

Liber de perfectione spiritualis vitae. Context și text

Gabriela Tănăsescu¹

ABSTRACT • The paper aims to present the opusculum *Liber de perfectione spiritualis vitae* on the occasion of the 800th anniversary of the author's birth, given its recognized status as a classic work in the field of ascetic and mystical theology which offers a complete explanation of the higher Christian life. In the form of a sketch subsumed rather to the history of ideas, the paper includes a contextualization of the opus emergence, an outlining of its ideational chain and a specification of its role in drafting II-II of the *Summa Theologiae*.

KEYWORDS • Thomas Aquinas, mendicant orders, spiritual perfection, state of perfection, poverty, charity.

Motivația prezentării opusculului *Liber de perfectione spiritualis vitae* la celebrarea a 800 de ani de la nașterea autorului care „a adus mai multă lumină Bisericii decât toți ceilalți Doctori” (*ipse plus illuminavit Ecclesiam quam omnes alii Doctores*)² a constituit-o în principal statutul ei recunoscut de lucrare

¹ Cercetător științific III dr., Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române. gabriela.tanasescu@ispri.ro

² *De S. Thoma Aquinate Doctore Angelico, Ordinis Prædicatorum*, în Joannes Bollandus, Godfridus Henschenius et Daniel Papebrochius, *Acta Sanctorum*, Martii Tomus Primus, Parisiis et Romæ 1865, (81) 680 [sau J. J. Berthier O.P., *Sanctus Thomas Aquinas “Doctor Communis” Ecclesiae*, Vol. I: *Testimonia Ecclesiae*. Pars Prima. *Testimonia Pontificium*, Roma 1914, (61) 45]. Apreciera formulată de Papa Ioan al XXII-lea, cel care l-a canonizat pe Toma de Aquino la 18 iulie 1323, reia termenii în care însuși Toma mărturisea companionului (*socius continuus*) și „martorului vieții sale” Reginald da Piperno că, descoperindu-i „tainele unei științe superioare”, Dumnezeu i-a dat „mai mult... decât le-a dat altor doctori”. Relatarea lui Reginald a fost consemnată de promotorul cauzei lui Toma, Guilelmo de Tocco, în hagiografia *Ystoria sancti Thomae de Aquino* (prezentată Papei în 1319, redactată ulterior de încă patru ori, cu adaosuri și modificări substanțiale, și definitivată la 26 noiembrie 1321). A se vedea William of Tocco, *Life of St. Thomas Aquinas*, Angelus Press, Saint Marys 2023,

clasică în domeniul teologiei ascetice și mistice care, împreună cu părți analoge din *Summa*, oferă o explicație completă a vieții superioare creștine³.

Ceea ce îmi propun în cele ce urmează, în forma unei schițări subsumate mai curând istoriei ideilor, este o contextualizare a apariției lucrării, o punctare a înlănțuirii ei ideatice și o reliefare a rolului ei în redactarea *secunda secundae* a *Summa Theologiae*, contribuția cea mai originală a lui Toma de Aquino la literatura teologică.

Scripta polemica sive de aristotelianismo

Liber de perfectione spiritualis vitae este unul dintre opusculile polemice ce aparțin celei de a doua perioade de profesorat la Paris, o etapă deosebit de fructuoasă a vieții lui Toma de Aquino (1269-1272), în care a finalizat partea a doua a *Summa Theologiae* și a redactat partea a treia (primele douăzeci de întrebări), a scris comentarii biblice⁴, comentarii asupra lucrărilor majore ale lui Aristotel⁵, comentarii non-aristotelice⁶, opuscul pe teme diverse⁷, mai multe tratate asupra unor *quaestiones disputatae*⁸ și numeroase răspunsuri la *quaestiones*

205. Considerată principalul document biografic existent despre Sfântul Toma de Aquino, *Ystoria*, care realizează o portretizare a trăsăturii dominante a fizionomiei sale spirituale, anume „absorbirea uluitoare a minții sale de lucrurile divine“ și „participarea lui la Viața Divină“, a jucat un rol decisiv în decizia Papei Ioan al XXII-lea de a duce la bun sfârșit procesul de canonizare. A se vedea Thomas Crean, O.P., “Foreword” și David M. Foley, “Translator’s Introduction”, în William of Tocco, *Life of St. Thomas Aquinas*, 7-8sq și 15sq.

³ Joseph B. Collins, “Translator’s Preface”, *The Catechetical Instructions of St. Thomas Aquinas*, electronic version, The Catholic Primer, 2004 (Imprimatur: Most Reverend Michael J. Curley, D.D., Archbishop of Baltimore, Baltimore February 9, 1939), 9. A se vedea și Hugh Pope, O. P., “Introduction”, în *On Prayer and the Contemplative Life by St Thomas*, R. & T. Washbourne Ltd. Paternoster Row, London 1914, 1-26.

⁴ *Super Psalmos, Super Iob, Super Isaiam, Super Mattheum, Super Ioannem, Super Threnos Jeremiae, In Epistolas S. Pauli*.

⁵ *Sententia libri Ethicorum, Tabula libri Ethicorum, Sententia libri De sensu et sensate, Sententia super Physicam, Sententia super Meteora, Expositio libri Posteriorum Analyticorum, In libros Peri Hermeneias expositio, Sententia libri Politicorum, Sententia liber Metaphysicae*.

⁶ *Liber de causis, Expositio in libri Boetii De Hebdomadibus, Epistola ad comitissam Flandriae (De regimine Iudaeorum sau De Iudeis)*.

⁷ *De occultibus operationibus naturae, De judiciis astrorum, De sortibus, De mixtione elementorum, De motu cordis*.

⁸ *De anima, De virtutibus in communi, De caritate, De correctione fraterna, De spe, De virtutibus cardinalibus, De unione verbi incarnati, De malo*.

*quodlibetales*⁹, opinii și răspunsuri teologice¹⁰ și două intervenții în dezbaterile contemporane de natură filosofică¹¹.

Comentatori consacrați ai operei lui Toma s-au referit la această perioadă ca la cea a unei dezvoltări neobișnuite în mentalul lui, a unei experiențe profunde, personale, psihice, a unei schimbări a cărei magnitudine s-a reflectat în toate scrierile lui ulterioare¹². Ignatius T. Eschmann, de pildă, a subliniat diferența evidentă între prima și a doua parte a *Summa*, dincolo de tipurile diferite de materii discutate în ele – prima parte având „un caracter metafizic rece, precis și concentrat, chiar și în discutarea omului și a providenței divine”; partea a doua fiind „impresionant de umană și de complexă”, singularizată prin „acuratețea teologică și frumusețea poetică”¹³. Explicații ale acestei schimbări marcante au fost puse fie în termenii atenuării „intellectualismul excesiv” anterior al autorului (René A. Gauthier), fie în cei ai angajării în critica tezelor averroiste (Dom Odo Lottin), fie în cei ai „creșterii influenței Sfântului Augustin asupra minții lui Toma” (Santiago Ramirez). James Weisheipl, care a selectat aceste explicații, a luat în considerare însă posibilitatea unui „fel de experiență mistică” sau a unei „noi conștientizări bruște a caracterului apostolic al întregii sale opere”¹⁴.

Această evoluție personală a fost concomitentă unor dezbateri rezonante desfășurate în epocă: una de natură ecleziologică – a doua fază a disputei secularilor asupra ordinelor cerșetore¹⁵ sau a controverselor antimendicante, și două dispute de natură strict filosofică sau de natură să reflecte „mișcarea filosofică din

⁹ Celei de a doua perioade de profesorat la Paris îi sunt atribuite *Quodlibet* I (Postul Mare, 1269), *Quodlibet* II (Advent, 1269), *Quodlibet* III (Postul Mare, 1270), *Quodlibet* IV (Postul Mare, 1271), *Quodlibet* V (Advent, 1271), *Quodlibet* VI (Advent, 127) și *Quodlibet* XII (Postul Mare, 1272).

¹⁰ *De forma absolutionis, Ad lectorem Venetum de 36 articulis, Ad magistrum ordinis de 43 articulis, Responsio ad lectorem bisuntinum de 6 articulis, De secreto*.

¹¹ *De unitate intellectus, contra Averroistas Parisienses și De aeternitate mundi, contra murmurantes*.

¹² James A. Weisheipl O.P., *Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought, and Works*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1983 (1974), 242, 244.

¹³ Weisheipl, *Friar Thomas*, 244.

¹⁴ Weisheipl, *Friar Thomas*, 244-245.

