

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÎNA

CUPRINSUL

Diac. Prof. N. NICOLAESCU: Cadrul problemei sinoptice.

Pr. Prof. GRIGORE CRISTESCU: Revelație, Dogmă și Predică.

Magistrand DUMITRU GH. RADU: Structura actului religios după doctrina ortodoxă.

Pr. Prof. SOFRON VLAD: Atitudinea Bisericii Ortodoxe față de problemele sociale.

Magistrand ANCA MANOLACHE: Cunoașterea ocultă — falsificare a cunoașterii adevărului.

Magistrand C. PIRVU: Temeiurile ortodoxe ale cultului Maicii Domnului.

I. BARNEA: O inscripție creștină dela Axiopolis.

3-4

SERIA II-a = MARTIE - APRILIE = ANUL VI / 1954

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMINĂ
APAR 10 NUMERE PE AN//ABONAMENT ANUAL 20 LEI

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
STRADA ANTIM Nr. 29 — BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE:

I.P.S. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romine.

MEMBRI:

- P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Prorectorul Institutului Teologic de grad Universitar din București.
P. C. Pr. SOFRON VLAD, Rectorul Institutului Teologic de grad Universitar din Sibiu.
P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, Profesor la Institutul Teologic de grad Universitar în București.
P. C. Pr. D. FECIORU, Lector la Institutul Teologic de grad Universitar din București.

REDACTOR RESPONSABIL:

P. C. Pr. IOAN GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale.

COLABORATORI

Inalt Prea Sfințitii Mitropoliți și Prea Sfințitii Episcopi; Prea Cucernicii Profesori dela Institutele Teologice Universitare; candidații la titlul de magistru și doctor în Teologie, studenții Institutelor Teologice și Prea Cucernicii Preoți.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÎNĂ

CUPRINSUL

Diac. Prof. N. NICOLAESCU: Cadrul problemei sinoptice . . .	115
Pr. Prof. GRIGORE CRISTESCU: Revelație, Dogmă și Predică . .	127
Magistrand DUMITRU GH. RADU: Structura actului religios după doctrina ortodoxă	131
Pr. Prof. SOFRON VLAD: Atitudinea Bisericii Ortodoxe față de problemele sociale	158
Magistrand ANCA MANOLACHE: Cunoașterea ocultă — falsificare a cunoașterii adevărului	174
Magistrand C. PÎRVU: Temeiurile ortodoxe ale cultului Maicii Domnului	189
I. BARNEA: O inscripție creștină dela Axiopolis	219

SERIA II-a

3-4

ANUL VI—1954

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA
BUCUREȘTI, STRADA ANTIM Nr. 29 — RAIONUL NICOLAE BĂLCESCU

COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte: *I. P. S. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romine.*

Membri: *P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, prorectorul Institutului Teologic de grad universitar din București; P. C. Pr. SOFRON VLAD, rectorul Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu; P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, profesor la Institutul Teologic de grad universitar din București; P. C. Pr. D. FECIORU, lector la Institutul Teologic de grad universitar din București.*

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

CADRUL PROBLEMEI SINOPTICE

Se știe că Sfinții Părinți și scriitorii bisericești din primele veacuri, urmați de toate școlile teologice și de toți învățații creștini dinainte de ivirea protestantismului, credeau — pe baza celor mai vechi mărturii istorice — că Evangheliile după Matei, Marcu, Luca și Ioan au fost scrise în ordinea cronologică arătată de locul lor în canon și că ele sînt mărturii directe și autentice despre viața și activitatea Domnului nostru Iisus Hristos. Se știe de asemenea că cei vechi — siguri de origina apostolică, de valoarea documentară, de inspirația dumnezească și de autoritatea canonică a celor patru Evanghelii — erau încredințați că Matei, Marcu, Luca și Ioan au istorisit cu ațîta fidelitate și totodată atît de concordant faptele și cuvintele Mîntuitorului, încît referatele lor alcătuiesc, asemenea la-turilor unui pătrat, una și aceeași Evanghelie quadriformă.

Intr-adevăr, încă din prima jumătate a veacului al doilea, Papias de Ierapole înregistrează părerea tradițională că Sf. Matei a alcătuit pentru evrei o Evanghelie în limba aramaică (*εβραϊκή διαλέκτω*), pe care cititorii de altă limbă o traduceau cum puteau. Această Evanghelie, destinată în special creștinilor recrutați din sînul iudaismului, dă o deosebită extensiune istorisirii cuvîntărilor Mîntuitorului, iar această constatare determină pe Papias de Ierapole s-o numească „*τὰ λόγια τοῦ Κυρίου*“ (cf. Eusebiu de Cezareea, *Ist. Bis.* III, 36, 2; 39, 4-16). Despre întîietatea cronologică și limba aramaică a Evangheliei după Matei, depun de asemenea mărturie Sf. Irineu, Tatian Asirianul, Clement Alexandrinul, Origen, Eusebiu de Cezareea, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Epifaniu de Salamina, Sf. Grigore de Nazianz, Sf. Efrem Sirul și alții. Dar textul aramaic al acestei scrieri apostolice despre viața și învățătura Mîntuitorului s-a pierdut cu desă-vîrșire, în timpul și din cauza persecuțiilor. După spusele istoricului Eusebiu de Cezareea (*Ist. Bis.* V, 10, 3), ultima mărturie despre existența acestui text este aceea a lui Panten, întemeietorul școlii alexandrine.

Evanghelia scrisă de Sf. Matei pentru creștinii din Palestina a fost tradusă foarte curînd — înainte de anul 70 — în limba greacă (*κοινή διάλεκτος*), spre a putea fi pusă la îndemîna tuturor creștinilor. După părerea celor vechi, traducerea a fost făcută chiar de către Sf. Matei — care, ca fost vameș, cunoștea destul de bine și această limbă răspîndită în mai toate ținuturile din jurul Mării Mediterane — și ea este identică, în substanță, cu originalul aramaic. Evanghelia scrisă de Sf. Matei s-a răspîndit așa dar în limba greacă (dialectul comun) și în această limbă ne-a fost transmisă de toate manuscrisele, lecționariile, traducerile, cita-țiunile și comentariile din epoca patristică.

După Sf. Matei, a scris Sf. Marcu. Evanghelia scrisă de către Sf. Marcu este destinată în primul rînd creștinilor recrutați dintre păgîni. Papias de Ierapole, Clement Alexandrinul, Origen, Eusebiu de Cezareea, Sf. Efrem Sirul, Sf. Epifaniu și Fer. Ieronim ne informează că, după o veche tradiție, Evanghelia a doua a fost scrisă în Roma, la cererea și pen-tru uzul credincioșilor din capitala imperiului și din Italia. Spre deosebire

de autorul primei Evanghelii, Sf. Marcu stăruie mai ales asupra faptelor și minunilor săvârșite de Mintuitorul, spre a demonstra foștilor închinători la idoli că Iisus Hristos — Cel ce poruncește cu putere nu numai oamenilor, ci și naturii, demonilor și morții — este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu Celui Viu. Papias de Ierapole este ecoul unei tradiții după care Sf. Marcu a scris această Evanghelie, «ca secretar sau interpret al lui Petru (Μάρκος μὲν ἐρμηνεύει τῆς Πέτρου γενόμενος), principala sa sursă de informație constituind-o «amintirile» (ὅσα ἐμνημόνευσεν) lui despre «spusele și faptele Domnului» (τὰ ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα), iar grija sa de căpetenie fiind aceea «de a nu omite nimic din cele auzite și de a nu strecura într-însele nicio inexactitate» (ἀκριβῶς ἔγραφεν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαι τί ἐν αὐτοῖς). Despre persoana Sf. Marcu și despre relațiile lui cu Domnul, Papias afirmă că acesta «nu l-a fost nici auditor, nici nu l-a urmat» (οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ Κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ. Cf. Eusebiu. de Cezareea, **Ist Bis.**, III, 39, 14 sq.), dar aceste cuvinte nu trebuiesc luate în sensul că Episcopul de Ierapole ar nega printr-însele orice întâlnire a autorului Evangheliei a doua cu Dumnezeescul Erou al cronicii sale. Când scrie că «Sf. Marcu n-a audiat și n-a urmat pe Domnul», intenția lui Papias este numai aceea de a face o justă distincție între el și Evanghelistul Matei, ucenicul care nu numai că a văzut și a cunoscut personal pe Mintuitorul, dar l-a ascultat zi de zi predica și l-a urmat dela început ca Apostol.

Sf. Marcu n-a făcut parte din colegiul celor doisprezece Apostoli ai Mintuitorului. Dar el n-a fost nicidecum o persoană străină de anturajul istoric al Domnului nostru Iisus Hristos. Adamantius, Sf. Epifaniu, Sf. Efren Sirul, Sf. Ioan Gură de Aur, Teodor de Cir și numeroși alți Părinți și scriitori bisericești din epoca patristică îl numără, cu aleasă cinste, între cei 70 (resp. 72) de Ucenici ai Domnului și-l identifică, în unanimitate, cu fiul Mariei din Ierusalim, în casa căreia s-a săvârșit Cina cea de Taină, s-a arătat Domnul după Înviere și se adunau, pentru cateheză și rugăciune, cei dintii creștini din capitala Iudeei. Sf. Marcu, numit încă și Ioan-Marcu, a cunoscut așa dar cât se poate de bine și pe Domnul și pe cei 12 Apostoli, și viața Bisericii primare. Din această cauză, teologii ortodocși nu pot fi de acord cu părerea acelor critici romano-catolici și protestanți, care susțin — pe baza cuvintelor echivoce ale lui Papias de Ierapole și a unor texte fără valoare documentară din Fragmentul Muratori și din scrierile Fer. Ieronim — că Sf. Marcu n-ar fi cunoscut nicidecum pe Domnul Hristos în trup și că Evanghelia care-i poartă numele ar reproduce predica Sf. Apostol Petru către creștinii din capitala imperiului roman. Nu-i locul să analizăm aci tendințele «primațiale» care stau la baza acestei greșite păreri a teologilor occidentali cu privire la obârșia Evangheliei a doua. Respectul cuvenit textelor biblice ne obligă să amintim că Sf. Marcu, mai înainte de a fi devenit colaboratorul Sf. Apostol Petru, a fost vreme îndelungată ucenicul și colaboratorul Sf. Apostol Pavel, iar numeroasele amănunte aflate numai în Evanghelia a doua arată limpede că autorul ei a făcut parte din anturajul direct al Mintuitorului și al Colegiului Apostolic, că a cunoscut la fața locului ținuturile, orașele și satele străbătute de Domnul și că a asistat personal la unele din scenele descrise în opera sa. Toate aceste considerațiuni critice îndreptătesc pe comentatorii ortodocși să identifice, de pildă, pe Sf. Marcu, cu purtătorul urciului cu apă, care așteaptă lângă poarta cetății, pe cei doi Ucenici

trimiși anume de Mântuitorul și-i conduce apoi, ca om de încredere, în casa unde avea să se instituie Sf. Euharistie (Marcu XIV, 13-14 și Luca XXII, 10), precum și cu tânărul gol care urmează pe Domnul și este fugărit de ostași în noaptea când a fost prins și judecat de sinedriu (Marcu XIV, 51-52). Cercetătorii mai noi văd în persoana autorului Evangheliei a doua și pe tânărul care întreabă pe Mântuitorul, ce să facă spre a moșteni viața cea veșnică (Marcu X, 17-22 și par.), ca și pe «celălalt ucenic», care, fiind cunoscut de marele preot, a intrat cu Iisus în curtea acestuia, a ieșit după aceea afară și a vorbit cu portărița de a introdus înăuntru pe Simon-Petru (Ioan XVIII, 15-16), și care va fi asistat, după aceea, cu toată atenția, la desfășurarea procesului în casa lui Ana și Caiafa. Toate acestea asigură Evangheliei după Sf. Marcu valoarea unui document istoric vrednic de toată încrederea și răstoarnă din capul locului părerea că ea ar reproduce doar amintirile Sf. Apostol Petru.

Sf. Luca scrie după Matei și Marcu, folosindu-i pe amândoi și având la îndemână și alte surse de informație. Prologul Evangheliei sale ni-l înfățișează informându-se, ca un adevărat cronicar, dela toți aceia care au scris înaintea lui, ori au fost martori direcți ai vieții și activității Mântuitorului. Dintre aceștia n-au lipsit, de bună seamă, Apostolii aflați în viață, în frunte cu Ioan, fiul lui Zevedei și cu Simon-Petru și n-au lipsit, desigur, nici femeile mironosițe. Istorisirea Bunei Vestiri, a Nașterii, a Prunciei și a Copilăriei lui Iisus a cules-o, poate, chiar din gura Prea Sfintei Fecioare Maria, iar informațiile referitoare la nașterea, viața și predica Sf. Ioan Botezătorul au fost culese din gura Sf. Andrei, care i-a fost ucenic (Ioan I, 40) și din alte izvoare orale sau scrise. La fel a procedat și pentru a se informa asupra activității Mântuitorului în Samaria și Perea.

Teologii romano-catolici și protestanți exclud și pe Sf. Luca, autorul Evangheliei a treia, din anturajul direct al Mântuitorului, considerându-l martor indirect al faptelor și învățăturilor istorisite în opera sa. Pentru justificarea acestei opinii, teologii romano-catolici și protestanți invocă textul referitor la Sf. Luca din Fragmentul Muratori: «*Dominum tamen nec ipse vidit in carne*» și versetele neotestamentare care prezintă pe Sf. Luca în anturajul direct al Sf. Apostol Pavel (Col. IV, 14; Filimon 24, II Tim. IV, 11, etc.), precum și următoarele cuvinte din Sf. Irineu: „*καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκλουθὸς Ἰλαβλου, τὸ ὑπ'ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγελίον ἐν Θιβλίῳ κατέθετο*“ (Adv. Haer. III, 1, 2), și din Tertulian: «*Porro Lucas non Apostolus, sed apostolicus, non magister, sed discipulus...*» (Adv. Haer. IV. 2 sq.). Dar Fragmentul Muratori — operă a unui creștin fără cultură teologică și literară, din jumătatea din urmă a veacului al doilea — nu merită încrederea ce i se acordă în această privință, iar celelalte texte spun doar că Sf. Luca, colaboratorul Sf. Apostol Pavel, n-a făcut parte din grupul celor 12 Apostoli ai Mântuitorului.

Sf. Epifaniu, Sf. Ioan Gură de Aur și mulți alți Părinți și scriitori bisericești din primele veacuri, făcându-se ecoul unei vechi tradiții răsăritene, numără pe Sf. Luca, autorul Evangheliei a treia, între cei 70 (resp. 72) Ucenici ai Mântuitorului, iar cărțile noastre de slujbă îl cinstesc ca pe tovarășul de călătorie al lui Cleopa, în drumul spre Emaus, în Emaus și în Ierusalim, când li s-a arătat Domnul după Înviere, și ca pe un personaj din cercul intim al Apostolilor Domnului (comp. Luca XXIV, 13 și urm.; F. Ap. I, 15 și urm.). Așa dar, Sf. Luca n-a făcut parte dintre

cei 12 Apostoli și n-a urmat dintru început pe Mîntuitorul, dar n-a fost lipsit de prilejul de a-L fi întîlnit și ascultat măcar în treacăt, în timpul celor trei ani și jumătate cît a durat activitatea Sa mesianică. Pe lângă Mîntuitorul și Colegiul Apostolic, Sf. Luca a cunoscut, de asemenea, pe Iacov, fratele Domnului și pe alți prieteni și consîngenii ai Mîntuitorului și ai Sf. Ioan Botezătorul, care i-au povestit faptele la care ceilalți Evangheliști nu fuseseră martori, precum și pe diaconul Filip din Cezareea Palestinei (F. Ap. XXI, 8), care i-a istorisit pe larg activitatea Mîntuitorului în cursul călătoriei Sale prin Samaria și Perea, menționată numai în Evanghelia a treia (Luca IX, 51-XVIII, 14). Pentru genealogia Mîntuitorului (Luca III, 23-38), poate că a consultat un document diferit de cel folosit de Sf. Matei în redactarea greacă a Evangheliei sale. Intre izvoarele Evangheliei a treia, un loc însemnat ocupă, fără îndoială, și predica Sf. Apostol Pavel, pe care Sf. Luca l-a însoțit, aproape fără întrerupere, ani de-a rândul, în calitate de ucenic și colaborator. Evanghelia după Luca, alcătuită pe baza atîtor izvoare și într-o vreme cînd trăiau cei mai mulți dintre martorii direcți ai vieții și activității Mîntuitorului, poartă deci pecetea celei mai sigure garanții de exactitate istorică. Căci deși el n-a fost Apostol, ca cei doisprezece, și cu toate că n-a urmat dintru început pe Mîntuitorul, Evanghelia sa cuprinde, dela un capăt la altul, mărturia unui cronicar care — pentru probitatea științifică și sinceritatea absolută a operii sale istorice, — merită cu prisosință toată încrederea noastră.

Sf. Ioan, fiul lui Zevedei și fratele lui Iacov, scrie cel din urmă, completînd, cu amintirile sale personale, pe Matei, Marcu și Luca și arătîndu-ne că viața și activitatea Mîntuitorului se puteau scrie și altfel decît o concepuseră predecesorii săi. Discuțiunile provocate de criticii protestanți în legătură cu origina și valoarea documentară a acestei ultime Evanghelii au fost, pînă acum cîteva decenii, extrem de aprinse, dar ele n-au putut zdruncina tradiția bisericească asupra autenticității și canonicității ei. Subliniem aci, în treacăt, meritul secolului nostru de a fi înmormîntat definitiv toate obiecțiunile ridicade de teologii occidentali împotriva acestei scrieri apostolice și de a fi repus în adevărata ei lumină valoarea istorică a Sfintelor Evanghelii ca documente originale și autentice despre activitatea pămîntească a Logosului întrupat și despre origina divină a religiei creștine.

Intre cele patru Evanghelii — singurele admise de Biserică în cano-nul Noului Testament — primele trei formează un grup aparte și sînt studiate dela o vreme aproape numai împreună. Faptul acesta este cerut de paralelismul lor de fond și de formă și îndreptățește denumirea de «Evanghelii sinoptice», pe care le-a dat-o spre sfîrșitul veacului al XVIII-lea, cercetătorul protestant J. J. Griesbach și pe care o poartă ele, de atunci, în studiile biblice.

Intr-adevăr, Evangheliile după Matei, Marcu și Luca se aseamănă între ele în privința cadrului, a planului și a atmosferei în care este istorisită viața și activitatea Mîntuitorului, iar materia tratată pe rînd de fiecare coincide, în cea mai mare parte, pînă și în fraze și în cuvinte. În toate trei, același fel de a privi și de a trata viața și predica Mîntuitorului, aproape aceleași alegere și înșirare de fapte și de idei iar în pericolele comune, aproape aceleași propozițiuni și expresii. Aceste asemănări sînt uneori atît de izbitoare, încît textele respective par, nu o singură dată,

să fi transcrise întocmai din același izvor, fie copiate cuvînt cu cuvînt unele de pe altele.

Cu toate aceste asemănări, nu-i greu de observat că fiecare Evanghelist își păstrează individualitatea proprie în redactarea operei sale. Specificul Sf. Matei constă, între altele, în gruparea faptelor și cuvintelor după legea psihologică a asocierii ideilor și în organizarea materialului după procedeul mnemotehnic, folosit de dascălii iudei în scopuri didactice. Spre deosebire de Marcu și Luca, Sf. Matei își propune de asemenea să dovedească, cu numeroase citațiuni de texte profetice din cărțile Vechiului Testament, că în persoana și opera lui Iisus Hristos s-au împlinit cu adevărat toate făgăduințele mesianice făcute de Dumnezeu neamului omenesc. Tot astfel, Sf. Matei acordă cea mai largă dezvoltare pericopelor consacrate istorisirii învățăturii Mîntuitorului, pe care o concentrează, după ideile principale și după împrejurările generale în care au fost rostite, în cinci serii mai însemnate de cuvîntări, îndemnuri, sfaturi și profeții (V-VII, X-XII, XIII, XVIII, XXIV-XXV, etc.).

Sf. Marcu, dimpotrivă, dă preferință istorisirii faptelor și minunilor săvîrșite de Domnul și, fără să iasă din planul general pe care-l urmează paralel cu Sf. Matei și cu Sf. Luca, încearcă să încadreze materialul într-o mai strictă ordine topologică. Sf. Luca, la rîndul său, izbuteste să fie mai complet, mai exact și mai sobru în redactarea pericopelor comune și nu uită să încadreze în istoria lumii momentele principale din drama mesianică, menționînd adesea anul, luna și chiar ziua cînd s-au săvîrșit. Evanghelia sa, pe care scriitorul protestant E. Renan a numit-o «cea mai frumoasă carte din lume», descrie cu iscusință simpatia Mîntuitorului pentru săraci, acordă o deosebită atențiune rolului jucat de femei în istoria biblică și pune tot accentul pe credința păgînilor, a samarinenilor, a vameșilor și a păcătoșilor, spre a sublinia la tot pasul universalismul religiunii creștine.

Evangheliștii sinoptici descriu, în părțile comune, mai întîi activitatea Mîntuitorului în Galileia și apoi pe cea din Iudeea și Ierusalim. Dar pe cînd Sf. Matei se arată preocupat de coordonarea sintetică a materialului, pe baza memoriei logice, Sf. Marcu urmărește coordonarea lui geografică, pe baza memoriei vizuale, iar Sf. Luca încearcă coordonarea lui cronologică, pe baza izvoarelor consultate. Ca întindere, Sf. Matei ne-a lăsat cea mai lungă scriere, iar Sf. Marcu cea mai scurtă. În pericopele comune, Sf. Marcu ne dă cele mai multe amănunte, căci el folosește, în istorisire, un procedeu analitic, în timp ce Sf. Luca încearcă să rezume totul. Sf. Marcu își începe scrierea cu istorisirea Botezului Domnului. Spre deosebire de Marcu, Sf. Matei și Sf. Luca istorisesc, mai întîi, primele începuturi ale erei mesianice, dar ei prezintă referate diferite în această privință și par a fi în dezacord cu privire la genealogia Mîntuitorului. În plus, numai Sf. Luca descrie bogata activitate desfășurată de Domnul în cursul călătoriilor sale dealungul Samariei și Preei.

Dar numărul asemănărilor și deosebirilor de fond și de formă dintre Evangheliile sinoptice nu se oprește la aceste cîteva indicațiuni și caracterizări generale. Din această cauză, raportul dintre Evangheliile după Matei, Marcu și Luca este cît nu se poate mai greu de definit, iar studiul lor comparat prezintă dificultăți fără egal în domeniul exegezei biblice și al criticii literare. Două sînt, în general, dificultățile de rezolvat: Pe de o

parte, asemănările care presupun fie o dependență reciprocă a celor trei Evangheliști, fie dependența fiecăruia dintre ei de o sursă comună; pe de altă parte, deosebirile care par a contrazice în chip flagrant această dependență și care pun adesea pe comentatori în fața unor adevărate probe de erudiție și ingeniozitate. Căci aceste asemănări și deosebiri nu privesc numai câteva pericole izolate și nu se referă doar la textele comune ori specifice, ci se împletesc în fiecare verset, întinzându-se asupra majorității cuprinsului fiecărui Evanghelist în parte.

Problema sinoptică — adică problema determinării raportului literar dintre primele trei Evangheliști — s-a născut astfel din dorința de a explica aceste asemănări și deosebiri și constituie, până în zilele noastre, piatra de încercare a criticii biblice. De rezolvarea ei depinde, în ultimă analiză, nu numai înțelegerea acestui fenomen literar, pe care un comentator modern l-a numit «concordia discors», ci însăși confirmarea sau infirmarea tezei tradiționale despre origina apostolică, inspirația divină, valoarea documentară, autoritatea canonică și ordinea cronologică a Evangheliilor după Matei, Marcu și Luca. Iată pentru ce studiul critic al problemei sinoptice interesează îndeaproape și exegeza ortodoxă.

De fapt, studiul critic asupra problemei sinoptice — fenomen unic în istoria literaturii universale — s-a început în teologia protestantă, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. La baza lui stă concepția raționalistă potrivit căreia origina creștinismului s-ar explica foarte bine pe cale de evoluție istorică, fără intervenția supranaturalului. Această concepție, introdusă în studiile biblice de teologul protestant G. E. Lessing (1778), a dat studiului sinopsei o direcție cu totul diferită de aceea a preocupărilor biblice de până atunci.

Criticii protestanți, pornind dela concepția că scrierile Sf. Scripturi sînt produse pur umane, n-au mai văzut în Sfintele Evangheliile opera unor Apostoli și Ucenici insuflați de Duhul Sfînt, ci cărți pline de lacune și de imperfecțiuni. Ei au părăsit, deci, încercările de armonizare a pericopeilor evanghelice și s-au luat la întrecere în sublinierea deosebirilor dintre ele, înfățișându-le drept contraziceri de neîmpăcat. Ei au atacat, după aceea, teza tradițională cu privire la autenticitatea și canonicitatea fiecărei Evangheliști în parte, iar inspirația lor divină au redus-o, în cele din urmă, la o simplă problemă de autenticitate literară. În felul acesta, geneza Evangheliilor sinoptice s-a transformat, pentru teologia protestantă de nuanță liberală, într-o chestiune de critică literară și a fost supusă celui mai aspru examen istoric.

Metoda aceasta n-a dat însă, cum era de așteptat, decît rezultate negative. În primul rînd, teologia protestantă din sec. al XIX-lea a diluat atît de mult credința primilor reformatori în dogma inspirației divine a cărților biblice, încît niciun critic raționalist nu mai cinstește textele sfintei ca pe cuvîntul lui Dumnezeu. Concepția de bază a Reformei că Sf. Scriptură este fundamentul de căpetenie și unica regulă a credinței, a căzut deci pe planul al doilea, atrăgînd după sine micșorarea respectului cuvenit principalului izvor al descoperirii dumnezeiești celei mai presus de fire. În al doilea rînd, datorită acestei metode, problema raportului dintre Evangheliile sinoptice este, în teologia protestantă, nu numai departe de a fi deslegată, ci chiar mai obscură decît acum două secole, cu toate că s-a scris și s-a discutat asupra ei mai mult decît asupra oricărei alte probleme de critică literară privind cărțile biblice. Chiar cercetătorii care

au făcut istoricul problemei sinoptice, în căutarea unei soluții definitive, au fost siliți, în cele din urmă, să declare că este cu neputință să se ajungă, în această privință, la vreun acord între criticii protestanți.

Sfinții Părinți și vechii scriitori bisericești, urmași de toate școlile teologice anterioare Reformei, socoteau, în linii mari, că Evangheliile sinoptice depind una de alta în ordinea succesivă arătată de locul lor în canon, iar explicația asemănărilor și deosebirilor dintre ele o aflau, cum s-a arătat, în unitatea lor cauzală — întrucât toate au fost inspirate de același Duh Sfânt și în diversitatea lor formală — întrucât au fost scrise de aghiografi diferiți, pentru scopuri diferite și în împrejurări istorice deosebite. Criticii raționaliști, refractari, principial, oricărei păreri tradiționale, nu s-au declarat însă mulțumiți cu această explicație și au încercat lămurirea problemei sinoptice fie schimbând ordinea cronologică a Evangheliilor, fie susținând existența uneia sau a mai multor surse comune, pe care fiecare Evangelist le-ar fi folosit în măsuri diferite și după felul său propriu.

Niciuna dintre ipotezele construite după acest sistem n-a întrunit însă sufragiile majorității cercetătorilor, pentru motivul că niciuna nu rezistă confruntării critice cu faptele și documentele istorice pe care pretinde să se întemeieze. Până în prezent, critica liberală n-a izbutit nici să descopere, nici să reconstituie, nici să nascăască textul vreunui document care ar fi putut servi ca sursă de informație autorilor Evangheliilor noastre canonice și ea n-a putut invoca decât argumente minore pentru susținerea priorității cronologice a Evangheliei după Marcu față de acelea după Matei și Luca, după cum s-a încercat de obicei. Din această cauză, niciuna dintre ipotezele opuse părerii tradiționale despre dependența succesivă a Evangheliilor sinoptice și niciuna din teoriile construite pe credința în existența unor Evanghelii primordiale, nu poate explica asemănările și deosebirile dintre Matei, Marcu și Luca, și ca atare niciuna n-are caracter științific. Toate, fără excepție, reușesc doar să scoată la iveală noi dificultăți ale problemei și să dovedească, pînă la urmă, inutilitatea oricărei încercări de a răsturna tradiția bisericească asupra originii lor apostolice, asupra caracterului lor de cărți inspirate și asupra ordinei lor cronologice, care a dictat orînduirea lor în canon. Critica liberală a reușit astfel doar să complice lucrurile, întunecînd și mai mult, pentru creștinătatea occidentală, înțelegerea sinopsei și să demonstreze, odată mai mult, cît de necesară și de folositoare este fidelitatea ortodoxă față de Sf. Tradiție, prima depozitară a cuvîntului lui Dumnezeu în lume și păstrătoarea lui în interpretarea cea mai pură.

Problema sinoptică trebuie studiată, ca, atare, cu mai multă seriozitate și prudență, spre a nu pierde vremea rătăcind pe vreuna din întortoachițele și întunecoasele cărări bătătorite fără folos de teologii occidentali, care au transformat studiul comparat al primelor trei Evanghelii într-un adevărat labirint. Cel ce vrea să străbată acest labirint, de dragul erudiției și să ajungă iarăși la lumină, nu trebuie să scape nicio clipă din mînă firul Ariadnei: tradiția istorică despre originea Evangheliilor sinoptice. Înainte de a porni la drum, să fie însă încredințat de următorul adevăr: problema sinoptică este o problemă de periferie în studiile biblice. Pentru cel ce crede în inspirația biblică și urmează pilda Sfinților Părinți și a scriitorilor bisericești, rezolvarea problemei sinoptice nu are, așa dar, importanța și urgența pe care i-o atribuie

teologii protestanți, și aceasta pentru un motiv foarte simplu și anume: Evangheliile sinoptice au o autoritate ușor de demonstrat prin alte mijloace, mult mai directe și mai sigure decât cele propuse de critica raționalistă, pentru care geneza sinopsei a devenit o chinuitoare enigmă. Cercetătorul care se încumetă să deslege problema sinoptică este prin urmare prevenit să păstreze tot timpul, în studiile și concluziile sale, simțul proporțiilor, spre a nu face cumva dintr-o problemă secundară una principală și spre a se feri de greșeala de a socoti că autoritatea istorică a Evangheliilor după Matei, Marcu și Luca ar depinde de raportul literar dintre ele.

Numai stricta respectare a acestor reguli elementare de ermeneutică sacră ne poate deschide cu adevărat calea spre cuvenita înțelegere a fenomenului sinoptic, iar știința ermeneutică ne învață că orice temă biblică trebuie studiată în lumina Sf. Tradiții și prin urmare în cadrul normei de credință a Bisericii. Biserica este aceea care a prezidat formarea și păstrarea canonului biblic, garantând inspirația divină, autenticitatea, integritatea și puritatea textului cărților sfinte. Iar dacă Biserica este instituția infailibilă care ne-a transmis cărțile sfinte și care asigură de-a lungul veacurilor autoritatea canonică și dreapta lor tălcuire, atunci se înțelege dela sine că numai în conformitate cu tradiția bisericească putem descifra în mod just și raportul literar dintre Sfintele Evanghelii.

Teologii raționaliști — nesocotind atât tradiția bisericească, cât și exemplul inițiatorilor Reformei, care nutreau pentru cărțile canonice o adevărată bibliolatrie —, pretind că Evangheliile sinoptice au fost compuse fie pe baza unei «Evanghelii primitive» (Urevangelium), care ar fi fost scrisă pe la anul 35 de un autor necunoscut și care ar fi fost tradusă apoi în limba greacă, fie pe baza unor «documente multiple», care ar fi existat între anii 35-70 și care ar fi fost incluse în primele trei Evanghelii canonice potrivit unor compilări proprii fiecărui autor în parte, fie, în sfârșit, pe baza a «două izvoare» (Zweiquellentheorie): o Evanghelie primitivă, care ar fi fost compusă în dialectul aramaic după anul 40 și ar fi fost redactată în limba greacă pe la anul 70, și o colecție de cuvântări (Λόγια), pe care fiecare Evanghelist sinoptic ar fi avut-o la îndemână, însă în ediții diferite. Această ultimă teorie, intermediară față de primele două, poate fi numită și ipoteza lui Proto-Matei și Proto-Marcu, după cum cele două izvoare imaginate de criticii protestanți sînt atribuite unuia sau altuia dintre cei doi Evangheliști.

Dar ce valoare critică au asemenea teorii și ipoteze? Niciuna. Lipsindu-ne orice urmă, cât de neînsemnată, din «izvoarele, documentele sau Evangheliile primitive» pe care pretind a se întemeia, niciun cercetător nu ne poate spune în ce măsură le corespund Evangheliile noastre actuale, singurele ajunse pînă la noi și garantate de cele mai sigure mărturii istorice. Toate teoriile despre presupusa dependență a Evangheliilor după Matei, Marcu și Luca de anumite scrieri primordiale sînt, prin urmare, lipsite de orice teme istoric și trebuie părăsite ca neștiințifice.

Pentru înțelegerea fenomenului sinoptic, Sfinții Părinți, scriitorii bisericești din antichitate și din evul mediu, școalele teologice anterioare Reformei și majoritatea învățaților ortodocși și romano-catolici, urmați, în această privință, și de unii teologi protestanți din vremea mai nouă, admit doar două ipoteze și anume: a) ipoteza dependenței succesive a

Evangeliiilor în ordinea arătată de locul lor în canonul biblic (Die Benutzungshypothese), pe de o parte, și b) ipoteza dependenței fiecărui Evangelist de tradiția orală a Bisericii primare, pe de altă parte.

Nu ne propunem să dezvoltăm aci teoria dependenței succesive a Evangeliiilor sinoptice, pe care o demonstrează îndeajuns paralelismul lor de fond și de formă și care este confirmată atât de cele mai vechi mărturii istorice, cât și de înseși cuvintele Sf. Luca (I, 1-3). Vom spune însă câteva cuvinte despre raportul dintre Evangeliiile sinoptice și tradiția orală, care constituie, încă din primele zile ale creștinismului, organul sau instrumentul hotărâtor pentru păstrarea, tilcuirea și răspîndirea cuvîntului lui Dumnezeu în lume.

Existența tradiției orale și prioritatea ei față de scrierile Noului Testament nu sînt simple ipoteze, ci adevăruri istorice mai presus de orice îndoială. Inșiși criticii raționaliști, care din principiu nu recunosc autoritatea Tradiției ca izvor al credinței, știu că dela Înălțarea Mîntuitorului și pînă la compunerea celei dintîi scrieri neotestamentare, a trecut o perioadă de cel puțin două decenii și recunosc că, în răstimpul acesta, învățătura creștină s-a păstrat numai pe cale de tradiție orală. Faptul acesta nu-i întîmplător. Mîntuitorul n-a scris niciun rînd și n-a poruncit Sfinților Săi Apostoli și Ucenici să scrie, ci să predice. Predica este deci forma primă și obligatorie a apostolatului creștin. Dar nu predica liberă, ci aceea care reproduce cu exactitate adevărul istoric despre viața și învățătura lui Hristos, cristalizîndu-se într-o formă cît mai stabilă și constituind dela început tradiția vie a întregii Biserici. Tradiția a început astfel îndată după pogorîrea Sf. Duh asupra Apostolilor, la Cincizecime. De atunci, ea este calea obișnuită prin care cuvîntul lui Dumnezeu se adresează oamenilor, trecînd din gura Apostolilor în aceea a urmașilor lor și străbătînd toate veacurile, din generație în generație. Față de Tradiția vie a Bisericii, folosirea scrierilor Noului Testament este deci posterioară și limitată. Aceste scrieri nu pot înlocui tradiția orală nici în veacul apostolic, nici mai tîrziu, și aceasta pentru două motive esențiale: cuprind numai o parte din depozitul credinței și sînt accesibile numai știutorilor de carte. Ceva mai mult: ele nici nu pot fi înțelese fără interpretarea Bisericii, depozitara întregii revelații supranaturale și tezaurul harului divin în lume. De aceea, scrierile Noului Testament și Tradiția bisericească se întregesc, alcătuiind împreună cele două izvoare ale Revelației celei noi. Afirmarea priorității cronologice și a necesității tradiției nu însemnează că, în Biserica Ortodoxă, Noul Testament ar trece pe planul al doilea. Noul Testament își păstrează totdeauna înțîietatea lui de valoare, pe care i-o dă inspirația dumnezeiască, dar nu trebuie să pierdem din vedere adevărul că Noul Testament este, într-o mare măsură, parte din Tradiție, adică Tradiție scrisă în veacul apostolic, sub inspirația directă a Sf. Duh și declarată canonică de către Biserica.

Sublinierea acestui adevăr are o deosebită importanță pentru înțelegerea raportului dintre cărțile Noului Testament și tradiția orală a Bisericii din veacul apostolic. El ne arată că la baza compunerii cărților neotestamentare stă — pe lîngă harisma inspirației biblice, pe plan supranatural și pe lîngă experiența directă ori documentarea istorică a aghiografilor, pe plan natural — tradiția orală. Faptul acesta, atât de elementar încît cei vechi n-au socotit necesar să stăruie mai pe larg asupra lui, nu trebuie ignorat nicio clipă, cînd se analizează geneza scrierilor neotesta-

mentare și nu trebuie neglijat mai ales când se încearcă stabilirea raportului literar dintre Evangheliile sinoptice, al căror cuprins se suprapune tradiției orale mai mult decât conținutul oricărei alte scrieri din canonul biblic.

Intr-adevăr, atît Sfinții Evangheliști, cît și ceilalți autori ai scrierilor neotestamentare, precum și bărbații apostolici, apologeții, Sfinții Părinți și toți scriitorii bisericești din epoca veche, au la îndemînă, ca pe un bun comun al întregii Biserici, tezaurul nesecat al tradiției orale — mult mai cuprinzător decît operele lor —, și se folosesc de el într-o foarte largă măsură. Acest tezaur este însăși predania apostolică, transmisă din neam în neam și cristalizată în cateheza oficială a Bisericii. În veacul întîi, chiar Apostolii sînt aceia care asigură predaniei despre viața și învățătura Mîntuitorului un cadru stabil și o formă din ce în ce mai stereotipă, așa cum cere, de obicei, exprimarea corectă a adevărilor de credință. În veacurile următoare, oficiul acesta îl îndeplinesc în permanență urmașii Apostolilor și-l verifică, oricîteori este nevoie, sinoadele locale și ecumenice. La anul 56, Sf. Apostol Pavel laudă pe creștinii din Corint că păstrează cu fidelitate predaniile (τὰς παραδόσεις) sale orale (I Cor. XI, 2), iar în anul 58 constată cu bucurie că credincioșii din capitala imperiului s-a supus din inimă «tipului de cateheză pe care l-au primit» (εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδασχῆς, (cf. Rom. VI, 17). În ultima sa epistolă, Sf. Apostol Pavel dă ucenicului său Timotei, Episcopul Efesului, îndrumări precise pentru asigurarea transmiterii depozitului tradițional al credinței către generațiile viitoare: «Cele ce ai auzit dela mine, în fața multor martori, încredințează-le la oameni de încredere, care să fie destoinici să învețe și pe alții» (II Tim. II, 2). Aceste texte, alese ca exemplificare dintr-o listă întregă de mărturii neotestamentare despre existența, valoarea și autoritatea tradiției orale și mai ales expresia „τύπος διδασχῆς” din Rom. VI, 17, arată limpede că predania apostolică era un învățămînt fix, uniform, oficial și public (τύπος, dela verbul τύπτω, însemnează «chip, efigie, model, exemplar»), adică un învățămînt valabil și obligatoriu pentru întreaga Biserică — deci atît pentru credincioși, cît și pentru predicatori —, iar textele pauline din Gal. I, 6-9 și I Cor. XV, 11 dovedesc că numai caracterul stabil al tradiției orale a putut asigura unitatea de credință între comunitățile creștine, prevenind ereziile și desbinările.

Fenomenul acesta nu este lipsit de analogie în istoria culturală și religioasă a omenirii. Pînă să fie scrisă, monumentală operă Rig-Veda s-a păstrat veacuri de-a rândul în tradiția orală a poporului indian, iar învățăturile rabinice înregistrate în Talmud s-au transmis sute de ani din gură în gură. Neîncrederea teologilor protestanți în valoarea documentară a tradiției orale este deci cu totul neîntemeiată și se răsfrînge în ultimă analiză și asupra cărților biblice, care depind de ea. Puterea de înmagazinare și tenacitatea memoriei orientalilor sînt renumite și astăzi. În școlile iudaice se folosesc, și-n zilele noastre, străvechile procedee rabinice de a întipări în mîntea discipolilor lor nenumărate formule stereotipe. Cel mai mare elogiu pe care un dascăl din antichitate îl putea face ucenicului său, era acela de a-l compara cu o cisternă atît de încăpătoare și atît de bine construită, încît să primească o cantitate imensă de lichid și să nu lase să se scurgă afară nicio picătură. Dece să nu apreciem după

criterii asemănătoare și pe cei ce ne-au transmis tezaurul credinței creștine?

Apostolii și Ucenicii, cei dinții creștini și toți credincioșii veacului apostolic prețuiau învățătura Bisericii ca pe cel mai mare bun din lumea aceasta și se străduiau, din toate puterile, să și-o însușească în forma ei originală, să-și modeleze viața după tiparul ei și s-o transmită cu fidelitate generațiilor următoare. Sf. Ioan Evanghelistul păstrează pînă la adînci bătrînețe amintirea exactă a cuvintelor Mîntuitorului, iar scrierile creștine din veacul apostolic dovedesc că predania oficială despre viața și învățătura Mîntuitorului reușise să creeze, în conștiința comunităților bisericești, o tradiție atît de bine încheată, încît graiul oricărui predicator era dirijat de ceea ce psihologia actuală numește «verbo-motori». De altfel, primii creștini fiind oameni din popor, fără cultură literară, nu puteau decît să repete mereu și în aceeași formă ceea ce învățaseră. Interesul pe care-l nutreau față de cateheza apostolică, noutatea, profunzimea și frumusețea doctrinei, ritmica stilului oral, ca și faptul că Iisus n-a scris, ci a predicat, îi ajutau enorm în această privință. La memorizarea predaniei apostolice, ei erau ajutați apoi de stăruința neobosită și de permanenta îndrumare a cateheților. Sf. Apostol Pavel poruncește ucenicului său Timotei să stăruie «cu timp și fără timp» — adică fără întrerupere — asupra propovăduirii «învățăturii celei sănătoase» (II Tim. IV, 2 și urm.), «să ia bine seama la învățătura pe care o dă altora» (I Tim. IV, 13, 16), «să păstreze cu credință și cu dragoste dreptarul (ὁπορώσεις) cuvintelor sănătoase auzite dela el (II Tim. I, 13), să se hrănească numai cu cuvintele credinței și ale buneii învățături urmate dela început și, ca un bun slujitor al lui Hristos, pe acestea să le «întipărească» (ὑποτίθεσθαι) în mintea credincioșilor pe care-i păstorește (I Tim. IV, 6). Sf. Apostol Petru, la rîndul său, îndeamnă pe destinatarii primei sale epistole să grăiască în adunări numai cuvintele lui Dumnezeu (IV, 11), iar în epistola II-a le spune despre sine că atîta vreme cît va mai fi în viață, va avea grijă să le aducă mereu amînte de adevărurile credinței, măcar că ei le cunosc și sînt neclintiți într-insele (I, 10 și urm.). Tot astfel, Sf. Ioan Evanghelistul, văzînd că, spre sfîrșitul veacului apostolic, și-au făcut apariția anumiți eterodocși, sfătuește pe păstoriții săi din Efes și din Asia proconsulară «să se păzească bine, ca să nu piardă rodul muncii lor de pînă atuncii» și le atrage luarea amînte că numai cel ce rămîne în învățătura Bisericii, ferindu-se de orice rătăcirii sau inovații, se află pe calea mîntuirii (II Ioan 7 și urm.). Tradiția orală s-a format astfel sub directa îndrumare și supraveghere a Sf. Apostoli, iar fidelitatea față de ea constituie dela început criteriul hotărîtor al Ortodoxiei. Iar dacă acesta este rolul jucat de tradiția orală în transmiterea Revelației celei noi, cum s-ar putea face abstracție de existența și influența ei, cînd se încearcă stabilirea izvoarelor care stau la originea asemănărilor și deosebirilor dintre primele trei Evanghelii?

Intr-adevăr, asemănările dintre sinoptici provin, pe de o parte, din dependența lui Marcu de Matei și a lui Luca de amîndoi și, pe de altă parte, din dependența fiecăruia de tradiția orală a Bisericii primare. Deosebiriile provin mai întîi din caracterul și scopul fiecărui Evanghelist, căci Matei scrie pentru iudei, Marcu pentru romani, iar Luca pentru toate popoarele pămîntului, așa încît era necesar ca unul să stăruie mai pe larg asu-

pra Mesianității Domnului, altul asupra Dumnezeirii Lui și celălalt asupra îndurării divine față de toți oamenii, fără deosebire de rasă, neam, sex, vîrstă, cultură, stare fizică sau condiție socială. Deosebirile provin apoi din dorința fiecărui Evanghelist de a completa, pentru nevoile duhovnicești speciale ale destinatarilor săi, operele înaintașilor. Sf. Marcu istorisește cu mai multe amănunte faptele cuprinse în textul aramaic al Evangheliei după Matei, iar Sf. Luca întregeste, ca un cronicar, și pe Matei, aramaic, și pe Marcu, grec. La fel va proceda Sf. Ioan Evanghelistul față de toți trei, spre sfîrșitul veacului apostolic. La redactarea greacă a Evangheliei sale, Sf. Matei s-a folosit, poate, ca de un prețios auxiliar, de textul grec al Evangheliei după Marcu și, ca să fie mai complet, a adăugat noi pericope la opera sa inițială. Deosebirile provin, în sfîrșit, din trăsăturile locale ale tradiției orale, căci Matei s-a condus după cateheza apostolică din Palestina, care se formase în limba aramaică, iar Marcu și Luca s-au folosit de cateheza apostolică din restul imperiului, care se răspîndise în limba greacă.

Evangheliile sinoptice nu sînt, prin urmare, compoziții artificiale. Dela o vreme, chiar critica protestantă le socotește «documente serioase», cum le numește E. Renan, le atribuie «o valoare neprețuită», după expresia lui A. Jülicher și recunoaște într-însese «o tradiție originală», după cum se exprimă Ad. Harnack. Biserica Ortodoxă vede în ele și în Evanghelia a patra ceva mai mult, adică ceea ce trebuie să vadă orice creștin adevărat: cronici sincere, în care autorii au consemnat ceea ce au văzut și au auzit ei înșiși, ceea ce au primit prin inspirație dela Sf. Duh și ceea ce mărturisește, dela început, întreaga creștinătate.

REVELAȚIE, DOGMĂ ȘI PREDICĂ

S-a spus, și pe bună dreptate, că triumfă în deosebi acea dogmatică pe care slujitorii Bisericii o prezintă credincioșilor după toate regulile omileticii. Desigur, acest punct de vedere este foarte interesant, mai ales pentru predicatorul ortodox care are și responsabilitatea integrității doctrinei și a misiunii predicii în viața și lucrarea Bisericii căreia el îi slujește. Dogmatica, se înțelege, este expunerea științifică a adevărului creștin. Dar adevărul creștin constituie substanța predicii creștine. Prin predică el devine oarecum asimilabil și practicabil.

Prin urmare, dogma trebuie să servească viața creștină, lucrarea practică a Bisericii. Doctrina trebuie să se încorporeze în viață.

De aci, pretenția, întru totul legitimă, a Bisericii de a impune dogmaticii anumite sarcini, în legătură cu necesitățile vieții ei practice. Ceea ce nu însemnează, însă, că misiunea predicii trebuie să determine misiunea dogmaticii și s-o subordoneze în chip absolut.

Problema raportului între dogmă și predică nu se poate rezolva decât în perspectiva enciclopediei teologice. Concluzia firească la care vom ajunge poate fi anticipată: nici predica nu trebuie să devină o expunere populară, o vulgarizare a dogmei, nici dogmatica o predică ziditoare de suflet. Dar ele se pot totuși controla și servi reciproc.

Predica este vestirea și mărturisirea Sfintei Evanghelii, în auzul oamenilor, atât al celor ce cred, cât și a celorlalți. Invățătura Sfintei Evanghelii nu trebuie predată teoretic. Ea trebuie să urmărească un scop practic și anume să facă pe oameni să cunoască pe Iisus Hristos și să se mântuiască crezând, mărturisind și trăind adevărul descoperit de El.

Dumnezeu se dăruiește total credinciosului, pentru ca și credinciosul să se dăruiească total lui Dumnezeu. Viața creștină este o comuniune cu Dumnezeu prin credința în Iisus Hristos. Credinciosul devine o făptură nouă prin Har. Harul ajută omului credincios să creadă în Dumnezeu și să-L iubească.

Crezând în Dumnezeu și iubind pe Dumnezeu, credinciosul ascultă poruncile Lui și le împlinește cu râvnă. Dumnezeu cheamă, omul răspunde. Omul întoarce lui Dumnezeu ceea ce primește dela El. Voința omului se pun de acord cu voința lui Dumnezeu. Omul devine împreună-lucrător cu Dumnezeu (συνεργός) pentru mântuirea lui proprie și a semenilor săi. Cuvîntul predicatorului nu se întoarce fără rod dacă el țîșnește dintr-o inimă închinată curat lui Dumnezeu. Cuvîntul predicii lui este Cuvîntul lui Dumnezeu. El are în sine o putere de înfrîurire și ecou în lumea care-l ascultă. Cuvîntul lui Dumnezeu este spre ridicarea credincioșilor care-l ascultă și spre căderea celor ce-l resping, spre viață sau spre moarte. De aci și greaua misiune și răspundere a predicatorului. Dacă predicatorul stă la înălțimea chemării și propoveduirii sale, niciodată ascultătorii săi nu vor pleca așa cum au venit la biserică. Ei se vor fi apropiat sau se vor fi depărtat, cât de cât, de Dumnezeu. Depinde de cel ce predică, deci, ca ei să crească sau să scadă în credința

lor și în puterea lor de a mărturisi și trăi. **Revelația divină trebuie să devină ferment de înnoire duhovnicească în conștiința credincioșilor.** Formulă dogmatică, energie morală vitală. Esența credinții, esență a personalității. Lumina adevărului dogmatic, lumină a vieții. Și în felul acesta se face «alegerea duhurilor». Adevărul revelat se actualizează în fiecare credincios sau mai just devine actualizabil, real, prezent și activ în sufletul celui ce i se împărtășește. El rămâne însă abstract și ineficace în cel ce își închide sufletul în fața luminii lui. Predica este actualizarea perpetuă a Revelației divine. De aceea predica este un apel permanent la credință și la trăirea imperativelor ei esențiale. Predica, expresie a certitudinii și experienței religioase personale a predicatorului, trebuie să determine certitudine și experiențe religioase personale în ascultători.

Dar adevărul descoperit și certitudinea lui implică, neapărat, cunoașterea lui exactă și integrală, **gnoza dogmatică.** Această gnoză dogmatică trebuie individualizată. Pe fundamentul ei se construiește viața concretă a credinciosului. Biserica a făcut posibilă și ușoară însușirea gnozei dogmatice prin cateheză, predică și cult. După cum lumina soarelui intră în toate casele și gnoza dogmatică trebuie să pătrundă în toate sufletele cu ajutorul celor trei lucrări ale Bisericii amintite mai sus. Ea trebuie să fie personificată în predicator și în fiecare ascultător. Adevărul este pentru om, nu pentru sine. El trebuie să devie o energie a spiritului uman, o substanță a vieții, o afirmare a personalității lui, o transfigurare a ei atât pe plan spiritual, cât și pe planul realităților concrete ale vieții.

