

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINSUL

- Pr. Prof. D. STANILOAE: Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei.
- Pr. Magistrand MARIN M. BRANIȘTE: Elogiul prieteniei și păcii la Sfinții Părinți Capadoceni.
- Pr. Magistrand GH. N. BALANA: Sfântul Apostol Pavel și creștinii din Corint.
- Pr. Prof. D. BELU: Sensul creștin al iubirii față de sine.
- Asistent C. PAVEL: Trîndăvia și trufia în concepția moralei creștine.
- Pr. Magistrand GH. BUTNARIU: Jertfa Domnului în cărțile de ritual ale Bisericii.
- Conf. NICOLAE LUNGU: Combaterea inovațiilor în recitativul liturgic.
- DOCUMENTAR: Monahismul în pustia Ierusalimului și Mării Moarte.

7-8

SERIA II-a = SEPTEMBRIE — OCTOMBRIE = ANUL VII/1957

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMINA
APAR 10 NUMERE PE AN // ABONAMENTUL ANUAL 20 LEI

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

COMITETUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE:

P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romine

MEMBRI:

P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, Rectorul Institutului
Teologic de grad Universitar din București.

P.C. Pr. SOFRON VLAD, Rectorul Institutului Teologic de
grad Universitar din Sibiu.

P. C. Dia. N. I. NICOLAESCU, Profesor la Institutul
Teologic de grad Universitar din București.

P. C. Pr. GRIGORIE T. MARCU, Profesor la Institutul
Teologic de grad Universitar din Sibiu.

REDACTOR RESPONSABIL:

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

COLABORATORI

Inalt Prea Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții Episcopi; Prea
Cucernicii Profesori de la 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 ROMÂNĂ

CUPRINSUL

Pr. Prof. D. STANILOAE, Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei	427
Pr. Magistrand MARIN M. BRANIȘTE, Elogiul prieteniei și păcii la Sfinții Părinți Capadocieni	453
Pr. Magistrand GH. N. BALANA, Sfântul Apostol Pavel și creștinii din Corint	479
Pr. Prof. D. BELU, Sensul creștin al iubirii față de sine	496
Asist. C. PAVEL, Trindăvia și trufia în concepția moralei creștine	530
Pr. Magistrand GH. BUTNARIU, Jertfa Domnului în cărțile de ritual ale Bisericii	544
Conf. NICOLAE LUNGU, Combaterea inovațiilor în recitativul liturgic	562
DOCUMENTAR: Monahismul în pustia Ierusalimului și Mării Moarte	574

SERIA II-a

7-8

ANUL IX—1957

REDACTIA ȘI ADMINISTRAȚIA
BUCUREȘTI, STRADA ANTIM Nr. 29 — RAJONUL NICOLAE BĂLCESCU

COMITETUL DE REDACȚIE

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

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

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

SIMBOLUL CA ANTICIPARE ȘI TEMEI AL POSIBILITĂȚII ICOANEI

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

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

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

1. L. Uspensky: *...și i iazik icon, în Jurnal Mosc. Patriarhii*, 1955, nr. 6, pg 58.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IDOL ȘI SIMBOL.

1. Conceptul de idol și simbol.

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

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

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

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

5. Antirr. I adv. Iconom.; P. G. 99, 336 B.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8. Ibid.

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

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

11. Ibid., col. 648-52.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Simbolul și actul de transcendere al spiritului.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Modul distingerii simboalelor religioase.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Fundamentul ontologic al simbolului.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dar în afară de această distincție care asigură libertatea lui Dumnezeu față de lume, mai trebuie făcută una. Paradigmele lucrurilor, modelele lor, fiind produse ale voinței lui Dumnezeu, deși sînt eterne, nu comportă același grad de înălțime și necesitate ontologică, ca ființa divină. «Nu trebuie spus că ideea creaturii a creat-o Dumnezeu, pentru că nu e nimic creat de Dumnezeu, și ideile sînt în Dumnezeu. Dar conceptul inexact de creațiune ideală exprimă cu o claritate suficientă toată deosebirea între existența necesară a Persoanelor divine și existența liberă a ideii divine a creaturii. Ideea creaturii, a ceva exterior lui Dumnezeu, a unui non-eu divin, nu aparține necesității intime a esenței divine, ea n-a fost produsă în virtutea «fecundității naturale» a lui Dumnezeu, căci în acest caz ar fi un «al patrulea ipostas», poziție sacrilegă. Ea a fost produsă într-o libertate supremă, dar din eternitate. E o eroare anatematizată de a cugeta că Dumnezeu ar fi creat lumea cu aceeași necesitate cu care se iubește pe Sine însuși. Iubirea lui Dumnezeu, bunătatea Lui fericită nu puteau fi augmentate prin contemplarea existențelor finite, care pot fi scoase din neant pentru a participa la harul divin... Dumnezeu n-are lipsă de vreun non-eu, chiar imaginar, chiar în idee. Dumnezeu nu cugetă în antiteze. El nu trebuie să se opună altuia... Dumnezeu e absolut liber față de creaturile posibile. Nu e nici o cauză care să apese asupra voinței Lui. Dar mai mult, Dumnezeu e eminent liber chiar față de posibilitatea creaturilor. Există deci o distincție netă între necesitatea naturii divine și libertatea absolută a voinței sale binefăcătoare. Sf. Grigore Teologul zice că «Dumnezeu a inventat sau imaginat puterile cerești și această imaginație devine faptă (καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον⁴¹). Dar din toată eternitatea «contempla strălucirea... egală și egal de desăvîrșită a dumnezeirii tri-ipostatice»⁴¹). Deosebirea de termeni: **a inventat**, pentru ideile creaturilor, și **contempla**, pentru dumnezeirea Sa, fără a indica pentru primele o non-eternitate, indică totuși o libertate a lui Dumnezeu față de primele⁴²).

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

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

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

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

41. Ep. XLV, n-s. Pașca, nr. 5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ELOGIUL PRIETENIEI ȘI PĂCII LA SFINȚII PĂRINȚI CAPADOCIENI¹⁾

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

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

I. FIINȚA ȘI ROLUL PRIETENIEI DUPĂ SFINȚII PĂRINȚI CAPADOCIENI.

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

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

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

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

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

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

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

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

Spațiul nu îngăduie să arătăm aci decît foarte pe scurt împrejurările care au mijlocit și crescut această prietenie. Sf. Vasile cel Mare și Sf. Grigore de Nazianz erau compatrioți. Au studiat împreună la Cezareea Capadociei, apoi vreme îndelungată la Atena. Reîntorși în patrie au păstrat și întărit prietenia încheгатă în vremea studiilor, prin corespondență și mai ales prin împreună-viețuire și tovarășie de muncă fizică și comune îndeletniciri sufletești înalte în mănăstirea condusă de Sf. Vasile în Pont.

Temperamentele și vederile lor deosebite i-au adus cîteodată în dezacord. Aceasta s-a întîmplat mai ales în vremea episcopatului lor. La mijloc erau însă nu pricini personale, ci probleme urgente și mari ale Bisericii. Despărțirea lor se referea numai la soluții, scopurile fiindu-le întotdeauna comune. De aceea în ciuda tuturor greutăților pe care le-a întîmpinat, prietenia lor a rămas pînă la urmă biruitoare și sporită.

Din partea Sf. Grigore de Nazianz, Sf. Grigore de Nissa a primit dovezi de prietenie cu prilejul morții soției sale (Sf. Grigore de Nissa a fost căsătorit). S-au apropiat și mai mult sufletește în timpul petrecerii laolaltă în Pont. Cînd Valens silește la exil pe Sf. Grigore de Nissa, Sf. Grigore de Nazianz îi trimite cuvînte de mîngiere și îmbărbătare. La fel face și cu prilejul morții Sf. Vasile.

Mai trebuie amintit că legăturile ce unesc pe cei doi frați: Sf. Vasile cel Mare și Sf. Grigore de Nissa sînt stăpînite de sobrietate și respect; depășind cu mult simpla afecțiune fraternală, ele se ridică la nivelul și valoarea unei prietenii superioare, unei comunități de evlavie.

Urme bogate ale prieteniei dintre Sf. Părinți Capadocieni se găsesc mai ales în corespondența lor. Ea reflectă considerațiuni însemnate asupra adevăratei prietenii. O parte dintre acestea le înfățișăm aici:

1. — Prietenia este o aptitudine naturală a sufletului omenesc. În ultimă analiză ea este un dar al lui Dumnezeu: «Domnul îmi acordă încă o binefacere: aceea de a mă lega prin prietenie cu cel mai înțelept dintre oameni», zice Sf. Grigore, referindu-se la prietenia sa cu Sf. Vasile⁷⁾. Ea se prezintă ca o atracție puternică a omului spre semenii din ce în ce mai strînsă, pînă la a-i considera și simți «frați după inimă»⁸⁾. În forma sa cea mai aleasă, expresie a consonanței totale, prietenia este minunea unui singur suflet care viază și guvernează două trupuri: «Se părea că avem amîndoi un singur suflet, care pune în mișcare două trupuri... Fiecare din noi eram în celălalt și prin celălalt»⁹⁾ mărturisește Sf. Grigore, vorbind despre vremea petrecută împreună cu Sf. Vasile, ca student, la Atena.

2. — Imboldul prieteniei, scopul și mijloacele sale țin de un domeniu cu totul înalt. Ea nu este un pact fundamentat pe clauze mai rău sau mai

7. *Despre viața sa*, vv. 221-22, Migne, XXXVII, 3, col. 1044 A.

8. Sf. Grigore de Nazianz, *Scrisoarea 80, Către retorul Eudoxiu*, Migne, P.G., XXXVII, 3, col. 153 C. Pentru unele scrisori ale Sf. Grigore de Nazianz m-am folosit de traducerea din lucrarea: Grégoire de Nazianz, *Poèmes et lettres, choisis et traduits avec introduction et notes par Paul Gallay*, Paris, 1941. Tot aci e tradus și poemul «Despre viața sa». Am folosit și această traducere.

9. Sf. Grigore de Nazianz, *Necrologul în cinstea Sf. Vasile*, 20, Migne, P.G., XXXVI, 2, col. 521 C; Idem, *Despre viața sa*, vv. 229-230, Migne, P.G., XXXVII, 3, col. 1045 A.

bine interpretate, mai fidel sau mai cu aproximație observate. Scop și mediu al prieteniei este Dumnezeu și virtutea: «Ceea ce contribui cel mai mult să ne unim, fu Dumnezeu și iubirea noastră pentru bine¹⁰⁾, spune Sf. Grigore de Nazianz despre începutul prieteniei sale cu Sf. Vasile. Numai identitatea aspirațiilor spre aceste ținte naște și asigură prietenia, «unirea sufletelor». Prietenia care ne unește se întemeiază pe nădejdea în aceleași bunuri și pe adorarea sinceră a Treimeii... Nu pot avea prietenie strânsă decât cu oameni însuflețiți de aceleași sentimente. Dacă e cineva înțelept ar putea, să se lipsască de tovărășia lor? S-ar putea găsi o sărbătoare mai frumoasă decât cea petrecută cu ei»¹¹⁾).

3. — Mijloacele de care se servește prietenia, «columnnele de aur care-o susțin»¹²⁾, sînt, între altele:

a) Egală însuflețire și rivnă pentru studiu¹³⁾. Criteriul în alegerea materiilor nu este plăcerea, divertismentul, ci utilul; studiul făcut din amuzament împinge spre viciu, pe cînd cel folositor înlesnește virtutea¹⁴⁾. Emulația între prieteni trebuie înțeleasă și practică numai ca rivnă curată; n-are temeii să degenereze în invidie: «Ne luptăm între noi nu pentru înțietate; ne luam la întrecere cum să ne-o atribuim unul altuia, întrucît fiecare socotea ca a sa proprie gloria dobîndită de celălalt»¹⁵⁾.

b) Viața extrașcolară a prietenilor este o prelungire, în afară a dispoziției și ținutei înalte a omului de studiu. Sfinții Părinți Capadocieni fixează Școala și Biserica drept poli în marginile cărora se întind strădaniile comune de cunoaștere: «Doar două drumuri cunoaștem: unul, cel dintîi și de foarte mare cinste, celălalt, al doilea și nu de aceeași prețuire: primul ducea la sfințele noastre biserici și la dascălii ce erau într-insele; al doilea ducea la profesorii noștri din afară (profesorii păgîni de retorică)»¹⁶⁾.

c) Prietenia trebuie ferită de mediul neprielnic al tovărășiilor cu cei răi: «Petreceam și noi cu prieteni, dar nu cu cei desfrînați, ci cu cei cumpătați, nu cu cei turbulenți, ci cu cei mai pașnici, din tovărășia cărora eram folosiți în gradul cel mai înalt, știind că mai ușor contractezi viciul decât virtutea; după cum mai ușor te molipsești de o boală, decât să-ți recapeți sănătatea»¹⁷⁾. În ce privește împotrivirea față de mediul corupt, Sfinții Părinți Capadocieni ne spun că ei au fost ca un rîu cu apă dulce, care deși curge prin mijlocul mării își păstrează calitatea apei sale, ori ca o viețate care ar trece prin foc, fără să fie mistuită de flăcări¹⁸⁾.

d) Viața și învățătura acestor trei mari dascăli învederează că prietenia se adîncește și prin îndelungată petrecere împreună, căci «obiceiurile unui om nu se pot cunoaște imediat, ci numai încetul cu încetul, după

10. Sf. Grigore de Nazianz, **Despre viața sa**, vv. 235-236, loc. cit., col. 1045 A.

11. Idem, **Scrisoarea 100, Către Gigantiu**, loc. cit., col. 173 A-B. Toate scrisorile Sf. Grigore de Nazianz sînt editate în Migne, P.G. XXXVII, 3.

