

IMPERIUM-UL: ÎNTRE TEROAREA ISTORIEI ȘI DEPĂȘIREA EI

Asist. univ. drd. NICOLETA MIHĂILESCU
Universitatea „Mihail Kogălniceanu” – Iași

*„Căci, iată, împărăția lui Dumnezeu
este înăuntrul vostru”.*

(Luca: 17, 21)

Având drept punct de plecare promisiunea și provocarea aduse de aceste cuvinte, acum mai bine de două mii de ani, cu prilejul unui eveniment care – atât pentru cei care-l acceptă, cât și pentru sceptici – și-a impus însemnătatea, divizând istoria într-un timp anterior și într-unul de după, s-a declanșat pasionanta și decisiva bătălie pentru cucerirea acestei împărății nevăzute, dar de a cărei dobândire se presupune că depinde soarta eternă a fiecăruia. De când au fost rostite aceste cuvinte, istoria nu mai este ceea ce pare a fi, miza – pentru cei care și le asumă – modificându-se în mod dramatic. Universalismul simbolisticii cetății ne ajută să transpunem în plan lăuntric prescripțiile utopice, ele nemaiurmărind, neapărat, o schimbare a condițiilor exterioare, ci având, în primul rând, semnificațiile unor idealuri de autodesăvârșire, ale unei utopii interioare, care are, însă, spre deosebire de *Republica* lui Platon, privilegiul de a poposi în vecinătatea harului divin. Intervine aici triada lumina naturală (rațiunea), efortul și angajamentul cel mai intim și mai personal, și lumina supranaturală a grației divine, al cărei vehicul este credința. Putem numi un astfel de demers și utopie a autoîmplinirii, a autoedificării, ea aflându-se, de altminteri, într-o relație biunivocă, de complementaritate, cu utopia exterioară, pentru că, așa cum sunt de părere unii, „dacă am putea numi introvertită utopia autoîmplinirii, atunci cea care vizează doar amenajarea condițiilor (evident, exterioare) se-nțelege de la sine că nu poate fi decât o utopie extravertită. Desigur, autoedificarea implică și ea măcar un minimum de amenajare a ambientului, după cum și utopia extravertită se înrădăcinează cumva, fie doar la punctul de plecare, într-o nevoie intimă (care, de altfel, îi și prilejuiește declanșarea)”¹.

La cetatea lăuntrică nu se ajunge printr-un efort linear, orizontal, sau strict cumulativ, ci în ea se pătrunde întotdeauna prin urcarea unei scări, urcușul fiind cu atât mai riscant, cu cât, un eventual eșec implică o imposibilitate de a reveni înapoi, altfel, decât de pe prima treaptă. Așadar, simbolistica cetății interioare este strâns legată de cea a urcușului, a străbaterii unor etape ale desăvârșirii morale. O întreagă iconografie a scării este prezentă în tradiția Bisericii de Răsărit, de pildă, revenindu-se, în fiecare caz, la plenitudinea semnificațiilor spirituale ale scării revelate patriarhului Iacob:

„Și a visat că era o scară, sprijinită pe pământ, iar cu vârful atingea cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau pe ea”.

(Facerea: 28, 12).

Urcușul scării, sau călătoria către cetatea lăuntrică, semnifică, simultan, contemplație și efort personal de autodesăvârșire. A ține cont numai de una dintre determinante înseamnă fie a cădea în eroarea predestinaționismului, fie în cea a ereziei pelagiene. Dacă utopia „exterioară” se adresa și mulțimii, și se distingea prin latura sa preponderent morală, utopia „interioară” se adresează în primul rând individului, în ipostaza sa de persoană, și mai puțin sufletului colectiv, ea relevându-și îndeosebi valențele unei filosofii cât se poate de practice, dar care își propune să treacă dincolo de morala poruncilor prohibitive, a legii vechi, care a fost doar călăuză, doar mijloc

¹Mihai ȘORA, „Locuri comune (VII)”, în *Viața Românească*, 9, 1987, p. 52.

pregătit, pentru a aduce cu sine libertatea unei credințe. Despre aceasta ne încredințează Apostolul Pavel:

„Iar acum că, prin Lege, nu se îndreptează nimeni înaintea lui Dumnezeu este lucru lămurit, deoarece «dreptul din credință va fi viu» Legea însă nu este din credință”.

(Galateni: 3, 11-12).

Din această perspectivă, zidurile sau mările și oceanele care îl despart pe călător de cetatea visată au o natură cu totul diferită, ducând cu gândul la o realitate care-și are o singură explicație, și care derivă dintr-un cutremurător eveniment: despărțirea omului de Creator și pătrunderea morții în lume. Pornind de la textul revelat, unele scrieri, care ar putea fi înțelese drept utopice, pot fi definite drept căutări ale modurilor posibile prin care omul ar putea redobândi statutul primordial, de locuitor al cetății divine, prin autoedificare și prin cunoaștere iluminată de credință. Apropierea de Dumnezeu are loc gradual, pornindu-se de la contemplarea lucrurilor create, sesizând, în natura și alcătuirea lor, lucrarea divină, esențele lor, așa cum au fost ele la Început, înțelegere nealterată de puterea imaginației, printr-un efort de vindecare a maladiilor spiritului, și urmărindu-se a se ajunge la starea de *apathie* și de „iluminare”.