Predica trebuie să aibe deci un caracter individual. Predicatorul trebuie să vorbească fiecărui om în parte. («Părinte, nu mi-ai spus azi nimic pentru sufletul meu»). Credincioșii au dreptul să asculte învățătura Sfintei Evanghelii așa cum a precizat-o, a esențializat-o și cristalizat-o, în formulele vii ale dogmaticii sale, Biserica ai cărei fii ei sînt. Noi nu avem dreptul de a le predica decît ceea ce crede și mărturisește Biserica.

Gnoza dogmatică este o mărturisire de credință în adevărul revelat, păstrat intact și propovăduit viu de Biserica. Din tezaurul dogmatic al Bisericii, nouă nu ne este îngăduit să eliminăm o singură teză, după cum nici nu ne este îngăduit să adăugăm vreuna.

Edificiul dogmatic este unitar și perfect simetric. De aci și incomparabilul lui echilibru și forța lui de rezistență în fața atacurilor seculare din partea ereziilor și inovatorilor. Conștiința dogmatică a Bisericii a ieșit și va ieși totdeauna triumfătoare. În dogmă este condensată experiența vitală a Bisericii. Numai în aparența ei formală dogma este teoretică. În esență ea este un izvor nesecat de energie vitală, pentru că ea cuprinde însăși eternitatea și forța de creație perpetuă a adevărului divin descoperit. Sinteza dogmatică este o sinteză vitală. Dogma nu este creația unui dogmatist, ci a credinții, conștiinței și mărturisirii Bisericii.

Dogmatica are, deci, un profund și organic caracter de bisericitate. Izolîndu-se de Biserica și de mărturisirea ei, individualiștii și autonomiștii în domeniul credinții, care au fost ereticii și schismaticii, au greșit grav și s-au eliminat prin erorile și Luciferismul lor din comunitatea de credință, iubire și disciplină a Bisericii. Revelația divină fiind unitară, și edificiul dogmatic în care ea s-a întrupat are un caracter unitar.

Nu putem, așa dar, vorbi de fragmente — ci de unități organice, cu funcțiuni fiziologice bine determinate și cu finalități precise și inexorabile. De aceea nu se poate vorbi de o **dogmatică personală.**

Revelația are un caracter universal. Ea a fost făcută tuturor oamenilor din toate epocile. Dogmatica are un caracter de **ecumenicitate**. Revelația divină dă dogmaticii un **caracter teocentric** și în deosebi **hristocentric**. Dumnezeu a creat lumea. Dumnezeu s-a întrupat ca să mântuească lumea. Descoperirea dumnezească este descoperirea unei **acțiuni** și **cuvântul** unei descoperiri, nu o **ieroglifă** indescifrabilă a istoriei. Dumnezeu a creat omul și apoi s-a făcut El însuși om, ca să facă pe om Dumnezeu. Revelația, ca act și cuvânt, s-a făcut de Dumnezeu oamenilor prin oameni aleși și apoi prin însuși Fiul Său Cel Unul Născut. Predica trebuie să-și integreze, în substanța ei, Revelația divină, ca temei de mărturisire a Bisericii. Predica este un organ al Revelației divine. Profeții Vechiului Testament, Sfântul Ioan Botezătorul și Mântuitorul au predicat. Predica, mai mult, are revelația însăși, conținut și esență, dar așa cum ea este crezută, adevărată, mărturisită și trăită de Biserică.

Sfântul Duh ne face cu putință, prin Biserică, înțelegerea și mărturisirea revelației divine. Predica trebuie să fie o **tilcuire** și o **mărturisire** a adevărului revelat în duhul Bisericii, cu ajutorul Sfântului Duh. Sfânta Evanghelie stă în centrul revelației. Ea constituie conținutul ei esențial. Legea a fost numai un **«pedagog către Hristos»**. Legea nu a avut un caracter soteriologic ca Sfânta Evanghelie. Caracterul ei a fost, **desigur**, profund religios, dar mai mult etic. Este evident că, prin predică, noi trebuie să urmărim **îndoctrinarea credincioșilor**, înțelegerea și însușirea tezaurului dogmatic al Bisericii. Dogmatica ne va orienta să facem acest lucru cu succes, și după cea mai verificată metodă psihologică. A predica **«dogmatic»**, în sensul pejorativ al cuvântului, înseamnă a comunica idei și adevăruri pe care noi ni le-am asimilat numai **cerebral** și pe care noi nu le avem, nu le mărturisim și nu le trăim personal. A predica dogmatic înseamnă a predica teoretic, abstract și metafizic, nu pe temeiul realității vieții divine descoperite nouă prin Biserică, nici al realității experienței religioase personale și mai ales nici pentru realitățile vieții omenești. Predica, fatal, va fi lipsită de substanță, de vitalitate și de **realitate**, deci, fără nicio putere de înfrurare asupra vieții sufletești a ascultătorilor. Predica trebuie să fie ea însăși o **revelație a Adevărului revelat**. Elementul doctrinar nu trebuie să fie prezentat anorganic, impersonal, abstract, rigid, pur științific, academic, ci transfigurat de o credință trăită puternic de către predicator. Predica are datoria de a face asimilabil adevărul dogmatic, de a-i dilua, dacă ne este permis să ne exprimăm astfel, densitatea lui, de a atenua caracterul lui atât de strict geometric. Ea trebuie să lege psihologic credința de substanța ei doctrinară, de adevărul obiectiv al Revelației.

STRUCTURA ACTULUI RELIGIOS DUPĂ DOCTRINA ORTODOXĂ

După învățătura Sfintei noastre Biserici, ceea ce dă sens și conținut ființei și vieții creștinului în comunitatea semenilor este trăirea autentică a raportului personal, conștient și liber, dintre credincios și Dumnezeu.

De seriozitatea cu care creștinul înțelege și trăiește autentic, cu toată ființa sa, acest raport personal de iubire dintre el și Hristos, depinde mîntuirea lui în viața de dincolo, iar aici bună-starea și mulțumirea existenței sale pămîntești. În măsura în care credinciosul înțelege și voințe să colaboreze cu harul divin, el participă la cunoștința și viața dumnezeiască și își lucrează astfel, sub înrîurirea harului, mîntuirea sa într-un mod liber și personal.

Atitudinea ce a luat-o și ce o ia creștinul, față de supranatural, față de transcendent, în raportul lui personal cu Divinitatea, și pe care o traduce în viață, constituie așa numitul **act religios** care este constitutiv sufletului credinciosului. Actul religios coborît între fenomene prin om — termenul secund al raportului personal om-Dumnezeu — își are ontologia și fenomenologia sa specific umane, ambele bazate pe supranaturalul revelat divin. De integritatea ontologică și fenomenologică a actului religios depinde trăirea autentică religioasă. Căci «Trăirea religioasă este participarea integrală a sufletului omenesc la organizarea unui raport liber, conștient și viu cu Dumnezeu»¹⁾.

Contrafacerile din sectorul vieții religioase creștine sînt mărturiile incontestabile ale impurității și neautenticității actului religios. Falsul misticism care desemnează, de obicei, întregul sector al contrafacerilor religioase²⁾, înseamnă o pervertire a ființei și manifestării adevăratului act religios, întrucît trăirea religioasă este redusă numai la una dintre facultățile sufletești. Cunoșcînd că toate manifestările morbide ale fenomenului religios, că toate formele unei religiozități bolnăvicioase denotă deficiențe structurale ontologice și fenomenologice ale actului autentic religios creștin și că ele denaturează nu numai trăirea religioasă, ci însăși religia, socotim că este foarte necesar să ne ocupăm în studiul de față cu ontologia și fenomenologia actului religios, în interesul edificării și ridicării sufletelor credincioșilor noștri la adevărata credință în Isus Hristos, Dumnezeu și Mîntuitorul nostru, la spiritualitatea autentică și la adevărata viață morală străjuită și hrănită de harul Duhului Sfînt, de poruncile și dogmele învățăturii creștine ortodoxe. Desigur, ontologia și fenomenologia actului religios au fost studiate și aprofundate pînă în cele mai mici amănunte de diferiți teologi și filozofi. Noi însă nu vom reproduce discuțiile, teoriile și controversele ce au avut loc între cercetătorii fenomenolo-

1. Pr. P. Rezuș, *Religiozitatea*, art. în «Glasul Bisericii», nr. VIII, an. IV, aprilie, București, 1949, p. 17.

2. Cf. Pr. D. Stăniloae, *Formele și cauzele falsului misticism*, în «Studii Teologice», seria II-a, an. IV, nr. 5-6, mai-iunie, București, 1952, p. 251.

logiei religioase, ci vom analiza actul religios ca dat constitutiv al sufletului credinciosului în lumina învățăturii creștine ortodoxe.

Înainte de a trece la tratarea subiectului ținem să spunem că ontologia și fenomenologia în actul religios «îmbrățișează... tot ceea ce este de origine umană și intră în constituirea religiei subiective, considerată ca raport liber și conștient între Dumnezeu și om. Religia obiectivă, care cuprinde un complex întreg de dogme, norme și fapte, rezultate din exercitarea acestui raport permanent, este o stare statică, de depozitare, de sedimentare a actului religios»³).

I. ONTOLOGIA ȘI FENOMENOLOGIA ACTULUI RELIGIOS

Intrucât actul religios este religia transpusă pe plan individual, se cuvine să arătăm foarte succint ce este religia și care sînt elementele ei ființiale. Religia constă în raportul de iubire dintre om și Divinitate. În noțiunea religie ca raport divino-uman intră ca elemente constitutive necesare, fundamentate aprioric: existența personală absolută a lui Dumnezeu și existența personală relativă a credinciosului, compus din trup și din suflet nemuritor. Așezarea credinciosului în raport personal cu Dumnezeu și menirea esențială a lui de a trăi în raport personal cu Hristos și cu celelalte persoane treimice rezidă pe de o parte în însuși faptul creării noastre după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, relatat de Sfînta Scriptură prin cuvintele: «Să facem pe om după chipul și asemănarea noastră... Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său» (Facere I, 26, 27), iar pe de altă parte în împăcarea noastră cu Dumnezeu și în restabilirea tuturor în comuniune de iubire cu El, prin Hristos, Fiul lui Dumnezeu. «Între aceste două persoane — Dumnezeu și omul — s-a stabilit legătura pe care noi o numim religie și care pentru a exista ca o realitate pentru sine, presupune din partea omului un sentiment intern religios și o manifestare externă a sa prin cult și morală, iar din partea lui Dumnezeu un act divin supranatural de descoperire: revelația divină»⁴).

Prin urmare, patru elemente esențiale definesc conținutul noțiunii religie: Dumnezeu, credinciosul, sentimentul intern și manifestarea externă. Potrivit corelației dintre aceste patru elemente ontologice ale fenomenului religios, învățătura creștină vorbește despre două părți constitutive ale religiei: religia subiectivă și religia obiectivă.

Din punct de vedere subiectiv, religia este un raport conștient și liber de dependență a creștinului față de Dumnezeu, care se manifestă în interiorul omului prin trăirea religioasă, iar în exterior prin cult și morală⁵).

Privind-o din punct de vedere obiectiv-istoric, ea este întregul complex de fapte, adevăruri și norme ce rezultă din raportarea creștinului către Divinitate, este întregul cuprins doctrinal revelat de către Dumnezeu omului, dela creația sa și durînd pînă la mîntuirea deplină a omenirii. Sau mai exact, religia din punct de vedere obiectiv este revelația divină

3. Pr. P. Rezuș, *Fenomenologia actului religios*, art. în «Revista Teologică», an. XXXVII, nr. 3-4, martie-aprilie, Sibiu, 1947, p. 139.

4. Idem, *Curs de Teologie Fundamentală*, Caransebeș, 1942, p. 462.

5. Cf. Vasile Găină, *Universalitatea, ființa și originea religiei*, în «Candela», an. XVII, noiembrie, 1898, p. 567; vezi Pr. P. Rezuș, *Religiozitatea*, p. 16.

supranaturală consemnată în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție: doctrină, morală și cult⁶).

În lucrarea de față noi vom analiza numai latura subiectivă a religiei, adică actul religios propriu zis ce-și primește individualizarea de act religios autentic creștin ortodox dela supranaturalul revelat divin, elementul esențial al fenomenologiei creștine.

Actul religios fiind trăirea raportului personal dintre creștin și Dumnezeu sau atitudinea de dependență, în iubire, a credinciosului față de supranatural, față de transcendent, are doi termeni: Dumnezeu — termenul major, obiectul actului religios — și omul — termenul secundar, subiectul acestui act⁷). Desigur, Dumnezeu este obiect al actului religios creștin numai în sensul că față de El, creștinul își trăiește sentimentul său de dependență creaturală, și nicidecum în înțelesul că Dumnezeu este coborât de creștin la treapta de obiect finit. Dumnezeu este și rămîne o existență personală absolută ce n-are lipsă de nimic din afara Lui. El, din dragostea Lui nemăsurată față de noi, a primit să intre în relație cu noi și să devină obiect al actului nostru religios. Este un act de supremă cheneză starea Lui de obiect al actului religios-creștin. Totuși, atitudinea creștinului, ca subiect față de Dumnezeu, este personală, dovadă că El rămîne persoană în acest raport. Creștinul este subiectul actului religios fiindcă el este cel care se raportează la Divinitate. Este subiect, întrucît răspunde dragostei lui Dumnezeu, care s-a arătat mai întîi față de noi prin Iisus Hristos (I Ioan IV, 10). Dumnezeu este Cel care a inițiat raportul personal de iubire, adică religia, iar omul răspunde ca subiect lui Dumnezeu, Creatorul său. Creștinul este subiect al actului religios, însă «în întregimea ființei sale»⁸).

Este în deoște cunoscut că întreaga activitate și viață sufletească a credinciosului, deci și viața religioasă a lui, se manifestă în hotarele celor trei facultăți: rațiune, voință și simțire sau sentiment. Actul religios în lumina învățaturii creștine ortodoxe, conține în sine și intelect și voință și sentiment, fără a se dizolva însă în aceste facultăți, ci le premerge tuturor ca element constitutiv al vieții noastre sufletești, punîndu-le pe toate într-o sinteză unitară, într-un raport specific cu ființa divină. Religia subiectivă sau actul religios este «sinteza cea mai desăvîrșită a celor mai înalte însușiri și funcțiuni ale sufletului creștinului, puse în serviciul a două idei: ideea de Dumnezeu și de legătură a omului cu El»¹⁰). Specificul actului religios în învățatura ortodoxă este de a pune sufletul omenesc în totalitatea lui «de intelect, sentiment și voință, în raport cu divinitatea».

Deci în actul religios autentic se actualizează toate facultățile sufletești: rațiunea, voința și sentimentul, prin fundamentul ontologic al religiei care este Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este ținta finală a creștinului, adică comuniunea de viață cu Hristos, cu Tatăl și cu Duhul Sfînt, atunci credinciosul trebuie să tindă cu toate puterile sale spre această

6. Vasile Găină, *op. cit.*, p. 580; Pr. P. Rezuș, *Curs de Teologie Fundamentală*, pp. 463 și 465; idem, *Fenomenologia actului religios*, p. 139.

7. Pr. Ioan Mihălcescu, *Curs de Teologie Fundamentală*, vol. I, București, 1932, p. 86; Pr. P. Rezuș, *Fenomenologia...*, p. 139.

8. Pr. Ioan Mihălcescu, *op. cit.*, p. 86.

10. Pr. I. Mihălcescu, *op. cit.*, pp. 84, 86.

țință. Astfel, în viața autentic religioasă creștină a credinciosului nostru, trebuie, ca toate puterile sufletești să fie actualizate și pătrunse de ideea existenței personale absolute a lui Dumnezeu¹¹).

a) Actul religios al creștinului se manifestă mai întâi ca o **cunoaștere religioasă**, are în primul rînd o adresă intelectuală. Cunoașterea lui Dumnezeu premerge oricărei manifestări religioase a creștinului. Căci dacă actul religios autentic înseamnă un raport personal, liber și conștient al creștinului față de Dumnezeu, atunci în mod natural trebuie să premergea deciziunii sale libere, de a intra în comuniune cu Persoanele Sfintei Treimi, cunoștința lui Dumnezeu. Cunoștința și iubirea lui Dumnezeu sînt cele două elemente care dau actului adevărat religios și creștin, un colorit personal. Creștinul trebuie să cunoască mai întâi pe Dumnezeu cu care are să intre în raport și deasemenea trebuie să cunoască și mijloacele prin care se poate realiza acel raport personal în comuniunea iubirii¹²). Dacă raportul juridic încheiat între două persoane presupune o cunoștință reciprocă prealabilă a celor două părți contractante, cu atît mai mult un raport personal de iubire, în care cele două persoane își rămîn una alteia ca subiecte de sine stătătoare și totuși unite într-o indisolubilă unitate de iubire, are nevoie de cunoștință. Două persoane nu se pot iubi ființial, dacă nu se cunosc real în ceea ce sînt în sinea lor autentică. Intr-un mod cu totul deosebit, raportul personal și liber, care este ființa actului religios, are lipsă de cunoștința lui Dumnezeu. Dumnezeu ne cunoaște și sîntem cunoscuți de El, dar și creștinul trebuie să-L cunoască, căci numai cunoscînd pe Creatorul său el se poate cunoaște pe sine însuși, pe semenii săi și întreaga realitate obiectivă a lumii create. Numai cunoscînd pe Dumnezeu noi vom avea față de El o atitudine și o trăire personală și nu o atitudine impersonală ca față de un obiect. Și cunoștința lui Dumnezeu nu are limite fiindcă El este existența personală absolută, față de care cunoștința creștinului este mereu pe cale, fără a ajunge vreodată la capătul ei. Dealtfel acest fenomen îl întîlnim și în relația de iubire «eu—tu» între două persoane omenești, cînd cele două subiecte care se iubesc progresează zilnic în cunoștință și iubire reciprocă, fără a ajunge vreodată să epuizeze adîncul de taină al ființei lor. Dacă aceasta este situația între două persoane omenești care se iubesc, cu atît mai mult în relația de iubire a creștinului cu Dumnezeu, cînd omul nu ajunge niciodată să-L cunoască deplin pe Dumnezeu. Este adevărat, în relația «eu—tu», între două subiecte omenești, niciunul dintre cele două euri nu se poate felicita că s-a cunoscut desăvîrșit pe sine și că a cunoscut absolut pe partenerul său. În relația însă dintre Dumnezeu și om, Dumnezeu se cunoaște desăvîrșit pe Sine din ființa și ne cunoaște și pe noi creștinii tot din ființa Sa și în mod desăvîrșit, în timp ce credinciosul este mereu pe drumul cunoștinții lui Dumnezeu. Credinciosul posedă o cunoștință a lui Dumnezeu pe măsura calității sale de creatură, dar îi este suficientă această cunoștință pentru mîntuire.

Sfinții Părinți acordă o deosebită atenție cunoașterii religioase în actul religios. Pentru ei cunoștința și virtutea sînt și trebuie să fie cei doi poli ai activității religioase a creștinului. «In această cunoștință se des-

11. Cf. V. Găină, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 568.

12. Cf. *ibidem*.

coperă neîntinată demnitatea chipului dumnezeiesc», zice Sfântul Maxim Mărturisitorul¹³).

Elementul intelectual joacă un rol însemnat în actul religios creștin, căci el participă nu numai la ontologia, ci și la fenomenologia lui. «Fără el, religia nici n-ar putea exista, căci... religia este un raport de dependență a creștinului de Dumnezeu și cum ar putea să se simtă dependent de o ființă pe care n-ar cunoaște-o?... Cum și-ar putea îndeplini datorile ce decurg pentru el din religione și care fac puterea practică a religiunii, dacă nu le-ar ști? Cunoștința este dar necesară în fiecare moment al religiunii»¹⁴. De altfel Sfinții Părinți care s-au ocupat cu aprofundarea problemelor legate de ființa și viața adevărată a creștinului au scris pagini de o frumusețe literară și de o adâncime teologică și filozofică nepieritoare, în ceea ce privește rolul esențial al minții omenești luminată de harul divin, în actul religios autentic creștin. Pentru ei, mintea este aceea care pune pe creștin în contact cu cunoștința și viața dumnezeiască. Prin ea, creștinul participă la realitățile divine¹⁵), atunci când este secundată de harul divin. «Mintea iubitoare de Dumnezeu, notează Maxim Mărturisitorul, umplându-se în chip natural de bogăția virtuții și cunoștinții va străbate neted veacul acesta și va pași întins pe lumea neîmbătrânită și nesticăcioasă a puterilor spirituale și sfinte»¹⁶).

Rațiunea este într-adevăr «puterea cea mai generală a firii»¹⁷) omenești, hotărul și suportul virtuții, sabia care taie știrbirile firii aduse de patimi¹⁸). Totuși ea nu poate epuiza ființa actului adevărat religios, fiindcă obiectul actului, adică Dumnezeu, trebuie trăit religios pentru a fi Dumnezeu și aceasta înseamnă să fie trăit ca o ființă, ca o persoană transcendentă, care să ne fi creat și care să ne guverneze din etern în etern.

Intellectualismul unilateral caută ființa actului religios exclusiv în cunoaștere¹⁹). Numai prin cunoaștere omul ajunge la fericirea deplină, întrucât numai prin ea, zic partizanii acestei teorii, credinciosul experiază raportarea sa către Divinitate. Gnoza (γνῶσις) este esența actului religios.

Partizanii acestei teorii unilaterale în explicarea structurii actului religios îi găsim în școlile teologice din India: în școala numită Vedanta sau Brahmamimansa, în școala Sankhja a lui Kapila precum și în școala dialectică Njaja²⁰). «Principiul comun tuturor acestor sisteme vedantice e că acela care cunoaște perfect pe Brahma, devine însuși Brahma»²¹).

Ereziile gnostice din veacurile II și III ale erei creștine au privit de asemenea în mod exclusiv cunoștința ca ființă a religiei. În timpurile moderne, diferiți teologi germani panteiști, anumiți cercetători ai isto-

13. *Răspunsul către Talasie*, 54, scolia 2; «Filocalia», trad. din grecește de Prot. Stavr. Dr. D. Stăniloae, vol. III, Sibiu, Tipografia Arhiepiscopiei, 1948, p. 248.

14. *Curs de Teologie Fundamentală*, p. 59.

15. Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 58, scol. 17, în «Filocalia», vol. III, p. 309.

16. Idem, *op. cit.*, 47, în «Filocalia» vol. III, p. 163.

17. Idem, *op. cit.*, 40, în «Filocalia», vol. III, p. 138.

18. Cf. idem, *ibidem*, p. 139.

19. V. Găină, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 639.

20. *Ibidem*.

21. *Ibidem*.

riei religiunilor continuă să susțină direcțiunea intelectualistă unilaterală, în explicarea actului religios, inițiată de școlile și sistemele vedantice, precum și de ereziile gnostice din timpul primar al creștinismului.

De aceea Invățătura creștină a Bisericii noastre Ortodoxe nu împărtășește nici părerile reprezentanților școlilor și sistemelor filozofico-religioase, vedantice, brahmaniste și nu este de acord nici cu teologul și filozoful panteist Hegel care definește religia ca: «știința omului despre sine în Dumnezeu»²²), sau «conștiința de sine a spiritului absolut»²³). De asemenea Invățătura revelată a Bisericii Creștine nu poate subscrie nici afirmațiunea lipsită de temeiuri doctrinare creștine și logice a lui Max Müller — părintele istoriei religiunilor — că contemplarea infinitului sensibilizat în lumina bolții cerești este ființa și originea actului religios²⁴). Rațiunea își are rostul ei bine precizat în actul religios, potrivit gândirii patristice. Căci mintea creștinului pătrunde cu ajutorul simțurilor în natura lucrurilor sensibile și descoperă rațiunile divine din lucruri²⁵), ca apoi pe ele, ajutată de harul divin, să se ridice la Rațiunea supremă care este Logosul Tatălui înomenit²⁶). Actul religios este înainte de toate o certitudine interioară care face apel la inteligență pentru a o explica, a o preciza, a o sesiza mai bine»²⁷), dar aceasta nu poate îndreptăți teza că acțiunea inteligenței epuizează întreaga esență a actului religios.

Din cele de mai sus s-a putut vedea, credem, că elementul rațional este constitutiv și joacă un rol important în ontologia și fenomenologia actului religios, fără a diminua însă activitatea celorlalte facultăți sufletești constitutive, așa cum vom arăta mai departe.

Teologia Creștină Ortodoxă a Bisericii noastre nici nu supraapreciază factorul rațional în structura actului religios, dar nici nu diminuează sau elimină cum tinde teologul german protestant Rudolf Otto atunci când face «să prevaleze în ființa religiei elementul de obscuritate, de spaimă și teroare față de elementul de bunătate și majestate, de atracție și fascinație... cu deopotrivă îndreptățire în actul religios, considerat chiar la obârșia lui. Dimpotrivă ea acordă juste proporții activității rațiunii credinciosului în ființa și manifestarea actului autentic religios, căci știe că specificul acestui act depășește cu mult simpla intelectualitate, întrucât religia ca raport personal, liber și conștient între credincios și Dumnezeu este viață ce cuprinde toate puterile și facultățile ființei umane și ca atare adevărurile divine revelate și elementele esențiale și componente ale acestei raportări a noastră către Divinitate nu pot fi în complectul lor, decît trăite. Inefabilul religios nu se exprimă prin concepte, ci se trăiește integral-ființial. Adevăratul creștin, imitator ade-

22. *Wissen des Menschen von Gott und Wissen seiner in Gott. Religionsphilosophie*, I, p. 420; apud. V. Găină, *op. cit.*, p. 640.

23. *Selbstbewusstsein des absoluten Gottes*, I c., p. 200; apud. V. Găină, *op. cit.*, p. 640.

24. A se vedea asupra lui Max Müller, la I. Mihalcescu, *Curs de Teologie Fundamentală*, pp. 57-58; Max Müller, *Ursprung und Entwicklung der Religion*.

25. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 25, în «Filocalia», vol. III, p. 83.

26. Cf. Idem, *Scritură tilcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, în «Filocalia», trad. din grecește de Prot. Stavr. Dr. D. Stăniloae, vol. II, Sibiu, 1947, p. 257 (nota 3) și p. 258.

27. Dr. L. Parrier, *Le sentiment religieux a-t-il une origine pathologique?*, Paris, Fischbacher, 1912, p. 58.

vărat a lui Hristos, nu este cel ce cunoaște pe deplin și complet doctrina, ci acela care traduce în fapt adevărurile religioase cunoscute în viața sa²⁸).

Limitarea ființei și manifestării actului religios numai la elementul rațional și cunoașterea religioasă «produce o aparițiune unilaterală de viață religioasă care are tot mai mult un caracter sceptic, așa că nici nu se poate privi ca o aparițiune a vieții religioase»²⁹).

Așa dar factorul rațional are misiunea și contribuția sa importantă în ceea ce privește structura actului religios, însă nu constituie singura structură acestui act. Rațiunea creștinului postulează absolutul, infinitul, însă acesta trebuie trăit ca existență personală, pur spirituală, transcendentă și totuși ontologică legată de om, care este chipul lui Dumnezeu.

b) Al doilea element care participă în mod egal la ontologia și fenomenologia actului religios creștin autentic, este cel **volițional**, fiindcă facultatea voinții este constitutivă ființei și vieții omenești și deci și vieții religioase a creștinului, dacă avem în vedere faptul că fenomenologia religioasă îmbrățișează tot ceea ce este omenească și intră în structura raportului liber și conștient între Dumnezeu și creștin. Voința este constitutivă, împreună cu rațiunea, chipului dumnezeesc sădit în om la creațiune³⁰) și formează cu aceasta, adică cu rațiunea, temelia posibilității de a ajunge la asemănare cu Dumnezeu³¹). Și cum chipul dumnezeiesc din om raportează pe creștin către Divinitate, către Persoanele Sfintei Treimi, rezultă că «raportul religios al omului către Dumnezeu se bazează pe o deciziune liberă a creaturii raționale, nu este un eflux al unei necesități. Afirmarea acestui raport este deci nu numai un act al cunoașterii, ci și al voinții»³²).

Persoana creștinului adevărat trăiește într-o autodepășire continuă, este expansivă, este o existență ce trebuie să se realizeze nu în izolare, ci în comuniune cu Dumnezeu³³). Elementul, sau mai bine zis fundamentul autodepășirii și afirmării creștinului în raport personal liber și conștient cu Dumnezeu, este voința umană. Actul religios creștin nu este din partea credinciosului, numai o cunoaștere a raportării sale la Hristos, ci și afirmarea acestei raportări către Divinitate. «Nu oricine îmi zice: Doamne, Doamne, va intra întru împărăția cerurilor, ci care face voia Tatălui Meu Celui din Ceruri». (Mat. 7, 21). «Dacă le știți acestea, fericiți sînteți cînd le veți face» (Ioan 13, 17), ne învață Mîntuitorul Hristos.

Dacă elementul volițional susține și explică din punct de vedere extern afirmațiunea și realitatea totodată că: «Persoana e intenționalitate spre comuniune»³⁴), «orientare către, relație cu, deschidere și lan-

28. V. Găină, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 641.

29. *Ibidem*.

30. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, București, ed. Librăriei Teologice, 1938, p. 99: «Aceasta numim «chip dumnezeiesc», căci cuvintele «după chipul», indică rațiunea și liberul arbitru, iar cuvintele «după asemănarea» arată asemănarea cu Dumnezeu în virtute, atît cît este posibil».

31. Diac. N. Mladin, *Prelegerea 43, Libertatea voinței — și continuare*, Curs dactilografiat, Sibiu, 1951, p. 101.

32. V. Găină, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 569.

33. Cf. Dr. D. I. Belu, *Despre iubire*, Timișoara, 1945, p. 10.

34. Diac. N. Mladin, *Prelegerea 47, Omul, persoană morală*, Curs dactilografiat, p. 114.

sare spre altceva decât sinele propriu»³⁵), tot el este acela care traduce în viață raportarea noastră, în cunoaștere și iubire, către Dumnezeu. Poți să cunoști și să iubești pe Dumnezeu și totuși poți să nu fii un adevărat credincios, dacă nu pui în practică cele ce cunoști și simți. Cunoștința lui Dumnezeu dobândită prin rațiune, sau prin rațiune, credință și revelație, se traduce în viață numai prin acte de voință. De altfel, «există o solidaritate între rațiune și libertate»³⁶), între cunoștință și trăirea ei prin voință. Numai prin voință actul religios autentic este liber și arată că este conștient, deoarece actul libertății creștinului este sinteza cunoștinței și simțirii lui Dumnezeu în el. Voința nu exclude cunoștința; ci dimpotrivă presupune cunoștința lui Dumnezeu: o voință autentic religioasă ce tinde și trăește existența personală transcendentă a lui Dumnezeu este aceea care are ca suport cunoștința adevărată a adevărilor divine revelate, căci fără dogme³⁷) nu există act religios adevărat, viață autentic creștină. Din toate acestea rezultă că puterea și activitatea voinței au un rol deosebit în structura actului religios creștin adevărat, dar aceasta nu înseamnă că voința singură constituie ontologia și fenomenologia actului religios prin faptul că ea este, oarecum, sinteza practică a activității rațiunii și sentimentului.

Voluntarismul sau moralismul însă, ignorând faptul că actul religios nu numai că este constitutiv sufletului credinciosului, ci că este și integrativ, chemând la contribuție toate puterile și facultățile ființei omenești, reduce structura actului religios la moralitate, la o afacere strict a voii omenești. Astfel religia subiectivă, adică actul religios pe plan individual n-ar fi decât o manifestare culturală sau morală a credinciosului³⁸).

«Voluntarismul îl aflăm practicat de **budism**, care în ființa sa nu este decât o morală pesimistă; de **confucianism**, care la fel nu este decât o învățătură morală. Il mai aflăm practicat apoi de **stoicism**, pentru care legile morale sînt de o așa însemnătate, încît observarea lor îndumnezeiește omul. Nici **deismul** nu este departe de moralismul unilateral. Dintre promotorii săi vestiți: **Tindal**, **Chubb** și **Schaffesbury** socotesc religionea ca fiind «ființial moralitate»³⁹).

Pe aceeași linie de confiscare din structura actului religios a celor două facultăți: rațiunea și sentimentul, merge raționalismul, iar mai apoi voluntarismul își găsește în filosoful I. Kant pe cel mai puternic susținător al său. «Religia este, pentru Kant, pură moralitate, sigilată și garantată în vigoarea și ablegativitatea sa, prin ideea de Dumnezeu. Atît ideea de Dumnezeu cît și ideea de nemurire sînt postulate de rațiune, pentru a fundamenta moralitatea. Moralitatea în sine, nu este decât un produs natural uman, care asigură bunul mers al societății și în general al

35. Dr. D. I. Belu, *op. cit.*, p. 9.

36. Maurice Blondel, *L'Action*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1937, vol. II, pagina 161.

37. Sf. Maxim Mărturisitorul, *A IV-a sută, capete despre dragoste*, 47, în «*Filocalia*», vol. II, p. 106: «In aceste trei stă filosofia creștinului: în porunci, în dogme și în credință».

38. Cf. V. Găină, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 642; Dr. P. Rezuș, *Curs de Teol. Fundamentală*, p. 477.

39. V. Găină, *Univ. f. și orig. rel.*, pp. 642-643; citat liber și sintetizat apud Dr. P. Rezuș, *Curs de Teologie Fundamentală*, p. 477.

omenirii. Pentru poporul de rînd, regulile morale sînt date de însuși Dumnezeu» 40).

«Kant a devenit întemeietorul moralei autonome, adică a acelei morale care nu-și scoate principiile din religiune, ci din rațiunea pură» 41). Moralismul kantian a exercitat apoi o influență covârșitoare asupra filozofiei dar mai ales asupra teologiei protestante. Dintre teologi este cazul să menționăm pe Schleiermacher din secolul trecut, adeptul și continuatorul acestui moralism.

Invățătura și teologia ortodoxă apreciază însă la justa valoare, rolul și contribuția facultății voinței în structura actului religios adevărat, păstrînd proporțiile convenite și asigurînd un echilibru perfect între toate puterile sufletului, în raportarea lor către Divinitate. «Voința exteriorizează sentimentul religios: din intern, ea îl duce la expresie, deci fără ea religia ar fi un fenomen psihologic unic, care există în intern, dar nu se poate deloc manifesta în extern. Voința însă nu ne poate explica proveniența sentimentului religios și nu se poate aplica nici la cunoașterea lui. Redusă la morală, religia este desprinsă forțat de om și internul său psihologic. Ea este atunci un oarecare complex de acte externe umane, fără consistență și nici existentă proprie» 42).

Voluntarismul filozofic și teologic nu ne spune nimic despre subiectul și obiectul actului religios și nici despre modul cum este simțită de credincios, în sufletul său, această raportare a subiectului către obiect. Ori tocmai obiectul — Dumnezeu — termenul major al raportului dintre divin și uman — constituie termenul ultim al actului religios și în virtutea acestuia omul sau credinciosul se dorește după Dumnezeu, ca chipul după modelul său. «Istoria religiilor ne arată că centrul pe lîngă care se împreună toate puterile de viață ale fiecărei religii n-a fost ideea moralității, ci ideea lui Dumnezeu» 43).

În istoria tuturor religiunilor, moralitatea n-a fost privită niciodată ca esența și idealul raportului credinciosului cu Divinitatea, ci dimpotrivă, aceasta a fost privită numai ca un mijloc de a merita și a vădi comuniunea cu Divinitatea și anume cu o Divinitate personală. Ori față de o persoană, fie ea chiar relativă, umană, raportul cu ea nu se poate explica exclusiv printr-un act de voință, ci trebuie ca în prealabil să ai o cunoștință a persoanei către care vrei să te raportezi, precum și o dispoziție măcar de a intra în relație cu ea. Toate aceste elemente deopotrivă de esențiale în structura actului religios, le ignoră moralismul teologic. La locul convenit vom semnală toate contrafacerile religioase aduse de acest voluntarism în materie de trăire religioasă.

40. Dr. P. Rezuș, *Curs de Teol. Fund.*, p. 477; V. Găină, *Univ. f. și orig. rel.*, p. 643; Pr. I. Mihălcescu, *Curs de Teol. Fund.*, pp. 62-63; vezi deasemenea V. Găină, *op. cit.*, p. 644; Pentru Kant: «Adevărata și singura religie nu conține nimic decît legi, adică atari principii practice de a căror necesitate necondiționată nu sîntem conștienți, pe care le recunoaștem deci ca revelate prin rațiunea pură. Tot ce crede omul că mai poate face, afară de o viață morală bună, spre a deveni plăcut lui Dumnezeu». Asupra moralismului sau a imperativului categoric, în filosofia kantiană, a se vedea analiza și combaterea făcută de marele teolog român în *op. cit.*, pp. 643-647; Pr. I. Mihălcescu, *op. cit.*, pp. 62-68.

41. V. Găină, *op. cit.*, p. 644.

42. Dr. P. Rezuș, *Curs Teol. Fund.*, p. 478.

43. V. Găină, *op. cit.*, pp. 644-645.

«Moralitatea și religiozitatea nu coincid totdeauna. Poate lucra cineva religios fără ca să lucreze însă totdeauna și moral... Să cugetăm numai la cultul zeiței Afrodita, care era îmbinat cu mari desfrînări senzuale. Și toate aceste rătăcirii crase aveau un scop religios. Ele se comiteau în cinstea Divinității, faptic însă spre necinstirea ei»⁴⁴).

«Între religii și moralitate nu există un raport de identitate, ci de reciprocitate... Religii produce de regulă moralitatea. Un credincios cu adevărat religios e totodată și moral. Moralitatea adevărată întărește pe de altă parte religiozitatea. Un credincios serios în privința moralei e totdeauna și religios»⁴⁵).

Sintetizând cele notat mai sus cu privire la elementul volițional în actul religios autentic creștin, vom spune că, după învățătura creștină a Bisericii noastre, voința ca putere sufletească participă la integritatea ontologică și fenomenologică a actului religios, în mod egal, cu celelalte facultăți: rațiunea și sentimentul.

În structura adevăratului act religios creștin nu poate fi vorba nici de o suprapunere a voinții celorlalte puteri, cu tendința de a epuiza singură întreaga structură și configurație a fenomenului religios, cum voeste moralismul teologic și nici de o depreciere a ei în trăirea religioasă, sub motiv că esența actului religios constă exclusiv în cunoaștere (γνώσις).

Actul religios creștin apreciază la justa valoare rolul și contribuția puterii voliționale a sufletului omenesc în atitudinea față de Dumnezeu. Voința este aceea care dă nota liberă și personală raportării creștinului către Divinitate. Prin actele de voință actul religios ca cunoștință, simțire și iubire a lui Dumnezeu și adevărurile sale se traduce și se valorifică în viață. Prin aceasta, creștinismul, dogmele și adevărurile sale supranaturale sînt trăite ca viață și sînt viață pentru credincios. Raportul creștinului cu Dumnezeu este raport de viață.

c) **Sentimentul** este al treilea element sufletesc care întregește activitatea celor două facultăți menționate mai sus și umple cu un conținut bogat structura actului religios. Dacă voința este fundamentul afirmării noastre în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii pe care i-am cunoscut mai înainte, prin actul cunoașterii, sentimentul însă pe care îl încercăm față de Dumnezeu — obiectul actului religios — îmbogățește conținutul raportării noastre libere și conștiente către Divinitate.

De altfel, «sentimentele sînt acelea în care ființa noastră psihică se exprimă mai personal și mai profund. Ele reprezintă felul cum spiritul nostru reacționează, fie intern, fie extern, față de ceea ce e în afară de el. Dacă acțiunea inteligenței poate fi uneori de natură strict pasivă, dacă actele de voință pot fi uneori periferice, sentimentele sînt — mai totdeauna — **profunde și intime**. Sentimentele au în ele ceva din eul nostru intim și ele sînt acelea care dau înțeles și **personalizează** atît reprezentările cît și volițiunile»⁴⁶). De aceea nu e mai puțin adevărat că actul religios creștin cuprinde în el, datorită participării sentimentului, ceva din intimitatea inefabilă a ființei credinciosului. Creștinul în raportarea sa

44. V. Găină, *op. cit.*, p. 645.

45. *Ibidem*.

46. Vezi: Rolul afectivității în viața omului e magistral studiat de Th. Ribot, în *La Psychologie des sentiments*, Paris, Félix Alcan, 1896; vezi Clement C. Pavel, *Psihologia credinței*, București, «Cugetarea», 1941, pp. 60-65; Elemente afective în credință.

către Dumnezeu și în trăirea integrală a acesteia în interior și în exterior, prin toată ființa sa psiho-fizică, pune ceva din sinea lui personală; se simte el, prin adîncul ființei sale, în raport cu Creatorul său.

Sentimentul, în structura actului religios, este elementul de legătură între cel rațional și cel voitional: «Mintea înfățișează pe Dumnezeu ca adevărul, binele, frumosul, viața, spiritul, perfecțiunea desăvîrșită, iar în legătură cu El ca tot ce poate fi mai înălțător. La realitatea acestei legături, sentimentul adaugă, în sufletul credinciosului, cea mai înaltă și mai curată mulțumire și fericire, ceea ce face ca voința să se hotărască să intre în legătură cu Dumnezeu, să o întrețină neconținut și să aplice în viață, consecințele acestei legături așa cum ni le înfățișează mintea și le confirmă sentimentul»⁴⁷). Sentimentul religios adevărat, participînd la ontologia și fenomenologia actului religios, nu exclude cunoștința lui Dumnezeu și nici traducerea în viață a acesteia, ci dimpotrivă le presupune, le coordonează, le adîncește, dînd ființei creștinului un aspect profund personal. Elementul afectiv, păstrînd justele proporții, asigură un echilibru elementelor umane care participă la structura fenomenului religios. Căci «sentimentul religios normal nu este o cauză de dezechilibrare psihologică sau de dezorganizare mentală, ci este dimpotrivă o forță de coeziune și de concentrare, adică de echilibru pentru spirit. El nu este un stingător asupra inimilor sau asupra inteligențelor, este o putere care împinge înainte spre bine»⁴⁸) pe credincios.

Importanța sentimentului în actul religios creștin este arătată de Sfînta Scriptură în locurile în care se vorbește că inima este sediul fricii de Dumnezeu sau al locuirii lui Hristos în ființa creștinului. «Fericii cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu» (Matei 5, 8). «Și pacea lui Hristos... să stăpînească în inimile voastre» (Col. 3, 15).

Sentimentalismul reduce însă actul religios numai la elementul afectiv, susținînd că sentimentul dependenței de divinitate determină întreaga cunoaștere și întreaga manifestare religioasă a omului⁴⁹).

Reprezentantul cel mai de seamă al acestei direcții unilaterale sentimentaliste în teologie a fost teologul protestant panteist Schleiermacher în scrierea sa «*Reden über die Religion*», iar mai tîrziu Paul Natorp, în scrierea sa «*Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*». Scopul a fost împăcarea credinței creștine cu rațiunea. Reducîndu-se actul religios numai la sentiment, religia nu mai are nimic de împărțit cu rațiunea și poate trăi în raporturi armonioase cu știința⁵⁰). Consecvent scopului ce și l-a propus, el definește religiunea ca «conștiința nemijlocită despre existența generală a finitului în infinit și prin infinit, a celor temporale prin cele eterne și în cele eterne», sau «sentimentul dependenței absolute față de infinitul necunoscut, care este pentru el identic cu Dumnezeu»⁵¹). Religia este, după acest teolog: «A fi una cu infinitul, trăind încă în finit și totuși veșnic în orice moment»⁵²).

Teza lui Schleiermacher panteistă și spinozistă cu privire la structura actului religios este riscantă și absurdă. Ea compromite atît obiectul cît

47. Pr. I. Mihălcescu, *op. cit.*, p. 74.

48. L. Perrier, *op. cit.*, p. 27.

49. Dr. P. Rezuș, *Curs Teol. Fund.*, p. 479.

50. Cf. *Ibidem*.

51. V. Găină, *op. cit.*, p. 647; Pr. I. Mihălcescu, *op. cit.*, p. 71.

52. Pr. I. Mihălcescu, *op. cit.*, p. 72.

și subiectul actului religios. Un Dumnezeu necunoscut nu poate fi obiect al actului religios, iar sentimentul de absolută dependență pe care îl provoacă în sufletul credinciosului acel «infini necunoscut» nu poate fi sentimentul religios.

Nu se poate admite părerea lui Schleiermacher că «sentimentul e în viața spirituală în genere, iar în cea religioasă în special factorul principal»⁵³). Este adevărat că «în viața omului și în dezvoltarea personalității sale, sentimentele au o deosebită însemnătate. Ele îmbogățesc psihicul omului, îl feresc de insensibilitate și-i dau o autentică umanitate și căldură. Toți oamenii cu adevărat mari sînt oamenii unor sentimente mărețe»⁵⁴). Este un lucru verificat psihologiceste. Totuși nu se poate susține din același punct de vedere psihologic că sentimentul este izvorul unic al vieții și al activității sufletești⁵⁵) și deci religioase. «Sentimentul nu stă independent pentru sine. El se luminează, înnoiește și primește înalta sa destinație în viața sa spirituală numai prin conlucrarea și sub influența celorlalte puteri sufletești»⁵⁶).

Sentimentului îi premerge cunoașterea, iar după ea urmează dorința, așa cum remarcă dictonul latin: «ignoti nulla cupido»⁵⁷).

Dacă creștinul n-ar avea mai întîi o idee despre Dumnezeu atunci n-ar putea avea nici un sentiment anumit față de dînsul. Fără cunoștința lui Dumnezeu ca existență personală, nu poate fi vorba, după Înviătura creștină, de un sentiment religios adevărat. Căci acest sentiment nu este un sentiment «sui generis», care ar avea în sine atît puterea de a cunoaște cele divine cît și pe acea de a traduce în viață cele cunoscute. Sentimentul, luat singur, nu este nici izvor noetic și nici sursă a proceselor voluntare, cum ar voi să-l facă teologul menționat mai sus și misticismul bolnăvicios care s-a îndepărtat de cugetarea și trăirea patristică a Bisericii Creștine Ortodoxe. Actul religios autentic nu constă dintr-un sentiment vag față de un infini necunoscut, ci el are un conținut doctrinal față de care credinciosul ia o atitudine globală: cu rațiunea, voința și sentimentul. «Redusă la sentimentalism, religia ar fi fără expresie intelectuală cît și fără expresie volițională»⁵⁸), izvor al sectelor, al misticismului bolnăvicios și al obscurantismului cu toate formele lui. Sentimentul, care se substituie ființei complexe a actului religios este sursa și temeiul tuturor contrafacerilor religioase ce compromit religia și pe credincioșii ei.

«Pentru sănătatea religiunii, e deci absolut necesar ca sentimentul să fie deapuruzi nelipsit de corectivul rațiunii. Cît timp omul e călăuzit — în toate actele sale — de lumina rațiunii, este sigur că va fi ferit de rătăcirile falsului sentimentalism»⁵⁹).

1. — Subiectul actului religios. Luînd în considerație toate cele trei facultăți sufletești care participă la ontologia și fenomenologia actului religios adevărat, constatăm că subiectul acestui act este credinciosul cu

53. V. Găină, *op. cit.*, p. 648.

54. C. N. Cornilov, *Psihologia*, București, Ed. de Stat, Pedagogie și Psihologie, 1950, p. 321.

55. Cf. idem, *op. cit.*, p. 349.

56. V. Găină, *op. cit.*, p. 648.

57. Cf. *ibidem*; vezi și Clement C. Pavel, *op. cit.*, p. 67.

58. Dr. P. Rezuș, *Curs Teol. Rund.*, p. 480.

59. Pr. I. Mihălcescu, *Curs Teol. Fund.*, p. 75. Sublinierea ne aparține.

întreaga lui ființă sufletească, dar și trupească, întrucît viața trupească este strîns legată de viața sufletească cu care face, de altfel, o singură unitate. Căci actul religios adevărat nu este numai o simplă cunoștință teoretică a lui Dumnezeu, cum susțin intelectualistii, nu este nici o simplă aplicare practică a unor legi de conduită morală cum susțin voluntariștii, după cum nu este nici un simplu sentiment de dependență absolută a credinciosului de Divinitate, cum susțin teologii sentimentaliști și misticismul unilateral. El este o chestiune și de intelect și de voință și de sentiment. Toate facultățile sufletești ale creștinului participă în mod egal la structura actului autentic religios.

Sufletul întreg al credinciosului colaborează la precizarea corectă a ființei fenomenului religios, deoarece sufletul întreg conține răspîndită pe puterile sale religia ⁶⁰). Din punct de vedere subiectiv religia este «raportarea tuturor facultăților sufletești către Dumnezeu, nu numai o parte, ci întregul, raportat plin de curat sentiment, curată cunoștință și curată voință către cel care este... iubirea absolută... cunoștința perfectă și voința pururi activă» ⁶¹) și trăirea autentică a acestei raportări conștiente și libere către Divinitate de către credincios în interiorul său, ca o realitate ontologică persoanei sale și în exterior, în mijlocul semenilor săi, prin iubirea lucrătoare de acte cultice și morale. Actul religios este o raportare integrală către Dumnezeu și o trăire a acestei raportări în viața individuală și socială a credinciosului de asemenea integrală.

Deaceea «viața religioasă nu poate fi identificată cu pătrunderea intelectuală a raportului dintre om și divinitate, nici cu trăirea pur emotivă a acestui raport. Orice trăire religioasă este un complex nediferențiable al acestor laturi. Credinciosul trăiește raportul prin toată ființa sa psiho-fizică. Unitatea vieții religioase nu se poate diseca nici chiar în cazurile anormale de extaz, iluminatie religioasă, etc. Putem desprinde în trăirea religioasă o latură de cunoaștere, una emotivă, și alta volițională; aceasta însă nu ne dă dreptul să identificăm trăirea religioasă cu una din laturile ei, nici chiar atunci cînd această trăire se manifestă în mod preponderent numai pe una din laturile amintite. Religia se adresează omului întreg și este trăită de omul întreg» ⁶²).

2. — **Obiectul actului religios.** Obiectul unic și real totodată al actului religios este Dumnezeu ca existență personală, absolută, transcendentă credinciosului, însă întim legat de el printr-un raport conștient și liber, în iubire, inițiat de Persoana Sa și acceptat de om ca răspuns la iubirea divină arătată asupra lui. Dumnezeu acceptă să fie obiect al actului religios al credinciosului și totuși rămîne Persoana absolută, transcendentă vieții noastre, izvor inepuizabil al iubirii față de noi și putere personală de atracție spre viața și cunoștința dumnezeiască a Lui. Divinitatea ca obiect al actului religios în Invățătura și trăirea creștină este cunoscută în Treimea Persoanelor divine care stau în raport de comuniune cu cei ce posedă și trăiesc cunoștința și iubirea dumnezeiască. **Prin Iisus**

60. Dr. P. Rezuș, *Curs Teol. Fund.*, p. 481.

61. Idem, *op. cit.*, p. 482.

62. J. H. Leuba, *La psychologie des phénomènes religieux*, p. 71; citat liber apud Lucian Bologa, *Psihologia vieții religioase*, Cluj, Tip. Cartea Romînească, 1930, p. 9.

Hristos, Fiul lui Dumnezeu, noi toți participăm la viața și cunoștința lui Dumnezeu. Trăirea lui Hristos în adîncul ființei noastre și prin El a întregii Sfinte Treimi, iată obiectul actului religios creștin autentic.

De asemenea obiect al actului religios creștin sînt și dogmele și toate adevărurile divine revelate care dau trînicie și vitalitate raportării și trăirii religioase a creștinului⁶³).

Obiectul actului religios — Dumnezeu și adevărul revelat — cere din partea credinciosului colaborarea tuturor puterilor sale psiho-fizice și serveste totodată de corectiv pentru determinarea exactă a religiei⁶⁴).

