

COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte: P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

Membri: P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, rectorul Institutului Teologic de grad universitar din București; P. C. Pr. SOFRON VLAD, rectorul Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu; P. C. Diacon. I. NICOLAESCU, profesor la Institutul Teologic de grad universitar din București; P. C. Pr. GRIGORE T. MAECU, profesor la Institutul Teologic de grad universitar din Sibiu.

Redactor responsabil: P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale

SIMBOLUL CA ANTICIPARE ȘI TEMEI AL POSIBILITĂȚII ICOANEI

Prin icoană, ca reprezentare a lui Dumnezeu cel întrupat, Biserica Ortodoxă mărturisește despre asumarea firii omenești în ipostasul Cuvîntului lui Dumnezeu și deci despre mîntuirea firii noastre. Icoana «izvoarăște, astfel, din învățătura despre mîntuire». Ca atare, «învățătura despre icoane a aparținut de la început, Bisericii, dar ca și alte laturi ale învățaturii ei, ea se afirmă pe încetul, ca răspuns la trebuințele momentului, cum se face, de pildă, prin canonul 82 al Sinodului Trulan, sau ca răspuns la erezii și rătăcirii, cum s-a întîmplat în perioada iconoclasmului. S-a întîmplat ceea ce s-a întîmplat și cu adevărul dogmatic al întrupării. El s-a mărturisit de primii creștini mai mult practic, prin viața lor însăși, dar după aceea, sub forța necesității externe, la apariția ereziilor și a falselor învățături, el a fost formulat exact»¹⁾.

Temeiurile învățaturii sale despre icoane le-a evidențiat Biserica în fața obiecțiunilor ce le-au ridicat iconomahii; și precum aceleași obiecții sînt reluate de adversarii icoanelor din toate timpurile, la fel temeiurile evidențiate de Biserică în acea luptă au valoare în toate timpurile. De aceea, în expunerea noastră vom relua și explica temeiurile de atunci.

Reprezentanții Ortodoxiei au adus, în sprijinul icoanelor, o mulțime de argumente, dar toate aceste argumente derivă din unul singur: din întruparea Cuvîntului. Acesta e focarul luminos care le dă putere celorlalte argumente și considerații și în jurul căruia se mișcă toate. G. Ostrogorsky a ținut să demonstreze, într-un studiu special, că problema hristologică a stat de la început în centrul luptei pentru icoane. «În mijlocul tuturor acestor argumente pe care le-a imaginat și stabilit, lăsîndu-le uzului ortodox, mîntea teologică silită de dialectica luptei, variîndu-le potrivit cu trebuințele momentului și adaptîndu-le la etapele luptei, ideea principală și fundamentală a fost în mod neschimbat, de la începutul și pînă la sfîrșitul luptei, aceea că reprezentarea lui Hristos în icoane servește de călăuză credinței în întruparea Lui reală. Dacă Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om desăvîrșit, atunci poate fi zugrăvit ca orice om. Necentenit și neobosit se întorc la această idee toți apărătorii bizantini ai icoanelor. Și ideea aceasta era așa de evidentă, așa de incontestabilă, că dezacordul cu ea echivala în ochii apărătorilor icoanelor din sec. VIII și IX cu negarea realității întrupării însăși și, prin urmare, era considerată că ascunde în ea amenințarea credinței în răscumpărarea și mîntuirea lumii. A depărta această amenințare din partea ereziei iconoclaste, era scopul care îi îndemna pe ortodocși să se ridice în apărarea icoanelor. Această luptă pentru restabilirea cultului icoanelor a fost în același timp o luptă pentru dogma principală și centrală a învățaturii de credință creștină, care își găsește expresia în acest cult... În știința istorică s-a răspîndit opinia că în epoca premergătoare Sinodului din 754, apărătorii

1. L. Uspenschy, Smisl i iazık icon, în Jurnal Mosc. Patriarhii, 1955, nr. 6, pg 58.

icoanelor n-au folosit argumente de ordin hristologic și că numai folosirea acestui fel de argumente de acest Sinod în favorul său, a silit și ortodoxia să recurgă la ele. Dacă aceasta ar fi așa, adică dacă de fapt argumentele hristologice ar fi fost folosite de apărătorii icoanelor, numai spre a le opune unor argumente corespunzătoare ale adversarilor. Dacă, dimpotrivă, evident, n-am mai avea de a face decât cu o folosire a dialecticii hristologice și n-ar mai putea fi vorba de un rol fundamental al problemei hristologice în lupta pentru icoane. Dar aceasta nu este așa. Noi afirmăm că problema icoanelor a fost legată, la apologeții lor, cu hristologia chiar de la început, adică încă de atunci cînd adversarii nu dădeau nici un cuvânt în favoarea lor și nici un cuvânt în defavoarea lor (vezi «Cuv. I despre icoane»²).

G. Ostrogorsky demonstrează această temă în continuare cu citate din patriarhul Gherman, Ioan Damaschin, Papa Grigore II și Gheorghe de Căprie, care au scris cu toți înainte de Sinodul iconoclast din 754. El arată că chiar în sec. VII, înainte de iconoclasm, Ioan, Arhiepiscopul de Salonica, apăra icoanele împotriva păgînilor și iudeilor cu argumente de întrupării Domnului și așa le-a întemeiat și Sinodul Trulan în Can. 82.

Dar chiar din sfîrșitul citatului de mai sus, se vede că Ostrogorsky admite că la început iconoclaștii n-au folosit, pentru teza lor, argumente hristologice. Aceasta o spune și apriat în cartea sa «Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites», afirmînd că împăratul Leon III inițiind lupta împotriva icoanelor, s-a întemeiat — în mod principal — pe interdicția mozaică a chipului cioplit și că deabia urmașul aceluia, Constantin V Copronim (741-775), recurge, într-o scriere din preajma Sinodului iconoclast de la 754, la argumente hristologice, pe care le reia apoi și acest Sinod³).

Considerînd juste ambele afirmații ale lui Ostrogorsky, anume pe de o parte că iconoclaștii n-au folosit, de la început, argumente hristologice, iar ortodoxii le-au folosit pe acestea de la început, putem spune că evoluția iconoclastului de la interzicerea icoanei numai pe baza opreștii mozaice, la folosirea unor argumente hristologice, a fost determinată de răspunsurile apărătorilor icoanelor. Recursul iconoclaștilor la interdicția mozaică de a se face chip cioplit sau idol și de a se aduce închinare în fața chipului, apărătorii icoanelor îl respingeau cu afirmația că această interdicție a fost valabilă numai atît timp cît Dumnezeu nu se făcuse om. Astfel, Ioan Damaschin zice: «Odinioară Dumnezeu, cel netrupesc și fără formă, nu se reprezenta nicidecum în icoană. Dar acum, după ce s-a răstăat în trup și cu oamenii a petrecut, înfățișez în icoană ceea ce este răstăat al lui Dumnezeu»⁴).

În fața acestui argument, iconoclaștii au căutat să demonstreze că, chiar întrupat, Dumnezeu nu poate fi redat în icoană. De aceea, apărătorii icoanelor nu s-au mai putut mulțumi să afirme simplu că întruparea lui Dumnezeu Cuvîntul oferă temeiul pentru zugrăvirea Lui în icoană, ci au trebuit să dovedească, împotriva argumentelor iconoclaștilor, că icoana lui Hristos redă — de fapt — persoana Lui, nu o figură care

2. G. Ostrogorsky, *Soedinenie voprosa o sv. iconach s hristologicescoi dogmaticoi v socinen'ach pravoslavnych apologetov rannia perioda iconoborstva*, în *Seminarium Kondacovianum*, Prague 1927, p. 35-6.

3. Idem, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929, p. 4-6.

4. Cuv. I despre icoane; P. G., 94, 1245 A.

n-are nimic de a face cu El. Cu aceasta, lupta pentru icoane a adus în discuție o serie întreagă de subtile probleme hristologice, sau a desfășurat dintr-un unghi nou toată problema hristologică.

Pozițiile celor două părți în această problemă le vom expune în diferite capitole. Mai înainte se cuvine să ne oprim la un alt argument, am zice secundar, pe care-l aduceau apărătorii icoanelor împotriva interdicției mozaice de a se face chip cioplit, de la care au pornit adversarii icoanelor. Ei atrag anume atenția asupra faptului că chiar Vechiul Testament, interzicând idolul, admite simbolul.

Dar trebuie să observăm că și acest argument stă într-o legătură cu temeiul hristologic al icoanei. Simboalele îngăduite și poruncite de Vechiul Testament au funcție provizorie și profetică. Ele pregătesc lumea pentru Hristos, deodată cu care va intra în funcție icoana. Ele au roluri de tipuri ale adevărului ce va veni. Sfinții Părinți au scris mult despre semnificația aceasta a simboalelor Vechiului Testament. Ele dau o cunoștință despre Dumnezeu, dar una redusă, obscură, pentru că Dumnezeu însuși nu e revelat în ele decât ca în umbre. Revelația deplină și-o va face El în Hristos, în care Dumnezeu vine în maxima apropiere și lumină. Icoana, înfățișând pe Hristos pentru cei ce nu L-au văzut, reprezintă acest mare spor în cunoștința lui Dumnezeu. Istoria revelației sau mântuirii are astfel două etape și lor le corespunde simbolul și icoana. Dar istoria s-a mișcat după căderea în păcat, și în afară de legătura cu Dumnezeu, într-o albie pur imanentă. Aceasta s-a întâmplat, pînă la chemarea lui Avraam, cu toată omenirea, după aceea cu toate popoarele în afară de poporul ales, iar de la Hristos încoace cu popoarele păgîne. Această mișcare a istoriei, în afară de revelație și de lucrarea mîntuitoare a lui Dumnezeu, își găsește expresia în cultul idolilor. Astfel, privită ca întreg, istoria se mișcă între idol, simbol și icoană, fiecare din acestea exprimînd un anumit raport al ei cu Dumnezeu: idolul, un raport negativ, iluzoriu, de înstrăinare de Dumnezeu, simbolul și icoana, etapa de pregătire și cea de realizare a mântuirii. Idolul, simbolul și icoana corespund păgînismului, Vechiului și Noului Testament. De aceea, icoana n-a scos cu totul din uz simbolul, așa cum Noul Testament n-a scos din uz Vechiul Testament, sau cunoașterea lui Dumnezeu în Hristos n-a făcut de prisos cunoașterea Lui din natură, sau lucrarea dumnezeiască din Hristos prin diferite mijloace materiale. Însă toate aceste simboale, inclusiv cele din Vechiul Testament, au căpătat prin venirea lui Dumnezeu în trup o transparență, o claritate pe care nu o aveau înainte.

Data fiind această încadrare a distincției între idol și simbol în istoria mîntuirii ce culminează în Hristos, și înțelegerea deplină a rostului simboalelor în lumina lui Hristos, înțelegem de ce argumentul acesta, folosit de apărătorii icoanelor, împotriva argumentului interdicției mozaice a chipului cioplit, folosit inițial de iconomași, nu stă izolat, ci de la început e împletit cu argumentul întrupării Domnului, și de ce — după ce iconomașii au acceptat discuția pe teren hristologic, — apărătorii icoanelor n-au încetat să folosească, pe lângă argumentul întrupării Domnului, și argumentul distincției între idol și simbol. Ei au folosit aceste două argumente tot timpul împreună, pentru că iconoclaștii și-au susținut și mai tîrziu afirmarea că icoana e idol nu numai cu argumente hristologice, ci și cu argumentul interdicției mozaice a chipului cioplit, adică

o nerecunoaștere a vreunei reprezentări a divinității care să fie altceva decât idol. Lupta dintre cele două partide era o luptă între două poziții opuse. Era adică lupta pentru sau contra acele revelații a lui Dumnezeu care s-a săvârșit prin alte mijloace decât prin Cuvînt. Sau era implicit o luptă pentru sau contra întrupării lui Dumnezeu în Hristos, o luptă pentru Hristologie. În vreme ce apărătorii icoanelor recunoșteau revelația lui Dumnezeu prin mediul creaturii, nu considerau creatura închisă în idolul în ea însăși și orice încercare de reprezentare a lui Dumnezeu prin ea, idol, iar în desfășurarea revelației recunoșteau o creștere de la simbol la întruparea lui Dumnezeu și la icoana, corespunzătoare ei, icoana fiind nu recunoșteau în fond nici o revelație a lui Dumnezeu prin creație, deci nici o revelație în Hristos, și reduceau de aceea atât simbolul cât și icoana la idol. Ei recunoșteau doar o revelație prin Cuvînt, rămânându-se cu protestanții de mai târziu.

IDOL ȘI SIMBOL.

