existența lui Dumnezeu: „De aceea, Doamne, Tu care dai credinței înțelegere, dă-mi mie, atât cât crezi de cuviință, puțină să înțeleg că ești după cum credem și ești ceea ce credem. Căci fără tăgadă, noi credem că Tu ești acel lucru decât care nimic mai mare nu poate fi gândit. Sau poate că o asemenea fire nu poate exista din moment ce «zis-a nebunul în inima sa: ‘Nu este Dumnezeu!’» (Ps. 13:1 și 52:1; n.n.) Desigur, nebunul însuși, când aude că spun că există ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit, înțelege ceea ce aude, iar ceea ce înțelege își găsește loc în mintea sa, deși nu-și dă seama că acest lucru chiar există. Fiindcă una este ca un lucru să fie în minte și altceva este a înțelege că acel lucru există. Atunci când un pictor gândește la ce are de gând să picteze, acel lucru există în mintea sa, dar știe că ceea ce încă nu a înfăptuit nu există. Îndată ce a pictat acel lucru, nu numai că îl are în minte, dar și înțelege că ceea ce a săvârșit există. Tot astfel, și nebunul are convingerea că ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit există cel puțin în minte pentru că înțelege acest lucru când îl aude – fiindcă, firește, orice lucru înțeles se află în minte. Și, desigur, acel lucru decât care nimic mai mare nu poate fi gândit nu poate exista doar în minte. Asta fiindcă odată ce un lucru care este mai mare își găsește loc în minte, atunci acel lucru poate fi gândit că există și în fapt. Așadar, dacă

⁴ „...veram esse philosophiam veram religione, conversimque verum religionem esse veram philosophiam”. Iohannes Scottus, *De divina praedestinatione*, Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi, Brepols in Turnhout 1982, liber I, 1. (tr. C.O.)

⁵ Cf. Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, 1996, Chapter I, p. 8, 20.

⁶ „Neque enim quæro intelligere, ut credam; sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam” (Nici nu caut să înțeleg ca să cred, dar cred ca să înțeleg. Căci cred cum că dacă nu aș crede nu aș înțelege) (s.n.). Sanctus Anselmus, Cantuariensis Archiepiscopus. *Tractatus de Dei existentia* în *Chefs-D’oeuvre des Pères de l’Église, Docteurs de l’Église Grecque et Latine*, traduction avec le texte latin en regard, Tome quinzième, Bibliothèque Ecclésiastique, Paris 1838, Caput I., p. 434. (tr. C.O.)

⁷ Sintagma îi aparține lui Immanuel Kant și este folosită pentru prima dată în *Critica Rațiunii Pure, Analitica Transcendentală*, Cartea II, cap III, secțiunea V. Immanuel Kant. *Critique de la raison pure*, Paris, G. Baillière, 1869. *Argumentul ontologic* a fost dezvoltat mai târziu de filozofi ca René Descartes, Gottfried Leibniz, Norman Malcolm, Charles Hartshorne dar și combătut de Gaunilon de Marmoutier, Thoma D’Aquino, David Hume, Immanuel Kant, Bertrand Russell.

acest lucru decât care nimic mai mare nu poate fi gândit s-ar afla doar în minte, acest lucru însuși ar deveni ceva față de care ai putea gândi că există ceva și mai mare. Cu siguranță acest lucru nu este cu puțință. Așadar, dincolo de orice îndoială, există ceva și în minte și în fapt decât care nimic nu are sens să gândim că ar fi mai mare”⁸.

Atunci când scria *Proslogium* – între anii 1077-1078 –, Anselm nu avea în vedere construcția unei apologetici destinată misionarizării și convertirii celor ce nu erau creștini ci, dimpotrivă, el se adresa celor care, creștini fiind, căutau argumente raționale pentru a-și consolida credința în Dumnezeu. Este limpede că Anselm răspundea astfel unei nevoi concrete manifestate deja în conștiințele contemporanilor săi. Apologetica anselmiană căuta să diminueze astfel distanța care începea să separe pe omul medieval occidental de divinitate și, totodată, să contracareze ‘criticismul’ de pe poziții raționaliste care își făcea loc chiar în sânul clerului apusean al secolului XI. „Învață-mă să Te caut și arată-Te celui ce te caută. Căci nu Te pot căuta dacă nu mă înveți și nici nu Te găsesc dacă nu mi Te descoperi”⁹, scrie Anselm câteva rânduri mai înainte de Argumentul propriu-zis, invocație care va face carieră în gândirea scolastică a secolelor următoare și care este invocată și astăzi uneori când este pus în discuție raportul dintre credință și rațiune, dintre teologie și filozofie. *Fides quaerens intellectum* – credința caută înțelegerea – sintagma care constituie titlul original al tratatului *Proslogium*, pe lângă faptul că avea să jaloneze traseul pe care filozofia și teologia occidentală medievală vor evolua în următoarele trei secole, avea să pregătească tendințelor raționaliste un teren propice de manifestare. Ele nu vor întârzia să nască o serie de atitudini polemice și controversate aprige. La scurt timp de la apariția sa, *Argumentul ontologic* va fi criticat de pe poziții raționaliste, surprinzător, tocmai de un călugăr teolog benedictin: Gaunilon de Marmoutier. În *Liber pro insipiente* acesta îi reproșează lui Anselm o serie de carențe logice în demonstrațiile sale din *Proslogium*. Gaunilon combate mai ales aserțiunea că existența unei ființe „decât care nimic mai mare nu poate fi gândit” ar implica obligatoriu faptul ca Dumnezeu să existe¹⁰.

Un secol mai târziu, Toma de Aquino (1224-1274), contemporan cu filozofii Siger de Brabant și Boetius de Dacia, despre care am amintit mai înainte, încearcă să concilieze pozițiile ireductibile pe care se așezaseră deja filozofii și teologii din apus.

⁸ „Ergo Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia "dixit insipiens in corde suo: non est Deus"? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: 'aliquid quo maius nihil cogitari potest', intelligit quod audit; et quod intelligit, in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, alium intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re”.

⁹ Sanctus Anselmus Cantuariensis Archiepiscopus. op.cit., Caput II., p. 436. (tr. C.O.)

¹⁰ Sanctus Anselmus Cantuariensis Archiepiscopus. op.cit., Caput I., p. 434. (tr. C.O.)

¹⁰ Cf. Anselm, *Monologion and Proslogion With the Replies of Gaunilo and Anselm*, translated with introduction by Thomas Williams, Hackett Publishing Company, 1995, *Introduction* p. IX.

De Aquino este probabil primul teolog occidental important care consideră utilă metoda ‘intelectualistă’ aristoteliană pentru a înțelege Revelația, metodă utilă pentru a compensa, în viziunea sa, incapacitatea omului de a abstractiza cu propriile-i puteri dincolo de inteligibilele deduse din experiență. Așa cum arătam în capitoul precedent, Toma de Aquino – pe linia inițiată de Albert cel Mare – respingea în tratatul *De unitate intellectus contra Averroistas* ‘doctrina dublului adevăr’ susținută de filozofii averroști. El nu abdică de la ideea adevărului unic însă acceptă un adevăr dual (cu două fațete): „Pentru una dintre aceste fațete cercetarea rațiunii poate izbuti, în timp ce pentru cealaltă orice strădanie a rațiunii este depășită. Vorbesc de un adevăr dual al lucrurilor divine, nu ca parte a lui Dumnezeu Însuși, care este unic și simplu adevăr, ci din punct de vedere, cunoștințelor noastre, care sunt diferite legate de cunoașterea lucrurilor divine”¹¹. Astfel, adevărul științei și cel al credinței trebuie să coincidă, iar acest lucru rămâne valabil atât timp cât adevărul rațional nu contrazice dogma iar aceasta din urmă își exercită rolul de a ilumina rațiunea. Această abordare va sta la temelia demersului scolasticii apusene în încercarea de a raționaliza dogmele Bisericii¹².

În respingerea ‘doctrinei dublului adevăr’, De Aquino nu opune averroștilor argumentele augustinene, acceptate plenar în majoritatea mediilor clericale apusene din epocă, argumente care nu presupuneau o reală distincție între teologie și filozofie. El îi acuză pe averroști că îl interpretează eronat pe Aristotel, susținând că cele două adevăruri, cel al credinței și cel dedus prin experiență, pot fi uneori compatibile iar alte ori complementare. Astfel, o „interpretare corectă” a lui Aristotel, așa cum reclama D’Aquino, face posibilă conceperea a două căi de cunoaștere a lui Dumnezeu: în timp ce tainele Sale nu pot fi cunoscute decât prin revelația divină, lucrurile materiale pot fi explorate cu instrumentele rațiunii¹³.

*

Asimilarea în gândirea teologică apuseană a aristotelismului, odată cu o serie de alte influențe ale sincretismelor antice, religioase sau filozofice, marchează nu numai debutul scolasticii dar și punctul de cotitură de la care a pornit evoluția occidentului către o societate secularizată. Este curios faptul că tocmai teologia și, într-o mare măsură, atitudinea clerului occidental față de disputele dogmatice au făcut posibilă punerea în discuție și apoi desprinderea de ierarhiile valorice, sociale și politice tradiționale. Un autentic ‘motor al modernității’ s-a dovedit a fi chiar abandonarea moștenirii platonice și adoptarea unui aristotelism grevat de idei naturaliste și de resemnificări materialiste care, până la finele secolului XIII, fusese considerat în majoritatea cercurilor clerului occidental ca inacceptabil din punct de vedere teologic și, chiar mai mult, contrar învățaturii creștine.

Contestare și anti-tradiție

Renașterea¹⁴ marchează debutul unui proces accelerat de schimbare care se va

¹¹ Thomæ Aquinatis, *Summa contra gentiles*, Volumen primum, Superiorum Facultate Neapoli MDCCLXXIII, Liber I, Caput IX, p. 10.

¹² Cf. F. C. French, *The Doctrine of the Twofold Truth*, The Philosophical Review, Duke University Press 1901, Vol. 10, No. 5, p. 477-487.

¹³ Alain de Libera, *Cearta Universalilor. De la Platon la sfârșitul Evului Mediu*, ed. Amarcord, Timișoara 1998, cap. *Tipologia cunoașterii intelectuale*, p. 268.