3. — **Specificul actului religios creștin constă în raportarea întregii ființe a creștinului către Divinitate și în corectivul revelațional.**

«In centrul fenomenologiei religioase creștine stă... supranaturalul revelat divin, față de care omul se manifestă permanent prin raporturile sale libere și conștiente. Supranaturalul revelat este o realitate care coordonează și fructifică acțiunile religioase umane, fără a le lăsa, în golul unei iluzionări colective, ca în celelalte religii necreștine, sau a le suspenda de cerul mohorît și înșelător al unor concepții despre lume și viață, care nu au o recunoaștere și o aprobare divină»⁶⁵). Potrivit cuvintelor Mîntuitorului: «Eu sînt calea, adevărul și viața. Nimeni nu vine la Tatăl decît numai prin Mine» (Ioan 16, 6), putem spune că în centrul fenomenologiei religioase creștine, stă Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu făcut om pentru mîntuirea și îndumnezeirea noastră, pe care credinciosul îl trăiește și-L arată în relațiile sale cu semenii săi.

Fenomenologia creștină este fenomenologia religioasă autentică⁶⁶), iar actul religios creștin-ortodox, singur îmbină ambele elemente constitutive ale raportului religios — Dumnezeu și credinciosul — într-un tot unitar, în iubire⁶⁷).

II. TRĂIEREA RELIGIOASĂ ADEVĂRATA

În acest capitol, vom prezenta în linii generale, viața religioasă individuală și trăirea religioasă colectivă. Cu alte cuvinte, vom înfățișa în linii mari, cum se manifestă trăirea actului religios creștin, în viața individului și în viața colectivității.

1. — **Viața religioasă individuală.** Nimic nu este mai înălțător, mai esențial, mai semnificativ și mai sublim pentru un creștin adevărat cu numele, învățătura și viața lui Hristos decît trăirea prin toată ființa lui psiho-fizică, a raportului de iubire dintre Dumnezeu și el. Nimic nu este mai dumnezeesc decît trăirea vieții lui Hristos în existența noastră pămînteană, ca garanție a vieții veșnice.

63. Cf. Lucian Bologa, *op. cit.*, p. 3.

64. Cf. Ch. Hauter, *Essai sur l'objet religieux*, Paris, 1928, p. 18 sq.; apud Dr. P. Rezuș, *Curs. Teol. Fund.*, p. 489.

65. Pr. Dr. P. Rezuș, *Fenomenologia actului religios...*, p. 140.

66. Cf. idem, *op. cit.*, p. 141.

67. Vezi idem, *op. cit.*, p. 147: «Sinergismul «theantropic», — caracteristic actului creștin autentic —, este ideal reprezentat în persoana dioprosopică a Domnului nostru Iisus Hristos, în care firea umană, supunîndu-se principiului divin, nu și-a pierdut niciuna din însușirile și caracteristicile sale umane, ci, din contră, și le-a păstrat absolut intacte, așa după cum au precizat Sinoadele Ecumenice dela Efes și Calcedon», precum și Sinodul VI Ecumenic dela Constantinopol.

Actul religios creștin autentic, ca act de iubire al lui Dumnezeu față de credincios și a iubirii credinciosului față de El, explică bogăția vieții sufletești în general și religioase în special a creștinului care trăiește pe Dumnezeu în ființa lui și în raporturile sale cu cei ce-l înconjoară. Creștinul prin raportarea sa liberă și conștientă în atmosfera iubirii dumnezeiești își adâncește și lărgeste ființa, puterile și viața sa, întrucât «iubirea pune în lucrare cele mai curate, mai adânci, mai personale și deci mai creatoare puteri ale omului. Actul iubirii este singurul care actualizează în toată măreția ei, dimensiunea specifică omului: dimensiunea demiurgică»⁶⁸).

Marile personalități religioase sînt creștinii cari trăiesc intens și integral actul iubirii nemărginite a lui Dumnezeu față de oameni și răspund acestei iubiri, prin iubirea lor față de semenii. Viața celor ce trăiesc actul religios este luminoasă, fiindcă cunoștința lui Dumnezeu călăuzește și luminează activitatea lor în această viață. Ei cunosc intens pe Dumnezeu, fiindcă îl iubesc. «Dragostea este dela Dumnezeu și oricine iubește este născut din Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu. Cel ce nu iubește, n-a cunoscut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire», zice Sf. Apostol și Evanghelist Ioan (I Ioan 4, 7-8). Existența tuturor celor ce trăiesc raportul personal cu Dumnezeu este o cunoștință a lui Dumnezeu trăită și vădită în exterior prin acte de virtute, este o iubire actualizată prin fapte demne de Dumnezeu și de ei înșiși.

Dar viața religioasă individuală nu este numai o orientare către Dumnezeu pe care o traduce în viață creștinul, ci ea este și o orientare spre sine însuși, spre adîncurile de taină ale ființei sale autentice. Creștinul adevărat, prin orientarea sa spre acel «Tu» divin, se îndreaptă indirect și spre sine însuși; cunoaște pe Dumnezeu, dar se cunoaște și pe sine însuși prin cunoștința lui Dumnezeu. Progresînd prin cunoștința de sine, trăiește și mai intens cunoștința, iubirea și viața dumnezească, căci se vede ca chip, ca persoană în comuniune cu Creatorul.

Cunoștința lui Dumnezeu și cunoștința de sine susțin și intensifică apoi iubirea creștinului față de Dumnezeu și față de oameni. Iar acestea două: cunoștința și iubirea lui Dumnezeu, sînt cei doi piloni ai vieții religioase a creștinului pe care este axată întreaga viață a credinciosului care trăiește ființial realitatea raportului său cu Dumnezeu. De altfel, prin cunoștință și iubire, prin cunoaștere și înfăptuire se caracterizează activitatea umană a tuturor celor ce participă activ și integral la actul religios.

În virtutea acestor două realități constitutive ființei credinciosului, viața religioasă individuală, ca și cea colectivă, cum vom vedea ceva mai departe, capătă o amprență dinamică⁶⁹). Credinciosul care a abdicat dela trăirea religioasă își desbină «eul» său, ființa sa intimă. Creștinul însă care experimentează legătura sa cu Dumnezeu, își dinamizează ființa și viața și își concentrează toate puterile cognitive, voliționale și afective pentru atingerea țelului suprem care este participarea la nemărginirea vieții dumnezeiești. Căci «sentimentul religios adevărat îndeamnă, din contră, la efortul personal, care singur realizează sinteza energetică a elementelor

68. D. I. Belu, *op. cit.*, p. 36.

69. Cf. W. James, *L'Expérience religieuse — Essai de psychologie descriptive*, tradit par Frank Abauzit, Paris, Librairie Félix Alcan, 1931, pp. 383 și 384.

constitutive eului. El fortifică viața și desvoltă puterea personalității conștiente ale cărui eforturi trebuie să tindă spre un scop precis... Religia realizează... pentru creștin o puternică unitate a tuturor forțelor morale, intelectuale și afective». Căci trăirea actului religios îi permite creștinului «să efectueze experiențe religioase profunde, care îi apar ca o sursă de forțe spirituale ce sînt creatoare de viață fecundă, înălțătoare, împodobiitoare și care, fizic și moral, duc din toate părțile la plus de ființă»⁷⁰).

Expresia tipică a vieții religioase dinamice este virtutea sau trăirea virtuoză care valorifică, în viață, adevărurile revelate ale lui Dumnezeu. Virtutea este modul de existență a creștinului în comunitatea Bisericii și în societatea semenilor săi. Ea este rațiunea existenței adevărate a credinciosului și a omului în vatra de căldură, lumină, iubire și viață a familiei sale.

Aspectul dinamic al vieții religioase individuale se evidențiază printr-o forță de concentrare și coeziune a puterilor psiho-fizice⁷¹), care contribuie la sălășluirea păcii și liniștii în ființa credinciosului. Astfel viața celui care trăește pe Dumnezeu în ființa lui, care are ca fundament dogmele Invățăturii creștine și ca susținător și colaborator harul divin, este o viață senină, o viață îndreptată spre Dumnezeu. Viața activă este totodată și viața armonioasă, fiindcă «omul virtuos e omul ce viețuește în acord cu firea sa»⁷²). Iar cel ce se pune în acord cu firea din sine s-a pus în acord cu firea din semenii și astfel armonia îmbrățișează atât viața individuală cât și cea colectivă.

Armonia tuturor facultăților sufletești, încălzite și luminate de harul divin, este atmosfera în care credinciosul se realizează pe sine însuși ca o unitate de ființă și viață. Creștinul experimentând și trăind raportarea sa către Dumnezeu dă dovadă de stăpînire de sine, este un om adunat în sine însuși, ca să comunice cu Dumnezeu și cu semenii săi. Viața lui este o unitate de iubire cu viața dumnezeiască și cu viața semenilor pentru care motiv el este sensibil la tot ceea ce asigură această unitate. Este, cu alte cuvinte, o viață de trezire, o viață cu adevărat conștientă și liberă.

Sintetizînd cele spuse mai sus, vom spune că trăirea raportului personal de iubire ce există între Dumnezeu și credincios este esența vieții religioase individuale. Iar experiența raportării noastre către Persoanele Sfinte Treimi se manifestă prin trăirea cunoștinței și iubirii lui Dumnezeu în existența noastră pămîntească.

Trăirea cunoștinței, iubirii și vieții dumnezeiești luminează, îmbogățește, dinamizează și unifică viața individuală⁷³) a creștinului. Astfel trăirea religioasă personală a creștinului se prezintă ca o activitate orientată spre Dumnezeu, spre ființa sa și spre semenii săi. Credința în Dumnezeu, actele de cult, virtuțile și faptele bune sînt formele de manifestare ale trăirii religioase, elementele esențiale ale vieții religioase individuale adevărate. Intrucît spațiul lucrării este limitat lăsăm să analizăm formele de manifestare ale trăirii religioase, în cadrul unei lucrări viitoare.

70. L. Ferrier, *Le sentiment religieux...*, p. 34.

71. Cf. idem, *op. cit.*, pp. 60, 61.

72. Pr. D. Stăniloae, «Filocalia», vol. III, p. XIII.

73. Vezi W. James, *op. cit.*, p. 240.

2. — **Viața religioasă colectivă.** Creștinul se realizează pe sine ca fiu vrednic al lui Dumnezeu, după har, nu în izolare, nu prin peșteri sau pe înălțimi, nu în afara societății, ci în mijlocul comunității semenilor. Se realizează ca om și ca creștin adevărat în măsura în care participă activ la viața comunitară a Bisericii și respectiv a societății omenesti. Insuși chipul lui Dumnezeu, sădit în el dela creație și restabilit în har de Domnul nostru Iisus Hristos, nu înseamnă altceva decât participarea credinciosului la viața de comuniune, în iubire, a Persoanelor Sfintei Treimi, precum și la viața comunitară a semenilor săi, care poartă același chip dumnezeesc ca el. Chipul înseamnă relație cu Modelul său și cu cei asemenea lui și ca atare el se dorește, trăiește și se desăvârșește numai în comuniune cu aceștia și nu în afara lor sau fără ajutorul lor. Dacă chipul dumnezeesc este constitutiv ființei umane, creștinul trebuie să trăiască cunoștința și iubirea lui Dumnezeu numai în comuniune cu persoanele divine și cu toți aceia care poartă acest chip, adică cu toți oamenii. Intregul destin al credinciosului stă în încadrarea acestuia în lumea persoanelor necreate și create. Creștinul este o persoană orientată spre Dumnezeu și spre semenii săi.

Trăim raportarea noastră către Dumnezeu în măsura în care participăm la viața semenilor, căci «iubirea creștină nu se epuizează în iubirea de Dumnezeu. Ea cuprinde, ca parte constitutivă, și iubirea de aproapele». Iar a doua (poruncă), zice Mântuitorul, la fel cu aceasta (adică cu porunca iubirii de Dumnezeu) este: să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși» (Matei 22, 39)⁷⁴. Hristos ne-a învățat, prin însăși viața Lui, să iubim pe Dumnezeu și pe semenii noștri, căci «El» n-a fost cu fața numai către Dumnezeu (Tatăl), ci și către oameni. N-a fost în comuniune numai cu Tatăl, ci și cu omul. Iubirea lui Iisus a fost în acelaș timp, iubirea fiului față de tatăl și iubirea fratelui față de frații săi. Iubirea noastră creștină trebuie să fie și ea iubirea fiască față de Părintele Cereșc, dar, în acelaș timp, și iubirea frățească față de ceilalți oameni, care toți sînt frații noștri. În deplinătatea ei, iubirea creștină este simultan iubire de Dumnezeu și iubire de semeni. Una fără cealaltă rămîne incompletă și poate deveni chiar primejdioasă prin aceea că poate degenera în fanatism, într-o iubire crudă inumană»⁷⁵.

Raportarea creștinului, cu cuvîntul și cu fapta, sau cu credința și cu viața către Dumnezeu, este strîns legată de raportarea lui cu viața și cu activitatea către toți semenii săi. Intrucît activează pentru binele semenilor săi, el arată concret raportarea sa integrală către Hristos. Sfîntul Ioan Evanghelistul numește mincinos pe cel ce zice că iubește pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște: «Dacă zice cineva: Iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este. Pentru că cel ce nu iubește pe fratele său pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe care nu l-a văzut, nu poate să-L iubească» (I Ioan, 4, 20). De aceea: «Cine iubește pe Dumnezeu să iubească și pe fratele său» (I Ioan, 4, 21).

Viața dusă în mijlocul societății, de către cel ce experiază, în ființa lui, iubirea lui Dumnezeu față de oameni, este și trebuie să fie numai activă. Căci «pe Dumnezeu îl cunoaștem în semeni, iubindu-i și săvîrșind față de ei fapte de iubire și-L cunoaștem în universul naturii activînd prin

74. D. I. Eselu, *op. cit.*, p. 94.

75. Idem, *op. cit.*, p. 97.

civilizarea și înfrumusețarea ei»⁷⁶). «Prin fapte se desfășoară Hristos în noi și în relațiunile dintre noi și semenii. Făcând mereu fapte bune, ființa noastră devine un agent al deprinderilor bune, numite virtuți și ființa virtuții este Hristos»⁷⁷). Dacă credinciosul își împletește activitatea sa cu activitatea semenilor și dacă lucrează pentru promovarea binelui, adevărului, frumosului și dreptății în societate, el arată pe Hristos viu în viața lui.

Omul îndreptându-se către semenul său face, ca și Hristos să se orienteze spre sine. **Orientarea activă, cu fapta și cu adevărul către semenii este esența vieții religioase dusă de creștin în comuniune.** De altfel și subiectul uman nu este altceva decât o deschidere și o lansare către altceva decât sinele propriu. Și atunci iubirea cu adevărat creștină însemnează jertfire de timp, de avere, de interese proprii, de sănătate, pentru ridicarea efectivă a celuilalt. Însemnează grijă, osteneală, sbatere și muncă pentru a-i oferi mijloacele de care are nevoie; însemnează alergătură, neliniște, stăruință pentru a-l ridica din starea în care se află pentru a-i reda încrederea în el însuși, pentru a-l repune, dacă e cazul, pe linia vieții omenești normale; pentru a-l pune în condiția de a-și câștiga singur cele ce-i sînt de trebuință, pentru a face dintr-însul un membru folositor colectivității; pentru a-i ridica la un mai înalt nivel decât acela la care se află»⁷⁸).

Altruismul este o altă notă a vieții religioase colective. Creștinul în tot ce face nu se vede numai pe sine însuși, ci pe toți membrii societății lui. Egoismul este străin vieții religioase petrecută în comunitate, căci creștinul în faptele sale nu țintește numai mîntuirea sa proprie, ci și pe a semenilor săi. Il interesează persoana sa, dar îl interesează și persoana semenului, căci el nu poate să se simtă fericit atîta timp cît fratele său este departe de adevăr, departe de viața adevărată. Se simte bine atunci cînd și semenii săi trăesc o viață adevărată, conformă cu învățătura și viața lui Hristos.

Dar viața religioasă în comunitate este viața pe care o duc creștinii ca mădulare ale Trupului tainic al lui Hristos, care este Biserica. Viața în comunitatea Bisericii este adevărata viață pe care trebuie să o ducă credincioșii. Numai în comuniune cu celelalte mădulare ale lui Hristos, ne putem lucra mîntuirea. De căzut, cădem singuri, dar nu ne putem ridica singuri, ci avem lipsă de rugăciunile și acțiunile semenilor. «Rugăciunea celui căzut se împletește și se amplifică cu rugăciunile Bisericii, adică cu ale celorlalți membri ai Bisericii luptătoare și triumfătoare»⁷⁹). Căci «nimeni nu se mîntuiește singur. Cel ce se mîntuiește o face în Biserică și în unirea cu toate celelalte membre ale sale»⁸⁰). Mîntuirea este realizată în colaborare cu toți membrii Bisericii sub acțiunea harului divin.

76. Pr. D. Stăniloae, *Condițiile mîntuirii*, art. în «Studii Teologice», seria II-a, anul II, nr. 5-6, mai-Iunie, 1951, p. 249.

77. Idem, *op. cit.*, p. 250.

78. Pr. D. I. Belu, *Ortodoxia și activismul omului*, art. în «Studii Teologice», seria II-a, anul II, nr. 1-2, Ianuarie-februarie, 1950, p. 77.

79. Lucrarea noastră: *Ființa Bisericii în Doctrina Ortodoxă* — teză de licență, București, Iulie 1951, dactilografată, p. 67.

80. Chomiakow, *Die Einheit der Kirche*, in *Oestliches Christentum Dokumente herausegegeben von Nicolaiw Bubnoff und Hans Ehrenberg*, II, Philosophie, München, 1925, p. 21.

Rezumînd cele relatate în acest capitol vom zice că o trăire religioasă adevărată individuală și colectivă, certifică raportarea integrală a ființei credinciosului către Hristos și Biserica sa. Cine trăește în ființa și viața lui cunoștința și iubirea lui Dumnezeu nemăsurată, arată pe Hristos locuind, crescînd și îmbogățind viața lui sufletească și trupească. Cel ce trăește prin iubire activă raportul său cu semenii, cunoaște pe Dumnezeu și pe sine însuși ca ființă orientată spre Dumnezeu și spre semenii săi prin adîncul inefabil al persoanei sale. Relația cu semenii este semnul vădit al actului religios adevărat.

Creștinul se realizează pe sine ca personalitate morală, numai în comuniune cu Dumnezeu, cu semenii și cu sine însuși, întrucît locuiește Hristos în sine ca un Înaintemergător⁸¹). Mîntuirea se dobîndește nu de unul singur, ci în comunitate.

Orientarea creștinului însă către semenii săi, departe de a însemna o știrbire a personalității proprii, o secularizare a bogăției sale sufletești, este o creștere și o afirmare a vieții sale în comuniunea de iubire a membrilor societății.

Dreptcredinciosul și sfîntul sînt cele două tipuri de trăire religioasă pe care le cere Hristos, Mîntuitorul nostru, pentru că numai aceștia își conformează viața lor cu adevărurile și viața dumnezeiască. Sfîntul este tipul excepțional de trăire religioasă adevărată⁸²).

III. MANIFESTĂRI RELIGIOASE NESĂNĂTOASE

După ce am prezentat structura actului religios și trăirea religioasă adevărată a creștinului, rămîne acum să semnalăm unele manifestări religioase nesănătoase care compromit atît religia și învățătura creștină, cît și pe cei ce dovedesc prin fapte astfel de manifestări morbide. Vom prezenta pe cele mai frecvente în viața religioasă, grupîndu-le în 3 categorii după cele 3 facultăți ale sufletului: rațiunea, sentimentul și voința. Căci ele presupun o slăbire și o întunecare a unei anumite facultăți sufletești ce participă la ontologia și fenomenologia actului religios.

1. — Un intelect nesănătos stă la baza superstițiilor, magiilor, practicilor oculte și spiritiste, precum și la temelia fantasmagoriilor teoso-

81. Vezi Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, în «Filocalia», traducere din grecește de Prot. Stavru Dr. D. Stăniloae, vol. I, ed. II, Sibiu, 1947, pp. 282-283.

82. Întrucît spațiul și iconomia acestei lucrări nu ne permit să extindem și să adîncim, cu lux de date și amănunte, aspectele vieții și trăirii religioase creștine — individuale și colective — ținem să enumerăm cîteva studii și lucrări fundamentale pentru aprofundarea și elucidarea problemei în chestiune: W. James, *L'expérience religieuse*, — *casul de psihologie descriptive*, tradus par Frank Aba'izit, Paris, Librairie Félix Alcan, 1931; Georg von Wobbermin, *Das Wesen der Religion*, Leipzig, I. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1921; idem, *Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heiligen Philosophie und Naturwissenschaft*, zweite ungarbearbeitete Auflage, Berlin, Alexander Duncker, 1907; Herbert Grabert, *Die ekstatischen Erlebnisse der Mystiker und Psychopaten, Eine Gegenüberstellung und ein Vergleich*, Stuttgart, Verlag von W. Kolhammer, 1929 (Beiträge zur Philosophie und Psychologie herausgegeben von T. K. Oesterreich, Tübingen); G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr-Paul Siebeck, 1933 (Neue Theologische Grundrisse); K. Grigenson, *Die seelische Aufbau der religiösen Erlebnis*, Leipzig, Hirzel, 1925; Grandmaison, *La religion personnelle*, Paris, 1928; Lucian Bologa, *Psihologia vieții religioase*, Cluj, Tip. Cartea Romînească, 1930; Emilian Vasilescu, *Probleme de psihologie religioasă și filosofie morală*, ed. II, București, «Cugătare», 1941.

fice și antroposofice. Minte creștinului, care s-a îndepărtat de cunoștința lui Dumnezeu și a adevărilor sale și și-a îndreptat antenele spre forțele difuze și oarbe din univers, căutând să le subjuge, este generatoarea și susținătoarea multor manifestări și practici areligioase.

a) **Superstițiile** sînt deformări sufletești ce se prind pe rațiunea creștinului care și-a întors ochii dinspre cer spre cele joanice care lipsesc pe om de bunurile ontologice ale ființei lui autentice. Ca excrescențe pe trupul religiei adevărate «superstițiile sînt un amestec foarte variat și curios din resturi de păgînism, fetișism, animism, naturism, etc., care se referă la întregă existență a lumii și a omului și pe care le găsim, uneori în izbitoare asemănări, pe întregă față a pămîntului, chiar și la popoarele cele mai civilizate»⁸³). Ele separam pe credincios de Dumnezeu, de realitățile pozitive ale lumii obiective care există pentru om, de semenii săi și de sinea sa intimă și-l aruncă în afara societății și a vieții dumnezeiești și omenești.

b) **Ocultismul** cu toate practicile lui esoterice constituie o altă formă de manifestare religioasă morbidă care dăunează extrem de mult rațiunii credinciosului nostru, căci punînd stăpînire pe sufletul creștinului îndepărtează mintea dela cunoștința adevărului⁸⁴). Acesta nu este nici știință, deși se pretinde că poate cunoaște tainele lui Dumnezeu, ale naturii și ale omului în viața lui pămîntească, prin mijloace neserbioase, dar nu este nici religie, prin faptul că cunoaște un capitol de teodicee în așa zisul sistem al lui, ci este pur și simplu o manifestare patologică a unor suflete omenești care s-au desprins atît de lumea realităților supranaturale, cît și de cea a realităților concrete, vizibile. Confundă pe om cu Dumnezeu și lumea cu Divinitatea. După ocultisti, omul nu deține un loc proeminent în această viață. Dumnezeu, lumea și omul nu sînt decît niște «combinații în diferite forme și proporții a 3 principii fundamentale: universul, teluricul și umanul, identice în om și în lume, în Dumnezeu și astre, în plante sau animale, în mineral sau înger»⁸⁵).

Ocultismul, combinație absurdă de idei contradictorii, de idei religioase, filosofice și aparent științifice și cu practicile lui: chiromanția, oniromanția, ghicitul în cafea, astrologia, etc., secularizează viața omenească a creștinului de orice element supranatural, dar chiar și de anumite elemente pur umane ca: cunoștința realității lumii obiective, care este rațiunea de a fi a minții omenești.

Între nenumăratele forme ale ocultismului cele care exercită o acțiune distructivă și foarte intensă, atît în viața individuală a credinciosului, cît și asupra Bisericii și societății sînt acțiunile și practicile magice, manifestări oculte nocive. Procedeele și practicile magice sînt pretinse acțiuni desfășurate de vrăjitor asupra materiei, asupra spiritului și asupra omului. Magicianul pretinde că el poate capta, prinde, stăpîni și constrînge anumite forțe ascunse ale lucrurilor, dar inerente lor pe care le poate pune în serviciul omului: fie pentru a îndestula viața, sau pentru a distruge viața cuiva. Există cu alte cuvinte, două feluri de magii: **magia**

83. Diac. Eimilian Vasilescu, *Religie, superstiție, ocultism, spiritism și teosofie*, art. în «Studii Teologice», seria II-a, nr. 5-6, iulie-august 1949, p. 305.

84. Vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, *Una sută cupete despre dragoste*, 9, în «Filocalia», vol. II, p. 38.

85. Diac. Em. Vasilescu, *Religie, superstiție...*, p. 308.

albă care se laudă că poate face numai bine și magia neagră care este cea mai frecventă și care se vrea pricinuitoarea tuturor răutăților și blestemățiilor, a tuturor certurilor și răzbunărilor dintre oameni⁸⁶). Magia n-are nimic comun cu raportarea liberă și conștientă către Dumnezeu a creștinului. Prin ea magicianul sau vrăjitorul și cei ce fac uz de practicile ei, în viața lor, au urmărit și urmăresc totdeauna scopuri practice și avantajii pur personale, în detrimentul celorlalți semenii ai lor. Ca atare «magia a și avut întotdeauna caracterul acesta de ceva particular, ascuns, izolat, ilicit... și întimplător».

Religia întemeiată de Domnul nostru Iisus Hristos ca religia luminii adevărate, a cunoștinței și a Adevărului divin, comuniune de iubire și viață între om și Dumnezeu concretizată prin comuniunea dintre toți fiii aceuiași Părinte, n-are nicio părtașie cu vrăjitorii, cu ceremoniile și practicile magice care «nu se desfășoară nici în temple anume și nici măcar în altare familiare, ci... în locuri depărtate, în păduri, în noapte și umbră, în colțurile ascunse ale locuințelor.

Riturile magice⁸⁷) nu conduc spre Dumnezeu care este calea, adevărul și viața noastră (Ioan 14, 6), căci nu cunosc o existență personală, absolută, transcendentă a lui Dumnezeu. Ele sunt contrare rațiunii omenești, contrare progresului și societății, deoarece suspendă orice evoluție și progres, frânează manifestarea religioasă⁸⁸) și desbină pe oameni între ei prin caracterul lor fraudulos, egoist și utilitarist.

Magia este, într-un cuvânt, antireligioasă⁸⁹), contrară rațiunii și virtuții creștine⁹⁰), antiumană și antisocială⁹¹). Combaterea frontală a acesteia și a tuturor vrăjitorilor și adepților lor, se impune ca o necesitate absolută slujitorilor și credincioșilor Bisericii noastre, precum și tuturor oamenilor de știință.

c) **Spiritismul** este o altă manifestare religioasă nesănătoasă ce se întemeiază tot pe o cunoștință religioasă falsă și pe o rațiune omenească nesănătoasă. Acesta se pretinde, în chip fraudulos, că este o religie, o filosofie și o știință în același timp. Ființa lui constă într-o «pretinsă știință despre mijloacele de comunicare cu sufletele celor decedați»⁹²).

86. Idem, *op. cit.*, p. 313.

87. Fréd. Bouvier, *Magie et magisme*, art. în «Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique», sous la direction de A. D'Alès, Paris, Beauchesne, 1928, t. III, col. 66: «Le rite religieux et el rit magique s'opposent pour les mêmes raisons que la religion et la magie: le sacrement se rattache à Dieu, comme à son agent principal. C'est Dieu qui lui donne sa vertu pour un effet divine de lui et strictement surnaturel, la saintété du coeur. Le symbol magique a «sa vertu propre», son efficacité, contraignante, independamment de toute preparation ou précaution morale. Il est la cause physique demerminante, d'un effet auquel par lui-même il n'est pas proportionné et que ni Dieu ni la conscience ne saurait sanctionner».

88. Cf. Wunderle, *Religion und Magie*, p. 25 sq.; apud P. Rezuș, *Curs Teol. Fund.*, p. 510.

89. Fréd. Bouvier, *op. cit.*, col. 67.

90. Idem, *op. cit.*, col. 65: «Enfin, bien différente en ceci de la religion, la magie se meut toute entière, hors de l'ordre moral, hors de la sphère de l'honnête et de l'obligatoire».

91. Cf. *ibidem*.

92. Mitropolitul Irineu Mihălcescu, *Teologia luptătorilor*, București, «Cugetarea», 1941, p. 148.

Temeiul său constă în credința că noi putem influența asupra sufletelor, după moarta trupului, prin ingerințe și că putem să impunem comunicări cu ele⁹³).

«Cu pretențiuni de știință el e nou; ca practică e însă vechi, nefiind altceva decât o formă și o continuare a necromanției, care a existat întotdeauna în omenire»⁹⁴).

Formele în care s-a practicat și se practică spiritismul sînt extrem de numeroase. Mesele învățitoare sau mișcătoare sunt cea mai simplă formă de practicare a acestuia. Astăzi spiritismul, cu pretenții de știință asupra domeniului supranatural și natural, se pare că, în lumea persoanelor «așa zise culte» și de mare rang social și politic odinioară, a părăsit «mesele» forma arhaică de practicare și lucrează cu medii⁹⁵).

Doctrina spiritistă, fixată în Franța de către Allan Kardec, dîndu-se drept o învățătură creștină purificată și îmbogățită prin preținse noi revelații, voințe să submineze învățătura și religia creștină și să se suprapună atît religiei Adevărului revelat, cît și științei. Compromite teodiceea prin faptul că învață că Dumnezeu este un spirit mărginit în timp și spațiu, că este sferic, dependent de haos, identic cu lumea și totuși izolat de lume, comunicînd cu ea prin intermediul spiritelor care nu sînt decât simple instrumente ale divinității, păstrînd toate gusturile, capriciile și originalitățile din viața terestră⁹⁶). Spiritismul compromite, de asemenea, învățătura despre om, prin teoria celor trei elemente constitutive ființei omenești: corp, perispirit și suflet și prin învățătura scumpă lor, a reîncarnării sufletului, scoasă din metempsihoza budistă și gnostică.

Prin urmare spiritismul și practicile spiritiste, precum și slujitorii și adepții lor dau dovadă de o lipsă de cunoștință adevărată a lui Dumnezeu, a omului și a lumii obiective, de o deficiență ontologică și fenomenologică a adevăratului act religios. Din punct de vedere strict uman, denotă o ignorare a antropologiei științifice, o exploatare materială a tuturor acelor care aleargă la șarlataniile lor. Privit însă din punct de vedere moral, el înseamnă un adevărat scandal, atît în viața individuală cît și în cea colectivă a celor prinși în lațul lui.

d) Teosofia, fiică bună a ocultismului, «are asemănare și ca nume și ca obiectiv cu Teologia, dar nu vrea să fie socotită ca o religie, ci ca esența tuturor religiunilor, ca cea mai înaltă înțelepciune, ca adevărul absolut»⁹⁷), ca «piatra unghiulară a viitoarelor religii ale umanității»⁹⁸). Are rădăcini în filosofia și religiile Indiei, în religia Egipteni-

93. Cf. Emilian Vasilescu, *Religie, superstiție...*, p. 313.

94. Irineu Mihălcescu, *Teologia luptătoare*, p. 148. Despre necromanție a se vedea «Epepeia lui Ghilgames», la babilonieni; «Cartea morților», la egipteni, care vorbește despre reîncarnarea sufletului; episodul din Vechiul Testament (I Regi XXXVIII, 7 sq.), cînd Saul merge la o vrăjitoare ca să-i mijlocească comunicarea cu sufletul lui Samuil; Faptele Apostolilor (cap. VIII, 9) ne vorbește de practicile magice ale lui Simon Magul, care era vrăjitor și amăgea norodul Samariei, etc.

95. Idem, *Teologia luptătoare*, p. 151: «Mediu se chiamă persoana care preținde că stă în directă comunicare cu spiritele, fie în stare de veghe, fie în transă, sau care face legătura între cei vii și spirite, iar prin spirite se înțeleg sufletele celor morți».

96. Em. Vasilescu, *Religie, superstiție...*, p. 317.

97. Irineu Mihălcescu, *Teologia luptătoare*, p. 142.

98. Annie Besant, *Une introduction à la Théosophie*, Paris, 1903, p. 12; apud Econ. C. Cronț, *Teosofia*, — *Studiu apologetic*, Galați, Tipografia George Jorică, 1937, p. 23.

lor și Grecilor, în ereziile gnostice, în cabala iudaică și în unele manifestări mistice morbide ale evului mediu și modern. Ia un mare avânt prin înfișțarea societății teosofice la New-York, în anul 1875, de către Elena Petrovna-Balavatsky și Colonelul Ollcott. Figura cea mai proeminentă dintre toți teosofii moderni este englezoalca Annie Besant⁹⁹).

Doctrina teosofică este un conglomerat de idei panteiste, mituri și rituri luate din religiile, filosofiele și curentele gnostice și mistice menționate mai sus. Izvorul noetic al teosofiei este clarvederea (clairvoyance), nu rațiunea. Prin clarvedere teosoful cuprinde sferile superioare ale realității. În realitate, nu se poate vorbi de o cunoaștere în teosofie. Cunoașterea teosofică este o falsă cunoaștere, irațională bazată pe fantezie și imaginație, cum dovedește și Ch. Richet (Știința metapsihică trad. de M. Drăgănescu și P. Moșoiu-București).

Dumnezeul teosofic este un principiu divin universal, un principiu omniprezent, veșnic, nemărginit, asupra căruia orice speculație este imposibilă, este «Unul, fără al Doilea» infinit, absolut, «Totul», «Eternul», «Acum», «Eul Suprem»¹⁰⁰). Este «Puterea de evoluție și involuție, omniprezența, omniștiința, potențialitatea creatoare», zice Elena Blavatsky¹⁰¹). În concluzie, Dumnezeul teosofic este conceput impersonal, panteist și imanent.

Omul este o emanație din divinitate și formează puntea de unire dintre divin și materie în seria de emanațiuni. De aceea are în ființa sa șapte planuri de existență: patru pentru omul fizic și trei pentru omul spiritual¹⁰²). Trei legi: legea evoluției, legea reîncarnării, sau a existențelor succesive ale aceluiaș spirit omenesc, și legea Karma fundamentează și explică întreaga antropologie a mișcării teosofice¹⁰³). Fericirea omului constă în absorbirea lui în Marele Suflet, cufundarea în Nirvana și aceasta va avea loc după ce spiritul va fi complet purificat prin reîncarnări multiple.

Considerând cele spuse despre doctrina teosofică, vom spune că nu poate fi vorba în teosofie de o raportare liberă și conștientă a omului către Divinitate, deoarece termenul major — obiectul — al actului religios nu este o existență personală, ci pur și simplu o idee abstractă care nu comportă un raport personal. Față de puterea impersonală, naturală, răspândită în lucruri și de aceeași esență cu cosmosul care este emanația sa — adică față de Dumnezeul teosofic — «nu-i posibilă nicio atitudine de supunere, de respect, de iubire și de rugăciune din partea omului»¹⁰⁴).

Actul religios autentic înseamnă, cum am arătat în corpul lucrării, o raportare personală de iubire a credinciosului către Dumnezeu ca existență personală absolută și transcendentă ce revarsă asupra creaturii sale belșugul cunoștinții, iubirii și vieții dumnezeiești. Iar omul stă în raport cu Dumnezeu ca fiind chip al său și nu ca o emanație a Divinității. El se purifică și se îndumnezește nu prin miile de reîncarnări succesive, ci prin colaborarea sa, în integralitatea ființei sale psiho-fizice, cu harul divin, iar fericirea nu înseamnă o pierdere în neexistență, ci plenitudine

99. Date asupra lui Annie Besant vezi la C. Cronț, *op. cit.*, pp. 18-16.

100. Cf. C. Cronț, *op. cit.*, p. 26.

101. Cf. Em. Vasilescu, *Religie, superstiție...*, p. 317.

102. Irineu Mihălcescu, *Teologia luptătoare*, p. 145.

103. Vezi pe larg la C. Cronț, *op. cit.*, pp. 40-41.

104. C. Cronț, *op. cit.*, p. 29.

de viață, căci pentru aceasta a venit Fiul lui Dumnezeu în lume, făcându-se un semen al nostru, ca să avem viață și mai multă să avem (Ioan, 10, 10). De o trăire religioasă personală și autentică nici nu poate fi vorba în teosofie, căci nu-și are sensul de îndată ce spiritul trebuie să treacă printr-un lanț întreg de reîncarnări pentru a se purifica, ca la sfârșitul acestora, fiind absorbit în Nirvana, să înceteze ca existență. O trăire religioasă autentică este un nonsens pentru teosof.

Aceeași situație tristă întâlnim și în manifestările, teoriile și revelațiile fanteziste ale antroposofilor, în frunte cu Rudolf Steiner¹⁰⁵).

2. — Din trăirea religioasă unilaterală a fenomenului religios numai cu sentimentul se nasc bigotismele, obscurantismele, fanatisme și fatalismele religioase, ce sînt deopotrivă de primejdioase actului și trăirii religioase adevărate.

a) **Bigoții** sînt toți aceia care dau dovadă de o credință habotnică în trăirea lor religioasă, o credință care, în principiu, ignoră cunoștința exactă a lui Dumnezeu și a supranaturalului revelat. O astfel de credință, departe de a însemna o credință adevărată, este mai degrabă o falsă credință și o falsă trăire religioasă, întrucît o raportare integrală față de Dumnezeu cere axiomatic factorul rațional care să lumineze sentimentul religios. Afectivitatea joacă, într-adevăr, un mare rol în actul religios, dar trebuie să fie luminată de o cunoștință religioasă adevărată. Nu e de ajuns să-L iubești pe Dumnezeu cu o iubire nemăsurată dar oarbă, ci trebuie să-L și cunoști. Iubirea adevărată de Dumnezeu este fără margini, dar implică în sine ca o condiție sine qua non și o cunoștință corectă a Persoanei absolute și transcendente a lui Dumnezeu. O credință bazată numai pe o afectivitate puternică este sursa celor mai periculoase curente de trăire religioasă, izvorul tuturor formelor patologice de trăire religioasă. O credință și o trăire religioasă habotnică presupune lipsa corectivului rațional și revelațional în același timp, din structura actului religios, fără de care nu se poate vorbi de un act religios adevărat creștin.

b) **Obscuranțiștii** sînt bigotii care au aruncat nu numai principial ci și faptic factorul rațional sau cunoștința Adevărului din ontologia și fenomenologia actului religios. Norma de conducere în viață a unor astfel de credincioși nu mai este cunoștința încălzită de cuvîntul și harul divin, ci un sentiment vag după un Dumnezeu necunoscut sau preținsele teofanii pe geamuri, sau așa zisele viziuni ale lui Dumnezeu, ale Sfintei Fecioare Maria, etc. Obscuranțiștii sînt toți aceia care dau dovadă de o afectivitate religioasă dezordonată, care aleargă după senzaționalul religios, care colportează și cultivă «preținsele aparițiuni și viziuni ale lui Dumnezeu și ale anumitor îngeri și sfinți». Aceștia nu numai că nu cunosc pe Dumnezeu, dar nici nu-L iubesc cu adevărat, întrucît confundă supranaturalul cu naturalul.

c) **Fanaticii religioși** sînt cei care în numele lui Dumnezeu se cred îndreptățiți să săvîrșescă cele mai mari orgii: revolte și chiar războaie. De exemplu: urmașii lui Mahomed, în numele lui Allah și în numele profetului său — Mahomed — au deslănțuit «războiul sfînt» pentru a îm-

105. Un studiu sintetic foarte bun asupra Teosofiei și Antroposofiei: W. Bruhn, *Theosophie und Antroposophie*, Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin, 1921, 112 p. (Aus Natur und Geisteswelt).

pune prin foc și sabie credința musulmană, tuturor celor dinafara granițelor patriei lor. «Prin arme ei impun religia nouă popoarelor Asiei (Siria, Egiptul, Persia) și celor ale Africei (Tripoli, Tunisia, Algeria, Maroc»¹⁰⁶). Mahomedanismul primar este expresia fanatismului religios.

Dar fanatismul religios nu denotă, din partea adepților săi, o cunoștință sănătoasă a lui Dumnezeu, ci mai degrabă o falsă știință, o confundare a Divinului cu umanul. «Dumnezeu nu este Dumnezeul neorînduiei, ci al păcii» (I Cor. 14, 33), zice Sfântul Apostol Pavel. Fanatismul este alimentat de un sentiment religios puternic, dar lipsit de lumina rațiunii și Revelației divine. În consecință, fanatisme religioase nu contribuie la consolidarea religiei, ci dămpotrivă exercită o lucrare de destrămarea a acesteia. Toate mișcările religioase pietiste și fanatiste au contribuit la fărâmițarea religiei creștine.

Nici fanaticii religioși care fac paradă de trăirea lor religioasă nu se pot felicita cu un act și o trăire religioasă adevărată, conformă cu învățătura și viața lui Hristos. Aceasta nu înseamnă că sîntem contra unei trăiri religioase vii. Nu ne este permis însă să călcăm în picioare pe semenul nostru, care nu împărtășește aceleași convingeri religioase ca noi. **Religia lui Hristos este religia libertății și a iubirii, prin definiție, căci Hristos nu silește pe nimeni să vină la El.**

d) **Fataliștii religioși** merg pe aceeași linie sentimentală unilaterală ca și cei amintiți mai sus. Ei sînt partizani ai anumitor secte și mișcări religioase care predică fatalismul, resemnarea pasivă, în fața vieții și progresului.

Fatalismul¹⁰⁷ anihilează nu numai rațiunea ci și voința creștinului stabilind predestinări absolute ale destinului indivizilor și popoarelor¹⁰⁸). «Omul este supus unei puteri oarbe și inexorabile, numită destin, fatum, sau moira¹⁰⁹».

Acest fatalism religios este o manifestare religioasă nesănătoasă cu rezonanțe puternice asupra conștiinței și activității creștinului. El micșorează sau anulează complet funcțiunile conștiinței în credincioși și îi aruncă în ghiarele denădejdiei celei mai amare, orînduitorii aceștia dau peste o greutate mare în viața și activitatea lor. Resemnarea pasivă propovăduită de unele curente religioase morbide, seamănă moartea în sufletele oamenilor. «Cu rădăcini adînci în sentiment, fatalismul scoate din circulație pe individ și-l situază la periferia societății»¹¹⁰).

Prin faptul că anihilează intelectul uman, el separă pe credincios de cunoștința și viața dumnezeiască pe care i le procură rațiunea sa secundată de harul divin. S-a rupt de trăirea în Dumnezeu, desconsiderînd cuvintele Mîntuitorului: «Iar viața veșnică aceasta este, ca să Te cunoască pe Tine, singurul, adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Hristos, pe care L-ai trimis» (Ioan 17, 3). Anihilîndu-i însă voința, l-a rupt de viața activă în comuniune cu Dumnezeu și cu oamenii.

106. Dr. P. Rezuș, *Curs Teol. Fund.*, p. 544.

107. A. D'Alès, *Prédestination*, art. în «Dictionnaire de la Foi Catholique sous la direction de A. D'Alès, Paris, Beauchesne, 1928, t. IV, col. 258 și 259. Definiția fatalismului. «Par fatalisme on entend une doctrine qui fait tout plier sous l'empire d'une nécessité inéluctable émanée de la cause première», col. 258.

108. Pr. P. Rezuș, *Religiozitatea...*, p. 18.

109. *Curs de Teol. Fund.*, p. 283.

110. Idem, *Religiozitatea...*, p. 18.

Intr-o astfel de atitudine religioasă nu se poate vorbi de o credință integrativă și de o trăire religioasă cu adevărat.

3. **Voința religioasă unilaterală** și nesănătoasă a generat și ca manifestări religioase morbide. Spre exemplificare dăm **pletismele exagerate** care au cîntărit faptele religioase pînă la un exces foarte periculos pentru învățătura și viața creștină. S-a ajuns pînă la a se întocmi anumite criterii foarte minuțioase ce trebuie avute în vedere, de către duhovnic, în scaunul mărturisirii, pentru a aprecia strict juridic faptele și acțiunile penitentului, uitîndu-se, de cele mai multe ori, substratul adînc al faptelor și starea sufletească a credinciosului în momentul mărturisirii.

Pe lîngă aceste manifestări morbide este cazul să semnalăm aici și unele exagerări ale actelor și faptelor morale, în procesul mîntuirii subiective a credinciosului:

a) S-a mers, de multe ori, prea departe cu accentuarea rolului faptelor bune în procesul mîntuirii subiective, ducînd în teologia romano-catolică la formularea vestijelor teorii a meritului și a suprameritului, teorii ce coboară pe Dumnezeu într-un raport contractual cu credinciosul. După aceste teorii nedemne atît pentru Dumnezeu cît și pentru creștinii adevărați, Dumnezeu este un debitor al omului pentru faptele săvîrșite de supusul Său.

b) Nu mai puțin condamnabile sînt și manifestările religioase care au de scop folosul material pentru credincioși, prin diferite acțiuni. Religia își are rostul ei supranatural: mîntuirea credincioșilor. O atitudine pragmatistă față de religie și adevărurile ei¹¹¹) ignorează ființa, originea și rostul actului și trăirii religioase; coboară religia și viața creștină între fenomenele pur naturale; raportul credinciosului față de Dumnezeu este dictat de util, nu de mîntuirea sa ca creatură.

c) Cazuismul moral din teologia catolică nu este nici el prea departe de anumite exagerări rezultate de pe urma accentuării prea mult a acțiunilor și faptelor de voință săvîrșite de credincios.

4. Privind critic cele notate despre fiecare manifestare morbidă în parte, putem afirma cu toată certitudinea că toate aceste manifestări religioase menționate sînt departe de trăirea religioasă adevărată a raportării integrale, liberă și conștientă a creștinului către Dumnezeu. Ele falsifică actul religios și unilateralizează trăirea religioasă creștină. Diminuiază iubirea dintre Dumnezeu și credincios pe de o parte și dintre credincios și semenii săi, pe de altă parte, din cauza depreciării fie a cunoștinței adevărate a lui Dumnezeu, fie a sentimentului adevărat luminat de rațiune și dinamizat de voință, sau, în fine a voinței prin accentuarea exclusivă a faptelor morale. Toate acestea colaborează la secularizarea și naturalizarea adevărilor divine revelate ale actului și trăirii religioase autentice.

«Adevărata trăire religioasă este însă străină de toate aceste manifestațiuni morbide ale fenomenului religios. Adevărata trăire religioasă este luminată de rațiune, este făcută vie prin sentiment și este pusă în practică prin voință»¹¹²).

111. Pragmatistii judecă religia absolut din punct de vedere natural-utilitarist. Exemplu: W. James, *op. cit.* Vezi în deosebi p. 436, unde își susține atitudinea sa pragmatistă față de experiența religioasă.

112. Pr. P. Rezuș, *Religiozitatea...*, p. 18.

113. Idem, *Fenomenologia actului religios*, p. 148.

CONCLUZII

Considerînd toate cele arătate în cuprinsul lucrării, cu privire la subiectul propus, se impun cu necesitate următoarele concluzii generale:

1. Este în interesul Bisericii și al membrilor ei, ca slujitorii adevărați ai Domnului Iisus Hristos să edifice pe credincioșii lor asupra structurii adevăratului act religios creștin, să le arate, cu alte cuvinte, în ce constă integralitatea raportării libere și constanțe, într-o atmosferă de iubire a creștinului către Dumnezeu. În acest sens, preoțimii ortodoxe, chemată a păstori sufletele credincioșilor, îi revine nobila sarcină de a face cunoscut rostul și importanța covârșitoare a cunoștinței lui Dumnezeu și a adevărilor Sale, în ontologia și fenomenologia actului religios creștin. Dar nu numai să facă cunoscut, credincioșilor, menirea cunoștinței religioase, în actul religios, ci să și cultive în sufletele lor cunoștința lui Dumnezeu și a Adevărului revelat, prin propovăduirea cu timp și fără timp a adevărilor doctrinale ale învățăturii Bisericii Creștine Ortodoxe.

Se impune, de asemenea, ca slujitorii lui Iisus Hristos să edifice pe păstoriții lor asupra rolului și acțiunii voinței și sentimentului în fenomenologia religioasă creștină autentică. Căci numai participarea activă a tuturor facultăților sufletești: rațiune, voință, sentiment, la actul religios, ajutate de harul divin, și avînd ca fundament nezdruincinat corectivul supranatural revelat, lămurește noțiunea trăirii religioase autentice, ferind-o astfel de orice aberațiuni de interpretare, precum și de orice aparițiuni parazitare religioase. «Fenomenologia religioasă socială depinde... de puritatea și autenticitatea actului religios, cu atât mai superior cu cît stă într-un raport mai direct și mai intim cu Divinitatea»¹¹⁹).

2. Autorității bisericești și tuturor preoților în general le revine sarcina de a supraveghea trăirea religioasă pe plan individual și colectiv. Trebuie să se observe și să stimuleze caracterul integrativ al trăirii religioase a raportării credinciosului către persoanele Sfintei Treimi. Căci numai o trăire integrativă a raportului cu Dumnezeu valorifică actul religios în sine.

Iar o trăire religioasă autentică nu se realizează în izolare, în afara societății, ci dimpotrivă, în mijlocul comunității semenilor. Trăirea raportului personal cu Dumnezeu se realizează, se susține și se verifică concret prin trăirea integrativ ființială a raportării noastre către toți semenii noștri împreună cu care purtăm același chip dumnezeiesc care se doarește să trăiască în comuniune cu Dumnezeu și cu cei asemenea lui. Participarea activă a noastră la activitatea și viața semenilor noștri vedește intensitatea trăirii religioase a cunoștinței, iubirii și vieții dumnezești. Biserica trebuie să arate credincioșilor săi rațiunea trăirii lui Dumnezeu în societatea semenilor, prin fapte pentru promovarea binelui, adevărului, frumosului și dreptății în lume.

3. Se impune în mod imperativ demascarea și combaterea frontală a tuturor manifestărilor religioase nesănătoase care desfigurează actul și trăirea religioasă creștină adevărată. Învățătura și trăirea religioasă creștină ortodoxă n-are nicio părtașie cu manifestările religioase patologice care situază pe cei prinși în lațul lor la periferia cunoștinței și trăirii religioase a raportului personal cu Dumnezeu, și-i scoate afară din societatea semenilor. Se cere axiomatic înlăturarea tuturor excrescențelor adău-

gate pe trupul autentic al religiei Domnului nostru Iisus Hristos însă cu tact pastoral, spre a nu vătăma însăși ființa actului religios adevărat.

Termenul major al actului religios este Dumnezeu, ca existență, persoană absolută și transcendentă către care creștinul trebuie să se raporteze liber, conștient și cu un sentiment de iubire fiinșă. Trăirea religioasă creștină adevărată, este viața trăită conform adevărilor supranaturale revelate de Dumnezeu și propovăduite de Biserică. Pretinsele aparițiuni ale lui Dumnezeu și ale unor Sfinți nu fac altceva decât să se substituie în chip fraudulos adevăratului obiect al actului religios.

De aceea, opera de eliminare a tuturor contrafacerilor religioase: a superstițiilor, a practicilor ocultiste magice, spiritiste, a fanteziilor dezordonate, teosofice și antroposofice, a bigotismelor, a obscurantismelor, fanatismelor și fatalismelor religioase precum și a moralismului utilitarist și cazuistic înseamnă conservarea adevăratului act religios creștin, promovarea progresului în societate și a armoniei universale între toți oamenii.

Scuturînd trăirea religioasă de toate manifestările religioase parazitare care-i sug seva, facem ca actul religios creștin adevărat, cu întreaga sa fenomenologie, să-și afle revărsarea sa organică în matca unitară a supranaturalului divin.