I. Conceptul de idol și simbol.

Argumentul secundar pe care îl aduceau apărătorii icoanelor împotriva interdicției mozaice a chipului cioplit, invocată de iconoclaști, e o precizare prețioasă a deosebirii între idol și simbol. Prin el arătau că în Vechiul Testament, dacă le-a interzis oamenilor chipurile cioplite, Dumnezeu le-a interzis anumite așa zise simboale, care constituie o anticipare pentru icoane. Ei făceau, așa dar, o deosebire netă între idol și simbol, dar nu făceau adversarii icoanelor.

S-ar putea spune că apărătorii icoanelor au făcut pentru prima dată o distincție istorică a precizării în mod conștient. Prin ea a putut fi depășită în conștiința creștină contradicția aparentă din Vechiul Testament între interdicția chipurilor cioplite și porunca de a se turna doi cheruvimi în cortul sfînt (Exod, 25, 18-21), sau de a se turna un șarpe de aramă ca semn al lui Hristos (Numeri, 21, 8-9). Spre deosebire de iconoclaști care rezolvau dificultatea simplist, nesocotind porunca cu privire la Cheruvimi, la șarpele de aramă și la altele asemănătoare, pe motiv că Dumnezeu nu se poate contrazice, Sf. Teodor Studitul zice: O, ce nebunie! Negația oprește a se asemana Dumnezeu cu o făptură din cele ce sînt, cu soarele, cu luna, cu stelele, sau cu altceva dintre celelalte, care e una cu construirea de idoli; afirmația vrea să ridice (*ἀνάγει*) pe Israel, pe cît este posibil, pe o cale simbolică (*συμβολικῶς*), prin anumite chipuri și forme (*δι' ἐκτυπωμάτων καὶ μορφωμάτων τινῶν*), la contemplarea și slujirea unicului Dumnezeu. Oare nu este și chipul (*κατάδειγμα*) întregului cort o manifestare văzută a slujirii în duh, desemnată prin vedenii simbolice marelui Moise, de Dumnezeuul tuturor?»⁵).

Diferențierea pe care o face acest text între idol și simbol este clară. În vreme ce idolul fixează spiritul închinătorului la lumea creată, simbolul servește la înălțarea minții omenești dincolo de el, la o contemplare și închinare spirituală a lui Dumnezeu.

Simbolul, în general, e un indicator spre ceea ce e dincolo de el. El nu e o realitate pentru sine, ci în funcție de o altă realitate pe care

o simbolizează. E un deget întins spre altceva, care nu se vede, dar la care spiritul omului este ajutat să gândească prin simbol. El poate să aibă și caracterul unei realități de sine stătătoare, cu un rost în ordinea vieții naturale. Dar în afară de acest rost natural, realitatea respectivă poate primi și funcția de simbol, care e alta decât aceea pe care o are în baza existenței sale de sine stătătoare și prin care servește de indicator al unei alte realități⁶⁾. De pildă, o luminare aprinsă, pe lângă rostul ei natural de luminare, mai are și funcția de simbol, prin care nu mai e considerată ca un lucru în sine, ci în legătură cu lumina spirituală pe care o închipuiește. Fie că e un lucru în ordinea naturii și a trebuințelor terestre, fie că e un lucru construit anume pentru rostul de simbol, neavând un alt rost, orice lucru prin funcția de simbol e un chip (ἐκτύπωμα, μόρφωμα) al unei realități deosebite de el, nu ceva de sine stătător. El e o scară care ajută spiritului să urce la realitatea simbolizată. Caracterul de chip și de mijloc de înălțare a minții dincolo de el, sînt în fond una și aceeași însușire pe care o are simbolul.

Dar determinarea aceasta are în vedere orice simbol în general, adică orice lucru care servește spre îndreptarea minții spre o altă realitate. În sensul acesta, însă, poate fi considerat și idolul simbol. Dar în sfera aceasta generală a conceptului simbol, se distinge un simbol special, care e propriu cugetării și simțirii mozaice și creștine. Realitatea indicată prin acest simbol special, nu e o realitate din lumea aceasta, ci o realitate transcendentă. Corelația cu transcendența e nota distinctivă a simbolului mozaic și creștin. Simbolul, în acest înțeles special, trezește și susține raportarea spiritului uman la transcendență. Simbolul e văzut în funcție de transcendență. Prin el se «contemplă» transcendența și «se slujește» ei. Acel altceva spre care indică simbolul religios mozaic și creștin e transcendența.

Idolul, dimpotrivă, nu indică spre nici o transcendență. Cînd totuși indică spre ceva deosebit de el, acel ceva e și el immanent. Idolul nu înalță spiritul la o transcendență, ci dimpotrivă îl înlănțuiește în cele văzute. Idolul este expresia unei atitudini și concepții spirituale panteiste, care nu admite o realitate transcendentă celor imanente și nu trăiește raportarea la ea. Idololatrul nu știe de un Dumnezeu transcendent realității imanente, nu distinge între această și transcendență, ci îmbracă această realitate în atributele absolutului. Idolul este un «simbol» al realității imanente, care e ea însăși divinitatea. Idolul e un chip care și-a pierdut funcția de chip al divinității, legînd spiritul de realitatea immanentă, ca realitate ultimă și absolută, ca Dumnezeu.

Idololatrul nu socotește numai decât chipul însuși ca divinitate; aceasta o face numai omul mai simplu. Cel mai cultivat consideră chipul numai ca locaș, sau ca «simbol» al unei forțe naturale, care e investită cu atributele divinului. În orice caz, și unul și altul se închină creațiunii în locul lui Dumnezeu. Forța la care se închină chiar cel mai cultivat idololatrul nu are nimic transcendent, chiar dacă i se atribuie un fel de infinitate. Patriarhul Nichifor Mărturisitorul zice: «Sensul idolilor și al închinării lor de către cei rătăciți, rămînînd la ceea ce se vede și neputînd indica nimic mai mult, cei groși și materiali la înțelegere își îndreaptă

6. R. Le Senne, La détermination comme signe et comme symbole, în *Etudes Philosophiques*, Nouvelle série, Dixième année, nr. 3, 1955, p. 364-371.

mintea numai la pietre și la materia neînsuflețită. Iar cei ce par să cugete mai rațional și mai filozofic, socotesc că în idoli locuiesc și niște puteri care le socotesc Dumnezeu, precum pe idoli obișnuiesc să-i numească «ipuri ale zeilor»⁷⁾.

Desigur, în forțele naturii sînt amestecate și forțele demonice, și acestea fac și mai atrăgătoare forțele naturii pentru idololatri. De aceea apărătorii icoanelor aci numesc închinarea la idoli închinare adusă creaturilor, aci închinare adusă demonilor⁸⁾. Sau întrucît forțele naturii nu au caracterul divin care li se atribuie, adică nu există zeei cărora li se aduce închinarea, idololatrii sînt considerați că slujesc «celor ce nu sînt»⁹⁾. Iar la cunoștința aceasta n-au ajuns decît cei din Vechiul Testament și creștinii. Păgînii nu-și dădeau seama de rătăcirea lor. Ei se aflau în întineric. Cunoștinței că idoli sînt minciună i-a dat expresie Sf. apostol Pavel (I Cor., 8, 4): «Nu este vreo putere în idoli, ci sînt pietre, lemne și demoni. Căci nu numai de strălucirea și măreția de pe cer au mirat oamenii și de aceea s-au închinat soarelui și lunii și mulțimii de stele, ci și pe unii demoni de pe pămînt și pe oamenii cei mai vestiți în patimile abominabile, au cutezat nebunește să-i cinstească și s-ai slăvească cu nume de Dumnezeu»¹⁰⁾.

Tocmai pentru că idoli simbolizează forțele imanente, exagerate demonice, în legătură cu ei se asociază miturile care personifică acele forțe și justifică și apoteozează tendințele pătimate. Cultul lor e legat de aceste mituri, animînd și el acele pătimi în oameni. Lucrul acesta e scot în relief apărătorii icoanelor¹¹⁾.

Idolul se încadrează în sfera simbolului general, prin faptul că îndreaptă aproape totdeauna atențiunea la o realitate deosebită de sine, dar se deosebește de simbolul în sensul restrîns, mozaic și creștin, prin faptul că realitatea pe care o indică e din lumea immanentă. Pe de altă parte, idolul nu se identifică cu simboalele laice, avînd și el un caracter religios ca și simbolul mozaic și creștin. De aceea susține și el o simțire religioasă și un cult. Unind ceea ce îl unește cu simboalele laice și ceea ce îl distinge de ele, putem spune că idolul este rodul unei religiozități, care divinizează forțe sau părți ale naturii imanente, îmbrăcîndu-le într-un nimb religios absolut. De aceea, între idol și realitatea spre care îndreaptă el e o mai mare asemănare decît între simbolul mozaic sau creștin și realitatea divină. Ba adeseori, idolul e o parte din realitatea socotită divină și deci închinarea se oprește uneori la el însuși. Spre deosebire de orice idololatri, creștinii se închină Dumnezeului adevărat, nu

7. Apologeticus pro sacris imaginibus; P. G., 100, col. 612 B.

8. Ibid.

9. Op. c.: P. G. cit.; col. 591. W. Felcetti-Liebenfels, Geschichte der byzantinischen Ikonmalerei, Urs-Graf Verlag Olten Lausanne, 1956, p. 40, zice că în respingerea idololatriei a jucat un rol central «deosebirea între εἰδωλον și εἰκὼν». Conceptul de εἰκὼν derivă din cugetarea neoplatonică și a fost preluat mai întîi de Dionisie Areopagitul ca o anexă la idelle lui Filon din Alexandria. Marii Părinți din secolul IV l-au pus în serviciul speculației hristologice, care pornea de la ideea că tot ce e vizibil e un chip al invizibilului. După Ioan Damaschin, care a căutat să adîncească sensul conceptului, icoana este o copie a adevărului, pe cînd idolul reprezintă numai ființe fictive, cum sînt zeei mitologiei grecești, care niciodată n-au existat».

10. Apolog. pro sacris imaginibus; P. G. cit., col. 641.

11. Ibid., col. 648-52.

creațiunii. Dar cum El e Dumnezeuul tuturor, creștinii îl contemplă pe El prin cele văzute, dar dincolo de ele, deosebit de ele. Și Dumnezeu atrăgându-l pe om spre El, îi ridică năzuințele peste patimile lui, susținute și stimulate de natură.

2. Lumea creată ca simbol și ca ansamblu de simboale.

Dar precum idolul, ca simbol religios panteist, e pe de o parte ceva restrins, iar pe de altă parte corelativ cu adorarea întregii lumi, așa simbolul religios creștin e pe de o parte ceva restrins, iar pe de altă e corelativ cu o considerare a întregii lumi ca simbol al transcendenței divine. În idolatrie se aduce închinarea lumii însăși și de aceea și idolului ca parte sau «simbol» al ei; în creștinism lumea întreagă se consideră, ca creațiune, simbol al transcendenței divine și de aceea se consideră și obiectul religios, simbol al acestei transcendențe. Precum idolul, așa și simbolul creștin implică o anumită viziune despre lume, în general.

Astfel, idolatria este cultul creațiunii, sau al unei false divinități. Desigur, lumea idololatrului este deosebită de lumea pe care o cunoaște creștinul. Ea e o lume plină de forțe misterioase, care sînt totuși imanente ei. Este o lume cu un aspect fictiv. Acest aspect fictiv l-a destrămat știința. Dar înaintea științei, l-a destrămat creștinismul, făcînd prin aceasta posibilă știința. L-au destrămat Sf. Părinți, cînd au spus că zeii ca moduri ale lumii sînt o ficțiune. De aceea s-a spus că lumea creștinismului este una cu lumea științei moderne. Dar lumea științei moderne nu e numai decît una cu lumea creștină. Lumea științei moderne coincide cu lumea creștină numai cînd este văzută de un credincios. Dacă este văzută de un necredincios, e apreciată și ea în mod idololatr, fiind îmbrăcată în atributele absolutului. Deci lumea științei moderne poate primi și un aspect idololatr. Desigur, e vorba de un aspect idololatr deosebit de cel păgîn. Avem de a face cu o idolatrie nereligioasă. Aspectul acesta îl are lumea pentru omul care o socotește unica realitate, care îi atribuie o infinitate și o putere nelimitată, desigur manifestată în legi determinabile ^{11 b}).

Sînt două viziuni diferite despre lume, din care una constituie baza pentru idolatrie, alta pentru considerarea ei ca și simbol în întregimea ei și ca ansamblu de simboale. Numai creștinismul, urmînd Vechiul Testament, vede lumea ca simbol și ca bază pentru simboale, căci numai creștinismul vede lumea ca relativă, numai pentru creștin ea nu e obiect de închinare idololatră, pentru că nu e ultima realitate, ci dincolo de ea există o altă lume pe care o simbolizează.