¹⁵ Cele șapte Ordine fondate înaintea anului 1272, an în care Conciliul din Lyon a restricționat înființarea de ordine noi, au fost: Franciscan (Minorit), Dominican (al Predicatorilor), Carmelitan (Frații Muntelui Carmel), Augustinian (Ordinul Eremitilor Sfântului Augustin), Trinitarian (Ordinul Preasfintei Treimi și al Captivilor), Mercedarian (Ordinul Regal, Celest și Militar al Maicii Domnului a Milei și Răscumpărării Captivilor) și Servit (Ordinul Slujitorilor Mariei). A se vedea “Mendicant Orders of the Middle Ages”, *Catholic Knowledge*, <https://catholic.heritage-history.com/index.php?&s=study-info&f=saints_heroes&h=middle&type=mendicant>

Facultatea de Teologie din Paris“ – cea asupra averroismului latin¹⁶ și cea asupra augustinismului scolastic¹⁷. Opusculele în care Toma a respins argumentele averroiştilor și ale augustinienilor conservatori, *De unitate intellectus, contra Averroistas Parisienses* și *De aeternitate mundi, contra murmurantes*, au înfățișat „o pluralitate complexă a nivelurilor de citire“ și o interpretare a lui Aristotel care privea atât problemele intrinseci filosofiei cât și relația extrinsecă a acesteia cu doctrinele teologice¹⁸. Cele două dispute filosofice au reflectat desigur „crize” în interpretarea lui Aristotel, ele subminând posibilitatea utilizării lui Aristotel în teologie, posibilitatea folosirii sistemului aristotelic ca bază pentru o filozofie creștină ce trata deopotrivă ordinea naturală și ordinea adevărului revelat și, în esență, validitatea unei serii de premise aristotelice adoptate de Toma și de discipolii lui¹⁹. Deși s-a considerat că motivul real al întoarcerii lui Toma la Paris în iarna anilor 1268-1269 a fost creșterea opoziției față de dreptul ordinelor mendicante de „a exista în Biserică”, de a predica și de a preda, celelalte două crize și nevoia de „a apăra aristotelismul temperat”, de „a salva pentru ortodoxia creștină elementele esențiale din Aristotel” – baza „sintezei tomiste” și a operei exponenților noii teologii²⁰ – au constituit motive suficiente pentru ca superiorii Ordinului dominican să-l cheme la Paris pentru o a doua

¹⁶ Denumire căreia van Steenberghen i-a contrapus-o pe cea de *aristotelism heterodox* sau *aristotelism radical*, situat „în opoziție cu aristotelismul creștin sau ortodox sau moderat al lui Bonaventura, Albert, și Toma”. Această denumire sintetiza, după van Steenberghen, concluzia surselor istorice în privința atitudinii adoptate de Siger de Brabant, Boetius de Dacia sau Adam de Buckfield: „un tip de raționalism filosofic, un atașament excesiv față de filosofie și un aristotelism atât de radical încât era heterodox”. Fernand van Steenberghen, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Nelson, 1955, 91, 81.

¹⁷ Van Steenberghen a propus denumirea de „aristotelism neoplatonic pus la dispoziția teologiei augustinie”, cu motivarea: „cuvântul «neoplatonic» se referea la ansamblul influențelor neoplatonice, directe sau indirecte, mai ales la cele ale lui Avicenna (hilemorfismul universal și pluralitatea formelor substanțiale în aceeași ființă), ale lui Avicenna (compoziția esenței și existenței) și ale Sf. Augustin (iluminarea divină, *rationes seminales* și concepția sa despre atributele lui Dumnezeu)”. Întrucât a considerat influența Sf. Augustin ca fiind predominantă numai în teologie, autorul a adăugat în formula sa „pus la dispoziția unei teologii augustinie”. Fernand van Steenberghen, *The Philosophical Movement*, 71.

¹⁸ Pasquale Porro, *Thomas Aquinas: A Historical and Philosophical Profile*, trans. Joseph G. Trabbic & Roger W. Nutt, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2015 (2012), 372.

¹⁹ C. H. Lawrence, *The Friars: The Impact of the Early Mendicant Movement on Western Society*, Longman, London and New York 1994, 145, 146, 148.

²⁰ Care își are rădăcinile intelectuale în principiul enunțat de „dominicanul din Aquino, «harul nu înlătură natura, ci o desăvârșește»”. *Summa Theologica* I^a Q, 1, 8, apud C. H. Lawrence, *The Friars*, 123.

perioadă de regență²¹. Odată întors la Paris, Toma a „luptat” așadar „pe trei fronturi simultan”, cum arăta Verbeke, „cu mințile conservatoare din facultatea de teologie, care vedeau în Aristotel doar un pericol pentru credința creștină”, cu monopsihismul averroist și cu secularii care doreau să excludă ordinele mendicante din predarea universitară²².

Averroiştilor – magiştri ai Facultăţii de Arte din Paris, în principal Siger de Brabant şi grupul său, desemnaţi astfel de Toma pentru a-şi fi derivat din comentariile lui Averroes la Aristotel „doctrină critică” precum unicitatea intelectului uman, negarea liberului arbitru, negarea imortalităţii personale şi eternitatea lumii – le-a fost destinat opusculul *De unitate intellectus, contra Averroistas Parisienses* (1270), un denunţ al erorilor de interpretare a lui Aristotel, al interpretărilor incompatibile cu tradiţia peripatetică şi cu principiile generale ale filozofiei. Toma a demonstrat că ideea unicităţii intelectului sau teza monopsihismului este o eroare derivată nu de la Aristotel, ci de la comentariile lui Averroes asupra lui Aristotel, şi a considerat-o eroarea cea mai gravă, întrucât l-a „compromis pe Filosof în ochii creştinilor şi risca să-l compromită în ochii teologilor” – l-a pervertit şi a pervertit filosofia peripatetică²³ – şi întrucât a distrus imortalitatea personală şi a subminat bazele moralităţii şi religiei²⁴. *De aeternitate mundi, contra murmurantes* (1271) a fost scris împotriva „conservatorismului extrem” care a apelat la autoritatea Sf. Augustin pentru a respinge „apostolatul” în utilizarea lui Aristotel în teologie şi, odată cu ea, pericolul „diluării aburului pur al teologiei”²⁵, pericolul averroismului şi al posibilelor consecinţe eretice. Teza lui John Peckham²⁶ că lumea nu ar putea fi niciodată eternă deoarece raţiunea poate să demonstreze că Dumnezeu a existat înainte de

²¹ Era neobişnuită „slujirea ca magistru de două ori”, întrucât dominicanii doreau „să creeze cât mai mulţi magiştri”. Totuşi Ordinul a considerat necesar să „echipeze” cu teologi experimentaţi şi respectaţi catedrele dominicane în teologie pentru a înfrunta orice dispută doctrinară care ar fi putut să ameninţe prestigiul Ordinului în Universitate. Cu un an înainte, Ordinul îl retrimisese la Paris pe teologul Peter de Tarantaise, care mai ocupase o catedră de teologie între anii 1259-1264. A se vedea Mark Johnson, „Introduction”, în *St. Thomas Aquinas and the Mendicant Controversies. Three Translation*, John Proctor (trans.), Alethes Press, Leesburg, Virginia 2007, XXV.

²² Gérard Verbeke, „Introduction sur la psychologie de Philopon”, în *Jean Philopon. Commentaire sur le De Anima d'Aristote*, Louvain, Paris 1966, pp. lxxiv–lxxv, apud Jean-Pierre Torrell O.P., *Saint Thomas Aquinas: The Person and His Work*, vol. 1, tr. Robert Royal, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1996 (1993), 182.

²³ Weisheipl, *Friar Thomas*, 279.

²⁴ A se vedea Steenberghen, *The Philosophical Movement*, 83.

²⁵ Weisheipl, *Friar Thomas*, 285.

²⁶ Formulată în discursul inaugural susţinut după obţinerea doctoratului, *inceptio*, şi a celui din *resumptio*, prima zi de cursuri de după *inceptio*, în primele luni ale anului 1270.

creație, susținută împotriva averroiştilor și a lui Toma, a fost respinsă cu argumentul că supoziția unei creații eterne nu este rațional contradictorie și că la Augustin nu este identificabilă o contradicție între un creator etern și un efect etern²⁷. Dincolo însă de teza imposibilității eternității lumii, motivația opoziției puternice și a ostilității față de „ascensiunea lui Aristotel” în teologie²⁸, manifestată de magistrii franciscani Bonaventura și John Peckham²⁹ și, deopotrivă, de confratele dominican Robert Kilwardby³⁰, poate fi desprinsă dintr-o rezumare din 1285 care îi aparține lui Peckham: „inovațiile ireverențioase în limbaj, introduse în ultimii douăzeci de ani în profunzimile teologiei împotriva adevărului filosofic și în detrimentul Părinților...”³¹. Dintre inovațiile „din ultimii douăzeci de ani” apărute, așa cum arăta Étienne Gilson, odată cu *Summa contra gentiles* (1259-1265), Peckham s-a referit la respingerea sau modificarea a trei doctrine augustiniene: doctrina iluminării divine, identitatea puterilor sufletului cu esența sufletului și rațiunile seminale în materie. Respingerea totală a doctrinei „tradiționale” a pluralității formelor la Toma a fost considerată de Peckham ca fiind cea mai periculoasă doctrină și a fost stigmatizată ca eretică. Această categorică respingere nu a împiedicat însă constituirea ei în ortodoxie a generațiilor următoare de cărturari. În esență, controversa asupra augustinismului scolastic – deși a „plantat repere pentru trasee diferite de urmat de cărturarii mendicanți ai generației următoare”: elementele esențiale ale tomismului pentru școala dominicană, augustinismul pentru școala franciscană –, nu a putut

²⁷ Ca atare, Toma a respins „pretenția de a demonstra ceea ce nu poate fi demonstrat decât cu principiile naturale (teza despre începutul temporal al lumii) și îngrijorarea cu privire la anumite doctrine filozofice (unicitatea formei substanțiale în compusul uman) care duce la poziții antropologice și teologice și mai periculoase”. Porro, *Thomas Aquinas*, 372.