12. Sf. Grigore de Nazianz, **Necrologul în cinstea Sf. Vasile**, 20, Migne, P. ; XXXVI, 2, col. 521 B.

13. Idem, op. cit., loc. cit., col. cit.

14. Idem, op. cit., 20, loc. cit., col. 524 A.

15. Idem, op. cit., 20, loc. cit., col. 521 B.

16. Idem, op. cit., 21, loc. cit., col. 524 A. Traducere după I. Coman, **Geniul**

Sf. Grigore de Nazianz, Buc., 1937, p. 16.

17. Idem, op. cit., 20, loc. cit., col. 521 D-524 A.

18. Idem, op. cit., 21, loc. cit., col. 524 C.

19. Idem, op. cit., 18, loc. cit., col. 520 C.

mult timp și ședere laolaltă»¹⁹). De aceea, ei «au avut totul în comun, trăiau sub același acoperământ, mâncau la aceeași masă»²⁰).

4. — În chipul acesta câștigat și cultivat, un prieten credincios îți este, după cuvîntul Sf. Grigore de Nazianz, o comoară vie, mai valoros ca aurul și piatra scumpă, o grădină închisă și un izvor pecetuit care se deschid la vreme potrivită»²¹). Aproximarea lui ne activează, dînd viață potențelor latente și promovînd aptitudini nepuse în lucrare: «Tu ești pentru mine pana care face să vibreze coardele lirei, din suflet mi-ai făcut o liră armonioasă», mărturisește Sf. Grigore de Nazianz lui Amfilohie²²). Prietenia, este izvor de certitudine: «Cel ce este singur, chiar dacă înțelege ceva, nu se încrede în sine însuși, ci aleargă în toate părțile, căutînd pe cineva care să-l asigure că-i așa. Cînd însă sînt doi, mînați de aceeași sete de știință, se ajută unul pe altul, ca și cum ar fi contopiți într-unul singur, unul aflînd un adevăr, iar celălalt confirmîndu-l»²³). În chipul acesta, succesul la învățătură al celor doi studenți s-a datorat, între altele și prieteniei ideale dintre ei amîndoi²⁴).

5. — Dacă identitatea de țeluri este obligatorie în prietenie, apoi diversitatea de temperamente nu incomodează. Ea poate turbura trecător, dar pînă la urmă reînsuflețește și întărește. Este exact cazul Părinților Capadocieni: «Vasile născut pentru conducerea oamenilor și pentru luptă, prompt și precis în rezoluții, prinzînd dintr-o simplă privire scopul de atins și mergînd spre el drept, fără a se neliniști de dificultăți și de judecata spectatorilor; Grigore înzesirat cu o delicatete excesivă, care la spiritele de elită este sursa de inspirație poetică, sensibil la cea mai mică nuanță de aprobare sau de blam, mai fin prevestit asupra obstacolelor, dar deasemenea mai lesne descurajat, unind cu urmărirea celor mai mari interese o grijă poate prea mare pentru demnitatea sa și toate neliniștile unei inimii aprinse»²⁵). Lîngă Vasile, omul de acțiune și Grigore de Nazianz poetul, se rînduiește în cununa acestei pilduitoare prietenii, cu firea lui aparte, Sf. Grigore de Nissa, filozoful²⁶). Temperamentul celor trei diferă profund. Niciunul dintre ei, poate, lăsați numai la puterea lor, n-ar fi împlinit sarcina imensă pe care o aveau de dus la bun sfîrșit; au realizat-o însă toți laolaltă²⁷). Felurimea firilor n-a împiedicat ca produsul gîndirii și activității lor să fie un tot armonic, un organism unitar, în care Vasile reprezintă brațul care lucrează, Grigore de Nazianz gura care vorbește, iar Grigore de Nissa capul care gîndește²⁸).

20. Idem, op. cit., 19, loc. cit., col. 520 D.

21. Sf. Grigore de Nazianz, **Cuvîntarea 11, Către Sf. Grigore de Nissa**, 1, Migne, P.G., XXXV, 1, col. 832 A.

22. Idem, **Scrisoarea 171**, Migne, P.G., XXXVII, 3, col. 280 C-281 A.

23. **Viața Sfîntului Părintelui nostru Grigore Teologul, Episcopul din Nazianz, alcătuită de Preotul Grigore**, Migne, P.G., XXXV, 1, col. 2525 B. Trad. N. Donos, op. cit., la nota 4. Vom folosi aceeași traducere și pentru celelalte texte din lucrarea de față.

24. Pr. Prof. Ioan G. Coman, **Studiile universitare ale Părinților Capadocieni**, art. în «*Studii Teologice*», nr. 1-2, ian-febr., an. III, 1951, p. 554.

25. De Broglie, **L'Eglise et l'Empire romain au IV-e siècle, t. V, troisième partie: Valentinien et Theodose**, Paris, 1866, pp. 89-90.

26. Cf. L. Marion, **Histoire de l'Eglise**, 7-ème éd., t. I, Paris, 1920, p. 513.

27. G. Eardy, **Littérature grecque chrétienne**, Paris, 1927, p. 122.

28. Dom Ch. Poulet, **Histoire de l'Eglise**, t. I, Paris, 1935, p. 173; Pr. Prof. I. G. Coman, **Patrologie ed. cit.**, p. 172.

6. — Partenerii prieteniei sînt folosiți în mod egal: «Cu greu s-ar putea spune cît de mult a cîștigat fiecare din ei din această alăturare, din prietenia lor strînsă»²⁹).

În prietenie, individualitatea crește fără să se robească. Se îmbogățește primind înfrîurirea darurilor de care dispune prietenul: «Și acum trag folos de pe urma prieteniei mele cu Vasile; cît a trăit, adică, mă foloseam de virtutea lui, acum după ce a murit, mă împărtășesc și eu de laudele lui»³⁰).

Profitul din prietenie este însă de un ordin înalt, cu totul contrar aranjamentelor îndoielnice și favorurilor pe care oamenii le așteaptă de la prietenii ajunși la situații marcante. Sf. Grigore de Nazianz nu numai că n-a cerut așa ceva Sfîntului Vasile, ajuns mitropolit, deși acesta-l poftеше la Cezareea să joace rol de frunte în conducerea eparhiei sale; dar el merge cu precauțiunile sale pînă la a nu-l vizita de loc, atîta timp cît nu se vor liniști lucrurile după alegerea sa, ca să nu dea prilej de cîrtire dușmanilor asupra intențiilor lor. Bine înțeles că invitația făcută de Sf. Vasile prietenului său nu era un favor, ci o misiune grea, precum rezultă din episodul Sasimei și din lămurirea dată de Sf. Vasile cînd Eusebiu de Samosata îi reproșă că nu a încredințat lui Grigore conducerea unei episcopii mai importante: «Și eu voiam ca fratele nostru Grigore să cîrmuiască o biserică pe seama lui. Dar o asemenea biserică nu putea fi decît întreaga Biserică de sub soare. Fiindcă aceasta nu era cu puțință, am găsit de cuviință să fie episcop undeva unde nu el să beneficieze de însemnătatea locului, ci locul să capete celebritate prin el. Căci pentru omul mare nu e de ajuns să egaleze pe cele mari, ci și pe cele mici să le facă mari cu puterea lui»³¹).

Din această concepție înaltă s-a inspirat tot timpul Sf. Vasile, omul de acțiune, față de prietenul său Grigore, cînd l-a scos din liniștea pustiuului pentru a-l așeza în fruntea luptei pe care-o avea de dus Biserica. Prietenia adevărată naște și trăiește numai ca avînt în lupta comună pentru atingerea virtuții și pietății. Ea își duce partizanii în focul celor mai grele lupte, repartizează pentru ei pozițiile cele mai înaintate, lucru consimțit și afirmat de Sf. Grigore cînd recunoaște că Sf. Vasile, cugetînd la lucruri mai presus de cele omenești și dezlegat de pămînt, deși știa să respecte prietenia, a nesocotit-o în cazul hirotonisirii lui silite ca episcop al Sasimei, fiindcă trebuia să fie cinstit în primul rînd Dumnezeu și fiindcă, lăsînd la o parte pe cele văzute, trebuiau luate în considerație numai cele sperate³²). «Nu-mi e îngăduit cu toată prețuirea mea pentru tine, a acorda prieteniei tale ceea ce-mi cere, ofensînd pe Dumnezeu căruia-I dau socoteala de orice faptă și gînd, scria Sf. Grigore unui prieten care avea un caz familial în judecata lui»³³). «Chiar cînd e vorba de prieteni, nimic nu trebuie preferat lui Dumnezeu»³⁴), spune același, în numele celor trei Capadocieni.

29. *Viața Sfîntului Părintelui nostru Grigore Teologul, Episcopul din Nazianz, alcătuită de Preotul Grigore*, loc. cit., col. 252 B.

30. Sf. Grigore de Nazianz, *Necrolog în cinstea Sf. Vasile*, 22, loc. cit., col. 525 B.

31. Sf. Vasile cel Mare, *Scrisoarea 98, Către Eusebiu de Samosata*, Migne, P.G., XXXII, col. 496 C-497 A.

32. Sf. Grigore de Nazianz, *Necrolog în Cinstea Sf. Vasile*, 59, loc. cit., col. 573 A-B.

33. *Scrisoarea 145, Către Valerian*, Migne, P.G., XXXVII, 3, col. 248 C.

7. — Pe de altă parte, însă, prietenia adevărată nu înăbușă și nici nu subjugă individualitățile pe care le adună la un loc. Atitudinea Sf. Grigore de Nazianz o dovedește. Intr-adevăr, el s-a rînduit sub patronajul marelui său prieten și n-a vrut să apară, cît a trăit acela, decît ca ajutorul și discipolul său chiar, dar și-a păstrat slobozenia³⁵). N-a jertfit miciodată independența eului său. Unele vorbe și gesturi energice, cu înfățișare de ieșiri, sînt tocmai revendicările unei personalități care nu se lasă robită³⁶). În scrisoarea 50, către Sfintul Vasile, îl vedem reacționînd împotriva tonului cu care acela vorbește ca de la înălțimea scaunului mitropolitan către episcopul unui mic oraș sau fără eparhie, arătîndu-se gata a-i răspunde de la aceeași înălțime³⁷). Cu alt prilej, spune lămurit că el nu vrea să fie folosit în planurile ambițioase ale altora, cum te-ai folosit de o schelă cînd ridici o casă, pentru a o înlătura apoi după terminarea ei³⁸). Grigore nu tolerează ca prietenul său înzestrat cu posibilități de leu să-l trateze pe el ca pe o maimuță³⁹), ca Sf. Vasile să-și agonisească glorie folosindu-se de el, așa cum fluviile își îngroașă cursul apelor, absorbînd torențele⁴⁰).

8. — În gîndirea Sfinților Părinți Capadocieni e respins energic și reversul aroganței: lingușirea, caricatura prieteniei. «Un om cu adevărat mare, măgulelilor interesate ale dușmanilor le va prefera nobila sinceritate a prietenilor»⁴¹). Prietenia nu subordonează, nu umilește, ci egalizează. Ea însemnează ridicarea unuia prin celălalt și a unuia cu celălalt la Dumnezeu. Unul este normă și dreptar pentru celălalt⁴²). Ea nu strîmtoarează personalitatea, n-o desființează, ci o îmbogățește, prin darurile spirituale care ne lipsesc, dar pe care le pot avea semenii, darul particular putînd deveni comun. În chipul acesta, prietenii devin oarecum prelungirea eului propriu.