Dar nu e de ajuns ca lumea văzută să nu fie singura pentru a putea fi considerată ca simbol, ci mai trebuie ca cealaltă lume pe care o simbolizează să se afle într-o legătură cu cea văzută, anume ca aceasta să-i semene aceleia, să fie chip al ei. Iar această calitate o are numai dacă este dependentă de aceea, dacă nu e într-o independență de ea. Această relație o are lumea văzută în mod cert numai ca una ce e creată de cealaltă. Numai în acest caz, ea e după asemănarea aceleia, datorită

^{11 b}. Dealtfel un mare savant declară că teza infinității lumii începe a deveni improbabilă pentru știința modernă (C. Fr. v. von Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, 1954, p. 118 urm.).

și faptului că e mediu de manifestare a aceleia. Trupul nostru este asemenea sufletului nostru, întrucît e mediul de manifestare a lui, pentru faptul că într-o anumită măsură e organizat, sau «creat», după forma lui, de sufletul nostru. Desigur, lumea în ansamblul ei, nu e tot așa de necesar și de intim legată de lumea nevăzută, ca trupul nostru de sufletul nostru, ci lumea nevăzută e mai liberă față de cea văzută. Căci lumea văzută e creată în mod absolut, nu numai după formă, ci și după substanța ei, de lumea nevăzută. Dar tocmai aceasta îi dă lumii văzute, pe de altă parte, o dependență și mai mare de lumea nevăzută, de cum o are trupul față de suflet. Transcendența poate dispune și mai mult de lumea văzută ca instrument al ei. E adevărat că sufletul nostru fiind legat de trup, în modul cel mai intim și mai necesar, a făcut din trup instrumentul cel mai adecuat al manifestărilor lui, al puterilor lui. Dar sufletul plătește aceasta printr-o renunțare la o parte din libertatea lui în raport cu trupul, dat fiind că nu l-a creat el și după substanță.

Dimpotrivă, în raport cu transcendența divină, lumea văzută nu e un mediu tot așa de adecuat ca trupul în raport cu sufletul, dar, pe de altă parte, transcendența divină are întreaga libertate față de lumea pe care a creat-o. Transcendența divină dispune de toate cele din lume pentru a se manifesta, dar se manifestă într-un mod cu mult mai inadecuat ca sufletul prin trup. Uneori, Dumnezeu poate dispune de materia lumii pentru a pronunța prin ea cuvinte asemenea celor omenești, sau pentru a-și forma o față omenească. Dar acele cuvinte sau acea față nu-i sînt o formă tot așa de necesară și de adecuată cum sînt pentru sufletul omnesc. În general, însă, Dumnezeu se manifestă prin lumene, prin formele obișnuite ale existenței ei, cu mult mai neadecuat pentru a reda viața divină.

Acest raport ca de la creatură la Creator precizează legătura lumii noastre cu lumea nevăzută. Numai faptul că lumea văzută e creatura lui Dumnezeu cel nevăzut face ca lumea văzută să-și aibă sensurile de la Dumnezeu și să servească pentru a-L exprima pe El. «Simbolul și simbolizarea presupun existența, zice Berdeaev, a două lumi, a două ordine de existență. Simbolul nu poate avea loc dacă există numai o singură lume, numai o singură ordine de existență. Simbolul vorbește despre aceea că sensul unei lumi stă în cealaltă lume, că din cealaltă lume rezultă sensul celei de aici... Simbolul e puntea între două lumi. Simbolul nu spune numai despre aceea că există o altă lume, că existența nu e închisă în lumea noastră, ci și despre aceea că e posibilă o legătură între cele două lumi, o unire a unei lumi cu cealaltă, că aceste lumi nu sînt cu totul despărțite. Simbolul deosebește cele două lumi și le leagă. Prin sine însăși, lumea empirică nu are semnificație și sens, ci primește semnificație și sens din cealaltă lume, din lumea spiritului, ca simbol al lumii spirituale. Lumea naturală nu are în sine însăși izvorul vieții, care dă sens vieții, ea și-l primește pe acesta în mod simbolic din altă lume, din lumea spirituală. Logosul e sădit în lumea spirituală și în lumea naturală numai se reflectă, adică se simbolizează. Tot ce are semnificație și sens în viața noastră, este numai semn, adică simbol al altei lumi. A avea semnificație înseamnă a fi semn, adică simbol al altei lumi, a nu avea sens în sine însuși. Și tot ce este semnificativ în viața noastră, are caracter de semn, de simbol. Legătura simbolică în viața noastră și în viața

lumii noastre, plină de ne semnificație și de nimicnicie, apare numai ca o legătură cu altă lume, cu lumea sensului și a semnificației, cu lumea spirituală»¹²).

Punînd în opoziție cele două viziuni ale lumii: pe cea care consideră lumea văzută ca ultima realitate și care nu poate fi bază decît pentru o atitudine idololatră față de ea, și pe cea care consideră lumea văzută ca neavînd sensul ultim în sine, ci ca primindu-l, în calitate de simbol, de la o lume superioară, tot Berdeaev zice: «Sînt două viziuni ale lumii, care pun o pecete corespunzătoare pe formele conștiinței religioase. Una din aceste viziuni ale lumii vede peste tot în lume realități în sine, închide cu totul infinitul în finit, spiritul în trupul acestei lumi, fixează spiritul în trupul mărginit, e gata să vadă totdeauna în relativ și trecător absolutul și netrecătorul, procesele vieții le preface în categorii ontologice înghețate... Și este o altă viziune a lumii, care exprimă natura dinamică a spiritului. Această viziune a lumii vede peste tot în lume numai semne și simboale ale altei lumi, simte divinul înainte de toate ca taină și nemărginire, dincolo de tot ce este mărginit și totdeauna trecător simte netrecătorul, nimic relativ și trecător nu-i apare ca absolut și netrecător»¹³).

În aceste pasagii Berdeaev n-a făcut decît să redea în alți termeni concepția Părinților răsăriteni, după care lumea creată își are rațiunile în Dumnezeu dinainte de veci. Expunînd această concepție despre lume, opusă celei care nu vede dincolo de lumea văzută nimic ca bază, ca rațiune a ei, un alt teolog rus subliniază faptul că însăși rațiunea noastră caută sensurile lumii dincolo de lume, deci concepția patristică despre lume e cea care corespunde rațiunii noastre. «Lumea aceasta poate fi privită în mod îndoit. Sau ne vom uimi cu ochii trupești și cu auzul numai de torentul exterior al fenomenelor, ce se înlocuiesc și se întretaie, și vom privi numai la obiectele lumii externe, sau prin obiectele și aparițiile acestea vom privi la ceea ce e ascuns tainic dincolo de ele. În acest caz, toate aceste lucruri și întâmplări sînt numai acoperăminte străvezii ale unei alte lumi, inaccesibile privirii organelor simțurilor noastre. Privirea spirituală contemplă și sensul spiritual, adevărată rădăcină a obiectului dat și al apariției; privirea materială însă nu se ridică de la suprafața pămîntului și nu străbate în esența aparițiilor date. Dar sînt miopi cei ce cugetă că perceperea lumii se mărginește la privirea trupească. Logosul din om caută după logosul din natură, ca reflex al Logosului veșnic; spiritul caută spiritualul; înțelepciunea caută sofianicul. Insuși Mintuito- rul, prin parabolele Sale, ne învață să ne apropiem în felul acesta de lumea aparițiilor. În parabolele Sale, obiectele cele mai prozaice dobîndesc un alt sens și-și dezvăluie esența lor tainică, intră în lumea altor realități. Astfel sămînța, aluatul, năvodul, sarea, mlădița și altele, ne dezvăluie taine ascunse de privirea trupească. Dincolo de aceste obiecte ale lumii externe se văd rațiunile lor adevărate, sensurile, existența veșnică. De la Mintuito- rului, Părinții vor învăța să pătrundă cu duhul în această lume, dincolo de țesătura transparentă a aparițiilor sensibile. Lor, această lume li se înfățișează simbolică, plină de logos, spirituală»¹⁴). Iar un

12. N. Berdeaev. *Filosofia svobodnago duha, ciast I, Paris, Ymca Press, pg. 88-89.*

13. Idem, op. cit. pg. 94-95, 97.

14. Arhim Ciprian, *Antropologia sv. Grigoria Palamă, Paris, 1950, pg. 326-327.*

«Inditor francez, într-o lucrare de mare valoare, spune că dacă omul simte chemarea lui Dumnezeu, ajunge la un punct de vedere din care fiecare lucru îi apare, în anumite privințe, ca o umbră a lui Dumnezeu. Dar nu întrucît se instaurează pe sine însuși, ci întrucît ajută altuia să se instaureze, e această umbră». Pe existența noastră, care nu e absolut spacă, «se preumblă în chip misterios umbre și lumini, care adeseori o fac destul de translucidă pentru ca să se poată străvedea, într-un mod intuitiv, ca printr-o transparență, realitatea strălucitoare care e dincolo»¹⁵⁾.

Deci simbolul în sens creștin e expresia acestei viziuni care distinge lumea de Dumnezeu și, în același timp, o leagă de El, ca pe o creatură și instrument al Lui. Dimpotrivă, idolul este expresia unei viziuni care consideră lumea văzută ca fiind ea însăși divinitatea. Așa interpretează Patriarhul Nichifor Mărturisitorul idolul interzis de Legea Veche. După el, termenul de «asemănare» nu indică acolo un raport între chipul unei făpturi și Dumnezeu, în sensul că Dumnezeu ar fi altceva decît făptura respectivă, ci un raport între chipul făpturii și făptura însăși, ceea ce implică o închinare la făptură prin chipul făpturii, socotindu-se însăși făptura Dumnezeu. Iată cuvintele amintitului autor: «S-a poruncit celor vechi prin Moise: «Eu sînt Domnul Dumnezeuul tău, care te-am scos din pămîntul Egiptului, din casa robiei. Să nu-ți fie alți dumnezei afară de Mine. Să nu-ți faci idol (εἶδολον), nici asemănarea a orice din cîte sînt în cer sus și din cîte sînt pe pămînt jos și din cîte sînt în ape, sub pămînt. Să nu te închini, nici să slujești lor» (Eșire 20, 2-5). Și în altă parte: «Păziți-vă foarte sufletele voastre, că nu ați văzut nici o asemănare în ziua în care a grăit Domnul către voi în muntele Horeb, numai din foc. Să nu săvîrșiți fără-de-lege și să vă faceți vouă asemănare cioplită și orice chip. Și nu cumva, privind la cer și văzînd soarele și luna și stelele și toată podoaba cerului și rătăcind să te închini lor și să le slujești lor». E vădit oricui pentru ce le spune acestea. Căci închinarea și slujirea ce se cuvine lui Dumnezeu, e interzis să se aducă creaturii, ba le-a poruncit să și dărîme templele păgînilor». Cu totul altceva este însă simbolul în sens creștin. El e simbol al unui Dumnezeu deosebit de lume. Căci continuă Patriarhul Nichifor: «Că n-a împiedecat cu totul să se aducă închinare celor făcute de mîini, vor arăta cele privitoare la cortul vechi. Căci tot poporul se închina la el. Iar el purta icoana celor cerești și a creațiunii, al cărei chip a fost arătat de Dumnezeu prorocului, și avea simboalele celor sfinte cu adevărat. Dar și acestea erau făcute din materie și erau toate sfinte și vrednice de închinare. Iar cîte le-a construit înțelepciunea și puterea lui Solomon și toate chipurile celor netrupești (μορφώματα) cîte le avea templul acela vestit, le vom lăsa pe seama celor ce vreau să le cerceteze cu răbdare, deoarece și noi am tratat despre acestea mai amănunțit, în alte părți. Pe lângă acestea, cîte s-au arătat și s-au spus dumnezeescului Iezechiel, le lămurește cuvintele Scripturii. Și pe pereți, de jur-împrejurul templului, descris și arătat, erau Heruvimii săpați și finicii... Și a văzut casa plină de slava Domnului, încît a căzut pe față... Dar numai acestea le-a uitat acest

15. Etienne Souriau, *L'ombre de Dieu*, Paris, 1955, P.U.F. pg. 288, pg. 376. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). În carte se citează din Filo: «Umbra lui Dumnezeu e rațiunea care face lumea, servindu-se de ea ca de un instrument; această umbră care e ca o imagine, este modelul celorlalte lucruri». Neoplatonismul zicea că «cuvîntul este umbra lui Dumnezeu».

prea înțelept (preopinent), sau a ocolit și alte multe locuri care servesc aceleiași scop și înțeles și înving nebunia lui? Căci se primejduiește uitind acelea care stau la îndemîna tuturor celor ce ar voi să le cerceteze și folosească. Căci precum s-a oprit israeliților să facă asemănarea vrăunora dintre creaturi spre a le înfățișa spre slujire și închinare celui străin și viclean, tot așa s-a poruncit după aceea să se facă cele din corți, care s-au construit spre slava și cinstea lui Dumnezeu legiitorul și ca ale Lui proprii»¹⁶).