²⁸ Care l-a șocat pe Toma, așa cum l-a șocat întreaga „clădire a forțelor” care au dus la condamnarea din 1270. A se vedea de pildă Weisheipl, *Friar Thomas*, 280.

²⁹ James Weisheipl remarcă identificarea pe care John Peckham a fost tentat să o facă între conflictul doctrinar și distincția între cele două Ordine, anume între augustinismul franciscan și aristotelismul dominican. Weisheipl, *Friar Thomas*, 289.

³⁰ Toți cei trei doctori în teologie opozanți erau absolvenți ai artelor liberale. Robert Kilwardby, de pildă, inițial un aristotelic fidel, a cărui operă a avut ca laitmotiv armonizarea sau reconcilierea lui Aristotel cu Augustin – a predat logică la Facultatea de Arte din Paris (1237-1245) ca magistrul laic (înainte de a deveni dominican, din 1261 Prior provincial al dominicanilor englezi și din 1272 arhiepiscop de Canterbury), a scris comentarii la și a conferențiat despre *libri naturales* ale lui Aristotel (așa cum o făcuse și Roger Bacon, până în 1247, magistrii englezi Bacon și Kilwardby fiind cei care au introdus prelegerile despre *libri naturales* la Facultatea de Arte din Paris). Kilwardby, de altfel, a fost autorul „cele mai remarcabile introduceri în filozofie pe care a produs-o Evul Mediu”, tratatul enciclopedic *De ortu scientiarum*. A se vedea Fernand van Steenberghen, *The Philosophical Movement*, 48. Kilwardby a adoptat augustinismul fără a înceta să fie un interpret al lui Aristotel, aidoma lui Bonaventura.

³¹ În scrisoarea către episcopul de Lincoln din 1 iunie 1285, *apud* Weisheipl, *Friar Thomas*, 288.

schimba realitatea formării unor importanți magiștri franciscani de orientare augustiniană dar aristotelici în terminologie și metodele discursului, nu a putut „opri valul aristotelic“ și impunerea Stagiritului în universități. Ca atare, „în secolul al XIII-lea, Aristotel a fost primit în Biserică și convertirea sa a fost în mare măsură opera fraților“ mendicanți³².

Perfectio et paupertas

Spre deosebire de disputele de natură filosofică, disputa asupra ordinelor cerșetoare sau controversa antimendicantă a circumscris o confruntare de factură preponderent ecleziastică, care a modelat în măsură considerabilă viața intelectuală pariziană a timpului. Ea a contribuit la construirea statutului de autoritate intelectuală a „magiștrilor parizieni“ implicați și, deopotrivă, la conștientizarea autorității propriului lor discurs, a rolul lor special și preeminent și a responsabilității lor sociale³³. Inevitabil, controversa antimendicantă a afectat profund modul în care în epocă s-a gândit despre vocația creștină și despre „noua versiune a vieții religioase“ creată de Frații Minoriti (*fratres minores*) și de Predicatori (*praedicatores*)³⁴. Contestarea violentă a sistemului mendicant s-a datorat câtorva evoluții care au culminat la mijlocul secolului al XIII-lea.

Ordinele mendicante – care au urmat practic modelul lui Cristos al sărăciei absolute și al predicării itinerante și idealul dependenței totale de providența divină – au devenit exponentele unui nou tip de comunități religioase: autonome, situate dincolo de „fidelități“ datorate conducătorilor seculari, scutite de plata impozitelor și colectarea zeciuieiilor. Ele au asumat voluntar sărăcia

³² Lawrence, *The Friars*, 151.

³³ A se vedea în acest sens, de pildă, Elsa Marmursztejn, „A Normative Power in the Making: Theological *Quodlibeta* and the Authority of Masters at Paris at the End of the Thirteenth Century“, 2006, 4. HAL Id: halshs-02950945, <https://shs.hal.science/halshs-02950945v1>

³⁴ Lawrence, *The Friars*, 89. Primele și cele mai mari dintre Ordinele mendicante – confirmate papal în 1208, franciscanii, și în 1216, dominicanii – și dezvoltate „unul lângă altul într-un fel de simbioză“, au avut rădăcini vizibile în ideologia vieții apostolice a secolului al XII-lea, dar antecedentele lor au fost mai curând diferite: dominicanii au fost fondați de un canonic augustinian, fiind la început un ordin clerical care a păstrat multe din trăsăturile canonicilor regulari; franciscanii, pe de altă parte, și-au datorat originea „viziunii necomplicate a unui profan“ și au reprezentat impactul mesajului evanghelic asupra laicilor noii societăți urbane a timpului. Lawrence, *The Friars*, 25. Deși privilegiul *Religiosam vitam* din 1216 nu a ratificat nicio *Regula* specifică pentru dominicani în comparație cu cea pentru franciscani, prin scrisori papale semnate de Honorius al III-lea în 1218 dominicanii au fost acreditați prelaților de pretutindeni pentru ca aceștia să le asigure toată asistența necesară slujirii ca predicatori. Lawrence, *The Friars*, 72.

absolută (individuală și/sau comunitară) și sacrificiul de sine, un stil de viață itinerant și libertatea de mișcare în scopul major al implicării în educație, predicare și lucrări misionare; în esență, s-au dedicat creșterii spirituale prin rugăciune și contemplare și, deopotrivă, răspândirii evangheliei, convertirii laicilor și salvării sufletelor prin serviciu activ și slujirea săracilor³⁵.

Pentru a crea o fraternitate de clerici educați, dotați cu aptitudinile necesare pentru misiunea specială de predicare, ordinul dominican a creat, și celelalte ordine au preluat, un sistem academic înalt performant, fără egal în Evul Mediu, mult superior celui disponibil majorității clerului secular sau laicilor. La mijlocul secolului al XIII-lea magiștrii (doctorii) mendicanți au ajuns să domine studiul teologiei occidentale prin originalitatea predării lor³⁶ și numărul de școli de arte și de teologie³⁷ pe care le-au deschis și prin intermediul cărora au atras

³⁵ A se vedea Thomas Nairn, OFM, “ ‘Begging without Shame’. Medieval Mendicant Orders Relied on Contributions”, *Health Progress*, March-April 2017, <https://www.chausa.org/publications/health-progress/archive/article/march-april-2017/begging-without-shame-medieval-mendicant-orders-relied-on-contributions>.

³⁶ Cea mai semnificativă inovație metodologică a mendicanților, apărută ca urmare a aplicării logicii sau dialecticii aristotelice în cercetare teologică, a fost folosirea *quaestio*. Ea reprezenta consemnarea unei dezbateri, reale sau fictive, care pornea de la problemele ridicate de profesor și era dezbătută în cursul comentării textului biblic. În accepțiune tomistă, ea desemna un set de argumente silogistice opuse, bazate pe rațiune și autoritate, asupra unor aspecte diferite ale unei probleme teoretice sau practice. Magistrul, care conducea această „formă obișnuită de predare, ucenicie și cercetare”, „trebuia să ajungă la o soluție doctrinară printr-un act de determinare care îl confirma în funcția sa ca magistrul”. Bernardo Bazán, John Wippel, Gérard Fransen, Danielle Jacquart (eds.), *Les Questions Disputées et Les Questions Quodlibétiques dans les Facultés de Théologie, de Droit et de Médecine*, Brepols, Turnhout 1985, 40. Odată cu creșterea speculației teologice, în curriculum au fost cuprinse alături de prelegerile biblice disputele independente și prelegeri separate despre doctrină. Magiștrii ordinelor mendicante au aplicat progresiv analiza dialectică la problemele teologice și la predarea teologiei speculative adoptând ca manual autorizat (text autoritar) *Sententiae* lui Petrus Lombardus (*Libri Quatuor Sententiarum*, 1158), care a devenit și parte standard a curriculum-ului. A se vedea Lawrence, *The Friars*, 141-143. Așa cum precizează dicționarele enciclopedice, *Quaestiones Disputatae* au luat naștere din și au reprezentat formalizarea academică a dialogului filosofic și au ajuns în sălile de curs ca rezultat al *lectio*, a lecturii atente și a comentării textelor de autoritate.

³⁷ Școli specializate în logică, filosofie naturală și teologie pentru fiecare provincie, similare curricular cu facultățile de arte liberale (filosofie) și teologie din universități, care ofereau o pregătire intensivă în logica aristotelică și furnizau astfel vocabularul și metoda teologiei scolastice. *Crème de la crème* intelectuală, „cernută” din școlile provinciale specializate era trimisă pentru *studia generalia* în orașele universitare – la Paris, de pildă, erau trimiși trei absolvenți din fiecare provincie dominicană și doi din fiecare provincie franciscană – în care existau case de studiu și școli înființate de Ordine (conduse de regenți) în facultățile de teologie. Aceste case de studiu și câteva centre scolastice comparabile reprezentau „vârfurile

elita intelectuală a epocii. Sistemul articulat de învățământ avansat, cu ierarhia lui de școli, a făcut ca „ordinul să fie un fel de universitate diseminată”. Dincolo de organizarea superioară, sistemul de școli al mendicanților avea și avantajul de a oferi fraților, liberi de „presiunile ambițiilor seculare” (beneficii, plata datorilor către patroni, cariera) și a luptei pentru mijloace de trai, condiții propice pentru munca intelectuală originală și studiul erudit, un simț al detașării care era cu greu deschisă laicilor, posibilitatea de a-și petrece întreaga viață în lumea scolastică, de a ține prelegeri în școlile superioare ale ordinului. Aceste condiții „explică într-o anumită măsură faptul că în secolul al XIII-lea, epoca clasică a teologiei scolastice, frații mendicanți au fost cei care au produs savanți de frunte și cele mai influente cărți”³⁸. Opera și cariera lui Toma, Bonaventura ca și a altor mendicanți, ilustrează de altfel, dincolo de forța geniului lor, rolul sistemului educațional care i-a susținut și stimulat, al tihnei academice și al eliberării de anxietățile materiale.