La începutul descrierii treptei a IX-a a urcușului spiritual către starea de desăvârșire, Ioan Scărarul înțelege călătoria ca pe o acumulare de virtuți „cuvioase”, ce „pot fi asemănate cu scara lui Iacob”, și care „legându-se una de alta ca și treptele unei scări, ridică spre cer pe cel ce le practică”². Perioada patristică abundă în descrieri ale modului în care cetatea exterioară poate fi transformată, până la sublimare, de către cea interioară. Chiar dacă, în plan real, acest lucru se întâmplă arareori, dată fiind natura ireductibilă a celor două tipuri de *civitas*, confruntat cu constrângerile și cu nefirescul celei dintâi, creștinul se raportează – odată cu primirea și asumarea îndemnului de a-i da Cezarului ce-i al Cezarului, și lui Dumnezeu ce-i al lui Dumnezeu³ - într-un mod cu totul altul decât până atunci, într-un mod mai conștient atât de perisabilitatea oricărui *imperium* terestru, cât și de puterile cu totul speciale cu care este investit, prin credința sa, atunci când încearcă să urmeze un model atât de incongruent cu ordinea unei naturi căzute. Mai mult, el „are certitudinea că trăiește o aventură unică și că depășește Roma și Imperiul prin întreaga valoare a sufletului său nemuritor. Individul nu își mai trage sensul existenței din societate, ca piesa de mozaic din ansamblu. Dimpotrivă, el însuși încearcă să se șlefuiască pentru a reuși să se integreze într-un mozaic al cărui singur artizan este Dumnezeu, într-o cetate nouă care îi unește pe toți cei înfomețați și însetați de dreptate și justificându-se prin faptele lor, prin credință și har. Din toate forțele sale, creștinul tinde către o societate perfectă formată de întreaga umanitate, un imens corp mistic al cărui cap este Hristos și ale cărui membre sunt chemați să devină oamenii, prin liber consimțământ, «toate și întru toți Hristos» (Coloseni: 3, 11)”⁴. Imaginea cetății redă însăși imaginea sufletului omenesc, care nu este creat în afara comuniunii sugerate de cetatea-metaforă, și nici în afara ordinii, cu toate implicațiile care rezultă de aici, umane și divine. Prin urmare, pentru creștin, care-L acceptă de Dumnezeu în ambele sale ipostaze, de Mântuitor, dar și de Judecător, judecata individuală va ține cont de aceste meniri ontologice:

„Atunci a început Iisus să mustre cetățile în care se făcuseră cele mai multe minuni ale Sale, căci nu s-au pocăit”

(Matei: 11, 20).

Într-adevăr, „cetățile” sunt chiar oamenii, înțeleși în deplinătatea naturii lor – trup și suflet – natură care, pentru cei care acceptă miracolul Învierii, a fost restaurată în trei zile. Cetatea nu mai are, în acest tip de discurs, valoarea unei imagini-tablou, investită și creată doar cu și prin puteri naturale, ce-i drept, menite să întruchipeze cele mai înalte idealuri morale, și cele mai îndrăznețe principii ale unei filosofii de viață, ea dobândind potențialul unei imagini-icoană, din care străbat razele energiilor necreate, și care este dublată de o filosofie de viață și de moarte.

² Ioan SCĂRARUL, *Scara Raiului*, Editura Învierii, Timișoara, 2004, p. 154.

³ Marcu: 12, 17.

⁴ Jean SERVIER, *Istoria utopiei*, Editura Meridiane, București, 2000, p. 55.

Lucrurile nu mai par – și nici nu mai sunt – neutre, tocmai pentru că este vorba aici de intervenția unui incredibil, covârșitor și decisiv eveniment, și de o realitate care, însă, nu se mai lasă cucerită de arme „convenționale”, ci de ceea ce Apostolul Pavel numește „armele luminii”⁵, „armele lui Dumnezeu”⁶, arme care, dacă sunt aduse în luptă, nu sunt deloc metaforice; în legătură cu ele, creștinii sunt îndemnați să se încingă cu brăul adevărului, să se îmbrace cu platoșa dreptății, să-și pună încălțăminte pentru vestirea Evangheliei păcii, să nu uite de pavăza credinței, de coiful mântuirii și de sabia Duhului, adică de cuvântul lui Dumnezeu, dar nici de rugăciune sau de priveghere⁷.

Fericitul Augustin, unul dintre Părinții Bisericii cei mai „controversați» din Apus”⁸, atât din pricina interesantei sale biografii, cât și din cea a unor teze pe care le-a susținut, în legătură cu chestiunea naturii harului și a predestinării, prezintă, în lucrarea *De Civitate Dei*, motivele pentru care, între cele două cetăți – cea a lui Dumnezeu și cea a oamenilor – există o deosebire radicală, determinată de evenimentul Căderii și de acela al Întrupării. În ciuda acestei deosebiri, despre care vom vorbi imediat, creștinul se află în situația de a fi cetățean al ambelor cetăți, iubind-o, însă, numai pe prima, întrucât cea de-a doua este marcată de păcatul originar, inconsistentă și sortită pieirii, motiv pentru care el nu trebuie să se atașeze de ea, chiar dacă se folosește de ea, lucru de care îl încredințează și Apostolul:

„Și aceasta v-o spun, fraților: Că vremea s-a scurtat de acum, așa încât și cei ce au femei să fie ca și cum nu ar avea. Și cei ce plâng să fie ca și cum n-ar plânge; și cei ce se bucură, ca și cum nu s-ar bucura; și cei ce cumpără, ca și cum n-ar stăpâni. Și cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca și cum nu s-ar folosi deplin de ea. Căci chipul acestei lumi trece”.

(1 Corinteni: 7, 29-31).

Dacă prin utopie înțelegem, aici, un discurs care descrie o realitate incongruentă cu realitatea spațio-temporală existentă, sau care este menit a o face pe ultima suportabilă, din perspectiva unei eshatologii creștine, atunci, lucrarea lui Augustin poate fi înțeleasă și din această perspectivă⁹. Dacă, însă, lectura sa pleacă de la mărturisirea, fără echivoc, relatată în Evanghelia Sfântului Ioan, conform căreia „Iisus a răspuns: Împărăția Mea nu este din lumea aceasta” (18, 36), ea capătă cu greu contururi utopice, putând fi luată ca punct de plecare chiar pentru antiutopie¹⁰. Ambele poziții sunt valabile, pentru cazul de față, însă, insistând mai mult asupra primului aspect, vom încerca, urmând traiectoria gândirii Fericitului Augustin, să desprindem relevanța iminenței alegerii pe care noi, contemporanii săi, suntem chemați s-o conștientizăm, între cetatea terestră, a viciului și iraționalității, și cea divină, a virtuții și înțelepciunii. În ceea ce privește filiația profană a ideilor despre opoziția celor două cetăți, Augustin se inspiră din dialogul *Despre stat* al lui Cicero, care, la rândul-i, are drept surse principale operele lui Platon, Aristotel și Teofrast. Cicero își dorește o cetate guvernată de virtute¹¹, și în care excesele libertății să fie prevenite sau sancționate, pentru că, în caz contrar, ele vor duce la o dublă tiranie: a poporului „nestăpănit sau mai bine spus abrutizat”, și a conducătorului, care va fi „temerar, necinstit, persecutor înrăit al celor merituoși în viața publică”¹². Rațiunea trebuie să guverneze cetatea, efectele aplicării principiilor unei *recta ratio* urmând să aibă aceeași armonie și consonanță, ca și în cadrul îmbinării sunetelor. Ca și Platon, Cicero pune, mai presus de toate, atunci când discută despre cetatea ideală, ideea de justiție – singura care poate asigura concordia