¹⁴ Sintagma „La Renaissance” a fost introdusă de istoricul francez Jules Michelet în cartea sa *Histoire de France* publicată în anul 1855 și avea în vedere în primul rând definirea unei

manifesta la nivelul mentalităților, la nivel politic și cultural, la nivelul tuturor relațiilor interumane în genere. Acest proces va avea ca rezultat dislocarea ordinii și a ierarhiilor tradiționale ce au făcut rânduiala în evul mediu occidental timp de aproape un mileniu. Renașterea recuperează masiv și își pune drept căpătâi cultura greco-romană a antichității clasice care până atunci fusese considerată păgână¹⁵ și, din această pricină, privită cu serioase rezerve. Sunt redescoperite după mai bine de opt secole de uitare operele multor autori antici care vor ocupa mai târziu locuri importante în panoplia ‘culturii clasice’ europene¹⁶. În filozofie și teologie platonismul recâștigă într-o bună măsură terenul pierdut în fața aristotelismului scolastic prin intelectuali importanți ai secolului XV: Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola și Nicolaus Cusanus. Marsilio Ficino, de pildă, reînființează la Florența, cu sprijinul ducelui Cosimo de Medici în anul 1462 Academia Neoplatonică în locul celei de la Atena desființate, în anul 527, de Împăratul Iustinian. Renașterea va însemna și o reîntoarcere spre aspirațiile materiale și psihice pe care Europa antichității târzii și medievale le abandonase, odată cu infuzia de cultură și spiritualitate din orient pe care creștinismul o adusese cu sine. Această infuzie contribuise la civilizarea populațiilor barbare ce înconjuraseră la sfârșitul antichității spațiul mediteranean.

Cum era firesc, elitele politice și economice sunt supuse și ele unui proces profund de schimbare. După stingerea flagelului ciumei negre, către mijlocul secolului XIV, orașele apusene cunosc o dezvoltare accelerată și încep să ocupe poziții dominante în producția de bunuri și în comerț. Din acea perioadă datează primele societăți pe acțiuni, bănci cu filiale în mai multe țări și orașe, piața valutară, precum și dubla înregistrare contabilă. Aristocrația militară începe să cedeze din poziții și influență politică în favoarea burgheziei negustorești, proces care se va intensifica după jumătatea secolului XV, odată cu sfârșitul războiului de o sută de ani. La sfârșitul secolului XIV bancherii încep să aibe un rol important între elitele orașelor-stat bogate din nordul Italiei: Florența, Veneția și Genova. Cele mai mari bănci aveau filiale din Spania și Anglia până la Constantinopol și Rodos și aparțineau familiilor florentine Peruzzi, Bardi și Medici¹⁷. Formarea acestor noi elite s-a produs prin „împletirea intereselor aristocrației cu cele ale oamenilor banului”,

perioade de dezvoltare a științelor. În anul 1860 istoricul elvețian Jacob Burckhardt avea să stabilească în *Die Kultur der Renaissance in Italien* periodizarea renașterii italiene ca debutând cu Giotto (1267–1337) și terminându-se cu Michelangelo (1475–1564). Ultimul filozof scolastic medieval este considerat de cei mai mulți istoriografi a fi englezul franciscan William Ockham (~1288–1348). Despre Dante Alighieri, despre care s-a afirmat că fost „ultimul medieval și primul renaștist”, scrie Divina Comedie între anii 1306 și 1321.

¹⁵ Sensul de *ne-creștin* al cuvântului *paganus* pare să fi apărut prima dată la scriitorul creștin Tertulian în secolul III. Cf. Tertullien, *Liber de corona militis*, Jacques Fontaine tr., ed., Presses Universitaires de France, Paris 1966, XI, 5, în INTRATEX LIBRARY – web.02.11.2008 <http://www.intratext.com/>

¹⁶ Între 1413 și 1430 Giovanni Aurispa, cărturar cunoscut mai ales ca inițiator al studiului culturii și limbii grecești în Italia secolului XV, a cumpărat și adus la Veneția, ca urmare a călătoriilor sale în Grecia și la Constantinopol, peste 250 de opere ale unor autori clasici: Sofocle, Euripide, Aristofan, Tucidide, Plotin, Proclus, Iamblicus, Pindar, Procopius, Xenofon, Callimachus, Oppian, Diodor Sicul, Arrian, Platon (Dialogurile), Ateneus Naucratis, Eschil, Herodot, Strabo, Pliniu cel Tânăr, Lucian din Samosata, Plutarh, Homer, Pitagora (*Versurile de aur*).

¹⁷ Cf. Noble Foster Hoggson, *Banking Through the Ages*, Dodd, Mead & Company, New York 1926, p.76 și passim.

așa cum a arătat Myron Gilmore în *The World of Humanism*, fiind una dintre principalele cauze care au generat renașterea occidentală în secolul XV¹⁸.

Cu aproape un secol mai devreme, însă, își face loc între ideile vehiculate în epocă conceptul de *umanism*¹⁹. Acesta avea să numească un curent de gândire iar mai târziu să întruchipeze o autentică ideologie care va deveni motorul schimbării în societățile europene. Gândirea umanistă a renașterii avea să prefigureze sub multe aspecte întregul proiect modern de mai târziu. Ea a pus mai întâi în discuție iar apoi a combătut temeiurile transcendente ale credinței, ideile de supranatural, revelație și tradiție. Erau contestate valorile morale și sociale promovate de Biserică, precum și ierarhiile politice și instituțiile tradiționale ale statului care aveau drept principali piloni monarhia, sacerdoțiul, aristocrația militară, meritocrația. Ca alternativă, umaniștii optează pentru un proiect de societate sprijinit pe principii și valori seculare: *res publica*²⁰, laicismul, libertatea individuală, civismul. Etica promovată de umaniști opune fericirii spirituale și moralei eshatologice fericirea terestră imediată. Smereniei, ascetismului și idealului comuniunii spirituale le sunt substituie libertatea de conștiință, individualismul, libertinismul, hedonismul. Este proclamată explicit încrederea în rațiune și în nelimitarea acesteia, în ideile de propășire și progres, în libertatea fiecărui individ de a-și dezvolta capacitățile spre a-și satisface trebuințele.

Modelele de realizare umană care încep să prindă contur și apoi să se impună sunt cu totul contrare celor de până atunci, statornicite cu mult timp înainte, în epoci străvechi. Aceste modele, așa cum arăta foarte sugestiv Virgil Cândea în cartea sa *Rațiunea dominantă*, fuseseră „sfântul și cavalerul care perpetuau patriarhul și regele tradiției biblice, corespondentele semite ale castelor *brahma* și *kșatrya* din societatea hindusă. Era ecoul îndepărtat al distincției fundamentale dintre sacerdoțiu și imperiu...”²¹. Umanismul renașcentist, inspirat de cultura antichității clasice, idealizează *demnitarul public*, după modelul omului de stat roman republican și *cetățeanul*, după cel al polisului grec²². La nivel politic, în Italia secolului XV, criza Sfântului Imperiu și influențele exercitate de Statul Papal au dus la dezvoltarea unor forme despotice de guvernare (ducate, principate, orașe-stat). Despotismul devenise astfel un model de promovare la cele mai înalte niveluri a individualismul. Acest lucru, afirmă Jacob Burckhardt în *Civilizația Renașterii în Italia*, reflectă nu numai felul cum este privit „tiranul sau Condottierul însuși, dar și cei pe care acesta îi protejează și folosesc drept unelte proprii:

¹⁸ Myron P. Gilmore, *The World of Humanism, 1453-1517*, Harper Torchbooks, New York 1962, p. 47 și passim.

¹⁹ Istoricul și omul politic Leonardo Bruni (~1370 – 1444) este primul care folosește sintagma *studia humanitatis* în biografia lui Cicero (*Cicero Novus*). El numește astfel generic disciplinele școlare ca gramatica, poetica, retorica, istoria și morala pentru a le deosebi de teologie și metafizică.

²⁰ Sintagma desemna *lucrul public*, altfel spus, chestiunea de interes public. Apare și este teoretizată în antichitate de către Polibiul, Pliniu cel Bătrân, Cicero și Tacitus care vor fi principala sursă de inspirație politică a umaniștilor renașterii. În Florența secolului XV doctrina republicană se dezvoltă prin contribuțiile lui Leonardo Bruni (Introducere la *Historiae* a lui Tacit) și Niccolo Machiavelli (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*).

²¹ Virgil Cândea, *Rațiunea dominantă: contribuții la istoria umanismului românesc*, Editura Dacia, Cluj-Napoca 1979, cap. *Intellectualul sud-est european: 5. Dragomanul*, p. 295.

²² Cf. Moses Hadas, *Humanism: The Greek Ideal and Its Survival*, Harper, New York 1960, p. 67 și passim.

secretarul, ministrul, poetul, companionul”²³. La rândul lui, individualismul acestora se manifestă ca dorință de maximă dezvoltare a măiestriei și a puterii de a influența societatea, dobândite prin efort individual și folosind pragmatic toate noutățile și modelele timpului. Leon Battista Alberti – artist, arhitect, poet, lingvist, filozof și preot – care declara cu mândrie că “omul poate să facă orice lucru, dacă vrea”²⁴ – avea să se autopropună drept prototipul intelectualului renașterii: ‘L'uomo universale’. Umaniștii căutau asiduu gloria individuală și pentru aceasta se prezentau pe ei înșiși ca mentorii noilor tendințe și drept celebrități indubitabile ale Italiei acelor timpuri. Ei se autointitulau adesea „maestro”, iar pentru cei mai notorii dintre ei contemporanii foloseau apelativul „il divino”, chiar din timpul vieții, așa cum ne informează Giorgio Vasari²⁵. Apogeul acestei căutări a gloriei antume este încoronarea cu care erau elogiați poeții umaniști, onoare de care în epocile antică ori medievală se bucurau doar zeii, sfinții și suveranii.