9. — Ei ne interesează astfel în gradul cel mai înalt: «Ce-mi este mai scump decît viața ta?», se întrebă Grigore scriînd lui Vasile⁴³). Prezența lor este o necesitate vitală: «Te respir mai mult ca pe aer. Numai atunci trăiesc cu adevărat, cînd sînt cu tine», scrie cu duioșie același Sfînt Părinte către marele său prieten⁴⁴). «Te voi mai vedea vreodată? Voi putea să te mai îmbrățișez pe tine care ești toată mîndria mea? Această fericire va fi dată picului de viață care-mi rămîne? De va fi așa, Dumnezeu să fie lăudat! De nu, parcă aș fi încetat să trăiesc», scrie tot Sf. Grigore de Nazianz lui Sofronie prefectul⁴⁵). Toate cîte vin de la prieteni sînt agreabile: «Tot ce vine de la tine îmi face plăcere, orice-ar fi și oricum ar fi», scrie Grigore lui Vasile, răspunzîndu-i la o scrisoare plină de glume amicale,

34. Scrisoarea 48, Către Sf. Vasile, loc. cit., col. 253 B.

35. Aimé Puech, *Histoire de la littérature grèque chrétienne*, t. III (Le IV-e siècle), Paris, 1930, p. 319.

36. Fleury, op. cit., p. 196.

37. Cf. Gallay, trad. cit., pp. 182-186.

38. Scrisoarea 48, Migne, P.G., XXXVIII, col. 97 C-100 A.

39. Despre viața sa, vv. 408-409, Migne, P.G. XXXVII, 3, col. 1057 A.

40. Scrisoarea 48, loc. cit., col. 100 B.

41. Sf. Grigore de Nazianz, Scrisoarea 17, Către Eusebiu de Cezareea, Migne, P.G., XXXVII, col. 52 B.

42. Idem, *Necrologul în cinstea Sf. Vasile*, 20, Migne, P.G., XXXVI, col. 521 C.

43. Idem, Scrisoarea 49, Migne, P.G., XXXVII, 3, col. 81 B.

44. Idem, Scrisoarea 6, loc. cit., col. 32 A-B.

45. Idem, Scrisoarea 93, loc. cit., col. 168 A-B.

pe socoteala locului său de retragere⁴⁶). Prietenia acordă admirație totală: «Ce nu se poate admira la timp?»», se-ntreabă tot Grigore, într-o scrisoare către prietenul său⁴⁷). «De ce altceva din cele de pe pământ se va minuna cineva, citim într-o corespondență a celor doi, dacă nu Grigore de tine: una este primăvara între cele 4 anotimpuri, unul este soarele între stele, unul este cerul care cuprinde toate și unul este glasul tău peste toate»⁴⁸). «Iar de voiești să-ți ajut, voi veni și eu la tine, dacă cumva are trebuință marea de apă și tu de sfătuitor!» îi scrie admirativ altădată Grigore lui Vasile⁴⁹).

10. — Succesul cuiva produce bucurie prietenului, ca și când el însuși ar fi în cauză⁵⁰).

Grijile și dificultățile își răsfring și ele reciproc ecoul tot atât de puternic în inima amicilor⁵¹) și-i determină să intervină pentru înlăturarea lor, înfruntând chiar riscuri și primejdii⁵²). «Ce mă poate întrista mai mult decît durerea ta», își pune întrebarea Grigore, scriind lui Vasile⁵³), pe care, în momente grele îl îndeamnă și-l încurajează⁵⁴). Sfinții Părinți Capadocieni dovedesc cu vorba și cu fapta conștiința profundă a îndatoririi de a lua parte la necazurile prietenilor⁵⁵). Ea izvorăște din convingerea că prietenilor toate le sînt comune⁵⁶) și că ei sînt totul unul pentru altul⁵⁷).

11. — Când sînt departe unul de altul, prietenii suferă: «Acum sîntem despărțiți unul de altul, spre amărăciunea mea. Voi (Vasile și retorul Alcimos) sînteți unul cu altul, pe cînd eu, în locul vostru, nu mai am pe nimeni asemenea vouă», scrie lui Vasile profesorul Libaniu⁵⁸). «Adevărata mea viață ește să fiu cu tine, fie în chip real, fie, cînd ești absent, prin amintirea despre tine», se mărturisește Grigore către prietenul său Vasile⁵⁹). «Prietenia și prezența ta sînt lucruri atât de prețioase», îl îndeamnă Sf. Grigore de Nazianz pe prefectul Sofronie⁶⁰).

12. — Întîlnirile sînt, deci, dorite, pentru a micșora durerea despărțirii. Neputînd fi permanent alături, Sf. Grigore propune marelui său prieten să-și facă vizită reciproc⁶¹, mărturisind că aceste întîlniri îi sînt foarte

46. Idem, **Scrisoarea 4**, loc. cit., col. 25 A.

47. **Scrisoarea 8**, loc. cit., col. 33 D.

48. **Scrisoarea 46**, loc. cit., col. 96 A.

49. **Scrisoarea 47**, loc. cit., col. 97 A.

50. Sf. Grigore de Nazianz, **Scrisoarea 88, Către Nectarie, patriarhul Constantinopolului**, loc. cit., col. 161 C-164 A.

51. Idem, op. cit., loc. cit., col. 164 A.

52. Cf. Idem, **Scrisoarea 16, Către Episcopul Eusebiu al Cezareei**, loc. cit., col. 49 B-52 A; Idem, **Scrisoarea 17, Către același**, loc. cit., col. 52 A-B; Idem, **Scrisoarea 18, Către același**, loc. cit., col. 52 C.

53. Ibidem.

54. Cf. **Scrisoarea 47**, loc. cit., col. 97 A.

55. Cf. Sf. Grigore de Nazianz, **Scrisoarea 88**, loc. cit., col. 164 A.

56. Idem, op. cit., loc. cit., col. cit.

57. **Scrisoarea 358, Libaniu către Vasile**, Migne, P.G., XXXII, col. 1097 D.

58. Ibidem.

59. Sf. Grigore de Nazianz, **Scrisoarea 6, Către Sf. Vasile**, Migne, P.G., XXXVII, 3, col. 32 A-B.

60. **Scrisoarea 93**, loc. cit., col. 168.

61. Idem, **Scrisoarea 1, Către Sf. Vasile**, loc. cit., col. 21 A.

dragi și le-a căutat întotdeauna cu ardoare. De altfel, practic, întâlnirile prietenești între Părinții Capadocieni și între ei și alți mulți prieteni sînt destul de dese.

b) Cu prilejul vizitelor, prietenia produce fapte de atenție și gingășie deosebită. Unele din cele schițate de Părinții Capadocieni vin pînă la noi, cu tot farmecul și omenescul lor nevinovat. Așa, bunăoară, o vizită anunțată de Sf. Vasile prietenului său Grigore îl pune în încurcătură pe acesta din urmă: n-avea cu ce face față îndatoririlor ospetiei. Infrigurat, scrie vărului său Amfilohie, viitorul episcop de Iconiu, trăitor pe atunci în regiunea Ozizalea, bogată în legume și flori, să-i trimită cele mai bune verdețuri, sau cel puțin cele pe care le poate trimite, deoarece, pentru săraci ca el și lucrurile mici sînt mari: «Așteptăm vizita lui Vasile cel Mare și tu care l-ai cunoscut sătul și filozof, cred că nu vrei să-l vezi înfometat și supărat»⁶²). Rugămîntea este repetată și prin altă scrisoare⁶³).

c) Vizitele au ca obiect de cele mai multe ori, dezlegarea unor importante probleme ale Bisericii. Alte ori sînt determinate — unele rămîn numai dorite — de felurite pricini particulare. Sînt întâlniri ocazionate de momente fericite, căsătoria copiilor prietenilor de pildă⁶⁴). Altele sînt cerute de situațiile grele în care se găsesc, la un moment dat, amicii⁶⁵). La hirotonisirea în episcop a Sf. Grigore de Nazianz, vine să-l mîngie și să-l întărească prietenul său, Sf. Grigore de Nissa⁶⁶). La moartea prietenilor, Sfinții Părinți Capadocieni au fost prezenți, fie trupește cînd le-au îngăduit trebile conducerii și sănătatea lor, fie prin scrisori de caldă și înțeleaptă mîngiere⁶⁷), fie prin elogioase cuvîntări funebre⁶⁸). În general, Părinții Capadocieni socotesc un mare favor din partea lui Dumnezeu cînd pot să-și vadă prietenii⁶⁹) și regretă profund cînd n-o pot face⁷⁰).

13. — Cînd distanțele nu pot fi suspendate prin vizite, ei recomandă, folosesc și doresc scrisoarea, acest sol la îndemîna oricui: «Cît de bun ești că-ți aduci aminte de noi și ne cinstești cu scrisorile tale», scrie Sf. Grigore de Nazianz episcopului Timotei⁷¹). Scrisoarea este mîna întinsă a prieteniei⁷²), dovada ei⁷³), un lucru de seamă⁷⁴), mijlocul de ușurare și tămăduire a suferinței provocată de absența prietenului⁷⁵). Ea face plăcere⁷⁶), «fiind — cum se zice — umbra în locul trupului absent»⁷⁷).

62. Idem, Scrisoarea 25, Către Amfilohie, loc. cit., col. 61 A.

63. Idem, Scrisoarea 26, Către același, loc. cit., col. 61 B.

64. Idem, Scrisoarea 231, Către prietenul Eusebiu, loc. cit., col. 373 B; Idem, Scrisoarea 231, Către Dioclețiu, loc. cit., col. 376 A.

65. Idem, Scrisoarea 87, Către Filagriu, loc. cit., col. 160 C-161 a.

66. Idem, Cuvîntarea 11, 3, Către Sf. Grigore de Nissa, Migne, P.G., XXXV, 1, col. 833 C.

67. Idem, Scrisoarea 222, Către Tecla, Migne, P.G., XXXVII, 3, col. 361C-364 B; Idem, Scrisoarea 76, Către Sf. Grigore de Nissa, loc. cit., col. 140 B-141 A.

68. Exemplu: Sf. Grigore de Nazianz, Necrologul în cinstea Sf. Vasile, Migne, P.G. XXXVI, col. 493 A-605 A.

69. Idem, Scrisoarea 222, Către Tecla, loc. cit., col. 364 A-B.

70. Idem, Scrisoarea 231, Către prietenul Eusebiu, loc. cit., col. 373 B-D.

71. Idem, Scrisoarea 164, Către Timotei, loc. cit., col. 272 C.

72. Idem, Scrisoarea 239, Către Epifaniu, loc. cit., col. 381 C.

73. Idem, Scrisoarea 240, Către Meletie, loc. cit., col. 384 A.

74. Idem, Scrisoarea 30, Către Filagriu, loc. cit., col. 68 A.

75. Idem, Scrisoarea 94, Către Amazoniu, loc. cit., col. 168 C.

76. Idem, Scrisoarea 100, Către Gigantiu, loc. cit., col. 173 A.

77. Idem, Scrisoarea 201, Către Nemesiu, loc. cit., col. 329 A.

b) Potrivit acestor convingeri, produsul epistolar al Sfinților Părinți Capadocieni este cu totul bogat⁷⁸). El este expresia fidelă a sufletelor lor bogate surprinse în momente de generoasă revărsare spre inimile prietenilor. De la humorul fin, discret și nevinovat, învesmîntat în aleasă ținută literară⁷⁹) cu care se înseninează firesc, din cînd în cînd, prietenia⁸⁰), pînă la cele mai grele probleme și incidente ale vieții⁸¹), de la duioase amintiri personale⁸²), pînă la cele mai complicate probleme de conducere și luptă doctrinală⁸³), toate aspectele și momentele care i-au impresionat și angajat deosebit sînt prinse în aceste scrisori, prin care-și împărțeau prietenilor sufletul lor, prin care se făceau prezenți lîngă ei, ca într-o vizită aieva⁸⁴). Ele sînt scrise cu afecțiune și chiar violențele care apar cîteodată în corespondența lor, nu renunță la politețe și eleganță, ci folosesc termeni și procedee care aduc mai degrabă a complimente, decît a invective⁸⁵).