⁵ Romani: 13, 12.

⁶ Efeseni: 6, 12.

⁷ Efeseni: 6, 10-18.

⁸ Serafim ROSE, *Locul Fericitului Augustin în Biserica Ortodoxă*, Editura Sophia, București, 2002, p. 32. (Mai ales din perspectiva teoriei augustiniene cu privire la natura harului și la predestinare).

⁹ Krishan KUMAR, *Utopianismul*, Editura Du Style, București, 1998, p. 68 și p. 158 n. 31.

¹⁰ *Ibidem*, p. 68.

¹¹ CICERO, *Despre stat*, în *Despre Supremul bine și supremul rău*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, cartea întâi.

¹² *Ibidem*, p. 273.

și stabilitatea, atât a cetăților, cât și a puterilor suflatești¹³. Rațiunea reprezintă facultatea prin care omul se aseamănă cu Divinitatea, mai ales dacă i se suprapune și dimensiunea dreptății. „Adevărata lege”, afirmă el în cartea a treia, „este desigur înțelepciunea dreaptă, conformă cu natura, prezentă în toți oamenii, consecventă, eternă, care ne cheamă la datorie și ne dă porunci interzicându-ne să comitem fraude [...] Divinitatea ne interzice să modificăm în vreun fel această lege [...] Ea nu va fi una la Roma, alta la Atena, una acum, alta în viitor, ci toate popoarele din toate vremurile vor fi stăpânite de o singură lege, eternă și fixă, și va exista un singur zeu pentru toți, învățător și conducător al tuturor; cine n-o respectă, se evită pe sine, și disprețuind astfel natura umană va avea de ispășit cele mai grele pedepse [...] căci un stat trebuie să fie astfel întemeiat, încât să fie etern”¹⁴.

Este foarte probabil ca Fericitul Augustin să se fi inspirat, atunci când vorbește de două tipuri de guvernare, *regere* și *dominari*, adică despre a conduce în conformitate cu comandamentele prescrise de *recta ratio*, sau despre a-i domina pe alții, din eșecul de a se domina pe sine, și din aceste reflecții cu privire la natura cetății ideale, prezente în dialogul ciceronian. Am amintit mai devreme că scrierea lui Augustin, *De Civitate Dei*, poate fi interpretată și ca utopie, însă ca pe una de factură religioasă, sau chiar ca pe o teodicee. Ca orice teodicee, ea are drept pretext inițial al discursului, printre altele, justificarea, din punct de vedere teologic, a unui eveniment dramatic, dificil de prevăzut, sau de neacceptat prin premisele rațiunii. Pentru a nu se ajunge la erezie sau, mai grav, la apostazie, apologeții providenței divine pun la lucru un impresionant mecanism argumentativ, tocmai pentru a da o semnificație metafizică pozitivă aceluși tip nefericit de evenimente. Riscând un demers anacronic, îi putem atribui Fericitului Augustin, fără să greșim, intenția creării unei teodicee, ale cărei asumții principale sunt acelea că la întrebarea cu privire la originea răului din lume nu se poate răspunde punând-o pe seama lui Dumnezeu, și că, dacă avem în vedere o teodicee din perspectivă teologică, și nu dintr-una strict filosofică, această justificare a providențialismului trebuie să facă apel la rațiune, în măsura în care aceasta este iluminată de credință, pentru a se evita atât fundătura în care se poate împotmoli scepticul, atunci când i se pune în față dictonul lui Tertulian – *credo quia absurdum* –, cât și încurcătura în care s-ar putea afla credinciosul, dacă ar fi să se confrunte cu posibilitatea ca una dintre facultățile cu care însuși Creatorul l-a înzestrat să nu poată mărturisi despre El, și, în felul acesta, să se abandoneze orice efort de a confirma cele crezute și prin argumente teoretice. Tocmai pentru ca o teodicee să nu fie o autocontradicție, mai ales dacă i se spune și rațională¹⁵, și nici o „colecție de silogisme ale amărăciunii”¹⁶, este indicat să se evite ambele extreme: atât cea propovăduită de Anselm de Canterbury, prin formula *credo ut intelligam*, cât și cea propusă de Pierre Abélard, *intelligo ut credam*. Chiar dacă, pe parcursul excursului său, pe tema preeminenței harului, Fericitul Augustin pare a pleda pentru prima variantă, aceasta nu înseamnă, totuși, că el pune rațiunea în plan secund, ci mai degrabă că vrea să demonstreze că nu se poate credință fără rațiune, și nici invers, cei care ar absolutiza-o pe vreuna dintre ele fiind numiți eretici. Credința reprezintă o precondiție a înțelegerii, pentru că, în timp ce la ultima se ajunge în principal pe cale rațională, și în particular prin acordul cu principiile logice ale identității, noncontradicției și cauzalității, atunci când este vizat monoteismul, în general, ea nu este, cu toate acestea, suficientă, dacă se are în vedere mărturisirea unui Dumnezeu personal, mărturisire și întâlnire care nu au loc decât prin actul, extrem de intim și de angajant, al celei dintâi. Astfel, dacă rațiunea indică, prin intermediul legilor logicii, un singur mod de apropiere de Dumnezeu, înțeles ca primă cauză a tot ce există, mod accesibil tuturor, în măsura în care toți oamenii sunt înzestrați cu această facultate, totuși, dialogul care se presupune că se poartă, dincolo de cel implicat prin aceasta, îmbracă forma unui răspuns personal, sau a unei întâlniri „față către față”, pentru a ne exprima în limbajul teologiei răsăritene¹⁷. Căutătorii cetății lui Dumnezeu deplâng

¹³ *Ibidem*, p. 302.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 319-320.