În epoca medievală ordinea tradițională, alcătuirea și conducerea statului și a chestiunilor publice fuseseră întruchipate în idealul ‘Divinei guvernări’, promovat și susținut de Biserică, suveran și aristocrație. Divina guvernare avea la bază proiectul cetății terestre ideale privită ca oglindă a celei cerești, expuse de Sfântul Augustin în *De civitate Dei*. Proiectul fusese urmat în mod concret de Biserica Romano-Catolică care s-a constituit ca Stat al lui Dumnezeu pe pământ. Sfântul Augustin rezumă proiectul său prin discursul antitetic din capitolul intitulat *Despre natura celor două cetăți, cea pământească și cea cerească*: „Două iubiri au făcut aceste două cetăți: cea pământească prin iubirea de sine și în disprețul lui Dumnezeu, iar cea cerească prin iubirea de Dumnezeu până la disprețul de sine. Prima, într-un cuvânt, se preamărește pe sine, iar cea din urmă pe Dumnezeu. Una prețuiește slava oamenilor, în timp ce pentru cealaltă suprema slavă este mărturisirea lui Dumnezeu. Una își înalță capul și se slăvește pe sine, iar cealaltă îi spune Dumnezeului său: «Tu, Doamne, sprijinitorul meu ești, slava mea și Cel ce înalți capul meu» (Ps. 3:3, n.n.). Una se încrede în virtutea puterilor sale, iar cealaltă îi spune Dumnezeului său: «Iubite-Te voi Doamne, vârtutea mea.»” (Ps. 17:1, n.n.)²⁶. Dar idealul teologico-politic augustinian al societății creștine își pierduse aproape cu totul consistența în societatea apuseană, către sfârșitul epocii medievale. Căderea vechii ordini făcea desuetă și ideea unei Europe unite în cosmopolitismul creștin. Umanismul civic cu tente naționaliste și republicane, teoretizat de oameni politici ca Leonardo Bruni și Niccolo Machiavelli, va spulbera, alături de reformă, și ultimele speranțe ale unei unități creștine²⁷.

Renașterea, însă, nu a marcat numai o adevărată revoltă împotriva ierarhiei medievale, ci a deschis calea parvenirii pe scara socială, contribuind în acest fel la afirmarea

²³ Cf. Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Phaidon Press, George Allen & Unwin, Vienna, London 1950, Part II. *The Development of the Individual*, p. 71.

²⁴ apud Jacob Burckhardt, *op.cit.*, p. 75.

²⁵ Cf. Giorgio Vasari, *Vite de' più eccellenti architetti, pittori et scultori italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri*, Nell'edizione per i tipi di Lorenzo Torrentino, Firenze 1550. Vasari îi numește ‘divino’ pe contemporanii săi Michelangelo, Leonardo Da Vinci, Rafael Sanzio, Ludovico Ariosto.

²⁶ Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De civitate Dei*, Tomus II, Josephus Strange ed., J.M. Heberle, Coloniae, Bonnae et Bruxellis MDCCCL, Liber XIV, Caput XXVIII, *De qualitate duarum Civitatum, terrenae atque coelestis*, p. 49-50. (tr.C.O.)

²⁷ Cf. John Neville Figgis, *The Political Aspects of S. Augustine's "City of God"*, Longmans, Green and co., London 1921, chap.VI, *The 'De civitate Dei' in Later Days*, p. 101-102.

unei noi aristocrații și a unei noi pătri de mijloc. Cei mai mulți dintre umaniștii de frunte proveneau din familiile noii burghezii negustorești care se formase ca urmare a avântului comercial pe care îl cunoșteau orașele-stat din Italia septentrională (Leonardo Bruni, Leon Battista Alberti, Giannozzo Mannetti, Poggio Bracciolini, Francesco Filelfo) și din familii de funcționari publici ori care practicau meserii liberale (Francesco Petrarca, Coluccio Salutati, Marsilio Ficino, Lorenzo Valla, Matteo Palmieri, Tommaso Parentucelli). Proveniența din vechi familii aristocratice era o excepție (Giovanni Pico della Mirandola)²⁸.

În pofida anticlericalismului afișat de noua intelectualitate umanistă, fascinația pentru gândirea antică redescoperită a atins și pe unii dintre fruntașii clerului care au îmbinat în scrierile și atitudinile lor o pioasă exegeză biblică cu un straniu sincretism păgân. Printre aceștia se numără Tommaso Parentucelli (Papa Nicolae al V-lea), Enea Silvio Piccolomini (Papa Pius al II-lea), cardinalul Pietro Bembo în secolul XV și, cu un secol mai devreme, Ambrogio Traversari, superior al Ordinului Benedictin Camaldolez.

În tabloul mai vast al recuperării de către renaștere a aspirațiilor psihice antice, de care vorbeam mai devreme, se poate vedea o adevărată recrudescență a fatalismului și a superstițiilor de tot felul. În ciuda gândirii raționaliste și a condamnării barbariei „epocii întunecate”, pe care umaniștii le propagau cu asiduitate, se înfiripau o seamă de practici magice și divinatorii care, odinioară, fuseseră marginalizate deodată cu extinderea și consolidarea creștinismului în apus. Cele care supraviețuiseră de-a lungul celor nouă secole de cultură creștină și-au găsit la sfârșitul epocii medievale resurse de înprospătare în unele doctrine elenistice și ale antichității târzii (gnosticismul, hermetismul, pitagoreismul, astrologia caldaeană, horoscopia egipteană, kaballa timpurie), redescoperite odată cu cultura clasică greco-romană²⁹. Reîntoarcerea acestor credințe și practici s-a făcut pe terenul lăsat liber de biserica occidentală. Corupția extinsă în cler, mizeria materială și nedreptățile acumulate în anii ciumei negre și în cei ai nesfârșitelor războaie din epocă au erodat puternic credibilitatea instituțiilor de putere și a bisericii. Viața cotidiană părea din ce în ce mai mult a depinde de capriciile norocului, iar fatalismul devenise un sentiment obișnuit. Astrologia și chiromanția își făcuseră loc și printre elitele vremii încă din secolul XIII. Împăratul Frederic al II-lea nu se despărțea în călătoriile sale de astrologul Theodorus iar tiranul Ezzelino da Romano chemase la curtea sa mai mulți astrologi printre care pe Guido Bonatto și pe sarazinul Paul de Baghdad. Papa Leon al X-lea încurajează astrologia și o trece între disciplinele de studiu ale Universității pontificale în 1520, iar în secolul XVI Papa Paul al III-lea convoca ședințele consistoriilor numai după consultarea astrologilor pe care îi ținea la Vatican. Practicile magice și astrologia au pătruns și în unele mănăstiri, așa cum vedem la Santa Maria degli Angeli în Florența, unde un cerc de științe oculte funcționa sub oblăduirea călugărului Ambrogio Traversari, superiorul mănăstirii și al ordinului. La sfârșitul secolului XV aproape fiecare oraș din nordul Italiei avea astrologi, iar în universități, unde această disciplină fusese între timp acreditată, astrologii țineau cursuri și prelegeri

²⁸ Pentru viețile și opera autorilor amintiți vezi *A Universal Biography: containing a copious account, critical and historical of the lives and characters, labours and actions*, Volume III. *From the Birth of Christ to Reformation*, John Platts, Sherwood, Jones and co., London 1825.

²⁹ Cf. Michael David Bailey, *Magic and Superstition in Europe: a Concise History from Antiquity to the Present*, Rowman & Littlefield Publishing Group, New York 2007, Chapter six, *From Renaissance to Enlightenment*, p. 180-182.

alături de astronomi³⁰.

Cel ce avea să fie considerat de către istoricii moderni drept „părintele umanismului”³¹, italianul Francesco Petrarca, este poate primul care încearcă la mijlocul secolului XIV să facă convergente gândirea practică și morală a antichității cu credința și filozofia medievală. Marea sa admirație pentru cultura antichității și-a găsit modele în operele lui Cicero, Seneca sau Vergiliu care i-au influențat scrierile literare și filozofice. Dialogurile sale imaginare cu Sfântul Augustin din trilogia *De secreto conflictu curarum mearum* (Despre conflictul secret al neliniștilor mele), apărută postum, sunt în fond o încercare introspectivă de mediere a conflictului dintre suflet și minte, trăit de poet. Aici se evidențiază adesea atașamentul său pentru ideea afirmării liberului arbitru văzut ca responsabilitate directă a omului asupra propriului destin, precum și ca opțiune în practicarea credinței și în dobândirea mântuirii³². Petrarca respinge dialectica și metafizica medievală și, în general, tot ce pare a încorseta spiritul său direct. El îi atacă pe contemporanii săi scolastici, țintindu-i cu o șarjă usturătoare: „De ce tot trudiți zadarnic, o nefericiților, și vă obosiți mintea cu subtilități deșarte? De ce uitând de fapte îmbătrâniți printre cuvinte și trăiți printre prostii copilărești în timp ce pletele vi se albesc și fruntea vi se-ncrețește?”³³.

Dar figura cea mai proeminentă a umanismului renescentist al secolului XV, cel care a produs o adevărată revoluție a mentalităților, a fost latinistul și filozoful florentin Lorenzo Valla. El a devenit notoriu în epocă pentru acerbele sale conflicte cu Biserica Romano-Catolică, datorate fervenței sale anti-tradiționale și anti-bisericești. În *Adnotările la Noul Testament*³⁴, scrisă între 1443 și 1457 (publicată în 1505), Valla contestă autenticitatea scrierilor unuia dintre cei mai importanți părinți ai bisericii: Sfântul Dionisie Areopagitul. În biserica occidentală, începând mai ales cu secolul IX³⁵, *Corpusul Areopagitic* a fost cea mai puternică și cea mai respectată autoritate teologică, influențând opera multor teologi și scriitori bisericești ca: John Scotus Eriugena, Anselm de Canterbury, Hugh de Sfântul Victor, Petru Lombardul, Albert cel Mare, Toma de Aquino, Toma Galul, Robert Grosseteste, Bonaventura, Meister Eckhart, Jan van Ruysbroeck, Toma de Kempis, Nicolaus Cusanus, Leonard Lessius, Caesar

³⁰ Cf. Jacob Burckhardt, *op.cit.*, Part VI. *Morality and Religion* p. 268-270.

³¹ Istoricul german Georg Voigt îl identifică pe Petrarca în cartea sa *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, publicată la Berlin 1859, drept primul umanist al Renașterii.

³² Cf. Kenelm Foster, *Petrarch. Poet and Humanist*, Edinburgh University Press 1987, III. *The Philosophy*, 4. *The Secretum*, p. 162-165 passim.

³³ Francisci Petrarchae, *De secreto conflictu curarum mearum. Liber primus*, Letteratura Italiana Opera Omnia 2008 – Web 18.09.2010 http://petrarca.scarian.net/petrarca_secretum.html (tr. C.O.)

³⁴ (1505) în Lorenzo Valla, *Opera Omnia*, vol. I, ed. Eugenio Garin, Bottega d'Erasmus, Torino 1962, *In Novum Testamentum ex diversorum utriusque linguae codicum collatione adnotationes Collatio Novi Testamenti*, p. 851-852.