În altă parte, Patriarhul Nichifor acuză pe iconomahi că alterează locul din Testamentul Vechi. Căci acolo nu se scrie: «Să nu-ți faci nici o asemănare», ci: «Să nu-ți faci asemănare a nimic din cele create» («din cele ce sînt»). Deci nu s-a spus aceasta simplu și fără raportare la ceva, cum socotesc iconomahii, ca să includă aci și interzicerea asemănării lui Hristos, ci s-au adaus cele cărora să nu se facă asemănare. Căci s-a poruncit așa: «Eu sînt Domnul Dumnezeuul tău, care te-am scos pe tine din Egipt, din casa robiei. Să nu-ți fie alți dumnezei afară de Mine. Să nu-ți faci idol (Exod 20, 2-5). La acestea se adaugă în continuare: «Nici asemănarea a nimic din cîte sînt în cer și din cîte sînt pe pămînt, și din cîte sînt în ape, sub pămînt: Să nu te închini lor, nici să slujești lor». Iar care sînt acestea cărora nu trebuie să li se facă asemănare, le arată Moise cu altă ocazie: «Să nu săvîrșiți nelegiuire și să nu vă faceți vouă asemănare cioplită, tot chipul asemănare a bărbătescului sau a femeescului, asemănare a toată pasărea cu aripi care zboară sub cer, asemănare a toată țiritoarea care se tirăște pe pămînt, a tot peștele care e în apă, sub pămînt, și să nu privești la cer și văzînd soarele și luna și stelele și toată podoaba cerului și rătăcind să te închini și să slujești lor»¹⁷).

Deci cînd chipurile sînt ale lui Dumnezeu, cînd în ele se oglindeste slava și puterea Lui, cînd prin ele se aduce închinarea lui Dumnezeu, cînd sînt adică simboale ale transcendenței divine, sînt bine plăcute lui Dumnezeu și poruncite de El; numai cînd prin ele se aduce închinare creațiunii, sau diavolului, care oprește pe om să caute spre Dumnezeu, numai cînd sînt idoli, sînt oprite.

3. Simbolul și actul de transcendere al spiritului.

Dacă lumea poate fi și simbol pentru transcendența divină și bază pentru simbolul restrîns, de caracter religios, dar și realitate divinizată și bază pentru idoli, cauza pentru care ea primește sensul din urmă și un chip din cuprînsul ei devine idol, nu e în ea însăși, sau în chipul respectiv, ci în starea omului care și-a pierdut tensiunea spre transcendență, care și-a pierdut avîntul de depășire a celor materiale, propriu spiritului omenesc. Cauza e într-o cădere a spiritului de la viața proprie lui. În această stare s-a aflat omenirea idololatră și se află orice om căzut de la credința într-un Dumnezeu transcendent lumii. Spiritul, în starea lui normală, e liber de determinismul lumii, e creator, tocmai prin faptul că

16. Antirrhethica contra Eusebium, la I. Pitra, Spicilegium Solesmense, Tom. I, pg. 453-4.

17. Antirrhethica adversus Iconomahos, cap. II, la I. Pitra, Spic. Solesm., tom. IV, pag. 243.

depășește neconținut categoriile lumii. Spiritul e în afară de vreme și de spațiu. «Spiritul e totodată transcendent și immanent. În el transcendentul se face immanent și immanentul se face transcendent, trece peste graniță». Spiritul nu e mulțumit în nici o clipă cu ceea ce este, cu ceea ce a devenit și a realizat, el sare mereu peste granița atinsă, nu printr-o evoluție naturală, ca animalele, care totuși nu pot depăși granița naturii, ci prin libertate, atras de valorile pe care numai el le găsește și pe care se străduiește să le încorporeze în viața lui și a lumii¹⁸).

Raportarea la absolut, ridicarea sa treptată spre absolut, pentru a umple ființa sa și lumea de lumina și de valoarea lui, îi este omului esențială. Omul este ancorat și înrădăcinat în absolut și făcut pentru a actualiza legătura originară cu absolutul. Absolutul este începutul și sfârșitul lui, ținta lui. De aceea omul nu poate fi cugetat decât în relație cu absolutul. «Ideea de chip al lui Dumnezeu este premiza fundamentală pentru înțelegerea omului»¹⁹). «Omul este ființa ce năzuiește mai presus de sine, el nu-și este suficient sie-și. Omul, deși fascinează pe om, nu este totuși ultimul, deși e factorul decisiv în lumea sa. El se preocupă de sine, dar numai prin aceea că se preocupă de altceva. Aceasta o experimentează el prin aceea că nu găsește odihnă în sine, ci numai în realitatea transcendenței»²⁰). Omul se poate defini ca o ființă ce trebuie să se transeadă neconținut. Nu este vorba numai de o transcendere spre lume și spre semenii săi, ci spre ceea ce constituie adevărata transcendență față de lume și față de tot ce face parte din ea.

Lumea întreagă e, în ființa ei, și poate deveni pentru om mediul prin care acesta străvede transcendența. Lumea întreagă e, deci, în ființa ei, simbol. Dar omul trebuie să descopere acest caracter de simbol al ei. O spun Sfinții Părinți și o spun și alții gânditori moderni. Sfinții Părinți exprimă caracterul de simbol al lumii, de mediu străveziu al transcendenței divine, în învățătura lor despre «rațiunile divine» ce iradiază din toate lucrurile lumii. Sf. Maxim Mărturisitorul zice: «Toate făpturile lui Dumnezeu, contemplate de noi cu înțelegere corespunzătoare, ne vestesc rațiunea ascunsă în ele și în fiecare făptură rațiunea dumnezeiască ne descoperă voia Lui»²¹). «Pentru acești scriitori ai Bisericii, fenomenele acestei lumi, obiectele lumii externe, creaturile sînt numai reflexe ale altei realități». Dincolo de «scoarța vîrtoasă a materialității» acestor obiecte trecătoare, ei au văzut esența adevărată, netrecătoare a lumii veșnice. Ei, după expresia Sf. Maxim Mărturisitorul, «nu cu privirea sensibilă, ci prin vederea contemplației spirituale a fiecăruia dintre simboalele văzute, au fost învățați de Logosul creator ascuns în ele și în Logos au aflat pe Dumnezeu»²²). După cuvîntul aceluiași Sfînt Părinte al Bisericii, «toată lumea inteligibilă se înfățișează închipuită tainic în chipurile simbolice ale lumii sensibile pentru aceia care au ochi să vadă; și toată lumea sensibilă, dacă e cercetată cu o minte iubitoare de cunoștință în însăși

18. N. Berdeaev, *Duh și realnost*, Paris, Ymca Press, pag. 34.

19. B. Vyscheslavzev, *Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen*, în vol. *Kirche, Staat, Mensch*, pag. 321-2.

20. K. Jaspers, *Transzendenz*, pag. 167.

21. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răsp. către Talasie*; P. G. 90, col. 296 A.

22. Idem, op. cit.; P. G. 90, 372 B.

principiile ei, în rațiuni, e inclusă în lumea inteligibilă; e aceea în principiile ei, și aceea în chipurile ei simbolice»²³).

La Părinți s-a creat o viziune simbolică specială despre lume, cum la Icnografii bisericești sau la poezii simbolști s-a creat un limbaj propriu simbolist. Teologia scriitorilor clasici ai Bisericii a fost creatoare și îndrăzneată, de aceea pentru că în dispoziția minții lor, în percepția lumii și în limbaj, au fost mai aproape de înțelegerea Bibliei și a Evangheliei, de graiul Proorocilor, al Apostolilor și al Domnului însuși. Și acest grai întreg a fost străbătut de acel simbolism despre care am vorbit. Părinții n-au văzut numai suprafața fenomenelor, ci și rădăcina lor, principiul dumnezeesc. La Părinți nu observăm obiectivare, n-a existat abstracție. «Ca ideal al cunoașterii lui Dumnezeu, Apostolul Pavel își propune dibuirea lui Dumnezeu (Fapte 17, 27) în lumea văzută. În lume trebuie arătate urmele prezenței lui Dumnezeu, a lucrării Lui în ea»²⁴). Acestui realism simbolic al Ortodoxiei îi corespunde, de aceea, deplin, învățătura despre energiile necreate, despre aceste urme ale lui Dumnezeu în lume. E o învățătură care și-a aflat deplina clarificare la Sf. Grigore Palama. Dar acesta urmează, în concepția despre raportul lumii cu Dumnezeu, linia scriitorilor bisericești anteriori. El zice despre lumea aceasta: «Dumnezeu a zidit această lume văzută, ca un reflex al lumii mai presus de lume, pentru ca prin contemplarea spirituală a ei să ajungem, ca pe o scară minunată, la lumea aceea»²⁵).

Se poate descoperi tot mai mult caracterul de simbol al acestei lumi și această «simbolizare» a ei este o misiune a omului. Același lucru îl spune și un K. Jaspers. «Toată realitatea empirică (Dasein) e străbătută de o simbolică potențială»^{25 b}), zice el. Acesta aduce și niște precizări prețioase în acest domeniu variat al simboalelor. El distinge o simbolică a semnificărilor și o simbolică a contemplării. Deosebirea dintre acestea nu se acoperă întru totul cu deosebirea dintre raporturile simbolice din cadrul lumii create și raporturile simbolice dintre lucrurile lumii create și transcendență. Căci și simbolică semnificărilor poate exprima nu numai raporturi între lucrurile din lume, ci și raporturi între lucruri și transcendență. Deosebirea ce o face Jaspers se referă mai degrabă la două atitudini, sau stări sufletești. În orice caz, simbolică contemplării vizează exclusiv transcendența. Simbolul cu care are de a face aceasta, îi numește Jaspers cifru. Simbolică semnificărilor rezultă dintr-o comparație intelectuală între lucruri și ca atare desparte semnificatul de semn și, date fiind legăturile dintre toate elementele realității empirice, prin orice se poate semnifica orice. Dar în cifru se contemplă numai transcendența și fără a o despărți de semn²⁶). Prin cifru are loc o trăire a transcen-

23. Idem, *Mystagogia*, cap. 21; P. G. 91, col. 669 B. C.

24. M. I. Scabalanovici, *O simvolicescom bogoslovii*, în *Trud. Kiev. Duh. Acad.* 1911, pag. 538-540.

25. *Sf. Grig. Palama*, *Hom. 3*; P. G. 151, col. 332 C-333 C.

Ultimele patru citate sînt luate de la Arhim. Ciprian, *Antropologia Sv. Grigoria Palamă*, Paris, Ymca-Press, 1950, pag. 337-339.

25 b. K. Jaspers, *op. cit.*, pag. 146.

26. Idem, *op. cit.*, pag. 146: «Deutbare Symbolik ist objectiv, ihr Sinn ist auflösbar. Sie ist ein Vergleichen und Bezeichnen... Sobald man aber dem Symbol als Chiffre der Transzendenz sich nähert, ist es schaubar. Schaubare Symbolik lässt nicht Zeichen und Bedeutung trennen, sondern ergreift beides in einem».

denței, nu o simplă cugetare asupra ei. Poate să-și trăiască cineva și cugetarea despre Dumnezeu ca un cifru, dar acela pătrunde atunci prin cugetare la fundamentul sau în abisul cugetării sale, dincolo de cugetare. Și, desigur, o semnificare nu o poate ocoli nici trăirea transcendenței prin cifru. Dar în această semnificare nu se indică ceva prin altceva, ci se exprimă transcendența trăită împreună cu cifrul. Această semnificare o face graiul, prin care se exprimă trăirea transcendenței în cifru. Prin ea, trăirea se face mai clară, se adâncește: Căci cifrul și semnificarea lui nu ocazionează o trăire terminată a transcendenței, ci o vedere mereu mai adâncă în ea.

Astfel lumea întregă poate fi simbol în două moduri: a) În modul în care orice obiect și fenomen din ea poate semnifica pe oricare altul, după convenția între oameni, și-l poate semnifica și pe Dumnezeu pentru o cugetare rațională, în baza raporturilor cauzale ce le sezează aceasta. Aceasta, în virtutea faptului că «nici un lucru nu stă de sine, ci toate sînt în raporturi». b) Și în modul în care orice lucru, orice fenomen poate fi simbol, ca cifru prin care se contemplă transcendența și nu vreun alt lucru sau fenomen. Aci lucrul nu mai este văzut în raporturile lui cauzale, ci în adîncimea lui, în taina lui, care n-are de a face nimic cu raporturile lui naturale cu alte lucruri, ci e un loc al prezenței transcendenței²⁷). Ca cifru, lucrul respectiv nu mai e văzut încadrat în determinismul natural și prin aceasta ca un simbol natural, ci ca un simbol metafizic²⁸).