¹⁵ G. W. LEIBNIZ, *Eseuri de teodicee*, Editura Polirom, Iași, 1997, studiul introductiv.

¹⁶ *Ibidem*, p. 21; vezi, de asemenea, și Emil CIORAN, *Silogisme ale amărăciunii*, Editura Humanitas, București, 1992.

¹⁷ Vladimir LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, Editura Deisis, Sibiu, 1995, pp. 101.

neconținut absența sacrei întâlniri, tânguindu-se, ca și Augustin oarecând: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*¹⁸.

„Și a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul și asemănarea Noastră»”.
„Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său”.

(Facerea: 1, 26-27)

Chipul este actual, însă asemănarea este potență, este libertate¹⁹, care nu se poate exercita decât în actul credinței. Credința singură depășește legitatea firii căzute, deschizând porțile celui mai generos *posibil*, pe acela al îndumnezeirii; chiar dacă optimiștii numesc raționalitate doar o palidă reminiscență a puterilor pe care le avea Adam înainte de cădere, ea nu este suficientă redobândirii libertății.

Ecourile acestor promisiuni sunt foarte puternice în sufletului căutătorului cetății ideale, care, dacă se raportează la dimensiunea evanghelică, ia drept punct de plecare cuvintele Apostolului, care definește credința ca fiind încredințare a celor nădăjduite, și dovedire a lucrurilor nevăzute²⁰. Ținându-se cont de toate acestea, la cetatea lui Dumnezeu se ajunge, în opinia lui Augustin, prin intermediul ambelor dimensiuni de raportare la Divinitate, el fiind de părere că „credința este călăuză spre cunoștință”, iar „cunoștința este răsplata credinței”²¹. Prin urmare, noi „credem pentru ca să cunoaștem, nu cunoaștem pentru ca să credem (*credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus*)! În acest fel credința precedă rațiunii (*fides antecedit rationem*) [...] După cum credința precedă rațiunii, și aceasta din urmă poate preceda credinței, fără a afla aici vreo contradicție [...] Mai mult, adevărul rațional e o confirmare a credinței, pentru că [...] știința uneori premerge credinței, alteori îi urmează. *Premerge*, pentru că adevărul credinței este făcut inteligibil cu ajutorul conceptelor științei; *urmează*, pentru că adevărul științei duce la aprofundarea adevărului îmbrățișat prin doctrina revelată. Nimeni să nu vadă aici două adevăruri, ci unul singur”²².

Pentru a veni în completarea celor spuse mai devreme, trebuie să reamintim faptul că un eveniment istoric zguduitor – cum a fost cel al cuceririi Romei, în 24 august 410 d.Hr., de către regele Alaric, un eretic, adept al arianismului – alături de scepticismul și de pesimismul care îi stăpânesc, adesea, chiar și pe cei mai credincioși, reprezintă pretexte suficient de puternice pentru inițierea unei teodiceii, în general, și a unei apologetici, în special. Evenimentul amintit a ridicat problema necesității unei dezbateri pe tema originii răului din lume – dacă acesta este unul doar moral sau și metafizic, chestiune pe care, de pildă, arianismul o explică prin acceptarea presupuziției existenței a două principii opuse, Binele și Răul, care se află într-un permanent conflict –, a cauzei pentru care, de cele mai multe ori, nedreptatea triumfă, iar dreptii și inocenții pierd aproape întotdeauna, în confruntarea cu cei răi, neputându-se, decât printr-o ignorare interesată a dureroaselor evidențe, să nu i se dea dreptate Ecclesiastului²³. Teza căderii adamice este cea menită, în viziunea lui Augustin, să clarifice nu de ce Dumnezeu a creat o lume imperfectă, căci la început, așa cum ni se spune în textul scripturistic, toate erau foarte bune²⁴, ci unde poate duce libertatea omului. Dumnezeu le-a făcut bune pe toate, iar supunerea din teamă a omului, atât față de semenul său, cât și față de propriul Creator, nu au intrat nicidecum în planurile Sale inițiale. Omul este cel care-a provocat tragedia, tocmai pentru că nu a fost statornic în credință, și pentru că și-a dorit o cunoaștere nu numai fără Dumnezeu, ci chiar împotriva Lui,

¹⁸ Dumitru STĂNILAOE, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 178.

¹⁹ Dumitru STĂNILAOE, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993, pp. 337-347.

²⁰ Evrei: 11, 1.

²¹ Anton I. ADĂMUȚ, *Filosofia Sfântului Augustin*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 76.

²² *Ibidem*, p. 78.

²³ „Și iarăși am văzut sub soare că izbânda în alergare nu este a celor iuți și biruința a celor viteji, și pâinea a celor înțelepți, nici bogăția a celor pricepuți, nici faima pentru cei învățați, căci timpul și întâmplarea întâmpină pe toți” (Ecclesiastul: 9, 11).

²⁴ Facerea: 1,31.

împotriva avertismentului că va muri²⁵. Greșita întrebuintare a libertății a determinat ca cel care ar fi trebuit să fie împăratul și prietenul creației să-i devină supus, sau s-o supună în mod samavolnic. Omul nu se cuvine să fie dominat de om; acest lucru își are cauza și începutul în păcat. A conduce și a domina - *regere* și *dominare* – sunt două lucruri diferite, însă putem afirma că, dacă în cazul dialogului lui Cicero „datoria de *regere*, legată de numele de rege, se aplică înseși persoanei care guverna și supușilor săi, Augustin îi aduce două modificări. Pe de o parte, o limitează la stăpânirea de sine: *regere* înseamnă a-și stăpâni propriul trup. Pe de altă parte, în privința supușilor, o explicitează prin termenul de *corrigerere*: *regere* înseamnă atunci a acționa asupra vieții celorlați, corectându-i”²⁶.