14. — În concepția Părinților Capadocieni, prietenia are durabilitate dincolo de prezența partenerilor, de întîlnirile cu ei și de legăturile epistolare. Ea stă deasupra soartei schimbătoare a oamenilor care o cultivă. Esența, putere și valoarea ei nu pot fi alterate de vicisitudini, așa precum aurul, deși poate primi schimbări de formă prin prelucrare își păstrează totuși neschimbată materia⁸⁶). Ea își întipărește urmele și în tot ce a venit în atingere cu prietenul, în rudele lui, frații lui. Consolidînd pe Sf. Grigore de Nissa pentru pierderea Sf. Vasile, Sf. Grigore de Nazianz îi scria: «Pe mine care scriu aceste rînduri, nici timpul, nici cuvintele nu mă vor mîngîia, în afară de prezența ta și de prietenia ta. Singur numai aceasta ne lasă fericitul, astfel că privind în tine ca într-o oglindă frumoasă și clară să simțim că-l avem pe el însuși⁸⁷).

15. — Amintirea prietenilor durează și consolează însă și independent de aceste suporturi. Ea poate exista prin sineși, fiind indisolubilă. Trăiește și numai din pura amintire⁸⁸) și înfrînge moartea, cel adormit trăind

78. Cf. Gallay, op. cit., p. 16.

79. Cf. Sf. Grigore de Nazianz, **Scrisoarea 4, către Sf. Vasile**, Migne, P.G., XXXVII, 3, col. 24 C-28 B; Idem, **Scrisoarea 5, Către același**, loc. cit., col. 28 C-29 B; Idem, **Scrisoarea 235, Către Adamanțiu**, loc. cit., col. 377 B-380 A; Idem, **Scrisoarea 234, Către Olimpian**, loc. cit., col. 378 A-B.

80. Idem, **Scrisoarea 235, Către Adamanțiu**, loc. cit., col. cit.

81. Cf. Idem, **Scrisoarea 222, Către Tecla**, loc. cit., col. 361 C-364 A; **Scrisoarea 76, Către Sf. Grigore de Nissa**, loc. cit., col. 140 B-141 A.

82. Sf. Grigore de Nazianz, **Scrisoarea 6, Către Sf. Vasile**, loc. cit., col. 29 C-32 A; Idem, **Scrisoarea 30, Către Filagriu**, loc. cit., col. 65 C-68 A; Idem, **Scrisoarea 240, către Meletie**, col. 381 C-384 A.

83. Vezi d. p.: Srisorile cu conținut dogmatic ale Sf. Vasile arătate de Dr. Anton Stegmann, în: *Des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Grossen Ausgewählte Briefe aus dem griechischen Urtext übersetzt*. (Bibliothek der Kirchenväter, I Band), München, 1925, p. 6.

84. Sf. Grigore de Nazianz, **Scrisoarea 222, Către Tecla**, Migne, P. G., XXXVII, 3, col. 361 C.

85. «Bine, lucrează bărbătește, arată-te tare, atrage totul la gloria ta, cum absorbi fluviile torenții!» scrie, cu elegant reproș, Sf. Grigore către Sf. Vasile, **Scrisoarea 48**, loc. cit., col. 100 B.

86. Sfințul Grigore de Nazianz, **Scrisoarea 21, Către prefectul Sofronie**, loc. cit., col. 56 C.

87. Idem, **Scrisoarea 76, Către Sf. Grigore de Nissa**, loc. cit., col. 141 A.

88. Idem, *ibid.* «Ori unde veți fi, amintiți-vă de noi», scrie Sf. Vasile lui Paladiu și Inochentie (**Scrisoarea 259**, Migne, P.G., XXXII, col. 953 B).

mai departe în prietenul căruia i s-a integrat sufletește⁸⁹). Mulțimea de epitafe⁹⁰) consacrate de Sf. Grigore prietenilor săi este o expresie a acestei realități și încredințări.

16. — Sint însă și cazuri când se încalcă legile prieteniei. Sfinții Părinți Capadocieni au avut mult de suferit, în activitatea lor, de pe urma slujitorilor acestui beteșug omenesc pe care-l detestă fără cruțare. După ei, chiar când un prieten ar cădea în vreo vină nu trebuie părăsit. Nu trebuie să condamni fără probe pe acela cu care erai legat prin prietenie. Trebuie să reflecteze îndelung și să petreacă multe nopți fără somn, să caute adevărul după Dumnezeu cu multe lacrimi, acela care vrea să rupă cu prietenia unui frate. Dacă judecătorii acestei lumi, când trebuie să pronunțe asupra unui făcător de rele sentința morții, se silesc să depărteze de pe ochii lor toate vălurile, să cheme în ajutorul lor sfaturile cele mai luminate și trec lungi vegheri, când considerând ceea ce cere severitatea legii, când fremătind înaintea acestei comunități de natură care unește pe toți oamenii între ei și nu dau, în sfârșit sentința lor decit gemînd spre a face cunoscut că ascultă cu regret legea și că ei nu urmează pasiunea lor, apoi de cîte griji, studii și deliberări trebuie să se înconjoare acela care sfărmică o afecțiune pe care timpul a consfințit-o!⁹¹).

Cea mai ușoară și insinuantă formă este uitarea prieteniei⁹²). O nuanță mai gravă o prezintă părăsirea, necredincioșia prietenilor⁹³). Dar cea mai agresivă și vinovată formă este trădarea prieteniei, faptă rea deliberată și organizată: «Suferința este durere; dacă ea vine de la prieteni este cu mult mai amară⁹⁴). Căci dacă nu e greu să te aperi împotriva unui dușman declarat, apoi e cu mult mai greu să te ferești de inamicul ascuns care trăiește printre noi⁹⁵). Acesta îți dă lovituri pe furiș, ceea ce e foarte greu de îndurat⁹⁶). Din poziția lor de membri ai clerului, Părinții noștri mai gradează trădarea și după cum vine de la mireni sau de la clerici. «Dacă suferința vine de la credincioșii tăi, îndur-o! Dar dacă ea vine de la cei ce slujesc lui Dumnezeu, încotro să te-ndrepti? Cum să scapi de lovitura durerii?»⁹⁷).

În general, pe trădătorii prieteniei îi face pizma; ea e boala amicitiei, cum este mālura boala grîului⁹⁸). Omul activ și înzestrat e cu deosebire pîndit de primejdia trădării din partea prietenilor din juru-i, care ar putea

89. Cf. Sf. Grigore de Nazianz, *Necrologul în cinstea Sf. Vasile*, 80, loc. cit., col. 601 C.

90. Cf. Gallay, op. cit., p. 122, nota 1.

91. Sf. Vasile, *Scrisoarea 223, Către Eustațiu de Sevasta*, 6, Migne, P.G., XXXII, col. 829 C-832 A. Trad. după De Broglie, op. cit., pp. 127-128.

92. Sf. Grigorie de Nazianz, *Scrisoarea 233, Către Avlavie*, Migne, P.G., XXXVII, 3, col. 376 B.

93. Idem, *Scrisoarea 80, Către retorul Eudoxiu*, loc. cit., col. 153 C.

94. Sf. Grigore de Nazianz, *Despre falșii prieteni*, vv 1-2, Migne, P.G., XXXVII, 3, col. 789 A.

95. Sf. Vasile cel Mare, *Scrisoarea 257, Către monahii asupriți de arienți*, Migne, P.G., XXXII, col. 945 B.

96. Sf. Grigore de Nazianz, op. cit., vv. 2-3, loc. cit., col. 789 A.

97. Idem, op. cit., vv. 3-5, loc. cit., col. 789 A. Trad. Pr. Prof. Ioan G. Co-man, *Geniul Sf. Grigore de Nazianz*, Buc., 1937, p. 40.

98. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia 11, Despre individie*, trad. prof. Teodor M. Popescu, în lucrarea *Două omilii ale Sfintului Vasile cel Mare*, Buc., 1936, p. 16.

urmări, la un moment dat, scopuri contrarii și necinstite, părăsind linia de sinceră colaborare⁹⁹).

17. — Loviturile primite de la prietenii trădători n-ar fi avut un răsunet atât de mare în sufletul Părinților Capadocieni, dacă ele n-ar fi desirămat lucrarea pe care e chemată a o împlini prietenia. Într-adevăr, ei au conceput prietenia ca o funcție socială de frunte. Aceasta o dovedește adin-cimea și întinderea terenului pe care au practicat-o. Căci dacă inima prieteniei lor o formează Sfinții Vasile și Grigore de Nazianz, apoi ea a bătut cu pulsații puternice pînă departe. Imprejurul acestor mari episcopi, stră-lucesc o pleiadă de suflete înflăcărâte de la aceeași vâpaie: Sf. Grigore de Nissa, Amfilohie de Iconiu, Petre de Sevasta, Eusebiu de Sevasta¹⁰⁰). S-au împărțit de căldură acestei prietenii, deasemenea, simpli preoți și laici creștini. Ceva mai mult, în înțelegerea lor înaltă au lărgit ocolul prieteniei, îmbrățișînd și pe cei «din afară»¹⁰¹), păgîni, oameni care pe măsura pu-terilor și luminilor lor, urmăreau deasemenea cîștigarea virtuții. Pe unii dintre ei au vrut chiar să-i cîștige la Hristos¹⁰²), cu cei mai mulți au în-treținut relații dezinteresate din acest punct de vedere, dar privind variate probleme de interes particular¹⁰³) sau obșteșc.

O particularitate marcantă a acestor nobile relații prietenești rămîne utilitatea lor pentru societatea în mijlocul căreia erau urzite. Ele au fost puse în valoare pentru recomandarea și plasarea unor studenți pe lîngă profesori de seamă¹⁰⁴), pentru salvarea familiilor în dizoluție¹⁰⁵), pentru apărarea oamenilor de serviciu în fața stăpînilor¹⁰⁶), bunăoară. Sf. Vasile mai ales folosește influența sa asupra prietenilor sus puși pentru a-și ocroti așezămintele sale de asistență socială¹⁰⁷). Toți intervin pe lîngă prieteni pentru apărarea obijduțiilor în fața forurilor judecătorești abu-zive¹⁰⁸), pentru alte categorii de necăjiți¹⁰⁹), pentru ușurarea sarcinilor fiscale insuportabile impuse oamenilor săraci; numai de la Sf. Vasile ne-au rămas 15 scrisori în favoarea contribuabililor nevoiași aflați în imposibili-tatea de a plăti impozitele exorbitante ce li se cereau¹¹⁰. Despre conținutul, stăruința și suplețea lor irezistibilă poate da o idee următoarea epistolă pe care Sf. Vasile o trimite prefectului Modest, rugîndu-l să ușureze impozitul

99. Cf. A. de Broglie, op. cit., p. 120.

100. Cf. A. Dufourcq, *Le christianisme antique des origines à la féodalité*, Paris, 1939, p. 176.

101. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Studiile universitare ale Părinților Capado-cieni*, art. cit., loc. cit., p. 535.