Dar această vedere sau trăire a unui lucru sau fenomen ca mediu al transcendenței, nu exclude cunoașterea complexității lui naturale. Însă surprinderea lui ca cifru trece dincolo de uimitoarea lui raționalitate naturală, la rațiunea lui divină, la raportul lui exclusiv cu Dumnezeu. Chiar cercetarea cauzalității naturale a unui lucru poate provoca trecerea minții la contemplarea acestui fenomen al cauzalității lucrului respectiv, ca cifru al transcendenței. De subliniat e numai că trăirea unui lucru ca cifru al transcendenței nu poate avea loc fără o ridicare a minții de la rațiunea înțeleasă la rațiunea lui mai presus de înțelegere, la rațiunea lui divină, care e una cu părăsirea rațiunii naturale a lucrului și a celui ce-l contemplă, una cu scufundarea în abisul rațiunii lui divine. Vîrtejul acesta, trăit în lansarea dincolo de raționalitatea naturală, trebuie să-l experimenteze și cel ce, prin cugetare, conchide la necesitatea unei cauze a lumii mai presus de lume.

4. Modul distingerii simboalelor religioase.

Dacă simbolizarea unor lucruri prin altele, în cadrul natural al lumii, e actul care a prezidat, asociat cu o simțire religioasă, la crearea idolilor în sensul restrîns al cuvîntului, vederea unui lucru ca simbol propriu zis (sau ca cifru) implică numai decît o raportare a omului la ceea ce e mai presus de rațiune, de natură, de lume. Desigur, și în raportul omului cu idolul e implicat un element afectiv. Dar afectivitatea aceasta nu e suprarățională, cum e raportul existențial dintre om și simbol, ci o subrațională, sau extrarațională. Raportul omului cu idolul are și un

27. K. Jaspers, op. cit., 146.

28. Idem: «Metaphysisches Symbol dagegen ist ein Sein als Chiffre und in dieser es selbst», (Op. cit., pag. cit.).

caracter religios. Dar aceasta nu înseamnă totuși o trăire a transcendenței prin idol. În idol omul vede și simte, concentrate, în baza simbolizării naturale, înțelesul sau prezența uneia sau mai multor forțe naturale ale lumii. În simbol, însă, omul trăiește prezența altei sau altor forțe decât cele naturale, pe care le poate avea și mediul simbolizator privit în el însuși. În idol omul vede și adoră, de pildă, forța iubirii naturale dintre sexe, pe cînd prin legătura dintre mire și mireasă, ca simbol al raportării transcendenței la făptură, omul vrea să exprime dragostea mai presus de fire a lui Dumnezeu. Idolul exprimă forțele imanente ale naturii, simbolul forțele transcendenței spirituale.

De aceea idolul nu pune probleme dificile pentru cunoașterea forțelor ce le exprimă. Închinătorul la idoli cunoaște în mod adecuat, deși nu în toată extinderea, «forțele» zeilor săi. Cunoașterea prilejuită de simbol este însă antinomică. Este o cunoaștere în necunoaștere, sau o necunoaștere în cunoaștere. Aceste deosebiri se arată și în felul de construire a idolilor și a simboalelor. Idolul prezintă și el natura stilizată, dar prin exagerarea mădurelor prin care se manifestă acele forțe ale naturii pe care vrea să le exprime. E o exagerare care nu ridică pe om peste natură, ci îi scoate în relief anumite forțe ale aceleia, rupînd echilibrul natural în favorul lor. În simbol, ca cifru al transcendenței, fără a fi anulate forțele naturale, căci ele servesc ca chipuri pentru altele spirituale, se alege forțele ce bune și ele sînt prezentate într-o asociere cu elemente care se opun celor rele, pentru a ridica privirea la forțe superioare lor, de ordin spiritual. Șarpele de aramă e atîrnat pe cruce, ca să arate că ceea ce e rău, e biruit; tolagul lui Aron e înflorit, ca să biruiască stricăciunea; Heruvimii sînt înfățișați ca niște oameni înaripați, etc. Sau dacă nu, se iau ca simboale lucrurile cele mai curate, pentru ca să se poată simboliza însușirile curate și luminoase ale transcendenței (făina de grîu curată, untdelemnul, vinul, etc.). Deci se pune accentul pe însușirile frumoase, nobile ale lucrurilor, și se pun în umbră defectele lor. Desigur că pentru a deveni un lucru oarecare simbol religios sau simbol al transcendenței divine în sens restrîns, e necesar ca conștiința credincioșilor să fie asigurată că Dumnezeu însuși l-a ales pentru această funcție, că El a scos în relief anumite însușiri ale lui, care pot oglindi pe cele divine, ca să stea asupra lui lumina alegerii lui Dumnezeu, fapt care el însuși face, mai mult decât orice însușire naturală a lucrului respectiv, din el un mediu prin care se contemplă transcendența divină.

Aceasta arată că însușirile frumoase naturale ale unor lucruri trebuie depășite de conștiința credinciosului, chiar cînd nu li se adaugă unele note care le copleșesc, pentru a se ridica la trăirea transcendenței.

Faptul că lucrurile numai în baza alegerii și a sfințirii lor de către Dumnezeu servesc de simboale religioase în sensul restrîns, și deci nu simplu prin însușirile lor bune, arată totodată caracterul gnoseologic antinomic al simboalelor. Singurul lucru clar, pe care ni-l fac cunoscut simboalele, este existența lui Dumnezeu și relația Lui cu ele și prin ele cu noi. Prin ele spiritul uman realizează, în general, o transcendere de la cele create la Dumnezeu cel necreat. Altfel nu mai cunoaștem prin ele atît de clar despre Dumnezeu. De aceea spun Părinții că prin creaturi cunoaștem că este Dumnezeu, dar nu ce este El. Ele, și peste tot lumea întreagă, sînt necesare pentru cunoașterea lui Dumnezeu, dar nu ne oferă

o cunoaștere adecuată a Lui. Dacă n-am lua în considerare lumea ca simbol, n-am avea decît o trăire și o cunoaștere negativă a lui Dumnezeu, nu și o trăire și o cunoaștere a Lui ca Creator și susținător plin de putere al tuturor. Ba dezvoltată consecvent, teza aceasta iconomahă duce la negarea oricărei cunoașteri a lui Dumnezeu, căci și cunoașterea negativă sau apofatică e o experiență a lui Dumnezeu prin om ori iconoclaștii refuză orice relație a lui Dumnezeu cu creațiunea. Dar simboalele lumii nu ne oferă, pe de altă parte, puțină să cunoaștem adecuat cum este divinitatea în relația cu lumea și mai ales dincolo de ea, pentru că Dumnezeu — în lucrarea de Creator și providențiator și dincolo de ea — este nevăzut și mai presus de tot ce creează și proniază.

Ținînd seama de această inadecvare, iconoclaștii au respins orice simbol. Ei se întîlnesc în aceasta cu necredincioșii, care consideră lumea ca o realitate ce nu reflectă existența lui Dumnezeu, sau cu agnosticii, care declară orice cunoaștere a lui Dumnezeu, imposibilă. Desigur, în altă privință, se deosebeau radical de aceia, căci pe cînd necredincioșii pun accentul pe lumea văzută așa de exclusiv încît o consideră singura realitate, iconoclaștii anulau aproape orice demnitate a lumii văzute, în tendința lor de a nega orice sens spiritual al ei în călăuzirea noastră spre Dumnezeu. Apărătorii icoanelor, dimpotrivă, afirmau demnitatea lumii văzute, prin recunoașterea raporturilor ei cu Dumnezeu, mai mult decît necredincioșii, deși nu o considerau singura realitate.

Din acest punct de vedere se poate spune că Biserica, fixînd dogma despre icoane, a afirmat sfințenia virtuală a creațiunii, a luat atitudine pozitivă față de lumea văzută în ansamblu. Sf. Ioan Damaschin nu se sfiște să înalte un adevărat imn însăși materiei, desigur întrucît a fost învrednicită să fie făptură, simbol și sălaș al lui Dumnezeu: «Nu mă închin materiei, zice el, dar mă închin Făcătorului materiei, Celui ce s-a făcut pentru mine materie și a primit să locuiască în materie și a lucrat, prin materie, mîntuirea mea. Și nu încetez să mă închin materiei din care s-a lucrat mîntuirea mea. Dar nu o cinstesc ca Dumnezeu, să nu fie! Căci cum ar fi Dumnezeu ceea ce și-a primit existența din cele ce nu sînt. Căci deși trupul lui Dumnezeu, e Dumnezeu, ca unul ce a devenit, din pricina unirii ipostatice, fără schimbare, ceea ce e și Cel ce L-a uns, întrucît a rămas prin fire ceea ce era, trup însuflețit prin suflet rațional și înțelegător, cu început, nu e necreat. Dar cinstesc și respect și cealaltă materie, prin care s-a făcut mîntuirea mea, ca pe una ce e plină de lucrarea (energia) și harul dumnezeesc. Căci oare nu e materie lemnul Crucii de trei ori fericit? Nu e materie muntele cel venerat și sfințit, locul Căpățîinii? Nu e materie piatra hrănitoare și de viață purtătoare, mormîntul, izvorul învierii noastre? Sau nu e materie cerneala și cartea prea sfințită a Evangheliilor? Nu e materie masa purtătoare de viață, care ne procură pîinea vieții? Nu e materie aurul și argintul din care se alcătuiesc crucile și discurile și potirele? ...Nu ocări materia, căci nu e de ocară. Nimic nu e de ocară, ceea ce a făcut Dumnezeu. Această cugetare e proprie maniheilor. Singurul lucru de necinste e ceea ce nu-și are cauza din Dumnezeu, ci e născocirea noastră, prin abaterea libertății și aplecarea voinții de la ceea ce e după fire la ceea ce e contrar firii, adică păcatul» 29).

29. Cuv. I despre icoane; P. G., 94, col. 1245 B. C.

În afară de aceasta, a respinge creatura ca simbol al lui Dumnezeu înseamnă, în ultimă analiză, a respinge chiar chipul omenesc al lui Hristos, ca reflectînd dumnezeirea lui, sau chiar relația omenității și a dumnezeirii în el. Și iconoclaștii au fost consecvenți, respingînd icoana lui Hristos cu motivul că ea nu redă decît omenitatea lui, pe cînd apărătorii icoanelor, apărînd simbolul, își creeau baza mai largă pentru apărarea icoanei lui Hristos, ca prezentare a Dumnezeu-Omului.

5. Fundamentul ontologic al simbolului.

Dar dacă simbolul ne oferă o cunoaștere antinomică a lui Dumnezeu, se cade să medităm puțin asupra modului cum se realizează această relație antinomică a lui Dumnezeu cu noi prin lumea ca simbol, adică asupra naturii acestei antinomii. Serghie Bulgacov pretinde că apărătorii icoanelor au lăsat fără răspuns obiecția iconomahilor, că Dumnezeu fiind nevăzut și fără formă, nu poate fi înfățișat în icoană, deci n-au construit o doctrină teologică solidă pentru cultul icoanelor, care să fi putut fi introdusă ca dogmă în definiția Sinodului VII Ecumenic, ci s-au mulțumit să afirme că Hristos, ca om, putînd fi prins în icoană, prin aceasta e prins și ca Dumnezeu, deși concluzia aceasta e forțată³⁰).

Dar apărătorii icoanelor au dat totuși un răspuns acestei obiecții. Răspunsul acesta îl exprimă Patriarhul Nichifor Mărturisitorul astfel: «Fîrea dumnezeiască, ca ceea ce e în sine, nu poate fi nici de minte cuprinsă, nici de cuvînt grăită, căci e necuprinsă, negrăită și neatinsă și mai presus de toată nehotărnicia, întrecînd orice cunoștință și înțelegere. Toată puterea înțelegătoare încetează în fața ei și orice înaintare a cunoașterii se oprește. Căci nu e nici cuvînt, nici cunoștință, nici părere, nici imaginație pentru ea. Tuturor le e inaccesibilă și neapropiată și e mai presus de toate cele ce sînt și așezată, în chip supraființial, mai presus de toate cele ce sînt și pe cea pe care nici un cuvînt nu o ajunge (căci e cu neputință a ne ridica la cele mai presus de cuvînt) o înfățișează mai bine tăcerea, decît cuvîntul. Noi însă cunoaștem din jurul ei (numai) că este, arătîndu-se prin unele manifestări și ecouri obscure, și aceasta numai celor ce și-au curățit mintea.