În principala școală de teologie, școala de primă importanță a Bisericii, cea de la Paris, succesul academic și pastoral deosebit al profesorilor mendicanți s-a reflectat și în ocuparea a trei catedre – ocupare echivalată de seculari cu o „capturare a școlilor”. În fapt secularii au resimțit „capturarea unei părți prea mari dintr-o piață academică restricționată”³⁹ ca diminuare a oportunităților aspiranților la ocuparea catedrelor facultății⁴⁰, ca pericol al unei previzibile predominanțe absolute a mendicanților și, implicit, ca amenințare a „unității interne” a Universității – „garanție esențială a autonomiei și a autogovernării” ei. Jurământul de obediență al mendicanților – extern în raport cu „corporația” universitară, a cărei „autonomie era sancționată prin privilegii și imunități acordate de autoritățile civile și religioase” – era considerat de magistri seculari, care „răspundeau în primul rând în fața organelor corporației și le urmau deciziile”, de natură să vulnerabilizeze sever solidaritatea de breaslă și disciplina internă a comunității universitare⁴¹. De aceea, rivalitatea incipientă pentru poziții, care s-a manifestat începând cu anul 1252, s-a amplificat și s-a transformat într-o controversă violentă, la propriu și la figurat, care a condus la revocarea (noiembrie 1254) și apoi la reconfirmarea privilegiilor mendicanților (aprilie 1255), a dezvăluit tensiuni profunde și „evoluții revoluționare în structura Bisericii

unui edificiu educațional extraordinar conceput de dominicani și copiat de alte ordine mendicante”. Lawrence, *The Friars*, 133-134, 135.

³⁸ Lawrence, *The Friars*, 136.

³⁹ Lawrence, *The Friars*, 153. Din totalul de douăsprezece școli sau catedre în facultatea de teologie, trei erau ocupate de mendicanți (două de dominicani, una de franciscani), trei erau rezervate canonicilor Catedralei Notre-Dame.

⁴⁰ Alterând astfel și „relațiile economice anterioare”. Porro, *Thomas Aquinas*, 55.

⁴¹ Porro, *Thomas Aquinas*, 54.

medievale“ și s-a ramificat în multe dintre controversile teologice ale secolului al XIII-lea. Ea a implicat, deopotrivă, o dezbateră teoretică sau doctrinară asupra dreptului de slujire pastorală a ordinelor mendicante, anume de predicare, de ascultare a spovezilor, de îngrijire a sufletelor, fără autorizarea prealabilă a episcopilor locali. În esență, clerul secular considera o problemă faptul că fenomenul ordinelor mendicante nu putea fi încadrat în structurile eclesiologice stabilite, dat fiind că aceste ordine se bucurau de multe dintre privilegiile și scutirile ordinelor monahale, dar trăiau, lucrau și slujeau în lumea seculară⁴². Idealul mendicant însă, în care se combinau observața monahală cu slujirea activă a lumii, a părut unor personalități ale epocii, precum regele Ludovic al IX-lea, „o paradigmă perfectă a vieții creștine“⁴³.

Guillaume de Saint-Amour, în tratatul său polemic *De Periculis Novissimorum Temporum* (1255), dincolo de critica activităților academice ale fraților, a atacat privilegiile și principiile fondatoare ale ordinelor mendicante care le asigurau diferența specifică în cadrul Bisericii. În esență, liderul magiștrilor seculari antimendicanți a contestat „însăși legitimitatea slujirii mendicanților, care pretindeau că sunt devotați studiului și predării și că trăiesc nu prin muncă, ci prin milostenie“⁴⁴. Guillaume de Saint-Amour a recurs la argumentul că structura diecezană și parohială a Bisericii a fost întemeiată pe misiunea apostolilor, „hotărâtă divin“, și că nimeni, nici papa, nu avea autoritatea de a schimba distribuția rolului de slujire pastorală exclusiv clerului secular. Este deosebit de important de accentuat că Guillaume a susținut acest argument apelând la *Ierarhia Ecclesiastică* a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul și la cele două ordine în care a împărțit creștinii – *ordo perficientium*, ordinul celor care îi desăvârșesc pe alții: episcopi, preoți și diaconi; și *ordo perficiendorum*, ordinul celor care urmează să fie desăvârșiți: călugări, laici și catehumeni. Încearcă să demonstreze astfel că frații mendicanți aparțineau, împreună cu călugării și laicii, ordinului inferior, ordinul celor care primesc slujirea pastorală și care cu siguranță nu pot să-și asume același tip de funcții pastorale cu ordinul superior. Magistrul secular parizian a denunțat acordarea de privilegii mendicanților, întrucât aceasta constituia o „răsturnare a ordinii ierarhice a Bisericii“, și a contestat legitimitatea cerșetoriei – principiul cardinal al vieții evanghelice a fraților mendicanți – cu motivarea că cerșitul este un păcat pentru oricine poate lucra cu propriile-i mâini. Întrucât, prin implicare, niciun ordin nu putea fi întemeiat pe cerșetorie și

⁴² Matthew Thomas Beckmann, *Franciscan Soteriology at the University of Paris to 1300*, The University of Leeds, Institute for Medieval Studies, 2015, 84.
<https://etheses.whiterose.ac.uk/id/eprint/10629/1/Thesis%20FINAL.pdf>

⁴³ Lawrence, *The Friars*, 166.

⁴⁴ Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, 79.

întrucât mendicanții predicaseră fără să fi fost trimiși în mod legal în acest scop, ei apăreau ca profeți mincinoși⁴⁵. *De Periculis*, care a expus într-un limbaj exegetic apocaliptic ascendența mendicanților ca amenințare universală supremă, a fost condamnat de papa Alexandru al IV-lea și de regele Franței Ludovic al IX-lea și i-a atras autorului retragerea din școli și exilul din Paris.

O „respingere sistematică” a lucrării lui Guillaume de Saint-Amour a realizat franciscanul englez Thomas of York (Thomas Eboracensis)⁴⁶ în *Manus quae contra Omnipotentem tenditur* (Mâna care este îndreptată împotriva Celui Atotputernic, 1256), în care argumentul a fost un sistem diferit al ordinii Bisericii: Biserica în care totalitatea autorității și puterii derivă dintr-o singură persoană, papa, în puterea căruia stă „retragerea sau acordarea permisiunii”. Argumentul magistrului franciscan Bonaventura a fost că papa, care era nu doar episcopul universal, ci și preotul paroh al fiecărui om, și care își putea delega responsabilitatea oricărui „ajutător” pe care îl alege, i-a ales pe frații mendicanți pentru a le-o delega⁴⁷. Așa cum evidenția cu acuitate C. H. Lawrence, eclesiologia pe care o configurau franciscanii – Biserica ca un singur organism social emanând de la papă – constituia o teorie dinamică, care reflecta puterea în creștere și impulsul centralizator al papalității, dar și evoluțiile în organizarea Bisericii, schimbările sociale și economice din secolul al XIII-lea și ascensiunea „comunității internaționale de învățare”. Această perspectivă se situa aproape la antipodul eclesiologiei statice susținute de Guillaume de Saint-Amour, care se baza pe „ierarhia statică”, în care călugării erau clasificați drept creștini laici, și pe „drepturilor de neatins ale bisericilor locale, aflate în limitele teritoriale ale jurisdicției lor”. Principiul care constituia centrul vital al vocației călugărești mendicante a fost susținut în mod redutabil de franciscanii Thomas of York și Bonaventura și de dominicanul Tommaso d’Aquino⁴⁸. În *Quaestiones de perfectione evangelica*⁴⁹, un important text de filosofie morală și de teologie

⁴⁵ A se vedea Lawrence, *The Friars*, 156.

⁴⁶ A scris în același context și *Commentaria in Libros Viginti Quattuor Philosophorum, hoc est Sapientiale*.

⁴⁷ A se vedea Lawrence, *The Friars*, 157.

⁴⁸ Prin angajarea în scrierea unor tratate care apărau prezența franciscană și dominicană în universitate împotriva detractorilor, frații mendicanți Bonaventura și Toma „au pus bazele unei dezvoltări teologice fructuoase. Plantându-se ferm în mijlocul scripturii și tradiției bisericești și subliniind autoritatea papalității care i-a creat, cei doi călugări-profesori au ieșit învingători și, făcând astfel, au creat un nou limbaj eclesiologic”. Donald S. Prudlo, *Certain Sainthood: Canonization and the Origins of Papal Infallibility in the Medieval Church*, Cornell University Press, Ithaca and London 2015, 124.