102. Cf. Sf. Grigore de Nazianz, *Scrisoarea 201, Către Nemesiu*, Migne, P.G., XXXVII, 3, col. 328 D-329 A.

103. Cf. Idem, *Scrisoarea 113, Către Celeusiu*, loc. cit., col. 209 B.

104. Cf. Sf. Grigore de Nazianz, *Scrisoarea 236, Către Libaniu*, loc. cit., col. 380 A.

105. Idem, *Scrisoarea 145, Către Valerian*, loc. cit., col. 380 A.

106. Sf. Vasile cel Mare, *Scrisoarea 72, Către Hesichie*, Migne, XXXII, col. 440 B-C.

107. Idem, *Scrisoarea 94, Către Helie*, loc. cit., col. 485 B-489 A.

108. Sf. Vasile, *Scrisoarea 225, Către Demostene*, loc. cit., col. 840 B-841 B.

109. Idem, *Scrisoarea 280, Către Modest*, loc. cit., col. 1016 D-1017 A.

110. Iosif, Mitropolit Primat, *Sfintul Vasile, Arhiepiscopul Kesariei Kapa-dokiei*, traducere. București, 1898, p. 391. Pentru exemplificare cităm: Sf. Vasile, *Scrisoarea 93, Către Censitori*, Migne, P. G., XXXII, col. 461 A-C; Idem, *Scrisoarea 84, Către Guvernator*, loc. cit., col. 461 D-464 D; Idem, *Scrisoarea 88* (fără titlu); loc. cit., col. 469 A-B; Idem, *Scrisoarea 142*, loc. cit., col. 592 B-C.

pus în sarcina unor muncitori fierari locuitori ai strămtorilor muntelui Taurus, bogat în minereuri: «Deși eram dornic să vă scriu, folosindu-mă de cinstea ce mi-ați acordat, m-am silit s-o fac, pentru ca nu cumva să se pară că abuzez. De data aceasta însă, îngăduința ce incomparabila mărinimie sufletească a d-v. mi-a dat să vă scriu, precum și situația grea a unor oameni necăjiți sînt deajuns a mă încuraja. Dacă rugămintile celor slabi valorează ceva pe lângă cej puternici, înduplecați-vă prin rugămintile mele. Aruncați o privire binevoitoare asupra unor bieți locuitori săteni care lucrează pe muntele Taurus, unde sînt meșteri fierari. Nu luați de la ei decît un tribut potrivit pentru fierul ce lucrează, ca nu cumva să cadă sub greutatea birului și pe viitor să fie în neputință de a servi publicul. Sînt convins că avînd un suflet atît de bun, veți lua în deaproape considerație această cerere»¹¹¹). Alteori, corespondența Sfinților Părinți Capadocieni cu prietenii lor influenți ogîndesc preocupări pentru îmbunătățirea condițiilor de alimentație a muncitorilor¹¹²). Ei apăra interesele și destinele patriei lor, provincia Capadocia, stimulînd la convingeri patriotice oameni de vază¹¹³) ai țării, pe însuși guvernatorul ei¹¹⁴) și fiind în fruntea inițiativelor luate pentru împlinirea unor lucrări de urgență și largă folosință obștească. În scrisoarea 365, de pildă adresată direct împăratului Teodosie îl surprindem pe Sf. Vasile făcînd insistente și competente demersuri pentru ridicarea unui mare pod¹¹⁵).

Dar între alte utilizări și foloase, această prietenie susținu lupta Sfinților Părinți Capadocieni pentru pacificarea Bisericii, adînc turburată de arianism, în diferitele sale variante și de alte rele. O scurtă privire istorică și o analiză și caracterizare a acestei acțiuni vom face în cele ce urmează.

II. CONTRIBUȚIA SFINȚILOR PĂRIȚI CAPADOCIENI LA OPERA DE PACIFICARE A BISERICII.

Arianismul, cu toate variantele lui, a fost prezent și activ în mod deosebit în Asia Mică. El a dat naștere la adînci frămîntări doctrinare, atît în rîndul clerului cît și al credincioșilor¹¹⁶). A prilejuit dezlănțuirea unor ambiții și pasiuni brutale în legătură cu ocuparea locurilor de înfruntători în Biserică, a ocazionat shisme ca cea de la Antiohia (meletiană), într-un cuvînt a amenințat puternic pacea Bisericii și a societății timpului.

111. **Scrisoarea 110**, loc. cit., col. 520 B-C. Trad. la Iosif, Mitropolit Primat, trad. cit., p. 396-397.

112. Sf. Grigore de Nazianz, **Scrisoarea 57, Către Tecla**, Migne, P.G., XXXVII, 3, col. 112 B.

113. Sf. Vasile cel Mare, **Scrisoarea 74, Către Martinian**, Migne, P.G., XXXII, col. 444 B-449 A; Idem, **Scrisoarea 75, Către Aburgiu**, loc. cit., col. 449 A-C; Idem, **Scrisoarea 77, Către Terasiu**, loc. cit., col. 452 C-453 A; Idem, **Scrisoarea 78, Către Elpidie**, loc. cit., col. 453 C-D.

114. Idem, **Scrisoarea 76, Către Magistratul Sofronie**, loc. cit., col. 449 D-452 B.

115. **Scrisoarea 165, Către împăratul Teodosie**, loc. cit., col. 1108 C-1109 B.

116. **Cuvîntarea despre dumenezirea Fiului și a Sfîntului Duh**, Migne, P.G., XLVI, col. 557. Citat după A.A. Vasiliev, **Histoire de l'empire byzantin**, traduit du russe par P. Borodin, A. Bourguina, vol. I, Paris, 1932, pp. 100-101.

Părinții Capadocieni au avut o intuiție clară a împrejurărilor grele pe care le străbătea Biserica și a îndatoririlor ce le reveneau. Sf. Grigore de Nazianz, de pildă, scrie Sf. Vasile că deși ei amîndoi s-au sfiit să primească preoția, totuși, acum cînd în fața unui fapt împlinit, trebuie să pună în lucrare darul lor, mai ales din pricina timpului în care se găsesc, acum cînd ereticii sînt atît de activi, ei nu trebuie să facă nimic nevrednic de speranțele puse în ei și de viața dusă pînă atunci¹¹⁷). «Vedem cum pătimește trupul cel de obște al Bisericii», îi scrie el, apoi, cu ocazia alegerii ca mitropolit a Sf. Vasile¹¹⁸). Iar cu prilejul situației grele în care se găsi mai tîrziu marele Vasile, datorită uneltirilor colegului său Antim, Sf. Grigore îl îmbărbătă prin exprimarea nădejdei sale că în asemenea împrejurări nu va face nimic nevrednic de el, ci din contră, va arăta din ce în ce mai mult cine este și ce puternic este în practica statornică a virtuții¹¹⁹).

Față de situația în care vedeau Biserica, cei trei Părinți au făcut cele mai meritorii eforturi pentru curmarea acestor frămîntări care aduceau cu ele și descompunerea socială. Acțiunea întreprinsă de ei pentru îndreptarea situației are două aspecte: unul adînc și preponderent care constă în îndrumarea conflictelor trinitare către o fericită soluție speculativă¹²⁰), iar al doilea din înmulțirea eforturilor pentru readucerea păcii propriu zise în Orientul turburat¹²¹), prin limitarea acțiunii arienilor, prin unirea disidenților și curmarea schismei meletiene.

Privitor la a doua latură — pentru noi cea principală — din care Părinții au activat pentru readucerea păcii în Biserică și deci în sînul obștei în care le-a fost dat să trăiască, e cazul să arătăm cel puțin cîteva momente și fapte ale strădaniilor fiecăruia din ei.

1. — «Am vrut întotdeauna să fiu mijlocitor al păcii» mărturisea întruna din scrisorile sale Sf. Vasile¹²²). O deviză pe care el a slujit-o cu silințe mucenicești.

Punctul de plecare în acțiunea de restabilire a păcii era de a face să intre în sînul Bisericii Ortodoxe toată masa nestatornică și slabă a episcopilor și credincioșilor care îngroșau rîndurile semiarianismului. Prin ei, natural, ca cei mai apropiați de dreapta credință, trebuia să înceapă orice împăcare¹²³). Era însă o operație grea din cauza întinderii și adîncimii pe care o căpătase răul.

Așa fiind, Sf. Vasile apelă atunci la corifeul ortodoxiei, Sf. Atanasie cel Mare. Il informă în general asupra relelor din Orient și în special asupra celor pe care le pricinuia bisericii din Antiohia shisma care dura aci de mai multă vreme. Il rugă deasemenea să ceară de la Roma o delegație de episcopi occidentali, înzestrați cu puteri depline pentru a opera unirea

117. Sf. Grigore de Nazianz, **Scrisoarea 8, Către Sf. Vasile**, Migne, P. G., XXXVII, 3, col. 56 A.

118. Idem, **Scrisoarea 45, Către același**, loc. cit., col. 93 C.

119. Idem, **Scrisoarea 47, Către același**, loc. cit., col. 97 A.

120. Jacques Zeiller, op. cit., p. 189.

121. Idem, *ibidem*.

122. **Scrisoarea 259, Către Paladiu și Inochentie**, Migne, P.G., XXXII, col. 953 B.

123. A. de Broglie, op. cit., p. 116; L. Marion, **Histoire de l'Eglise**, 7-ème éd., t. I, Paris, 1920, p. 440.

cu semiarienii, în condițiuni care să menajeze amorul lor propriu¹²⁴). Într-o altă scrisoare¹²⁵), el propune ca singur și legiuit episcop la Antiohia pe Meletie, urmînd ca gruparea condusă de Paulin să intre sub ascultarea acestuia, așa cum rîurile se varsă în fluviile mari. Într-o a treia scrisoare, Sf. Vasile arată marelui patriarh al Alexandriei opiniile sale asupra conținutului cererii de colaborare ce urmează a face episcopului Romei și anume: acesta, fără indicația vreunui sinod să trimită delegația aleasă a lucra la restabilirea păcii în Orient; ei trebuia să aibă autoritate deplină de a anula ceea ce s-a făcut la Rimini prin uneltiri și violență. La sosirea delegației va trebui proscrisă și erezia lui Marcel de Ancira, de nuanță arianistă¹²⁶).

Sf. Atanasie primi bucuros propunerea și indică formația ce urma să plece la Roma. Sf. Vasile îi mai scrie apoi din nou, arătîndu-i situația grea a bisericilor din Capadocia, pentru rezolvarea căreia ei ar prinde mult curaj dintr-o întrevedere cu marele apărător al ortodoxiei¹²⁷). Moartea îl surprinse însă curînd pe Atanasie și ajutorul pe care ar fi vrut și ar fi putut să-l dea nu mai veni.

În această situație, Sf. Vasile se adresează direct episcopului de la Roma, favorizat de ortodoxia pe care o mărturisea împăratul Valentinian, arătîndu-i necesitatea de a reface vechea prietenie dintre bisericile occidentale și cele orientale. Expune totodată relele pricinuite de erezia lui Arie în Răsărit, din Iliria pînă-n Egipt. Erezia domină, spune el, pentru că în fiecare eparhie apărătorii credinței celei drepte sînt apăsați, se pun la cale calomniilor împotriva-le pentru a-i izgoni din bisericile lor și se dă toată autoritatea acelor care înșală sufletele slabe. Cere episcopului Damasus, care era atunci pe scaun, să trimită oameni capabili a pune de acord pe cei învrăbiți, să restabilească unirea bisericilor, sau cel puțin să identifice pe autorii turburării, pentru ca pe viitor să știe cu cine trebuie să fie în comuniune. Necesitatea ajutorării este foarte urgentă. Dacă nu se intervine grabnic, mai tîrziu, chiar de vor vrea nu vor mai găsi pe cine să ajute, totul fiind, pînă atunci, cotropit de ereții¹²⁸).

De la Roma, prin diaconul Dorotei al Antiohiei, sosiră scrisori îmbucurătoare despre unirea episcopilor din Occident și starea fericită a bisericilor lor, ceea ce însemna că sînt în situația de a ajuta bisericile din Orient. Sf. Vasile scrie lui Meletie al Antiohiei să pregătească din nou scrisori către Apuseni, întărite de un sinod; îl mai vestește că a primit scrisori din partea episcopilor din Iliria, Italia și Galia și că le-a răspuns¹²⁹). În scrisoarea către aceștia, Sf. Vasile își exprimă bucuria pentru unirea lor și-i roagă să sprijine și Orientul, a cărui stare jalnică el o descrie mișcător, spunînd între altele că dogmele părinților sînt disprețuite, sînt ignorate tradițiile apostolice; născocirile cele noi stăpînesc în Biserică; oamenii au îndeletniciri străine de credință. Înțelepciunea lumii deține

124. Sf. Vasile cel Mare, **Scrisoarea 66**, Migne, XXXII, col. 424 B-425 C; A. de Broglie, op. cit., pp. 116-117.

125. Idem, **Scrisoarea 67**, loc. cit., col. 425 D-428 B.

126. Idem, **Scrisoarea 69**, loc. cit., col. 429 B-433 B; Dom Remy Ceillier, **Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques**, nouvelle édition, t. IV, Paris, 1860, p. 441.

127. **Scrisoarea 80**, Migne, P.G. XXXII, col. 455 A-B.

128. **Scrisoarea 70** (fără titlu), Migne, P.G. XXXII, col. 433 B-C.

129. Cf. **Scrisoarea 90**, loc. cit., col. 472 C-476 A.

întîietatea, gloria crucii este întunecată. Păstorii sînt alungați și sînt introduși lupi răpitori, care sfîșie turma lui Hristos. Bisericile pustii de închinători, pustiurile pline de cei ce jelesc. Bătrîni plîng ce-a fost și ce este. Tinerii sînt vrednici de milă, neștiind de ce sînt lipsiți¹³⁰). În același sens scrise și episcopului Valerian de Aquileea¹³¹).