ATITUDINEA BISERICII ORTODOXE FAȚĂ DE PROBLEMELE SOCIALE

PRINCIPII CU CARACTER SOCIAL DESPRINSE DIN SFINTELE EVANGHELII

Bisericii ortodoxe i s-a adus adesea acuzația că este înțepenită în dogmale, în tradiționalismul și ritualismul ei și că se mărginește să îndrepte sufletele credincioșilor spre cer, arătându-se astfel neînțelegătoare față de problemele sociale. Alții din contră o acuză că ea s-a acomodat prea mult lumii.

Acuzații asemănătoare i s-au adus și Mântuitorului, pentru aceea El putea spune: «A venit Ioan nici mîncînd și nici bînd și ei spun: are drac. A venit Fiul Omului mîncînd și bînd și ei spun: iată om mîncăcios și băutor de vin, prieten al vameșilor și păcătoșilor. Dar înțelepciunea s-a dovedit dreaptă din lucrările ei» (Mt. 11, 18—19). Acuzațiile făcute Ortodoxiei, pleacă din același spirit din care au pornit și cele făcute lui Ioan și Mîntuitorului, și răspunsul Ortodoxiei nu poate fi decît unul asemănător, celui al Domnului, că înțelepciunea acestei Biserici se dovedește a fi cea dreaptă tocmai din lucrările ei.

Dacă Ortodoxia a rămas statornică în credința și tradiția ei, dacă ea îndreaptă privirea credincioșilor ei spre cer, și spre interiorul lor, dacă nu a elaborat și nu a prezentat lumii sisteme de reformă socială, aceasta nu înseamnă că ea este o Biserică în care nu mai pulsează nici o viață și că a rămas străină față de problemele credincioșilor ei, față de problemele sociale. Ea a putut să lucreze doar altfel decît au lucrat alte confesiuni pentru rezolvarea acestor probleme, dar ele nu i-au rămas străine. Noi credem că și în privința aceasta ea a mers pe drumul bătătorit de sfinții părinți și a lucrat în trecut și lucrează și acum așa cum ne-a învățat Mîntuitorul Hristos și astfel și sub acest unghiu ea prezintă o continuitate a Bisericii primare.

Învățătură arhiepiscop de Upsala; Nathan Söderblom, care venise în contact cu Orientul ortodox, caracteriza Orientul în opoziție cu Occidentul astfel: «trecînd din Occident în Orient», zicea el, «aj impresia că treci din împărăția dogmelor în împărăția Noului Testament». Să trecem deci și noi în împărăția Noului Testament pentru a constata ce atitudine a avut Hristos, care este centrul credinței și pietății ortodoxe, față de problemele sociale, căci atitudinea Domnului Hristos a rămas normativă pentru Ortodoxie.

Este necesar ca înainte de a arăta atitudinea Mîntuitorului față de problemele sociale și economice, să schițăm în câteva linii generale, aspectul social-economic al societății în mijlocul căreia și-a dezvoltat Domnul activitatea sa. Activitatea Domnului s-a mărginit între hotarele Palestinei și noi vom înfățișa deci aspectul social și economic al societății din

Palestina, așa cum ni-l prezintă Evangheliile, completînd și cu aceea ce ne spune în această privință Epistola Sf. Iacov, căci epistola lui, deși a fost scrisă pentru toată Creștinătatea, autorul ei, care nu a părăsit niciodată, ca și Mîntuitorul, hotarele Palestinei, cînd combate nedreptăți și păcate, ei pornește dela ceace a observat în mediul palestinian, în care și-a trăit viața pînă la moarte.

O lume variată ne apare din minunatele parabole evanghelice. In ele sînt înfățișați agricultorii, ca în parabola semănătorului și a neghinei. In ele ne apar pescarii trudnici, ca în Parabola năvodului. Ele ne vorbesc despre proprietari de vii, ca în Parabola cu plata egală a lucrătorilor viei și a vierilor necredincioși. In ele ne sînt înfățișați păstori cu turme de oi, ca în Parabola cu oaia pierdută. Ele ne vorbesc de negustori cari caută să cumpere lucruri prețioase, — și amintim aici Parabola mărgăritarului. Ele ne înfățișează oameni de afaceri, cum este Parabola talanților. Ele ne vorbesc de lucrători simpli, care își ofereau brațele lor de muncă pentru un dinar pe zi și mulți dintre aceștia trebuiau să-și petreacă ziua în piețe, fiindcă nimeni nu-i angaja, cum ne arată Parabola lucrătorilor viei. Evanghelia ne amintește de meseriași din care făcea parte Iosif, protectorul Mariei; ea ne pomenește de funcționari mici și mari, de vameși și de căpetenii peste vameși; ea ne pomenește de soldați și ofițeri, de înalți demnitari, irodieni și de cărturari. Evanghelia ne înfățișează deci o lume întregă, o societate variată.

Parabolele și în general Evangheliile ne lasă să cunoaștem această lume nu numai după ocupații și după starea materială și socială, ci și după înfățișarea ei morală și religioasă. Parabolele ne vorbesc de oameni bogați, care se îmbuibau și trăiau în lux, ca de pildă cel din Parabola săracului Lazăr. Ele ne pomenesesc de stăpîni cu proprietăți mari, pe cari le administrau prin iconomi, așa cum ne arată Parabola iconomului nedrept. Ele ne vorbesc de gospodari înstăriți, cu slugi multe, încît stăpînul orînduia peste acestea cîte unul mai mare, cum ne arată Parabola slugii credincioase, pusă mai mare peste ceilalți servitori. Ele ne vorbesc de bogați care aveau o mulțime de datornici, cum reiese din Parabola iconomului necinstit. Ele ne vorbesc de cămătari care dădeau bani cu împrumut, ca în Pilda celor doi datornici (Mt. 18 și Luca 7, 41). Ele ne vorbesc de negustori bogați, amatori de perle scumpe, de oameni înstăriți care aranjau mese cu invitați mulți. Evangheliile pomenesesc de bogați care-și strîng comori, haine scumpe și argint. Evanghelia ca și Apostolul Iacob ne pomenesesc și de unele căi nedrepte, pe care unii bogați și-au adunat bogăția lor. Astfel Mîntuitorul pomenește de fariseii care mînceau casele văduvelor, iar Apostolul Iacob amintește de bogați care opreau plata lucrătorilor, care le-au secerat țarinele (Iacob 5, 4).

În fața acestei clase înstărite stătea numărul mare al acelor care, deși posedau ceva avere, nu puteau trăi după venitul ei și astfel se îndatorau cu grîu și olei și în general cu articole alimentare la cei bogați, după cum ne arată Parabola iconomului nedrept (Luca 16, 1-9), sau se îndatorau cu bani, după cum ne arată Parabola celor doi datornici. Pe toți aceștia noi putem să-i numărăm în clasa celor săraci. Printre săraci trebuie să socotim pe cei care își câștigau pîinea ca slugi la stăpîni, cum se pomenește în diferite parabole, sau ca muncitori angajați cu ziua, după cum constatăm din parabola despre lucrătorii viei. Alături de aceș-

tia erau săracii care trăiau din mila altora, cum sînt aceia de care ne pomenește Mîntuitorul, cînd îndeamnă pe tînărul bogat ca să-și vîndă averile și să le împartă săracilor. Sînt săracii de care amîntește Iisus cînd, invitat fiind în casa unui fariseu la masă, spune acestuia că atunci cînd face ospăț, să cheme pe cei săraci care nu au cu ce-l răsplăti (Luca 14, 13). Sînt săracii cărora Zahau le promite jumătate din averea sa; sînt săracii de talia lui Lazăr din Parabola bogatului nemîlostiv; sînt în sfîrșit săracii care nu au ce mîncă și cu ce se îmbrăca, de cari pomenește Mîntuitorul în legătură cu judecata a doua, de care ne amintește și Apostolul Iacob în epistola sa (Iac. 2, 15). Este clasa celor ostentivi și împovărați, care tînjește după o ușurare. E firesc, că a mai existat și o clasă mijlocie, de care însă Evangheliile fac mai puțină pomenire.

Palestina din timpul Mîntuitorului nu mai era Canaanul făgăduit lui Avraam, în care curgea lapte și miere. Chiar dacă mai curgea miere și în acest timp, ea nu mai îndulcea decît stomacul unui număr restrîns dintre locuitorii acestei țări. Să nu uităm că Palestina, în timpul Mîntuitorului, era provincie romană. Evanghelistul Luca ne pomenește despre recensămîntul ce s-a făcut din ordinul lui August, pe timpul cîrmuitorului Quirinius și în Iudeea, cînd și Iosif și Maria au mers la Vifleem ca să se înscrie. Rostul acestor recensămînte era ca să se poată așeza dările. Erau dări pe proprietățile de pămînt; dar nici cei cari nu erau încadrați între proprietarii de pămînt nu erau scutiți de dări, ci trebuiau să plătească darea personală sau darea de cap, pe care trebuia să o plătească și femelle și sclavii, nefiind scutiți decît băieții sub 14 și fetele sub 12 ani. De acestea ne pomenește Evanghelia în legătură cu banul de dașdie. Pe lîngă acestea se mai perceau taxe de import și export, pe mărfuri ca și vama la trecerea podurilor. Impozitele acestea erau arendate¹⁾. Cei cari le strîngeau ca și vameșii, prin care se strîngeau vămile, căutau să stoarcă tot mai mult de la contribuabili, pe de o parte, ca să poată acoperi sumele cari nu puteau fi percepute dela unele persoane, iar pe de altă parte, pentru sporirea averii personale. Astfel se făceau multe nedreptăți vădite, cu ocazia strîngerii acestor impozite. Cuvintele că vameșii sînt hoți «deveniseră proverbiale»²⁾. Astfel se explică cuvintele Sfîntului Ioan Botezătorul, adresate vameșilor, care veneau să se boteze, spunîndu-le: «nu luați dela nimeni mai mult peste ce este hotărit» (Luca 3, 13). Așa se explică și cuvintele lui Zahau, care pocăindu-se spune, că dacă a năpăstuit pe cineva, îl va întoarce împătrit. E ușor de înțeles, deci, că, afară de clasa celor bogați, clasa mijlocie, dar mai ales clasa săracă ducea un trai greu.

Cum s-a comportat Cel care «bogat» fiind, s-a făcut sărac de dragul oamenilor, după cum spune Sfîntul Apostol Pavel (2 Cor. 8, 9), față de această situație? Ce atitudine a avut El în fața unor astfel de stări sociale și economice? Ce a făcut Acel sărac, care spunea că nu are unde să-și plece capul (Mt 8, 20) pentru alții, care erau în aceeași stare ca și El? Ce a făcut El care nu avea nici banul necesar ca să plătească darea la templu (Mt 17, 27)?

Trebue să recunoaștem, că mulți s-au îndepărtat de Hristos și de Evanghelia Lui, fiindcă li s-a părut, că El nu are nicio soluție de dat

1. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. III, art. «Impôts».
2. *Dict. Bible*, t. V, col. 858-860, art. «Publicains».

pentru marile probleme care frământă lumea. Teologii, care s-au ocupat cu viața lui Iisus i-au descris adeseori mai mult latura divină a vieții și acțiunile Lui minunate iar din Evanghelii au scos mai mult în evidență învățătura de credință, creștinismul dogmatic, lăsînd astfel mai în umbră latura umană a vieții lui Iisus și latura practică, latura socială din învățătura evanghelică. S-a vorbit mai mult despre împărăția lui Dumnezeu, ca o realitate transcendentă și eshatologică și s-a accentuat mai puțin caracterul ei de ideal social, care trebuie să fie realizat aici pe pămînt. Nu s-a pus însă acelaș accent și pe partea socială din învățătura morală a Domnului. Dacă chibzuim mai bine, constatăm că Mîntuitorul a rezumat toată legea și profeții în iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele și prin urmare jumătate din această poruncă, prin care rezumă Legea și profeții, are în vedere orînduirea vieții oamenilor în conviețuirea lor întreoaltă. Mîntuitorul a propovăduit deci, cu aceeași tărie învățăturile care aveau să reglementeze raportul oamenilor întreoaltă, cu care a propovăduit și învățăturile care aveau să reglementeze raportul lor cu Dumnezeu.

O dovadă despre acest lucru ni-l dă Mîntuitorul și atunci, cînd cu altă ocazie rezumă toată legea și profeții în porunca: «Așa dar cîte voiți să vă faceți vouă oamenii, faceți și voi lor asemenea că aceasta este legea și profeții» (Mt. 7, 12). Această poruncă se referă în întregime numai la reglementarea vieții oamenilor întreoaltă, deci la viața socială. Din citirea Evangheliilor noi constatăm că nu aflăm învățătura de credință sistematizată, așa cum o găsim în simbolul credinței sau într-un manual de dogmatică; precum nu aflăm nici ideile și normele morale sistematizate așa cum le găsim într-un manual de morală, dar ele se desprind limpede, și unele și altele, din învățătura și faptele Domnului, ca și din atitudinile pe care El le-a avut în diferite împrejurări. Astfel nu se putem aștepta ca să aflăm nici principiile sociale încheiate într-un sistem pe paginile Sfintei Evanghelii, dar aceasta nu însemnează că ele lipsesc, căci ele pot fi desprinse destul de limpede din învățăturile și faptele Domnului ca și din atitudinea ce a avut-o în fața anumitor stări pe care le-a întîlnit în timpul activității Sale publice.

Mîntuitorul nu a venit cu un program social sau economic pentru soluționarea problemelor sociale și economice specifice timpului Său. Hristos Fiul lui Dumnezeu a venit în lume nu pentru a ne da programe menite să soluționeze problemele sociale și economice ale timpului Său, ci El ne-a adus o revelație religioasă³⁾, are să fie izvorul nesecat de inspirație pentru conduita morală a credincioșilor din toate timpurile. Misiunea lui Hristos a fost întîi de toate una de natură religioasă. El a venit să le descopere credincioșilor ce este Dumnezeu, pentru ca să li se deschidă ochii și să înțeleagă ceace sînt ei înșiși. Hristos a descoperit credincioșilor în ce raport stau ei cu Dumnezeu, ca din aceasta să învețe în ce raport trebuie să stea ei cu semenii lor. Hristos le-a îndreptat credincioșilor ochii spre cer, ca astfel cu sufletul luminat și transfigurat să-și

3. Fr. G. Peabody, *Jesus Christ and die soziale Frage*, trad. E. Mülenhoff, Giessen, 1903. p. 60; idem., *Jesus Christ und das christliche Charakter*, Giessen, 1906, p. 6.

îndrepte apoi privirile spre pământ și să aprecieze lucrurile de aici în lumina nouă adusă de El.

S-ar părea că poate datorită faptului, că Hristos a îndreptat privirile dela realitățile pămîntești mai întii spre cele cerești, învățătura Lui nu ar fi în măsură să ne dea soluții în probleme sociale. Totuși, Cel despre care Isaia spunea, că Duhul Domnului se va odihni peste El, Duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duh de sfat și tărie, duh de cunoștință (Isaia 9, 2) și despre care același profet mai spunea că poartă stăpînirea pe umerii Lui și că este sfetnic luminat (Is. 9, 5), a oferit credincioșilor din duhul înțelepciunii și al înțelegerii, din duhul cunoștinței Sale, pentru a aprecia realitățile sociale într-o nouă perspectivă. Cel care se numea sfetnic minunat, tocmai ridicîndu-se deasupra problemelor sociale ale timpului Său și privindu-le pe acestea de sus, într-o perspectivă mai largă, s-a dovedit un sfetnic minunat și în problemele sociale. Cel despre care Isaia spunea, că «e Dumnezeu veșnic» ridicînd privirile credincioșilor spre cer, spre Dumnezeu pe care L-a prezentat sub o nouă lumină, a făcut să se nască în inima lor o credință fermă, o nădejde viguroasă, le-a insuflat un optimism robust și le-a dat o putere ca să devină stăpîni, iar nu sclavi ai lucrurilor create de Dumnezeu. Hristos a ridicat ochii credincioșilor spre cer și i-a pus în contact intim cu Dumnezeul cel viu și din acest contact ei au sorbit acest curaj, din această trăire intimă cu Dumnezeu cel viu s-a născut acel duh al lepădării de sine și al sacrificiului în folosul semenilor, cum nu a mai cunoscut altul istoria.

Mîntuitorul a adus o concepție nouă despre Dumnezeu, care s-a dovedit a fi foarte fecundă pe teren social. Dumnezeul propovăduit de Mîntuitorul nu mai era o ființă despotică, precum era un Jupiter, care-și ținea pe supușii săi în ascultare prin fulgere, pe care le avea încontinuu la îndemînă. El nu era o ființă capricioasă, pătinitoare și imorală ca zeițele din mitologia păgînă, care, pizmuind pe oameni, le-au trimis toate relele de care erau bîntuiți, după cum ne arată, spre exemplu, mitul zeiței Pandora. Dumnezeul pe care L-a propovăduit Mîntuitorul, nu mai era o ființă aspră care se prezintă supușilor Săi în mijlocul tunetelor și fulgerelor (Exod. 19, 16, 20, 18) și care pedepsește greșalele părinților în persoana copiilor pînă la al treilea și al patrulea neam (Exod 20, 5). Dumnezeul predicat de Mîntuitorul este înfățișat ca părinte bun al tuturor, care lasă să răsară soarele peste cei buni și peste cei răi și face să plouă peste cei dreپți și nedreپți deopotrivă (Matei 5, 45)). El este înfățișat ca un părinte, care e indulgent față de slăbiciunile omenești și îmbrățișează cu dragoste pe fiul rătăcit, care se pocăește (Luca 15, 1 urm.). Dumnezeu, spre care a îndreptat Mîntuitorul ochii oamenilor, era reprezentat ca un părinte milostiv și iertător, după cum ne arată Parabola celor doi datornici. El este părintele care așa a iubit lumea, încît și-a jertfit propriul Său fiu pentru mîntuirea ei (Ioan, 3, 16).

Vechiul Testament accentua printre însușirile lui Dumnezeu, în mod deosebit, sfințenia ⁴). Raportul credinciosului cu Dumnezeu era determinat de frică. Mîntuitorul, spre deosebire de Vechiul Testament, a accentuat, în mod deosebit, paternitatea lui Dumnezeu, iar dintre toate însușirile lui Dumnezeu, Mîntuitorul scoate în evidență iubirea, care carac-

4. Cuvîntul «sfinț» se află în Vechiul Testament întrebuițat de 750 ori; P. Feine, *Theol. des N. T.*, ed. IV, Leipzig, 1922, p. 19.

terizează nu numai raportul lui Dumnezeu față de oameni, ci ea trebuie să determine și raportul oamenilor față de Dumnezeu și față de semenii lor.

Din ideea că Dumnezeu este Tatăl tuturor, idee pe care Mântuitorul o scoate în evidență în diferite locuri din Sfânta Evanghelie (Matei 5, 16; 5, 45, 48; 6, 1; 4, 9; 10, 29 etc.), se desprinde o altă idee, că omul, chiar și cel mai umil și neînsemnat, este un fiu al lui Dumnezeu, în această calitate omul primind o valoare pe care nimeni nu i-a atribuit-o pînă atunci. Credința într-un Dumnezeu, care este Tatăl tuturor, a făcut să prindă rădăcini în sufletul oamenilor ideea că și ei sînt frați și egali întreolaltă, în ciuda deosebirilor pe care timpul și locul, condițiile de trai și de muncă au făcut să se nască între ei. Concepția aceasta a întărit în sufletul lor credința, că ei toți, indiferent de naționalitate și profesiune, formează împreună marea familie a lui Dumnezeu. Această credință a promovat ideea de egalitate între oameni, care avea să se dovedească deosebit de roditoare pe teren social.

Iisus Hristos le vorbea oamenilor despre împărăția cerurilor, realitate transcendentă, dar le-a dat oamenilor optimismul să creadă și să nădăjduiască și le-a dinamizat voința ca să vrea să-și facă din această realitate cerească o realitate pămîntească. «Vie împărăția Ta, precum în cer așa și pe pămînt» trebuia să fie rugăciunea lor de fiecare zi. Dar dacă analizăm această cerere, constatăm că o rugăciune nu este decît exprimarea unei dorințe profunde a sufletului omnesc și dorința profundă implică o nădejde viguroasă în posibilitățile realizării acelei dorințe. Acestea sînt imbolduri cari împing omul la acțiuni. Hristos a crezut ferm că împărăția lui Dumnezeu poate fi realizată într-o lume creată de Dumnezeu, prin oameni cari sînt fiii lui Dumnezeu. Această credință a insuflat-o și credincioșilor săi. Acesta era idealul, acesta era mărghitarul de mare preț pentru dobîndirea căreia niciun sacrificiu nu părea prea mare.

Ca lege fundamentală a acestei împărății, a proclamat Mântuitorul iubirea. Iubirea trebuia să reglementeze raportul omului cu Dumnezeu și tot iubirea, trebuia să reglementeze și raportul oamenilor întreolaltă. Iubirea față de Dumnezeu era numai răspunsul la iubirea pe care a arătat-o mai întîi Dumnezeu față de om prin crearea, susținerea și mîntuirea acestuia. Din această iubire de Dumnezeu, creatorul, proniatorul și mîntuitorul nostru, trebuia să izvorască iubirea pentru semenii noștri, care sînt fiii Lui. Din iubirea de Dumnezeu-Tatăl, trebuia să primească iubirea omului față de semenul său căldură și putere. Mîntuitorul prin viața Sa, prin faptele Sale ca și prin cuvintele ce le-a rostit, accentuează principiul iubirii care apropie, unește și cimentează, care înalță și zidește. Aplicarea acestui principiu a dat roade incalculabile pe teren social. Ceeace este important să subliniem este faptul, că din cele două porunci, în care Mîntuitorul a rezumat toată legea și profeții, și pe care Domnul le-a socotit deopotrivă de importante, una se referă la viața socială.

Iată cum Iisus ca revelator al lui Dumnezeu, ca revelator a ceea ce sînt oamenii pentru Dumnezeu, le prezintă acestora un ideal cersc: împărăția lui Dumnezeu le impune o nouă normă de acțiune, le dă o credință, le insuflă o nădejde, le împrumută curaj și le dă putere, ca să facă din această realitate cerească o realitate pămîntească.

În lecuirea relelor sociale și economice Mîntuitorul ca revelator a prezentat credincioșilor un ideal ceresc, menit ca prin efortul lor să devină o realitate pămîntească; în realizarea acestui ideal, Mîntuitorul pleacă din interior spre exterior, dela individ la colectivitate⁵⁾. Pe Mîntuitor încă l-au izbit nedreptățile sociale și nu l-au putut lăsa nepăsător contrastele ce existau între viața celor lipsiți și a celor înstăriți. Dar Mîntuitorul, cu intuiția sa divină, și-a dat seama că fiecare epocă pune probleme noi, care diferă după loc și timp, și pentru rezolvarea propriu zisă a acestora El a voia mai întîi de toate să-l reformeze pe om. Mîntuitorul a arătat mai bine ca oricine, că dacă multe din relele sociale se datorează unor împrejurări externe, apoi altele își au izvorul în răul moral din interiorul omului. Ele se datorează păcatului din inima acestuia, păcat care, pentru El, nu era o abstracție, nu era o idee teologică, ci era o realitate crudă și dureroasă⁶⁾. Acest lucru îl exprimă El atunci cînd fariseii, ocupați prea mult de curățenia legală, reproșează Mîntuitorului că ucenicii Lui mănîncă cu mîinile nespălate și astfel se spurcă. Cu această ocazie spune El cuvintele că nu ce intră în gură spurcă pe om, ci ceea ce iese din gură spurcă pe om, căci aceea vine din inimă. Acolo în inimă se plămădesc gîndurile rele; acolo se plămădesc gîndurile de suprimare a vieții semenului: acolo se plămădesc gîndurile necurate de desfrînare; acolo se plămădesc gîndurile de înșelare, de jaf, de exploatare a semenului; acolo se nasc mărturiile mincinoase, cauza atîtor nedreptăți; ca și hulele care nasc și alimentează atîtea adversități.

Din acest motiv Mîntuitorul spune apăsător fariseilor — și prin ei deopotrivă tuturor oamenilor — ca să curețe mai întîi partea dinlăuntru a paharului și a blidului, ca ele să fie curate și pe dinafară. Cînd Mîntuitorul a spus că: «Omul cel bun din comoara cea bună a inimii scoate cele bune, iar omul rău din comoara rea scoate cele rele» (Mt. 12, 35), a exprimat în aceste cuvinte un adevăr pe care veacurile nu l-au desmîntit.

Dacă atîtea rele de pe teren social se datorează pasiunilor și ambițiilor din interiorul indivizilor, apoi tot de acolo trebuia să plece și îndreptarea. Credința că Dumnezeu este atotștiitor și atoatevăzător și că nimic nu se întîmplă, fără știrea Lui (Mt. 20, 28-30), și că nimic nu-i scapă privirii Lui care vede în ascuns (Mt. 6, 4-6, 18) și că oamenii vor avea să dea socoteală în ziua judecării în fața acestui Dumnezeu atotștiitor și atoatevăzător pentru orice cuvînt deșert pe care l-au rostit, a contribuit în mod hotărîtor la reforma omului în gîndire și în simțire. Această credință i-a făcut să fie curați în gîndire și simțire, sinceri în intenții și conștiințioși în îndeplinirea datoriilor. Mîntuitorul a voit să creeze din adepții Săi oameni noi, să formeze caractere și această zidire a caracterelor a început-o dinlăuntru în afară. El a știut că chiar și planurile cele mai bune, dacă sînt aplicate de oameni nevrednici, nu dau rezultatul așteptat, pe cînd un plan, fie chiar și mai imperfect, dacă este executat de oameni cu conștiință, poate da rezultate neașteptate. Pentru aceea Mîntuitorul a voit să curețe conștiința, care este ochiul sufletului, ca astfel tot sufletul să fie curat.

Hristos a crezut puternic în oameni, chiar în acei care adeseori nu credeau în El. El a intuit în sufletul acestora puteri latente, capabile de

5. Fr. G. Peabody, *Jesus Christus und die soziale Frage*, p. 90, urm.

6. Idem, p. 91 urm.

o dezvoltare nebănuită. El a aflat ceva bun chiar și în aceia pe care alții îi socoteau iremediabil pierduți. Hristos a împrumutat oamenilor un optimism, un curaj, o credință puternică și o nădejde robustă prin care El a eliberat, a înălțat și a zidit caractere, care să sfințească continuu un plus de energie morală în organismul social⁷). Pentru rezolvarea problemelor sociale și economice El nu a formulat reguli teoretice pe care să le găsim încheiate într-un sistem. Dar din învățătura religioasă a Domnului, după cum am putut constata și pînă acum, și din viața și faptele Lui, noi ne putem scoate principii și formula reguli pe care să le aplicăm apoi în rezolvarea problemelor sociale.

Astfel, fariseului care îl întreabă ce să facă spre a dobîndi viața veșnică, după ce îi arată că trebuie să plinească porunca iubirii de Dumnezeu și de aproapele, la stăruința acestuia ca să-l lămurească cine este de aproapele lui, Mîntuitorul nu definește într-o formulă abstractă, cine este aproapele cuiva, ci îi prezintă un exemplu clasic spunîndu-i Parabola Samaritanului, din care apoi el putea să tragă concluzia cine îi este aproapele. Mîntuitorul îi spune apoi, mergi și fă și tu asemenea. Dintr-un caz dat, Mîntuitorul scoate deci un principiu cu aplicabilitate generală.

Mîntuitorul vînd să curme discuția dintre Apostoli pentru întîietate, chemîndu-i la Sine, El spune că tot cel ce vrea să fie mai mare între ei, să fie tuturor slugă și cine dintre ei vrea să fie întîiu, să fie slugă tuturor, pentru că și Fiul Omului nu a venit ca să I se slujească Lui, ci ca să slujească și să-și dea sufletul ca preț de răscumpărare pentru mulți (Mt. 20, 26-28). La Cina cea de taină, cum ne istorisește evanghelistul Ioan, Iisus, luînd apă și un ștergar, a spălat picioarele ucenicilor Săi, și le-a șters, iar după ce a terminat s-a așezat la masă și le-a spus: «Voi Mă numiți pe Mine Invățător și Domn și bine ziceți că sînt. Deci dacă Eu Domnul și Invățătorul am spălat picioarele voastre, datori sînteți și voi să spălați picioarele unul altuia, căci pildă v-am dat vouă ca precum am făcut Eu să faceți și voi» (Ioan 13, 4-15). Lumea creștină a scos din cuvintele și exemplul Domnului un principiu cu caracter general: Biserica Ortodoxă binecuvîntează pe acei conducători mari și mici, care dau dovadă că se socotesc în slujba celor care i-au ales cîrmuitori.

Alegoria despre păstorul cel bun, pe care ne-a păstrat-o tot evanghelistul Ioan, definește și mai bine acest principiu, arătîndu-ne că cei întîietători trebuie să fie animați de dragoste, care să-i ducă pînă la sacrificiul vieții, pentru cei care le-au fost încredințați ca să-i cîrmuiască (Ioan 10). Din episodul cu sluga sutașului, nu reiese numai credința fermă a unui om, ci avem și un exemplu din care putem scoate un principiu, cu aplicarea la viața socială, căci el ne ilustrează grija pe care trebuie să o poarte înalții funcționari pentru subalternii lor, conducătorii pentru angajații lor și stăpîni pentru cei ce-i servesc. Din parabola vierilor necredincioși, pe lingă adevărul religios ce se desprinde de acolo, mai scoatem și un principiu cu caracter social, că toți aceia cărora li s-a încredințat o slujbă, nu pot să-și însușească pentru ei beneficiul slujbei ce o dețin⁸), ci datori sînt să-l dea celui care le-a încredințat acea slujbă și care este Statul și în ultimă instanță poporul. Dacă cetim pericopa cu ispita Mîn-

7. Idem, p. 247; idem, *Jesus Christus und das christliche Charakter*, p. 67.

8. W. Rauschenbusch, *Les principes sociaux des Jésus*, trad. Godet, Genève, 1922, p. 25.

tutorului și de acolo trebuie să scoatem un principiu cu aplicabilitate la viața tuturor acelor care dețin posturi de conducere.

Hristos nu s-a lăsat ispitit ca să folosească puterea cu care a fost investit în profitul Său propriu și, deși flămânzea, nu a transformat pietrele în pâini, dar a folosit această putere din plin, atunci când era vorba să aline foamea și suferințele mulțimii.

Mîntuitorul condamnă pe toți cei cari s-au dovedit necinstiți în slujba ce li s-a încredințat, așa cum ne arată Parabola iconomului nedrept, ca și a slugii puse mai mare peste ceilalți servitori și care, cu credința că stăpînul întîrzie, s-a apucat să bată pe ceilalți servitori, să mănînce, să bea și să se îmbete. Partea acestora, zice Mîntuitorul, va fi cu cei fățarnici, adică cu cei care vor fi condamnați (Mt. 24, 45-51).

Mîntuitorul nu disprețuește, ci din contră, sfințește atît munca manuală ca și pe cea intelectuală, atît prin exemplul vieții Sale, cît și prin cuvînt și face din ea un principiu de viață. Am zis că face din acesta un principiu de viață, fiindcă condamnă lenea și în general inactivitatea, atît prin ceea ce spune despre servitorul care a îngropat talantul în pămînt, cît și prin Parabola cu smochinul cel neroditor (Luc. 13, 6 urm.). Aceeași condamnare aspră o rostește asupra celor netrebnici și cînd vorbește de sarea cea stricată, care nu se mai dovedește bună de nimic (Mt. 5, 13). Mîntuitorul în schimb spune clar, că muncitorul este vrednic de plata sa (Luc. 10, 7) și prin aceasta are în vedere pe toți cei care îndeplinesc o muncă onorabilă, cum este cea de agricultor, pescar, păstor, etc., de care se pomenește în parabolele Sale. Mai mult chiar. El arată cîtă înțelegere trebuie să dovedească cei ce angajează, față de muncitorii pe cari îi angajează, încît la retribuirea muncii bunătaea să prevaleze față de stricta dreptate, și cei ce angajează au datoria morală să creeze posibilități de muncă pentru cei dornici de a munci, după cum ne arată Parabola despre plata egală a lucrătorilor viei (Mt. 20, 1, urm.).

Mîntuitorul arată că muncitorul manual și cel intelectual, muncitorul ca și slujbașul, au dreptul nu numai la răsplata materială a muncii lor, ci ei trebuie să primească și una de natură morală. Ei trebuie să fie nu numai laudați, ci și avansați, după cum ne arată Parabola talanților, în care stăpînul spune slugilor harnice că peste puține au fost puse în trecut, dar peste multe vor fi așezate în viitor, ca și cea a slugii credincioase, care împlinindu-și conștiințios datoria, Domnul o va pune mai mare peste toate ale sale (Mt. 24, 45).

Mîntuitorul condamnă bogăția, care este acumulată numai pentru a satisface scopuri egoiste și nu este întrebunțată ca să satisfacă necesitățile celor lipsiți. Evanghelia nu ne spune că bogatul nemilostiv ar fi făcut vreo faptă rea, precum nu ne spune nici despre cel căruia i-a cerut țarina, că ar fi făcut ceva vrednic de condamnare și totuși și una și cealaltă dintre parabole ne arată, că Mîntuitorul a condamnat pe cei doi bogați, nu pentru că au făcut vreo crimă pozitivă, ci pentru că nu au făcut binele pe care starea lor materială le permitea să-l facă. Ei au fost condamnați, fiindcă au folosit averea numai pentru scopuri egoiste și nu au pus-o în slujba îmbunătățirii situației semenilor lor. Din Parabola bogatului nemilostiv se desprinde limpede, că omul este numai un administrator al averii sale și că lui i se va cere odată socoteala despre felul cum a administrat-o, fiindcă atîtea nedreptăți sociale se nasc din lăcomia

după bunuri materiale. Mîntuitorul condamnă lăcomia, atunci cînd omului care L-a rugat să intervină ca fratele lui să împartă moștenirea cu el, îi spune: «Luați seama să vă feriți de lăcomie, căci viața cuiva nu stă în prisosul avuției lui» (Luca 12, 13-15). El arată de asemenea în exemplul tînărului bogat, cum atașamentul prea mare față de bunurile materiale împiedică pe atîția ca să se pună în serviciul unei cauze mari, prin care se promovează interesele generale (Mt. 19, 16 urm.). Acțiunile Mîntuitorului ca: alungarea zarafilor din templu, condamnarea fariseilor ipocriți și formalști, arată și ele atitudinea Mîntuitorului față de aceste categorii de oameni.

Mîntuitorul condamnă sever înjosirea semenului nostru, prin cuvinte de dispreț, care omoară în el demnitatea de om, cuvinte care dizolvă prietenia, distrug solidaritatea, produc amărăciune și fac să incolțească gînduri de răzbunare. Aceasta o face Mîntuitorul atunci, cînd oprește ca să spunem semenului nostru «prost sau nebun» (Mt. 5, 22).

Datoriile față de cei săraci le exprimă Mîntuitorul cînd afirmă că tot ceea ce face cineva pentru unul din cei săraci care este un frate mai mic al Lui, în realitate a făcut pentru El (Mt. 25, 40). Toate faptele Mîntuitorului au fost făcute pentru a veni în ajutorul celor mici și împovărați ca: săturarea celor flămînzii, vindecarea celor bolnavi și alinarea suferințelor trupești și morale. Hristos nu a predicat totuși pauperismul și nu a voit să întemeieze o societate de săraci. Indemnul adresat tînărului bogat ca să-și vîndă averile și să le împartă săracilor (Mt. 19, 21) nu este un principiu care trebuie să fie pus în practică de toți. Această chemare a fost adresată numai aceluia, care aveau să împlinească o misiune spirituală mai înaltă și pentru care preocupările materiale ar fi fost o piedică. Mîntuitorul nu este contra activității economice, ci o pretinde chiar, ea fiind necesară pentru promovarea stării sociale, dovadă este faptul că El pomeneste în diferitele Sale parabole, aproape de toate ocupațiile de pe timpul Său în Palestina, fără a le deprecia.

Mîntuitorul și-a spus cuvîntul Său și cu privire la familie, care este celula de bază a vieții sociale, din care au luat naștere grupările mai mari sociale. Aceasta a făcut-o atunci cînd au venit la El fariseii, ispitindu-L și zicînd: «Se cade omului să-și lase femeia pentru orice pricină?». Ei I-au cerut deci să-și spună cuvîntul într-una din problemele viu desbătute în școlile rabinice ale timpului. Mîntuitorul, răspunzînd întrebării, a spus: «Dar nu ați cetit că cel ce i-a făcut dintîi, bărbat și femeie i-a făcut? Și a zis: «Pentru aceasta va lăsa omul pe tatăl său și pe masa sa și se va alipi de femeia sa și vor fi amîndoi un trup. Pentru aceea nu mai sînt doi, ci un trup. Deci ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă... Oricine va lăsa pe femeia sa, afară de cuvînt de desfrînare și va lua alta, desfrînează, și cel ce va lua pe cea lăsată, desfrînează» (Mt. 19, 3-9).

Din răspunsul dat fariseilor se constată că Mîntuitorul ia o atitudine hotărîtă împotriva răului social atît de răspîndit la Iudei și mai ales în lumea păgînă, adică împotriva divorțului, care amenința cu disoluția familiei, celula de bază a vieții sociale. Mîntuitorul prin ceea ce spune cu această ocazie, voințe să restabilească unitatea primordială a familiei. Din toată atitudinea Domnului se constată prețuirea deosebită pe care o atribuie femeii. Dovadă despre aceasta ne este comportarea Lui față de femeia samariteancă (Ioan cap. 4), față de femeia adulteră (Ioan cap. 8),

față de păcătoasa care l-a uns cu mir (Luca 7, 37 urm.) și față de surorile lui Lazăr — Marta și Maria (Luca 10, 38-42).

↳ Mîntuitorul prețuește în mod deosebit copilul și-l dă ca model de nevinovăție, sinceritate și curățenie morală tuturor celor care voiesc să intre în împărăția cerurilor (Mt. 18, 3; 19, 14).

↳ Prin învățătura Mîntuitorului cu privire la despărțirea bărbatului de femeie, ca și prin ceea ce spune cu privire la copii și atitudinea ce a avut-o față de femeie, El combate relele sociale atît de răspîndite în acel timp ca: divorțul, lipsa de grijă pentru buna creștere a copiilor și disprețul față de femeie, care otrăveau viața socială chiar la izvorul ei, în familie. Contribuind la însănătoșirea vieții de familie, prin aceasta a contribuit la însănătoșirea vieții sociale. Familia a fost pentru Mîntuitorul o instituție sfîntă întemeiată de Dumnezeu la crearea primilor oameni. De imaginea acesteia s-a folosit Mîntuitorul, pentru a revela ascultătorilor Săi raportul dintre Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul și tot de această imagine s-a folosit pentru a arăta raportul dintre Dumnezeu și credincioșii, care alcătuiesc împreună marea familie a lui Dumnezeu.

↳ El ne arată care trebuie să fie raportul nostru față de stat. Evanghelia ne spune că fariseii s-au unit cu irodianii pentru a prinde pe Mîntuitorul în cuvînt și L-au silit să se pronunțe în public, într-una din cele mai delicate probleme, care frămînta și tulbura adînc conștiința religioasă și națională a iudeilor. Ei îi cereau să le spună, dacă se cuvine să plătească dare Cezarului, sau nu? Mîntuitorul, după ce le-a cerut să-i arate un ban de dajdie, pe care era efigia și inscripția Cezarului, a rostit cuvintele: «Dați, deci, cele ale Cezarului, Cezarului și lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu» (Mat. XXII, 21). În aceste cuvinte lapidare, Mîntuitorul a exprimat datoria față de stat și față de Dumnezeu. În aceste cuvinte a exprimat în mod principial obligațiile cetățenești și religioase pe care trebuie să le îndeplinească credinciosul care este membru al Statului și al Bisericii în același timp. Prin cuvintele: «dați deci Cezarului cele ale Cezarului», Mîntuitorul poruncește credincioșilor să-și îndeplinească obligațiile față de autoritatea statului. Afară de obligația de a plăti dări, Mîntuitorul nu precizează mai amănunțit care sînt obligațiile credinciosului față de stat, dar acestea erau cunoscute de cei cărora le vorbea. O precizare mai clară a acestor obligații, deși nu în toate detaliile, o va face Sf. Apostol Pavel (Rom. 13, 1-7).

Trăsătura caracteristică a Evangheliei Domnului Iisus Hristos, care după cum spune Epistola către Evrei, este același ieri, astăzi și în veci — constă în aceea că ea face impresia că ar fi fost scrisă în mod special pentru problemele cari preocupă oamenii într-un anumit timp, zice un scriitor ⁹⁾.

Urmează acum să arătăm, pe scurt, în ce fel a lucrat Ortodoxia pentru rezolvarea problemelor sociale și economice. Trebuie să admitem dela început că mediul în care a lucrat Ortodoxia, se deosebește de acela în care au lucrat confesiunile apusene. Orientul dela început s-a dovedit a fi mai speculativ, dar și mai contemplativ în același timp, decît Occidentul. Ortodoxia a folosit ambele aceste elemente, pentru prelucrarea și transformarea sufletelor credincioșilor ei. Ortodoxia a rămas mai întîi credincioasă misiunii pe care a dat-o Domnul Iisus Hristos Apostolilor

9. Peabody, *Jesus Christ and die soziale Frage*, p. 55.

Săi și prin acești Bisericii, când i-a trimis la propovăduire zicându-le: «Mergînd învățați toate neamurile botezîndu-le... și învățîndu-le să păzească toate cîte v-am poruncit Eu vouă» (Mt. 28, 19-20). Ortodoxia a păstrat mai întîi ea însăși cu sfințenie, în mod nealterat, depozitul ce i s-a încredințat ca să-l transmită mai departe. Ce a învățat ea? Ea a învățat pe credincioșii săi ceea ce a crezut și a mărturisit dela început și mărturisește necontenit prin Evanghelia pe care o propovăduiește, prin crezul pe care îl rostește, prin cultul și Tainele ei, care toate împreună exprimă credința ei. Ea a înrădăcinat adînc în sufletele credincioșilor ei credința în Dumnezeu, care este făcătorul cerului și al pămîntului, văzutele tuturor ca și al nevăzutele, și care este nu numai dătătorul dar și susținătorul a toate.

A fost trăit undeva acest adevăr, mărturisit prin primul articol al Simbolului de Credință, mai intens decît a fost trăit la popoarele din Orientul ortodox? Niciunde nu s-a trăit mai intens dependența omului față de Dumnezeu, decît la aceste popoare a căror credință am putea-o sintetiza în cuvintele liturgice, că «toată darea cea bună și tot darul desăvîrșit de sus este dela Părintele Luminilor». Ortodoxul a trăit adînc adevărul că Dumnezeu este Tatăl cel Bun și pentru aceea ochii tuturor, cum zice Psalmistul, se ridică spre El ca să le dea hrană la bună vreme. Ortodoxul trăiește intens credința că Dumnezeu își deschide mina Sa și satură din belșug tot ce are viață, fiindcă Domnul este drept întru toate căile Sale și bun în toate faptele Sale. Ortodoxul a trăit intens adevărul, că Domnul este aproape de toți cei ce-L cheamă, de toți cei ce-L strigă din toată inima. El plinește voile celor ce se tem de El și aude strigătul lor și-i mîntuiește. Dumnezeu păzește pe cei ce-L iubesc, dar și pedepsește pe cei fără de lege, cum zice Psalmistul (Ps. 145, 15-20). Biserica Ortodoxă a lucrat incontinuu la formarea interioară a credincioșilor ei, după chipul și asemănarea Tatălui lor Ceresc. Credinciosul ortodox, pentru care Dumnezeu este o realitate, iar nu o abstracțiune, a trăit adînc dogma despre Dumnezeu Creatorul, Guvernatorul și Susținătorul lumii¹⁰). Acest lucru ni-l dovedesc cuvintele atît de des repetate de credincioși, cum este acel «Doamne ajută», dela începutul oricărei lucrări a creștinului.

Concepția despre Dumnezeu, care accentuiază bunătatea Lui, îndelunga Lui răbdare, iubirea și dărnicia Lui, adevăruri care au fost trăite intens de credincioșii ortodocși, nu au rămas fără influență asupra vieții practice a acestora. Noi credem că bunătatea, dărnicia, ospitalitatea, jertfelnicia, îngăduința care caracterizează în general sufletul popoarelor ortodoxe, se datorește influenței adînci pe care concepția aceasta despre Dumnezeu a imprimat-o în sufletul acestor popoare. Toate aceste virtuți de natură morală și-au imprimat adînc pecetea lor și în viața socială și economică a acestor popoare.

Viața Mîntuitorului a imprimat pecetea sa adînc în viața credincioșilor ortodocși. Lucrul acesta îl putem noi constata din viața credincioșilor Bisericii noastre. Noi putem spune că: «Folclorul este oglinda în care se resfrînge sufletul poporului sub toate manifestările lui»¹¹). Creațiile populare, ca: legendele, povestirile religioase, colindele, cîntecele de stea,

10. Dominic Ionescu, *Dogma ortodoxă în cugetarea și viața poporului nostru*, București, 1931.

11. Th. Fecioru, *Poporul român și fenomenul religios*, București, 1939, p. 23.

cîntecele și datinile diferite, toate ne arată cît de adînc au simțit și au trăit credincioșii ortodocși viața Mîntuitorului ¹²). Această trăire intensă a vieții Domnului a influențat atitudinea credincioșilor față de semenii lor și deci și relațiile lor sociale. Din exemplul Mîntuitorului a învățat credinciosul ortodox să fie blînd, bun, primitor, fraternizînd cu toți cei oropsiți și să le vină în ajutor prin acte de milostenii. Noi putem spune chiar că: «Dumnezeu se umanizează în credința poporului, pentru că acesta are despre El o imagine chritică. Dumnezeu-Tatăl este încercat cu toate atributele Fiului... Tatăl este văzut deci prin prisma Fiului» ¹³).

Sufletul credinciosului ortodox a fost adînc influențat de cultul ortodox, la care participă cu adîncă evlavie în duminici și sărbători. Sfînta Liturghie, care reprezintă momentele principale din viața Mîntuitorului, pe care credinciosul o ascultă cu smerenie, a modelat și ea adînc felul de simțire și de trăire a credinciosului ortodox. Slujbele din Postul Paștilor, pregătirea prin post, prin mărturisire și prin împărtășirea cu Sfînta Taină a Euharistiei pentru marea zi a Invierii, sărbătoarea iubirii și a înfrățirii, cînd totul trebuie să se ierte pentru Inviere, a contribuit într-o mare măsură la formarea pietății ortodoxe și la fructificarea vieții morale a credincioșilor ortodocși. Nu mai puțin a fost formată viața morală și pietatea credincioșilor ortodocși prin cultul Sfintei Fecioare Maria, al Sfinților și cultul sfințelor icoane ¹⁴).

Viața Mîntuitorului, viața Sfintei Fecioare Maria și viața Sfinților au fost tot atîtea exemple vii după care credinciosul ortodox căuta să-și modeleze și să-și trăiască viața sa proprie. Popularitatea unor anumiți Sfinți la popoarele ortodoxe, dintre care noi amintim pe cea a Sfîntului Nicolae, ne arată și ea conformația sufletului acestor popoare, suflet plin de bunătate, de milă și compătimire și gata de jertfă pentru ajutarea semenului. Ortodoxia, deci, prin crezul ei, prin cultul ei, prin Tainele ei, a lucrat intens mai întîi la reforma omului interior și prin aceasta a contribuit la reforma vieții sociale, așa cum a făcut Mîntuitorul.

Dață Biserica Ortodoxă nu a elaborat sisteme de viață socială, aceasta nu însemnează că ea nu a avut niciun program de natura aceasta. Programul ei însă a fost cel fixat de Mîntuitorul. El este cuprins în Evanghelia pe care Biserica a predicat-o neîncetat. Ea nu a împus schimbări din afară, acestea lăsîndu-le pe seama statului, dar a lucrat intens la reforma interioară, la reforma morală a individului, care nu a rămas fără influența asupra atitudinilor lui în raport cu semenii.

Iubirea de aproapele, predicată de Biserică, a fost aluatul care a transformat plămădeala de lut pentru a o spiritualiza. Ea a fost suc primăvăratesc, care a străbătut prin toate ramurile Bisericii Ortodoxe, suc care s-a transformat în roade sociale, ca: purtarea de grijă pentru cei săraci, înființarea de cămine pentru găzduirea străinilor, institute pentru ocrotirea orfanilor, instalații spitalicești, azile pentru bătrîni, și altele. Biserica Ortodoxă a cucerit sufletele popoarelor orientale și s-a împus nu prin sabie și forță, ci înainte de toate prin acțiunea sa caritativă.

12. *Ibidem*, p. 145, urm.

13. *Ibidem*, p. 84.

14. S. Ionescu, *Morala ortodoxă față cu celelalte morale confesionale*, București, 1941, pp. 174-182.

Biserica a învățat că Dumnezeu este Tatăl nostru al tuturor, iar noi sîntem fiii Lui. Noi toți alcătuim marea familie a lui Dumnezeu. Ca fii ai aceluiași Tată Ceresc, noi sîntem toți frați, toți sîntem egali și ca fii ai aceluiași Tată trebuie să fim solidari. Deci Biserica Ortodoxă a accentuat pe lîngă demnitatea omenească, cu aceeași tărie și egalitatea, frățietatea și solidaritatea ce trebuie să existe între credincioși. Ea a ajutat la rezolvarea conflictelor dintre credincioși, în spiritul iubirii de aproapele, pe care l-a propovăduit neîncetat.

Biserica a combătut mai ales camăta și, sub influența Evangheliei, care spune: «Celui ce-ți cere, dă-i, și celui ce vrea să se împrumute dela tine, nu-i întoarce fața ta» (Mt. 5, 42), sau «Dați împrumut, nimic nădăjduind» (Luca 6, 35), s-a format obiceiul ce-l aflăm în satele noastre ca gospodarii să se împrumute între ei.

Biserica a învățat prețuirea muncii, atît prin cuvînt cît și prin exemplu. Acel «Popa Tanda», din nuvela lui Ion Slavici, nu este o creație plăsmuită de fantezia scriitorului, ci un exemplu viu luat din viața preoțimii noastre, care a trăit din sudoarea feții sale, lucrînd alături de credincioși la tot lucrul cîmpului, pentru cîștigarea celor necesare traiului vieții. Pe umerii acestei preoțimi, care a trăit și muncit sute de ani alături de poporul iobag, mîngîindu-l și întărindu-i nădejdea, au apăsat biruri grele, mai ales în Ardeal. Astfel se și explică faptul că o parte din preoțimea ortodoxă s-a lăsat ispitită de promisiunile ce i le-au făcut misionarii catolici, că dacă va primi unirea cu Roma, i se va îmbunătăți situația, acordîndu-i-se și ei privilegiile de care se bucura preoțimea celorlalte culte și astfel s-a ajuns să se facă unirea dela 1700. Mai tîrziu, Biserica strămoșească din Ardeal a folosit fondurile strînse cu atîta trudă, prin contribuția credincioșilor, nu pentru îmbunătățirea situației materiale a clerului, ci pentru clădirea de școli și întreținerea lor, pentru luminarea poporului. Biserica Ortodoxă din Țările Romîne s-a preocupat și ea de felurite opere de asistență socială, ca: spitale, azile, opere culturale, diferite ajutoare, etc.

Biserica Ortodoxă, prin majoritatea clerului ei, care era ridicat din sinul poporului, a fost întotdeauna alături de credincioși. Mulți preoți au luptat alături de credincioșii lor pentru cucerirea de drepturi politice și realizarea unei ordini sociale mai drepte. Figurile preoților revoluționari ne confirmă clar acest lucru. Ierarhi ai Bisericii noastre din Ardeal au luptat și au stăruit, intervenind pe lîngă stăpînire, ca fiii de țărani romîni să fie primiți la meserii și apoi să fie înscriși în breslele meseriașilor, iar micilor meseriași le-a acordat tot sprijinul moral și material.