Deci ce este ceea ce va vedea cel curat cu inima? Supremul lucru din cele dorite, culmea fericirii, izvorul neîmputinat și nedeșertat al tuturor bunătăților, lumina negrăită, slava nepieritoare. Dar cum se vede cel dorit? Dumnezeu cel prin fire nevăzut, e vizibil prin lucrările (energiile) și puterile dumnezeiești din jurul Lui, care ne urcă mintea noastră la Cel Înalt și ridicat și ne călăuzesc spre înțelegerea măreției dumnezeiești, nu descoperindu-ne ce este ființa dumnezească, dar indicîndu-ne mărimea bunătății ei. Dar nu numai în a cunoaște ceva despre Dumnezeu stă

30. S. Bulgacov, *Icona și iconopoclanie*, Paris, Ymca Press, 1931, pag. 42-43. Apărătorii icoanelor «zugerînd trupul lui Hristos în calitate de icoană a Mîntuitorului și recunoscînd în același vreme lipsa de formă și neputința de a imagina dumnezeirea, au luat pars pro toto, partea în locul întregului... Repetăm, Biserica are un canon cu privire la cinstirea icoanelor, dar nu cunoaște o dogmă general recunoscută a cinstirii icoanelor, n-a definit învățătura dogmatică a cinstirii icoanelor, care de aceea nici n-a putut fi introdusă în definiția Sinodului VII Ecumenic».

fericirea (căci de aceasta s-au împărtășit mulți și prin înțelepciunea lumii), ci în a avea cineva în sine fericirea lui Dumnezeu, potrivit cu ceea ce s-a binevestit că împărăția lui Dumnezeu înlăuntrul nostru este. Căci măsura înțelegerii accesibile nouă, înlăuntrul nostru este». Și Patriarhul Nichifor continuă, arătând că omul are în sine pe Dumnezeu, în baza faptului că Dumnezeu a întipărit în firea noastră, la început, «trăsăturile și imitațiile bunătăților firii sale», pe care întinărirea păcatului le-a întunecat, dar pe care cel ce curăță această întinăriune de pe inima sa, le poate iarăși descoperi în sine, redobândind asemănarea cu Dumnezeu, prin aceea că devine bun și sfânt, cum bun și sfânt este și Dumnezeu³¹).

Deci puțința că Dumnezeu cel după ființă necuprins și inaccesibil să se facă omului accesibil și cunoscut în creațiune și în sine însuși, stă în existența «celor ce sînt în jurul lui Dumnezeu», sau în «lucrările și puterile din jurul Lui». Înainte de dezvoltarea temeii despre deosebirea între ființa și energiile divine prin Sf. Grigore Palama, teologia răsăriteană era conștientă de ea.

Serghie Bulgacov, căutînd să exprime această idee în termeni cunoscuți încă lui Maxim Mărturisitorul, dar deveniți uzuali în filozofia mai nouă, a recurs totuși la niște formulări care nu sînt cu totul ferice, pentru că nu redau exact ideea deosebirii între ființa și energiile lui Dumnezeu. Mai întîi el găsește următoarea antinomie în Dumnezeu: Dumnezeu este, pe de o parte, Absolutul care nu are relație cu nimic în afară de Sine, ci numai înlăuntrul Său, între Persoanele divine, pentru că nu are lipsă de nimic ce nu este El; pe de alta, El intră — prin creațiune — într-o relație cu ceva relativ, stabilindu-se o relație între Absolut și relativ, o relație absolut — relativă. «Dumnezeu are o relație absolută înlăuntrul Absolutului, adică este Sfînta Treime. Dar El are și o relație absolut-relativă. Ultima este existența lui Dumnezeu în afară de Sine însuși, în relație cu lumea, cu creațiunea. Dumnezeu, Cel prin Sine existent, este și Creatorul lumii și Proniatorul ei. Această corelație în Dumnezeu apare minții noastre, de asemenea, antinomică. Dumnezeu, în realitate, e Dumnezeu în Treime existent, are toată plinătatea vieții în Sine însuși. El este atotfericit și suficient Sieși, în înțelesul că această plinătate nu poate fi completată prin nimic și în afară de ea nu e nimic. Dumnezeu nu are lipsă de nimic și nu poate primi nimic ce nu ar avea, și în acest sens, în Dumnezeu nu e loc pentru nici un proces. Dar în același timp, în plenitudinea existenței absolute intră relația lui Dumnezeu nu numai cu Sine însuși, ci și cu non-Sinea, adică cu lumea»³²). Pînă aici se poate aproba ceea ce spune Bulgacov. Dar nu se mai poate aproba cînd continuă: «Pe de o parte Dumnezeu, existînd în Sfînta Treime, petrece mai presus de orice relație cu ceva în afară de Sine, El e plin de Sine și închis în Sine. Pe de altă parte, Dumnezeu iese din plenitudinea Sa, se pune pe Sine ca Creator, care creează lumea, și prin aceasta se aruncă în torentul devenirii, al temporalității, al existenței care țîșnește. În virtutea realității autentice a acestei lumi și a procesului lumii, ca Creator și Proniator, intră El însuși în devenire împreună cu lumea («Absolutul în devenire», după Vl. Soloviev)³³).

31. Antirrh. contra Euseblum, la I. Pitra, tom. cit., pag. 468-470.

32. S. Bulgacov, op. cit., pag. 47-48.

33. Idem, op. cit., pag. 49.

Antinomia aceasta, care se ivește în Dumnezeu însuși prin crearea lumii, Bulgacov o vede confirmată într-o altă antinomie, care caracterizează raportul propriu zis dintre Dumnezeu și lume. «Pe de o parte, între Dumnezeu și lume, ca creațiune, există o prăpastie de netrecut, făcând corelația lor nemijlocită, imposibilă». Creatura nu poate vedea fața lui Dumnezeu (Eșire 32, 20). «Ea rămâne pentru totdeauna închisă în creaturitatea ei și despărțită de Dumnezeu, prin nimicul ei din care a fost creată». Pe de altă parte, ea există numai prin puterea lui Dumnezeu și deci în Dumnezeu: «în El trăim și ne mișcăm și sintem» (Fapte 17, 28). «Creatura petrece astfel în existența divină — extradivină (pan-en-teism), fiind în aceeași vreme despărțită de Dumnezeu și nedespărțită»³⁴).

Concepând antinomia ca o existență a doi factori contrarii, dar și ca identitatea lor, deci ca o contradicție în sine, ca ceva de neînțeles, ca o imposibilitate logică, ca o negație a logicei, Bulgacov vede antinomia între Dumnezeu și lume în faptul că pe de o parte ființa divină rămâne neschimbată în Dumnezeu, pe de altă se pune ea însăși în stare de devenire, făcându-se substanța lumii. Numind ființa divină, Sofia, Bulgacov o socotește în existența ei veșnică, necreată, în existența ei temporală, extradivină, creată. Astfel, după el, lumea este «Sofia creată, adică dumnezeirea în afară de Dumnezeu»³⁵). Creația nu înseamnă scoaterea lumii din nimic, ci tocmai această așezare a ființei divine, sau a Sofiei, în formă de devenire. «Creațiunea înseamnă că semințele sofianice ale existenței, întrucât primesc o existență pentru sine și în acest înțeles (dar numai în acest înțeles) o existență extradivină, iau asupra lor, totodată, limitarea acestui fel de existență, sau forma devenirii. Această limitare sau relativizare a existenței de sine a Sofiei se exteriorizează în spațialitatea și temporalitatea lumii, care prin aceasta este supusă, cu necesitate, devenirii istorice»³⁶).

Această antinomie stă la baza icoanei. Pe de o parte, icoana reprezintă dumnezeirea, care s-a făcut ea însăși lume văzută, pe de altă, n-o reprezintă, întrucât dumnezeirea e inaccesibilă și fără imagine. Icoana este «vizibilitatea invizibilului, imaginarea inimaginabilului». În învățătura Bisericii despre icoană nu se întilnește însă, zice Bulgacov, unirea aceasta antinomică a contrariilor, ci două afirmații străine, nelegate între ele. În această învățătură se spune, pe de o parte, că Dumnezeu nu poate fi imaginat, pe de altă, că este imaginat în icoană. Prin aceasta e subminată existența icoanei. Bulgacov susține că partida apărătorilor icoanelor a admis ca bună premiza iconoclaștilor despre un Dumnezeu înțeles pur apofatic, fără o relație cu lumea. Dar prin aceasta a înlăturat orice bază a icoanei. Față de aceasta, Bulgacov zice: «In cuvântul lui Dumnezeu noi aflăm nu învățătura apofatică despre necunoștibilitatea lui Dumnezeu, ci afirmarea antinomică a invizibilității și în aceeași vreme a vizibilității Lui». Însăși descoperirea presupune, pe de o parte, o arătare care dezvăluie o taină, iar pe de altă parte, perzistarea unui adânc tainic, care nu se epuizează prin arătare. «Transcendentul devine immanent, nepierzându-și

34. Idem, op. cit., pag. 49-50.

35. Idem, op. cit., pag. 55.

36. Idem, Die christliche Anthropologie, în vol. Kirche, Staat, Mensch, Genf, 1936, pag. 217.

transcendența sa, ca și invers, imanentul străbate în transcendent, fără să-l copleșească»^{36 b)}.

Concepția lui Bulgacov, cu toată reținerea ce se observă uneori în termeni, nu cunoaște o deosebire reală între transcendent și immanent, între Dumnezeu și lume. Lumea e și ea tot transcendentă, tot divinitate. Bulgacov cunoaște doar două trepte în interiorul aceleiași divinități, o transcendență în cadrul aceleiași divinități. Am putea spune, de aceea, că această concepție nu susține în om tensiunea transcenderii reale a lumii. Icoana lui Bulgacov, prin urmare, e mai degrabă un idol decât un simbol, întrucât mediul însuși — luat din lume — e divin, se înțelege treapta immanentă a divinului, divinul așezat sau coborât în stare de devenire. Lumea întregă nu mai e, în concepția lui, simbol potențial al divinității, ci divinitatea însăși.

Greșeala fundamentală a lui Bulgacov e că socotește pe Dumnezeu tot așa de mult neschimbabil, cât și prins în torentul devenirii. Aceasta, deoarece consideră că aceeași ființă divină, care e neschimbată, se face și schimbătoare, evolutivă, temporală, creată. Prin aceasta introduce în Dumnezeu o antinomie directă, ascuțită, tragică, care în fond face din lume un alt pol al lui Dumnezeu, egal cu polul ce se numește propriu zis Dumnezeu. Dar această antinomie ridicată în Dumnezeu, anulează antinomia icoanei, întrucât aceasta e considerată ca pol al divinității, polul creatural, care e în devenire și vizibil.

Științii Părinții nu cunosc o asemenea antinomie tragică, direct contradictorie în Dumnezeu, deși, în general, admit că Dumnezeu, pe lângă viața lui absolută, necorelativă cu lumea, are și o relație cu lumea. Părinții evită această antinomie contradictorie și toate consecințele ei, prin faptul că, după ei, Dumnezeu se pune în relație cu lumea nu prin ființa Lui, ci prin «cele din jurul Lui», prin puterile și lucrările ființei Lui. Nu putem pătrunde tot înțelesul acestei învățături, dar e sigur că ea înseamnă, între altele, și aceea că Dumnezeu nu e tot așa de mult și de esențial neschimbabil în veșnica Lui fericire și prins în torentul devenirii împreună cu lumea. Relația Lui cu lumea nu este de același grad ontologic și deci nu se cumpănește ca un factor de egală greutate cu viața Lui intratreimică. Viața zbuciumată a lumii nu e tot așa de mult și de esențial a Lui, ca și viața Lui intratreimică. Această înseamnă că Dumnezeu e cu lumea într-o relație liberă. Oricât de mult accentuiază Bulgacov că Dumnezeu, pe de o parte, își este suficient Sineși, deci absolut, prin faptul că pune pe același plan relația Lui cu lumea, sau o vede realizându-se tot prin ființa Lui, face această relație tot așa de necesară pentru El ca și viața Lui intratreimică. Bulgacov ține să repete că aceasta este antinomia: afirmarea despre una și aceeași realitate a două lucruri direct contrazicătoare. Dacă ar fi așa, Dumnezeu ar fi unul și întreit tot după ființa, nu unul după ființă și întreit după persoane. O asemenea antinomie nu găsim în Dumnezeu. Ea e contrară doctrinei Părinților și înseamnă de fapt nu numai o absurditate logică, ci și o imposibilitate ontologică. Dacă aceasta înseamnă antinomia, ea nu există în Dumnezeu.