Cum situația se înrăutăți, în special prin biruința pe care omeismul o obținu în 376, la sinodul din Cizic, Sf. Vasile trimise spre Roma o altă scrisoare mai insistentă, purtînd semnătura a 32 episcopi dintre cei mai de vază ai Orientului, între care și pe aceea a fratelui său, Sf. Grigore de Nissa. Semnatarii înfățișau aci proporțiile catastrofale ale relelor produse de erezia ariană și shisma meletiană. Ca soluție, propun să se trimită un număr suficient de episcopi, care, adunați împreună cu ei într-un sinod, să restabilească doctrina niceeană; acesta e mijlocul de a reapeza pacea în Biserică, de a curma schismele care învrăjbesc pe creștini, de a reface unitatea trupului lui Hristos¹³²).

Dar Occidentul avea, în ce privește shisma meletiană, preferință pentru Paulin, pe care însuși Fericitul Ieronim, călător în Orient, îl laudă și-l recomandă papei Damasus. Apoi, în opoziție cu răsăritenii, care detestau pe Marcel de Ancira pentru sabelianismul său, apusenii îl susțineau. În plus, Apusul avea dificultățile sale proprii. Drept urmare, nu se mișcă decît slab la aceste strigăte de ajutorare și soliile Sf. Vasile nu obținură decît un slab și tîrziu rezuitat, spre marea amărăciune a mitropolitului de Cezareea, care făcu considerațiuni puțin măgulitoare la adresa occidentalilor¹³³).

Lupta fu îngreuiată prin neînțelegerea și pizma alor săi. Unei personalități așa de complexe, angajată într-o acțiune atît de uriașă, nu-i puteau fi înțelese toate inițiativele și mai ales nu i se putea ierta autoritatea morală mereu crescîndă, care umbrea pe ambițioși și invidioși. Ei se așezară deci la lucru, stingherindu-l în toate chipurile. Așa, spre pildă, moderația și tactul folosit la primirea semiarienilor, pe care nu-i silea să intre în explicații amănunțite asupra Sfîntului Duh, ci le cerea numai să recunoască în chip general că există o a treia persoană a Treimeii, care nu este o creatură, sînt răstălmăcite de acești răuvoitori, care vor să prezinte ortodoxia lui suspectă¹³⁴), și acțiunile sale pacificatoare interesate. Chiar respectul pe care știuse să-l inspire lui Valens fu interpretat cu răutate și era întreat cu un amestec de invidie și bănuială prin ce secret știuse să rămîna cruțat în mijlocul opresiunii generale dezlănțuite de arieni¹³⁵): Erau pîndite și i se imputau toate șovăielile, răzgîndirile și căderile semiarienilor aduși de el la Biserică. Cele mai mari greutăți în această privință i le-a făcut Eustațiu de Sevasta, bun prieten al său altădată, dar un om nestatornic, pe a cărui ortodoxie Sf. Vasile o garantase, dar pe care cel girat a dezmințit-o zgomotos.

130. Idem, op. cit., loc. cit., col. 473 B-C.

131. Scrisoarea 190, Către Amfilohie, loc. cit., col. 700 B.

132. Scrisoarea 92, loc. cit., col. 477 A-484 A; Dom Remy Ceillier, op. cit., pagina 446.

133. Scrisoarea 215, Către Dorotei, loc. cit., col. 792 A-B; Idem, Scrisoarea 239, Către Eusebiu de Samosata, loc. cit., col. 893 A-C.

134. Scrisoarea 71, Către Sf. Grigore, loc. cit., col. 436 C-440 A.

135. A. de Broglie, op. cit., p. 124.

Politica bisericească de pacificare a Sf. Vasile a avut și împotrivorii de bună credință în Paulinienii shismatici de la Antiohia, de pildă, ortodocși riguroși, care nu aprobau nici cel mai mic semn de bunăvoință pentru arieni; dar o bună parte dintre inamicii acțiunii sale nu se împotriveau din rațiuni superioare, ci din porniri și sentimente josnice, alimentate de invidie.

Astfel, propriul său unchi, Grigore, episcopul unui mic oraș din provincia sa, înciudat de a se găsi inferiorul său, se înscrise printre aceștia¹³⁶).

La fel se simți mușcat de șarpele pizmei și Atarbius, episcopul Neocezareei, care vru să sustragă pe membrii clerului său oricăror legături de prietenie cu Sf. Vasile. Acesta iubea Neocezareea, fiind orașul copilăriei sale. O asemenea împrejurare, apropierea celor două orașe, precum și prestigiul covârșitor al Sf. Vasile făcuseră a se stabili relații dintre cele mai bune între dfericii și credincioșii Neocezareei și Cezareei, concretizate mai ales în vizitele reciproce pentru a colabora împreună zilele de sărbătoare. Cu venirea, însă, pe scaunul episcopal a lui Atarbius, lucrurile se schimbă. El atacă în plină adunare viața și învățătura Sf. Vasile, contrapunându-i sistemul său modalist (sabelian). Pînă la urmă, planul lui reușește, vechea prietenie se uită, manifestările de simpatie se răresc, legăturile se rup.

În fața acestei situații, Sf. Vasile, aplicînd deopotrivă spiritul său pacific și nescata bogăție de mărinimie sufletească, el cel dintii, trecînd peste orice socotință cu privire la rangul său, scrise preoților din Neocezareea, amintindu-le ce legături îi uneau în trecut, îndemnîndu-i să se ferească de erezie și povățuindu-i să dea, prin scrisori, semnele reînțoarcerii la vechile lor sentimente de unire și prietenie¹³⁷).

Aplicația și devoția sa nelimitată la idealul pacificării Bisericii, manifestate în multe alte ocazii, îl impuse atenției împăratului, care-l găsi drept cel mai indicat și competent să îplinească o acțiune de acest gen în Armenia¹³⁸). Sf. Vasile se achită de sarcină și în scrisoarea 99 îl vedem raportînd comitelui Terențiu asupra celor executate¹³⁹).

În afară de acțiuni organizate în mare, spiritul pacific al Sf. Vasile s-a afirmat și într-o mulțime de alte cazuri, care deși mai mici la prima vedere, l-au angajat totuși cu aceeași pasiune și rîvnă. Vrednice de amintit sînt între altele: retragerea lui pașnică din Cezareea pe vremea dizgrației trecătoare în care l-a ținut episcopul Eusebiu, inițiativa ce avu în reluarea relațiilor prietenești și pașnice cu episcopul Grigore, unchiul său, și cu Eustațiu de Sevasta, precum și obligația ce puse lui Amfilohie de a se împăca cu episcopul Lichiei¹⁴⁰).

Nu e timpul să intrăm aci în amănuntele glorioasei acțiuni desfășurate de Sf. Vasile pentru pacificarea Bisericii. Pe scurt, se poate spune că el, a lucrat din tot sufletul pentru unirea bisericilor și pacea lor¹⁴¹) și numai invidia, ambiția și răutatea contemporanilor i-au limitat succesul.

136. Idem, op. cit., p. 125.

137. Scrisoarea 204. Către cei din Neocezareea, Migne, P.G., XXXII, col. 744 D-756 B.

138. Cf. Mourret, op. cit., p. 24; Ceillier, op. cit., pp. 448-449.

139. Loc. cit., col. 497 B-504.

140. Calistrat Orleanu, Amfilochiu de Iconiu, art. în rev. Biserica Ortodoxă Romină, anul XXIII (1899-1900), pp. 247-248.

141. Jean Rivière, Saint Basile, évêque de Césarée, Paris, 1925, p. 10.

2. — Spiritul pacific al Sf. Grigore de Nazianz avu deasemenea ocazia să se manifeste pretimpuriu. Acest om așa de sensibil, așa de ușor iritabil chiar, a fost adeseori un pacificator ¹⁴²).

Primul tribut îl dă în diferendul iscat între Eusebiu, episcop de Ceza-reea și prietenul său Vasile și care se terminase cu dizgrațierea acestuia din urmă. Sf. Grigore mediază îndelung și nu-și încetează stăruințele, decît după ce împăcarea deplină se întemeiază între cei doi, spre folosul Bisericii, care avea atît de mare nevoie de darurile, puterea și rîvna Sfin-tului.

A doua acțiune întreprinsă de Sf. Grigore de Nazianz este îndreptată împotriva turburării produse în rîndurile credincioșilor și călugărilor din Eparhia Nazianzului, cu ocazia subscrierii formulei semiariene de la Ri-mini de către bătrînul său tată, episcopul Grigore, care nu și-a putut da seama de adevăratul conținut și scop al acelei formule impusă de altfel tuturor episcopilor de către sinodul din Constantinopol (360) ¹⁴³. Reac-țiunea luase așa de grave forme și proporții, încît Grigore cel bătrîn trebui să roage insistent pe fiul său a-i veni în ajutor, părăsind singurătatea Pon-tului, unde petrecea îmbunătățită viață retrasă, alături de Sf. Vasile. Fiul ascultă rugămîntea tatălui, ieși din liniștile pustiului și dădu o iscusită luptă pentru reșezarea ordinei și păcii în ținutul Nazianzului. Vestigii ale biruinței cîștigate într-o luptă dusă, cu întreruperi, 4 ani, sînt minunatele sale considerațiuni despre ființa și foloasele păcii făcute în cuvîntarea 6, rostită în ziua restabilirii solemne și definitive a păcii ¹⁴⁴).

Apoi, la Constantinopol, al cărui scaun episcopal Sf. Grigore nu-l primise decît din dorința de a lucra pentru pacea Orientului și Occiden-tului ¹⁴⁵), se osteni din răsputeri pentru stingerea shisme meletiene, ale cărei răsfrîngeri și consecințe se resimțeau pînă aci. Silințele sale în aceas-tă direcție sînt reflectate, în parte, de cuvîntările 22 ¹⁴⁶) și 23 ¹⁴⁷) ținute în legătură cu acest caz. Se știe că în acord cu membrii celui de al doilea sinod ecumenic (381), preocupat de pacificarea Bisericii, Sf. Grigore adop-tase formula menită să pună capăt acestei shisme. Anume, s-a convenit să nu se mai aleagă urmaș primului dintre cei doi prelați ortodocși care va muri cel dintîi. Din nefericire, convenția nu fu respectată: în locul lui Meletie, mort chiar în timpul sinodului pe care-l prezida, fu ales preotul Flavian, unul dintre semnatarii convenției desconsiderate ¹⁴⁸).

În sfîrșit, o dovadă categorică despre iubirea de pace care-l însuflețea este plecarea sa fără turburare din scaunul episcopal de Constantinopol și sentimentele exprimate cu acel prilej sinodalilor: «Dacă socotiți că eu sînt cauza acestei neînțelegeri credeți că mă socotesc ceva mai mult decît proorocul Iona? N-aveți decît să mă aruncați în mare și desigur se va potoli furia furtunii care vă amenință. Primesc să sufăr orice vreți, deși sînt cu totul nevinovat, numai și numai în interesul armoniei voastre. Dacă vreți, detronați-mă, alungați-mă din acest oraș; numai iubiți adevărul și

142. Aimé Puech, op. cit., p. 327.

143. Jacques Zeiller, op. cit., p. 77.

144. Cuvîntarea 6 (I despre pace), Migne, P.G., XXXV, col. 751 A-752 A.

145. Dom Remy Ceillier, op. cit., p. 208.

146. Migne, P.G., XXXV, col. 1132 A-1152 A.

147. Loc. cit., col. 1152 B-1168 A.

148. L. Marion, op. cit., pp. 441-442.

pacea, cum zice proorocul Zaharia¹⁴⁹). El spori apoi măreția actului de jertfelnicie în slujba păcii, rugînd pe împărat: «Să fiu eliberat de sarcinile pe care le-am avut pînă acum, doar ar înceta vrăjmășia și s-ar face pace între episcopi, mai ales dacă-i vei îndemna și tu. Pune deci capăt răzoiului dintre preoți, tu, cel ce ai potolit furia barbarilor»¹⁵⁰).

3. — Și Sf. Grigore de Nissa a fost deasemenea părtaș eforturilor depuse de fratele său și prietenul său la înlăturarea feluritelor pricini care turburau pacea Bisericii. Unele din contribuțiile sale au lăsat urme adînci în paginile corespondenței purtată între Părinții Capadocieni¹⁵¹).

Între altele, el mijlocește împăcarea între Sf. Vasile și unchiul lor, episcopul Grigore.