Plecînd dela cuvintele Mîntuitorului: «Dați Cezarului cele ce sînt ale Cezarului, și lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu», prin care Mîntuitorul a accentuat datorile cetățenești și cele religioase ale credincioșilor, Biserica Ortodoxă a înțeles să colaboreze în mod strîns cu statul. Cu toate că ea se deosebește prin natura, scopul și mijloacele ce le folosește pentru ajungerea menirii ei de organizație de stat, ținînd seama că credincioșii ei sînt în același timp și cetățeni ai statului, ea i-a învățat inconștient să-și îndeplinească cu loialitate datorile lor cetățenești și să se supună autorităților statului. Biserica s-a organizat în cadrele statului, ținînd seama și orientîndu-se după împărțirea administrativă a acestuia. Statul a sprijinit organizarea Bisericii, a ajutat-o materialicește,

i-a sprijinit activitatea, iar Biserica a ținut seamă de legile statului, îndrumând pe credincioși să le respecte. În Biserica Ortodoxă în general și în Biserica noastră strămoșească nu a existat tendința ca Biserica să se suprapună statului și să-și supună sie-și statul, așa cum a existat această tendință, într-un timp, în Biserica Romano-Catolică. Niciun Patriarh sau Mitropolit ortodox nu și-a pus pe mitra arhierescă două coroane ca papa, prin care să arate că el deține în mîna sa puterea politică și cea bisericească supremă, cum susțineau pontifii romani¹⁵). Biserica Ortodoxă, în raporturile dintre ea și stat a mers pe calea indicată de Mîntuitorul; pentru aceea, la noi nici nu s-au ivit conflicte între Biserică și Stat, așa cum au existat în apus. Biserica Ortodoxă în general și Biserica strămoșească nu au predicat și nu au pus la cale războaie devastatoare și nimicitoare între popoare, așa cum a făcut papa în apus, ci a predicat pacea și buna înțelegere între indivizi și națiuni. Ea a căutat să ridice pe cei apăsăți, să-i întărească și să-i unească pe cei dezbinați, să îmblînzească pe cei porniți pe ceartă și gata de luptă. Ea a fost făcătoare de pace, așa cum a cerut Mîntuitorul credincioșilor Săi să fie, fericindu-i pentru aceasta (Mt. 5, 9).

Din cele spuse pînă acum am putut constata care este atitudinea Bisericii Ortodoxe față de problemele sociale, potrivit învățaturii Mîntuitorului. În lumina acestei învățături a căutat și Biserica Ortodoxă Romîna să contribuie la rezolvarea problemelor sociale. Activitatea pe care ea o desfășoară în prezent în acest scop se desprinde clar din îndrumările și acțiunile Intîistătătorului ei, Înalt Prea Sfințitul Patriarh Justinian, a cărui activitate este pilduitoare și se desfășoară în duhul Evangheliei și pe linia celei mai autentice tradiții ortodoxe.

În cuvîntarea rostită în fața colegiului electoral, cu ocazia alegerii ca Patriarh, Înalt Prea Sfinția Sa a formulat obiectivul și misiunea Bisericii în următoarele cuvinte: «Biserica este chemată azi să purifice, să înoiască și să înobileze viața credincioșilor, propovăduind dreptatea și omnia, tuturor muncă pașnică, cinste și ordine; ea este chemată să împuternicească sufletul poporului drept-credincios cu tăria iubirii, a solidarității și a unirii. Obiectivul misiunii Bisericii este omul, temelia patriei și a societății. Înălțarea omului condiționează îmbunătățirea tuturor celorlalte realități ale vieții omenești. Formarea unui om nou, a unui om conștient de rosturile lui pe pămînt, pătruns de nepieritoarele adevăruri ale dreptății și păcii, iată o vastă lucrare la săvîrșirea căreia este chemată să contribuie și Biserica».

«Slujitorilor Bisericii le revine întreaga datorie de a îndepărta din sufletele oamenilor toată zgura lăsată de păcatele trecutului și de a-și da și viața pentru apărarea păcii și libertății omenirii, după pilda dată nouă de Iisus. Pe drumul acesta vom îndrepta și vom îndruma pașii Bisericii Ortodoxe Romîne și a slujitorilor săi, pe drumul deschis înaintea noastră de Iisus Mîntuitorul»¹⁶).

În acest cuvinte clare, concise și pline de duh evanghelic, a trasat Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romîne obiectivul și misiunea Bisericii, și a

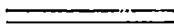
15. Pr. Prof. Liviu Ștan, *Relațiile dintre Biserică și Stat*, studiu istorico-juridic, în «Ortodoxia», 1952, pp. 353-457.

16. Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romîne, *Apostolat Social, pîde și îndemnuri pentru cler*. ed. II. București, 1949, pp. 120—121.

formulat programul ei de activitate, program vast și cuprinzător, pe cât de cuprinzătoare este viața drept-credincioșilor, la înnoirea căreia vrea să contribuie.

Programul de acțiune al Bisericii noastre, formulat de I.P.S. Patriarh Justinian, nu este o teorie enunțată de un om, în cuvinte frumoase, în niște momente de inspirație, rostite la ocazii solemne, ci programul acesta este răsărit din practica de o viață de luptă pe această linie. Înalt Prea Sfinția Sa vrea ca ceea ce a făcut în cercul mai restrâns de activitate, pe care a desfășurat-o, acolo unde a fost chemat să activeze, să se facă acum de întregul cler, în tot cuprinsul Patriarhiei Române. Cum trebuie să acționeze Biserica în zilele noastre, Întâistătătorul acestei Biserici a arătat nu numai prin programa formulată și prin îndemnurile date, ci și prin acțiuni concrete.

Reforma monahismului în spiritul nou al muncii organizate, pregătirea clerului în vederea executării programei fixate, stabilirea unui raport de colaborare strânsă între Biserică și Stat, activitatea clerului pe terenul luptei pentru pace, etc., toate ne arată cum înțelege I.P.S. Sa să contribuie Biserica Ortodoxă Română la rezolvarea problemelor sociale ale timpului.



CUNOAȘTEREA OCULTĂ — FALSIFICARE A CUNOAȘTERII ADEVĂRULUI

În toate domeniile culturii, problema cunoașterii, adică încercarea omului de a surprinde adevărul vieții, a format interesul central al tuturor timpurilor. Poeți, oameni de știință, filosofi, teologi, toți cei dornici de a cerceta orizonturi noi — văzute sau numai prevăzute — au contribuit pe măsura puterii lor la consolidarea adevărilor câștigate pînă la ei, sau la cucerirea de noi terenuri în domeniul cunoașterii.

Alături de această muncă cinstită, la care-și dau concursul atîtea strădanii ale minții omenești, atîția geniali poeți și gînditori ai omenirii întregi și atîtea laboratoare științifice, — pe lîngă acest drum de lumină, încearcă nu de mult să se insinueze o nouă modalitate de cunoaștere: **cunoașterea ocultă**.

Copil hibrid al vechii arte magice și al unui curent pseudo-filosofic ¹⁾, ocultismul își pune pecetea sa de umbră pe pagina nouă a cunoașterii omenești. Acest amalgam de practici vrăjitoarești, cu trunchieri de doctrine filosofice, cu adausuri ale imaginației bolnave, care este ocultismul, prezintă în ultimele secole simptome îngrijorătoare. Și iată de ce: pînă în ultimul timp teosofia, spiritismul, arta divinatorie (ghicitoria), antroposofia, rămîneau să fie practicate fără pretenția de a concura știința. Dacă știința, filosofia, lucrul cu date experimentale, cu legi precise, cu logică, cu rațiune — teosofii, spiritiștii, ghicitorii, antroposofii, etc. renunțaseră la aceste căi, mulțumindu-se a arăta adeptilor lor un univers care nu se mai supune legilor firești, niște oameni care renunță la preponderența rațiunii și a realului, oferindu-le un viitor pe cît de fantastic, pe atît de dăunător sănătății fizice și morale a celor ce-l așteptau.

Oculțiștii pretind a fi considerați ei înșiși cunoscători ai adevărului științific, pretind a fi ei înșiși deținătorii metodei celei mai sigure de cunoaștere a adevărului. Dornici de a-și face cu orice preț adepți în mare număr, practicienii, ca și teoreticienii actuali ai ocultismului, încununează vechile practici teurgice cu titlul de «știință», titlu de popularizare a unor vechi «secrete», de punere la dispoziția celor mulți.

Și tocmai aici este de sesizat o mare primejdie spirituală: încercînd să atragă pe această cale oameni de bună credință dar de mai puțină știință, vechii lupi îmbrăcați în noi veșminte de miei acaparează suflete, minți, vieți omenești care ar putea avea alt drum, cu altă reușită de viață sănătoasă, dacă li s-ar lămuri cît de puțin obiectul acestor pretinse «științe spirituale», ca și dezastruoasele lor metode și mai ales jalnicul scop — adesea necunoscut chiar de către cele mai întîme cercuri de ocultști.

1. Este suficient de cunoscută influența nefastă pe care a produs-o în Europa popularizarea doctrinei filosofico-religioase a hinduismului, care de altfel a și fost degenerată de corifeii ocultismului, ca H. Blavatschi, Annie Besant, Rudolf Steiner și alții.

Pentru aceea, încercăm să demonstrăm în rîndurile ce urmează, atît falsitatea metodei de cunoaștere întrebuițate de diverse curente ocultiste, cît și reaua credință de care dau dovadă doctrinele expuse, precum și lipsa elementului moral în scopul propus.

*

Fie că e vorba de antroposofie, teosofie sau «științe metapsihice», fie că este vorba de un savant intuiționism filosofic, aceste curente ale gândirii omenești au atins cu aripa lor de întunerice cunoașterea omenească de pînă la ele și au produs confuzie, rătăcirii și apostazii dela slujirea adevărului.

În centrul acestor curente, antroposofia s-a constituit ca «știință spirituală»²⁾. Autorul lucrării cu același titlu se ocupă mai puțin de stabilirea relației între subiectul cunoscător și lumea sensibilă a cunoașterii, și merge mai mult la legile după care ea se conduce și care ar fi prelungirea unei lumi pe care el o numește suprasensibilă; această lume este generatoare a celei fizice, știindu-se că — spune el — «lumea fizică, în toate manifestările ei nu poate fi înțeleasă decît cu ajutorul științei spirituale»³⁾. Pentru acest considerent, Steiner preconizează o știință nu atît a lumii pe care sîntem obișnuiți s-o trăim, cît a lumii «suprasensibile», urmînd ca după ce inițiatul ajunge la cunoașterea acesteia, să constate că lumea cea «inferioară» nu mai are secrete pentru el, ci totul se desvăluie în mod natural cunoscătorului cauzelor prime. Drept aceea, adeptul acestei doctrine trebuie să se exerciteze în anume practici de inițiere care-l duc treptat la ceea ce antroposoful pretinde a fi «iluminare», pătrunderea tainelor universului.

Pentru a ajunge acolo, Steiner pornește dela o psihologie specifică curentelor ocultiste, care — fiind inaccesibilă controlului științific, rațional și departe de înțelegerea oricărui autentic simț critic duhovnicesc — se deschide unei fantezii nelimitate. Ființa omenească — spune el — este un conglomerat de corpuri și suflete, care constituiesc eul ei. Acestea sînt:

1. Corpul fizic — cel aparent, materia, care este propriu și mineralelor, deci regnului inferior de existență;
2. Corpul eteric — care ar corespunde energiei vitale și care se găsește și la plante;
3. Corpul astral — care dă o sensibilitate deosebită animalelor și care la om apare sub formă de conștiință, în timpul cît omul este treaz;
4. În sfîrșit, ceea ce-l distinge de toate regnurile inferioare amintite, este Eul, care e specific uman, fiind elementul trăirilor interioare, al introspecției și depozitarul permanent al tuturor stărilor trăite anterior⁴⁾. «Corpului eteric îi este proprie viața, corpului astral conștiința, iar Eului, amintirea»⁵⁾, explică autorul mai departe.

Urmează o serie de subîmpărțiri ale Eului în mai multe suflete, dar aceasta nu interesează problema noastră. Ceea ce trebuie să știm este că

2. Este însuși titlul uneia din lucrările lui Rudolf Steiner, după care vom și expune doctrina antroposofică a cunoașterii.

3. Rudolf Steiner, *Știința spirituală, evoluția omului și a lumii*, Timișoara, 1946, p. 113.

4. Idem, *op. cit.*, pp. 46-53.

5. Idem, *ibidem*.

organul cunoașterii e corpul astral, un înveliș invizibil al corpului văzut, care se poate desprinde de trup în timpul somnului, spre a vagabonda în «patria sa», în acea armonie a universului, de unde a venit; iar când omul se va trezi, astralul își va relua locul în persoana celui cărui îi aparține, purtând cu sine forțe noi ⁶⁾.

Ne oprim pentru moment dela orice critică și încercăm să analizăm logic expunerea lui Steiner, care pretinde următoarele:

Cită vreme omul este treaz, corpul astral și eteric fac una cu cel fizic, deaceia starea de nesomn corespunde cu cea de conștiință; necesitatea de odihnă a trupului este semnul necesității corpului astral de a trece să se reîmprospăteze în lumea lui. Adormind trupul, corpul astral nu se odihnește, căci abia atunci el poate activa mai bine, eliberat de materie ⁷⁾. Corpul astral este deci elementul trăirilor superioare, a cufundării în lumea spirituală în care se află conștiința deplină, cosmică.

Dar inițiatul nu așteaptă să adoarmă, ca să trăiască acele adevăruri, ci își educă eul astfel încît — impunându-și o stare intermediară între veghe și somn — să realizeze **clarvederea**, cea care duce conștiința pe terenul ei propriu de activitate.

Clarvederea este deci o stare intermediară și anormală pentru oamenii perioadei noastre, dar care se obține prin eforturi de «adîncire meditativă» ⁸⁾. Totuși, — corectează antroposoful — acest mod de cunoaștere a realității suprasensibile e anormal astăzi, dar el constituia în perioada atlanteană (!) modul obișnuit al cunoașterii. Această clarvedere, care constituie starea de conștiință superioară, a furnizat «toate datele științei spirituale despre lumile care depășesc sensibilul» ⁹⁾. «Starea de conștiință superioară» poate fi dobîndită de orice adept care se consacră științei oculte, supunîndu-se treptelor de inițiere stabilite de esoteriști în chestiune.

Procesul prescris adeptilor privește «dezvoltarea organelor de cunoaștere» ¹⁰⁾, pentru practicarea metodei de **cunoaștere prin intuiție**, care este cea mai înaltă treaptă de cunoaștere, «de cea mai luminoasă claritate, despre temeiul căreia sîntem conștienți în înțelesul cel mai deplin al cuvîntului»; prin ea «ajungem să cunoaștem însuși interiorul ființelor din lumile superioare» ¹¹⁾.

Această treaptă superioară, care duce la trăirea marilor secrete ale lumii, este precedată de altele. Cea dintîi e treapta de inițiere a **cunoașterii imaginative**. Ea se ajunge prin concentrarea atenției asupra unei reprezentări simbolice ¹²⁾ a unui obiect oarecare (nu asupra obiectului

6. R. Steiner, *op. cit.*, p. 17.

7. Idem, *ibidem*, p. 69.

8. «Cine exercită adîncirea meditativă, dacă este îndeajuns de atent, va descoperi... că... în cursul somnului «nu doarme deplin», ci sufletul său are perioade în care, deși dormind, desfășoară o anumită activitate» (Steiner, *op. cit.*, p. 243).

9. Idem, *ibidem*, pp. 209, 226.

10. Idem, *ibidem*, p. 227. Intr-alt loc, Steiner întrebuințează termenii tehnici ai «științei» sale pentru organele cunoașterii; pentru perceperea «scrierii ascunse» (cunoașterea prin simboluri), omul inițiat se servește de «florile de lotus» și de curentii care se formează între ele (*op. cit.*, p. 278). Se poate recunoaște imediat filosofia de import pe care antroposofii o moștenesc dela teosofi, acești vulgarizatori ai unui hinduism răstălmăcit.

11. *Op. cit.*, p. 269.

12. Idem, *ibidem*, p. 233.

însuși) și apoi ștergerea imaginii, păstrînd doar trăirea de sine, a reprezentării tale proprii¹³).

A doua treaptă este dobîndirea citirii scrierii ascunse, la care se ajunge prin inspirație; această inspirație îl poartă pe inițiat dela reprezentarea sa proprie, la sesizarea ființelor spirituale ale lumii suprasensibile¹⁴). După alte eforturi de voință se ajunge la pătrunderea în interiorul ființelor și faptelor supranaturale; aceasta este intuiția, care face posibilă «trăirea în ambianța spirituală». Dela această treaptă, posedînd intuiția, se urcă la «cunoașterea corespondențelor dintre microcosmos și macrocosmos», apoi la «unirea cu macrocosmosul» și în urmă la «viețuirea printr-o trăire de ansamblu, a tuturor experiențelor anterioare»¹⁵). La aceste trepte adăugînduse o treaptă inițială comună tuturor muritorilor de rînd, cea în care lucrează puterea de judecată obișnuită, se face totalul necesar de șapte trepte de inițiere.

După această extrem de scurtă expunere, să încercăm a lămuri cu date din același material, care este scopul mărturisit al acestei «cunoașteri» și care este rezultatul la care ea ajunge.

Mai întîi trebuie să observăm că inițierea de care se folosesc antroposofii pentru a modifica omul, este un scop în sine, după cum afirmă Steiner. Exercițiile disciplinei sînt o activitate pe care discipolul «o iubește pentru ea însăși»¹⁶); «mijloacele adîncirii lăuntrice au ca scop... dezvoltarea lăuntrică a anumitor facultăți sufletești latente»¹⁷), care însă, odată dezvoltate, nu oglîndesc o personalitate deosebită a omului, ci sînt punctul final al activității sufletești umane și care devin la rîndul lor, instrument de cunoaștere a lumilor superioare. Nici cunoașterea de sine, introspecția, nu este întrebuițată în antroposofie cu vreun scop moral, ci tot pentru a întoarce pe om dinspre sine către lumile exterioare: «trebuie să ne însușim mai întîi o cunoaștere de sine adevărată și temeinică, pentru a putea percepe în mod pur lumea spirituală sufletească înconjurătoare»¹⁸).

Prin urmare, fiind un scop în sine și neurmărînd un progres moral, cunoașterea antroposofică, cu toate facultățile sufletești dobîndite prin inițiere, este complet amorală. Ba chiar mai mult. Caracterul de practică magică al inițierii antroposofice se evidențiază prin aceea că — deși afirmă realizarea unui progres moral prin această inițiere —, totuși inițiatul poate pătrunde în lumea spiritelor superioare, independent de gradul de moralitate în care se află. El nu va suferi decît o vedere mai puțin clară a acestor lumi. «Cine pornește dela o structură sufletească imorală, se ridică la lumile spirituale în așa fel, încît contemplațiile lui vor fi ameteite». Dar totuși «se ridică» și «contemplă». Așa dar, afirmația unui progres moral¹⁹) este cu totul gratuită. Cunoașterea lumilor superioare

13. Idem, *ibidem*, pp. 241-242.

14. Idem, *ibidem*, p. 245.

15. Idem, *ibidem*, pp. 295-296.

16. Idem, *ibidem*, p. 261.

17. Idem, *ibidem*, p. 287.

18. Idem, *ibidem*, p. 283.

19. «Nu e imaginabil un progres în disciplina spirituală, fără ca în mod necesar să se realizeze un progres moral» (Știința spirituală, *op. cit.*, p. 246).

Cu toate acestea, apare imediat contrazicerea prin afirmarea că pe treapta inițiativă a reprezentării «esențialul nu îl constituie cuprinsul reprezentărilor, care

nu este rezultatul unui efort care să conducă natura umană spre mai bine și care să o facă demnă de superioritatea pe care Steiner o conferă acestor lumi, ci se obține ca un bilet de intrare la un spectacol, unde nu ai nevoie decât de un binoclu care-ți apropie imaginea spectacolului, fără niciun fel de modificare structurală a celui ce privește. Acesta este caracterul specific al magiei: obținerea contactului unei pretinse lumi spirituale, prin mijloace care vizează și folosesc periferia omului, având scopul de a satisface o curiozitate puerilă, o sete de senzațional a unor categorii de oameni care ocolesc sensul real al vieții.

În așa măsură este antroposofia lipsită de caracter moral, încât și când încearcă să abordeze subiecte cu această temă, le soluționează nimicind orice posibilitate de practică a lor. Vorbind despre «bunătatea inimii» — a cărei reprezentare poate «bucura» pe cel ce o gândește — Steiner precizează că ceea ce trebuie să producă satisfacție în acest caz, este nu «un fenomen din lumea exterioară»²⁰), nu o persoană, nu un gest, ci numai ideea abstractă, generală a bunătății: «sufletul poate simți acum bucuria în legătură cu ideea morală a bunătății inimii»²¹), nu cu săvârșirea ei, care rămâne ceva inferior «inspiratului» antroposof. Ce prăpastie se deschide între acești mântuitori ai ideilor abstracte, reci, lipsite de viață, și învățătura creștină, care vede eticul bunătății nu în ideea de bine, ci în realitatea ei, atât în Cel dela care ea pornește, cât și în realizarea ei în lumea beneficiară a acestui dar!

Dar nu e de mirare. Explicația se află în însăși structura acestei doctrine oculie: lipsei de realitate a binelui, îi corespunde lipsa unei realități personale a omului. Destrămării semnificației binelui, îi corespunde destrămarea unității psihofizice a omului și aruncarea lui în adâncurile inconștienței. Treptele cunoașterii antroposofice coboară omul în haosul pornirilor necontrolate ale inconștientului, oferindu-i perspectiva dezastroasă a despersonalizării și a pulverizării lui într-o lume a fantasmelor.

Iată baza acestor afirmațiuni:

Deși la început această doctrină ne asigură că «Eul provoacă o colaborare armonioasă între forțele sufletești... gândire, simțire și voință», reunind aceste «forțe ale personalității»²²), totuși colaborarea armonioasă devine o idee și ea, care se poate contrazice cu fapta și cu o altă idee. Consecvent cu această metodă a contradicției, Steiner afirmă după aceea că «pe drumul cunoașterii superioare, gândirea, simțirea și voința se despart, primind fiecare o anumită independență. În timpul investigației suprasensibile, gândirea, simțirea și voința nu rămân forțe sufletești ce iradiază din Centrul-Eu comun al personalității, ci din entități independente, devin așa zicând, trei personalități»²³).

Prin urmare, treapta superioară a contemplării lumilor suprasensibile coincide cu cea mai lamentabilă stare a persoanei umane: desperso-

mplu trăirea imaginativă, ci facultățile sufletești care se desvoltă ca o consecință a acestei vieți» (p. 239). Prin urmare, lumea imaginativă fiind o realitate a imaginilor create (cf. p. 239), dacă vei alege o reprezentare imorală — lucru extrem de ușor — vei trăi în lumea imorală care rezultă din această lume imaginativă. Iată indiferentismul moral, care e concluzia logică inevitabilă a acestei inițieri magice.

20. Op. cit., p. 238.

21. Idem, *ibidem*, p. 238.

22. Op. cit., pp. 280-281.

23. Idem, *ibidem*, p. 281.

nalizarea completă și destrămarea în funcțiunile ei sufletești, a căror relație nu mai e asigurată de nimic. Unde mai este omul, dacă Eul nu mai coordonează facultățile noastre psihico-mentale? Căruia dintre acești trei factori se revelează lumea suprasensibilă: voinței? Nu, căci ea are rol numai în cadrul Eului, unde strânge colaborarea între facultățile omenști și conduce eforturile spre inițiere. Simțirii? Nu, căci cunoașterea aceasta e «suprasensibilă». Gîndirii? Nu, pentrucă ea nu are niciun rol în cunoașterea inspirată: «cunoașterea e prezentă direct, în unul și același act cu percepțiune: deci actul percepției nu este urmat de reflexiune» zice același Steiner ²⁴).

Atunci, care e rostul acestei împrăstieri a persoanei omenști? Probabil despersonalizarea e și ea un scop în sine și — la drept vorbind — nimic nu ne împiedică să credem că acesta e singurul scop pe care și-l propune și-l realizează pe deplin Steiner.

Cu un astfel de subiect fărîmițat, e ușor de prevăzut ce fel de cunoaștere ne poate furniza antroposofia. Și aici, contradicțiile abundă atît în desemnarea organului de cunoaștere, cît și în sistematizarea materialului obținut, precum și criteriul de control al datelor cunoașterii, adică ferirea de fraudă cu sau fără intenție.

Oricît ar fi de greu de înțeles, adevărul e totuși că organul de investigație în cunoașterea steineristă nu e nici mintea, nici sufletul, nici intelectul, nici simțurile. Posibilitatea ei nu e asigurată de vreo stare afectivă a sufletului, dar nici de vreo potențare a conștiinței. Cunoașterea aceasta este favorizată de hrănirea forțelor latente ale sufletului, cu cadavrul unei conștiințe devenită inoperantă și inutilă în discipolul antroposof. Aceasta își spune: «În mine există un principiu care mă călăuzește mai just decît puterea de judecată pe care o posed în prezent» ²⁵). Această fază «inspirată» este caracterizată prin presimțiri care nu sînt accesibile rațiunii, ele fiind — am zice — un vehicul pe puntea întinsă de intuiție. Întreg actul cunoașterii exclude prezența rațiunii, a cugetării, căci «cunoașterea lumii inspirației este prezentă direct în unul și același act cu percepțiunea», fără a fi urmat de reflexiune ²⁶).

Iată deci rațiunea îndepărtată complet, la fel conștiința, prin aceeași lipsă a cugetării și prin împrăstierea omului în trei personalități. Și totuși, în pofida oricărei concluzii logice, Steiner numește această cunoaștere, «știință», afirmînd că deși «realitățile suprasensibile nu pot fi cercetate decît cu ajutorul percepției suprasensibile», totuși ele «pot fi pătrunse de puterea de judecată obișnuită» ²⁷), întrucît «toate comunicările acestei cunoașteri sînt absolut logice» ²⁸).

Cu alte cuvinte: adevărul — care rezidă în suprasensibil — nu poate fi pătruns de orice om, dar odată cunoscut de inițiat, el poate fi făcut înțeles de orice minte, cu condiția acceptării onestității cercetătorului.

24. Idem, *ibidem*, p. 279.

25. *Op. cit.*, p. 275.

26. Idem, *ibidem*, p. 275.

27. Idem, *ibidem*, p. 111.

28. Idem *ibidem*, pp. 76 și 112. Steiner arată că logica sa nu operează just decît pentru cel care pornește dela premiza că «lumea fizică, cu toate manifestările ei, nu poate fi înțeleasă decît cu ajutorul științei spirituale».

Dar, ne întrebăm noi: dacă tot ceea ce este necunoscut în domeniul suprasensibil poate fi înțeles în mod rațional, de ce rămâne necomunicat omului înzestrat cu rațiune obișnuită, și de ce e nevoie de inițiere pentru ceva care nu e tainic, ci perfect inteligibil pe cale rațională? Cum de aceste adevăruri perfect logice nu pătrund într-o minte neinițiată, ci se păstrează în mod secret pentru scopuri necunoscute? Fiindcă, din două, una: ori lumea suprasensibilă este și suprarățională și nu se lasă surprinsă și tâlmăcită după legile rațiunii comune — și atunci e nevoie de pregătire specială pentru a o cunoaște, — ori «toate cite constată cunoașterea suprasensibilă pot fi pătrunse și înțelese cu puterea de judecată obișnuită»²⁹⁾ și atunci, cum de ele nu se oferă oricărei investigații raționale obișnuite în filosofia curentă?³⁰⁾

Prin urmare cunoașterea, ca să fie numită «știință», trebuie să aibă un mod adecvat de exprimare, dat fiind că știința este tocmai suma datelor cunoscute — porțiunea câștigată de om asupra necunoscutelor vieții, care poate fi obiectivată; deci, oarecum devenită bun comun, verificabilă și inteligibilă în mod comun, și evident în aceeași măsură pentru toată lumea.

Ori, intuiția, care e prin excelență o cale subiectivă de corespondență a omului cu realitatea, nu poate oferi date științifice obiective.

Cu alte cuvinte: se impune negarea oricărei pretenții de transmitere a datelor unei sezișări subiective, într-un limbaj științific, care necesită o conceptualizare.

Este evident că Steiner nu se îndură să renunțe nici la vraja «inițierii» și a «suprasensibilului» — ca să atragă public mult și nepretențios față de confuzii, contradicții și afirmații ale bunului plac; dar nu renunță nici la pretinsul caracter științific, ca să poată sfida toate eforturile legitime ale filosofiei, care cu multă și justificată ezitare a acceptat haina științei!

Nereușind să fie nici religie, nici știință, nici filosofie, cunoașterea steineristă nu poate garanta nici moral, nici științific pentru valoarea datelor ei: valoarea cunoașterii antroposofice este inexistentă, pentru că inexistent este și criteriul constituirii ei (lipsa conștiinței excluzând posibilitatea cunoașterii), inexistent și controlul acestor afirmații. La eventuala obiecție pe care oricine o face acestui mod de înțelegere a esenței lucrurilor, la grija justificată a omului cuminte care se întrebă: ce garanți am eu că în deslănțuirea forțelor latente din mine, ceea ce percep este o realitate și nu o halucinație, răspunsul sec și insuficient disprețuște orice bun simț și orice bună intenție: «Deasemenea — spune Steiner — o dă trăirea sănătoasă ea însăși și nimic altceva»³¹⁾.

29. *Op. cit.*, p. 112.

30. Ni se pare nimerit să remarcăm că aceeași greșeală, pe plan filosofic, o face și cugetarea lui Henri Bergson. Aceeași inconsecvență apare și la el între modul de cunoaștere intuizionist și transferarea datelor percepute, pe plan rațional. Aceeași metodă și același raționament ne face să credem că cele două curente sînt tributare unul altuia. Și Bergson afirmă la fel, că numai «intuiția merge în sensul vieții (pe cînd) inteligența merge în sens invers». Deasemenea, în materie de cunoaștere, Bergson ridică pe prim plan «reprezentarea noastră confuză care înconjură reprezentarea noastră distinctă... intelectuală», care e incapabilă de adevărata cunoaștere.

31. Steiner, *op. cit.*, p. 246.

Dacă mai adăugăm și faptul că o eroare în cunoașterea lumii suprasensibile «modifică însuși obiectul cercetat» devenind «parte integrantă din el»³²), ne dăm seama de obiectivitatea și valoarea științifică a acestei «științe spirituale»!

Metoda de cunoaștere preconizată de Steiner este mai degrabă o foarte veche practică ocultă care caută să pătrundă viitorul și gândul omului prin meșteșuguri imorale și ineficace. O cunoaștere bazată pe inconștient nici nu poate fi altceva decât un răspuns negativ și distructiv pe care antroposofia îl dă dorinței de cunoaștere a omului. Rudolf Steiner afirmă de altfel undeva că «spiritele luciferice din entitățile lunare» au dat omului posibilitatea cunoașterii, dar și a erorii și răului³³); prin aceste spirite rele, omul devine «stăpînul cunoașterii»³⁴).

Nu mai e nevoie de niciun comentariu.

Ținem doar să semnalăm că această cunoaștere, care are în sine în germene, posibilitatea erorii, nu are dreptul nici a se constitui ca o cunoaștere științifică, pentru incertitudinea rezultatelor sale, și prin lipsa de control indispensabil științei, și nici ca una religioasă, pentru lipsa unei valori morale în mijloacele și scopul său.

Aceleași trăsături caracteristice ne oferă perspectiva cunoașterii numite «metapsihice». Singura diferență între cunoașterea antroposofică și cea a «științei metapsihice» este adăugarea la mijloacele cunoașterii a ajutorului spiritelor omenesti. După această doctrină, care are în centrul ei practica magică a necromanției — sufletele oamenilor morți conduc în mod direct și continuu lumea noastră. Iar dezvoltarea forțelor latente ale inconștientului, pe care o preconizează spiritismul, are în vedere o supraviețuire a sufletului după moartea trupului, prin ceace sufletul are mai întunecos și mai irational: prin inconștient³⁵).

Eroarea acestei afirmații își are rădăcina în concepția falsă a «științei metapsihice» despre sufletul omenesc. Toate datele furnizate pînă acum de psihologia constituită ca știință — și care sînt un bun cîștigat și acceptat în mare parte de învățătura creștină — sînt răsturnate, complet inversate și valorificate după un criteriu extrem de nesigur și irațional. Adică metapsihismul păstrează subîmpărțirea fondului nostru sufletesc în: **conștient** — care e partea accesibilă rațiunii, **subconștient** — zona penumbrală a sufletului, sub care se întinde umbra însondabilă a **inconștientului**. Dar metapsihismul — această «știință» a inconștientului (aberația rezultată din relația acestor termeni e o consecință explicabilă) face cu totul inutilă prezența conștientului în actul cu-

32. Afirmația anterioară e pe cît de inexactă, pe afit de periculoasă pentru cei care ar avea naivitatea să încerce o asemenea practică. Insuși Steiner afirmase în alt loc că e foarte posibilă o eroare în interpretarea datelor percepute: O eroare e cu atît mai gravă — spune el — cu cît ea *modifică realitatea însuși* supranaturală. «In lumea fizică, eroarea — a cărei victimă este omul — nu modifică realitatea acestei lumi... In lumea suprasensibilă..., cînd examinăm un fenomen suprasensibil și ne apropiem de el cu o judecată greșită, *această judecată greșită se introduce în acel fenomen; ea se amestecă cu el așa încît nu e ușor să o deosebim imediat. In acest caz eroarea nu este în om, ci... ea însuși devine parte integrantă din faptul exterior*» (pp. 288-289). (Toate sublinierile acestui citat ne aparțin).

33. *Op. cit.*, p. 189.

34. *Idem, ibidem*, p. 188.

35. M. de Meck, *Esoterisme et survie, Paris*, (fără an), p. 76.

nașterii. Ca și în antroposofie, adeptul acestei științe trebuie să învețe a-și reduce la un minimum de acțiune conștiința, deslănțuind astfel «forțele latente» ale «subliminalului» — singurele capabile de o cunoaștere completă a realității. Această facultate «noi o posedăm în adâncul subconștientului și când ea se pune în mișcare, poate să ne introducă în lumea nimenului»³⁶).

Metoda pe care o întrebuințează spiritismul pentru cunoaștere este fie practica directă a pretinsei comunicări cu sufletele de dincolo — care procură răspunsuri comode și neverificabile unor întrebători tot atât de comози, fie o tehnică a pregătirii stării de clarvedere, cu ajutorul căreia desăvârșitul metapsihist ajunge să îndepărteze definitiv și irevocabil vălul care desparte lumea fenomenală de cea numenală! Fără a renunța la relația cu spiritele, spiritiștii se apropie însă azi din ce în ce mai mult de teosofie în ceea ce privește subiectul cunoașterii: marii «mahatma» ai acestei secte oculte sînt oameni de «o mare știință», cari au cîștigat mari «victorii... asupra secretelor naturii»³⁷). Prin reîncarnări succesive și printr-o viață deosebită, aceștia au atins la un moment dat «cel mai înalt grad de Clarvedere și Viziune spirituală»³⁸). Aceștia stăpînesc cunoașterea, precum și cunoștințele de orice natură pe care un neinițiat nu le poate ajunge și pe care trebuie să le primească din învățătura infailibilă a acestor «mari luminați»³⁹).

Spiritismul însă, ca să fie la îndemîna celor mulți, oferă posibilitatea cunoașterii tuturor celor care vor intra în legătură cu sufletele morților — și acestea sînt suficiente și gata la răspuns. Sub călăuzirea lor, ocul-tistul poate să ajungă la clarvederea pe care aceste suflete o au, nemai-fiind limitate de trupul material. «Milioane de oameni și-au organizat viața sub învățătura «spiritelor». Toată viața lor morală și spirituală este... dirijată de către ființe superioare omenirii, care acordă răsplată sau pedeapsă, conducători ai tuturor actelor și gîndurilor noastre»⁴⁰).

Ori, după învățătura spiritistă, aceste spirite care s-au lepădat de trup, s-au lepădat și de conștiința pe care acest trup le-o oferise în viața pămîntească. De Meck reduce rolul conștiinței și rațiunii omenesti la o funcție legată de viața în trup și încă și aici nefiind utilă, ci o funcție de trăire inferioară. El este încă și mai categoric decît Steiner în exprima-

36. M. de Meck, *op. cit.*, p. 208. Această părere stă în legătură cu pretenția că din sufletul omenesc face parte Divinitatea însăși, care zace în adîncurile inconștientului. Tot efortul adeptului metapsihist trebuie să constea în «a slăbi toate elementele personalității sale» și să lase să se manifeste «personalitatea divină» care locuiește necunoscută, în sine (*op. cit.*, p. 210).

Este locul să amintim că în vichime, oracolele foloseau același principiu — metoda variază — în cunoașterea viitorului; aceeași adormire a conștiinței, prin procedee artificiale, era și acolo cauza unor halucinații care adesea au pus în cumpănă mari personalități ale istoriei.

37. H. Blavatschi, *La clef de la Théosophie*, Paris, 1923, p. 388.

38. Idem, *ibidem*, p. 304.

39. De aceea în teosofie, cunoscătorii și deținătorii «marilor secrete ale naturii» au stabilit o aristocrație a cunoașterii: nu oricine se poate împărtăși de aceste teribile secrete.

Recunoscîndu-li-se infailibilitatea, e ușor de înțeles cît de arbitrar sînt datele pe care această falsă religie și falsă cunoaștere spirituală le poate oferi neinițiatilor creduli și sinceri în căutarea adevărului.

40. M. de Meck, *op. cit.*, p. 72. Reiese de aici și totala determinare a actelor noastre, prin care se reduce libertatea de acțiune omenească la o servilă supunere unor spirite, care n-au altă calitate decît aceea că nu mai sînt în trup!

rea balastului pe care-l prezintă o conștiință vie, în cunoașterea metapsihică: «Este clar — spune de Meck — că întunecarea treptată a conștiinței normale este o condiție esențială pentru apariția nu mai puțin treptată a tuturor facultăților supranormale. Completei dispariții a conștiinței normale îi corespunde apariția integrală a facultăților subconștiinței, pe care noi o considerăm azi ca fiind adevărata bază a individualității și ca întrunind ceea ce singur este veșnic în noi, «eul transcendent»⁴¹).

E clar, într-adevăr, că întreaga doctrină a ocultismului prezentat pînă acum se fundează pe înăbușirea singurului for competent în cunoaștere, conștiința, călăuză cea mai de preț a unei vieți omenești. Deslănțuirea forțelor latente din om și antrenarea lui pe panta nebuloasă care înlătură orice urmă de rațiune, plasează omul într-o lume de himere care nu-i este proprie și care, deci — departe de a-l face apt progresului — produce regresul cel mai îngrijorător al persoanei umane.

Deaceea și latura morală a metapsihismului — în sensul major al cuvîntului — are capitale lipsuni, care se fac evidente cînd considerăm scopul cunoașterii metapsihice. Tot de Meck afirmă că «în viața practică metapsihismul face servicii numeroase»⁴²) în primul rînd clarvăzătorul «nu mai poate fi înșelat asupra valorii reale a unei ființe»,⁴³) căci ea se prezintă clarvederii, lipsită de orice vâl. Prin urmare, deși tu însuți nu reușești să te cunoști integral, rămînînd încă obiect de taină al cunoașterii tale proprii — adevăr necontestat de nimeni dela Socrate și pînă astăzi — totuși clarvăzătorul pătrunde toate ale tale. În felul acesta, ocultiiștii pot fi siguri și de «influența pe care ea (cunoașterea metapsihică) îți îngăduie să o exerciți asupra celorlalți»⁴⁴).

Iată exprimat, în viu grai, unul din scopurile veritabil oculte ale spirițiștilor și care arareori este mărturisit: preponderența inițiaților asupra celor ignorați în această materie. Numai că, orbiți de un nemăsurat orgoliu pe care-l manifestă doctrinariii acestei practici magice, ei uită să se întrebe: dacă — așa cum predică ei — toți vor deveni inițiați, cine va mai putea să exercite influență și asupra cui?

Considerînd mijloacele cunoașterii în ocultism, care se bazează pe desființarea conștiinței — elementul caracteristic omenească și organ prim de cunoaștere, precum și scopul acestui act care tinde ca primă țintă la despersonalizarea omului pentru a ajunge la a doua țintă: stăpînirea lui prin influențe magice și obscure, putem conchide asupra cunoașterii oculte că:

Departe de a fi ajuns la această înaltă treaptă omenească a cunoașterii, departe de a reuși să înțeleagă rostul cunoașterii ca și rostul omului pe pămînt, metapsihismul, ca și teo-antroposofismul oferă perspectiva unei încercări nereușite de a trage omul modern la practici magice de mult depășite atît de știința modernă și de filosofie, cît și de religia creștină, al cărei cuvînt îl prezentăm pe scurt în cele ce urmează.

Posibilitatea cunoașterii este asigurată, după concepția creștină cea mai autentică de conlucrarea tuturor forțelor sufletești în prezența conștiinței luminate de harul dumnezeesc. Pentru această concepție, ter-

41. *Op. cit.*, pp. 112-113.

42. *Op. cit.*, p. 70.

43. *Idem, ibidem*, pp. 70-71.

44. *Idem, ibidem*, pp. 70-71.

menii de conștiință și rațiune — aplicați subiectului cunoscător — sînt intrinseci unui act de cunoaștere veritabil. Departe de a face din subconștient și înconștient organul cunoașterii, teologia creștină dimpotrivă, atribuie conștiinței, și numai ei, această calitate. O cît de mică umbră în cîmpul de acțiune al conștiinței, este astfel un minus de cunoaștere. Pentru un creștin, cea mai înaltă treaptă de cunoaștere corespunde unei depășități de conștiință. Niciodată și în niciun fel, Biserica n-a afirmat ceva contrariu acestui adevăr.

Vladimir Lossky sintetizează cît se poate de clar doctrina ortodoxă în această materie: «Viața spirituală — creșterea persoanei omenești în har — este totdeauna conștientă, înconștienta fiind un semn al păcatului, «somnia sufletului»... Această conștiință în viața spirituală se numește — la unii autori orientali — cunoaștere (γνώσις⁴⁵)».

Conștiința are asigurat procesul cunoașterii de prezența rațiunii ca funcție și putere diriguitoare a gândirii. Ocultiștii, atît de iubitori de obscurități, exclud cugetarea — odată cu adormirea conștiinței — din procesul cunoașterii. Este o teză specifică lor și diametral opusă procesului de cunoaștere în Teologia creștină. Sf. Grigorie de Nisa, unul dintre cei mai profunzi cercetători ai acestei probleme, afirmă că cugetarea omenească nu este o piedică în calea cunoașterii; dimpotrivă, chiar în cunoașterea lui Dumnezeu, dacă nu poate vedea limpede pe Cel invizibil, totuși «...prin mînuirea raționamentelor, cugetarea omenească a conjecturat o parte a obiectului în sine...»⁴⁶) dînd Naturii divine atribute, chiar dacă e conștientă de nesezizarea esenței însăși. Concluzia neputinței de a sezisa natura divină, este un rezultat al cugetării omenești ajunsă la limitele ei. Inșă pînă la aceste limite pe care nimeni nu are pretenția să le fi depășit (în afară poate de teologia catolică) — gîndirea omenească își păstrează un rol regent în organizarea lumii create.

Înlăuntrul lumii create, cugetarea rațională (nu raționalistă) poate ajunge să cunoască adevăruri parțiale, legile după care se conduce lumea, precum și cauzele care le produc. Este o cunoaștere naturală, în care rațiunea unei minți normale și fără prejudecăți poate ajunge la concluzii valabile, adevărate, asupra obiectelor cercetate. Lucrul nu este inexplicabil: «spiritul sau mintea omenească este proporțional cu lumea fenomenală», spune același Sf. Grigorie⁴⁷). Cu alte cuvinte, încercînd a merge mai departe cu argumentarea, putem spune — în spiritul gîndirii Sf. Maxim Mărturisitorul și a altor Sf. Părinți — că: e normal ca rațiunea să fie prezentă în actul cunoașterii, devreme ce Logosul însuși, Rațiunea cea mai dinainte de veac, a ordonat lucrurile în mod rațional; ori, în această orînduire, a intrat și plasarea omului ca făptură rațională în centrul unei lumi care va deveni obiectul preocupărilor sale, deci și obiect al cunoașterii sale. Deaceea, pentru un cunoscător creștin, rațiunea coincide cu cugetarea rațională care, la rîndul ei este mintea în acțiune⁴⁸).

45. V. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 215.

46. Sf. Grigore de Nisa, *Contra Eunomium XII*, Migne, P.G. XLV, col. 956-957. la Pr. I. Coman, *Probleme teologice și filosofice în literatura patristică*, curs netipărit, 1950-1951, p. 41.

47. *Op. cit.*, col. 729, la același, *op. cit.*, p. 45.

48. Cugetarea nu numai că nu e o piedică în calea cunoașterii, ci ea însăși este chip al lui Dumnezeu în noi, căci El însuși este, după spusa Sf. Maxim Mărturi-

Și în cunoașterea lumii create, ca și în cea a lumii necreate, a dumnezeirii — mintea rațională își are un rol bine determinat: ea este organul cunoștinței, căci «tot darul dumnezeesc are în noi ca putere sau dispoziție un organ corespunzător și capabil de el»⁴⁹). Și ca să atingem punctul limită al acestei discuții, trebuie să evidențiem faptul că nici în supremul efort de cunoaștere făcut de minte, ea nu se autoanulează și nici nu este anulată din afară, nici ea, nici rezultatele eforturilor ei. Vrem să spunem că deși în treapta supremă a cunoașterii lui Dumnezeu — treaptă la care nu se ajunge prin practici teurgice, ci prin curățirea vieții și a sufletului și căpătarea unui plus de har dumnezeesc — odată ajunși la această stare, mintea este în deplinătatea funcțiilor ei și niciodată fragmentată și amalgamată cu cine știe ce «entități» — produse ale fan-teziei. În acea treaptă ultimă a desăvârșirii creștine — treapta dobândirii ultimei și deplinei virtuți a dragostei — care corespunde cu desăvârșita cunoaștere, mintea noastră primește prezența lui Hristos, după spusa Apostolului: «mintea lui Hristos avem»⁵⁰).

Dar sălășluirea minții lui Hristos în noi nu ne lipsește de puterea noastră mintală, nici n-o întregește măcar, ci o luminează și o întregește în puterile ei proprii⁵¹). «Căci niciodată harul nu distruge puterea naturii. Dimpotrivă: el face natura slăbită prin abuzul nenatural, iarăși capabilă de activitatea ei naturală»⁵²).

Este evident că o asemenea conștiință luminată va oferi rezultate mult mai vrednice de crezare decât o conștiință antroposofică desprinsă de Eu, desprinsă de ceea ce constituie miezul existenței personale și garanția integrității ei. Această personalitate creștină cu viață harică are în același timp, operantă în actul cunoașterii, gândirea, cugetarea, așa cum am arătat. Aplicată la lumea creată, cunoașterea va folosi gândirea, care după psihologia modernă, este «gradul cel mai înalt de sinteză al datelor percepției»⁵³) și a cărei importanță însușire este «reflectarea generalizată a realității»⁵⁴). Prin urmare reflexiunea, departe de a fi exclusă din actul cunoașterii, este prezentă în cugetarea atât de specifică omului, ajungând ca, în suprema sa lucrare, ea să fie reflexiunea minții asupra ei însăși — mintea care se cugetă pe sine.

Valoarea cunoașterii pentru un creștin rezidă tocmai în fundarea ei pe mintea rațională cugetătoare, care aplică o severă critică tuturor posibilităților de eroare ce se prezintă subiectului cunoscător. Altfel, care ar mai fi garanția de adevăr a datelor cunoașterii, dacă ele nu pot fi cernute de cenzura intransigentă a unei conștiințe luminate?⁵⁵).

sitorul: «Cugetare și întreg cugetare și numai cugetare» (*Filocalia Rom.*, vol. II, pagina 157).

49. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia Rom.*, vol. III, p. 323.

50. I Cor. II, 16.

51. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete Teologice*, în *Filocalia Rom.*, vol. II, pagina 200.

52. Idem, *Quest. ad Thalas.*, 59, 90, 68 A, în *Filocalia Rom.*, vol. II, p. 200.

53. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1928, vol. II, p. 570.

54. A. A. Smirnov, în *Psihologia*, București, 1950, p. 236.

55. Problema prin care se atacă rolul rațiunii în cunoașterea harică, gravitează în jurul încetării rațiunii de a mai funcționa, când transcend domeniul inteligibil. Totuși, doctrina Sf. Părinți este unitară în a prezenta cunoașterea prin har nu ca o

Dar bucuria de a cunoaște nu este un scop în sine limitat la lumea de față, ca pentru sofisții demodați ai vremurilor noastre. Pentru credincios, pătrunderea în Adevăr nu este o operație bazată pe un mecanism automat al gândirii, ci ea reprezintă o treaptă înaintată în efortul lui de a se ridica la o viață morală care culminează în iubire. Prin reducerea egoismului din omul vechi, omul cel nou depășește treptat viciile, înlocuindu-le cu virtuți, care toate în gradul lor cel mai înalt, se întâlnesc în iubire, virtutea tuturor bogățiilor spirituale și izvorul tuturor energiilor creatoare ale omului. Pe această treaptă de desăvârșire morală, creștinul primește plinătatea harului dumnezeesc, care îl luminează și îl face apt de a cunoaște Rațunea tuturor lucrurilor.

Posibilitatea cunoașterii este condiționată de prezența dragostei în mintea dornică de adevăr — aceasta este o altă caracteristică a epistemologiei creștine. În adevăr, iubirea garantează atât participarea la Viață, cât și interesul pentru cunoașterea Adevărului, precum și satisfacerea acestui interes în scopurile cele mai morale posibile, în realizarea Binelui.

Intr-o atare situație, e clar că orice inițiere care are în vedere exercitarea asupra neinițiaților a unei influențe cu pretenții de superioritate, este cu totul străină creștinului autentic și condamnată de doctrina Bisericii. Dimpotrivă, o modestie neafisată, un simț al măsurii, proprii duhovniciei, însoțesc pe gnosticul creștin. Semeția ocultistilor în pretinsa lor cunoaștere este unul din obstacolele în calea adevărului, precum și intenția lor de dominare a naivilor prin întrebuintarea unor idei și terminologii confuze, este o armă care se întoarce împotriva minuiților ei: realitatea obiectivă a lumii li se refuză, se retrage sub vălul unor miraje pe care inconștientul unor Blavatschi, Steiner și alții, le iau drept adevăr.

În creștinism, dimpotrivă, înțelegerea lucrurilor se capătă prin evlavie⁵⁶). «Calea spre cunoștință este nepătimirea și smerenia»⁵⁷). Cu cât credinciosul va progresa în smerenie, în blândețe, în considerația pe care o dă semenului cu atât se va goli mai mult de sine însuși, lăsând loc dragostei dumnezeiești, care inundă în lumină mintea și inima lui.

Numai un suflet care s-a biruit pe sine și o minte curățită și exercitată în cugetare, se pot bucura de primirea luminii cunoștinței; în vreme ce neștiința este o dovadă că sufletul nu s-a curățit pentru cunoaștere. Deaceia, Evagrie Ponticul spune că «necinstea sufletului este păcatul și neștiința»⁵⁸), aceste două din urmă fiind corelate.

cunoaștere lipsită de rațiune, irațională, ci una supraparațională. Rațiunea omenească se află prezentă în primirea luminii: mintea «se odihnește» numai în sensul că ea nu mai aleargă în căutare, ci — aflind ceea ce căuta — este acum organ al primirii acestei cunoașteri. Ori, mintea aceasta e o minte rațională și lucrătoare. (Cf. Grigore Palama, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Curs de Mistică* (litografiat), p. 95.

Am putea spune că rațiunea de a fi a rațiunii este împlinită prin epuizarea ei în supraparațional, în același mod în care rațiunea de a fi a libertății este să ajungă a se putea abandona în supralibertate, în supremul act de libertate al părăsirii ei de bună voie.

Este un paralelism aici, care-și are rolul său în cunoașterea desăvârșită, căci numai ieșirea din subiectivitate, din egoism, garantează desăvârșirea cunoașterii.

56. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete Teologice*, în *Filocalia Rom.*, vol. II, pagina 130.

57. Isichie Șinaitul, *Cuvint de folos sufletului și mîntuitor despre trezvie și virtute*, în *Filocalia Rom.*, vol. IV, p. 59.

58. *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, în *Filocalia Rom.*, vol. I, pagina 67.

Intr-adevăr, doctrina Bisericii în această privință este că neștiința, necunoștința, este o dovadă a păcatului din noi; și după cum păcatul e moarte, tot așa virtutea e viață. Iar virtutea supremă fiind dragostea care coincide cu cunoașterea desăvârșită, este ușor de înțeles pentru ce întreaga teologie răsăriteană pune atât de mult preț pe curățirea de patimi, pe desăvârșirea omului.

Dragostea și cunoașterea sînt cei doi poli luminoși pe care se axează viața creștinului. Nici dragostea nu poate fi deplină fără cunoașterea a ceea ce iubești, dar nici cunoașterea nu se poate desăvârși fără iubirea care-ți fixează ochiul spre obiectul dorit și-ți deschide calea către el. Ori, cum dragostea este prin excelență dinamism, continuă mișcare și nesfîrșită tendință către obiectul ei, tot așa cunoașterea este neîncetată strădanie a minții în a pătrunde cît mai adînc în ceea ce urmărește să cunoască. O lenevire a minții semnalează o stagnare a vieții ei normale. Pentru aceea zice Sf. Maxim Mărturisitorul: «Viața minții este lumina cunoștinței»⁵⁹).

Prin această situație pe treapta cea mai înaltă a desăvîrșirii, alături și corelată cu dragostea, Părinții fac din cunoaștere atât virtutea cea mai de preț a intelectului omenesc, cît și mijloc de desăvîrșire. În acest sens, ei acordă oricărei încercări serioase de pătrundere a adevărului și o valoare etică. Teodor al Edesei îndeamnă la o «hrănire neconținută a sufletului prin știință... prin știința... atât a lucrurilor sensibile cît și a celor inteligibile fie privite în ele înșile, fie în raport cu primul principiu... Căci cercetarea firii lucrurilor ajută foarte mult la curățire»⁶⁰).

În spiritul patristic știința este armă împotriva întunericului minții și a sufletului: orice progres al științei se face sub binecuvîntarea lui Dumnezeu, ca fiind o nouă cucerire de teren din nesfîrșita cale a adevărului și a vieții. Părinții și scriitorii cei mai autorizați ai Bisericii au dus o luptă continuă contra ignoranței și închistării minții omenești în mulțumirea de sine, care taie elanul creator al sufletului către cele luminoase și vrednice de menirea lui cea veșnică. Dar în aceeași măsură, Biserica a denunțat fără ezitare orice tentativă de a reduce cunoașterea la enunțarea unor absurdități cu pretenții de adevăr, care sînt efectul unei patologii evidente sau ascunse. Sf. Ioan Damaschin, care înalță imne entuziaste cunoașterii, atacă în același timp falsă cunoaștere. El este cel care spune: «Nimic nu e mai prețios decît cunoașterea, căci cunoașterea e lumina sufletului rațional... Ignoranța este proprie ființelor lipsite de rațiune... Cui lipsește cunoașterea — deși potrivit firii sale este capabil de cunoaștere și de știință — acela, măcar că prin natura sa e o ființă rațională, totuși, din cauza sufletului său lăsător și ușuratec, este mai prejos decît ființele necugetătoare»⁶¹). Însă Sfîntul Părinte revine imediat pentru a preciza: «Numesc cunoaștere adevărata cunoaștere a lucrurilor existente, căci cunoașterile sînt numai pentru lucrurile existente. Falsa cunoaștere — ca cunoaștere a ceea ce nu există — este mai degrabă ignoranță decît cunoaștere. Căci falsitatea nu e altceva decît nonexistentă»⁶²).

59. *Capete despre dragoste*, în *Filocalia Rom.*, vol. II, p. 38.

60. *Capete despre contemplație*, în *Filocalia Rom.*, vol. IV, p. 239.

61. Sf. Ioan Damaschin, *Dialectica*, I, Migne, P.G. XCIV, col. 529-532 A, la Pr. I. Coman, *op. cit.*, p. 59.

62. *Idem, ibidem*, la același, *op. cit.*, pp. 59, 60.

Cu cât progresul științei și pătrunderea adevărului sînt mai evidente, cu cât Biserica face mai multe eforturi în combaterea ignoranței și a delăsării, cu atît mai mult dușmanii lumii își schimbă pielea, apărînd — variații pe aceeași temă — sub numele de teosofi, antroposofi, spiritiști, ghicitori, etc., demni urmași ai practicilor disolvante ale falsei cunoașteri pe care Simon Magul sau Apolonius de Tiana au opus-o creștinismului încă dela primele lui începuturi.

Împotriva primejdioasei pretenții a ocultismului de a funda o teorie a cunoașterii pe elementul cel mai irațional și iresponsabil al făptuirii omenești, pe inconștient, ca și pe omiterea esențială a laturii etice în procesul cunoașterii, Biserica răspunde că numai desăvîrșirea morală obținută și adevărată de pogorîrea harului dumnezeesc, poate garanta o cunoaștere a rațiunilor lumii. Dela cunoașterea lumii văzute, la aceea a sensului ei ultim, același instrument de cunoaștere conduce sufletul omului la fericirea pregătită lui: mințea luminată de Rațiune. Importanța pe care a acordă doctrina creștină conștiinței omenești, este datorită valorii existențiale pe care el o acordă cunoașterii, ⁶³⁾ așa cum Mîntuitorul nostru o spune: «Aceasta este viața veșnică, ca să Te cunoască pe Tine, singurul, adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis» ⁶⁴⁾.

Dacă a cunoaște pe Dumnezeu este suprema țintă a creștinismului, făcîndu-se prin aceasta pârtaș la lumina veșnică, cunoașterea lumii văzute este nu mai puțin o preocupare de cel mai înalt grad. Măestria omului constă în a întrebuița universul văzut ca școală în care să realizeze progresul necesar dezvoltării sale morale. Iar acest progres se înfăptuește cercetînd, trăgînd noi concluzii și făcînd noi eforturi pentru transformarea datelor cucerite, în viață trăită.

Pentru un creștin, știința nu are o valoare în sine; nici nu are scopul meschin de a domina pe cei care nu o posedă, așa cum procedează falsa știință ocultă. Rostul cunoașterii în creștinism este folosirea ei pentru dezvoltarea celor mai înalte aptitudini omenești, pentru crearea unui om nou, în care lupta lăuntrică între cel vechi și cel nou să se precizeze într-o luptă împotriva păcatului.

Cunoașterea ca apropiere de Dumnezeu, ca armă de luptă contra păcatului și suport pentru promovarea binelui în lume — iată concepția autorizată a Bisericii noastre!

63. Cf. Pr. D. Stăniloae, *Curs de Ascetică și Mistică*, p. 97.

64. Ioan XVII, 3.

TEMEIURILE ORTODOXE ALE CULTULUI MAICII DOMNULUI

1. — TEMEIURI ALE CULTULUI SF. FECIOARE MARIA IN VECHIUL TESTAMENT

Deși Vechiul Testament nu cuprinde un cult al Maicii Domnului, așa cum îl avem noi astăzi, el oferă totuși aluzii profetice, expresii tipice, care prîncipuesc pe Sfînta Fecioară Maria. Deaceea, cu toate că nu poate fi vorba în Vechiul Testament despre un cult al Maicii Domnului, în sensul de astăzi, — fapt care ne-ar putea îndreptăți să neglijăm cercetarea cărților sale în cadrul studiului de față, — sîntem datori să ținem seamă că cinstirea pe care i-o aducem noi Sfîntei Fecioare este prefigurată în Vechiul Testament. De aci rezultă pentru noi obligația de a lămuri chiar de la început această problemă.

«Tot ce s-a prezis de către Prooroci despre Biserică se referă la Preacurata Fecioară (sau sub chipul Bisericii s-a prezis despre Sfînta Maria). Biserica este Fecioara, pentru că bisericitatea este fecioria; iar fecioria este extensiunea darului Maicii Domnului¹⁾. Astfel de proorocii nî se fac cunoscute în psalmi și în profeți, și iată un text referitor la pururea fecioria Maicii Domnului: «Poarta aceasta va sta închisă, nu se va deschide, și nimeni nu va trece prin ea, căci Domnul, Dumnezeuul lui Israil, a intrat pe ea. Deaceea va rămîne închisă» (Ezechil 44, 2).

Vechiul Testament avea ca scop să ridice, să păstreze și să pregătească o umanitate sfîntă, demnă să primească Sfîntul Duh, adică demnă de Bunavestire, în persoana Sfîntei Fecioare. Pentru aceasta Maria nu este numai instrumentul, ci condițiunea directă și pozitivă a întrupării, aspectul ei omenesc. Hristos nu putea să se întrupeze forțînd natura omenească, în mod mecanic. Trebuia ca această natură să spună dela sine, prin gura ființei omenești celei prea curate: iată roaba Domnului, fie mie după cuvîntul tău (Lc. 1, 38).

Secolul VIII înainte de Hristos era secolul de aur al profetismului ebraic. Dumnezeu descopere prin vasele sale alese, promisiunea făcută Evei, că o femeie trebuia să dea pe Mîntuitorul lumii în chip fecioresc. «Iată, fecioara va lua în pîntece, va naște un Fiu, și-I va pune numele Emanuel (Dumnezeu este cu noi)» (Isaia 7, 14). «Împărăția lui este o împărăție veșnică și toate puterile îl vor sluji și-l vor asculta» (Daniil 7, 27).

Sînt încă și alte texte vechi testamentare care anunță în chip profetic pe Fecioara și Fiul său, coborînd din neamul regesc al lui David, profeții care s-au împlinit întocmai.

«Maria este cîntată în chip profetic în toate pasagiile Vechiului Testament, care descriu dragostea lui Dumnezeu pentru creatura sa și

1. Migne, P.L. XVI, col. 192, 325, 326-327, la Dr. D. Stăniloae, *Maica Domnului ca mijlocitoare*, în rev. «Ortodoxia», an. IV, nr. 1, 1952, p. 106.

unirea cu fiecare din sufletele credincioase și drepte. Maica lui Dumnezeu simbolizează și conține în ea toată partea credincioasă a omenirii. Ea este Sionul adevărat, cetatea lui Dumnezeu, despre care s-au spus atâtea lucruri glorioase (Ps. 86, 3)».

Primind cu toată credința sa și cu toată dragostea cuvintele unui inger al luminii, noua Evă a restabilit alianța și a dat prin fructul său viața lumii. Maria a trebuit să răspundă la ora acestei logodne divine, în numele omenirii și al întregii creații, că ea primește onoarea unirii divine. Faptul s-a și realizat atunci când a venit plinirea vremii.

După cîte vedem, cultul pe care îl acordăm noi creștinii Maicii Domnului nu este lipsit de temeieri nici în Vechiul Testament. Imaginea unei fecioare care avea să nască un Izbăvitor al omenirii apare destul de clar în profețiile Vechiului Testament. Proorocii cunoșteau vasul ales și l-au arătat deseori în chip tipic. Nu poate fi însă vorba despre un cult al Maicii Domnului în sensul pe care îl avem noi astăzi.

2. — TEMEIURI ALE CULTULUI SFINTEI FECIOARE IN NOUL TESTAMENT

Viziunea clară asupra începutului acestui cult ne-o oferă Noul Testament începînd cu descrierea Bunei Vestiri, pe care ne-o istorisește numai Sfîntul Evanghelist Luca (cap. 1, 26—38).

Fiecare popor, fiecare epocă își are personalitățile lor, cărora posteritatea le-a acordat o cinste deosebită, datorită marilor servicii pe care le-au adus omenirii. Istoria culturii omenesti relatează faptele multor genii în fața cărora noi ne înclinăm și astăzi cu mult respect. «Istoria sfîntă însă ne înfățișează îndeosebi pe aceia, în care a lucrat puterea darului dumnezeesc pentru pilduirea omenirii pentru învățatura și mîntuirea noastră»²).

Inceputul cinstirii Fecioarei Maria îl vedem în cuvintele arhanghelului Gavriil (Luca 1, 28, 30) și în cele ale Elisabetei (Luca 1, 42, 43), mama sfîntului Ioan Botezătorul, și am putea spune că în înseși cuvintele Sfintei Fecioare: «Mărește suflete al meu pre Domnul... Că iată de acum mă vor fericii toate neamurile» (Luca 1, 46, 48). Ele au provocat pietatea creștină la cinstire de care nu s-a bucurat nicio altă fiică a pămîntului.

Putem spune că cinstirea Fecioarei Maria a luat naștere dintr-o necesitate care tindea către un scop salutar și anume: fărâdelegile noastre și conștiința păcătoșeniei au trezit nostalgia stării paradisiace și scăparea — scopul final — am căutat-o în mijlocirea aceleia care avea să nască pe Mîntuitorul, după cum făgăduise însuși Dumnezeu. Iată necesitatea și scopul venerațiunii Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu.

3. — TEMEIURI ALE CULTULUI SFINTEI FECIOARE IN SFINTA TRADIȚIE

Evangheliile nu relatează pe larg fapte din viața Sfintei Fecioare, dar nu din lipsă de interes, sau de respect, ci din cauză că ele descriu viața și activitatea Mîntuitorului dela ieșirea la propovăduire și pînă la înăl-

2. Dragomir, *Cinstirea și venerațiunea Sfintei Fecioare*, art. în rev. «Biserica Ortodoxă Română», an. XXXVIII, nr. 6, septembrie 1914, p. 552.

țare. Evangheliile aveau menirea de a face cunoscut cuvîntul lui Dumnezeu. Sfînta Tradiție însă abundă în date referitoare la Sfînta Fecioară și ele împlinesc cu prisosință lipsa care se constată în Evanghelii. Mențiunile pe care le face Sfînta Scriptură despre Maica Domnului sînt destul de grăitoare. O vedem împreună cu Fiul său și cu bătrînul Iosif la templul din Ierusalim, o vedem la nunta din Cana Galileei, la poalele Crucii pe Golgota și petrecînd în rugăciune cu sfinții apostoli după înălțarea Domnului. Momentele acestea dovedesc cinstea de care se bucura Fecioara în timpul șederii Fiului ei pe pămînt și în epoca apostolică.

Pășind mai departe în istoria bisericească și urmărind cultul său, vedem că el nu și-a urmat linia și cursul firesc. Dorința mereu crescîndă de a o cinsti pe care o manifestau creștinii a dat naștere la exagerări, dispute și controverse. De aci necesitatea de a stabili adevăratele motive care stau la temeliea cultului Sfintei Fecioare, sau atributelor pe care i le dăm și cu care o cinstim. Deoarece motivele determinante ale acestui cult sînt mai multe, ne vom strădui pe cît cu putință să le prezentăm într-o ordine logică, pentru ca înțelegerea să fie cît mai ușoară.

A. SFINTA FECIOARA MARIA, NĂSCATOARE DE DUMNEZEU (θεοτόκος)

Fecioară și Maică, fiică muritoare să nască pe Dumnezeu cel fără de început sînt paradoxuri pentru necredincioși. Dar ceea ce este oamenilor cu neputință, la Dumnezeu este cu putință. Nimic nu se poate împotrivi Stăpînului tuturor. Legile firii sînt biruite, așa cum cîntă un axion praznical. Fecioara ia în pîntece dela Duhul Sfînt și naște pe Dumnezeu-Fiul. Termenul grecesc de θεοτόκος exprimă exact atributul de Născătoare de Dumnezeu acordat Sfintei Fecioare Maria. Este adevărat că Evangheliile n-o numesc direct Maică a lui Dumnezeu, ci Maică a lui Hristos (Matei 1, 18; 2, 11; 13, 55; Marcu 3, 31; 6, 3; Luca 1, 43; 2, 33; Ioan 2, 1; 19, 26). Toate aceste texte ne duc la concluzia logică de a acorda Sfintei Fecioare atributul de θεοτόκος.

Pentru lămurirea problemei, Sfîntul Ioan Damaschinul ne dă indicațiunile mesianice cunoscute ale lui Isaia. «Insuși Domnul va da semn: iată o fecioară va concepe în pîntecele ei și va naște un fiu și va chema numele lui Emanuel» (Isaia 7,14). Elisabeta o numește pe Maria, Maica Domnului (Dumnezeului) ei (Luca 1, 43). La fel și arhanghelul Gavriil: «Și iată, vei zămisli în sînul tău și vei naște Fiu și vei chema numele Lui Ișus» (Luca 1, 31). Pentru aceea și Sfîntul care se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema (Luca 1, 35).

Sfînții Apostoli numesc pe Fecioara Maria ca și Evangheliștii (Galateni 4,4; Romani 1, 3). Dacă Mîntuitorul numește pe Sfînta Fecioară deseori «femeie» (Ioan 2, 4; 19, 26), desigur că nu vrea să-i întunece maternitatea ei reală.

Numind pe Fecioara Maria, Maica lui Iisus sau Maica Domnului, logic conchidem că cine este Maica lui Iisus și Maica Domnului este cu adevărat și Maica lui Dumnezeu (θεοτόκος). «Deja pe la 250 a început să fie cunoscut numele de Născătoare de Dumnezeu; Origen îl folosește întîia dată³); și de atunci se folosește frecvent în toate părțile cu mult înaintea

3. Socrate, *Ist. Bis.*, VII, 32, la Migne, P.G. LXVII, col. 811, citat de V. Loichită, *Doctrina Sf. Ioan Damaschin despre Maica Prea Curata*, art. în rev. «Candela», 1937, p. 221.

sinodului din Efes (431). Sfântul Grigore Teologul o spune deadreptul: «Dacă cineva nu crede că Maria este Maica lui Dumnezeu, este în afară de Dumnezeu»⁴). Și Iulian Apostatul le aruncă creștinilor că o numesc fără încetare pe Maria, Născătoare de Dumnezeu»⁵).

Această învățătură dogmatică este punctul de plecare al mintuirii noastre și este acceptată și susținută nu numai de noi, ci și de romano-catolici. Toți sfinții părinți vorbesc despre Fecioara Maria. Unii dintre ei accentuând asupra termenului de θεοτόκος alții numai amintindu-l, dat fiind circumstanțele de timp în care și-au scris operele. Vorbind despre hristologie, au făcut și mariologie; aceste două probleme sînt în strînsă legătură.

Sinoadele ecumenice din Efes (431), din Calcedon (451) și al doilea și al treilea din Constantinopol (553 și 680—681) consfințesc teotochia, termen care circula de multă vreme în lumea creștină prin formula care cristalizează hristologia: «într-o singură persoană a Fiului lui Dumnezeu, cele două firi sînt unite în mod neîmpărțit (ἀδιαίρετως) și nedespărțit (ἀχωρίστως) împotriva lui Nestorie, și neamestecat (ἀσυγχύτως) și neschimbat (ἀτρέπτως) împotriva lui Eutihie»⁶). Admițînd astfel uniunea ipostatică, mergem implicit la admiterea teotochiei. Biserica și-a spus cuvîntul său prin hotărîrile dogmatice ale sinoadelor amintite, împotriva celor doi ereziarhi care au turburat liniștea Bisericii creștine. Din mărturisirile acestor sinoade se conturează persoana și maternitatea divină a Maicii Domnului, într-un mod precis, pe linie pur ortodoxă.

Atributul de Născătoare de Dumnezeu (θεοτόκος) dat Sfintei Marii, circula de mult în avlavia hristologică și mariologică populară. Termenul e întrebunțat mai ales de alexandrieni, de Apolinarie chiar, iar dintre capadocieni, îndeosebi de Sfântul Grigore de Nazanz. Acesta din urmă arată o deosebită afecțiune termenului de Născătoare de Dumnezeu, așa cum va arăta Sfântul Cîril în secolul următor. «Dacă cineva, zice Sfântul Grigorie de Nazianz, nu acceptă pe Sfînta Maria ca Născătoare de Dumnezeu, acela e despărțit de Dumnezeu. Deasemenea este fără Dumnezeu acela care susține că Hristos a trecut prin Fecioara ca printr-un canal și că el nu s-a format în ea în acelaș timp dumnezeiește și omenește; dumnezeiește, fiindcă a fost fără bărbat; omenește, fiindcă a fost prin legea zămislirii. Dacă cineva susține că Hristos a fost format ca om și apoi a îmbrăcat pe Dumnezeu, e vrednic de osîndă. Căci aceasta nu e nașterea lui Dumnezeu, ci fuga de naștere»⁷). Teologia capadociană are meritul că subliniază și justifică titlul de Născătoare de Dumnezeu, care pînă în această epocă nu se bucurase pretutindeni de o interpretare și înțelegere ortodoxă. Teologia secolului II și III nu abordaseră din plin problema mariologică, ci au făcut numai sforțări de a lămuri chestiunea, de multe ori greșind așa cum avem exemplul lui Apolinarie. Unul dintre ierarhii care au apărat cu multă vehemență termenul de θεοτόκος, nesocotind orice risc, a fost Cîril al Alexandriei. Sfînta Fecioară ocupă un loc de frunte în opera și hris-

4. Sf. Grigore de Nazianz, *Epistola 101 către Cleodoni*, Migne, P.G. XXXVII, col. 178.

5. Sf. Cîril al Alexandriei, *Contra lui Iulian*, cartea VIII, Migne P.G. LXVI, col. 901 C.

6. V. Loichiță, *op. cit.*, p. 216.

7. Sf. Grigore de Nazianz, *Scrisoarea 101 către Cleodoni*..., Migne P.G. XXXVII, col. 117 C-179 A.

tologia sa. El i-a consacrat două lucrări speciale: «Dialog cu Nestorie că Sfânta Fecioară e Născătoare de Dumnezeu și nu născătoare de Hristos» și «Contra celor care nu vor să mărturisească că Sfânta Fecioară e Născătoare de Dumnezeu»⁸). Trebuie să remarcăm că în fond problema marilogică este o problemă de hristologie și că mariologia nu este numai un pretext pentru hristologie. Sfântul Ciril apare ca marele defensor, avocatul ireductibil al Născătoarei de Dumnezeu. El înfruntă dușmănia și lupta acerbă a adversarilor săi care voiau să impună pentru Sfânta Fecioară apelativul de Născătoare de om sau Născătoare de Hristos. Prima din cele 12 anatematisme adresate lui Nestorie sună: «Dacă cineva nu mărturisește că Emanuel e Dumnezeu cu adevărat și din această pricină Fecioara este Născătoare de Dumnezeu, căci ea a născut trupește pe Logosul lui Dumnezeu făcut trup, anatema să fie»⁹). Sfintei Fecioare i se cuvine titlul de θεοτόκος după evanghelie, așa cum menționează scrierile patristice¹⁰).

Incheindu-se epoca patristică, Sfânta Fecioară Maria este așezată la loc de cinste, venerată și supravenerată, mai mult decât toți sfinții și mai mult decât heruvimii și serafimii. Simbolul niceoconstantinopolitan, sinteza dogmaticii ortodoxe, a pătruns veacurile, pecetluind pentru totdeauna învățătura că Fecioara este Maica Fiului lui Dumnezeu. Epoca postpatristică, bizantină și postbizantină pînă în zilele noastre nu a adăugat nimic și nu a știrbit în niciun fel această dogmă. Linia tradițională a acestei dogme, ce s-a păstrat cu sfințenie, este aceasta: «Odată ce omul Iisus este Fiul lui Dumnezeu, Maria, concepînd și născînd pe Iisus, este adevărata Născătoare de Dumnezeu. Afirmarea că Maria este Maica omului Iisus și nu a Fiului lui Dumnezeu contrazice Sfânta Scriptură, pentru că Luca 1, 35; Romani 1, 3; 9, 5; Galateni 4, 4 consfințesc teotochia. De asemeni afirmarea că Maria este Maica omului Iisus și nu a Fiului lui Dumnezeu, contrazice Sfânta Tradiție, pentru că Sfinții Părinți numesc pe Fecioara, categoric, Născătoare de Dumnezeu și dovedesc din Tradiție și pe baza uniunii ipostatice, corectitudinea acestei numiri, așa cum face Sfântul Ciril al Alexandriei și Sfântul Ioan Damaschin»¹¹). Termenul θεοτόκος a fost steagul ortodoxiei în secolul V, pe care sfinții părinți l-au apărut cu multă dragoste. El rezumă și exprimă în același timp eforturile culminante ale Bisericii pentru confirmarea unei dogme fundamentale și apărarea unuia din cele mai frumoase capitole, poate cel mai duios capitol al evlaviei creștine.

Am prezentat în chip sumar, începînd cu Sfânta Scriptură și continuînd cu scrierile patristice, temeiurile care stau la baza atributului de θεοτόκος, dat Sfintei Fecioare Maria. Toate acestea ne îndreptătesc pe noi creștinii să aducem un cult deosebit Sfintei Fecioare, un cult care întrece pe al sfinților și al îngerilor. Faptul că ea a purtat în pîntece pe Dumnezeu-Fiul, care ne-a izbăvit de robia păcatului a făcut ca Biserica

8. Sf. Ciril al Alexandriei, Migne P.G. LXXVI, col. 249-256 și 256-292.

9. Idem, *Scrisoarea 17, Ciril către Nestorie, despre excomunicare*, Migne P.G. LXXVII, col. 120 BC.

10. Sf. Ciril al Alexandriei, *Cuvînt contra celor care nu vor să mărturisească, că Sf. Fecioară e Născătoare de Dumnezeu*, Migne, P.G. LXXVI, col. 284 ABC.

11. Hristu Andrițos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. autorizată de Pr. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 198.

s-o considere mamă a ei și mamă a tuturor, care ne acoperă cu rugăciunile sale. Amvoanele bisericilor din vechime și pînă astăzi numără sute și mii de predici în cinstea Prea Curatei Fecioare. Redăm un fragment dintr-o omilie a Sfîntului Cîril al Alexandriei, pentru a ne convinge și mai mult de cinstea pe care Biserica i-o acordă, în care fragment se repetă ca un refren titlul de Născătoare de Dumnezeu: «Bucură-te și tu, Marie, Născătoare de Dumnezeu, Maică-Fecioară, purtătoare de lumină, vas neîntinat!... Bucură-te, Marie, locul celui necuprins de loc, cea care ai cuprins pe Unul-Născut, Dumnezeu Cuvîntul, care ai încolțit spic nevestejit, fără plug și fără sămînță. Bucură-te Marie, Născătoare de Dumnezeu, din cauza căreia Ioan a săltat fiind încă în pîntecele mamei sale. Bucură-te, Marie, Născătoare de Dumnezeu, din cauza căreia în Evanghelie se predică «Bine este cuvîntat Cel ce vine întru numele Domnului» (Matei 21, 9), din cauza căreia în cetăți, insule, sate se întemeiază biserici ortodoxe. Bucură-te, Marie, prin care toată suflarea care crede se mîntuiește»¹²).

Prin titlul de Născătoare de Dumnezeu dat Sfintei Fecioare pentru care au luptat atîția sfinți părinți și sinoadele se continuă opera inițiată de Sfînta Scriptură de a ridica pe femeie la vrednicie înaltă, mai mult: de a face din smerita Marie, Maica celui Atotputernic căreia noi ne adresăm cu atîta încredere și căldură în momentele de cumpănă și de bucurie ale vieții noastre. Aceasta este linia de dezvoltare pe care a urmat-o înțelegerea termenului de Născătoare de Dumnezeu. Nu acesta este însă singurul temei pentru care toți creștinii îngenunche în fața sfintei sale icoane. Am putea spune că acesta este izvorul celorlalte atribute care s-au dat Sfintei Fecioare. În mod organic de atributul de θεοτόκος se înlănțuiește imediat atributul de pururea fecioară, de care ne vom ocupa mai jos.

B. PURUREA FECIORIA MAICII DOMNULUI (ἀειπαρθενία)

Fecioară să nască și după naștere iarăși să rămîna fecioară este o altă antinomie a credinței creștine. Judecînd faptul acesta rațional, ar fi un non sens, o imposibilitate, sau ceva realizabil numai în lumea imaginației. Privindu-l însă cu ochii credinței, creturerai de misterul dumnezeiesc, nimic nu ni se arată mai adevărat decît fecioară să nască pe Dumnezeu sub umbrirea Sfîntului Duh și după naștere să rămîna fecioară! «Pururea-fecioria Maicii Domnului este o dogmă formulată mult mai tîrziu... abia la sinodul V ecumenic»¹³), dar ea a circulat în lumea creștină cu multă autoritate încă din primele zile ale existenței Bisericii. Născută în chip deosebit, ca răspuns la rugăciunile stăruitoare ale lui Ioachim și Anei, Sfînta Maria este închinată Templului, lîngă care avea să-și ducă viața în deplină curăție. Aici s-a pregătit pentru primirea vestei bune, bine înțeles fără să fi avut mai dinainte cunoștință că ea va deveni dumnezeiesc sălaș, La vîrsta cînd fecioarele închinare templului trebuiau să iasă pentru a păși în viața socială și familiară, Maria face un nou vot, închinîndu-și restul vieții petrecerii în feciorie și slujirii templului. Este logodită cu bătrînul Iosif, nu în sensul în care înțelegem noi astăzi logodna: ce precede taina căsătoriei, căci Iosif era în vîrstă de 85 ani, la timpul lo-

12. Sf. Cîril al Alexandriei, *Omilii diverse*, XI, *Laudă pentru Sf. Maria Născătoare de Dumnezeu*, Migne, P.G. LXXVII, col. 1032 D-1033 A.

13. V. Loichiță, *op. cit.*, p. 227.

godnei sale cu Fecioara. Rudele Mariei, pentru a o feri de clevetirile minții, de ponegririle ochilor omenești, hotărîră să o apere cu pavăza căsătoriei. În acest scop, și nici decum spre altul, îi dădură ca apărător, logodnic cu numele, pe o rudenie din familie, cu numele de Iosif¹⁴).

Fecioria străjuește însă viața Mariei, dela naștere pînă la adormire: înainte de naștere, în timpul nașterii și după naștere. Fecioara de care vorbește profetul Isaia, după numele ebreesc «haalmah», vrea să însemne o femeie tînără, nemăritată¹⁵), dar care, fecioară fiind, va naște fiindcă într-aceasta constă minunea. Acest nume care se dă Mariei se deosebește de celelalte nume date în general fecioarelor, deoarece el indică o vîrstă fragedă, tînără.

Privism acum fecioria Precuratei înainte de naștere, căci ea a fost pusă la îndoială de raționaliștii care nu admit puterea minunilor. Maria își petrece tinerețea pînă la vîrsta de 15 ani, împreună cu celelalte fecioare închinat templului. Se deosebește însă de acestea prin zel pentru îngrijirea templului, prin evlavie, prin rugăciune, prin viață curată, fapt care a stîrnit admirația slujitorilor altarului. Dovedea, cu alte cuvinte, că prin ea se va întîmpla un act miraculos. Actul și începe să prindă contur cînd Sfînta Fecioară aduce la cunoștința preoților că toată viața ei și-o închină fecioriei și slujirii lui Dumnezeu, lîngă altar. Fusese într-adevăr născută pentru feciorie. Logodna cu bătrînul Iosif nu vatămă întru nimic votul Mariei. Niciodată ea n-a cunoscut pe Iosif ca bărbat, ci numai ca pavază a fecioriei sale. Ea n-a fost cuprinsă niciodată de ispita poftii trupești. Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție ne procură multe dovezi în sprijinul acestei învățături. Chiar nedumerirea bătrînului Iosif este un indiciu al fecioriei Mariei înainte de naștere. Astfel, desfășurîndu-se tinerețea ei, nu lasă nicio portiță prin care să se strecoare îndoială asupra fecioriei Maicii Domnului. Literatura apocrifă a făcut să circule o mulțime de legende referitoare la viața plină de castitate a Fecioarei Maria, încît deseori se amintesc fapte care întrec cultul ce i s-a adus de Biserică.

Pășim acum să privim fecioria Sfintei Maria, în timpul Nașterii (în partu). Astfel fiind pregătită Fecioara, îngerul Gavriil, trimisul lui Dumnezeu, vine să-i aducă vestea cea bună. Intreaga minune se petrece sub asistența Sfîntului Duh. Maria primește în acest moment logodna divină, consimțind să fie mama lui Dumnezeu cel neîncăput în pîntece. Conceperea Prea Curatei Fecioare Maria este feciorelnică, fiindcă ceea ce se zămislește într-însa este dela Duhul Sfînt, fără să cunoască bărbat. Felul în care se petrece această minune este greu de pătruns cu mintea, deoarece întrece faptele îngrădite de legile naturale. «Biserica învață că întruparea lui Hristos s-a săvîrșit prin împreună lucrarea Sfîntului Duh, așa încît Sfînta Fecioară, precum mai înainte de zămislire a fost fecioară de asemenea și în timpul zămislirii și chiar în timpul nașterii și după naștere a rămas fecioară»¹⁶).

14. Sf. Epifanie, *Contra ereticilor*, 78, 8, citat de Pr. Prof. P. Rezuș, *Mariologia ortodoxă*, în rev. «Ortodoxia», oct.-dec. 1950, p. 526.

15. Pr. Dr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 149 și urm.

16. *Mărturisirea Ortodoxă*, trad. Sf. Sinod, București, 1930, partea I-a, răsp. la întreb. 39.

Pururea fecioria Maicii Domnului se păstrează și după naștere (Matei 1, 25). Nici după moartea bătrînului Iosif, Fecioara Maria nu cunoaște alți bărbați. Faptul că în Sfînta Scriptură se vorbește de frații Domnului, nu duce la concluzia că aceștia erau de acelaș sînge și născuți din aceeași mamă ca Iisus Hristos. Ei nu sînt copiii legitimi ai Mariei, ci nepoți de mătușă ai ei, niște veri mai apropiați, veri primari ai lui Iisus¹⁷). Deși în Sfînta Scriptură se vorbește adesea de «frații Domnului», niciodată nu se vorbește de «fiii Mariei», ci numai de «fiul Mariei», fapt care vrea să indice că numai pe El l-a avut Maria și în chip cu totul minunat¹⁸). În ceea ce privește căsătoria ei, cu dreptul Iosif, a fost feciorească. Dumnezeu a voit așa ca Fiul său să se nască în căsătorie, dar nu din căsătorie. Dogma despre purureafecioria Maicii Domnului o fixează definitiv sinodul V ecumenic din Constantinopol (553) care o și oficializează: „εἰ τις οὐκ ὁμολογῆι θεοῦ λόγος... σαρκωθέντος εκ τῆς ἀγίας ἐνδόξου θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας καὶ γεννηθέντος ἐξ αὐτῆς ἀνάστημα“¹⁹)

Sfinții părinți nu ignorează această dogmă a Bisericii Ortodoxe, ci vorbesc despre ea și o apără cu multă dragoste. La Sfîntul Ciril al Alexandriei, aflăm cele mai frumoase epitete care pot exprima această dogmă, epitete care se întrec în frumusețe: pururea-fecioria²⁰), coroana fecioriei²¹), podoaba fecioriei²²). Toate privesc pe Născătoarea de Dumnezeu. Imnologia ortodoxă cuprînsă în mineie, ceasloave, cărți de slujbă, acatiste, ne oferă la tot pasul preamărirea pururea fecioriei. După fiecare irmos din acatistul Născătoarei de Dumnezeu revine ca un refren cîntarea: «Bucură-te, mireasă, pururea Fecioară». Sfinții Părinți au folosit frumoase analogii pentru înțelegerea mai ușoară și pentru evidențierea nașterii feciorești. Au asemănat nașterea cu o rază solară ce pătrunde printr-un cristal, neafectînd cu nimic obiectul prin care pătrunde. După cum Mîntuitorul a înviat, lăsînd mormîntul pecetluit, tot așa s-a născut și din Fecioara Maria, păstrînd porțile fecioriei nestrîcate. Așa după cum Mîntuitorul a pătruns la ucenici prin ușile încuiate, în ziua întîii și a opta după înviere, tot așa s-a zămislit și s-a născut din fecioară, lăsînd porțile fecioriei încuiate pentru totdeauna. Aceasta este în genere învățătura despre pururea fecioria Maicii Domnului, pe care Mărturisirea Ortodoxă, ca glas autorizat al Bisericii Creștine Ortodoxe, o redă în felul următor: «Intruparea lui Hristos s-a făcut prin împreună lucrarea Sfîntului Duh. De aceea, precum Fecioara era fecioară înainte de zămislire — ante conceptionem — așa a rămas fecioară în timpul zămislirii și după zămislire și chiar la naștere; fiindcă Cel ce s-a născut dintr-însa a păstrat nevătămată pecetea fecioriei sale. De aceea și după naștere ea este fecioară în veacuri nesfîrșite»²³).

17. W. Guettée, *Expunerea doctrinei Bisericii Creștine Ortodoxe*, trad. de Iosif Gheorghian, ed. III, București, 1901, p. 36.

18. V. Loichiță, *op. cit.*, p. 231.

19. H. J. Denzinger, Umberg, *Enchiridion symbolorum, definitionum ac declarationum de rebus fidei ac morum*, ed. 21-23, Freiburg im Breisgau, 1927, n. 1641, p. 459, la Pr. P. Rezuș, *op. cit.*, p. 534.

20. Sf. Ciril al Alexandriei, *Omiliu diverse*, IV, Migne, P.G. LXXVIII, col. 992.

21. Idem, *ibidem*.

22. Idem, că *Maria este Născătoare de Dumnezeu*, Migne, P.G. LXXVI, col. 285.

23. *Mărturisirea Ortodoxă*, partea I-a, 39.

C. LIPSA DE PĂCATE PERSONALE ALE MAICII DOMNULUI

Dacă Fecioara Maria s-a deosebit de toate celelalte fiice ale pământului prin viața feciorelnică, prin dragoste de Dumnezeu, apoi în ceea ce privește moștenirea păcatului originar, ea este la fel ca toți oamenii. Nimeni în afară de Mântuitorul nu a fost scutit de acest păcat. Ceea ce învață însă Biserica Ortodoxă, este că Fecioara Maria a fost lipsită de păcatele personale, deoarece dela nașterea sa, a devenit «plină de dar». Lipsa de păcatul originar — învățatură romano-catolică — a dat naștere în Apus, dogmei numită «Immaculata conceptio». Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție nu oferă niciun temeiu serios, în susținerea acestei învățături greșite. Sfântul Ioan Damaschin, ca și maestrul său, Sfântul Grigore de Nazianz, ne învață că Sfânta Fecioară a fost curățită în carne și suflet înainte de a concepe. Doctrina damaschiniană este atestată în cărțile de cult întrebuințate la serviciile liturgice ortodoxe. Troparul al III-lea al odei a șaptea din canonul Bunei Vestiri pune aceste cuvinte în gura Sfintei Fecioare: «Sufletul mi l-a curățit, trupul mi l-a sfințit, biserica încă-pătoare de Dumnezeu m-a făcut pe mine, corp de Dumnezeu împodobit, locaș însuflețit m-a făcut venirea Prea Sfintelui Duh și Curată Maică a vieții»²⁴).

Pentru a dovedi că romano-catolicii nu sînt toți de acord în ceea ce privește «Immaculata conceptio», vom cita un text din Fericitul Augustin: «(Cuvîntul n-a avut niciodată niciun păcat, nici n-a luat corpul păcatului, deși este din trup femeiesc al păcatului). (Verbum peccatum nullum habuit unquam nemque sumpsit carnem peccati, quamvis de materia carne peccati)²⁵».

Concludentă în această privință este Mărturisirea lui Mitrofan Critopulos, care, comentînd însăși cîntarea Mariei, dovedește existența păcatului originar, care a umbrit-o. «Mărește suflete al meu pre Domnul și s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu Mîntuitorul meu» (Luca 1, 46-47). Din ce era s-o mîntuiască, s-o salveze Mîntuitorul, dacă nu din păcat? Și iarăși cuvintele îngerului: «Duhul Sfînt se va coborî peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri» (Luca, 1, 35). Dece s-a pogorît Duhul Sfînt peste ea? Au nu pentru a o curăți și a o face vas demn spre a servi de locuință Cuvîntului? «Rămîne deci bine stabilit că Maica Prea Curată a fost concepută cu păcatul originar ca și ceilalți oameni și că a fost curățită de acest păcat abia în ziua Bunei-Vestiri, îndată după ce a acceptat să devină Născătoare de Dumnezeu»²⁶). Aceeași învățatură ortodoxă o prezintă și dogmatistul român A. Comoroșan, situînduse pe linia de credință scripturistă și tradițională²⁷).

Din toate aceste mărturii reiese clar că Fecioara Maria s-a născut după toate legile naturale, iar dela Buna-Vestire, cînd primește de bună-voie a fi Maica lui Dumnezeu, se începe un alt capitol al vieții sale, în

24. A. Comoroșan, *Dogmatica*, II, p. 394, comp. V. Loichiță, *op. cit.*, p. 207.

25. Fer. Augustin, *De peccatorum meritis et remissione*, II, 24, Migne P.L. XLIX, col. 174, la S. Pétrides, *L'immaculée conception et les grecs modernes*, în rev. «Echos d'Orient», 1905, pp. 267-268.

26. Cf. E. I. Kimmel, *Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς κατωτικῆς καὶ ἀποστολικῆς* în *Monumenta fidei ecclesiae orientalis*, Jenae, 1850, p. 178, la Pr. P. Reziș, *op. cit.*, p. 521; comp. V. Loichiță, *op. cit.*, p. 208.

27. A. Comoroșan, *op. cit.*, p. 394, nota 1, subsol.

care păcatul strămoșesc dispăre²⁸). Imaculata concepție, dogmă pe care papa Pius IX a oficializat-o în 8 decembrie 1854, prin bula «Inefabilis Deus», nu-și găsește locul în doctrina Bisericii noastre²⁹). Abuzul de pietate catolic a dus la abuzuri de ordin dogmatic fără temeuri în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, așa cum este și «Înălțarea cu trupul a Maicii Domnului la cer», care nu-și găsește temeuri în imnologia ortodoxă, iconă vie a trăirii adevărilor dogmatice.

Pentru ortodoxie Sfânta Fecioară rămâne podoaba nestrucăciunii, floare din care a odrăslit rodul vieții, așa cum cîntă îndeosebi acatistele închinat Sfintei Fecioare.

D. MAICA DOMNULUI, MIJLOCITOARE

În continuarea problemei, pășim spre expunerea unuia dintre cele mai pioase capitole ale trăirii și credinței ortodoxe cu privire la mariologie, «Maica Domnului ca mijlocitoare a noastră în fața lui Dumnezeu». Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, prin scriitorii bisericești, ne oferă multe prilejuri și multe dovezi în care Sfânta Fecioară se arată că a mijlocit și mijlocește în fața Fiului său pentru noi. Termenul grecesc care exprimă această dragoste nețărnută a Maicii Domnului către fiii ei prin Mîntuitorul Hristos și Dumnezeu, este acela de „*πρόσβια*“, mediatoare, care se deosebește de mijlocirea Mîntuitorului ce mijlocește (*μεσιτεύει* prin El însuși³⁰). Încă din viața pămîntească Fecioara Maria a dovedit puterea rugăciunii sale de maică în fața Fiului său. Sfîntul Evanghelist Ioan ne istorisește faptele ce s-au petrecut la nunta din Cana Galileei (Ioan 2); fapte care fac să iasă în evidență mijlocirea Preasfintei Maici. Cuvintele sale «nu mai au vin» sînt cuvinte care solicită ajutorul și intervenția Mîntuitorului în favoarea nuntașilor. Mîntuitorul ascultă cuvintele Maicii sale și săvîrșește prima minune. Nu este un fapt întîmplător că Mîntuitorul își începe șirul minunilor la mijlocirea mamei sale și că ascultînd rugămintea ei își arată slava și atotputernicia Sa. Această istorisire evanghelică a fost un îndemn pentru creștinii de totdeauna de a adresa rugăciunile lor Maicii Preacurate, ca ea la rîndul său să le supună Mîntuitorului spre ascultare. Nimeni dintre muritori n-a fost unit cu Hristos într-un mod mai desăvîrșit decît sfînta sa Maică și nimeni nu s-a umplut mai mult de lumina cea dumnezeiască decît ea. Cum am putea atunci tîlmăci sensul cuvintelor: «mult pot rugăciunile Maicii spre îmbîlînzirea Fiului», pe care le auzim la sfințirea apei mici, decît în sensul că ea fiind lîngă tronul Fiului său neconținut se roagă pentru noi? Biserica o cîntă și o laudă mai cu seamă în acatistele pe care i le-a închinat ca fiind «făclia nestinsă a focului celui imaterial». Așa dar este asemănată cu o torță care arde focul dumnezeiesc, luminînd calea tuturor credincioșilor (Icosul XI din acatistul Adormirii).

Maica Domnului ne întărește cu puterea sa în credință și dragoste, așa cu citim în Acatistul Bunei-Vestiri, oda V. Mitropolitul Filaret al Moscovei, bun cunoscător al vechii ortodoxii, spune acelaș lucru despre Prea-

28. E. Neubert, *Maria dans l'Eglise antenicéenne*, Paris, 1908, ed. II, p. 30.

29. Cf. V. Loichiță, *op. cit.*, p. 214.

30. Cf. Pr. P. Vintilescu, *Verbul «a mîntui», ca termen de invocare a Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu în pietatea ortodoxă*, în rev. «Studii Teologice», an. VIII, 1940, vol. II, p. 41.

curata: «Ea are puterea de a apăra, de a păzi, de a covârși cu favoruri pe cei ce recurg la puternica ei ocrotire»³¹). Am adus pînă acum exemple de înfrîngeri mai cu seamă din imnologia bisericească, imnologie care exprimă trăirea vie a dogmei mariologice. «Imnologia bisericească, departe de a fi țesută din exagerări poetice, este teologia ortodoxă cea mai autentică, păstrată și predicată zilnic credincioșilor în formă concentrată. Prin ea a rămas viața noastră bisericească în matca ei ortodoxă, nu prin produsele unei teologii adeseori de import, care n-au decît o existență efemeră»³²).

Sfinții Părinți numesc pe Sfînta Fecioară «abisul harului»³³), așa cum o numește Sfîntul Ioan Damaschin, și deasemeni «fîntînă îmbelsugată a aceluiași har și a luminii adevărate care nu seacă»³⁴). Dogmatica ortodoxă învață însă că harul se împărtășește credincioșilor și prin Sfîntele taine instituite de Mîntuitorul. Atunci în ce măsură Sfînta Fecioară ne împărtășește nouă harul dumnezeesc? Cu privire la această problemă teologia ortodoxă n-a stabilit hotare. Sfînta Fecioară Maria, ca Maică a lui Dumnezeu, ca imediată văzătoare a harului, ca cea care a primit cea dinții plenitudine a harului dumnezeiesc, ni-l poate împărtăși și nouă nu ca pe ceva care-i aparține ontologic, ci ca pe o mireasmă cu care s-a înmiresmat pentru eternitate și pe care o revarsă asupra noastră. Strict vorbind, harul nu ni se împărtășește de către Maica Domnului, căci atunci am nega puterea dumnezeiască a Mîntuitorului și a sfintelor taine, iar din Fecioara am face un al patrulea ipostas. Harul ce ne vine nouă dela Mîntuitorul ni se comunică însă prin Sfînta Fecioară; în sensul acesta ea este și dăruitoare. Sfîntul Grigore Palama, teolog de culme, este cel care s-a ocupat îndeaproape cu această problemă. Doctrina sa este sintetizată astfel de teologii ruși V. Losky și Pavel Florensky; Maica Domnului se află la hotarul ce desparte creatura de Creator. Ea este înălțimea neajunsă de gîndurile omenesti, adîncimea nevăzută de ochii îngerești. Purtătoarea curățeniei, arătarea Duhului Sfînt, începutul făptuirii duhovnicești, izvorul Bisericii, Fecioara și dumnezeiasca Mireasă încetează de a fi «una din mulți în Biserică. Ea este centrul vieții create, punctul de întîlnire al pămîntului cu cerul»³⁵).

Această sinteză doctrinală ne arată pe Sfînta Fecioară ca prototip al perfecțiunii, al sfințeniei, model către care trebuie să tindă întreaga fire creată. De sfințenia sa și de acțiunea sa de mijlocitoare în folosul credincioșilor se leagă o altă problemă, cu multă popularitate în sînul maselor credincioșilor. Este problema minunilor Maicii Domnului. Discuțînd obiectiv lucrurile și înlăturînd abuzul de pietate și exagerările sentimentalismului religios, dînd la o parte tot ce este apocrif și legendar, sinaxarele și viețile sfinților istorisesc minuni reale ale Maicii Domnului făcute la rugăciunile stăruitoare ale credincioșilor. În sensul acesta au circulat o mulțime de manuscrise intitulate «Minunile Maicii Domnului»,

31. Philarèt de Moscou, *Choix de sermons et discours*, Paris, 1847, t. 3; *Sermon pour la fête de l'Assomption de la Très Sainte Mère de Dieu*, vol. II, p. 42, la Pr. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 104.

32. Pr. Dr. D. Stăniloae, *Maica Domnului ca mijlocitoare*, în rev. «Ortodoxia», ian.-mart. 1952, p. 94.

33. Sf. Ioan Damaschin, *Omilia I la adormirea Sf. Fecioare Maria*, Migne, P.G. XCVI, col. 716.

34. Idem, *ibidem*, col. 716 C și 720 C.

35. Pr. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 88.

ctite cu multă pietate și respect și de credincioșii noștri³⁶). Înlăturind partea de legendă din aceste manuscrise, rămân multe minuni pe care le găsim istorisite și în izvoare demne de toată încrederea. Lucru neîndoios este că Sfînta Fecioară a săvîrșit minuni ca una ce este Maica lui Dumnezeu.

«Maica Domnului e socotită în viziunea ortodoxă **cel mai înalt arhieru** după Hristos. Așa o socotește Teofan al Niceei. Așa o socotește Isidor de Glavanus, spunînd: «E mai aproape de Dumnezeu decît toți oamenii și arhierii»³⁷), întrecînd în mijlocire atît pe preot pentru parohia sa, cît și pe arhieru pentru eparhia sa, cum învață vechile cazanii.

Sfînta Fecioară mijlocește ca **Impărăteasă a Cerurilor**, fiind mai mare decît Heruvimii și Serafimii, fiind Maică a Impăratului nostru și Dumnezeu. Sfînta Biserică îi cîntă: «Stătut-a Impărăteasa aproape de-a dreapta Ta». Rugăciunea dela sfîrșitul acatistului Adormirii glăsuiește: «Impărăteasa mea cea prea bună și nădejdea mea... vezi-mi nevoia, vezi-mi întristarea, căci n-am altă mîngietoare bună...» (Acatistul Adormirii Maicii Domnului).

Ca împărăteasă, ea acordă favoruri și daruri tuturor celor care-i cer cu credință și dragoste. Tot ca împărăteasă și ca Maică a lui Dumnezeu a pus pe femeie într-o altă lumină. «Prin Feciora Maria s-a restabilit demnitatea femeii, ridicînd-o pînă la înălțimea bărbatului, deși rolurile lor în viață rămân deosebite, potrivit cu aptitudinile lor naturale. Temeiul acestei demnități stă în uimitorul fapt că Fiul lui Dumnezeu binevoiește a se face fiul femeii. Echilibrul între bărbat și femeie este atît de perfect restabilit încît nimeni n-ar putea răspunde la întrebarea: cine e mai de preț în ochii lui Dumnezeu, bărbatul sau femeia?... În felul acesta creștinismul încetează de a fi o doctrină rigidă, de teorii și speculații, prin faptul că introduce o Femeie și o Maică la mijloc între noi și Dumnezeu³⁸).