⁴⁹ *Quaestio II. De paupertate din Quaestiones de perfectione evangelica* publicată și sub titlul *De paupertate Christi contra magistrum Gulielmum*.

filosofică, Bonaventura⁵⁰ a apărat angajamentul franciscan față de „starea de sărăcie supremă” – „esență a perfecțiunii creștine” –, cerșetoria fiind definită ca semn al sărăciei voluntare totale care constituie imitarea lui Cristos. În *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* („Împotriva celor care atacă religia și viața călugărească”, 1256), una dintre cele mai polemice scrieri ale lui Toma și una dintre cele mai importante în ordinea susținerii legitimității mendicantis-mului, este demonstrată „nelegiuirea acuzațiilor infame formulate împotriva «mendicanților religioși»” – prin recursul la o gamă aproape nemaiîntâlnită de *auctoritates*, în mod special la *Decretum*⁵¹ și *Glossa*⁵². Toma a susținut – folosind documente oficiale universitare – legalitatea dreptului ordinelor religioase de a preda și de a face parte din corpul profesoral și – uzitând de „materiale împrumutate din diverse surse, cum ar fi *quaestiones disputatae*, predici și tot felul de alte publicații ale oponenților – dreptul mendicanților de a predica și de a asculta mărturisiri, chiar dacă nu aveau responsabilități pastorale (*cura animarum*), dreptul la cea mai absolută sărăcie și posibilitatea de a trăi prin milostenie pentru a nu fi implicați în administrare financiară sau în alte afaceri. La baza vieții călugărești, Toma a pus viața teologică în deplinătatea ei: credința, ca legătură primă care îl reunește pe om cu Dumnezeu; speranța și caritatea, ca parte din „slujirea” adusă lui Dumnezeu în viața călugărească prin slujirea semenilor; „sacrificiul spiritual” sau jertfa de sine, trup și suflet, prin voturile de castitate, ascultare și sărăcie⁵³.

Liber de perfectione spiritualis vitae este parte a *opuscula polemica pro mendicantibus*, reprezentând unul dintre rezultatele implicării lui Toma în controversa desfășurată între mendicanți și seculari, în intervalul martie 1269 – decembrie 1271⁵⁴. Această dispută a avut loc în școli, prin *quodlibeta* din Postul

⁵⁰ A scris pentru Fericita Isabelle, sora regelui Ludovic al IX-lea al Franței, și pentru mănăstirea ei de Clarise sărace din Longchamps, lucrarea mistică *De perfectione vitae ad sorores* (1263). Cf. Butler's *Lives of the Saints*, Edited, revised and supplemented by Herbert J. Thurston, S. J. and Donald Attwater, Burns & Oates, 1981 (1756-9), 97.

⁵¹ *Decretul lui Grațian (Concordantia discordantium canonum)*, „coloana vertebrală a dreptului Bisericii”. Referințele la el semnificau a aduce ca sprijin deciziile papilor anteriori, ca și ale conciliilor și sinoadelor anterioare.

⁵² *Glossa ordinaria*, un set de scurte comentarii explicative asupra textelor biblice. Notele glosate fie explicau pasaje dificile, fie prezentau comentarii ale unor «autorități» precum Augustin, Ieronim, Ambroziu. A se vedea Johnson, “Introduction”, în *St. Thomas Aquinas*, XXXII; și Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, 83.

⁵³ A se vedea Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, 83.

⁵⁴ Intervalul cuprins între publicarea *Contra adversarium perfectionis christianae*, care a reanimat controversa antimendicantă, și decesul magiștrilor seculari Gérard d'Abbeville și Guillaume de Saint-Amour, cei mai înverșunați contestatari ai mendicantis-mului. Tot în vara anului 1272, Toma și-a încheiat regența la Paris, fiind înlocuit de dominicanul Romano di

mare și Advent, prin predici și tratate. Magiștrii Toma, Bonaventura și John Peckham – situați în această „bătălie“ de aceeași parte a baricadei, așa cum Toma și Bonaventura s-au situat după publicarea *De Periculis* (în anii 1256 și 1257) – s-au angajat în apărarea ordinelor mendicante și contracararea argumentelor secularilor Gérard d'Abbeville și Nicholas de Lisieux. Dincolo însă de scopul ei imediat, Toma a considerat că scopul general al disputei universitare în probleme ecleziale și teologice era de a instrui ascultătorii astfel încât să ajungă la o înțelegere a adevărului⁵⁵.

Două precizări pot fi utile în privința specificului celei de a doua faze a disputei în „tabăra“ mendicanților. Pe de o parte, recursul lui Guillaume de Saint-Amour la critica conotației mendicante a perfecțiunii sau desăvârșirii creștine și a idealului pe care mendicanții îl urmau prin sărăcie și slujire pastorală a inspirat nu doar o întreagă literatură apologetică, ci și replicile care au urmat în cele două faze ale disputei. Perfecțiunea sau desăvârșirea spirituală și rolul sărăciei evanghelice au devenit intrinseci problemei principale⁵⁶ a statutului ordinelor mendicante și, ca atare, *perfectio* s-a constituit în laitmotiv al dezbatărilor. Pe de altă parte, așa cum arăta Weisheipl, atât Toma cât și Bonaventura au considerat că întrebarea principală devenise în această dispută nu cine este cel mai perfect, franciscanii sau dominicanii, ci cine se află în *starea de perfecțiune*, stabilită canonic prin legea divină și prin Biserică, și care obliga la căutarea permanentă, continuă a perfecțiunii. În acest punct al evoluției argumentării promendicante, problema fundamentului sau a esenței perfecțiunii sau desăvârșirii spirituale a fost tratată diferit de Toma. Magistrul dominican a admis sărăcia ca bază a vieții mendicante dar, în tradiția spirituală a ordinului său – „învățare și caritate“ –, a considerat virtutea morală a carității în primul rând și precumpănitor ca esență a perfecțiunii și spiritualității.

În ordinea desfășurării cronologice a disputei⁵⁷, este de precizat că *Liber de perfectione spiritualis vitae* a fost precedată de mai multe luări de poziție.

Guillaume de Saint-Amour a „declanșat“ faza a doua a controversei anti-mendicante în 1266 prin transmiterea „revendicărilor ierarhiei franceze“ nou alesului papă francez, Clement al IV-lea, în cuprinsul *Collationes catholicae et canonicae scripturae*, o reeditare a solicitărilor prezentate cu aproape

Roma. Printr-o coincidență ciudată, și cei mai redevabili apărători ai mendicantismului, magiștrii italieni Tommaso d'Aquino și Bonaventura – Giovanni Fidanza, s-au stins din viață în același an, 1274.

⁵⁵ Thomas Aquinas, *Quodl.* IV, 18, ed. R.-A. Gauthier, 2, 340, apud Elsa Marmursztejn, „A Normative Power“, 13.

⁵⁶ Weisheipl, *Friar Thomas*, 265.

⁵⁷ Pe care James Weisheipl o punctează în *Friar Thomas D'Aquino*.

unsprezece ani mai devreme în *De periculis Novissimorum Temporum*. Reven dicările din *Collationes* vizau încălcarea de călugării mendicanți a drepturilor secularilor, în special a dreptului de predicare, ascultare a spovezilor, îngrijire a sufletelor, adunare de taxe și donații în cadrul propriilor eparhii și de dispensă de la episcopii locali, autorul mizând, fără succes, pe ceea ce Eschmann a numit „gallicanism *ante nomen*”⁵⁸. Privilegiile mendicanților – a căror suprimare a fost cerută de ierarhia franceză și magiștrii universari francezi – au fost reînnoite prin bula emisă la 28 februarie 1267. După eșecul întreprinderii lui Guillaume de Saint-Amour, Gérard d’Abbeville a preluat inițiativa și a condus disputa, în 1267 el fiind deja cunoscut pentru susținerea și publicarea discuțiilor lui quodlibetale.

În 1268, în *Quodlibet*-a sa de Crăciun, Gérard a contestat învățătura franciscană despre sărăcia perfectă. Opt zile mai târziu, în predica din ziua de An Nou 1269 – „o predică șocantă” – pe care a ținut-o chiar în biserica fraților minoriți, el a pus cea mai înaltă perfecțiune – în niciun fel diminuată de posesia și administrarea bunurilor temporale – în oficiul păstorului de suflete, al preoților parohi și arhidiaconilor, și nu doar în cel incontestabil al episcopilor⁵⁹. A denunțat teoria sărăciei evanghelice ca fiind un atac voalat și eretic asupra Bisericii și a posesiunilor ei. În fapt, a apărât bogăția Bisericii și donația inițială a lui Constantin către Papa Silvestru, a cărui sărbătoare fusese celebrată în ziua precedentă (31 decembrie).

În 1269, în *Quodlibet*-a sa de Paște, din nou Gérard a dedicat două întrebări apărării perfecțiunii prelaților. În cursul verii anului 1269, a publicat⁶⁰ *Contra adversarium perfectionis christianae, maxime prelatorum facultatumque ecclesiasticarum inimicum*, care a atras o polemică răsunătoare între el și magiștrii mendicanți până la sfârșitul anului 1271. Lucrarea, scrisă împotriva franciscanului Thomas of York cu doisprezece ani mai devreme, nu fusese publicată din cauza condamnării cărții lui Guillaume de Saint-Amour *De periculis novissimorum temporum* (1255)⁶¹. Toma a redactat *De perfectione spiritualis vitae* (1270) ca răspuns la d’Abbeville, ca și *Contra Doctrinam Retrahentium a Religione* (1271), a treia sa lucrare destinată disputei mendicante.