Sinodul din Antiohia (379) la care participase și el¹⁵²), îl însărcină apoi să inspecteze și să organizeze bisericile din Pont, Arabia și Palestina¹⁵³). În această misiune pacificatoare a primit și sprijinul imperial, sub forma cheltuielilor și mijloacelor de transport¹⁵⁴). Nu se știe ce abuzuri și dezordini se săvârșeau în Arabia. Se pare că aci erau activi antidicomarianiții, protivnicii cultului Maicii Domnului și coliridienii, care îi acordau o cinstire excesivă, închinare ca unui Dumnezeu¹⁵⁵). Nu se cunosc precis nici rezultatele acestei misiuni. Ele trebuie să fi fost însă pozitive, de vreme ce însuși Sfîntul Părinte le consideră un titlu de glorie, prin aprecierile ce le face despre sine prin graiul sorei sale, Sfînta Macrina: «Tu ești vestit între cetăți, îi spune Macrina, între popoare și între neamuri. Bisericile te trimit și te cheamă pentru colaborare și îndreptare»¹⁵⁶).

Dar fiind arătate, spre pilduire, cîteva momente ale acțiunii pacificatoare a Sf. Capadocieni, e timpul să arătăm și concepția care a inspirat-o și susținut-o.

III. CONCEPȚIA SFINȚILOR PĂRINȚI CAPADOCIENI DESPRE PACE.

1. — Trebuie subliniată din capul locului hotărîrea lor fermă de a fi ei înșiși, în toate împrejurările, slujitori ai păcii: «E mai bine să ne facem mijlocitori de unire și iubire, decît de despărțire și dezbinare a vieții», spunea Sf. Grigore de Nazianz¹⁵⁷). «E mai bine să murim și bisericile să se înțeleagă între ele, decît să cauzăm atît de mare rău poporului lui Dumnezeu», scria Sf. Vasile preoților din Neocezarea¹⁵⁸).

2. — Omul păcii, realizat și dorit de Părinți, este obiectiv. Caută pricina de turburare peste tot unde poate exista, o recunoaștere chiar și în propriile-i atitudini și fapte și o elimină. Cu prilejul răscoalei monahilor,

149. VIII, 19.

150. **Despre viața sa**, vv. 1828-1901, loc. cit., col. 1157-1162 A.

151. Sf. Vasile, **Scrisoarea 58, Către Sf. Grigore de Nissa**, Migne, P. G. XXXII, col. 408-409 B.

152. **Despre viața Sfintei Macrina**, Migne, P. G., XLVI, col. 973.

153. Prof. Pr. Ioan G. Coman, **Patrologie**, Buc. 1956, p. 168.

154. Dom Remy Ceillier, op. cit., t. VI, Paris, 1860, p. 216.

155. Idem, op. cit., p. 123.

156. Sf. Grigore de Nissa, **Despre viața Sfintei Macrina**, Migne, P. G., XLVI, col. 981 B. Pr. Prof. Ioan G. Coman, **Două femei de elită din epoca de aur a patriștii: Gorgonia și Macrina**, București, 1941, p. 35, nota 1.

157. **Scrisoarea 145, Către Verian**, Migne, P. G., XLVII, 3. col. 248 B.

158. **Scrisoarea 204, Către cei din Neocezarea**, 7, loc. cit., col. 756 B.

Sf. Grigore de Nazianz a început a îndemna stăruitor pe tatăl său să ceară iertare pentru vina sa și să mărturisească sincer și limpede adevărul, ca astfel să readucă la credința adevărată și la pace pe cei ce din vina sa se răzlețiseră de turmă. Procedînd astfel, a redat Bisericii, vechea ei podoabă. unitatea, arătîndu-se și plin de respect față de tatăl său și plin de dragoste față de turma iubitoare de Dumnezeu ¹⁵⁹).

3. In acțiunile lor pacificatoare, Părinții Capadocieni s-au servit de o înțeleaptă îngăduință, și răbdare. Așa, Sf. Vasile a desconsiderat toate manifestările de simpatie ale poporului, călugărilor și prelaților străini aflați la Cezareea, a respins sugestia și sprijinul lor pentru o revoltă organizată împotriva episcopului care-l neîndreptățește și, ca să rămână biruitoare pacea și ordinea, s-a retras în singurătatea Pontului. Cu ocazia reconcilierii arienilor, același Sfînt Părinte le menaja amorul propriu, fără să știrbească drepturile și integritatea credinței celei drepte. Celor mușcați de șarpele invidiei le tămăduia, cu răbdare, rănile, ascunse ale inimii, făcînd către ei gesturi de sublimă smerenie, care-i obliga să renunțe la instigațiuni și turburări. Unchiului său Grigore, episcop supărat că se află în situația de subaltern al nepotului său, devenit turbulent, ca să-l aducă la pace, Sf. Vasile îi trimise o scrisoare plină de iubire și pace. Îi arăta în ea cît de mult îl întristează răceala sa, pe care o socotea o pedeapsă de la Dumnezeu pentru păcatele lui și-l ruga stăruitor, în numele lui Iisus, al părtașiei Duhului Sfînt și al iubirii de oameni să-i îplinească dorința, punînd capăt acestui doliu ¹⁶⁰). Tot concesiv s-a arătat Sf. Vasile și în diferendul cu Antim, erijat în mitropolitul celei de a doua Capadocii, formată abuziv, prin desprindere de la eparhia sa.

Sf. Grigore de Nazianz, prin temperament adept al păcii, s-a folosit în toate împrejurările vieții și activității sale de cele mai pașnice și îngăduitoare mijloace. Episcopatul său la Constantinopol e cu desăvîrșire strălucitor din acest punct de vedere. Intr-un mediu bătut de toate furtunile pe care le ridicau disensiunile teologice și involburările politice, stăpîn pe sine și pe turma lui, nu numai că s-a abținut de la orice violență, dar a primit cu resemnare pe cele îndreptate împotriva lui, numai ca să limiteze proporțiile răului și pacea să biruiască. De multe ori a fost atacat de eretici chiar în biserică. Un asalt de amploare s-a dat împotriva lui în ziua de Paști a anului 379. O ceată numeroasă de eretici au năvălit în biserică, au atacat cu pietre pe credincioși, au bătut pe clerici, pe unul lăsîndu-l aproape mort, Sf. Grigore scăpînd ca prin minune. Turburarea a fost mare. Indignat de cele îndrăznite, un preot, Teodor, propune episcopului lui să cheme în judecată pe vinovați, apelînd și la împărat. Dar Sf. Grigore, admitînd că cele săvîrșite sînt, într-adevăr, vinovății mari, găsește mai potrivit a se da, în acest prilej, o lecție de mărinimie sufletească prin fapte, această predică făcută, dar mai constrîngătoare decît cea vorbită. «Credem, îi răspunde lui Teodor Sf. Grigore, că ar fi fost de mult folos să fie pedepsiți aceia care ne-au maltratat; este adevărat, ar fi fost o lecție foloșitoare pentru alții. Dar e cu mult mai măreț și mai divin să suferi insulta. In primul caz, se înfrînează răutatea; în al doilea se conving oamenii să

159. *Viața Sfîntului Părintelui nostru Grigore Teologul, Episcopul din Nazianz, alcătuită de Preotul Grigoraș*, Migne, P. G., XXXV, 1, col. 261 D-264 A.

160. *Scrisoarea 59, Către unchiul său Grigore*, Migne, P. G., XXXII, col. 409 C-413 C.

fie buni. Ori e cu mult mai însemnat și mai desăvârșit să fii bun decît să nu fii rău»¹⁶¹). «Și de cîte alte ori n-a împlînzit el furia ortodocșilor, zice preotul Grigore, biograful Sf. Grigore de Nazianz, care amenințau să răsplătească ereticilor cu aceeași măsură răutatea lor de mai înainte! Sau acum cînd le venise bine și se gîdeau să prigonească la fel pe cei ce mai înainte, cînd dețineau puterea, prigonitoriseră și chinuseră pe ortodocși, iată ce zicea acest fericit bărbat: «Ascultă, turmă! Nu aceasta cere Hristos de la voi și nu așa vă învață Evanghelia. Acum este timpul potrivit a întoarce la calea cea dreaptă pe cei rătăciți, ca să-și recunoască greșalele, să se prostearnă la picioarele Domnului, să-și mărturisească nelegiuirile și să vină cu noi în turmă. Pentru mine, aceasta e adevărata răzbunare: să aducem la mîntuire pe cei ce ne-au nedreptățit și să facem să mărturisească măcar acum că este bun ceea ce ei mai înainte prigoneau. Deci, împlînziti-vă inimile, copii! Bărbatul îndelung răbdător dă dovadă de multă înțelepciune. Faceți bine celor ce vă urăsc și iertați-le din toată inima greșalele! Iar dacă mînia a pus stăpînire pe voi și vă vine greu să vă potoliți ura, atunci faceți altceva: lăsați răsplătirea în seama lui Hristos și a judecării din viața viitoare, căci: «a Mea este răzbunarea, eu vă voi răsplăti, zice Domnul»¹⁶²).

Dar să auzim chiar din gura Sf. Grigore de Nazianz cum proceda în aplicarea spiritului său pacific: «Ne exprimam mai puțin prin cuvinte de insultă decît cu bunăvoință, sollicitudine, gemeam, dar nu loveam, nu ne lăsăm exaltați ca alții de o soartă bună trecătoare și schimbătoare. Căci, în realitate, ce legătură este între cuvîntul divin și forță? Nu acoperăm ignoranța cu vîlul îndrăznelii, căci apreciam că acela e un procedeu plin de artificiu; acei care se folosesc de el sînt asemănători sepiei, care slobozește un lichid negru; lor înșiși își cauzează dificultăți, făcînd obscuritate în juru-le... Noi, din contră ne adresăm ascultătorilor în termeni dulci și curtenitori, pentru că vorbeam în numele Cuvîntului îndurător și dulce, care nu lovește pe nimeni»¹⁶³).

Sf. Grigore laudă deasemenea mijloacele pașnice și de convingere pe care le folosește, în problemele religioase, împăratul Teodosie, observînd că tot ce se cîștigă pe această cale are calitate și durabilitate, pe cînd măsurile care contrariază și violentează voința nu au decît rezultate efemere.¹⁶⁴).

4. — Dar îngăduința lor avea o măsură. O foloseau în cazurile în care atacurile și acuzațiile erau personale. Erau atunci mai stăpîniți și mai smeriți ca cel din urmă călugăr. Cînd însă era în joc răspunderea lor oficială și interesul adevărului, nici cel mai scusit și aprig avocat nu i-ar fi întrecut în rîvna cu care le apărau¹⁶⁵). «Știînd bine că blîndețea temperează și moaie sufletele, pe cînd asprimea le sălbăticește și le semețește, ei s-au folosit de amîndouă, temperînd semeția cu blîndețea și slăbiciunea cu asprime»¹⁶⁶).

161. Scrisoarea 77. Către Teodor, Migne, P.G. XXXVII, 3, col. 141 C-144 B.

162. Viața Sfîntului Părintelui nostru Grigore Teologul, Episcopul din Nazianz, alcătuită de Preotul Grigore, loc. cit., col. 289 B-C.

163. Despre viața sa, vv. 1190-1204, col. 1110-1111.

164. Op. cit., vv. 1284-1304, Migne, P.G. XXXVII, 3, col. 1117-1118.

165. A. de Broglie, op. cit., p. 127.

166. Sf. Grigore de Nazianz, Necrologul în cinstea Sfîntului Vasile, 49, loc. cit., col. 549 B.

Sfântul Vasile nu căuta lupta, dar când era necesară, o susținea cu vigoare¹⁶⁷). Tonul lui nu mai era atunci al unui frate care se umilește, ci al unui stăpîn care comandă¹⁶⁸). Insuși Sf. Grigore de Nazianz, omul păcii prin dispoziție firească, exprimă convingerea că sînt pe lume și oameni față de care metoda răbdării și îngăduinței nu dă rod: «Dulceața nu-i îmbunează pe cei răi»¹⁶⁹), nu-i face mai buni, ci din contră mai răi, fiind nevoie, deci, a se proceda energic în asemenea cazuri. În gîndirea Părinților Capadocieni, războiul este un mare rău¹⁷⁰); dar pentru ei pacea nu însemnează numai decît pactizare necondiționată și nelimitată cu rătăcirea¹⁷¹). Nu trebuie scrisă orice fel de pace. Căci, precum sînt diviziuni folositoare, tot așa ar putea fi și unele spețe de pace primejdioase¹⁷²). Aceeași opinie o subscrie și Sf. Vasile cel Mare¹⁷³).