Deopotrivă utopie teologică²⁷ și utopie filosofică, scrierea lui Augustin ne interesează, în egală măsură, atât din perspectiva radicalei diferențe dintre cele două cetăți, *civitas Dei* și *civitas terrena*, cât și din prisma analizării modului în care ele coexistă, în ciuda captivității în care sunt ținute, de către ultima, locuitorii celei dintâi: „Două iubiri au clădit două cetăți: iubirea de sine până la nesocotirea lui Dumnezeu a făcut cetatea pământească; iubirea de Dumnezeu până la nesocotirea de sine a făcut cetatea cerească. Una se glorifică în ea însăși, cealaltă întru Domnul. Una își cerșește slava de la oameni; Dumnezeu, martor al conștiinței, este cea mai mare glorie a celeilalte. Una, sprijinită pe propria ei glorie, înalță capul, cealaltă se adresează Dumnezeului ei: Ești slava mea și cel ce înalți capul meu. Pentru împărații și neamurile pe care una și i-a supus, înțâietate are patima puterii; în cealaltă, toți slujesc aproapei în dragoste, stăpânii veghează să le fie bine slujitorilor, aceștia îi ascultă”²⁸. Păcatul introduce stăpânirea omului de către om, el este cel prin care se introduce dezordinea în creație, iar nu Dumnezeu, despre care ni se reamintește că, în virtutea atributelor sale divine – atotputernicie, bunătate, dreptate și milă – le-a făcut „pe toate bune”, pe „fiecare după natura sa”, iar pe om „după chipul Său pentru ca, așa cum El însuși dă poruncă, în atotputernicia Lui, întregii creații, așa și omul, prin inteligența sa prin care îl cunoaște și-l preamărește pe însuși Creatorul lui, să poruncească tuturor animalelor de pe pământ”²⁹, iar nu și oamenilor, care, după Cădere, s-au despărțit, totuși, optând pentru unul din cele două tipuri de cetate; intersectarea acțiunilor și a vieților lor este atât preștiută, cât și permisă de Dumnezeu, pentru ca, atât păcătoșii – alcătuiind *massa perditionis*³⁰ – să aibă o șansă de îndreptare, urmând pildele locuitorilor cetății divine, cât și pentru ca, în confruntarea cu cei dintâi, sfinții – cei numiți *praedestinati* - să-și merite cununa. Chiar dacă, numeric vorbind, cei care alcătuiesc marea masă, cea a nemântuiților, sunt superiori dreptilor, a celor care alcătuiesc masa celor aleși, a celor predestinați încă de la crearea veacurilor, acesta nu trebuie să fie un motiv de îngrijorare, pentru că, spune el, „și grâul, în comparație cu pleava, e foarte puțin ca număr”³¹. Având de partea lor două cete diferite de îngeri – damnații, pe cea a îngerilor căzuți, iar aleșii, pe cea a îngerilor buni – cele două cetăți, spune mai departe Fericitul Augustin, „se construiesc de la începutul neamului omenesc până la sfârșitul lumii. Amestecate acum în ceea ce privește trupurile lor, dar diferite prin voințele lor, în ziua Judecării ele vor fi separate și prin trup. Desigur, toți oamenii care iubesc trufia și puterea trecătoare, cu orgoliul ei deșert și cu fastul aroganței, precum și toate sufletele care iubesc unele ca acestea și își caută propria slavă în supunerea oamenilor au fost înlănțuite laolaltă într-o singură comunitate. Dacă se luptă adesea între ei pentru astfel de

²⁵Pentru chestiuni ce țin de antropologie creștină, vezi Vladimir LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, Editura Enciclopedică, București, 1993, pp. 100-107; vezi, de asemenea, Serafim ROSE, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, Editura Sophia, București, 2001, pp. 249-337, precum și Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 221-286, 319-331.

²⁶ Michel SENELLART, *Artele guvernării*, p. 65.

²⁷ Sorin ANTOHI, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Idea Design & Print, Cluj, 2005, p. 154.

²⁸ Alin TAT, „[De vera et falsa religione. Religie, filosofie și politică în «De civitate Dei» a Sfântului Augustin](#)”, în *Orma. Revistă de studii istorico-religioase*, 2004, nr. 1.

²⁹ AUGUSTIN, *Prima cateheză. Inițieri în viața creștină*, Editura Polirom, Iași, 2002, pp. 11-113.

³⁰ Mircea ELIADE, Ioan P. CULIANU, *Dicționar al religiilor*, Editura Humanitas, București, 1996, pp. 90-91, 106-107.

³¹ *Ibidem*, p. 117.

lucruri, se năpustesc în aceeași prăpastie, egal apăsați de poftă și sunt uniți unii cu alții prin asemănarea moravurilor și a vinovățiilor. În schimb, toți oamenii și toate sufletele care caută cu smerenie slava lui Dumnezeu, nu pe a lor, urmându-l pe El cu credință, aparțin unei singure comunități”³².

Numele simbolice ale celor două cetăți sunt cele care apar, atât în Vechiul, cât și în Noul Testament, atunci când este vorba fie de cetatea păcatului și a robiei, fie de cetatea dreptilor, de Împărăția lui Dumnezeu, adică Babilon și Ierusalim. Cu toate că nu este aici loc să enumerăm sutele de versete în care apar ele, vom aminti, totuși, câteva sensuri cu care apare fiecare dintre aceste nume. Astfel, Babilonul este văzută ca cetate a *hybris*-ului, a nemăsurii, este numele cetății care-i reunește pe cei mai mulți, reprezentând „cetatea cea mare”³³, cetatea robiei sau chiar a ispășirii³⁴, „desfrânata cea mare”³⁵, „mama desfrânatelor și a urâciunilor pământului”³⁶, cetatea luxului și a idolilor³⁷, narcotizată de „sângele sfinților și de sângele mucenicilor”³⁸, pătată, de-a lungul întregii istorii a omenirii, cu „sânge de prooroc”³⁹ și cu „sângele tuturor celor înjunghiați pe pământ”⁴⁰, cetatea amestecului neamurilor⁴¹, cetatea păcatului⁴², cetate întemeiată pe mândrie luciferică, și care se crede invincibilă⁴³, dar a cărei dreaptă judecată vine „într-un ceas”⁴⁴, ca „fulgerul”⁴⁵, „într-o clipeală de ochi”⁴⁶, „într-o singură zi”⁴⁷, „cu repeziciune”⁴⁸.