³⁵ Prima traducere în latină din occidentul creștin a *Corpusului Areopagitic* a fost realizată de episcopul Parisului abatele Hilduin pe la anul 830. Totuși, corpusul era cunoscut încă de la începutul secolului VII, din timpul pontificatului Papei Grigore cel Mare (590–604). O jumătate de secol mai târziu, mistica Areopagitului primește autoritate doctrinară prin hotărârile primului Conciliu Lateran (649).

Baronius, Angelus Silesius³⁶. Valla ataca astfel Biserica într-un aspect foarte delicat și profund, în chiar miezul ei doctrinar, și submina unul dintre cele mai importante argumente pe care se susținea mistica și tradiția sa.

Atacurile asupra autenticității *Corpusului Areopagitic* au fost reluate un secol mai târziu de către Erasmus din Rotterdam și Martin Luther. Ei au contestat nu numai opera și existența fizică a lui Dionisie din Areopagul Atenei dar și teologia sa apofatică. De atunci și până astăzi, Sfântul Dionisie este numit în cercurile protestante Pseudo-Dionisie Areopagitul. În *Despre captivitatea babilonică a Bisericii*, capitolul dedicat poruncilor, Luter contestă mai întâi cele șapte sacramente ale Bisericii Romano-Catolice (Botezul, Mirul, Euharistia, Pocăința, Ungerea bolnavilor, Preoția și Căsătoria) și, împreună cu acestea, neagă autenticitatea operei Sfântului Dionisie Areopagitul, pe a cărei autoritate se întemeiază în fapt aceste Sfinte Taine. Apoi, își descarcă frustrările generate de imposibilitatea sa de a înțelege angelologia lui Dionisie: „Este cu totul frustrant cât de multă importanță i se dă acestui Dionisie, oricine ar fi fost el, fiindcă nu este aproape nimic serios de învățat de la el. Și prin ce autoritate sau rațiune, întreb, își dovedește invențiile sale privind îngerii în a sa *Ierarhie Cerească*, o carte pentru a cărei înțelegere s-au căznit atât de mult mințile curioase și superstițioase?”³⁷. Apoi continuă, încercând să-l minimalizeze pe Areopagit: „În *Ierarhia Bisericească*, nu face altceva decât să descrie unele ritualuri eclesiale, amuzându-se cu propriile alegorii pe care nu le dovedește, acestea arătând ca și cum ar fi alcătuite în zilele noastre [...]. Nu mi-ar fi greu să scriu o ierarhie mai bună decât cea a lui Dionisie, căci el nu știa nimic de papi, cardinali și arhiepiscopi și astfel a pus episcopii pe cel mai înalt rang”³⁸. Luter este de-a dreptul jalnic. Discursul său rudimentar și lipsit de argumente solide îl pune aici într-o postură derizorie și, în fond, nu face altceva decât devoaleze serioasele lacune din cultura sa teologică.

Revenind la Lorenzo Valla, trebuie amintit și episodul din anul 1444 când, aflat la Napoli, se avânta într-o controversă aprigă cu teologul și predicatorul franciscan Antonio da Bitonto. De data aceasta, în cadrul unei ceremonii la care participa și folosind un limbaj extrem de dur, Valla contestă public autenticitatea Crezului Apostolic, fapt ce a declanșat un adevărat scandal. Tot din acea perioadă datează și lucrarea sa *De professione religiosorum*, unde critica cu multă aroganță viața monahală și pe monahi, contestându-le credința și etica. În încercarea de a discredita monahismul apusean, el apelează la o serie de anecdote și povestioare triviale ce făceau deliciul bârfelor din epocă. ‘Fideismul’ său față de doctrina epicureană îl face pe Valla să-și proclame atașamentul pentru eliberarea impulsurilor naturale și emanciparea omului de sub normele morale păzite de Biserică. Dialogul *De voluptate* (Despre Plăcere), scris în 1430, probabil cea mai cunoscută scriere a sa cu caracter moral, rămâne astfel consemnat ca prima încercare de după epoca medievală de a articula într-o formă filozofică epicurismul recuperat de renaștere. Și apariția acestei cărți provoacă un imens scandal. La finele anului 1444, pentru contestările și atitudinile sale sfidătoare care ținteau

³⁶ Cf. Georges Florovsky, *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers*. Raymond Miller tr., Vol. X, *The Collected Works*, Buchervertriebsanstalt Vaduz 1987, *The Historical Influence of the Corpus Areopagiticum*, p. 200-201.

³⁷ Martin Luther, *On the Babylonish Captivity of the Church*, cap. *Of Orders*, p.229 în *First Principles of the Reformation or the Ninety-five Theses and the Three Primary Works of dr. Martin Luther*, John Murray ed., Grand Rapids, London 1883. (tr.n.)

³⁸ *Idem*, p. 230

Biserica, dar și pentru susținerea epicurismului și criticarea categoriilor aristotelice Valla a fost declarat eretic de către tribunalul eclesial (Inchiziția) al Curiei din Napoli. Procesul său însă nu s-a finalizat, ca urmare a intervenției regelui Alfonso de Aragon, al cărui secretar personal era³⁹. Întreaga viață a lui Lorenzo Valla a fost marcată de dispute încrâncenate, controverse și scandaluri, alimentate, se pare, și de temperamentul său coleric și de lipsa sa de caracter. Disputa pe care a avut-o cu colegul său umanist, Poggio Bracciolini, ce-i critica adesea cu aciditate moravurile și caracterul, s-a întins pe mai mulți ani și a intrat în istorie ca cel mai mizerabil moment al renașterii italiene. În confruntările lor, uneori publice, atât Valla cât și Bracciolini au folosit toate resursele posibile de vulgaritate adresându-și unul altuia cele mai grave acuzații și calomnii. Prin atitudinea și scrierile sale, Valla avea să pregătească terenul pentru marea schismă a reformei, anticipând multe dintre obiecțiile și problemele care vor fi pentru protestanți motive de contestare a Bisericii Romano-Catolice.

Problema euharistică

Asemenea altor perioade din istoria mai îndepărtată ori mai recentă, se poate spune și despre renaștere că a fost la rândul ei un proces inerent istoriei. Printre motoarele care au animat acest proces s-a numărat și inevitabilul conflict care puna față în față o societate dinamizată odată cu ieșirea Europei apusene din criza evului mediu târziu cu un cler care, ca autoritate spirituală, a dovedit că nu a știut să păstreze tradițiile și valorile creștine decât prin încremenire. Desigur, avem de a face aici cu o problemă de tranziție căreia nici o societate omenească nu a știut să-i ofere un răspuns satisfăcător și, probabil, că nici nu va exista în viitor vreuna: tranziția de la tradițional la modern, cu alte cuvinte, trecerea de la ceea ce este considerat într-un moment istoric drept tradițional și vechi la ceea ce este în același moment istoric privit ca modern și actual. Nu este mai puțin important de amintit aici și faptul că în viața spirituală și în clerul apusean se resimțea o decădere încă de la începutul secolului XIII care, de loc întâmplător, coincide cu înființarea între anii 1215 și 1229 a Inchiziției (*Inquisitio hæreticæ pravitatis*)⁴⁰. Aceste tribunale eclesiale aveau scopul declarat de lupta împotriva ereziilor și de a sancționa încălcările legii canonice. Numai că, așa cum s-a văzut mai târziu, nu ereziile sunt cele care puneau în pericol pe fond creștinismul occidental. Înțelegerea rigidă și adesea literală a Scripturii, a Tradiției și a scrierilor Sfinților Părinți dar și izolarea occidentului după căderea Romei, în secolul V, de cultura teologico-filozofică greacă și răsăriteană, în

³⁹ Cf. *The Catholic Encyclopedia*, Encyclopedia Press, Inc., New York 1914, Vol. XV, *Valla*, p. 257-258.

⁴⁰ Primele instanțe eclesiale au fost tribunalele sinodale care au fost înființate în prima parte a secolului IX, ca urmare a unor reglementări stipulate în *Capitularia Caroli Magni et privilegia*, în anii 769 și 813. Ele aveau scopul de a combate ereziile din cadrul bisericii. În anul 1184, printr-o bulă a Papei Lucius al III-lea, tribunalele sinodale sunt transformate în tribunale eclesiale universale cărora li se extinde autoritatea și în lumea laică asupra creștinilor botezați. Formal, Inchiziția este înființată în anul 1215 la al patrulea Conciliu Lateran iar unele chestiuni privind organizarea sunt reglementate la Conciliul de la Toulouse în 1229. În 1252 Papa Innocențiu al IV-lea înființează primul tribunal eclesial permanent la Toulouse și autorizează Inchiziția să utilizeze tortura în anchetarea ereziilor. Cf. Philip Schaff. *History of the Christian Church*, Vol. V. *The Middle Ages from Gregory VII, 1049, to Boniface VIII, 1294*, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1957, Cap. X. *Heresy and Its Suppression*, § 86. *The Inquisition. Its Origin and Purpose*, p. 519.

general, au generat o serie de dispute aprige în sânul bisericii apusene care au contribuit la diminuarea rolului ei în societate. Una dintre aceste dispute, poate cea mai importantă, a fost cea care s-a desfășurat în jurul unui aspect fundamental al creștinismului: Sfânta Euharistie.

Asupra problemei euharistice au existat încă din secolul II două principale perspective. Diferențele care separau cele două puncte de vedere nu au generat însă divergențe decât din secolul IX în occidentul creștin. În epoca antichității târzii și în cea medievală timpurie aceste puncte de vedere diferite apăreau mai degrabă ca expresia nuanțată a unei diversități de viziuni tipică secolelor de început ale creștinismului, ceea ce le face dificil de structurat și adesea echivoce pentru cercetătorul modern. Avem astfel, pe de o parte, o perspectivă *mistică*, numită mai târziu de către teologii apuseni medievali și *transubstanțialistă*. De cealaltă parte exista și o perspectivă *simbolică* intitulată și *spirituală* în exegetica modernă. Primeia i-au fost fideli Ignatie al Antiohiei (Teoforul), Iustin Martirul și Filozoful, Irineu de Lyon, Grigorie de Nyssa, Chiril al Ierusalimului, Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, Ioan Damaschin dintre părinții bisericii orientale și Ilarie de Poitiers, Ambrozie al Milanului și Gaudentius de Brescia, dintre cei latini. Cea de a doua perspectivă a fost înbrățișată de Eusebiu din Cezareea, Atanasie cel Mare, Clement din Alexandria, Macarie Egipteanul, Teodoret al Cyrului, dintre părinții orientali și Ciprian al Cartaginei, Augustin de Hipona, Isidor de Sevilla, Bede Venerabilul, Leon cel Mare, dintre cei apuseni.