Ca mijlocitoare pentru întreg neamul omenesc, Maica Domnului este **colaboratoare** la mîntuirea noastră. Ea este puntea de legătură între cer și pămînt, fără a ne separa pe noi de Hristos, fără a se interpune între noi și El. Cînd spunem că Sfînta Fecioară este colaboratoare, înțelegem că ea ne ajută pe noi în actul mîntuirii. Ea duce rugăciunile noastre la Fiul său și se roagă împreună cu noi. În paraclisul Născătoarei de Dumnezeu cîntăm: «Primește rugăciunea robilor tăi, că strîmțorări ne cuprind, acoperămînt nu ne-am agonisit nicăieri unde să scăpăm noi păcătoșii... mîngăiere nu avem afară de tine... nu trece rugăciunile noastre, ci le fă de folos» (Stihira de după Evanghelia dela paraclis). Tot în felul acesta ne rugăm noi și sfinților, însă mijlocirea Sfintei Fecioare este mai desăvîrșită decît a tuturor sfinților.

În concluzie, putem spune: Sfînta Fecioară ne umbrește cu harul pe care ea l-a primit dela Hristos. În sensul acesta ea poate fi numită fîntînă a harului dumnezeiesc. Ea este rugătoare și în acelaș timp și mijlocitoare. Toată acțiunea ei de Maică a creștinilor se referă la aceste două atribute care-i exprimă necesitatea creștinului său de supravenerare.

36. Vezi D. Stănescu, *Minunile Maicii Domnului, date la lumină după 225 ani, după un manuscris din 1696*, București, 1925.

37. Isidor de Glavanus, *Sermo in praesent. B. V. Mariae*, Migne, P.G. CXXXIX, 49, la Pr. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 123.

38. Pr. Dr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 156-157.

Folosind o comparație conclusivă, putem spune: În vârful scării care pornește de pe pământ la cer, la picioarele sau deasupra tronului dumnezeiesc se află Sfânta Fecioară Maria, deosebit de Sfânta Treime, nefiind un al patrulea ipostas, dar împărțându-se cea dintâi din lumina și harul dumnezeesc.

4. CULTUL MAICII DOMNULUI ÎN COMPARAȚIE CU CULTUL DE ADORARE ȘI CU CULTUL CELORLALȚI SFINȚI

Motivele dezvoltate anterior, teotochia, purureafecioria, lipsa de păcate personale, mijlocirea pe lângă Fiul său, ne îndreptățesc să numim pe Maica Domnului «sfântă». Acest nume atrage după sine un cult deosebit, pe care Biserica îl manifestă față de Sfânta Fecioară prin forme multiple și variate. Biserica aduce cinstire în primul rând lui Dumnezeu, apoi Sfintei Fecioare, și apoi Sfinților, ca unii ce și-au închinat viața lui Dumnezeu. Prin cult înțelegem noi creștinii «orice formă sau act prin care se exprimă cinstirea lui Dumnezeu sau a altor persoane sfinte în legătură cu El și din respect față de El³⁹). După concepția noastră ortodoxă, cultul suprem este cultul de adorare — latría — care se aduce numai lui Dumnezeu, adică persoanelor Sfintei Treimi. Motivele care ne determină pe noi creștinii la această adorare sînt următoarele: Dumnezeu este creatorul a toată existența, Tatăl nostru al tuturor, iar noi, fiii săi. El este Proniatorul și Mîntuitorul creaturii sale, dela El avem viața și Lui trebuie să-i aducem prinos. Acest cult îl manifestăm noi cu desăvîrșire în sfînta Euharistie, care este actul suprem de adorare pe care i-l dăm lui Dumnezeu, sacrificiul nesîngeros care a înlocuit orice act de cult din Vechiul Testament.

Cultul Maicii Domnului se înfiripează odată cu cultul creștin de adorare a lui Dumnezeu.

Temeiurile cultului Maicii Domnului le găsim în cuvintele arhanghelului binevestitor: «Bucură-te, ceea ce ești plină de dar» (Luca 1, 39), «binecuvîntată ești tu între femei» (Luca 1, 39) și în cuvintele femeii care a ridicat glas din popor și a zis Mîntuitorului: «Fericit este pîntecele care Te-a purtat și pieptul ce ai supt» (Luca 11, 27). Chiar mărturisirea pe care o face Sfînta Fecioară Elisabetei, mama Sfîntului Ioan Botezătorul, prevestesc cinstirea de care se va bucura: «Iată de acum mă vor feriți toate neamurile» (Luca 1, 48).

Biserica Ortodoxă venerează pe Fecioara Maria ca pe cea care este «mai cinstită decît Heruvimii și mai preamărită fără de asemănare decît Serafimii», ca pe cea care este superioară oricărei făpturi. Biserica vede în ea pe Maica lui Dumnezeu, cea care, fără a se substitui unicului Mijlocitor, mijlocește înaintea Fiului pentru tot neamul omenesc.

Deoarece cultul pe care Biserica l-a adus și-l aduce Sfintei Maici întrece pe cel al sfinților și al îngerilor, și este mai mult decît venerație, soboarele ecumenice l-au numit cult de supravenerație sau **hiperdulie**. Acest vechi termen bisericesc dovedește că Fecioara depășește cea mai înaltă treaptă a creațiunii și îl putem echivala ca traducere cu expresia «fără asemănare». Toate expresiunile adresate ei ne dovedesc pe de o

39. După notele cursului de liturgică, anul III, ținut de Pr. Prof. Ene Braniște, București, 1952-1953.

parte că ea nu este Dumnezeu, iar pe de altă parte că deși e creatură, e mai presus decît toată creațiunea ⁴⁰).

Trebuie să remarcăm că nuanțele care disting cultul Fecioarei în Occident (cultul cavaleresc al «Madonei», al «frumoasei doamne») sînt cu totul străine spiritului sobru al ortodoxiei. La noi numele Maicii este pronunțat în mod constant în Biserică alături de numele Domnului nostru Iisus Hristos ⁴¹). Sfîntul Ioan Damaschin așează pe Sfînta Fecioară la cea mai mare înălțime posibilă, lîngă Dumnezeu, după Hristos, ca unul care cunoștea întreaga învățătură mariologică, numind-o ἡ ἀπαρμόνητος (prea lăudață) ⁴²).

Din antichitatea creștină și pînă astăzi, neconținut s-au zidit biserici care-i poartă hramul, biserici care au adăpostit totdeauna sufletele turburate ale credincioșilor. Sărbătorile în cinstea Născătoarei ca: Nașterea Preacuratei Fecioare Maria, Intrarea în Biserică a Prea Curatei Fecioare Maria, Bună Vestirea Prea Curatei Fecioare, Adormirea Maicii Domnului, Soborul Maicii Domnului și altele mai mici, au fost zile de bucurie duhovnicească din cele mai vechi timpuri. Sfînții părinți și scriitorii bisericești, în panegiricele și predicile lor, au dat cele mai frumoase pagini de literatură patristică mariologică, ce ne servesc și astăzi ca izvoare de laudă Prea Sfintei Fecioare.

Slujbele speciale de pietate, acatiste, paraclise, alcătuite în cinstea și pentru invocarea Sfintei Fecioare sînt încă o dovadă concretă a manifestării exterioare a cultului ce-i datorăm.

Cinstirea ei în cele șapte laude bisericești zilnice și deasemeni în Sfînta Liturghie, sînt semnul supravenerației. Icoanele sale, cărora ne închinăm, dintre care unele sînt făcătoare de minuni, precum și cinstirea veșmîntului și briului Preacuratei Fecioare sporesc numărul formelor de manifestare ale acestui cult.

Numele de «Maria», pe care îl poartă atîtea fiice și mame creștine, dovedește pietatea către Maica lui Dumnezeu.

Intrucît ortodoxia pe lîngă Maica Domnului cinstește și pe sfinți, iată ce spune Mărturisirea Ortodoxă despre ei: «Noi chemăm pe sfinți, mijlocitori către Dumnezeu, ca ei să-l roage pentru noi; și-i chemăm pe ei ca pe prietenii lui Dumnezeu, căruia îi slujesc și pe care îl măresc și i se închină. Noi avem trebuință de ajutorul lor nu pentru că ei ne-ar ajuta cu puterea lor, ci fiindcă ei cer pentru noi, prin solirile lor, harul lui Dumnezeu» ⁴³).

În concluzie, ierarhizînd cultul ortodox, aducem întîi adorare lui Dumnezeu, apoi supravenerare Preasfintei Fecioare și venerare sfinților și îngerilor. Vom urmări acum dezvoltarea în timp a cultului Maicii Domnului.

40. Cf. Pr. Dr. D. Stăniloae, *Maica Domnului ca mijlocitoare*, în rev. cit., p. 110.

41. Idem, *ibidem*.

42. Sf. Ioan Damaschin, *Despre sfintele icoane*, cuv. IV, P. G. XCV, col. 1153, la J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1928, p. 511.

43. *Mărturisirea Ortodoxă*, partea III-a, răsp. la întreb. LII.

II.

1. ISTORIA ȘI DEZVOLTAREA CULTULUI MAICII DOMNULUI DELA ORIGINE PÎNĂ LA SINODUL III ECUMENIC (EFES, 431)

Perioada aceasta constituie punctul de plecare în ceea ce privește cultul Maicii Domnului. Este săracă în documente și izvoare informative, deși legende și povestiri miraculoase despre Maica Domnului circulau la tot pasul. Pietatea populară înflorea adevărul religios pînă la denaturare, de aceea izvoarele scrise ce ne-au rămas trebuie să privească cu mai mult spirit critic. Pînă la sinodul IV ecumenic nu se poate vorbi decît de un cult embrionar al Maicii Domnului și aceasta pentru că ne bazăm mai mult pe scrieri apocrife. Elementul tradițional păstrat de Sfînta Biserică ne ajută să prezentăm adevărul cu privire la această epocă. Vom urma pe cît cu putință ordinea cronologică, pentru a reda conturarea cultului Maicii Domnului și a formelor lui de manifestare din vechime și pînă astăzi. Elementele cultului vor fi prezentate nesistematic deoarece avem în vedere apariția lor în timp pe măsură ce se adaugă și îmbogățesc cultul.

Cultul Maicii Domnului din epoca apostolică nu ne-a lăsat numeroase surse scrise care să ajungă pînă la noi. Cele care ne-au rămas fie tradiționale, fie menționate în scrieri ulterioare epocii apostolice sînt suficiente pentru a dovedi că în acest timp exista embrionar cultul Maicii Domnului, cu forme simple de manifestare. Inceputul acestui cult este centralizat în reprezentarea iconografică a persoaneienerate. Influența aceasta este socotită a fi de natură păgînă. Diferența între reprezentarea zeilor și zeitelor păgîne în sculptură sau pictură este vădită față de iconografia creștină care are specificul ei simbolic. Asemănările se datoresc faptului că mulți dintre creștini erau proveniți din rîndurile păgînilor și ei țineau mult să aibe un obiect care să reprezinte persoana venerată. Ceea ce era considerat de către Decalog idolatrie, nu se poate atribui iconografiei creștine primare. Creștinii nu venerau obiectul nesimțitor, ci persoana pe care o reprezenta icoana. «O tradiție bisericească, confirmată în scris încă din sec. VI de către Teodor Cîtețul⁴⁴), istorisește că însuși Sfîntul Evanghelist Luca «doctorul cel iubit» al Sfîntului Apostol Pavel (Colos. IV, 14) fusese pictor și că pictase peste 600 icoane ale Sfîntei Fecioare Maria și cîteva icoane ale Mîntuitorului Hristos»⁴⁵). Un alt motiv pentru care creștinii introduseseră această artă decorativă în catacombe și în criptele mortuare era ideea împodobirii acestor locuri.

Este în deoște știut că viața religioasă publică a creștinilor primelor veacuri se desfășura în ascuns, în catacombe, în locuri necunoscute pentru a nu fi descoperiți și prigoniți de persecutori. Așa ne explicăm de ce sînt atît de puține știrile despre cultul religios pe care-l practicau în ascuns primii creștini. Primele mărturii despre viața și cultul creștin ni le oferă cercetarea catacombelor, a criptelor mortuare care au servit drept locașuri de cult creștinismului ilicit. Astfel de locașuri cităm: Catacomba Sfîntei Priscilia, Catacomba Sfîntului Petru și Marcellin și Catacomba din

44. *Ist. Bis.*, trad. de Iosif Gheorghian, București, 1889, p. 281.

45. Konrad Hofmann, art. *Lukas*, în *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. VI, Freiburg im. Br., 1934, col. 708-710.

Coemeterium Majus⁴⁶). În aceste catacombe creștinii se vedeau puși la adăpost de autoritatea statului și încercau să exprime decorativ, scene din Vechiul Testament, din Noul Testament, persoana Mântuitorului, a Maicii Domnului, închinarea magilor și altele ca acestea.

La început, icoanele s-au strecurat în catacombe sub formă simbolică și alegorică (reprezentarea Mântuitorului în chip de miel sau de pește). Chipurile Mântuitorului și ale Sfintei Fecioare Maria destinate a ajunge centrul iconografiei religioase nu se întâlnesc în această vreme decât cu titlul episodic: așa se vede Buna Vestire, închinarea magilor. La începutul secolului II începe să se întâlnească pictarea Sfintei Fecioare sub înfățișarea unei femei care ține pruncul în brațe⁴⁷. S-au găsit mai multe tipuri de icoane ale Maicii Domnului din această vreme reprezentând-o în chip diferit: Maica Domnului rugându-se cu brațele întinse căutând spre cer, Maica Domnului cu Fiul în brațe, Maica Domnului așezată pe un scaun, etc. Trebuie să cităm câteva din picturile cele mai remarcabile pentru valoarea lor istorică și documentară. «Cea mai veche din ele este aceea din cimitirul Priscilei datând dela jumătatea secolului II care reprezintă pe Sfânta Fecioară așezată, cu Pruncul în brațe, iar aproape Profetul Isaia cu ruloul profeției sale în mâna stângă, iar cu dreapta arătând o stea, «marea lumină» pe care o profețise (Is. IX, 1)⁴⁸). Tot o astfel de icoană foarte veche care pare a fi din sec. III este icoana Maicii Domnului cu pruncul în brațe din catacomba Sf. Agnese⁴⁹).

O altă icoană reprezintă pe Maica Domnului în momentul Bunei Vestiri, așezată pe scaun, iar îngerul Gavriil binevestind. Această piesă picturală datează dela sfârșitul secolului II și are ceva influență romană în ceea ce privește pictarea personajilor⁵⁰). Ea s-a găsit în Catacomba Sfintei Priscila.

În Catacomba Sfinților Petru și Marcelin ni s-a păstrat o scenă a închinării magilor care datează din prima jumătate a secolului III⁵¹).

O adevărată pictură creștină ne oferă exemplarul găsit în Coemeterium Majus. Aceasta reprezintă pe Sfânta Fecioară în chip de orantă încadrată de inițialele numelui Hristos și datează dela jumătatea secolului IV⁵²). Iconografia marială existentă în primele secole dovedește cinstirea și venerarea de care se bucura Sfânta Fecioară încă dela începutul creștinismului.

Dar nu numai icoanele atestă faptul acesta ci și sfinții părinți și scriitori bisericești pînă la sinodul II ecumenic.

În epistolele Sfântului Ignațiu al Antiohiei, martir, mort la 107, se găsesc cinci pasagi care afirmă fecioria Mariei. Acest adevăr a fost înscris în Crez dela primele sinoade ecumenice. În Sfântul Justin și Sfântul Irineu (secolul II) se găsește afirmația maternității divine, a pururea fecioriei Mariei și a rolului ei de a fi nouă Evă și apărătoare a acesteia.

46. I. Ciufriță, *Reprezentarea Sf. Fecioare Maria în pictura bisericească*, teză de licență, București, 1942, pp 2 și 3.

47. H. Leclercq, *Images (culte et querelle des)*, art. în *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, tom. VII, Paris, 1907, col. 194.

48. *La Vierge Marie enseignée à la jeuneuse*, ed. III, Lyon-Paris, 1937, p. 359; comp. V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe Române*, 1929, p. 287.

49. V. Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 287.

50. I. Ciufriță, *op. cit.*, pp. 36 și 37.

51. Idem, *ibidem*, pp. 37 și 39.

52. Idem, *ibidem*, pp. 39-42.

Maternitatea spirituală a Mariei este afirmată de Origen (sec. III). În Tertulian se poate citi afirmația că «greșala pe care a comis-o Eva crezând diavolului, a reparat-o Maria prin credința sa în înger». În fericitul Ieronim se găsește o frumoasă apărare a pururea fecioriei Mariei cu privire la expresia din Evanghelie «frații lui Iisus». În viața Sfântului Iustin martirizat la sfârșitul secolului II, se face mențiune de rugăciunea care a adresat-o Sfintei Fecioare pentru a-i veni în ajutor⁵⁴). În primele secole circulau unele scrieri puse pe numele unei persoane cu multă autoritate printre creștini, alcătuite de persoane pioase cu scop didactic și catehetic. Astfel de scrieri au fost atribuite și Sfintei Fecioare (ca fiind învățătura și viața ei) și ele dovedesc cinstitirea de care se bucura. Evanghelia apocrifă «Despre adormirea Sfintei Marii» ce datează dela sfârșitul secolului III și începutul secolului IV ne servește unele știri prețioase despre viața Maicii Domnului. În ea ni se spune c-a fost înmormântată la Ierusalim⁵⁵). Faptul acesta nu-i fără importanță căci pe acest loc vom vedea ridicându-se biserici în cinstea Precuratei.

Din ce în ce textele devin mai abundente și mai explicite. Se găsesc la Sfântul Efreem Sirul (306—373) multe pagini lirice de unde se poate trage concluzia că venerația Sfintei Fecioare lua o mare amploare. Nimic mai semnificativ în această privință decât una din rugăciunile unde se găsesc aceste cuvinte: «Prea Sfinta Doamnă, Maica lui Dumnezeu, singura prea curată... sfințește gândurile mele... stăpânește-mi simțurile (pornirile)... dă-mi înțelepciune... etc.». Sfântul Ambrozie al Milanului ne spune că fecioarele cele ce intrau în mănăstiri luau ca pildă pe Sfânta Fecioară, căci ea ridicase stindardul fecioriei⁵⁶). Fără îndoială că în aceste texte vechi noi nu avem tratate mariologice în forma în care sântem obișnuiți noi astăzi. Ceea ce facem noi nu este decât o operă de spicuire a pasajilor spuse ocazional de Sfinții părinți și scriitori bisericești. Totuși aceste pasaje sînt suficiente pentru a da o bază solidă dezvoltării ulterioare a cultului Sfintei Fecioare.

Există unele mărturii indirecte care ne dovedesc stadiul în care se află acest cult pînă la Sinodul III Ecumenic.

a) Apocrifele: Scrieri vechi cunoscute sub numele de evanghelii apocrife, fără o mare valoare doctrinală, dar care pot servi ca mărturii indirecte. Ele dovedesc că toată lumea din aceea vreme aven în centrul preocupărilor viața Sfintei Fecioare. Se cunoaște astfel Protoevanghelia lui Iacov care datează dela sfârșitul secolului II și istorisește copilăria Sfintei Fecioare.

b) Cea mai veche apariție a Sfintei Fecioare pe care o menționează Sfântul Grigore de Nisa (sec. IV) descriind viața Sfântului Grigore Taurmaturgul ne dovedește, chiar dacă nu-i autentică, credința creștinilor din acel timp că Fecioara Maria putea interveni în chip minunat pentru binele credincioșilor cum a și făcut mai apoi.

c) Cel mai vechi abuz în cinstitirea Mariei. A existat o sectă în sec. IV numită Colliridieni care făceau din Maria aproape o zeiță, căreia îi ofereau prăjituri ca sacrificiu. Acest abuz dovedește existența cultului creștin al Sfintei Fecioare care însă suferise excесе și denaturări⁵⁷).

54. *La Vierge Marie...*, pp. 338 și 339.

55. V. Loichită, *op. cit.*, p. 233.

56. *La Vierge Marie...*, p. 339.

57. *Ibidem*, pp. 340 și 341.

d) **Antidicomarianiții**. Existența acestor adversari ai Fecioarei Maria sînt o mărturie despre cultul și cinstirea care se aducea Fecioarei Maria spre sfîrșitul secolului IV. Antidicomarianiții aveau ca promotori pe Bonosiu și Helvidiu. Ei negau pururea fecioria Sfintei Marii zicînd că a mai avut și alți fii în afară de Mîntuitorul, rezultați din logodna cu bătrînul Iosif, deoarece așa spune Sfînta Scriptură⁵⁸).

Pe lîngă aceste mărturii scrise și iconografice sînt altele și mai grăitoare care au rămas scrise în istorie pînă astăzi. Libertatea acordată Bisericii în veacul IV a dat un avînt foarte mare artei religioase. Iau naștere noi forme ale cultului. Entuziasmul creștinismului triumfător caută ceva nou potrivit noii situații a Bisericii. Ceea ce pînă acum era singular, dispare, ia tendințe universaliste. Pe lîngă iconografia care ia o mare dezvoltare, se ridică locașuri de cult public, biserici mari și frumoase.

«Constantin cel Mare ridică în noua capitală a imperiului său trei biserici în cinstea Sfintei Fecioare. În Roma, după cele mai noi cercetări, trebuie să fi existat mai înainte de construirea «Basilicei Liberalice» care este socotită de obicei cea mai veche biserică, o altă biserică, «Maria Antiqua»⁵⁹). După o veche tradiție Constantin cel Mare consacrase Sfintei Fecioare Constantinopolul — noua capitală a imperiului.

Sfînta Elena căutînd locurile sfinte, zidi la Nazaret o biserică pe locul unde fusese casa Maicii Domnului, la fel și la Betleem și Ierusalim, biserici care sînt închinete Sfintei Fecioare. Aceste locașuri au devenit locuri de pelerinaj pentru întreaga creștinătate⁶⁰). Dar nu existau numai aceste biserici pe care le menționăm ci și altele; pe acestea le-am citat numai spre exemplificare și de acum înainte vor deveni din ce în ce mai numeroase.

Creștinii însă obișnuiau a cinsti pe Sfînta Fecioară și în alt chip, sărbătorind marile evenimente din viața sa. Astfel sărbătoarea **Bunei Vestiri** o găsim menționată încă din secolul III.

Primii creștini numeau sărbătoarea Bunei Vestiri, «Zămislirea lui Iisus». Cum că această sărbătoare era cunoscută în secolul III ne îndreptărează Sfîntul Grigore Taumaturgul (+270) prin cuvîntarea sa rostită în această zi. Abia din secolul VII înapoi acestei sărbători i s-a dat în răsărit numele de «Buna Vestire a Sfintei Fecioare Maria». Această sărbătoare se ținea la început în ajunul Botezului Domnului, la 5 ianuarie; iar în sec. IV s-a hotărît pentru aceasta ziua de 25 martie, după o veche tradiție care învață că în această zi a adus îngerul vestea Mariei⁶¹).

Așa dar dintre sărbătorile închinete Sfintei Fecioare pe care le avem noi astăzi Buna Vestire este cea mai veche, trăgîndu-și existența încă din sec. III.

Nu putem pretinde ca sărbătorile de atunci să aibă fastul ciclului liturgic și stabilitatea celor de astăzi. Ceea ce avem noi acum este fructul atîtor secole de arînd. Pentru noi este suficient să găsim mențiuni des-

58. Pervodil de V., *Dictionnaire des hérésies, des erreurs, des schismes ou mémoires*, Paris, 1845, pp. 110, 264 și 265.

59. Dr. L. Heinrich Kellner, *Heortologie*, dritte verbesserte Auflage, Freiburg im Breisgau, 1911, p. 171.

60. F. Cabrol, *Annunciation*, în *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, part. II, col. 2245.

61. Badea Cireșeanu, *Tezaurul Liturgic*, t. III, Buc. 1912, p. 285.

pre ținerea unor sărbători în cinstea Sfintei Fecioare care constituiesc nucleul sărbătorilor de astăzi.

De o vechime apropiată sărbătorii Bunei Vestiri este Nașterea Sfintei Fecioare. Ioan Hrisostom, Augustin și Proclu mărturisesc că în secolul IV era cunoscută în Răsărit și Apus această sfință zi. Mai târziu imnologi creștini întocmesc cîntări preafrumoase întru lauda Nașterii Maicii Domnului: (Anatolie, sec. V), Ștefan din Ierusalim (sec. VII), Serghie (sec. VII), Andrei Criteanu (sec. VIII). În biserica latină s-a generalizat această sărbătoare abia în sec. VII. Ildefonso de Toledo († 667) vorbește de ea cu adîncă pietate ⁶²).

Dar nu numai bisericile zidite în cinstea Sfintei Fecioare și sărbătorile dovedesc cinstirea ei ci și cîntările din ciclul serviciului divin public. În sec. III, Origen confirmă existența celor două cicluri ale serviciilor divine, din timpul nopții și a zilei, iar Sfîntul Ciprian în acelaș secol menționează 5 laude bisericesti. Finele sec. IV însemnează fixarea definitivă a numărului de 7 laude bisericesti ⁶³).

Se știe că scheletul, natura acestor laude, era citirea din Vechiul Testament, dar acesteia se adaugă și elementul nou creștin.

Elementul nou, pe lîngă citirile din Vechiul Testament și psalmi, îl forma produsul inspirației pur creștine care izvoră din trebuințele adînci ale inimii, trebuințe create de noua lege a harului ⁶⁴). De aici putem conchide că imnul lui Zaharia, al Sfintei Fecioare și al lui Simeon vor fi fost primele cîntări, care aduceau vorba de Sfînta Fecioară și de Fiul ei. Aceste imne au servit ca model numeroaselor imne și imnologii de mai târziu s-au întrecut în măestria condeiului și a inspirației, ca să laude pe Maica lui Dumnezeu. În sec. IV se distinge ca imnolog Sfîntul Efreim Sirul († 373).

El scrie multe imnuri despre Maica Domnului, pe care Paul din Amorea, innograf din sec. XI le-a ales și le-a pus în Octoih după cele ale lui Anatolie ⁶⁵). Deasemenea cuvîntările, predicile, panegiricele ținute în cinstea Sfintei Fecioare dovedesc venerația pe care i-o aduceau creștinii.

Dintre predicatorii aceștia amintim, pînă la Sinodul din Efes, pe Proclu al Cizicului.

Toate aceste manifestații embrionare ale cultului Maicii Domnului dovedesc că Sfînta Fecioară era în mare cinste. Era persoana cea mai cinstită în afară de Mîntuitorul Hristos; dar ca orice început timid, acest cult ia amploare odată cu libertatea cultului și devine nucleul pe care s-au alipit bogatele forme de cult ulterioare. Primul și al doilea sinod ecumenic fixează în scris în «Crez» (formula dogmatică ortodoxă de sinteză), doctrina hristologică și mariologică ce stă la baza cultului de supravenerație pe care-l acordăm Sfintei Fecioare.

Asupra devoțiunii pentru Sfînta Fecioară s-au iscat, pînă la sinodul III ecumenic dispute și controverse care au împărțit lumea creștină în apărători zeloși și adversari fanatici. Adversarul cel mai temut al cultului Maicii Domnului a fost Nestorie Patriarhul Constantinopolului. În esență, învățătura lui era următoarea: «Dumnezeu nu se poate naște,

62. Idem, *ibidem*, p. 283.

63. Pr. P. Vintilescu, *Istoria Liturghiei*, curs litografiat, București, 1940, pp. 236, 237 și 247.

64. Idem, *Incercări de istoria Liturghiei*, București, 1930, pp. 32, 33.

65. V. Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 349.

fiindcă o femeie imperfectă nu poate naște ceva desăvârșit. Dumnezeu nu poate pătimi sau muri. Așa încît Sfînta Fecioară nu e născătoare de Dumnezeu, (*θεοτόκος*) ci născătoare a unui om numit Hristos (*ἄνθρωποτόκος* — *Χριστοτόκος*). De aceea, pentru a o venera cum se cuvine, ar trebui numită Născătoare de Hristos⁶⁶). Această învățătură greșită a lui Nestorie care se bucura de mare prestigiu și-a făcut mulți partizani. Discuțiunile asupra acestei teme erau foarte aprinse și ele au dus la convocarea sinodului III ecumenic. Pulheria, pe atunci împărăteasă, convoacă sinodul în 431 la Efes care se ține într-o biserică dedicată Sfintei Fecioare⁶⁷). Este condamnat Nestorie și învățătura lui de majoritatea participanților și de întreg orientul. Sfîntul Ciril, într-un sinod ținut la Alexandria formulează 12 anatematisme contra lui Nestorie, în care se anatematizează erezia cunoscută sub numele de nestorianism.

Toate disputele care sînt descrise amănunțit în actele sinodale dovedesc cinstirea și pietatea pe care creștinii o acordau Sfintei Fecioare ca Născătoare de Dumnezeu și nu Născătoare de om sau de Hristos, și dovedesc indirect că Fecioara Maria era cinstită alături de Mîntuitorul Hristos.

Sinodul din Efes, 431, încheie primă perioadă referitoare la învățătura mariologică și la cultul Maicii Domnului. Victoria ortodoxismului din acest sinod denotă puterea adevărului revelat și totodată că cele spuse despre Fecioara Maria de către Sfinții Părinți, scriitorii bisericești și cultul adus ei, ca expresie și aplicare a învățăturilor dogmatice au profund temei în Sfînta Scriptură și în Sfînta Tradiție.

Iconografia marială, ca și bisericile care sînt dedicate Maicii Domnului, sînt produsul sentimentului religios născut din pietatea populară creștină. Sărbătorile menționate ca existente în acest timp întăresc convingerile noastre că Sfînta Fecioară era venerată. Frumoasele predici și neîntrecutele pagini lirice imnologice izvorîte din dragostea care unește pe creștini de Maica Domnului și a tuturor, sînt dovezi sigure că Fecioarei Maria i se aducea un cult deosebit, ca Născătoare de Dumnezeu.

Acest cult, va lua o mare dezvoltare în a doua perioadă dela sinodul III ecumenic și pînă la iconoclasm, deoarece sinodul III fixase adevărul dogmatic referitor la Sfînta Fecioară. El va deveni cult public și solemn, alături de cultul de adorație adus lui Dumnezeu. Acest cult embrionar devine un mare arbore care umbrește întreaga creștinătate.

2. — CULTUL MAICII DOMNULUI DELA SINODUL III ECUMENIC PÎNĂ LA ICONOCLASM

Sinodul ecumenic ținut la Efes în 431, a dat rezultate foarte favorabile dezvoltării cultului Maicii Domnului. El este punctul de plecare al manifestațiunilor solemne și publice în cinstea Sfintei Fecioare. Icoanele ce reprezintă maternitatea divină a Sfintei Fecioare se înmulțesc și se răspîndesc pretutindeni. Bisericile închinete ei se întîlnesc în toate orașele și metropolele. Sărbătorile în cinstea Maicii Domnului capătă fixitate și uniformitate în ceea ce privește ținerea lor de întreaga ortodoxie. Marii im-

66. Prof. Teodor Popescu, *Curs de Istoria Bisericii Univerșale*, curs litografiat, București, fără dată, p. 391.

67. *La Vierge Marie...*, p. 342; comp. Kellner, *op. cit.*, p. 171.

nologi dela care ne-au rămas și astăzi cîntări înserate în slujbele noastre pot compune imne în cinstea Preacuratei bucurîndu-se de deplină libertate. Predicile și panegiricele pentru lauda Fecioarei se aud în fiecare biserică. Iau naștere slujbe noi de pietate cum ar fi «acatistele Maicii Domnului» care în ultimul timp sînt mai numeroase chiar decît ale Domnului nostru Iisus Hristos. Dar să vedem fiecare din aceste forme de manifestare ale cultului Maicii Domnului.

După sinodul dela Efes unde triumfă titlul de «Maica lui Dumnezeu» se răspîndise cu repeziune în toate bisericile, reproducerea unui tablou atribuit pe atunci Sfîntului Luca. Aceste picturi pe lemn reprezentau pe Sfînta Fecioară bust, cu Copilul Iisus pe brațul stîng. Icoanele acestea aveau semnificația triumfului maternității divine. Dealtfel titlul glorios de Maica lui Dumnezeu este înscris prescurtat pe icoane. Acest model, cu ușoare variante, fu reprodus și este încă în mii de exemplare în creștinătatea orientală. De aici el se răspîndi și în Occident, mai ales în epoca persecuției iconoclaste, lupta împotriva sfintelor icoane, care dură mai mult de un secol⁶⁸).

Alături de acest model de icoane, zis al Sfîntului Luca, continuă a se reprezenta Sfînta Fecioară în chip de «Orantă» și de «Fecioară a majestății». Acest ultim model arată pe Sfînta Fecioară șezînd și ținînd Copilul Iisus pe genunchi. Nimbul înconjoară capul ca și în modelul Sfîntului Luca, cum se obișnuia pentru împărătese și alte mari personaje. Acest nimb este simbolul gloriei și al puterii Sfîntei Marii în cer și pe pămînt. Aceste picturi venerabile datează din timpul de libertate al Bisericii și mai ales din timpurile ce urmară sinodului din Efes. Toate bisericile din Orient au păstrat și au reprodus aproape numai astfel de exemplare. Mai tîrziu, după persecuția iconoclastă, familiile creștine din Orient au luat obiceiul de a venera cîte o astfel de icoană în fața căreia ele se adunau pentru a se ruga, și la care întrețin în fiecare noapte o candelă aprinsă⁶⁹).

În această perioadă există încă și alte tipuri de icoane ale Maicii Domnului, pictate fie pe lemn, fie din mozaic — influență bizantină — care împodobesc toate bisericile existente. Dezvoltarea vădită a iconografiei mariale în acest timp dovedește venerația Sfîntei Fecioare și rezultatele pozitive ortodoxe pe care le-a dat sinodul III ecumenic din Efes.

În ceea ce privește ridicarea locașurilor de cult în cinstea Fecioarei Maria, ele devin din ce în ce mai numeroase, mai încăpătoare, mai monumentale, mai artistic lucrate chiar decît basilicele imperiale. În mare parte ele sînt opera împăraților și împărăteselor creștine precum și a patriarhilor care conduceau aceste biserici.

Leon cel mare (457—474) zidește una din aceste biserici în memoria Sfîntei Fecioare⁷⁰). Pioasa împărăteasă a Constantinopolului, sfînta Pulheria, zidi în orașul imperial trei biserici pentru a muta relicvele Sfîntei Marii pe care le obținuse dela episcopul Ierusalimului: o icoană, un brîu și diferite veșminte. La Roma, papa Libერიu consacră Fecioarei biserica «Sancta Maria Majora». În multe locuri se urmează acest exem-

68. *La Vierge Marie...*, pp. 360 și 361.

69. *Idem*, p. 361.

70. E. Popovici, *Ist. Bis. univ. și statistica bis.*, tom. II, trad. de Atanasie Mișonescu, ed. II, București, 1925, p. 4.

plu⁷¹). Una din bisericile cu renume în acest timp este biserica Vlaherne din Constantinople în care se află cinstitul veșmînt și brîu al Maicii Domnului precum și o icoană a ei făcătoare de minuni căreia se atribue apărarea Constantinopolului de vrăjmași⁷²). Aceste biserici puse sub ocrotirea Maicii Domnului sînt indicii sigure ale cultului ei în plină desfășurare.

În scurt timp ciclul sărbătorilor creștine, nu prea numeroase, se îmbogăți cu sărbătorile în cinstea Sfintei Fecioare. Ele sînt ținute de creștini încă din cele mai vechi timpuri, se oficializează de sinoade, se generalizează prin decizii și decrete sinodale, patriarhale și imperiale. Toate vechile Biserici patriarhale dovedesc că posedau un mare număr de astfel de Sărbători. Biserica greco-orientală și cea romano-catolică, precum și vechea biserică egipteană au dovedit zel întru cinstirea Sfintei Fecioare. În calendarele coptice se găsește așezată în fiecare lună la 21 care corespunde zilei de 15 ale lunii din calendarul Iulian, o «*Commemoratio Domini et virginis Mariae*». De altfel, în general, de mult îi este închinată ei ziua de sîmbătă⁷³).

Se constată în această perioadă existența mai multor sărbători. Buna Vestire, pe care noi o sărbătorim astăzi la 25 martie, este una dintre ele. «Timpul cînd se prăznuiește această sărbătoare stă în legătură cu ziua de 25 decembrie, ziua Nașterii Domnului, cu 24 iunie, ziua nașterii înainte Mergătorului și Botezătorului Ioan și 2 iulie, cînd se crede că Sfînta Fecioară a vizitat pe Elisabeta. Ea se prăznuia de mulți, cînd înainte de Nașterea Domnului, cînd în Duminică IV, cînd înaintea botezului Domnului, în ziua de 5 ianuarie, cînd înainte de Paști, cînd chiar după Paști, pentru ca să se poată bucura creștinii de ea. Vechimea ei o atestă sinodul din Toledo (659) și canonul 52 al sinodului VI ecumenic precum și inno-grafii Andrei Criteanu și Ioan Damaschin care au compus imne în cinstea ei. Este socotită rădăcina și temelia tuturor sărbătorilor și praznicelor Bisericii creștine⁷⁴).

Deasemenea vechimea acestei sărbători o mărturisesc cuvîntările lui Proclu, patriarhul Constantinopolului († 446)⁷⁵).

O altă sărbătoare de origine foarte veche, după cum atestă istoricul Nichifor Calist (Ist. Bis. Cart. VIII, 28), este Adormirea Maicii Domnului. Tradițiunea bisericească și cîntările ce îmbracă și împodobesc această sărbătoare ne ridică pînă la timpurile apostolice (svetilna adormirii)⁷⁶).

Prima știre sigură despre această sărbătoare o aflăm în panegiricul monahului Teodor, ținut la anul 530, asupra Sfîntului Teodosie mort la 529. Acolo se povestește că în mănăstirile palestinieniene în fiecare an este sărbătorită cu deosebită cinste o zi de pomenire a Sfintei Fecioare (θεοτόκου μνήμη), în care zi toți frații de mînăstire se adună la un loc. Această zi se pare că prăznuia Adormirea Maicii Domnului⁷⁷). Împăratul Mauriciu din Bizanț (582—602), după mărturisirea istoricului bisericesc Nichifor

71. *La Vierge Marie...*, p. 342.

72. D. Stănescu, *Cultul Maicii Domnului la romîni*, București, fără dată, p. 20.

73. Kellner, *op. cit.*, p. 172.

74. D. Demetrescu, *op. cit.*, pp. 797 și 798.

75. Migne, P.G. LXV, col. 679 sq.; P.L. LIX, col. 508 sq.; comp. Kellner, *op. cit.*, p. 176.

76. D. Demetrescu, *op. cit.*, p. 799.

77. Kellner, *op. cit.*, p. 172; comp. V. Mîtrofanovici, *op. cit.*, p. 161.

Calist, a oficializat-o și a fixat ca dată pentru prăznuirea ei, ziua de 15 august, drept mulțumită că în acea zi biruise pe perși în 582⁷⁸⁾.

O sărbătoare care astăzi este închinată Mântuitorului, dar în vechime era atribuită și Sfintei Fecioare este **Intîmpinarea Domnului**. De altfel și astăzi imnologia acestei sărbători cuprinde unele din cele mai frumoase cîntări închinată Maicii Domnului «Nu pricep curată nici îngerii, nici oamenii, maică și fecioară ce în tine s-a săvîrșit...». A fost confirmată înainte de Justinian după cum relatează Papa Ghelasie într-o omilie ținută la această sărbătoare, în anul 494, în cinstea Maicii Domnului. Justinian se pare că a dat un edict de generalizare după cum confirmă istoricii Nichifor Calist și Cedren⁷⁹⁾.

O altă sărbătoare este **Nașterea Născătoarei de Dumnezeu** pe care noi astăzi o serbăm la 8 septembrie. Am văzut că ea era amintită însă ca existentă încă din secolul IV. Sînt unele indicii că această sărbătoare s-a introdus mai întii în Orient după ținerea sinodului din Efes, deci după disputele nestoriene. În sprijinul afirmației vine existența acestei sărbători și în calendarul iacobit și în cel coptic. Știut este că, după despărțirea acestor biserici de cea ortodoxă (451), n-au mai împrumutat nimic una alteia. Știri sigure despre această sărbătoare avem abia în sec. VII cînd Andrei Criteanul († 720) a compus două predici și un canon ce a ajuns pînă la noi. Tot în secolul VII se face pomenire de ea și în biserica occidentală⁸⁰⁾. Între sărbătorile de categorie mai veche ale Maicii Domnului, dar nu între cele mari, se afla și **soborul Maicii Domnului**, serbat la 26 decembrie. Motivul acestei sărbători imediat după Nașterea Domnului, este acela că Sfînta Fecioară este instrumentul prin care s-a realizat evenimentul precedent. Lucrul acesta se întîmplă și cu alte sărbători ale anului bisericesc. Știri sigure despre vechimea acestei sărbători nu avem. Date relative de la finele secolului VII o amintesc ca existentă⁸¹⁾.

Există în calendarul nostru încă două sărbători mai mici care au motive de formare destul de vechi. Una dintre ele este **Punerea cinstiului veștmînt al Maicii Domnului în raclă**. Pe timpul împăratului Leon cel Mare (457—474) doi curteni de ai săi, mergînd la Ierusalim în pelerinaj, au găsit la o femeie veștmîntul Maicii Domnului, păstrat intact, pe care-l iau cu ei și-l aduc la Constantinople. Acolo l-au pus în Biserica Vlaherne într-o raclă. Punerea în raclă a cinstiului veștmînt al Maicii Domnului cu care s-a făcut nenumărate minuni se serbează la 2 iulie (Sinaxarul dela 2 iulie). O altă sărbătoare tot de genul acesta este «**Punerea briului Maicii Domnului în raclă**». Dela Ierusalim este adus pe vremea împăratului Arcadie (395—400) și pus în raclă. Acest briu este făcător de minuni. Sinaxarul zilei de 31 august, ne spune că acest briu fiind pus peste soția împăratului Leon Filozoful (886—912) care era grav bolnavă a fost vindecată. Aceste două sărbători dovedesc că creștinii venerau nu numai persoana Sfintei Fecioare, ci și veștmintele ei, cinstindu-le prin instituirea de sărbători.

Acestor forme de manifestare a cultului marial se adaugă imnologia bisericească, opera sfinților părinți și scriitori bisericești și chiar laici.

78. B. Cireșeanu, *op. cit.*, p. 288; comp. V. Loichiță, *op. cit.*, p. 235.

79. D. Demetrescu, *op. cit.*, pp. 778-779.

80. V. Mitrofanovici, *op. cit.*, pp. 155 și 156.

81. Idem, *ibidem*, pp. 162 și 163.

Această imnologie este plină de învățături dogmatice redată în cea mai frumoasă formă literară. Imnele cîntă nașterea Mîntuitorului din Fecioara, pururea fecioria, nașterea și copilăria Sfintei Fecioare, precum și toate evenimentele mai de seamă din viața Maicii Domnului. Trebuie să menționăm că imnele acestea cu conținut dogmatic și-au găsit consacrară liturgică abia spre sfîrșitul sec. IV și începutul sec. V, de cînd devin gen exclusiv al poeziei imnografice creștine, cum ar fi spre exemplu imnul ce se cîntă la litie «Născătoare de Dumnezeu Fecioară, bucură-te»⁸²).

Între marii imnografi amintim pe Roman Melodul (sec. V—VI). El a scris imnele dela Întîmpinarea Domnului. Este unul dintre cei mai mari imnografi ai veacurilor bisericești. Nimeni n-a știut să imprime imnelor caracter atît de solemn și sublim ca el⁸³).

A scris în deosebi condace între care amintim pe cel care se cîntă la Nașterea Domnului: «Fecioara astăzi, pre cel mai presus de ființă naște și pămîntul peștera... Ingerii cu păstorii slavoslovesc și magii cu steaua călătoresc, că pentru noi s-a născut Prunc tînăr, Dumnezeu cel mai înainte de veci». Acest imn pe lîngă că este de o rară frumusețe literară și exprimă adînci adevăruri dogmatice, este și una din cele mai frumoase cîntări melodice din serviciul utreniei.

Andrei Criteanul († 720) a compus canonul la Nașterea Maicii Domnului precum și cel dela Întîmpinarea Domnului. Gherman Patriarhul Constantinopolului (+740) a compus deasemeni stihiri la Nașterea Născătoarei de Dumnezeu. Sfîntul Ioan Damaschinul, mort înainte de 754, a scris canoane felurite, între care la Buna Vestire, la Adormirea Maicii Domnului și irmoasele dela Nașterea Maicii Domnului. Amintim catavasiile «Deschide-voi gura mea și se va umplea de Duhul» care se cîntă în cea mai mare parte din an. Troparul «Ușa milostivirii deschide-o nouă binecuvîntată Născătoare de Dumnezeu» este deasemeni facerea lui. Axionul ce se cîntă la liturgia Sfîntului Vasile cel Mare «De tine se bucură toată făptura» este tot compoziția Sfîntului Ioan Damaschinul. Dela el ne-a rămas cîntarea pe cele 8 glasuri bisericești, el fiind orînduitorul muzicii pe care o avem azi în biserică.⁸⁴

Sfîntul Cosma Melodul, trăitor în prima jumătate a sec. VIII, scrie canon la Adormirea Maicii Domnului. Lui îi este atribuită facerea imnului «Ceea ce ești mai cinstită decît Heruvini» care constituie astăzi peasna IX din canonul utreniei.

Un imn foarte vechi cîntat în biserică ortodoxă ca încununare a victoriei asupra nestorianismului este «Născătoare de Dumnezeu, Fecioară bucură-te» care se cîntă la litie. Sfîntul Kiril al Alexandriei este cel ce a compus și introdus acest imn. Mai tîrziu — împăratul Justinian — după mărturia biografului său Pavel — porunci să se cînte în biserici «Unule născut», compus chiar de împărat, imn care exprimă dogma teotochiei și a pururea fecioriei Maicii Domnului⁸⁵).

82. Pr. P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cîntarea bisericească*, București, 1937, pp. 58 și 59; comp. D. Belu, *Maica Domnului în lumina imnelor liturgice*, Caransebeș, 1941, p. 8.

83. V. Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 352.

84. Idem, *ibidem*, pp. 356 și 360.

85. Pr. P. Vintilescu, *Cultul și erezile*, p. 72.

Tot în această epocă iau naștere noi forme de manifestare a cultului Maicii Domnului. Este vorba de acatistele și paraclisele în cinstea Sfintei Fecioare. Ele devin slujbe de sine stătătoare care se citesc și se cîntă în biserică. Sînt scrise în formă de canon, formate din mai multe irmoase. La sfîrșitul fiecărui tropar din compoziția pesnelor se găsește mereu refrenul: «Bucură-te, Mireasă, pururea fecioară».

Unul din aceste acatiste este compoziția patriarhului Serghie al Constantinopolului, care a închinat acest acatist Sfintei Fecioare drept mulțumire că a scăpat poporul de năvălirea Avarilor (626) asupra Constantinopolului. Tradiția spune că, în urma adresării acestor rugăciuni către Maica Domnului, Avarii au fost învinși ⁸⁶).

Paraclisul Maicii Domnului este compus în situații asemănătoare celui amintit cînd au venit asupra Constantinopolului Perșii ⁸⁷).

Acest gen de rugăciuni adresate Sfintei Fecioare a luat amploare după iconoclasism și astăzi avem mai multe acatiste și paraclise în cinstea Maicii Domnului. Dar Fecioara Maria era venerată și prin predicile, panegiricele, cuvîntările care se țineau la sărbătorile sale. Toți marii predicatori au avut și cuvîntări mariale. În afară de Proclu și Cîril al Alexandriei pe care i-am amintit, menționăm în epoca aceasta pe Patriarhul Modest care are o frumoasă predică la Adormirea Maicii Domnului ⁸⁸). De asemenea Andrei Mitropolitul Critului († 720) ⁸⁹) și Gherman Patriarhul Constantinopolului; nu mai vorbim de Sfîntul Ioan Damaschin care, pe lîngă că era innograf, a fost și marele doctrinar al învățaturii despre Maica Preacurată și în această calitate a rostit multe predici despre lauda și cinstirea Sfintei Fecioare ⁹⁰).

Această dezvoltare vădită a cultului Maicii Domnului sub forma cinstirii icoanelor ei, a bisericilor și sărbătorilor ei a dus și la unele exagerări: ceea ce este caracteristic acestei perioade este zelul creștinilor pioși de a cinsti sfintele icoane. S-au găsit, ca întotdeauna, împărați care să ia atitudine ostilă și să înăbușe această pietate.

Cu începutul sec. VII se ivi în sînul bisericii creștine o puternică luptă contra cultului icoanelor. Mulți împărați se declară pe față contra icoanelor precum au fost: Leon Isaurul (716—741), Constantin Copronimul (741—775). Ei primiră numele de iconomahi, luptători împotriva icoanelor. Astfel venerația icoanelor fu întreruptă brusc în anul 726 prin edictul lui Leon Isaurul, care impuse ca icoanele să fie așezate sus, spre a nu mai fi sărutate de credincioși ⁹¹). Edictul acesta a legiferat lupta împotriva icoanelor mai ales că în 730 fu reinnoit printr-un alt edict în care se condamna și icoana Mîntuitorului și a Sfintei Fecioare și ordona scoaterea lor din case și din biserici. În apărarea sfintelor icoane se distinsese Patriarhul Gherman și Sfîntul Ioan Damaschin. Se spune că în această vreme, un soldat care se ridicase să doboare de deasupra palatului imperial o icoană foarte venerată, a fost sfîșiat de multime ⁹²).

86. Idem, *ibidem*, p. 72.

87. D. Stănescu, *op. cit.*, p. 21.

88. Migne, P.G. LXXXVI, partea II-a, col. 3277 sq.

89. Migne, P.G. XCVII, *Oratio* XII-XIV, col. 1045-1109.

90. Migne, P.G. XCVIII, col. 338-372.

91. Pr. P. Vintilăscu, *op. cit.*, p. 47.

92. Prof. Teodor Popescu, *op. cit.*, p. 420.

Luptele erau foarte aprinse. Un nesfârșit număr de lucruri de artă, ca picturi, gravuri, sculpturi, de o valoare fără seamăn, pieriră în foc sau fuseră distruse în diferite echipuri. Icoanele se împutănară, rămânând numai cele pe care creștinii le ascuseseră.

Împărăteasa Irina, care urmă împăratului iconomah Constantin Copronimul, suindu-se pe scaunul împărătesc, adună un sinod general la Niceea la anul 787, spre a hotărî asupra cultului icoanelor. La acest sinod luă parte 300 episcopi și se aduseră lămuriri că: icoanelor nu li se cuvine și nici nu li se dă adorațiune. Icoanelor se cuvine cinstire și respect ca unui obiect sfințit de biserică și ca unul ce ne aduce aminte de persoana zugrăvită pe lemn⁹³).

Aversiunea către sfintele icoane dispăru definitiv prin instituirea sărbătorii «Duminica Ortodoxiei» în 843, sub împărăteasa Teodora⁹⁴).

Sinodul VII ecumenic înalță cinstirea Sfintei Fecioare la treapta de hiperdulie (supravenerațiune), cinstirea mai presus de a îngerilor și a sfinților, după cum învață Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, care ne oferă temeiurile acestei cinstiri. Sinodul VII ecumenic prezintă formarea definitivă a cultului marial exprimat prin formele de manifestare pe care le-am văzut. Lauda și cinstirea Sfintei Fecioare, se va fi făcut în toate slujbele alături de adorația persoanelor Sfintei Treimi și mai cu seamă nedespărțită de Fiul său. Vom vedea acum cum s-a prezentat acest cult dela sinodul VII ecumenic pînă în zilele noastre. Trebuie să menționăm că occidentul a mers pe aceeași linie a cultului marial pînă la sinodul VII ecumenic.

3. — CULTUL MAICII DOMNULUI DELA SINODUL VII ECUMENIC PÎNĂ ÎN ZILELE NOASTRE

Firese ar fi fost ca, după timpul îndelungat de formare, cultul Maicii Domnului să nu fi suferit denaturări sau combateri. Noile cerințe psihofizice și religioase ale credincioșilor, impuneau cultului creștin să ia o manifestare mai vie. Ele s-au resfrînt și asupra cultului marial: și-a îmbogățit formele de manifestare cu piese noi, a sporit pietatea creștină, și zelul întru cinstirea Sfintei Fecioare a ajuns chiar pînă la excese și devieri. Acestea din urmă au avut loc mai cu seamă în Occident în sinul romano-catolicismului și protestantismului, ultimul ducînd un adevărat război împotriva cultului Sfintei Fecioare, care în apus se găsea la punctul culminant al dezvoltării. Acest război reeditează epoca iconoclasmului. Dar pe noi ne interesează cum se prezintă cultul Maicii Domnului, în ortodoxie, în această epocă destul de lungă.