Cetatea Ierusalimului este cetatea oamenilor sfinți, întemeiată nu pe iubirea de sine și pe dorința de cucerire, ci pe iubirea lui Dumnezeu și a păcii. De altminteri, în ebraică, numele „Ierusalim” chiar asta înseamnă: icoană sau „imagine a păcii”⁴⁹. Cetatea ierusalimică este, prin antiteză cu cetatea Babilonului, „cetatea sfântă”⁵⁰, cetate reînnoită, restaurată, care „se pogoară din cer”, de la Dumnezeu⁵¹, cetatea iubită de Dumnezeu⁵², cetate ocrotită de Dumnezeu⁵³, locul templului lui Dumnezeu⁵⁴, cetatea aleasă de Dumnezeu⁵⁵, „Ierusalim ceresc”⁵⁶, „cetate fortificată”⁵⁷, „cetate-mamă” și „cetate liberă”⁵⁸, cetatea mântuirii⁵⁹, „cetate veșnică”⁶⁰, altarul Domnului⁶¹, cetatea profeților⁶², „cetatea marelui Împărat”⁶³, „cetate credincioasă”⁶⁴.

³² *Ibidem*, p. 117.

³³ Apocalipsa: 14,8; 16,19; 17,5; 17,18; 18,2; 18,21; 29,20; 32,36.

³⁴ 1 Paralipomena: 9,1; Ieremia: 21,10; 27,22; 28,2; 28,4; 4 Regi: 20,16.

³⁵ Apocalipsa: 19,2.

³⁶ Apocalipsa: 17,5-6.

³⁷ Ieremia: 1,3; Isaia: 21,9.

³⁸ Apocalipsa: 17,6.

³⁹ Apocalipsa: 18,24.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Facerea: 11,9.

⁴² Ieremia: 27,18; 50,14; 50,24; 51,7; Istoria Susanei: 1,6; Apocalipsa: 18,5.

⁴³ Apocalipsa: 18,7; 18,10, 18,18.

⁴⁴ Apocalipsa: 18,10.

⁴⁵ Matei: 24,27.

⁴⁶ 1 Corinteni: 15,52.

⁴⁷ Apocalipsa: 18,8.

⁴⁸ Apocalipsa: 18,21.

⁴⁹ AUGUSTIN, *Prima cateheză. Inițiere în viața creștină*, p. 127.

⁵⁰ Cântarea celor trei tineri: 1,4; Isaia: 52,1; Cartea lui Tobit: 13,9.

⁵¹ Apocalipsa: 3,12; 21,2; 21,10.

⁵² Cântarea Cântărilor: 6,4; Isaia: 62,1; 62,5; 65,19; Ecclesiastul: 24,12.

⁵³ Isaia: 62,6; Zaharia: 12,9.

⁵⁴ 2 Paralipomena: 3,1; 20,28; 30,1; I Ezdra: 1,3; 1,4; 7,15; Ieremia: 3,17; Psalmi: 75,2; 78,1.

⁵⁵ 2 Paralipomena: 6,6; 33,4; 33,7; Ieremia: 33,9; Psalmi: 136,5; 3 Regi: 8,16; 11,13, 11,32; 4 Regi: 21,4.

⁵⁶ Evrei: 12,22.

⁵⁷ Psalmi: 121,3.

⁵⁸ Galateni: 4,26.

⁵⁹ Ioil: 3,5.

⁶⁰ Psalmi: 124,1; Cartea lui Tobit: 14,5.

⁶¹ Ioil: 4,17.

⁶² Isaia: 2,3.

⁶³ Matei: 5,34-35.

Scrierea lui Augustin este, așa cum aminteam mai sus, o teodicee, ea implicând, totodată, și o filosofie a istoriei. Lăsându-l deoparte pe Tucidide, despre care s-a afirmat că a distins universalul în registrul evenimentului particular, în „faptele concrete” ale epocii sale⁶⁵, că, în *Războiul peloponesiac* a distins între relevant și neînsemnat, pornind de la analiza războiului dintre Sparta și Atena, folosind evenimentul pentru a crea și o filosofie implicită, atât cât se poate spune că există, subscriem totuși pe deplin opiniilor care susțin că Augustin ar fi, într-adevăr, primul autor care a conceput și a dezvoltat o filosofie a istoriei, în *De civitate Dei*. Dacă, în cazul lui Tucidide, pretextul unei filosofii a istoriei îl constituie, *stricto sensu*, analiza istorică, în schimb, pentru Augustin, punctul de plecare este justificat prin demersul său apologetic și exegetic⁶⁶. Nu ne propunem aici să discutăm despre preponderența vreuneia dintre metode – de ordin istoric, filosofic sau teologic – în opera Fericitului Augustin; aici trebuie amintit faptul că *scientia* se cuvine să fie pusă în seama științei creștine, a *sapientiei*, ceea ce înseamnă că prima este doar o cunoaștere istorică, iar cea de-a doua o aprofundare a adevărilor divine⁶⁷. Cert este că motivația a fost una profund teologică, de altminteri, fiind cunoscut faptul că, la Părinții Bisericii teologia este totuna cu filosofia. Tocmai pentru a răspunde acuzelor potrivit cărora invazia asupra Romei ar fi fost cauzată de adoptarea creștinismului, Augustin se hotărăște să scrie *De civitate Dei*. Cele două cetăți sunt separate, atât prin evenimentul căderii din Rai a perechii primordiale, cât și, ulterior, prin crima lui Cain, astfel încât lupta dintre cele două cetăți reprezintă lupta dintre urmașii spirituali ai lui Abel, și cei ai lui Cain, dintre cei călăuziți de *vanitas*, și cei conduși de *veritas*, cei din urmă fiind încurajați de un adevăr al cărui mesaj îi încredințează că victoria este deja a lor, căci Dumnezeu în numele căruia ei luptă a biruit deja. Nu este vorba aici – chiar dacă preelecțiunea rămâne o problemă controversată, în unele locuri ale lucrării – de predestinare, ci de asumarea individuală, chiar cu eșecuri, a acestui tip de confruntare. Lupta lor, individuală și colectivă, este, totodată un pelerinaj⁶⁸, Biserica fiind și ea numită *Ecclesia peregrina*, întrucât creștinii, după cuvintele apostolilor și evangheliștilor, nu au aici „cetate stătătoare”⁶⁹, ei fiind „străini și călători”⁷⁰, și nicidecum „din lume”⁷¹. I s-ar putea aduce lui Augustin mai multe acuze, printre care faptul că utopia propusă de el ar îndemna fie spre anarhism, fie către pasivism⁷². O utopie lipsită de șansa valorilor umaniste, sau de perspective eshatologice, ar putea fi suspectată de astfel de îndemnuri, nu însă și cea propusă de Augustin, întrucât, tocmai ținându-se cont de scopul final descris aici – mântuirea sau obținerea cetățeniei celeste – nu se poate despărți menirea individului de responsabilitățile lui de aici, din această viață, și nici încuraja o devalorizare gnostică a experienței terestre, care trebuie privită ca încadrându-se într-un interval decisiv pentru soarta eternă.