Dumnezeu se află, prin urmare, cu lumea într-o relație liberă, nu într-una impusă de ființa Lui. Existența «celor din jurul Lui», prin care realizează relația cu lumea, înainte de crearea lumii, din veci, înseamnă

— între altele — tocmai această posibilitate eternă a lui Dumnezeu de a avea relație și cu ceva ce nu este El însuși, prin urmare și de a da existență la ceva ce nu este, atunci când vrea și cum vrea, de a nu fi silit să rămână numai cu El însuși. Când se spune că «cele din jurul Lui» iradiază din ființa Lui, dar nu sînt însăși ființa Lui, aceasta înseamnă — între altele — că Dumnezeu prin ființă are posibilitatea de a crea realități relative, deosebite de El, dar «cele din jurul Lui» nefiind ființa Lui însăși, relațiile acestea nu sînt o necesitate pentru El. Relațiile acestea nu sînt impuse de ființa Lui, ființa Lui nu se cere după ele. Deci atît înainte cît și după crearea unor realități cu care să între în asemenea relații, Dumnezeu își este suficient Sineși, dar are prin ființa Lui posibilitatea să-și reverse iubirea și peste altceva decît ceea ce este El, peste orice și orice fel de lumi ar vrea să creeze. Lumea nu este impusă nici de ființa Lui, nici de ceva din afară, ca ceva contrar, nevoit de El. Dumnezeu, participînd la viața lumii în mod liber, nu ființial, aceasta nu susține un tragism inevitabil, o contradicție esențială în viața Lui.

Dar tocmai de aceea nici viața lumii nu e viața proprie a lui Dumnezeu. Bulgacov anulează identitatea lumii, ca realitate deosebită de Dumnezeu, și deci dualitatea reală: Dumnezeu-lume. Prin aceasta nu mai lasă puțința unei antinomii reale între Dumnezeu și lume. Lumea nu are, după el, o substanță a ei și nici o libertate a ei.

Combătînd, fără să o numească, această concepție a lui Bulgacov, G. Florovschi scoate în relief, bazat pe o mare bogăție de texte patristice, învățătura despre libertatea lui Dumnezeu față de lume și despre deosebirea substanțială a lumii față de Dumnezeu. El arată că Sfinții Părinți accentuează această libertate a lui Dumnezeu față de lume, cînd spun că Fiul e opera ființei, iar lumea opera voinței divine³⁷). «Dumnezeu, ca Dumnezeu, nu e inevitabil creator. El putea să nu creeze peste tot, fără nici o diminuare a plenitudinii Sale supreme, sau a perfecțiunii Sale supra-abundente. Nici o revelație ad-extra nu aparține necesității naturii divine, dată fiind autarhia absolută a lui Dumnezeu»³⁸). Dar dacă Dumnezeu nu e creator prin natură, aceasta nu înseamnă că El a început să creeze. Aceasta ar introduce o schimbare în El. El n-a început să creeze și totuși lumea nu e coeternă cu El. El e creator din vaci al tuturor ideilor, cărora le-a dat existență reală în timp. Dumnezeu, zice Sfîntul Ioan Damaschin, «a contemplat totul înainte de creație, cugetînd în afară de timp. Și fiecare lucru vine la timpul său în existență, după cugetarea Lui voluntară, care nu e supusă timpului și care e predestinarea, icoana și tipul»³⁹).

«Trebuie să se distingă net și strict între ideea divină a creaturii și substanța lumii create. Între ele este un hiatus absolut, o distanță de natură. Nu există nici o trecere continuă sau necesară de la cea dintîi la a doua. Creatura este o realizare a planului divin, a imaginii divine, dar nu e printr-o evoluție sau desfășurare a acestei idei. Această idee nu intră în procesul temporal. Dumnezeu a creat după ideea Sa, dar nu din ideea Sa. Ideea divină rămîne întotdeauna în afară de creațiune, ca un

37. Sf. Ciril Alex., Thesaurus, ass. XVIII; Ioan Damaschinul, De fide orth., I, 18.

38. L'idée de la creation dans la philosophie chretienne, in Logos, 1-ère année-nr. 1, 1928, Bucarest, pag. 14.

39. De fide orth. I, 9; P. G. 94, col. 337 A.

an transcendent. Ideea divină este un prototip etern în cugetarea lui Dumnezeu, după care totul este format în afară. Ideea lumii este în Dumnezeu, iar lumea este în afară de Dumnezeu. Eroarea fundamentală a pansteilor este că identifică ideea și substanța; în acest caz, însăși ideea divină se va desfășura în timp, ea va fi subiectul transformărilor temporale și substanța lucrurilor va fi divină, iar lucrurile o revelație substanțială a lui Dumnezeu. Dimpotrivă, noi insistăm asupra faptului că ideea este sămînța lucrurilor. Sămînța lucrurilor vine din neant, e creată. Ideea lucrurilor e o imagine sau o normă transcendentă a lor, nu immanentă. Creațiunea constă în aceea că Dumnezeu cheamă din nimic la existență o substanță nouă, care devine purtătoarea ideii Lui, care poate și trebuie să realizeze prin devenirea ei proprie. Lumea creată e un obiect exterior gândirii divine, nu această gândire însăși»⁴⁰).

Dar în afară de această distincție care asigură libertatea lui Dumnezeu față de lume, mai trebuie făcută una. Paradigmele lucrurilor, modelele fiind produse ale vocii lui Dumnezeu, deși sînt eterne, nu comportă același grad de înălțime și necesitate ontologică, ca ființa divină. «Nu trebuie spus că ideea creaturii a creat-o Dumnezeu, pentru că nu e nimic creat de Dumnezeu, și ideile sînt în Dumnezeu. Dar conceptul inexact de creațiune ideală exprimă cu o claritate suficientă toată deosebirea între existența necesară a Persoanelor divine și existența liberă a ideii divine creaturii. Ideea creaturii, a ceva exterior lui Dumnezeu, a unui non-eu din, nu aparține necesității intime a esenței divine, ea n-a fost produsă de virtutea «fecundității naturale» a lui Dumnezeu, căci în acest caz ar fi un «al patrulea ipostas», supoziție sacrilegă. Ea a fost produsă într-o libertate supremă, dar din eternitate. E o eroare anatematizată de a cugeta că Dumnezeu ar fi creat lumea cu aceeași necesitate cu care se iubește pe sine însuși. Iubirea lui Dumnezeu, bunătatea Lui fericită nu puteau fi argumentate prin contemplarea existențelor finite, care pot fi scoase din neant pentru a participa la harul divin... Dumnezeu n-are lipsă de vreun non-eu, chiar imaginar, chiar în idee. Dumnezeu nu cugetă în antiteze. El nu trebuie să se opună altuia... Dumnezeu e absolut liber față de creațiile posibile. Nu e nici o cauză care să apese asupra voinței Lui. Dar nu e mult, Dumnezeu e eminent liber chiar față de posibilitatea creațiilor. Există deci o distincție netă între necesitatea naturii divine și libertatea absolută a voinței sale binefăcătoare. Sf. Grigore Teologul zice că «Dumnezeu a inventat sau imaginat puterile cerești și această imaginație devine faptă (καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον)». Dar din toată eternitatea «contempla strălucirea... egală și egal de desăvîrșită a dumnezeirii tri-ipo-state»⁴¹). Deosebirea de termeni: a inventat, pentru ideile creaturilor, și contempla, pentru dumnezeirea Sa, fără a indica pentru primele o non-eternitate, indică totuși o libertate a lui Dumnezeu față de primele⁴²).

Prin aceste două distincții se deosebește învățătura creștină de concepția lui Bulgacov.

Dar noi vrem să ne oprim, în special, asupra a două lucruri în această problemă:

1. La temelia lucrurilor și a ființelor create stă nu ființa divină, ci

40. G. Florovschi, Op. cit., pag. 16-17.

41. Ep. XLV, n-s. Pascha, nr. 5.

42. G. Florovschi, Op. cit., pag. 18-9.

«formele», «tipurile», «paradigmele», «predeterminările» cugetate din veci de Dumnezeu. Fiecare lucru, fiecare ființă își are «forma», «chipul» lui definit sau «predeterminat» în Dumnezeu. E o taină neînțeleasă cum Dumnezeu cel infinit poate produce în Sine «tipuri», «forme» corespunzătoare cu lucrurile finite. În aceasta stă condescendența divină, care, realizându-se prin voința lui Dumnezeu, lasă ființa Lui mereu aceeași. Aceste «tipuri» sau «rațiuni» ale lucrurilor sînt «în jurul ființei divine». Desigur, în fiecare din ele se manifestă înțelepciunea și puterea Lui infinită, avînd fiecare ca suport și ca izvor infinitatea divină. De aceea prin ele iradiază infinitatea divină și deci nu sînt lipsite într-un anumit sens de infinitate. Iar întrucît, pe de altă parte, noi nu cunoaștem puterea, înțelepciunea și toate lucrările divine, decît prin aceste rațiuni, Părinții au fost îndreptății să numească și lucrările și puterile divine, «cele din jurul ființei divine».

Avînd deci fiecare lucru sau ființă creată la baza sa o astfel de «formă» divină, transcendența divină imediată pe care o putem contempla în orice creatură ca simbol, este această «formă» care, deși divină, e oricum «definită» (pre-determinată) chiar prin Dumnezeu. Desigur, o contemplăm îmbibată de infinitatea divină. Il simțim, Il trăim în ea pe Dumnezeu, subiectul ei cugetător și suportul ei. De pildă, prin miel contemplăm nu numai ideea mielului din Dumnezeu, ci și pe Fiul lui Dumnezeu, care a pus în ideea mielului și reflectă în ființa lui creată însușirea blîndeții Sale personale și intenția viitoare jertfirii a Lui pentru lume. Această referire la Dumnezeu însuși o primesc în cultul mozaic și apoi și al Noului Testament unele din lucruri, indicate și consacrate de Dumnezeu ca simboale. Dar dacă n-ar fi produs cugetarea lui Dumnezeu aceste «forme» definite ale lucrurilor, noi n-am putea să experiem pe Dumnezeu prin lucruri decît în mod vag, nu printr-o «formă», printr-o frumusețe dumnezeiască, dar totuși «determinată» a lor. Lucrurile n-ar putea fi simboluri ale unor anumite puteri și lucrări dumnezeiești, ale anumitor feluri de manifestări ale lui Dumnezeu. Aceste «forme» sînt mijlocitoarele între «indeterminarea», «inimaginabilitatea» absolută a lui Dumnezeu și între chipurile văzute, care sînt lucrurile. De aceea am văzut că Patriarhul Nichifor a respins teza iconoclastă despre absoluta inimaginabilitate a lui Dumnezeu, prin afirmarea că El se face imaginabil «prin lucrările și puterile dumnezeiești din jurul Lui», sau prin anumite «manifestări și ecouri obscure» (ἐμφάσεις τινάς καὶ ἀπηχήματα ἀμυδρά) ce se cunosc în jurul ființei inaccesibile a lui Dumnezeu.

Ideea că prototipurile sînt mijlocitoarele între indeterminabilitatea divină și lucrurile văzute ca chipuri ale lor, o exprimă și Sfîntul Ioan Damaschin, cînd, pe de o parte, numește prototipurile «icoane» ale ființei divine, iar lucrurile văzute «icoane» ale prototipurilor. «Sînt și în Dumnezeu icoane și paradigme ale celor ce vor fi prin El, adică sfatul Lui dinainte de veac și pururea la fel... Aceste icoane și paradigme le numește Sf. Dionisie cel prea cunoscător ale celor dumnezeiești și împreună cu Dumnezeu contemplator al lor, predeterminări. Căci în sfatul Lui au fost precizate (ἐξαφακτιγί ζετο) toate cele mai înainte hotărîte de El, și care vor fi, fără abatere, înainte de facerea lor, precum atunci cînd vrea cineva să zidească o casă își închipuiește în cugetare înfățișarea casei (ἀνατιλοῖ καὶ εἰκονίσει πρῶτον τὸ σχῆμα κατὰ διάνοιαν). Apoi iarăși sînt cele văzute ale celor nevăzute și nefigurate, figurate corporal spre o

cunoaștere obscură a lor... Căci vedem în făpturi icoane care ne vestesc manifestările dumnezeiești. Ca de pildă, cînd zicem că Treimea supremă se inchipuiește (εἰκονίζεσθαι) prin soare, lumină și rază, sau prin izvor, apă izvorită și curgere, sau prin minte, rațiune și duhul din noi, sau prin tulpina trandafirului, floarea și mirosul lui»⁴³).

2. Aceste «paradigme» nu sînt nici identice cu formele văzute ale lucrurilor, dar nici total despărțite, cum se pare că vrea să susțină G. Florovschij în tendința de a se opune lui Bulgacov, care identifică lumea văzută cu divinitatea în devenire. Lucrurile și ființele create se constituiesc și se susțin ca niște forme văzute corespunzătoare ale paradigmatelor nevăzute, prin lucrarea acelor. Paradigmele acelea sînt, în același timp, niște forțe care lucrează constituind și susținînd formele văzute, corespunzătoare lor. Ele sînt structuri determinate și unitare ale unor forțe divine și, în baza lor, lucrurile și ființele se constituie și ele ca niște structuri determinate și unitare de forțe fizice, chimice, biologice și spirituale create. Lucrarea paradigmatelor divine trebuie să fie prezentă chiar în lucrurile văzute, și întrucît lucrarea lor organizează și susține chipul văzut corespunzător celui nevăzut, însuși chipul nevăzut trebuie să se manifeste prin ele.