Așa cum aminteam mai înainte, aceste perspective devin divergente din prima jumătate a secolului IX când disputa euharistică avea să provoace în biserica occidentală o serie de controverse care vor continua și mai aprig în secolul XI pentru ca, în secolul XVI, aceeași problemă să devină unul dintre motivele schismatice invocate de partizanii reformei. Disputa care debuta la jumătatea secolului IX opunea o concepție *realistă* și una *spirituală*; una se baza pe interpretarea literală iar cealaltă pe interpretarea figurată a aceluiași cuvinte din Evanghelii, prin care Iisus Hristos instituisese Sfânta Euharistie⁴¹, și pe versetele 54-56 ale capitolului 6 din Evanghelia lui Ioan⁴². Prima susținea că Hristos este la modul propriu și corporal prezent în jertfa Euharistiei, *trupul său euharistic fiind astfel identic cu trupul său istoric* prin transsubstanțierea pâinii și a vinului. Cealaltă concepție privea trupul euharistic ca pe o *prezență simbolică* a trupului al lui Hristos care, odată sacrificat pe cruce și apoi glorificat în ceruri, este prezent pentru credincioși ca dătător de viață și mântuire. Pentru primii, cuminecarea credincioșilor se realiza prin gură (consumul fizic al jertfei) iar pentru ceilalți prin credință⁴³.

Confruntarea, ale cărei momente mai importante le vom puncta în continuare, începe în anul 844, când într-un tratat intitulat *De corpore et sanguine Domini*, Paschasius Radbertus susține că „nimic altceva nu este în Euharistie decât carnea și sângele lui Hristos”, fiindcă substanța pâinii și a vinului „sunt efectiv schimbate din interior”

⁴¹ „Luați, mâncați, acesta este trupul Meu. Și luând paharul și mulțumind, le-a dat, zicând: Beți dintru acesta toți, că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor”. *Matei*, 26,26-28; *Marcu*, 14,22-24; *Luca*, 22,19-20.

⁴² „Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi. Trupul este adevărată mâncare și sângele Meu, adevărată băutură. Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el”. *Ioan*, 6:54-56.

⁴³ Philip Schaff. *History of the Christian Church*, Vol. IV: *Mediaeval Christianity. A.D. 590–1073*, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1957, Cap. XL. *Doctrinal Controversies*, § 125. *The Two Theories of the Lord's Supper*, p. 545-546.

(efficaciter interius commutatur) chiar dacă „aspectul pâinii și a vinului rămân prezente”⁴⁴. Poziția sa a fost susținută de mai mulți clerici importanți printre care arhiepiscopul Hincmar de Reims și episcopul Haimo din Halberstadt iar în secolul următor de episcopul RATHERIUS din Verona, Gerbert d’Aurillac, viitorul Papă Silvestru al II-lea. Două secole mai târziu, la Conciliul Lateran din 1059, ținut sub patronajul Papei Nicole al II-lea, unde au participat 113 episcopi, era adoptată în chestiunea euharistică o poziție ‘carnală’ care proclama „mestecarea literală a corpului lui Hristos”⁴⁵. La fel de abrupt se exprima și Luter în 1534 când afirma că trupul lui Hristos este mâncat la propriu și mușcat cu dinții („gegessen und mit den Zähnen zerbissen”)⁴⁶. El avea însă să îmbrățișeze o poziție diametral opusă către sfârșitul vieții. De cealaltă parte, călugărul teolog Ratramnus respingea într-o carte scrisă în anul 847⁴⁷ identitatea trupului euharistic cu cel istoric, conturând o doctrină numită mai târziu ca *doctrina prezenței simbolice*. În viziunea sa, pâinea și vinul devin trupul și sângele lui Hristos doar într-un sens simbolic și spiritual pentru cei credincioși, ritualul euharistic fiind o repetare nesângeroasă a jertfei lui Hristos. Pe aceeași poziție se aflau mai mulți clerici ca: arhiepiscopul de Mainz Rabanus Maurus, abatele mănăstirii Reichenau Walafriid Strabo, călugărul teolog Christian Druthmar de la abația din Corbie. La mijlocul secolului XI doctrina prezenței simbolice este revigorată de Berengar din Tours în opuscula *De sacra coena*⁴⁸, unde acesta susține imposibilitatea de a mânca și bea la propriu trupul și sângele lui Hristos, ceea ce însă nu împiedică, în opinia sa, adevărata comuniune spirituală prin credință. Astfel, elementele rămân în substanță și în aparență aceleași căpătând după sfințire o semnificație schimbată. Mergând pe aceeași linie, în secolul XVI, Jean Calvin susține că în ritualul euharistic realitatea trupului și sângelui lui Hristos nu devin corporale ci sunt ‘pneumatice’ fiindcă, dincolo de înțelegere, „credița face ca Duhul să unească cu adevărat aceste lucruri altfel separate în spațiu”⁴⁹. O poziție asemănătoare, dar mai tranșantă, a avut tot în secolul XVI pastorul Huldrych Zwingli, liderul reformei elvețiene, care reducea liturghia la o simplă comemorare iar jertfa euharistică la o pioasă metaforă⁵⁰.

Controversa euharistică din occidentul creștin a avut din capul locului un aspect contradictoriu care se vădește în echivocul și inadvertența pozițiilor pe care s-au situat preopinienții. Privită cu detașarea pe care o dau cele patru secole de la stingerea disputelor din apus, apare de neînțeles faptul că ‘transsubstanțialiștii’ care, pentru a susține identitatea trupului euharistic al lui Hristos cu trupul său istoric, invocau mistica și tradiția, dar apelau la interpretări literale ale Evangheliei, în timp ce ‘simboliștii’ care,

⁴⁴ Pascasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini*, cum appendice Epistola ad Fredugardum cura et studio Bedae Paulus, Brepols in Turnholt 1969, cap. 8, p. 42-43.

⁴⁵ apud Philip Schaff, op.cit., § 128. *The Berengar Controversy*, p. 557.

⁴⁶ *Idem*, p. 557, nota 2.

⁴⁷ Ratramni Corbeiensis monachi, *Opera omnia*, P.L.121, J.-P. Migne, 1880, *De corpore et sanguine Domini liber*, în, col.103-170.

⁴⁸ Berengarii Turoisensis. *De sacra coena / Adversus Lanfrancum liber posterior*, Codice Guelferbytano, primum ediderunt, A. F. et F. TH. Vischer, Berolini 1834.

⁴⁹ Ioanne Calvino, *The Institution of Christian Religion*, Reinolde Wwolf & Richarde Harisson ed., London 1561, Book 4, Cap. XVII, §10.

⁵⁰ „Credem că adevăratul trup al lui Hristos este mâncat în comuniune, dar nu într-o manieră grosolană, ci într-o manieră sacramentală și spirituală de către credincioșii cu inima pioasă”. *Collectio confessionum in Ecclesiis reformatis publicatarum*, H.A. Niemeyer ed., Iulii Klinkhardti, Lipsiae MDCCCXL, *Zwinglii exposito Christianae fidei, Appendix de Eucharistia et Missa*, 161, p. 71. (tr.n.).

pentru a respinge această identitate, adoptau o poziție spirituală, folosind argumentații dintre cele mai raționaliste.

Felul cum au fost formulați termenii și puse premisele acestei probleme par să fi fost cauza principală a eșecului. Întrebarea însăși *Ce este pâinea și vinul după săvârșirea jertfei euharistice: trupul real al lui Hristos sau un simbol al acestuia?* s-a constituit prin enunțul ei într-o capcană de logică formală de tipul terțului exclus.

În răsăritul creștin, însă, euharistia nu a constituit niciodată o problemă care să nască dispute de amploarea celor din apus⁵¹. Pare să fi existat în răsărit, ca și pentru ritualul botezului, un *consensus patrum*. Motivul pare să fie tradiția vie care a păstrat înțelegerea sensurilor hristologice și profund mistice ale euharistiei instituite de Iisus Hristos și existența unei culturi filozofice solide pe care s-a greșit doctrina creștină. Întâia epistolă către corinteni redactată de Apostolul Pavel în jurul anului 55 este cea mai veche mărturie în acest sens⁵². Îi urmează *Didahia*⁵³ care datează de la sfârșitul secolului apostolic și apoi epistolele către filadelfi⁵⁴ și smirneni⁵⁵, scrise de Sfântul Ignație al Antiohiei (Teoforul), în primii ani ai secolului II. Însă cel mai important document din perioada bisericii primare, datând de la mijlocul secolului II, este *Apologia întâia în favoarea creștinilor*, scrisă de Sfântul Iustin Martirul și trimisă de acesta împăratului roman Antoninus Pius care a domnit între anii 138 și 161. Textul apologiei lui Iustin este o mărturie de o importanță capitală, atât istorică cât și teologică, fiind primul și totodată cel mai vechi document cunoscut care conține, alături de descrierea ritualului liturghiei,

⁵¹ Unele dispute, dar de amploare redusă, vizau mai degrabă îndreptarea și uniformizarea ritualurilor, așa cum vedem în Scrisoarea 63 (*Epistola LXIII Ad Caecilium de sacramento dominici calicis*) adresată de Ciprian al Cartaginei episcopului Bilthei Caecilium, pe la mijlocul secolului III, scrisoare în care condamna folosirea apei neamestecate cu vin în ritualul euharistic. Cf. *On the Church: Select Letters, Saint Cyprian (Bishop of Carthage)*, translation and commentary by Allen Brent, St. Vladimir's Seminary Press, New York 2006, *Leter 63. The Nature of Holy Communion*, pp.171-172.

⁵² „Căci eu de la Domnul am primit ceea ce v-am dat și vouă: Că Domnul Iisus, în noaptea în care a fost vândut, a luat pâine, și, mulțumind, a frânt și a zis: Luați, mâncați; acesta este trupul Meu care se frânge pentru voi. Aceasta să faceți spre pomenirea Mea. Asemenea și paharul după Cină, zicând: Acest pahar este Legea cea nouă întru sângele Meu. Aceasta să faceți ori de câte ori veți bea, spre pomenirea Mea. Căci de câte ori veți mânca această pâine și veți bea acest pahar, moartea Domnului vestiți până când va veni. Astfel, oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat față de trupul și sângele Domnului. (s.n.) Să se cerceteze însă omul pe sine și așa să mănânce din pâine și să bea din pahar. Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind trupul Domnului. (s.n) *I Corinteni*, 11:23-29.