La sinodul VII ecumenic (787) cultul Maicii Domnului avea toate formele de manifestare exterioare pe care le avem și noi astăzi, cu excepția cîtorva sărbători și a postului Adormirii Maicii Domnului. Să nu uităm însă că acest stadiu de dezvoltare nu este ultimul și că formele de cinstire se îmbogățesc sporind numărul celor vechi. Piese noi înlocuiesc altele care nu mai corespund și astfel cultul marial este mereu în evoluție ajungînd pînă la fastul, solemnitatea și bogăția rituală și liturgică a sărbătorilor Sfintei Fecioare din zilele noastre.

93. D. Sănescu, *op. cit.*, p. 23.

94. Prof. Teodor Popescu, *op. cit.*, p. 423.

Iconografia marială zugrăvește nu numai chipul Sfintei Fecioare singură sau cu Fiul în brațe, ci scene ca: Buna Vestire, Prezentarea la Templu, Adormirea Maicii Domnului și alte episoade din viața sa. În timpul evului mediu și renașterii, iconografia capătă diferite caractere și tipuri. În occident se remarcă o deviere a acestei forme de manifestare, printr-o operă de secularizare a iconografiei mariale. În ortodoxie nu au loc niciuna din aceste forme exagerate. Icoanele pictate în frescă, cele din mozaic și în ulei, continuă să exprime frumusețea feciorelnică a Maicii Domnului și respectul maternității divine al Născătoarei de Dumnezeu. În bisericile noastre icoanele Sfintei Fecioare au o orînduire specială. Pe catapeteasmă, în primul rînd între icoanele mari de-a dreapta icoanei Mîntuitorului se află icoana Sfintei Fecioare. Pe ușile împărătești este pictată scena Bunei Vestiri, iar deasupra catapetesmei, la picioarele Sfintei Cruci, se află deasemeni Maica Domnului cu inima frîntă de durere. Deasupra Sfîntului Altar tronează icoana Născătoarei de Dumnezeu. Pe lîngă aceasta, aproape fiecare casă de creștin ortodox are o icoană a Sfintei Marii. Faptul acesta constituie încă o dovadă despre conștiința pe care o au creștinii asupra rolului Sfintei Fecioare în viața noastră.

Biserica Rusă, Bulgară, Sîrbă și Romîna, precum și celelalte Biserici Ortodoxe, mențin reprezentarea clasică ortodoxă a Sfintei Fecioare pe icoane. Unele din icoanele existente în aceste țări sînt considerate făcătoare de minuni.

Biserici care-i poartă hramul se zidesc și mai multe. Cele existente se înfrumusețază prin pictură, evitîndu-se arta statuară care se observă în Biserica Romano-Catolică. Una din bisericile ortodoxe zidită în această epocă, este cea din cartierul Neoria din Constantinopol, ridicată de Antonie, pe vremea împăratului Mihail III (842-868) și a Teodorei⁹⁵. Bisericile ortodoxe din Orient egalează și întrec în frumusețe și structură arhitectonică realizările artei occidentale din bisericile de tipul «Notre Dame».

În ceea ce privește sărbătorile Maicii Domnului, pînă acum am constatat existența: Bunei Vestiri (25 martie), Nașterea Maicii Domnului (8 septembrie), Adormirea Maicii Domnului (15 august), Așezarea Veșmîntului Maicii Domnului (2 iulie) și Așezarea brîului Maicii Domnului în raclea 31 august).

În afară de acestea, patriarhii Gherman și Tarasie ne dau știrea că după sinodul VII ecumenic s-a instituit sărbătoarea «**Intrării în Biserică a Maicii Domnului**» (21 noiembrie)⁹⁶, motivul religios al acestei sărbători fiind făgăduința lui Ioachim și Anei de a închina pruncul lor lui Dumnezeu. Părinții au așezat această sărbătoare, în amintirea ducerii Sfintei Fecioare la biserică, la vîrsta de 3 ani. În Occident a fost introdusă abia în secolul XIV.

De o dată mai nouă se observă a fi sărbătoarea numită **Acoperămîntul Maicii Domnului** (Ποκροβή Πρεσβυτήγ Βογοροδιγγ) ce se serbează la 1 octombrie, în amintirea unei arătări a Maicii Domnului în biserică din suburbia Constantinopolului, numită βλαχέρναι. Sărbătoarea este instituită în secolul XII și se ține aproape numai la ruși⁹⁷). O sărbătoare de asemenea

95. E. Popovici, *op. cit.*, p. 350 (vezi Sinaxarul II dela 31 aug.).

96. V. Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 158.

97. Idem, *ibidem*, pp. 163, 164.

de origină mai nouă este Zămislirea Sfintei Ana (9 decembrie), al căreia motiv Biserica Romano-Catolică l-a invocat pentru învățătura imaculatei concepții.

Imnologia bisericească din această epocă ia o dezvoltare deosebită și numără foarte mulți alcătuitori de cântări în cinstea Maicii Domnului. Asupra imnologiei de pînă acum, cît și a celei de acum înainte, trebuie să facem o remarcă. Ea cuprinde învățături dogmatice ortodoxe, dar nu poate fi luată exclusiv ca îndreptar dogmatic pentru stabilirea adevărurilor de credință pentru faptul că ea cuprinde și multe figuri hiperbolice izvorite din pietatea creștină.

Teosterict, monah din Bitinia, a scris canonul Maicii Domnului «De multe ispite fiind cuprins», în Orologii sub numele de «Paraclisul Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu». **Teofan Graptul** (†843) a scris canonul Născătoarei de Dumnezeu la duminica III-a după Paști (în Penticostar), canonul la Buna Vestire și la 15 august.

Serghe Aghipolitul (sec. IX) a scris stihiri la Intrarea în Biserică și la Nașterea Domnului.

Gheorghie, Mitropolit al Nicomidiei (sec. IX), a scris canonul la «Punerea brîului Maicii Domnului» (31 august).

Iosif Innograful († 883), unul dintre cei mai fecunzi scriitori bisericești, a compus canonul la Adormirea Maicii Domnului.

Simeon Metafrastul, prim secretar al curții imperiale din Constantinopol, a scris canonul Maicii Domnului ce se cîntă în Vinerea cea Mare, la serindă.

Teodor Ducas Lascaris, împărat al Niceei (1254-1258), a compus frumosul canon al Născătoarei de Dumnezeu despre potolirea necazurilor⁹⁸.

În timpul nostru avem mai multe paraclise și acatiste ale Maicii Domnului. În Biserica noastră, în mănăstiri mai cu seamă și în unele biserici, există așa numitul «Prohod al Maicii Domnului» — similar celui din Vinerea Patimilor, care se cîntă la 15 august, în timp ce se ocolește biserica, cu epitaful Sfintei Fecioare Maria și cu icoanele adormirii sale.

Dacă luăm cărțile de ritual: Triod, Penticostar, Octoih, Molitfelnic, acatistele și paraclisele Maicii Domnului, observăm că pe lângă cîntările către Sfînta Treime urmează imediat, ca cele mai numeroase și cele mai duioase, cîntările către Sfînta Fecioară, sub numele de «și acum a Născătoarei». În slujbele Ceesurilor, Pavcerniței, Vecerniei și Utreniei, găsim stihiri, tropare, slave închinete Sfintei Fecioare. În Sfînta Liturghie o pomenim în ectenii și rugăciuni, iar la Proscomidie scoatem miridă spunînd cuvintele: «șezut-a Împărăteasa de-a-drepta Ta».

Predici în cinstea Sfintei Fecioare s-au rostit și scris ca și mai înainte, dar tot un fel de predică este și imnologia care umple paginile cărților de ritual.

O formă de manifestare a cultului Maicii Domnului, neîntîlnită pînă acum, este aceea de a ține zile de post. Sinodul din Constantinopol, ținut în anul 1166, sub Patriarhul Luca Chrisoverghi, hotărî pentru toată creștinătatea ortodoxă să fie ținut postul în cinstea Adormirii Maicii Domnului, dela 1 pînă la 15 august. Aceasta în amintirea zilelor de aju-

98. Idem, *ibidem*, pp. 361, 363, 364, 366, 369, 370.

nare pe care le-a ținut Sfânta Fecioară înainte de adormirea sa. Postul s-a ținut și înainte de această dată, după cum relatează Leon cel Mare, Episcopul Romei (Leon M., sermo 14)⁹⁹).

În general, acesta este cadrul istoric în care s-a dezvoltat cultul Maicii Domnului, ajungând la stadiul de astăzi, manifestat solemn și public. În unele Biserici Ortodoxe, acest cult mai prezintă exagerări (denaturări) și particularități locale, dar acestea ies din mersul normal al dezvoltării cultului marial. De acestea ne vom ocupa într-o viitoare lucrare, când vom arăta pe larg formele de manifestare ale cultului Maicii Domnului, în Ortodoxie. Noi am urmat în această lucrare doar firul istoric al dezvoltării cultului marial pe baza mărturisirilor patristice și istorice, arătând motivele dogmatice ce ne îndreptățesc a aduce Sfintei Fecioare supravenerație.

*

CONCLUZII.

La sfârșitul acestei lucrări se impun următoarele concluzii:

Profețiile mesianice și alte profeții tipice referitoare la Sfânta Fecioară sînt motive scripturistice vechi-testamentare, care lasă să se întrevadă cultul ce se va aduce Maicii Domnului.

Noul Testament fiind învățătura Mîntuitorului, vorbește mai puțin de Sfînta Fecioară, dar destul de suficient ca să se vadă cinstirea pe care însuși Mîntuitorul a dat-o Maicii Sale. Cu atît mai mult noi, creștinii, trebuie să facem lucrul acesta. Faptul că Sfînta Fecioară s-a învrednicit a fi Maica lui Dumnezeu (*θεοτόκος*) reabilitînd greșeala strămoșei noastre Eva și născînd pe Mîntuitorul nostru Iisus Hristos, ne îndeamnă a o cinsti ca pe Maica lui Dumnezeu, așa cum învață și cîntă Sfînta Biserică.

De asemenea faptul că înainte de Naștere, în timpul Nașterii și după Naștere a rămas fecioară, fiind umbrîtă de Duhul Sfînt și zămislind în pîntece nu din poftă bărbătească, ci dela Duhul Sfînt, este al doilea motiv pentru care noi o cinstim ca Pururea Fecioară.

Lipsa de păcate personale, în afară de cel original, pe care l-a moștenit și Sfînta Fecioară, precum și maternitatea divină, i-au adus atributul de «Sfîntă».

Pentru că Sfînta Fecioară s-a arătat a fi mijlocitoare creștinilor pe lângă Fiul său, Unul Născut, ancoră tare și nemișcată, ducînd rugăciunile noastre la Dumnezeu noi creștinii îi aducem mulțumire și-i adresăm totdeauna rugile noastre ca uneia ce este «mai cinstită decît Heruvimii și mai slăvită, fără de asemănare, decît Serafimii».

Cultul ei este mai mare decît cel dat Sfinților și Ingerilor, și nu se poate compara cu cultul de adorare pe care-l dăm numai lui Dumnezeu.

Cultul Maicii Domnului s-a dovedit a fi existent din primele veacuri, manifestîndu-se prin iconografia marială, descoperită ulterior în catacombe și mai apoi în biserici; asemenea prin predici și panegirice ținute în cinstea Sfintei Fecioare, prin biserici închinete ei și prin cîntările care pun început iconografiei creștine.

99. Idem, *ibidem*, pp. 195, 196.

Prima perioadă a dezvoltării cultului marial este turburată de distepulele nestoriene și sfârșește prin victoria creștinismului și a cultului Maicii Domnului (431, Sinodul III Ecumenic din Efes).

Perioada a doua de dezvoltare aduce mai multe mărturii despre existența acestui cult, formele de manifestare se îmbogățesc, sărbătorile Sfintei Fecioare, pe care le avem și astăzi, sînt fixate aproape toate, și cultul Maicii Domnului ajunge în pragul maturității, cîștigînd o nouă victorie asupra iconoclasmului (Sinodul VII Ecumenic, Niceea, 787). Iau naștere forme noi de manifestare ale cultului.

Perioada a treia, cea mai lungă, sosind pînă în vremea noastră, este perioada de maturitate a cultului Maicii Domnului. Iconografia, zidirea de biserici, imnologia, predicile și panegiricele, formele noi de manifestare cultice, toate avînd ca scop cinstirea Sfintei Fecioare, ajung la o formă desăvîrșită. Evlavia către Sfînta Fecioară sporește neconținut; în fața icoanelor sale îngenunche și se roagă foarte mulți credincioși. Zelul întru cinstirea Sfintei Fecioare ia proporții considerabile, apropiindu-se uneori de exagerări și de naturări. Din fericire, aceste devieri s-au constatat a fi mai grave în Biserica Romano-Catolică. Scopul nostru a fost de a prezenta cultul ortodox al Maicii Domnului, pentru a feri pe credincioșii noștri de unele abuzuri. De asemenea și pentru a cunoaște că protestanții și neoprotestanții se abat dela Ortodoxie, cînd neagă cultul Maicii Domnului. Nădăjduim și credem cu tărie că Sfînta Fecioară, căreia îi închinăm aceste pagini, va veghea totdeauna asupra celor ce o proslăvesc.



O INSCRIPȚIE CREȘTINĂ DELA AXIOPOLIS

Cu prilejul unei cercetări arheologice, făcută în vara anului 1947, la punctul Hinog, de pe teritoriul orașului Cernavodă (reg. Constanța), unde se află ruinele cetății **Axiopolis**, am descoperit, între altele, o placă de piatră cu inscripție în limba greacă (fig. 1), pe care am adus-o la Muzeul Național de Antichități. Aceasta fusese găsită întâmplător, cu ocazia unor lucrări executate cu câțiva ani mai înainte, la capătul de nord al colinei pe care se afla cetatea, printre ruinele basilicii de cimitir din această parte (fig. 2) ¹).

Placa de piatră calcaroasă și de culoare gălbuie, pe care se află inscripția, este de proveniență locală, cu dimensiunile: 0,33 m. înălțime, 0,36 m. lățime și 0,9 m. grosime. Înălțimea literelor este de 0,25-0,05 m. Piatra n-are niciun ornament, ci numai un simplu chenar în relief, pe marginea feței scrise. Textul inscripției se păstrează întreg și se citește astfel:

Κορίλλω, Κονδαία, Τασείω παρατίθωμαι εὐφρασιν = (Martirilor) Chiril, Chindeas și Tasius le aduc laudă.

Cele trei nume reprezintă trei dintre martirii menționați de Martirologii la Axiopolis. În ceea ce privește Scythia Minor, ni se prezintă primul caz, când numele unor martiri cunoscuți din izvoare literare, se verifică printr-o inscripție găsită în acel loc. De aceea și importanța deosebită a acestei inscripții, pe care o vom analiza cuvînt cu cuvînt.

Κορίλλος este martirul cel mai însemnat al cetății Axiopolis. Numele lui e grecesc și foarte răspîndit. În antichitatea creștină, în afară de cei doi mari episcopi de Ierusalim († 386) și Alexandria († 444) și de călugărul aghiograf Chiril de Scythopolis († 558), același nume îl poartă unii Episcopi de Antiohia ²), Nicomidia ³), Pergamum ⁴) și Gortyna, în Creta ⁵), mai mulți martiri din Cezareea Capadochiei ⁶), Siria, Arabia, Africa de Nord ⁷) și unul poate chiar din Tomis ⁸).

1. A se vedea, pentru planul așezării și al basilicii de cimitir, cu capela anexă: Gr. G. Tocilescu, *Fouilles d'Axiopolis*, în *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, an. V, vol. IX, București, 1903, p. 274; R. Netzhammer, *Die christlichen Altertümer de Dobruđscha*, București, 1918, fig. 35, 36, 38, și I. Barnea, *Nouvelles considérations sur les basiliques chrétiennes de Dobrouđja, in Dacia*, vol. XI-XII (1945-1947), București, 1948, pp. 222-223. Din cauza lucrărilor amintite, resturile basilicii au fost distruse aproape în întregime.

2. *Martyrologe romain*, trad. fr. par J. Baudot, Paris, 1931, Index.

3. H. Achelis, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert*, Berlin, 1900, pp. 41, 47.

4. *Ibidem*, p. 41; *Analecta Bollandiana*, 58 (1940), p. 144.

5. H. Achelis, *op. cit.*, p. 154; M. Coens, în *Analecta Bollandiana*, 52 (1934), p. 203, nr. 39; p. 233, nr. 35; *Martyrologe romain*, trad. cit., Index. Cf. C. de Boor, *Ein falscher Bischof*, în *Byzantinische Zeitschrift*, an. XIII (1904), pp. 433-434.

6. H. Achelis, *op. cit.*, p. 43.

7. *Martyrol. romain*. Index.

8. H. Achelis, *op. cit.*, p. 165.

În timpul împăratului Anastasius, și anume în jurul anului 513 d. Hr., comandatul garnizoanei din Odessos (Varna) este generalul imperial Chiril, pe care-l omoară generalul federat Vitalian, comandantul trupelor din Scythia⁹⁾.

Chiril, martirul din Axiopolis, este amintit de codicele dela Epternach (Codex Epternacensis-Paris, lat. 10.837) al Martirologiulu Hieronymian, în ziua de 26 aprilie, prin această scurtă mențiune: **In Axiopoli natalis Cirilli**¹⁰⁾. În codicele dela Berna al aceluiași Martirologiu, citim, la 9 mai: **In Axiopoli Quirilli, Quindēi, Zenoni**; iar la 10 mai: **Axiopoli, Cyrilli, Cindis, Dionis, Acaci, Crispionis, Zenonis**¹¹⁾. Martirologiul sirian îl menționează, la 12 mai, pe Sfântul Chiril, împreună cu «alți șase martiri», fără să dea numele acestora din urmă: 'Εν Ἀξίουπόλει Κόρυλλος καὶ ἕτεροι μάρτυρες ἑξ̅¹²⁾. Martyrologium Cassinense, ale cărui indicațiuni sînt primite de obicei cu multă rezervă, mai ales cînd ele nu sînt confirmate și de alte mărturii, ne informează că Sfîntul Chiril era Episcop de Axiopolis¹³⁾. E o știre pe care ar confirma-o în parte, existența unui presupus baptisteriu, ce începuse să fie săpat, la sfîrșitul secolului trecut, în interiorul cetății vechi¹⁴⁾. Impotriva ei însă vorbește mărturia istoricului Sozomen (prima jumătate a secolului V), despre existența unui singur episcop, la Tomis, pentru întreaga Scythia Minor¹⁵⁾. Această mărturie pare să fie adevărată pînă în vremea lui Justinian, sau cel puțin pînă în timpul împăratului Zenon, în jurul anului 480, de cînd datează edictul acestuia, ca «fiecare cetate să-și aibă episcopul ei»¹⁶⁾. La acestea se adaugă și inscripția de față, care n-ar fi trecut cu ușurință peste o astfel de calitate însemnată a Sfîntului Chiril. În caz că era episcop, după numele lui ar fi trebuit să figureze titlul prescurtat de ἐπίσκοπος¹⁷⁾. Și loc era pe piatră pentru o asemenea scurtă mențiune.

Informațiile Martirologiilor despre Sfîntul Chiril din Axiopolis le completează istoricul Procopiu de Cezareea, pe la anii 558-560: 'Ενθαδὴ φρούριον πρῶτον Κυρίλλου ἁγίου ἐπώνυμόν ἐστιν, οὐπερ τὰ πεπονηκότα τῷ χρόνῳ ἀνοικοδομήσατο, οὐκ ἀπημελημένως Ἰουστινιανὸς βασιλεὺς¹⁸⁾ «Aici (în Scythia Minor),

9. R. Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, în *La Dobroudja*, (Académie Roumaine), București, 1938, p. 325.

10. Hyppolyte Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, în *Analecta Bollandiana*, an. XXXI (1912), p. 259. C. Auner, *Martirii Dobrogeni*, în *Revista Catolică*, an. I, București, 1912, p. 288.

11. *Martyrologium ex codice Bernensi 289, secundum apographum a Cl. V. Wilh. Arndt descriptum*, ediderunt socii Bollandiani, Bruxelles, 1881, p. 25. Cf. H. Delehaye, *op. cit.*, p. 259; C. Auner, *op. cit.*, pp. 288-289; R. Netzhammer, *op. cit.*, pagina 122.

12. H. Achelis, *op. cit.*, p. 40. Cf. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain* (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 112), Paris, 1918, p. 116.

13. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 171. Ch. Auner, *Dobrogea*, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, t. IV, 1, Paris, 1920, col. 1240.

14. R. Netzhammer, *op. cit.*, pp. 123-124.

15. Εἰσεὶ δὲ καὶ νῦν ἔθος παλαιὸν ἐνθαδὴ κρατεῖ τοῦ παντὸς ἔθνους ἕνα τὰς Ἐκκλησίας ἐπισκοπεῖν Sozomen, *Ἐκκλ. Ἱστορία*, VI, 21, Migne, P.G. LXVII, col. 1344-1345.

16. Ἐκάστη πόλις ἴδιον ἐπίσκοπον ἔχεται. *Cod. Just.* I, 3, 35. Cit. după V. Pirvan, *Nuove considerazioni sul vescovato della Scizia Minore*, extr. din *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, II, Roma, 1924, p. 119.

17. Cf. C. M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau, 1917, p. 39; H. Leclercq, *Évêque*, în *Dict. d'archéologie chrét. et de liturgie*, t. V, 1, Paris, 1922, col. 938-949.

18. Περὶ κτισμάτων, IV, 7, Βόνν, 1838, p. 293.

este mai întâi cetățuia ce poartă numele Sfintului Chiril, care fiind ruinată cu timpul, a reclădit-o cu grijă Justinian împăratul». Cazul când o cetate ia numele unui martir sau sfânt local, pe care îl socotește protector al său, nu este unic. În epoca bizantină Efesul dobândește numele Sfintului Ioan Teologul, pe care mai târziu Turcii l-au schimbat din Ἅγιος Θεολόγος, în Aiasuluk¹⁹). În Siria e prea bine cunoscut Kalat Seman (Palatul lui Simeon), numit astfel după numele Sfintului Simeon Stîlpticul, iar în Egipt, Karm Abu-Mina (Menapolis), orașul Sfintului Mina²⁰). Rămîne numai în sarcina săpăturilor arheologice viitoare de a lămuri definitiv



Fig. 1 — Axiopolis, Inscripție cu numele martirilor Chiril, Chindeas și Tasius (sec. IV)

dacă numele Sfintului Chiril a fost dat, așa cum se crede, cetățuiei (castellum) așezate pe Dunăre, cu cca 15 km. mai sus de Cernavodă, la Rasova, sau chiar cetățuiei Axiopolis, după cum pare să arate locul de găsimă al inscripției noastre. Trebuie notat, în orice caz, că, după informația lui Procopiu, cel care vine din Moesia întâlnește mai întâi în Scythia cetățuia Sfintul Chiril și după aceea fortăreața (ὀχύρωμα) sau cetatea Ulmetum. Axiopolis este menționat de scriitorul bizantin, dar nu în același loc, ci mai departe, sub numele de Ἀξίωπα²¹).

19. G. A. Sotiriū, Ὁ ναὸς Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου ἐν Ἐφέσῳ, extr. din Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον 1922, Atena, 1924, pp. 126, 131-132.

20. C. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, 3, Paderborn, 1922, pp. 231-234; p. 76 și passim.

21. Procopiu, *op. cit.*, IV, 11, p. 308. V. Pirvan este împotriva ideii că *Axiopolis* și *Sanctus Cyrillus* ar fi fost identice, tocmai pentru faptul că Procopiu amintește

Κονδαία. al doilea nume din inscripție, ne pune dela început în fața nepotrivirii dintre aceasta și textul Martirologiilor ori al altor izvoare literare. Dacă acestea din urmă n-ar vorbi repetat de un nume masculin, **Quindeus** sau **Chindeus**, am fi ispitiți chiar să credem că pe piatră se află un nume feminin. Este vorba, în orice caz, de un nume înrudit cu latinescul **Quintus**, pe care îl întâlnim de nenumărate ori în inscripții grecești, sub următoarele forme intermediare între cea din inscripția de față și numele latin: Κουείντος, Κουίντος, Κουίντιος, Κόντιος, Κοῦγπιος, Κόνδις, Κένδεος, Κενδέας etc. 22). În cazul nostru avem a face cu numele masculin Κονδαίας, echivalentul lui Κινδέος din Martirologii.

Dar, după cum era de așteptat, din cauza numeroaselor greșeli pe care le conțin, nici Martirologiile înseși nu sînt de acord între ele, numele martirului axiopolitan variînd dela unul la altul. Codicele dela Epternach îl amintește pe Chindeas (**Chindeos**) împreună cu sfîntul Chiril, la 26 aprilie, sub numele **Vindeus** 23).

Codicele dela Berna îl menționează de două ori, în două feluri, alături de Sfîntul Chiril și de alți martiri: la 9 mai, sub numele **Quindeus** și, la 10 mai, sub cel de **Cindus** (v. mai sus, p. 220). Martirologiul sirian înscrie la 10 martie doi martiri: unul cu numele Κόριλλος și celălalt Κίνδος, pe cari însă îi atribuie cetății Nicomidia din Bitinia Asiei Mici. Tot acești doi martiri se întîlnesc în același Martirologiu și la 20 ianuarie: Ἐν Νικομηδείᾳ Κοριακὸς (sic!) καὶ Κίνδος. Dată fiind importanța mai mare a Nicomidiei, s-a văzut o greșală nu din partea Martirologiului sirian, ci din a celui Hieronimian, afirmîndu-se că Chiril și Chindus dela Axiopolis n-ar fi alții decît martirii din Nicomidia 24). Inscripția noastră pune însă capăt unei asemenea îndoieli, arătînd că, cel puțin de data aceasta, greșala este a Martirologiului sirian.

Vestea despre un sfînt taumaturg, cu numele **Chindeus**, ajunsese în secolul IV pînă în Gallia. Amintindu-l, episcopul Victrix de Rouen 25) nu spune de unde este acest martir, dar numele Mocius (Mucius), Alexander și Datsysus (foarte probabil Dasius), în legătură cu care este pus Chindeus, constituie un indiciu destul de puternic, pentru a ne gândi nu numai la Thracia și Moesia 26), dar chiar la cetatea scythică Axiopolis.

Alte nume asemănătoare cu al martirului axiopolitan se mai întîlnesc și aiurea. Astfel, în Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae 27), la 20 februarie, este vorba de un Κινδαίος, episcop în Pisidia, iar în Menologiu împăratului Vasile Porfirogenetul 28) și în Martyrologium Roma-

separat pe o cetate de cealaltă. Ca analogie a vecinătății celor două cetăți, «lucru frecvent pentru fortărețele din vremea lui Justinian», e citat cazul *Tomis-Constantiana*. *Op. cit.*, p. 127, nota 76.

22. *H. Delehay, op. cit.*, p. 248, nr. 1106; III (1941), p. 270; *Supplementum epigraphicum graecum*, I, 1 (1923), 97, 151, 278; I, 2 (1924), 330, r. 60; II, I (1924), 457, etc.; VI (1932), 573, 635, 718, r. 11; *Archäologisch-epigraphische Mitteilungen*, XIX (1896), p. 51, nr. 27; W. Pape-G. Benseler, *Wörterbuch der griech. Eigennamen*, Braunschweig, 1884, s. v.

23. H. Delehay, *op. cit.*, p. 259; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 116, nota 1.

24. H. Achehis, *op. cit.*, pp. 41, 50, 55.

25. *De laude sanctorum*, în Migne, P.L. XX, col. 453: «*Curat Ephesi Joannes Evangelistu... Curat Nazarius Mediolano: Mutius, Alexander, Datsysus, Chindeus largā virtute gratiam infundunt*».

26. H. Delehay, *op. cit.*, p. 260; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 117.

27. Ed. H. Delehay, Bruxelles, 1902, col. 475-478.

28. Migne, P.G. CXVII, col. 536.

num, la 11 iulie ²⁹⁾, de un alt martir cu același nume, preot în Side din Pamphylia, în vremea lui Dioclețian (284-305). Se știe apoi că numele vechi al Diocezareei din Cilicia era acela de Κοῦνδα ³⁰⁾. Insfârșit, printre cetățile rezidite de Iustinian în Moesia, istoricul Procopiu amintește două cu nume asemănătoare: (τὸ φρούριον) Κωντοδήμου și τὸ Κωντῶν φρούριον ³¹⁾.

Τάσιος, al treilea nume din inscripția dela Axiopolis, prezintă greutatea de altă natură. E vorba mai întâi de nepotrivirea dintre numele Τάσιος, cum apare în această inscripție și dintre textul Martirologiilor, unde de obicei se întâlnește Δάσιος sau Dasius. Ca o consecință a asemănării ori mai curînd a identității de nume, urmează după aceea întrebarea firească, dacă persoana martirului axiopolitan nu este una și aceeași cu prea bine cunoscutul Dasius din Durostorum (Silistra).

Numele Τάσιος l-am întâlnit o singură dată, la Strabo ³²⁾, unde e numit astfel comandantul Roxolanilor în războiul împotriva lui Mithridate VI Eupator, regele Pontului (120—63 a. Chr.). Dar acesta n-are nimic a face cu martirul creștin. În inscripția noastră e vorba fie de un martir din Axiopolis, al cărui nume, Τάσιος a fost pe nedrept confundat de Martirologii cu numele lui Dasius din Durostorum; fie de unul și același martir, acesta din urmă, numit poate și Τάσιος ori greșit înscris pe piatră cu T în loc de Δ și sărbătorit pentru însemnătatea lui sau pentru vreun alt motiv, și în cetatea relativ vecină, Axiopolis.

Descoperind, în anul 1897, actul martiric al lui Dasius din Durostorum, Franz Cumont, pe baza observației că numele martirului figura în Martyrologium Hieronymianum de două ori la Axiopolis, era de părere că Dasius a fost condamnat, nu la Durostorum, ci la Axiopolis, la 20 noiembrie 303. Faptul că actul martiric menționează abia la sfârșit cetatea Durostorum ca loc al martiriului, îl făcea pe ilustrul autor să socotească pasagiul respectiv ca un adaus și să vadă în această mențiune tendința marelui oraș (Durostorum) de a acapara o glorie provincială ³³⁾. Aflînd

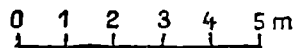
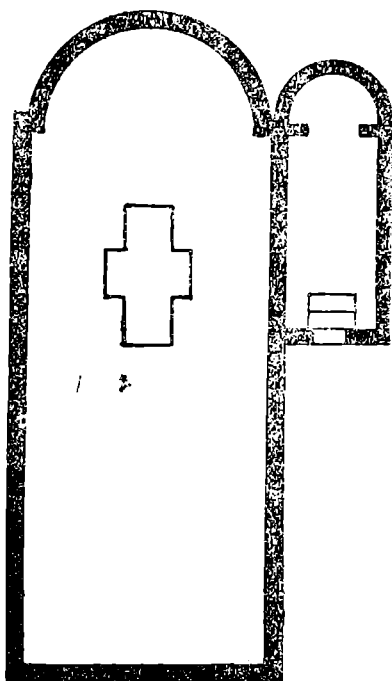


Fig. 2. — Axiopolis.

Basilica — martyrion, cu paraclisul — mausoleu.

29. Trad. fr. cit.

30. *Suidae Lexicon*, ed. Ada Adler, III, Leipzig, 1933, s. v.

31. Procopiu, *op. cit.*, IV, 7, ed. cit., p. 292.

32. *Geographica*, VII, 3, Leipzig, 1874, t. II, p. 90.

33. Franz Cumont, *Les actes de s. Dasius*, in *Analecta Bollandiana*, XVI (1897), p. 10. Actul a fost reproduș și e citat, de obicei, după Rudolf Knopf și Gustav Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 3, Tübingen, 1929, pp. 91-95. În limba romină a fost publicat de Prof. T. M. Popescu, *Martiriul Sfintului Dasius*, I. Textul, în *Prinos I.P.S. Nicodim*, București, 1946, pp. 224-230.

însă mai târziu și despre existența sarcofagului aceluiași martir, cu cunoscuta inscripție în limba greacă (sec. VI): † Ἐνταῦθα κατὰκειται ὁ ἅγιος μάρτυρ Δάσιος, ἐνεχθεὶς ἀπὸ Δωροστόλου — «Aici zace sfântul martir Dasius, adus dela Durostorum», — în catedrala din Ancona (Italia), Franz Cumont în primul rând și aproape toți după aceea, nu s-au mai îndoit că renumitul martir creștin a pățimit și a murit la Durostorum³⁴).

Pentru prima dată de atunci și pînă azi, inscripția de față dela Axiopolis, pare să turbure din nou lucrurile. În ceea ce privește identitatea dintre cele două nume: Τάσειος din această inscripție și Δάσιος de pe sarcofagul dela Ancona, din actul martirului, ori din Martirologii, etc., aceasta poate fi susținută îndeosebi cu argumente de ordin epigrafic. Într-adevăr, inscripții din aceeași perioadă de timp cu cea dela Axiopolis ne oferă mai multe cazuri cînd τ înlocuiește pe δ și viceversa. Iată câteva exemple: ὁ τοῦλος τοῦ Θεοῦ, în loc de ὁ δοῦλος τ. Θ.; οὐτεὶς ἀθάνατος, în loc de οὐδαὶς ἀ.; τῆς τευτέρας, în loc de τῆς δευτέρας. Și invers (δ în loc de τ): Δριάς, în loc de Τριάς; ἐδελεύτησεν, în loc de ἐτελεύτησεν³⁵), etc.

Să cercetăm însă și izvoarele literare. În Martyrologium Hieronymianum (cod. Bernensis), Τάσειος din inscripția de față figurează la Axiopolis de trei ori: la 5 august, sub numele **Dasus**, la 4 octombrie, sub numele **Dasius** și la 18 octombrie, sub numele **Taxius**³⁶) (a se compara cu Τάσειος!). În schimb, în același document literar și în toate celelalte Martirologii, etc., Dasius din Durostorum se află o singură dată, la 20 noembrie³⁷). Dacă e vorba de unul și același martir, Dasius din Durostorum, de ce aceste trei sărbători pentru Axiopolis, o cetate căreia nu-i aparține martirul Dasius și o singură sărbătoare pentru Durostorum, unde se crede că el a pățimit și a murit? ³⁸). Răspunzînd la aceeași întrebare, Franz Cumont credea că celelalte **dies natales**, în afară de cea dela 20 noembrie, se referă la transferarea moaștelor martirului sau la ziua de sfințire a unei biserici cu numele lui³⁹). J. Zeiller socotea că mențiunile Martirologiului Hieronymian se referă la sărbători ale martirului Dasius la Axiopolis sau mai curînd, — deoarece trei sărbători într-un oraș care nu posedă moaștele martirului sînt greu de admis, — ele se referă la o singură sărbătoare, repetată în mod greșit de Martirologii⁴⁰).

La mențiunile Martirologiului Hieronymian se adaugă însă inscripția noastră, care-l așează pe Dasius alături de ceilalți doi martiri axiopolitani, Chiril și Chindeas. Această inscripție dă în același timp indicațiilor Martirologiului amintit o deosebită valoare. Bănuiala că, în afară de

34. Franz Cumont, *Le tombeau de S. Dasius de Durostorum*, în *Analecta Bollandiana*, XXVII (1908), pp. 369-372. A se vedea încă: Giovanni Mercati, *Per la storia dell'urna di s. Dasio martire*, în *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Rendiconti*, vol. IV (1925-1926), Roma, 1926, pp. 59-74, și M. Natalucci, *Antichità cristiane di Ancona*, Ancona, 1934, pp. 74-78, fig. p. 80.

35. Gustave Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Egypte*, Le Caire, 1907, nr. 351, 357, 402, 404, 426, 482. A nu se uita, de altfel, că în limba greacă corespondentul lui D nu este Δ ci Ν.

36. *Martyrol. ex cod. Bernensi*, 289, pp. 36, 42, 43. Cf. H. Delehaye, *op. cit.*, p. 259; C. Auner, *Martiri dobrogeni*, pp. 290-291; R. Netzhammer, *op. cit.*, p. 122.

37. H. Delahaye, *op. cit.*, p. 265; H. Leclercq, *Dasius*, în *Dict. d'archéologie chrét. et de liturgie*, t. IV, 1, Paris, 1920, col. 272-283; Prof. T. M. Popescu, *op. cit.*

38. H. Delehaye, *op. cit.*, p. 265; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 112.

39. Franz Cumont, *Les actes de s. Dasius*, *op. cit.*, p. 10.

40. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 112.

martirul dela Durostorum, va fi existat un Τάσιος sau Δάσιος și la Axiopolis, nu pare întemeiată. De aceea credem că e vorba de unul și același martir **Dasius**, care, prin viața și prin lupta lui împotriva păgânismului, era legat mai mult de Axiopolis decât de Durostorum. Poate că el a pățimit și a suferit moarte de martir tot la Axiopolis, iar moaștele i-au fost transportate mai târziu la Durostorum, de unde au fost luate și duse la Ancona, fie către sfârșitul secolului VI, fie, mai puțin probabil, pe vremea când comerțul genovez era în floare ⁴¹).

Martirologiul sirian ⁴², Martirologiul roman ⁴³) și Menologiul împăratului Vasile Porfirogenitul ⁴⁴) amintesc un alt martir cu numele Δάσιος (**Dasius**), pe care-l atribuie cetății Nicomidia din Bithynia. Data de 21 octombrie, la care acestea îl așează, este cu mult mai aproape de 18 octombrie, când îl întâlnim pe Dasius la Axiopolis, decât cea de 20 noiembrie, când același nume e pomenit la Durostorum. E o constatare ce duce la presupunerea că și acest martir, ca și Chindeus de mai înainte, au trecut cu timpul de pe lista din Axiopolis și pe cea a martirilor din Nicomidia. Explicația greșelii trebuie văzută, se pare, în existența în capul listei de martiri a câte unui Chiril, atât la Axiopolis, cât și la Nicomidia, fapt care a făcut să treacă de pe o listă pe cealaltă și numele celorlalți doi martiri. Poate că același fapt a făcut, în schimb, ca sfântul Chiril din Axiopolis să fie socotit episcop, rang pe care se știe bine că l-a purtat Chiril de Nicomidia, pînă în jurul anului 290, când a murit.

Numele iliric **Dasius** ⁴⁵), din inscripția dela Axiopolis, era puțin familiar lapidului. Acesta va fi fost un grec, care scrie corect numele Κυριλλω, preferă, probabil pentru motive de eufonie și variație, forma Κυρδαία (dela Κυρδαίος), în locul formei Κυρδατω (dela Κυρδαίος), dar, în schimb, înscrie cum a auzit și cum crede mai bine, numele străin și mai rar al lui **Dasius**. Pe acest nume îl apropie astfel de forma prescurtată a numelui curat grecesc și simbolic Ἀναστάσιος.

În ceea ce privește data morții celorlalți doi martiri menționați în inscripția dela Axiopolis, în afară de Dasius, e foarte probabil că ea trebuie fixată deasemenea în timpul marelui persecuții a lui Dioclețian ⁴⁶).

Παρατίθωμαι, al IV-lea cuvînt din inscripția de față, este în loc de παρατίθεμαι forma medie dela παρατίθημι, poate sub influența conjugării I, care în acest caz are pe omicron ca vocală de legătură între rădăcină și terminația verbală. În inscripții acest verb se întâlnește foarte rar ⁴⁷). În schimb, în textele literare el se întâlnește de nenumărate ori. Sensul cel mai apropiat de inscripția noastră este acela pe care acest cuvînt îl are în câteva expresii din Noul Testament, ca de exemplu: «Părinte în

41. Cf. V. Pirvan, *op. cit.*, p. 123; R. Vulpe, *op. cit.*, p. 290.

42. H. Achelis, *op. cit.*, pp. 46-47, 55.

43. Trad. fr. cit., 21 oct.

44. Migne, P.G. CXVII, col. 117-120.

45. Radu Vulpe, *Gli Illiri dell'Italia imperiale romana*, în *Ephemeris Dacoromana*, III, Roma, 1925, p. 131, nota 5; Ion I. Russu, *Onomasticon Daciae*, în *Anuarul Inst. de studii clasice*, IV (1941-1943), Sibiu, 1944, pp. 201-202.

46. Făcînd legătura cu data morții martirilor din Tomis, R. Netzhammer, *op. cit.*, p. 122, presupune că și cei din Axiopolis au fost martirizați în timpul persecuției lui Liciniu.

47. Cf. *Supplementum epigraphicum graecum*, II, 1 (1924), 399 = inscr. din Beroea, în Macedonia; IV, 2 (1930), 566 = inscr. din Colophon, în Asia Mică.

mîinile Tale îmi dau (παρατίθεμαι) **duhul**» (Luca XXIII, 46) «**i-au încredințat pe ei** (pe preoți) **Domnului**» (Faptele Apostolilor XIV, 23); «**Îți dau** (παρατίθεμαι) **acest sfat, fiule Timotei**» (Epistola I Timotei I, 18), etc.⁴⁸). Același sens ca în inscripția dela Axiopolis îl are verbul παρατίθεμαι în expresia ce se repetă de atîtea ori în Liturghiile Bisericii ortodoxe: «**Pe noi înșine... și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm**» (παραδώμεθα).

Obiectul verbului παρατίθεμαι îl constituie în inscripția noastră ultimul cuvînt: εὐφρασιν, pe care sub această formă nu l-am întîlnit pînă acum în nicio inscripție, în niciun text, în niciun dicționar. De aceea și întrebarea ce în mod firesc se naște, dacă nu cumva e vorba de un nume scris greșit. Cineva s-ar putea gîndi la acuzativul εὐφρασίαν admitînd că lapidicul a omisun α. Dar această ipoteză nu este plauzibilă, pentru că nu îngăduie sensul inscripției: «dau (ofer) bucurie». Ar merge să spunem: «Dau cu bucurie, cu plăcere», însă atunci cuvîntul ar fi trebuit să fie în cazul dativ, iar obiectul să fie un alt cuvînt, în cazul acuzativ. Credem, de aceea, că nu este vorba de nicio greșală a lapidiculului, în ceea ce privește acest cuvînt. Dimpotrivă, după cum observam și mai înainte p. 225), cel care a formulat textul lapidar al inscripției se dovedește încăodată un bun cunoscător al limbii grecești a timpului său. El întrebuintează, — poate chiar creiază, — un cuvînt unic, prin punerea alături a altor două cuvinte bine cunoscute: εὐ și φράσις. Cuvîntul nou compus are înțelesul de «vorbire bună sau făcută cu bunăvoință, cu gînd, cu inimă bună»; «vorbire de bine», ori, într-un singur cuvînt «laudă».

Punînd unul lîngă altul cele două cuvinte: παρατίθεμαι și εὐφρασιν, ne vine în minte formula obișnuită în inscripțiile votive: **Votum confero, votum pono**⁴⁹), **votum reddo, dedico, votum dicatum do**, ceea ce în cazul de față ar însemna: ofer, închin, dau o promisiune pe care am făcut-o cu dragă inimă sau cu toată bunăvoința. În acest caz ar putea fi vorba de un dar important, pe care un anonim îl face celor trei sfinți martiri, în urma unei făgădueli, așezînd ca mărturie piatra cu inscripție găsită în zilele noastre⁵⁰). Dar ideia de făgăduială nu rezultă de nicăeri din textul inscripției. Tot ceea ce se poate deduce din acesta este numai că un admirator anonim pune, fie pe locul unde au fost martirizați, fie la mormîntul celor trei martiri axiopolitani, această piatră pe care înscrie numele lor, însoțite de un cuvînt de laudă. Scopul urmărit era de a arăta locul martiriului ori chiar mormintele Sfinților **Ohiril, Chindeas și Dasius**.

Timpul cînd a fost așezată această inscripție nu se cunoaște cu precizie. În orice caz, faptul trebuie să se fi petrecut la un interval relativ scurt după moartea celor trei martiri. Caracterele inscripției indică seco-

48. Cf. Walter Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristl. Literatur*, 3, Berlin, 1937, s. v., și Du Cange, *Glossarium graec.*, Lugduni, 1688, s. v.

49. Cf. inscripția: *Ego Zenovius votum posui*, pe monogramul dela Biertan. K. Horedt, *Épave latéinische Inschrift des 4. Jahrhunderts aus Siebenbürgen*, în *Anuarul Inst. de studii clasice*, IV (1941-1943), Sibiu, 1944, pp. 10-16, pl. I, și I. Barnea, *Contribuții la studiul creștinismului în Dacia*, în *Revista Istorică Română*, XIII, 3 (1942-1943), pp. 32-38.

50. Cf. C. M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau, 1917, p. 215.

lul IV d. Hr. Lipsa semnului crucii de pe lespedea netăgăduit creștină o datează chiar în primele decenii ale acestui secol⁵¹), când pericolul persecuției încă nu trecuse pe deplin. Inscripția examinată dela Axiopolis poate fi așa dar socotită nu numai unul din cele mai importante, dar și unul din cele mai vechi monumente de epigrafie creștină din Dobrogea.

O ultimă problemă ce se pune în legătură cu inscripția de mai sus, este aceea a raportului dintre ea și bisericuța de cimitir, printre ruinele căreia a fost descoperită (fig. 2). Date fiind considerațiile de găsire a pietrii, nu se cunoaște cu precizieune în ce anume parte a clădirii se afla aceasta. Referindu-ne altădată la pietrele mari așezate în formă de cruce aproape în mijlocul bisericuței, afirmam că ele «arată, poate, locul mormântului vreunui martir, ale cărui moaște vor fi fost transportate mai târziu în cetate și de acolo nu se știe unde». Iar mai departe, cu privire la inscripția așezată pe mormântul «nobilei Anthusa, fiica marelui comes G[ib]astes (Gerastos?)», din capela anexă, presupuneam că «basilica a fost întemeiată de acest G[ib]astes sau de fiica sa, pe mormântul unuia ori mai multor martiri înscrisi de Martirologiu la Axiopolis. Ca mărturie a recunoștinței, li s-a îngăduit să odihnească în capela alăturată»⁵²).

Desvelind ruinele bisericuței și ale încăperii anexe, în verile anilor 1898-1899, inginerul P. Polonic, pe atunci desenantor Muzeului Național de Antichități, a făcut un sondagiu și în fața absidei, unde n-a găsit nicio criptă funerară, după cum s-ar fi așteptat⁵³). El de presupus de aceea, că bisericuța a fost clădită numai pe locul unde au fost omoriți martirii axiopolitani sau că, mai probabili, moaștele lor au fost transportate de aci, fie în interiorul zidurilor cetății, fie în alt loc mai sigur. Se știe că obiceiul transportării moaștelor sfinte în interiorul cetăților, se răspîndește în Biserica de Răsărit începînd din primul deceniu al celei de a II-a jumătăți a secolului IV, inițiatorul fiind însuși împăratul Constantin II, fiul lui Constantin cel Mare. Treptat, treptat se șterge deosebirea dintre *martyria*, locașurile ce adăposteau mormintele martirilor, care se aflau în afara zidurilor cetăților (*extra muros*) și bisericile de enorie (*basilicae ecclesiae* sau, simplu: *ecclesiae*), care se aflau înăuntrul zidurilor cetăților (*intra muros*)⁵⁴). Urmează deci ca săpăturile arheologice viitoare să precizeze dacă basilica din interiorul cetății, ale cărei ruine începuseră să fie desvelite la sfîrșitul secolului trecut⁵⁵) a adăpostit sau nu, într-o epocă mai târzie (a II-a jumătate a secolului IV — sfîrșitul secolului VI), moaștele martirilor axiopolitani.

Ceea ce totuși a adus nou și în această privință inscripția noastră, este precizarea că *basilica extramurana* dela Axiopolis a fost propriu zis un *martyrium*⁵⁶). Înaintea ei va fi existat în același loc o construcție funerară mai mică. Aceasta a fost refăcută mai târziu (probabil în secolul V), de către comătele Gibastes (?), a cărui fiică a fost înmormîntată, potrivit obiceiului vremii și locului, în încăperea construită anume alături.

51. Cf. A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique* (Collège de France), t. II, Paris, 1946, p. 275 sq.

52. I. Barnea, *Nouvelles considérations...*, op. cit., p. 223.

53. R. Netzhammer, op. cit., p. 122.

54. I. Barnea, *Τὸ παλαιοχριστιανικὸν θυσιαστήριον*, Atena, 1940, pp. 62-63, 67-70; A. Grabar, op. cit., t. I, Paris, 1946, pp. 314-322.

55. R. Netzhammer, op. cit., pp. 123-125.

56. Cf. pentru *martyria* asemănătoare (în formă de sală dreptunghiulară): A. Grabar, op. cit., pp. 87-97.

Încăperea funerară poate fi socotită astfel un mausoleu *ad sanctos* ⁵⁷⁾. În jurul martiriului s-a creiat un cimitir creștin ⁵⁸⁾, ce se pare că a dăinuit timp de câteva secole. Cercetarea sistematică a ceea ce a mai rămas nedistrus din acesta și a tuturor urmelor creștine dela Axiopolis, va aduce cu siguranță o contribuție prețioasă la istoria veche a creștinismului de pe teritoriul actual al Dobrogei.

E R A T Ă

<u>La pag.</u>	<u>rîndul</u>	<u>în loc de:</u>	<u>se va citi :</u>
66,	35,	lui,	vasului,
68,	2	6,	5,
68,	nota 4	A. Bees,	N. A. Bees
70,	rîndul 33, în unele ex.	se poate	se pare,
74,	nota 24	39,41,43,52,64,71,	40,42,44,53,65,72,
77,	rîndul 5	p. 88,90	p. 90,92
78,	nota 28, se vor desființa cele trei bare verticale din cuprinsul inscripției grecești, iar în loc de cuvintele :	χαλσπη, Ὑλας, φιλιονμου, θυγάτρα	χαλσπη, Ὑλας, φιλιόν μου. θυγάτρα
85,	rîndul 13	în două,	apare în două
85,	" 13	trebuie,	și trebuie
86,	" 17	εσθήθει	εσθήθει
92,	" ultim	Troemis,	Troesmis
92,	nota 72	36,	57
98,	după rîndul 2, se va adăuga : M. N. A., L. 521. Fig. 4.		
102,	nota 112, înainte de : 13.744, se va adăuga : C. I. L. III,		
104,	3	Ἀπριλήου,	Ἀπριλήου
105,	20	D. M. Tocîlescu,	D. M. Teodorescu,
105,	31	Κασσιανου,	Κασσιανου
106,	19	„ἐ]θάνα[το]	...ἐ]θάνα[τος]

57. Cf. *ibidem*, pp. 488-493.

58. R. Netzhammer, *op. cit.*, p. 121.

**MANUSCRISELE, CĂRȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE
EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORI
CE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTA SE
TRIMITE PE ADRESA: EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MI-
SIUNE ORTODOXĂ, — STR. ANTIM Nr. 29, RAIONUL N. BĂLCESCU,
BUCUREȘTI, CU MENȚIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE —
REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ».**

COSTUL REVISTEI

IN ȚARĂ

Pe un an 20,— lei
Un număr 2,50 „

PESTE HOTARE

Pe un an 40 lei
Un număr 5 „

**In București, revista «Studii Teologice» se poate cumpăra
dela Magazinul de obiecte bisericești al Sfintei Arhiepiscopii a
Bucureștilor, Str. 30 Decembrie Nr. 9.**

**MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUE. CO-
LABORATORII SÎNT RUGAȚI SĂ-ȘI PĂSTREZE COPIE
DUPĂ MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI
REVISTEI „STUDII TEOLOGICE”.**

BUCUREȘTI
TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ
1954