Se poate spune, așa dar, că forma văzută, fără să fie una cu forma nevăzută, e nedespărțită de aceia, e imbibată de aceia. Indată ce n-ar mai fi forma nevăzută în lucrul văzut, forma văzută a acestuia s-ar descompune. Lucrul văzut e simbol al paradigmei sale nevăzute, tocmai prin faptul că acestea două, fără să fie una, sînt totuși la un loc, sînt nedespărțite (συνβάλλειν). În aceasta stă antinomia simbolului, că pentru a cunoaște ceea ce nu se vede, trebuie să privești la ceea ce se vede, dar în același timp trebuie să depășești ceea ce se vede. Ceea ce se vede îți tace cunoscut ceea ce nu se vede, dar totuși nu trebuie să te oprești la ceea ce se vede, căci aceasta înseamnă transformarea lui în idol. Dar transcenderea nu părăsește lucrul văzut, pentru că prototipul care se străvede în el, lucrează în el, fără a fi una cu el. Ceea ce nu se vede e și nu e cunoscut prin ceea ce se vede. E și nu e definit prin ceea ce se vede.

Astfel, lucrurile ca simboale nu indică rațiunile divine numai ca niște cauze care le-au creat odată, dar acum sînt despărțite de aceste lucruri și inactive. Ele indică rațiunile divine nu numai ca cele prin care Dumnezeu le-a creat, ci și ca pe cele prin care Dumnezeu le providențiază. Între creațiune și providență e o strînsă legătură. Lucrurile nu sînt numai simboalele lui Dumnezeu Creatorul, ci și ale lui Dumnezeu Providențiatorul. Ele indică o lucrare a lui Dumnezeu, activă în fiecare moment în ele.

Dar «paradigma» divină nu lucrează singură asupra materialului văzut, mai ales cînd este vorba de o ființă creată, dotată cu libertate. Ființa creată e chemată să lucreze și ea la realizarea chipului ei conform paradigmei divine.

«În procesul istoric creatura, sau mai bine zis creaturile, trebuie să se realizeze după planul și prototipurile divine. Pentru ele aceste prototipuri nu au o necesitate care se impune. Ele nu sînt legi fizice sau naturale. Ele trebuie să fie realizate în libertate și prin eforturi libere. Aceasta e o problemă de rezolvat, nu un germene de evoluat. Iată de ce procesul istoric este o epigeneză ontologică. Epigeneza este o creațiune imitată.

43. Sf. Ioan Damaschin, Cuv. I despre icoane; P. G. 94, 1240-1241.

Fără îndoială, sînt creaturi inferioare care evoluiază, care nu trebuie decît să se desfășoare, să realizeze potențialitățile ascunse în substanța lor înșși; aceasta e natura. Dar omul e deasupra naturii și în el se manifestă ideea generală a creațiunii, pentru că omul e om, «lume mică», un microcosm. Și omul nu se poate realiza numai printr-o evoluție a potențialităților înnăscute... Prin eforturi libere, nu numai germeii înnăscuți sînt dezvoltăți, ci calități noi sînt create»⁴⁴).

Se întîmplă însă că omul adeseori nu lucrează convergent cu lucrarea paradigmei divine. Și atunci chipul lui văzut nu se realizează întru totul conform cu paradigma nevăzută. El strîmbă lucrarea prototipului ce se exercită asupra lui, cum strîmbă o oglindă defectuoasă razele modelului ce se privește în ea, fără ca prin aceasta să sufere o alterare înșși energia divină. Ceea ce-l abate pe om de la lucrarea convergentă cu cea a paradigmei divine, este păcatul. Și prin Adam, păcatul s-a întins la toți oamenii. Iar păcatul universal-omenesc a degradat întreaga lume văzută. Acțiunea omenirii păcătoase a tulburat forțele naturii și le ține într-o tulburare continuă. Pe lângă aceasta, omul stăpînit de păcat nu are vederea clară pentru a putea privi prin lucruri transcendența divină, căci nu mai are avîntul transcenderii. Lucrurile încetează de a mai fi pentru el simboale, chipuri ale prototipurilor dumnezeiești. Puterea de a face, prin lucrurile văzute, trancensul spre Dumnezeu, e una cu credința. Și aceasta a adus-o deplin deabia harul lui Hristos.

De aceea spuneau apărătorii icoanelor că înainte de Hristos, oamenii erau înclinați să facă din lucrurile văzute, idoli. Păcatul îi lipsea de puterea de a privi prin ele, dincolo de ele, la paradigmele divine. Pentru aceea Dumnezeu le-a interzis să-și facă asemenea chipuri văzute. Dar totuși le-a recomandat unele chipuri, însă cu porunca apriată de a nu le socoti Dumnezeu, ci numai simboalele lui Dumnezeu. Iată ce spune, în acest sens, Sf. Ioan Damaschin: «Precum medicul priceput nu dă tuturor și totdeauna același fel de medicamente, ci fiecăruia după puterea lui, distingînd și loc și boală și vreme și vîrstă, și alt medicament dă pruncului și altul celui desăvîrșit în vîrstă, altul celui bolnav, altul celui sănătos și fiecărui bolnav nu același, ci după capacitate și boală..., așa și Doctorul cel prea bun al sufletelor noastre, celor ce erau încă prunci și boleau de înclinarea spre idololatrie și socoteau chipurile cioplite dumnezei și se închinau lor ca unor dumnezei și disprețuiau închinarea lui Dumnezeu, iar slava Lui o ofereau creaturii, le-a interzis să facă aceasta» «Cînd poporul cel nerecunoscător s-a sculat împotriva lui Aron, sluga lui Dumnezeu, zicînd: «Fă-ne nouă dumnezei care să meargă înaintea noastră; omul acela, Moise, nu știm ce s-a făcut» (Exod 32, 1 urm.), și cînd au scos podoabele femeilor lor și le-au topit și au mîncat și au băut și s-au îmbătat de vin și de rățacire și au început să joace, zicînd întru nebunie: «Iată dumnezeii tăi, Israele!» (Ibid., 4), Dumnezeu a poruncit: «Să nu-ți fie ție alți dumnezei afară de Mine. Să nu-ți faci ție chip cioplit, nici toată asemănarea» (Deut. 4, 7-8). Și iarăși: «Și dumnezei turnați să nu-ți faci (Exod 34, 17). Vezi că din pricina idololatriei interzice alcătuirea de chipuri?»⁴⁵). Dar, după cum am văzut că zice Patriarhul Nichifor, tot Dumnezeu recomandă

44. G. Florovschi, Op. cit., pag. 28-29.

45. Sf. Ioan Damaschin, Cuv. II despre icoane; P. G. 94, 1289-1292.

în Vechiul Testament anumite simboale, pentru ca prin ele mintea israeliților să se înalțe către Dumnezeu.

Iar când prin Hristos se naște și se întărește credința în Dumnezeu, ca deosebit de creațiune, când pentru cei ce cred nu mai e primejdia de a se opri la lucruri, ci prin ele pot privi spre Dumnezeu, interdicția din Vechiul Testament își pierde pentru aceștia actualitatea.

Credința face și în om tot mai efectivă paradigma sa dumnezeiască, o face pe aceasta tot mai străvezie, tot mai deplin întipărită în chipul lui văzut. În felul acest, omul ajutat de har vede mai ușor în semenii săi, care stau și ei sub lucrarea harului, prototipurile lor divine, prin chipurile lor văzute.

Dar comportarea curată a oamenilor între lucruri, precum și harul dumnezeiesc revărsat peste ei, face ca ei să vadă și în lucruri mai ușor prototipurile lor dumnezeiești. Înaintarea în această vedere a oamenilor și a lucrurilor ca simboale, echivalează, deci, cu o sfințire treptată a lor prin har. Deplina dezvăluire, deplina luminare a prototipurilor dumnezeiești prin oameni și lucruri va avea loc însă deabia în viața viitoare, când toată pata din viața celor drepecți se va fi șters și când creațiunea va fi eliberată de sub robia stricăciunii, căreia i s-a supus din pricina omului (Rom. 8, 21).

Din acest punct de vedere înțelegerea simbolică a lumii e o anticipare a lumii viitoare, străluminată de slava prototipurilor ei dumnezeiești. Acestea s-au văzut în paradisul primordial, dar se vor vedea și mai clar în paradisul de dincolo. Arta care caută să facă străvezii prototipurile lucrurilor, sau frumusețea culminantă și forma desăvârșită a lucrurilor văzute, este purtată astfel de o nostalgie a paradisului.

Lumea ni s-a dat astfel nu numai ca o arenă care ne face viața posibilă, ci și ca un mijloc de a cunoaște pe Dumnezeu tot mai mult, pe măsură ce ne sfințim prin har și prin activitatea noastră, conformă prototipurilor. Căci pe Dumnezeu nu-L poate cunoaște făptura decît în «paradisemele», în «forme» condescendente ale cugetării Lui. Iar pe acestea le cunoaștem pentru că își au reflexul lor în formele văzute ale lucrurilor în care și lucrează. Dacă n-ar fi acele paradigme, n-ar fi lucruri și ființe văzute de anumite forme și n-ar fi o cunoaștere a lui Dumnezeu prin aceste forme ale lor.

ELOGIUL PRIETENIEI ȘI PĂCII LA SFINȚII PĂRINȚI CAPADOCIENI)

În veacul lor, în problemele puse lor și cu mijloacele ce le-au stat la îndemână, Sfinții Părinți Capadocieni, Vasile cel Mare, Grigore de Nazianz și Grigore de Nissa, în afară de înalta lor gândire teologică, au produs și valoroase opinii și atitudini de prietenie și pace, bunuri care cu atât de îndreptățită pasiune fac preocuparea ceasului de față.

Pentru însemnătatea și actualitatea ce prezintă, ne propunem să le înfățișăm aci, pe scurt, arătând, pentru fiecare din ele, împrejurările și formele în care s-au manifestat și reliefind trăsăturile caracteristice cu care s-au intrupat în gândirea și activitatea acestor nemuritori luceferi al veacului de aur al Bisericii.

I. FIINȚA ȘI ROLUL PRIETENIEI DUPA SFINȚII PARINȚI CAPADOCIENI.

Prietenia, în mare cinste la antici²⁾, primind în creștinism o nouă fundamentare prin porunca iubirii aproapelui, devine cu element constitutiv al învățaturii sale³⁾.

În viața Părinților Capadocieni de care ne ocupăm, personalități uriașe care au dominat și influențat cursul istoriei bisericești de-a lungul jumătății a doua a secolului IV, prietenia este înțeleasă, practică și verificată la altitudini impresionante, întruchipând modele a căror celebritate curgerea vremii n-a putut-o împuțina. Sfântul Vasile și Sfântul Grigore de Nazianz mai ales și-au împletit atât de strins viața și activitatea, încât, devenind, cum însuși mărturisește cel din urmă, două trupuri și un singur suflet⁴⁾, creștinătatea întreagă i-a purtat în gând și i-a cinstit laolaltă ca pe niște «învățători despărțiți cu trupurile, dar împreunați cu duhurile»⁵⁾, care din pragurile vieții netrecătoare de care s-au învrednicit, vestesc în chip minunat că ei și «la Dumnezeu tot una sînt»⁶⁾.

1. Această lucrare de seminar la Patrologie a fost alcătuită sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Rector Ioan G. Coman, care a și dat avizul pentru publicare.

2. Despre concepția lumii vechi asupra prieteniei, vezi: A. Dugas, *L'amitié antique*, 2-e éd., Paris, 1914.

3. Prof. Orest Bucevschi, *Pace și prietenie*, art. în «*Studii Teologice*, nr. 7-8, anul 1953, p. 449.

4. Sf. Grigore de Nazianz, *Necrologul în cinstea Sfântului Vasile*, 20, Migne, V, 2, col. 521 B.C. Pentru o bună parte a textelor din această lucrare am folosit, după confruntarea cu originalul, traducerea tipărită în lucrarea: Sf. Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvîntarea în care arată motivele ce l-au îndemnat să fugă de preoție, și Elogiul Sf. Vasile*, precedat de o *Biografie a Sf. Grigorie* alcătuită de Preotul Grigorie, trad. de Preot N. Donos, Huși, 1931.

5. *Stihira Laudelor la 30 Ianuarie (Sfinții Trei Ierarhi)*, *Minelul pe ianuarie*, ed. III, Cernica, 1926, p. 477.

6. *Sinaxar la aceeași sărbătoare*, *ibid.*, p. 472.