⁵³ *Didahia* sau *Învățătura Domnului transmisă neamurilor prin cei doisprezece apostoli* relatează despre trei rugăciuni de mulțumire printre care una pentru vin și alta pentru pâine. Jean Daniélou consideră drept certe „rezonanțele euharistice ale acestor rugăciuni” care urmau omiliei pascale sau încheiau ajunul sărbătorii botezului în comunitățile iudeo-creștine din Siria și Egiptul secolului II și III. Cf. Jean Daniélou, *Biserica primară (De la origini până în secolul al treilea)*, traducere din limba franceză de George Scrima, ed. Herald, București 2008, cap. VI. *Obiceiuri și imagini iudeo-creștine*, p. 93-94.

⁵⁴ “Vă îndemn să țineți o singură euharistie; pentru că unul este trupul Domnului nostru Iisus Hristos și unul este potirul cu sângele întru unirea cu El”. S.P.N. Ignatii Episcopi Antiochenii, *Epistolae*, P.G.5, J.-P. Migne, 1857, *Epistola ad philadelphenses*, IV, col. 699. (tr.C.O.)

⁵⁵ „Se abțin de la euharistie și de la rugăciuni fiindcă nu mărturisesc că euharistia este trupul Mântuitorului nostru Iisus Hristos”. Idem, *Epistola ad smyrnaeos*, VII, col. 714. (tr. C.O.)

o teologhisire a euharistiei. Tradiția liturgică pe care o consemnează Iustin dezvăluie existența încă din timpurile bisericii primare a unei înțelegeri mistice de o deosebită profunzime și transcendență a epiclezei, momentul central al ritualului euharistic. Această profundă înțelegere a raportului dintre trupul istoric și trupul mistic al lui Hristos se ridică deasupra tuturor abordărilor literale sau simbolice ce aveau să apară mai târziu în occident, începând cu secolul IX, așa cum am arătat mai sus.

În capitolul 66 al apologiei, Iustin Martirul scrie: „Hrana aceasta se numește la noi euharistie (εὐχαριστία)⁵⁶. Nimeni nu poate participa la ea decât numai cel ce crede că cele propovăduite de noi sunt adevărate și care a trecut prin baia iertării păcatelor și a renașterii, trăind mai departe așa cum ne-a transmis Hristos. Căci noi nu primim aceasta ca pe o pâine obișnuită și nici ca o băutură obișnuită; ci, după cum prin Cuvântul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, S-a întrupat și a avut pentru mântuirea noastră și trup și sânge, tot astfel am fost noi învățați că hrana binecuvântată în euharistie prin rugăciunea cuvântului Lui și prin a cărei prefacere (μεταβολή) (s.n.) sângele și trupurile noastre sunt hrănite, este trupul și sângele Acelui Iisus întrupat”⁵⁷.

Iustin este primul apologet creștin care folosește termenul μεταβολή (metabole) pentru a numi schimbarea pâinii și a vinului în carnea și sângele euharistice ale lui Hristos. Termenul avea să fie folosit de acum înainte în arealul de limbă greacă al Imperiului Bizantin, iar în celelalte biserici răsăritene și orientale atâta timp cât limba de cult era greaca. Mai târziu, după secolul X, termenul a început să fie tradus în limbile popoarelor creștine din răsărit prin echivalenți care s-au vrut cât mai fideli înțelesului original. Vedem acest aspect în limba slavonă, unde μεταβολή a fost tradus cu ‘превращение’ (prevrașenie) ori în limba română cu ‘prefacere’. Iustin nu folosește termenul μεταβολή deloc întâmplător. El este un cărturar de excepție, fapt ce se vedește printr-o cunoaștere desăvârșită a filozofiei antice și a subtilităților limbii grecești, dublată de o mare profunzime mistică. Așa cum vom vedea, intenția sa a fost de a da prefacerii euharistice un înțeles particularizat și de a-l ridica la un nivel transcendent și de înțelegere duhovnicească foarte înaltă. Trebuie remarcat că substantivul μεταβολή (metabole) provine din verbul μεταβάλλω (metaballo) care este compus din cuvintele μετά (meta) – prepoziție care, cu precădere în limbajul filozofic și poetic, semnifică *dincolo, peste, mai sus* iar în unele cuvinte compuse are sensul de *schimbare* (a locului, a condiției, a poziției, a planului) și βάλλω (ballo) – verb care arată acțiunea de *a arunca, a lansa*⁵⁸. Fuziunea acestor temeni dă cuvântului μεταβάλλω

⁵⁶ Literal *mulțumire*. Vezi Matei, 26, 27.

⁵⁷ “Ὁὐ γὰρ ὡς κοινόν ἄρτον οὐδέ κοινόν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ’ ὄν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστός ὁ Σωτήρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτω καὶ τὴν δι’ ευχῆς λόγου τοῦ παρ’ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολήν (s.n.) τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι”. S.P.N. Justini Philosophi Et Martyris, *Opera quae extant omnia*, P.G.6, J.-P. Migne, 1857, *Ejustdem Justini apologia prima pro cristianis ad Antoninum Pium*, 66, col. 428C-429A (tr.C.O.) Cf. Sfântul Iustin Martirulși Filozoful, *Apologiile, Apologia Întîia în Apologeti de limbă greacă*, T. Bodogae, O. Căciulă, D. Fecioru tr., E.I.B.M.B.O.R., București 1980, LXVI, p. 70.

⁵⁸ Henry George Liddell, Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*, eighth edition, revised, American Book Company New York, Chicago, Cincinnati 1897, p. 945, 946.

(metaballo) – care la modul propriu înseamnă *a schimba, a inversa, a transla, a transpune* – o serie de conotații calitative. Acțiunea pe care o reprezintă verbul μεταβάλλω semnifică la modul figurat acțiunea de *a arunca într-o poziție diferită, de a schimba cursul lucrurilor, de a provoca o schimbare de mentalitate, de a face o schimbare de guvernământ, o revoluție, de pildă*. Astfel, prepoziția μετά adaugă verbului βάλλω sensul unei schimbări din care rezultă un lucru care nu a existat mai înainte, o tranziție spre un lucru calitativ nou, o lansare într-un plan superior. Trebuie amintit aici că sensurile figurate ale termenului cu care Iustin încearcă să definească prefacerea euharistică apar în tradiția gândirii grecești încă de la *Tetralogiile*⁵⁹ sofistului Antifon, apoi în *Hippolytos*⁶⁰ a lui Euripide sau în dialogul *Cratylus*⁶¹, la Platon. O îmbogățire de sensuri se remarcă și la Aristotel⁶², unde μεταβολή desemnează un proces sau o schimbare cu conotații calitative și contextuale.

De la Sfântul Iustin Martirul verbul μεταβάλλω întruchipează un concept teologic și căpătă, apoi, la o serie de Părinți ai Bisericii și apologeți creștini răsăriteni, o serie de aprofundări care îi va da structura și forța unei adevărate doctrine fundamentale, așa cum vedem la Chiril al Ierusalimului⁶³, Ipolit Romanul⁶⁴, Ioan Damaschin⁶⁵, Nicolae Cabasila⁶⁶ ori la Grigorie de Nyssa⁶⁷ și Teodor de Mopsuestia⁶⁸. În Liturgia

⁵⁹ *Prima Tetralogie*, 24.9.

⁶⁰ *Hippolytos*, 204.

⁶¹ *Cratylus*, 405d.

⁶² *Fizica V*, 226a, 235b și *Metafizica XI*, 1068a și XII, 1069b.

⁶³ „...παρακαλοῦμεν τὸν φιλόανθρωπον Θεο, τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐξαποστεῖλα ἐπὶ τὰ προκειμένα ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. Πάντως γὰρ οὐ ἐὰν ἐφάφαιτο τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασαι καὶ μεταβέβηται” (s.n.) „...rugăm pe iubitorul de oameni Dumnezeu să trimită Duhul cel Sfânt peste cele ce au fost puse înainte, spre a face pâinea trup al lui Hristos, iar vinul, sânge al lui Hristos. Într-adevăr, acelea de care s-a atins Sfântul Duh s-au sfințit și s-au prefăcut” (tr.C.O.). S.P.N. Cyrilii Arhiepiscopi Hierosolymitani, *Opera quæ extant omnia*, P.G.33, J-P. Migne, 1866, *Catechesis mystagogica V. De Sacra Liturgia et comunione*, VII, col. 1113C, 1116A . Cf. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, traducere de Pr. prof. Dumitru Fecioru, E.I.B.M.B.O.R., București 2003, Cateheza V, p.361.

⁶⁴ „Οὗτος ἐστὶν Ἰησοῦς ὁ Ναζαραῖος ὁ ἐν Κανά ἐν γάμος κληθεὶς, καὶ τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον μεταβαλὼν (s.n.)” (Iată-L pe Iisus Nazarineanul care, chemat fiind la nunta din Cana, apa a prefăcut-o în vin) (tr.C.O.). S. Hippolytus Portuensis Episcopus, P.G.10, J.-P. Migne, 1857, *Contra haeresin Noeti cujusdam*, XVIII, col. 829A..

⁶⁵ „μεταβάλλεται (s.n.) ὁ ἄρτος εἰς τὸ ἀληθινόν Σῶμα τοῦ Χριστοῦ” (prefăcând pâinea în Trupul adevărat al lui Hristos) (tr.C.O.). S.P.N. Joannis Damasceni, *Opera omnia quæ extant*, P.G.94, Tomus primus, J.-P. Migne, 1864, *De fide orthodoxa*, Lib. IV, Cap. XIII, col. 1145A. Cf. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, E.I.B.M.B.O.R., București 1943, *Capitolul XIII. Despre Sfintele și Prea Curatele Taine ale Domnului*, p.145.

⁶⁶ „Ο γὰρ ἄρτος ἄθυτος ὧν μεταβάλλει τότε εἰς τὸ τεθυμένον. Μεταβάλλει (s.n.) γὰρ ἄρὸ ἄρτου μὴ ἐσφαγμένον εἰς αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου τὸ σφαγὲν ἀληθῶς” (Astfel, pâinea nejertfită se prefăce în ceea ce a fost jertfit: adică, pâinea neînjunghiată se prefăce în însuși Trupul Domnului, Care a fost junghiat cu adevărat) (tr.C.O.). Nicolai Cabasilæ Thessalonicensis Metropolita, P.G.150, J.-P. Migne, 1865, *Sacræ Liturgiæ interpretatio*, Cap. XXXII, col. 440C.