În toamna anului 1269, Bonaventura i-a replicat lui Gérard prin lucrarea *Apologia pauperum contra adversarium*⁶², considerată „expunerea clasică a

⁵⁸ A se vedea Weisheipl, *Friar Thomas*, 264.

⁵⁹ A se vedea Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, 85.

⁶⁰ Profitând de un lung interregnum papal, după moartea papei Clement al IV-lea la sfârșitul anului 1268.

⁶¹ Însă folosea *De periculis*. Bonaventura a atacat recursul lui Gérard la lucrarea lui Guillaume de Saint-Amour, dat fiind că *De periculis* fusese condamnată de Sfântul Scaun.

⁶² Bazată pe *Quaestiones de perfectione evangelica*.

idealului mendicant⁶³. Scopul ei era să apere și să promoveze însăși existența Mișcării franciscane arătând cum frații – preoți, nu călugări⁶⁴ –, practică și cum ar trebui ei să trăiască desăvârșirea evanghelică, în principal prin sărăcia evanghelică⁶⁵. După Bonaventura, Cristos, Cuvântul necreat și întrupat, este exemplul întregii desăvârșiri, în El existând un dublu principiu de exemplaritate, etern și temporal⁶⁶. Imitarea lui Cristos – adevăratul discipolat și „formarea [celui] desăvârșit” prin milă și sărăcie, prin „înflăcărarea cu dragostea sărăciei desăvârșite” (n. 40, 220), prin oferirea sau punerea persoanei proprii în slujirea celor săraci, atât spiritual cât și temporal – constituie „temelia perfecțiunii [desăvârșirii] evanghelice”. Asumarea voluntară a sărăciei marchează astfel perfecțiunea spirituală. În *Liber de perfectione spiritualis vitae*, Toma a oferit „în mod efectiv și un răspuns” la teza fundamentală a lui Bonaventura din *Apologia pauperum*, susținută anterior în *De paupertate* (1255-1256, în *Quaestiones de perfectione evangelica*), că sărăcia este cea marchează perfecțiunea spirituală, teză în care era discernabilă și ideea că franciscanii, în virtutea dedicării lor sărăciei complete, „erau mai perfecți decât magiștrii seculari și... decât dominicanii”⁶⁷. În *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256), Toma nu s-a referit explicit la teza lui Bonaventura. Reprezentându-i pe dominicani și solidarizând cu franciscanii în lupta comună împotriva magiștrilor seculari, Toma a subliniat valoarea tradițională a sărăciei în viața religioasă însă nu a considerat că sărăcia este principalul mod de măsurare a perfecțiunii sau a statutului unui ordin religios. Deși nu i-a răspuns lui Bonaventura în *Contra*

⁶³ Lawrence, *The Friars*, 59.

⁶⁴ *Apologia* lui Bonaventura motivează necesitatea actualizării modului tradițional de înțelegere a ierarhiei în concordanță cu realitățile ecleziale ale epocii. A se vedea Robert J. Karris, “Introduction,” în *Works of St. Bonaventure. Defense of the Mendicants*, José de Vinck and Robert J. Karris, O.F.M. (trans.), Franciscan Institute Publications, The Franciscan Institute Saint Bonaventure, University Saint Bonaventure, New York 2010, 2.

⁶⁵ În viziunea Sf. Francisc, sărăcia evanghelică este înțeleasă într-un mod radical, nu doar ca expedient misionar sau o disciplină ascetică, ci ca „renunțare mistică”, ca refuz al unei case proprii, al banilor sau al acumulării de rezerve de orice fel; ca o imitație literală a vieții pământești a lui Cristos. A se vedea Lawrence, *The Friars*, 33. *Apologia* pentru idealul sărăciei evanghelice – pentru care Bonaventura a fost recunoscut ca Doctor al Bisericii –, care avea ca scop susținerea Mișcării franciscane și a legitimității mendicantismului în general, succeda întreaga dezbateră desfășurată în anii 1230-1240 asupra „paradoxului sărăciei” franciscane. În contextul ei s-a vorbit de idealul sărăciei absolute ca de o „pioasă ficțiune”, în condițiile în care, „după moartea lui Francisc, eforturile de a concilia idealul lui de sărăcie cu nevoile practice misiunii pastorale au implicat o eroică gimnastică a conștiinței”. A se vedea Lawrence, *The Friars*, 39-40sq.

⁶⁶ A se vedea Bonaventura, *Apologia pauperum*, în *Works of St. Bonaventure. Defense of the Mendicants*, ch. II, n. 12, 62.

⁶⁷ A se vedea Johnson, “Introduction”, în *St. Thomas*, XXIV.

impugnantes, din descrierea pe care a făcut-o naturii și scopului sărăciei în viața religioasă, Toma a trasat elementele principale ale răspunsului pe care l-a formulat în *Liber de perfectione spiritualis vitae*⁶⁸.

După *Liber de perfectione spiritualis vitae*, scris în primăvara și vara anului 1270, disputa s-a desfășurat în continuare în școli și prin tratate. Între aprilie și iunie 1270, Nicholas de Lisieux i-a răspuns lui Toma prin *De perfectione et excellentia clericorum* (*De perfectione status clericorum*). Cam în același interval, între februarie și iunie 1270, John Peckham a scris *Tractatus pauperis contra insipientem novellarum haeresum confictorem circa Evangelicam perfectionem* (*Liber de perfectione evangelica* sau *Libellus de Paupertate*), împotriva secularilor și a dominicanilor deopotrivă, în care apăra rolul sărăciei în viața spirituală. Completarea a urmat în *Canticum Pauperis*, publicată în noiembrie 1270.

Perfectio et caritas

În *quodlibet*-a sa de Paște 1269, care a precedat *Liber de perfectione spiritualis vitae*, Toma a arătat că pentru un „călugăr (*religiosus*)” nu doar că nu este un păcat să se dedice studiului și predării, ci că acestea constituie o operă a perfecțiunii, cu atât mai importantă pentru cei care o fac la un nivel înalt. În răspunsul *ad* 2, el a anunțat cele două linii centrale ale poziției sale cu privire la sărăcie: în primul rând, sărăcia ca *instrumentum perfectionis* și, în al doilea rând, diferența dintre perfecțiune și starea de perfecțiune⁶⁹.

De perfectione spiritualis vitae, scrisă când Toma avea 45 de ani, constituie în esență o apologie a ordinelor religioase în care este explicată natura perfecțiunii vieții spirituale, natura celor trei jurăminte monastice ca instrumente pentru desăvârșire, sensul stării de perfecțiune și teza că numai episcopii și ordinele religioase pot fi într-o *stare (status) de perfecțiune*, nu și preoții parohi și arhidiaconii.

Cele 23 de capitole scrise inițial (sfârșitul anului 1269 – începutul anului 1270) pentru a acoperi aceste teme au fost completate (ianuarie – februarie 1270) cu capitole de la 24 la 30⁷⁰. În ele, Toma a răspuns obiecțiilor și

⁶⁸ Johnson, “Introduction”, în *St. Thomas*, XXIV.

⁶⁹ *Quodlibet* I, q. 7 a. 2. A se vedea și Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, 85.

⁷⁰ Titlurile lor sunt următoarele:

I – Desăvârșirea vieții spirituale trebuie înțeleasă în mod absolut în acord cu caritatea; II – Perfecțiune este înțeleasă atât ca iubire de Dumnezeu, cât și ca iubire a aproapelui; III – Perfecțiunea iubirii divine care există numai în Dumnezeu; IV – Perfecțiunea iubirii divine care există în aceia care au atins beatitudinea; V – Perfecțiunea iubirii divine care este necesară mântuirii; VI –

contraargumentelor formulate de Gérard d'Abbeville în încercarea de a demonstra că preoții parohi și arhidiaconii sunt într-o stare de perfecțiune mai înaltă decât cea a ordinelor religioase⁷¹.