Prin urmare, utopia propusă de Augustin nu este una a turnului de fildeș, un fel de narațiune narcisistă, creată doar de dragul discursului, ci o asumare în timp a unui mod de viață etern, o utopie care, legitimându-se prin teofania Logos-ului, aduce cu sine nădejdea unei învieri nu numai a sufletelor, ci și a trupurilor⁷³. De asemenea, nu trebuie nici să se înțeleagă că Augustin anunță, cumva, o cetate a lui Dumnezeu înzestrată cu atribute hiliaste, sau cu accente teocratice. Nu temporalitatea și materialitatea sunt motivele repudierii ei, pentru că aceasta ar însemna ca el să fi alunecat în erezia maniheistă, erezie pe care, de altfel, o și respinge în repetate rânduri. Nu materia este rea, și nimic din ceea ce este creat, ci conlucrarea cu îngerii căzuți, prin sugestiile

⁶⁴ Zaharia: 8,3; 12,5.

⁶⁵ Leo STRAUSS, *Cetatea și omul*, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 153.

⁶⁶ Philippe ARIËS, *Timpul istoriei*, Editura Meridiane, București, 1997, p. 97; vezi și Henri-Irénée MARROU, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 377.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 306.

⁶⁸ Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 3, Editura Universitas, Chișinău, 1992, p. 46.

⁶⁹ Evrei: 13,14.

⁷⁰ Evrei: 11,13; 1 Petru: 2,11.

⁷¹ Ioan, 17,16.

⁷² Henri-Irénée MARROU, *Teologia istoriei*, Editura Institutul European, Iași, 1995, p. 114; vezi și Henri-Irénée MARROU, *Patristică și umanism*, Editura Meridiane, București, 1996, p. 543.

⁷³ Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 3, p. 46.

primite de la aceștia, sugestii care se servesc de predispozițiile negative, apărute în sufletul omenesc tot în urma unei Căderi, și tot ca urmare a intrării în dialog cu această natură spirituală căzută, cu cel care s-a răzvrătit cel dintâi, cu Satan. Atunci când se referă la lupta creștinilor cu locuitorii cetății terestre, Augustin se referă la lupta împotriva păcatului, de care amintea Apostolul:

„Căci lupta noastră nu este împotriva trupului și a sângelui, ci împotriva începătoriilor, împotriva stăpâniilor, împotriva stăpânilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății, care sunt în văzduhuri”.

(Efeseni: 6,12).

„Știu și sunt încredințat în Domnul Iisus că nimic nu este întinat prin sine, decât numai pentru cel care gândește că e ceva întinat; pentru acela întinat este”.

(Romani: 14,14).