Sfântului Ioan Gură de Aur, ce se săvârșește până astăzi în bisericile ortodoxe, conceptul μεταβολή este în mod explicit miezul întregului ritual: „Și fă, adică, pâinea aceasta, Cinstit Trupul Hristosului Tău. Iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstit Sângele Hristosului Tău. Prefăcându-le (μεταβαλών) cu Duhul Tău cel Sfânt”⁶⁹. Doctrina euharistică μεταβολή a fost reafirmată în secolul XVII în *Mărturisirea de Credință Ortodoxă a Catoliceștii și Apostoleștii Bisericii Ortodoxe a Răsăritului*⁷⁰, redactată de Petru Movilă în 1642 și adoptată cu unele corecturi de Patriarhia Ecumenică iar apoi de toate patriarhiile ortodoxe din răsărit.

Din pricina lipsei unor echivalente în alte limbi termenul μεταβολή nu a putut fi tradus cu toată încărcătura sa de sensuri și din această pricină nu s-au putut transmite în toată plenitudinea lor nici profunzimile mistice, nici înălțimile transcendente trăite și gândite de teologii răsăriteni. În latinește μεταβολή a fost tradus cu *mutare* sau *convertere*, termeni care au redat doar parțial și într-un mod restrâns o serie de înțelesuri teologico-filozofice pe care răsăritenii le moșteniseră din cultura antichității grecești ori de la alte culturi din orient. Alături de autarhismul și izolarea culturală care a caracterizat evul mediu timpuriu apusean, neînțelegerea sau, mai bine spus, necuprinderea acestor profunzimi și subtilități avea să limiteze într-o serioasă măsură mistică și exegeza occidentală, conducând-o pe drumul îngust al scolasticii și al consecințelor ei conflictuale. Din aceste motive doctrina euharistică răsăriteană dezvoltată în jurul conceptului

Cf. Sfântul Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, traducere de Pr. prof. Ene Braniște, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor 1998, cap. XXXII, p. 47- 48.

⁶⁷ Grigorie de Nyssa folosește pentru a da același sens mistic prefacerii euharistice termenul *transmutare* – μεταποιεσις. Cf. S.P.N. Grigorii episcopi Nysseni, *Opera quae reperiri portuerunt omnia*, Tomus secundus, P.G.45, J.-P. Migne, 1863, *Oratio catechetica magna*, Caput XXXVII, col. 93C, 96D.

⁶⁸ „... iar prin pogorârea Sfântului Duh trupul și sângele prefăcute (s.n.) devin puterea unei nemuritoare hrane spirituale” (tr.n.). Theodore of Mopsuestia, *Commentary of on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, A. Mingana tr., W. Heffer & sons ed., Cambridge 1933, cap. VI, p. 120. (tr.n.)

⁶⁹ „Καὶ ποιήσον τοῦ μεν ἄρτον τούτον τίμιον Σώμα τοῦ Χριστοῦ σοῦ. Το δε εν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον Αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου. Μεταβαλών (s.n.) τῷ Πνεύματί σοῦ τῷ Ἁγίῳ” (tr.n.). S.P.N. Joannis Chrysostomi Arhiepiscopi Constantinopolitani, *Opera omnia quae extant, Ordo Divini Sacrificii Sancti Patris Nostri Joannis Chrysostomi*, P.G.63, J.-P. Migne, 1862, col. 916. Cf. *Dumezeiasca Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur Arhiepiscopul Constantinopolului în Liturghier*, E.I.B.M.B.O.R., București 2000, p. 164.

⁷⁰ „οὐσία τοῦ ἄρτου καὶ ἡ οὐσία τοῦ οἴνου μεταβάλλεται (s.n.) εἰς τὴν οὐσίαν τοῦ ἀληθινοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ διὰ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἁγίου Πνεύματος”. (substanța pâinii și a vinului se preface în substanța adevăratului trup și sânge ale lui Hristos prin puterea Duhului Sfânt”) (tr.C.O.). *Orthodoxa Confessio Fidei dei Catholicae et Apostolicae Ecclesiae Orientalis*, Quaestio CVII în *Monumenta Fidei Ecclesiae Orientalis*, E.J. Kimmel ed., Jenae MDCCCL, Pars I. pp.180. Cf. *Mărturisirea de Credință Ortodoxă a Catoliceștii și Apostoleștii Bisericii Ortodoxe a Răsăritului*, Partea întâia, 312, Partea a doua, 125 și passim, în *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, Editura Apologeticum 2006. *Mărturisirea de Credință Ortodoxă a Catoliceștii și Apostoleștii Bisericii Ortodoxe a Răsăritului* a fost redactată de Petru Movilă pe timpul când acesta era mitropolit al Kievului, ca reacție la misionarismul iezuit și reformat din teritoriile rusești, ocupate pe atunci de Polonia dar și la Confesiunea cu tente calviniste publicată de către Patriarhul Ecumenic Chiril Lucaris în 1629 și 1633 la Geneva.

μεταβολή, care i-a fost de-a lungul a aproape două milenii ancoră și reper lăuntric, a rămas străină spiritualității creștine vestice.

În capitolul XXXII din *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, Nicolae Cabasila pune tocmai problema de care s-a lovit teologia apuseană și care a generat controversa privind euharistia, începută la jumătatea secolul IX de Paschasius Radbertus și călugărul Ratramnus. El rezumă contradicția dintre cele două perspective din care este privit trupul euharistic al lui Hristos: una, ca prezență istorică, iar cealaltă, ca prezență simbolică. Pe de o parte „nu putem crede că ceea ce se jertfește ar fi însuși Trupul Domnului”, spune Cabasila, „căci, mai întâi, ceea ce a devenit odată nestricăcios și nemuritor, nu mai poate fi junghiat sau străpuns. Al doilea, dacă ar fi vorba de așa ceva, ar trebui să vedem din nou pe răstignitorii lui Hristos și să se repete toate cele întâmplate la Jertfa de pe Golgota, deoarece Jertfa din Liturghie e socotită ca o junghiere adevărată, iar nu ca un simbol al junghierii. Al treilea, știm că Hristos a murit odată, că după ce a înviat nu va mai muri, că a pătimit la plinirea vremii și și-a adus jertfa ca să ridice păcatele multora. Căci dacă El s-ar jertfi la fiecare Liturghie, ar însemna că moare în fiecare zi”⁷¹. Pe de altă parte, el subliniază realitatea și unicitatea prezenței trupului euharistic care nu este „o închipuire sau un simbol al jertfei Domnului, ci o jertfă adevărată; că ceea ce se jertfește nu e pâinea, ci însuși Trupul lui Hristos, fiindcă jertfa Mielului lui Dumnezeu e una singură, adică cea adusă o dată (pe cruce n.n.)”⁷². La capătul acestei expuneri contradicția pare a fi totală și insurmontabilă. Ieșirea din impasul logic la care s-a ajuns pare a fi respingerea ‘ab initio’ sau acceptarea paradoxalului. Dar Cabasila arată soluția punând drept pivot și temelie a întregii liturghii prefacerea euharistică: „pâinea nejertfită se prefacă (μεταβάλλει), prin sfințire, în ceea ce a fost jertfit: adică, pâine nejunghiată fiind, ea se prefacă în însuși Trupul Domnului, care a fost junghiat cu adevărat. De aici urmează că, precum jertfa Mielului a fost săvârșită printr-o prefacere, tot așa și aici, existând un act de prefacere (μεταβολή), avem o jertfă adevărată, fiindcă pâinea se prefacă nu într-un simbol, ci chiar în obiectul junghierii, adică în însuși Trupul Cel jertfit al Domnului”⁷³.

După cum ne-a învățat Nicolae Cabasila, putem concluziona că în cazul pâinii și al vinului euharistic nu se petrece o schimbare în plan liniar, discursiv ori cantitativ. Substanțele ce alcătuiesc pâinea și vinul nu își schimbă caracteristicile sensibile, adică forma; ele deci nu se transformă. Nu are loc o schimbare la nivelul substanțelor, altfel spus, o translație de la o substanță la o altă substanță ori o mutare a unor proprietăți ale unei substanțe către o alta, așa cum susține prin însăși numele său doctrina apuseană a transsubstanțierii. Asemenea trupului învierii, trupul jertfei lui Hristos nu este după prefacerea euharistică un trup mort care a fost în mod miraculos trezit la viață precum un cadavru reanimat. Nu este nici o prezență eterală ori un spirit fără trup, o nălucă. Nu poate fi vorba aici nici de o problemă de alteritate simbolică, de înlocuirea unui lucru cu imaginea sa ori, altfel spus, de reprezentarea unui lucru prin simbolul său, indiferent cât de profundă ar fi identitatea comună a acestora două. Este limpede că în cazul prefacerii euharistice pâinea și vinul prin care se preînchipuie trupul și sângele jertfite ale lui Hristos se schimbă într-unul plan axial, calitativ, inaccesibil raționamentelor discursive

⁷¹ Nicolai Cabasilæ Thessalonicensis Metropolita, P.G.150, J.-P. Migne, 1865, *Sacræ Liturgiæ interpretatio*, Cap. XXXII, col. 440BC.

⁷² *Idem*, 440C.

⁷³ *Ibidem*, 440CD.

și cantitative. Este, dacă putem spune așa, o schimbare în plan vertical, într-un plan calitativ absolut care se prezintă minții necontemplative și necredincioase asemenea unui lucru imposibil ori paradoxal.

Această schimbare de factură axială, cu totul inedită de fiecare dată când are loc, această intervenție abruptă în discursul liniar și profan al lumii care este *actul prefacerii euharistice* (μεταβολή) nu poate veni decât ‘de sus’, din afara firii obișnuite a lucrurilor, ca act de voință divină și ca o supremă excepție. Ioan Gură de Aur dă o explicație în acest sens în *Omilia a II-a la vânzarea lui Iuda*: „Și acum Hristos este de față, pregătind Masa. Nu este un om cel ce face ca darurile puse înainte să se facă Trupul și sângele lui Hristos. Preotul stă și împlinește numai forma și aduce rugăciunea, dar harul și puterea lui Dumnezeu le lucrează pe toate. El a spus: «Acesta este trupul meu». Aceste cuvinte prefac cele puse înainte”⁷⁴.