Pentru Toma, perfecțiunea constă în *caritate*⁷², în a-L iubi pe Dumnezeu mai presus de toate și pe semenii ca pe sine. Îl citează în acest sens pe Apostolul

Perfecțiunea iubirii divine care este o problem de jurământ; VII – Primul mijloc al perfecțiunii, renunțarea la posesiunile lumești; VIII – Al doilea mijloc al perfecțiunii, renunțarea la legăturile lumești și la căsătorie; IX – Ajutoare pentru păstrarea castității; X – Al treilea mijloc al perfecțiunii, autonegarea propriei voințe; XI – Cele trei mijloace ale perfecțiunii aparțin în mod particular stării religioase; XII – Respingerea erorilor celor care presupun că slăbesc meritul obedienței sau al jurământului; XIII – Perfecțiunea iubirii fraterne care este necesară pentru mântuire; XIV – Perfecțiunea iubirii aproapelui ca problem de jurământ; XV – Ce este necesar pentru a constitui starea de perfecțiune; XVI – Starea de perfecțiune este o condiție potrivită pentru episcopi și ordine religioase; XVII – Oficiul episcopal este mai sacru decât viața religioasă; XVIII – Un răspuns la anumite argumente care pot părea că pun în discuție perfecțiunea stării episcopale; XIX – Oficiul episcopal, deși o stare de perfecțiune mai mare decât viața religioasă, nu trebuie totuși să fie râvnit; XX – Argumente folosite de anumiți oameni pentru a dovedi că preoții parohi și arhidiaconii se află într-o stare de perfecțiune mai mare decât sunt ordinele religioase. Răspunsuri la aceste argumente; XXI – Alte argumente folosite pentru a răsturna concluzia la care am ajuns; XXII – Răspunderea la suspendare nu este suficientă pentru a demonstra că preoții parohi sau arhidiaconii sunt într-o stare de perfecțiune; XXIII – Un răspuns la argumentele precedente, în care o încercare a fost făcută pentru a arăta că arhidiaconii și preoții parohi sunt într-o stare mai înaltă de perfecțiune decât sunt ordinele religioase; XXIV – Un răspuns la argumentul prin care anumite persoane se străduiesc să dovedească că imperfecțiunea unei binecuvântări solemne sau consacărî nu împiedică arhidiaconii sau preoții parohi să fie în starea de perfecțiune; XXV – Un răspuns la argumentele care au fost aduse anterior pentru a dovedi că puterea unui arhidiacon sau preot paroh de a renunța la datorii nu este un obstacol pentru a fi în stare de perfecțiune; XXVI – Cu privire la lucrările pe care un ordin religios le poate întreprinde în mod legal. A se vedea Saint Thomas Aquinas, *The Perfection of the Spiritual Life*, Translated by John Procter O.P., under the title *The religious State. The Episcopate and the Priestly Office*, 1902 (26 cap.), reprint 1950, în *Collection 22 books*, Kindle e-book, Aeterna Press, 2016.

⁷¹ Sursele ample pe care le-a folosit au fost textele biblice, Noul și Vechiul Testament, filosofi precum Aristotel și Cicero, sfinți și profesori ai creștinismului precum Augustin, papa Sfântul Grigore, Boetius, Anselm, și, de asemenea *Decretum* și *Glossa*. Citarea lor însemna „aducerea lor în conversație”, invocarea autorității lor sau folosirea textelor lor pentru a adopta un limbaj util discuției. Ca și în Johnson, “Introduction”, în *St. Thomas Aquinas*, XXXI-XXXII.

⁷² Iacobo Costa a considerat că cel mai important text pentru înțelegerea poziției lui Toma în privința carității este *Quaestio disputata de caritate*, susținută la sfârșitul celei de a doua perioade de profesorat la Paris, între 1271-1272. În cuprinsul ei caritatea este definită drept „forma, motorul și rădăcina virtuților”, ea reprezentând virtutea „care are ca obiect scopul ultim și cel mai mare bine, adică Dumnezeu”. *Qu. disp. de caritate* 2, ed. Deronne and Costa. A se vedea Iacobo Costa, “Albert the Great and Thomas Aquinas on Charity and the Common Good”, în Heikki Haara, Juhana Toivanen (eds.), *Common Good and Self-Interest in Medieval and Early Modern Philosophy*, The New Synthese Historical Library 78, 2024, 75-87, aici 82-83. https://doi.org/10.1007/978-3-031-55304-2_5

Ioan, care declara că întreaga viață spirituală constă în iubire: „Știm că am trecut de la moarte la viață, pentru că ne iubim frații. Cel care nu iubește rămâne în moarte“ (1 Ioan iii. 14). Prin urmare, cel care este desăvârșit în caritate se spune că este perfect în viața spirituală în mod absolut. Toma îl citează și pe Sfântul Paul care considera caritatea drept elementul principal al perfecțiunii, drept „legătura desăvârșirii“ (Col iii). Ca atare, „perfecțiunea vieții spirituale poate fi înțeleasă ca semnificând în principal perfecțiunea în măsura în care privește caritatea“. Cele două precepte care conțin ordinea carității sunt: „ceea ce trebuie iubit în principal, prin caritate, este Binele Suprem, care ne face fericiți, adică Dumnezeu“, și apoi „trebuie să ne iubim, prin caritate, aproapele“, legat de noi fie prin anumite legături sociale, fie prin anticiparea beatitudinii, fie deja în bucurie. Ca atare, ordinea stabilită a carității este, după Evanghelia Sfântului Matei (xxii. 37): „Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și toată mintea ta. Aceasta este prima și cea mai mare poruncă; iar a doua este astfel: iubește-ți aproapele ca pe tine însuși“. Acesta este un precept al legii divine, obligatorie pentru fiecare creștin, indiferent dacă aparține unei stări de perfecțiune sau nu. Desăvârșirea vieții spirituale constă, în primul rând și în principal, în dragostea pentru Dumnezeu, de aceea spusele Domnului către Avraam „Eu sunt Dumnezeuul Atotputernic; umblă înaintea mea și fii desăvârșit“ (Gen. xvii. 1) transmit îndemnul de a umbla înaintea lui Dumnezeu cu iubirea sau „atașamentul minții“. În al doilea rând, perfecțiunea vieții spirituale constă în iubirea aproapelui, inclusiv în iubirea dușmanului (Matei. v. 44) în așa fel încât perfecțiunea umană să fie aidoma perfecțiunii Tatălui ceresc.

Magistrul dominican discerne mai multe grade în cele două diviziuni ale carității. Primul și supremul grad al perfecțiunii iubirii divine aparține doar lui Dumnezeu, întrucât doar El are o putere de a iubi care îi egalează Bunătatea. Împlinirea preceptului de a-L iubi pe Dumnezeu cu toată completitudinea naturii umane – cu toată inima, sufletul și puterea (Deuteronomul vi.5), încât să nu existe nimic în noi care de fapt să nu se fi este întors către Dumnezeu, adică „cu o iubire completă și perfectă“ – se poate realiza, după Toma, în două feluri: (1) prin iubirea perfectă a celor care s-au întors la Dumnezeu, a celor care „și-au atins scopul“ sau au ajuns la scopul urmărit și căutat, în Rai, unde înțelegerea și voința fiecărei creaturi raționale sunt îndreptate către Dumnezeu; (2) și prin iubirea care este apanajul fericirilor din cer, a creaturilor raționale care „se vor alipi de Dumnezeu sau de Adevărul Suprem, în Rai“ ca ultimul lor Scop, astfel încât toate activitățile lor vor fi, prin intenție, îndreptate către acel Ultim Scop și către atingerea lui.

„Prin urmare, în acea desăvârșire a fericirii, creatura rațională îl va iubi pe Dumnezeu din toată inima, căci întreaga sa intenție se va îndrepta spre Dumnezeu în tot ceea ce gândește,

iubește sau face; din tot cugetul, căci mintea sa va fi mereu îndreptată actual spre Dumnezeu, văzându-L neîncetat și judecând toate lucrurile în El și potrivit adevărului Său; din tot sufletul, căci toată afecțiunea sa va tinde neîntrerupt spre iubirea lui Dumnezeu, iar toate celelalte vor fi iubite pentru El; și din toată puterea, căci toate acțiunile sale exterioare vor fi determinate de iubirea pentru Dumnezeu. “ (*De perfectione*, cap. 4).

Dacă acest grad de perfecțiune nu este posibil în această viață, după Toma, un al treilea grad de perfecțiune a iubirii divine, de care toți suntem legați din necesitatea mântuirii sau prin precept, impune să raportăm totul la Dumnezeu ca la Scopul nostru, în consecință, toată înțelegerea (mintea), afecțiunea (sufletul), toate cuvintele și acțiunile noastre (puterea) să fie implicit îndreptate către El și să ne punem viața în slujba lui Dumnezeu.

Toma se referă și la perfecțiunea iubirii divine legate de sfaturile evanghelice, care se poate obține în încercarea de a râvni în această viață la desăvârșirea fericirilor din Cer, prin retragerea afecțiunii de la obiectele temporale, astfel încât individul să fie capabil să se întoarcă mai liber la Dumnezeu contemplându-L, iubindu-L și împlinind voia Lui.

Mijloacele de atingere a desăvârșirii sunt disponibile tuturor creștinilor și toți trebuie să se folosească de ele:

(1) detașarea de și renunțarea la posesiunile pământești de dragul unei mari libertăți în comuniunea cu Dumnezeu – pentru că „veți avea comoară în cer“ (Matt. xix. 21) și veți obține viață veșnică –, atașarea totală de Dumnezeu, profesarea sărăciei și dorința de a-L urma pe Cristos. Toma face precizarea că Domnul nostru nu spune că desăvârșirea constă în a renunța la ce posedăm, ci menționează această renunțare la posesiunile noastre ca mijloc de desăvârșire (cap. 7).

(2) renunțarea la legăturile lumești și la căsătorie, respectarea virginității și castității perpetue, înțelegerea abstenenței ca dar al lui Dumnezeu și ca virtute a minții, dobândirea independenței și a detașării de sine în scopul mai bune concentrări asupra înțelegerii lui Dumnezeu.

(3) auto-negarea sau dăruirea propriei voințe, ascultarea, supunerea, renunțarea la sine, împlinirea „sublimului iubirii” prin „ieșirea din sine” și posibilitatea individului de a nu își aparține sieși ci Aceluia pe care îl iubește (Pseudo-Dionisie, *Despre Numele Divine*, IV), după modelul cristic. Așa cum Sfântul Paul ilustra această stare în Scrisoarea către galateni (ii. 20): „Eu trăiesc, [dar] acum nu eu, ci Cristos trăiește în mine“. Ilustrarea renunțării la propria voință și supunerii ei voinței divine aparține Domnului nostru: „Am coborât din ceruri, nu ca să fac voința mea, ci a Celui care M-a trimis“ (Ioan. vi. 38).