Babilonul este unul spiritual și simbolic, Babilon pe care, în căutările tinereților sale zbuțumate, însuși Fericitul Augustin îl cunoscuse, așa cum el însuși mărturisește în *Confesiuni*, în toată puterea lui amară de seducție și de disoluție⁷⁴, și ale cărei deformate cărări l-au îndepărtat de Ierusalim, patria lui⁷⁵. Dacă Ierusalim înseamnă „imagine a păcii”, Babilon se traduce prin „amestec”⁷⁶, iar despărțirea acestor două cetăți, oprirea „nestatorniciei vremurilor”, se va realiza odată cu sfârșitul lumii, prin a doua venire a lui Iisus Hristos. Se prea poate ca Fericitul Augustin, atunci când s-a încumetat să traseze coordonatele ideatice ale utopiei sale, să fi pornit la drum ținând cont și de descrierea unui admirabil text, al cărui autor a rămas necunoscut, datând aproximativ din secolul al II-lea d. Hr. El are formă epistolară, și este adresat unui oarecare Diognet. Iată descrierea pe care acest autor o face cetății lui Dumnezeu, care poate fi preînchipuită, într-o oarecare măsură, de comunitatea Ecclesiei: „Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pământul pe care locuiesc, nici prin limbă, nici prin obiceiuri. Nu stau în alte cetăți, nu folosesc vreun grai anume, și nici nu trăiesc neobișnuit. Căci învățătura pe care o urmează nu le-au descoperit-o nici cugetarea și nici agerimea înțelepților, iar ei nu apără, așa cum fac unii, vreo lege omenească. Locuind, după cum le-a fost dat, în cetăți grecești sau în cetăți barbare, ei se supun obiceiurilor comune în hrană, în port și în tot ce privește traiul, dar nu încetează să arate cât de minunată și de ciudată este obștea pe care o alcătuiesc. Căci locuiesc în propria lor patrie așa cum ar sta acolo un străin; iau parte la tot ca niște cetățeni, dar se țin deoparte ca niște străini. Orice țară străină le este patrie și orice patrie le este străină ... Pe scurt, așa cum e sufletul în trup, așa sunt și creștinii în lume. Sufletul este răspândit în toate mădularele trupului, iar creștinii sunt răspândiți în toate cetățile lumii. Sufletul locuiește în trup, și totuși nu este al trupului; tot așa, creștinii locuiesc în lume, dar nu sunt ai acestei lumi”⁷⁷. Într-adevăr, „*Nu din lumea aceasta!*” pare să fi devenit dictonul creștinilor din întreaga lume, și din toate timpurile. Până când iubirea de sine, pe care este clădită *civitas terrena* nu va fi înlocuită de iubirea de Dumnezeu, lucrurile vor rămâne în condiția actuală, de coruptibilitate și de înstrăinare de menirea pe care ele au avut-o la început, la crearea lumii. Ideea celor două cetăți sau împărțirii va fi preluată de mulți, atât din spațiul protestant - începând chiar cu Luther, care și-a dezvoltat doctrina sa despre o împărțire spirituală și una seculară⁷⁸ -, cât și din spațiul catolic - pe Otto de Freising, în secolul al XII-lea, care și-a intitulat opera *Cele două cetăți*⁷⁹, sau pe Bernard de Clairvaux, care a dezvoltat „doctrina celor două spade”⁸⁰ -, sau, în cazul spiritualității răsăritene,

⁷⁴ Fericitul AUGUSTIN, *Confessiones*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 111.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 372.

⁷⁶ AUGUSTIN, *Prima cateheză. Inițiere în viața creștină*, p. 129.

⁷⁷ Apud: Étienne GILSON, *Filosofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârșitul secolului al XIV-lea*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 153.

⁷⁸ J. B. SCHNEEWIND, *Inventarea autonomiei*, Editura Polirom, Iași, 2003, pp. 54-62.

⁷⁹ Étienne GILSON, *op. cit.*, pp. 304-305

⁸⁰ *Ibidem*, p. 308.

pe binecunoscutul teolog și ascet Serafim Rose, care a anunțat proiectul unei vaste lucrări, intitulată *Împărăția omului și Împărăția lui Dumnezeu*, proiect rămas neterminat, dar despre a cărui amploare ne putem da seama dacă analizăm planul său detaliat⁸¹. Mesajul celei din urmă este că astăzi, mai mult ca oricând, omul trebuie să aleagă între cele două lumi, între două împărății: cea a morții, a nihilismului, a descompunerii, și cea a vieții a adevărului și a rămânerii în veșnicia pozitivă a divinității. Pentru creștin, afirmarea cea mai profundă a umanității este urmarea modelului divin, a Dumnezeului întrupat din iubire, iar tocmai în virtutea umanității astfel redefinite și restaurate, el trebuie să devină alegeare, să se dăruiască sau lui Dumnezeu, sau sinelui, adică, în cazul din urmă, celor trei idoli care guvernează împărăția omului: cultul civilizației, al științei și al progresului istoric al unei lumi căzute.

Bibliografie:

- Adămuț, Anton I., *Filosofia Sfântului Augustin*, Editura Polirom, Iași, 2001
Antoși, Sorin, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Idea Design & Print, Cluj, 2005
Ariès, Philippe, *Timpul istoriei*, Editura Meridiane, București, 1997
Augustin, Fericitul, *Prima cateheză. Inițieri în viața creștină*, Editura Polirom, Iași, 2002
Augustin, Fericitul, *Confessiones*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994
Cicero, *Despre Supremul bine și supremul rău*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983
Cioran, Emil, *Silogisme amărăciunii*, Editura Humanitas, București, 1992
Damaschin, Ieromonah, *Viata si lucrarile Parintelui Serafim Rose*, Editura Cartea Ortodoxă, București, 2005
Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 3, Editura Universitas, Chișinău, 1992
Eliade, Mircea, Culiianu, Ioan P., *Dicționar al religiilor*, Editura Humanitas, București, 1996
Gilson, Étienne, *Filosofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârșitul secolului al XIV-lea*, Editura Humanitas, București, 1995
Kumar, Krishan, *Utopianismul*, Editura Du Style, București, 1998
Leibniz, G. W., *Eseuri de teodicee*, Editura Polirom, Iași, 1997
Lossky, Vladimir, *Vederea lui Dumnezeu*, Editura Deisis, Sibiu, 1995
Marrou, Henri-Irénée, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, Editura Humanitas, București, 1997
Marrou, Henri-Irénée, *Teologia istoriei*, Editura Institutul European, Iași, 1995
Marrou, Henri-Irénée, *Patristică și umanism*, Editura Meridiane, București, 1996
Orma. Revistă de studii istorico-religioase, 2004, nr. 1
Rose, Serafim, *Locul Fericitului Augustin în Biserica Ortodoxă*, Editura Sophia, București, 2002
Scărarul, Ioan, *Scara Raiului*, Editura Învierea, Timișoara, 2004
Schneewind, J. B., *Inventarea autonomiei*, Editura Polirom, Iași, 2003
Servier, Jean, *Istoria utopiei*, Editura Meridiane, București, 2000
Stăniloae, Dumitru, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993
Stăniloae, Dumitru, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993
Strauss, Leo, *Cetatea și omul*, Editura Polirom, Iași, 2000
Viața Românească, 9, 1987

⁸¹ Vezi Ieromonah DAMASCHIN, *Viața și lucrările Părintelui Serafim Rose*, Editura Cartea Ortodoxa, București, 2005. Ca parte a lucrării a fost publicat doar capitolul dedicat nihilismului: vezi Serafim ROSE, *Nihilismul & Revelația dumnezeiască în inima omului*, Editura Anastasia, București, 1997.