Așa stând lucrurile, apare evident motivul pentru care teologii răsăriteni au apelat la termenul μεταβολή (metabole), dezvoltând de-a lungul secolelor o doctrină bine articulată. La fel de limpede apare și motivul pentru care ortodoxia a dezaprobat și condamnat doctrina apuseană a transsubstanțierii, delimitându-se cu insistență și evitând constant orice confuzie pe această temă. Este important de a aminti, în acest sens, *Mărturisirea lui Dositheus* adoptată drept crez al întregii ortodoxii răsăritene la Sinodul de la Ierusalim din 1672, în al cărui decret XVII este respinsă doctrina occidentală a transsubstanțierii: „Credem că prin cuvântul ‘transsubstanțiere’ (μετουσίωσις) nu este explicată modalitatea prin care pâinea și vinul sunt schimbate în Trupul și Sângele Domnului – căci acest lucru este cu totul de neînțeles, cu excepția lui Dumnezeu Însuși, iar cei care își imaginează că înțeleg sunt ignoranți și hulitori – ci pâinea și vinul sunt după consacrare, nu în mod tipic, nici figurat, nici prin harul abundent, nici prin comunicarea sau prezența doar a Dumnezeirii Unului-născut, prefăcute (περβαλλούση) în Trupul și Sângele Domnului”⁷⁵.

Bibliografie

***. *A Universal Biography: containing a copious account, critical and historical of the lives and characters, labours and actions*, Volume III. *From the Birth of Christ to Reformation*, John Platts, Sherwood, Jones and co., London 1825.

***. *Apologeți de limbă greacă*, T. Bodogae, O. Căciulă, D. Fecioru tr., E.I.B.M.B.O.R., București 1980.

⁷⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, traducere din limba greacă și note de Pr. prof. Dumitru Fecioru, E.I.B.M.B.O.R., București 2006, *Omilia a II-a la vânzarea lui Iuda (Cuvânt la Sfânta și Marea Joi)*, VI, p. 71.

⁷⁵ „Ἐτι τῆ μετουσίωσις λέξει οὐ τὸν τρόπον πιστεύομεν δηλοῦσθαι, καθ’ ὃν ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος μεταποιῶνται εἰς τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου, – τοῦτο γὰρ ἀληπτον πάντη καὶ ἀδύνατον πλὴν αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῖς πιστεύουσιν ἀμάθειαν ἅμα καὶ ἀσέθειαν ἐπιφέρει – ἀλλ’ ὅτι ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος μετὰ τὸν ἁγιασμὸν οὐ τυπικῶς οὐδ’ εἰκονικῶς, οὐδὲ χάριτι ὑπερβαλλούση, οὐδὲ τῆ κοινωνία ἢ τῆ παρουσία τῆς θεότητος μόνης τοῦ μονογενοῦς μεταβάλλεται (s.n.) εἰς τὸ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου...” (tr.C.O.). *The Creeds of Christendom*, volume II, *The Greek and Latin Creeds*, Philip Schaff ed., Harper & Brothers, New York 1919, *Dosithei confessio, sive decreta XVIII. Synodi Hierosolymitanæ* (1672). Decretum XVII, p. 431.

- ***. *Collectio confessionum in Ecclesiis reformatis publicatarum*, H.A. Niemeyer ed., Iulii Klinkhardt, Lipsiae MDCCCXL.
- ***. *Monumenta Fidei Ecclesiae Orientalis*, E.J. Kimmel ed., Jenae MDCCCL.
- ***. *On the Church: Select Letters, Saint Cyprian (Bishop of Carthage)*, translation and comentry by Allen Brent, St. Vladimir's Seminary Press, New York 2006.
- ***. *The Catholic Encyclopedia*, Encyclopedia Press, Inc., New York 1914.
- ***. *The Creeds of Christendom*, volume II, *The Greek and Latin Creeds*, Philip Schaff ed., Harper & Brothers, New York 1919.
- Anselm, *Monologion and Proslogion With the Replies of Gaunilo and Anselm*, translated with introduction by Thomas Williams, Hackett Publishing Company, 1995.
- Aristotel. *Fizica*, N.I. Barbu, P. Apostol tr., Editura Științifică, București 1965.
- Aristotel. *Metafizica*, traducere de Șt. Bezdechi, note și indice de Dan Bădăraș, ed. IRI, București 1999.
- Bailey, Michael David. *Magic and Superstition in Europe: a Concise History from Antiquity to the Present*, Rowman & Littlefield Publishing Group, New York 2007.
- Berengarii Turoisensis. *De sacra coena / Adversus Lanfrancum liber posterior*, Codice Guelferbytano, primum ediderunt, A. F. et F. TH. Vischer, Berolini 1834.
- Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Phaidon Press, George Allen & Unwin, Vienna, London 1950.
- Calvino, Ioanne. *The Institution of Christian Religion*, Reinolde Wwolf & Richarde Harisson ed., London 1561.
- Câdea, Virgil. *Răzuiunea dominantă: contribuții la istoria umanismului românesc*, Editura Dacia, Cluj-Napoca 1979.
- Figgis, John Neville. *The Political Aspects of S. Augustine's "City of God"*, Longmans, Green and co., London 1921.
- Francisci Petrarcae, *De secreto conflictu curarum mearum. Liber primus*, Letteratura Italiana Opera Omnia 2008 – Web 18.09.2010 http://petrarca.scarian.net/petrarca_secretum.html
- French, F. C. *The Doctrine of the Twofold Truth*, The Philosophical Review, Duke University Press 1901.
- Georges Florovsky, *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers*. Raymond Miller tr., Vol. X, *The Collected Works*, Büchervertriebsanstalt Vaduz 1987.
- Gilmore, Myron P.. *The World of Humanism, 1453-1517*, Harper Torchbooks, New York 1962.
- Hadas, Moses. *Humanism: The Greek Ideal and Its Survival*, Harper, New York 1960.
- Hoggson, Noble Foster. *Banking Through the Ages*, Dodd, Mead & Company, New York 1926
- Jean Daniélou, *Biserica primară (De la origini până în secolul al treilea)*, traducere din limba franceză de George Scrima, ed. Herald, București 2008.
- Kant, Immanuel. *Critique de la raison pure*, Paris, G. Baillièere, 1869.
- Kenelm Foster, *Petrarch. Poet and Humanist*, Edinburgh University Press 1987.
- Libera, Alain de. *Cearta Universalilor. De la Platon la sfârșitul Evului Mediu*, ed. Amarcord, Timișoara 1998.
- Liddell, Henry George; Scott, Robert. *A Greek-English Lexicon*, eighth edition, revised, American Book Company New York, Chicago, Cincinnati 1897.
- Luther, Martin. *On the Babylonish Captivity of the Church*, John Murray ed., Grand Rapids, London 1883.
- Nicolai Cabasilae Thessalonicensis Metropolitae, P.G.150, J.-P. Migne, Parisiis 1865.
- Oppy, Graham. *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, 1996.
- Platon, *Opere*, vol. III, IV, V, VII, VIII, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1979-1986.

- Radbertus, Pascasius. *De corpore et sanguine Domini*, cum appendice Epistola ad Fredugardum cura et studio Bedae Paulus, Brepols in Turnholt 1969.
- Ratramni Corbeiensis monachi, *Opera omnia*, P.L.121, J.-P. Migne, Parisiis 1880
- S. Hippolytus Portuensis Episcopus, P.G.10, J.-P. Migne, Parisiis 1857.
- S.P.N. Cyrilli Archiepiscopi Hierosolymitani, *Opera quae extant omnia*, P.G.33, J.-P. Migne, Parisiis 1866.
- S.P.N. Grigorii episcopi Nysseni, *Opera quae reperiri portuerunt omnia*, Tomus secundus, P.G.45, J.-P. Migne, Parisiis 1863.
- S.P.N. Ignatii Episcopi Antiochenii, *Epistolae*, P.G.5, J.-P. Migne, Parisiis 1857.
- S.P.N. Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani, *Opera omnia quae extant*, P.G.63, J.-P. Migne, Parisiis 1862.
- S.P.N. Justini Philosophi Et Martyris, *Opera quae extant omnia*, P.G.6, J.-P. Migne, Parisiis 1857.
- Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De civitate Dei*, Tomus II, Josephus Strange ed., J.M. Heberle, Coloniae, Bonnae et Bruxellis MDCCCL.
- Sanctus Anselmus, Cantuariensis Archiepiscopus. *Tractatus de Dei existentia în Chefs-D'oeuvre des Pères de l'Église, Docteurs de l'Église Greque et Latine*, traduction avec le texte latin en regard, Tome quinzisième, Bibliothèque Ecclésiastique, Paris 1838.
- Schaff, Philip. *History of the Christian Church*, Vol. IV: *Mediaeval Christianity. A.D. 590–1073*, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1957.
- Schaff, Philip. *History of the Christian Church*, Vol. V. *The Middle Ages from Gregory VII, 1049, to Boniface VIII, 1294*, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1957.
- Scoti, Iohannis Erigenae. *De Divisione Naturae, Libri quinque*, Monasterii Guestphalorum, Typis et Sumptibus Librariae Aschendorffianae, MDCCCXXXVIII.
- Scoti, Joannis. *Opera quae supersunt omnia*, P.L.122, J.-P. Migne, Parisiis 1865.
- Scottus, Iohannes. *De divina praedestinatione*, Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi, Brepols in Turnhout 1982.
- Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, traducere de Pr. prof. Dumitru Fecioru, E.I.B.M.B.O.R., București 2003.
- Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, E.I.B.M.B.O.R., București 1943.
- Sfântul Ioan Gură de Aur, *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, traducere din limba greacă și note de Pr. prof. Dumitru Fecioru, E.I.B.M.B.O.R., București 2006.
- Sfântul Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, traducere de Pr. prof. Ene Braniște, Editura Archiepiscopiei Bucureștilor 1998.
- Tertullien, *Liber de corona militis*, Jacques Fontaine tr., ed., Presses Universitaires de France, Paris 1966, XI, 5, în INTRATEXT LIBRARY–web.02.11.2008 <http://www.intratext.com/>
- Theodore of Mopsuestia, *Commentary of on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, A. Mingana tr., W. Heffer & sons ed., Cambridge 1933.
- Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles*, Volumen primum, Superiorum Facultate Neapoli MDCCCLXXXIII.
- Valla, Lorenzo. *Opera Omnia*, vol. I, ed. Eugenio Garin, Bottega d'Erasmus, Torino 1962.
- Vasari, Giorgio. *Vite de' più eccellenti architetti, pittori et scultori italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri*, Nell'edizione per i tipi di Lorenzo Torrentino, Firenze 1550.