Cele trei căi către perfecțiune în viața călugărească – consacrarea lui Dumnezeu a bunurilor exterioare, a trupului și a voinței, întruchipate în cele trei voturi de sărăcie perpetuă, castitate și ascultare – sunt urmate de cei care doresc

să se lege prin jurăminte publice și solemne de „starea” călugărească într-un ordin religios.

Iubirea perfectă a aproapelui cunoaște ca grade (a) perfecțiunea ca urmare a preceptului sau poruncii „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuși”, necesară mântuirii, și (b) perfecțiunea supraerogatorie, care ține de sfaturile evanghelice, ca „perfecțiune a iubirii divine în care întreaga inimă trebuie să fie îndreptată către Dumnezeu” (cap. 13). Aceasta se aplică în cazul aproapelui nu ca iubire din toată inima ci ca iubire „ca pe noi înșine”: sinceră, corect ordonată (implicată în bunăstarea sufletului sau binelui spiritual și în prosperitatea fizică a aproapelui – „Scopul poruncii este dragostea dintr-o inimă curată, o conștiință bună și o credință neprefăcută”. (Paul 1 Tim. i. 5).), sfântă (întrucât este îndreptată către Dumnezeu, iubirea aproapelui pentru Dumnezeu – „Această poruncă o avem de la Dumnezeu, că cine îl iubește pe Dumnezeu, să îl iubească și pe fratele său” (1 Ioan IV. 21)), practică și rodnică („iubirea în faptă” – „Copilașii mei, să nu iubim în cuvânt, nici în limbă, ci în fapte și în adevăr” (1 Ioan. iii. 18)).

Perfecțiunea iubirii aproapelui, care depășește perfecțiunea comună și care presupune sfatul evanghelic, implică în gradul său cel mai înalt iubirea dușmanilor – căci Domnul spune „Iubiți-i pe vrăjmașii voștri, faceți bine celor care vă urăsc” (Matei. v. 44). Această iubire constituie desăvârșirea carității și izvoarăște, direct și pur, din iubirea de Dumnezeu. Îi iubim pe dușmani pentru că sunt faptele lui Dumnezeu, făcute după chipul Său și capabile să se bucure de El, în sufletul omului disponibilitatea de a-și iubi dușmanii fiind proporțională cu iubirea de Dumnezeu. Al doilea grad de iubire a aproapelui implică expunerea la greutatea fizice de dragul lui și disponibilitatea de a suporta suferința și persecuția și un al treilea grad presupune sacrificarea vieții pentru altul („Iubire mai mare decât aceasta nu are nimeni, ca omul să-și dea viața pentru prietenii săi” – Ioan xv. 13).

După Toma, perfecțiunea nu constă în simpla realizare a unei lucrări perfecte, ci în jurământul de a îndeplini o astfel de lucrare. Perfecțiunea care vine din respectarea unui jurământ schimbă starea și condiția unui om la fel de complet precum modifică libertatea starea și condiția de sclav. Astfel, dacă cineva își dedică întreaga viață slujirii lui Dumnezeu prin lucrări de desăvârșire prin jurământ, el îmbrățișează condiția absolută sau *starea de perfecțiune*.

„Se întâmplă, într-adevăr – constată Toma –, ca unii să săvârșească lucrări ale desăvârșirii fără să fi depus vreun vot; iar alții, dimpotrivă, să-și fi legat prin vot întreaga viață de faptele desăvârșirii, dar să nu le îndeplinească. De aici reiese că unii sunt într-adevăr desăvârșiți, deși nu se află în starea de desăvârșire; iar alții se află în starea de desăvârșire, dar nu sunt desăvârșiți” (cap. 15).

A prelua (a intra într-)o stare de perfecțiune înseamnă a lega propriul sine în mod total și permanent de căutarea perfecțiunii cu ajutorul celor trei voturi. Deoarece toți membrii ordinelor călugărești lat. *religiosi*) depun aceste trei voturi, ei se constituie într-un *status* permanent. Episcopii, de asemenea, sunt în stare de permanentă dedicare prin consacrarea lor, căci sunt obligați să-și iubească vrăjmașii, așa cum au făcut Cristos și Apostolii, să-și dea viața pentru frații lor, fie expunându-se la pericolul morții, fie dedicându-și întreaga viață slujirii altora și administrării bunurilor spirituale ale semenilor lor ca adevărați mijlocitori între Dumnezeu și om.

Astfel, ei pun în practică cuvintele Domnului nostru: „Eu sunt Păstorul cel Bun: Păstorul cel Bun își dă viața pentru oile sale“ (Ioan x. 11). După Toma, această triplă slujire a poporului lui Dumnezeu constituie o stare mai înaltă decât starea consacrată. În timp ce toți creștinii ar trebui să îi slujească pe alții, episcopul, ca *perfector*, este chemat să-i facă pe alții perfecți și, datorită consacrării sale, este obligat să-și pună toată viața în slujba altora, așa cum Cristos și Apostolii au făcut-o. Acesta este *officium* sau datoria episcopilor. Prin urmare, episcopii sunt constituiți într-o stare de perfecțiune, în timp ce preoții parohi și arhidiaconii nu, tocmai întrucât sunt lipsiți de permanența și stabilitatea consacrării religioase. Dacă, așa cum arăta Pseudo-Dionisie Areopagitul (*Ierarh. Eccles.* v.), „datoria episcopilor este de a produce perfecțiune” și dacă este „evident că este nevoie de o perfecțiune mai mare pentru a-i face pe alții perfecți decât se cere într-o stare care este în sine perfectă“, rezultă că „starea episcopală este una de perfecțiune mai mare decât cea a oricărui ordin religios“.

Acest opuscul a marcat o etapă decisivă în teologia tomistă despre oficiul episcopal. Sub influența lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, Toma a definit funcția episcopală ca pe o adevărată putere de un tip care îl instituia pe episcop în stare de *perfector*⁷³. Weisheipl a atras atenția asupra faptului că în *secunda secundae* a *Summa*, deși Toma nu a menționat punctual, analiza lui teologică s-ar aplica și Papei, ca episcop al Romei⁷⁴. După Toma, așa cum arăta în *secunda secundae*, ordinele religioase, atât cele contemplative, cât și cele active, participă la desăvârșirea autorității episcopale. Un ordin dedicat predicării, precum ordinul dominican, atingea, după Toma, cea mai înaltă stare de perfecțiune religioasă și împărtășea cea mai înaltă perfecțiune a episcopilor.

De perfectione spiritualis vitae a reprezentat schița ultimelor 11 *quaestiones* din *secunda secundae* a *Summa Theologiae*, care se ocupă de viața contemplativă și viața activă, de compararea lor și de „stările“ perfecțiunii (desăvârșirii)

⁷³ Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, 86.

⁷⁴ Weisheipl, *Friar Thomas*, 262.

religioase. Cum arată Weisheipl, citându-l pe Eschmann, Toma a început *secunda secundae* la sfârșitul anului 1270 sau la începutul lui 1271 și se pare că a finalizat-o înainte de sfârșitul anului universitar 1272, adică în perioada în care a doua fază a controversei antimendicante se apropia de sfârșit. În esență, Toma a respins, în *secunda secundae*, ca și anterior în *De perfectione spiritualis vitae*, fiecare punct din argumentele „maгіștrilor seculari” împotriva călugărilor mendicanți: anume dreptul lor de a predica, de a preda, de a asculta mărturisiri (spovezi), de a cerși și de a primi băieți în Ordin.

Opusculul a marcat mai ales o importantă evoluție ideatică: distincția între scopul și mijloacele ordinelor religioase și considerarea sărăciei ca mijloc de desăvârșire – *instrumentum perfectionis*⁷⁵. Definirea rolului sărăciei și-a primit formularea definitivă în *Summa*: „Perfecțiunea nu constă în mod esențial în sărăcie, ci în urmarea lui Cristos... sărăcia este ca un mijloc sau un exercițiu care ne permite să ajungem la perfecțiune”⁷⁶. Torrell a arătat că prin această teză „Toma și-a eliberat ordinul de nesfârșitele dispute despre sărăcia perfectă care au continuat să agite diferitele facțiuni franciscane”. De asemenea, el a atras atenția asupra locului acordat de Toma în aceste texte „urmării lui Cristos” – *sequela Christi* – ca element esențial al vieții religioase⁷⁷.

Prin ideea iubirii desăvârșite și a urmării lui Cristos, în jurul căreia a clădit *De perfectione spiritualis vitae*, Toma, cel mai influent filozof și teolog din tradiția scolastică, a definit sensul vieții omului ca fiind acela de a ajunge la esența spiritualității, de a înțelege lumea ca Dumnezeu, de a deveni ca divinitatea, de a o interioriza, și coextensiv de a-i iubi și sprijini pe cei care, renunțând la lume, se consacră stării de perfecțiune, de iubire totală.

⁷⁵ Pe care le-a stabilit în *Quodlibet* I q. 7 a.2.

⁷⁶ *ST* II^a II^{ae} q. 188 a.7, apud Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, 88.

⁷⁷ Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, 89.