Pe această convingere stă războiul declarat de Părinții Capadocieni nu numai rătăcirilor religioase, dar și mizeriei și tuturor plăgilor sociale care flagelau societatea timpului lor, îndreptățite și puternice pricini de agitațiunî și turburare. În special Sf. Vasile creează cele mai salutare condiții preventive ale păcii, organizînd în toate eparhiile din mitropolie și mai ales la Cezareea, opera de asistență socială care l-a făcut celebru în rîndul eroilor de seamă ai umanității¹⁷⁴) și făcîndu-se apărătorul celor dezarmați împotriva arbitrarului și tiraniei. Pe linia aceluiași necesități se înscriu și reformele sale privitoare la organizarea internă a Bisericii la disciplina clerului de mir și monahal, ceea ce-l așează printre geniile organizatoare ale creștinătății¹⁷⁵).

5. — Părinții Capadocieni mai precizează că pacea socială, sub diversele ei aspecte, este intim conexă păcii individuale și lăuntrice, cu care stă într-un raport genetic¹⁷⁶). De aci grija cea mare a lor pentru menținerea păcii interioare, căci turburată aceasta, dezlănțuește mizeria exterioară¹⁷⁷), întruchipată în dezordine, diviziune și război. Rădăcinile interioare ale războiului din afară sînt, între altele mînia și invidia, deși orice biciu are în ființa sa elementele tuturor celorlalte¹⁷⁸).

Terapeutică acestor nevăzute izvoare ale turburării și războiului Părinții Capadocieni ne-o dau în cadrul general al învățaturii despre convertirea pasiunilor, a cărei justețe a impus-o sistemelor pedagogice, dintre care unele o au drept înalt și caracteristic principiu și semn distinctiv¹⁷⁹).

167. Iosiș, Mitropolit Primat, trad. cit., pp. 8-9.

168. Cf. *Scrisoarea 204, către cei din Neocezareea*, Migne, P. G. XXXII, col. 744 D-756 B; *Idem, Scrisoarea 210*, loc. cit., col. 768 C-777 D.

169. *Scrisoarea 125, Către Olimpiu, prefectul Capadociei*, loc. cit., col. 220 A.

170. Sf. Grigore de Nissa, *Despre Rugăciunea Domnească. Cuvîntarea V*, Migne, XLI, 1, col. 1191 D.

171. Iosif, Mitropolit Primat, trad. cit., p. 84.

172. Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvîntarea 6 (I despre pace)*, Migne, XXXV, 1, col. 748 B-C. Trad. la Dom Remy Ceillier, op. cit., t. V, p. 217.

173. *Scrisoarea 188, Către Amfilohie (I despre canoane)*, 13, Migne, P.G., XXXII, col. 681 B.

174. Cf. F. Mourret, op. cit., p. 211.

175. A. de Broglie, op. cit., p. 116.

176. Cf. Jerom Gaithe, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nisse*, Paris, 1953, p. 130.

177. *Idem*, op. cit., p. 194.

178. *Idem*, op. cit., p. cit.

179. Cf. C. Narly, *Pedagogia generală*, Buc., 1938, pp. 364-366 (Metoda tră-

În special Sfinții Vasile și Grigore de Nissa spun că de la mașterea noi avem niște înclinări naturale, aptitudini particulare, care nu sînt nici vicii, nici virtuți. Ele devin una sau alta, după cum știm să folosim aceste mișcări, după cum ele domină rațiunea noastră sau se supun ei. Sînt ca o sabie care ni s-a dat și cu care noi putem sau să ne rănim singuri, sau să luptăm împotriva dușmanilor¹⁸⁰). Dacă rațiunea impune autoritatea ei acestor mișcări, ea dă fiecăreia din ele forma virtuții: mînia devine forță; timiditatea prudență; teama ușurința de a se supune; ura devine îndepărtare de viciu, violența iubirea care dă dorirea adevăratei frumuseți. Un temperament superior se așează desupra pasiunilor și apără sufletul său de servitutea viciului¹⁸¹). Toate puterile sufletului se bucură de puțința de a fi întoarse spre bine și de a nu mai fi instrumente de păcat¹⁸²). Dacă însă nu stau sub controlul rațiunii fiecare din înclinările care sînt în noi devine tiran. Așa, mînia, pizma, lașitatea, îndrăzneala, voluptatea, tristețea, ura, asprimea, clevetirea, calomnia, insensibilitatea etc., ajung stăpîni ai sufletului nostru căzut în robia lor¹⁸³).

Cele două izvoare interne ale turburării externe: invidia și mînia, pot fi îndrumate una spre dorirea și însușirea virtuții, iar alta spre izgonirea viciilor. Sf. Vasile precizează că elementul iritabil ne este foarte folositor în practicarea faptelor bune, cînd asemenea unui soldat care merge sub ochii căpitanului, este totdeauna gata a asculta ordinele ce i se dau și a ajuta rațiunea contra păcatului. Mînia poate înviora și îmbărbăta sufletul împotriva viciului, care trebuie urit tot cu atîta îndrjire cu cîtă dragoste trebuie urmărită fapta bună. Ea este de folos cînd se supune rațiunii, în cele bune, ca un cîine ciobănesc, amenințînd pe cei răi chiar cînd se linguesc și ascultînd pe cei care îi cunoaște. Partea irascibilă a sufletului goneste, deci, viciul, urmărindu-l cum fugărește cîinele pe lup. Un asemenea folos pot trage din mînie cei ce știu s-o folosească la timp¹⁸⁴).

Dacă sufletul nu conduce partea concupiscibilă și irascibilă, ele se dezlănțuesc cu o furie oarbă, provocînd nu numai greutățile pe care le au de îndurat vizibil cei ce se luptă între dînșii: expedițiile lungi, poverile grele, privegherile, frica, sudorile, rămile, omorurile, impresurările de orașe, sclaviile, exilurile, privirile vrednice de compătimit ale prinșilor în lupte și în fine toate consecințele războaielor¹⁸⁵), pe care Sf. Grigore de Nissa le înfățișează amănunțit și plastic¹⁸⁶), ci și un război intern în sufletul omului, război care-și arată semnele în cazul mîniei își tăinuiește prezența și desfășurarea în cazul invidiei, și unul și altul fiind însă urmate de mari dezastre. Sufletul rămîne o regiune în care războiul se poate prelungi încă

180. Sf. Vasile, *Omilia 11*, Migne, P.G., t. XXXI, după Jean Rivière, *Saint Basile*, 2-ème éd., Paris, 1925, p. 162.

181. Sf. Grigore de Nissa, *Tratat asupra creației omului*, Migne, P. G., XLIV, 1, col. 193 B-C, după Gaith, op. cit., p. 163.

182. Idem, *Tratat asupra fecioriei*, Migne, P.G., t. XLIV, col. 373 C, După Gaith, op. cit., p. 163.

183. Idem, *Despre Fericiri. Cuvîntarea III*, Migne, P.G., XLIV, 1, col. 1224 C, la Gaith, op. cit., p. 133.

184. *Cuvînt împotriva celor ce se mînie*, după Iosif, Mitropolit Primat, trad. cit., p. 198.

185. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia despre aceea că Dumnezeu nu este autorul rețelilor*, 4, trad. în rev. Biserica Ortodoxă Romîna, an. XXIII (1899-1900), p. 9.

186. *Despre Fericiri, Cuvîntarea VII*, Migne, P.G., XLIV, 1, col. 1281 C-D.

mult după ce s-a stins cu totul în afară. O mărturisesc în unanimitate toți Părinții noștri¹⁸⁷).

De aceea Sf. Grigore de Nissa precizează că făcătorul de pace în adevăratul înțeles este acela care liniștește cearta dintre spiritul și carnea sa și face să înceteze războiul intern al naturii, să nu mai lucreze legea cărnii, care se opune legii duhului¹⁸⁸). Omul pașnic se statornicește într-o liniște prisosehnică¹⁸⁹), pe care ușor o poate comunica și altuia¹⁹⁰). În general, pacea lăuntrică este un mare dar, o valoare și putere vrednică de cele mai înflăcărate doriri ale sufletului nostru: «Rugați-vă pentru noi, îndeamnă Sf. Vasile pe Paladiu și Inochentie, să avem pace cu noi înșine și cu Dumnezeu, nicio turburare să nu întunece gândurile noastre¹⁹¹).

6. — Pacea este virtutea care-și primește de două ori răsplata, Prima o are în foloasele incomensurabile pe care le dă, ea fiind condiția indispensabilă pentru însușirea tuturor bunurilor și plăcerilor care stau la îndemina omului: bogăție, sănătate, soție, casă, părinți, servitori, prieteni, pământul și marea, fiecare cu bogățiile sale: grădini, vinători, băi, palestre, gimnazii, locuri de plăcere, locuri pentru tineret și toate născocirile plăcerii, la care se adaugă spectacolele plăcute, audițiile muzicale și tot ceea ce îndulcește viața celor în desfătări, toate acestea nu valorează nimic, fără bunul păcii¹⁹²); și invers, orice nenorocire devine suportabilă, dacă e amestecată cu binele păcii¹⁹³). Pacea este garanția armoniei și frumuseții universale; popoarele, orașele, armatele, familiile, căsătoriile, comunitățile se conservă prin pace și pier prin discordie¹⁹⁴). Încît chiar dacă n-ar mai urma nicio răsplătire pentru omul pașnic, încă și numai acestea mai sus arătate ar fi îndestulătoare¹⁹⁵). Pe deasupra însă, pacea capătă o a doua recompensă, aceea de a învrednici pe împlinitorul ei să devină fiu al lui Dumnezeu¹⁹⁶).

7. — Asemenea rol și răsplată avînd în viața societății și a insului, e ușor de înțeles și de subscris concluzia la care se ridică Sfinții Părinți Capadocieni că pacea reprezintă tot ce e mai bun pe lume¹⁹⁷) și că nu trebuie turburată nici chiar prin cearta pentru doi îngeri¹⁹⁸. Pentru aceasta trebuie stîrpite cît mai din rădăcină, cît mai de la izvor toate pricinile de întunecare a păcii. Trebuie scurmate gândurile, mișcările sufletului, clocoțirile minții. Limba însăși trebuie stăpînită de rațiune, căci altfel devine

187. Cf. Sf. Vasile cel Mare, **Scrisoarea 2, Către Sf. Grigore**, Migne, P.G., col. 224 A-225 C.

188. Sf. Grigore de Nissa, **Despre Fericiri. Cuvîntarea VII**, loc. cit., col. 1289 C.

189. Sf. Vasile cel Mare, **Admonitio ad filium spiritualem**, ed. Paul Lehman, München, 1955, p. 39.

190. Sf. Grigore de Nissa, **Despre Fericiri. Cuvîntarea VII**, loc. cit., col. 1281 D, 1284 A.

191. Sf. Vasile cel Mare, **Scrisoarea 259**, Migne, P.G., XXXII, col. 953 B-C.

192. Sf. Grigore de Nissa, **Despre Fericiri. Cuvîntarea VII**, loc. cit., col. 1281 A-B.

193. Idem, op. cit., loc. cit., col. 1281 C.

194. Sf. Grigore de Nazianz, **Scrisoarea 6 (I despre pace)**, Migne, P.G., XXXV, 1, col. 741 A-744 A.

195. Sf. Grigore de Nissa, op. cit., loc. cit., col. 1281 D.

196. Idem, op. cit., loc. cit., col. 1289 A. După Pr. Prof. Ioan G. Coman, **Bunurile păcii după Sfinții Părinți**, Cursuri la magisteriu, Patrologie, anul II, 1954, p. 24.

197. Idem, op. cit., loc. cit., col. 1281 D.

198. Sf. Grigore de Nazianz, **Despre viața sa**, vv. 1605-1608, loc. cit., col. 1141.

instrument de cădere. Chiar vorbirile despre Dumnezeu, de care pe vremea aceea, se făcea abuz, trebuiesc cuviincios măsurate. De fapt adevărata pietate se manifestă printr-o tăcere respectoasă mai degrabă decât prin lungi discuțiuni despre Dumnezeu. Intotdeauna este mai puțină primejdie în a asculta decât în a vorbi; este mai plăcut a învăța de la alții, decât a-i instrui moi înșine asupra acestei dificile probleme¹⁹⁹).

8. — Este vrednic de remarcat că deși Părinții Capadocieni studiază cu predilecție problemele păcii interne, sufletești, totuși din comparațiile pe care le folosesc în analiza a celor, precum și din unele aluziuni sau referiri directe, rezultă limpede că erau adinc interesați nu numai la pacea socială, așa în general cum s-a văzut, dar chiar la fericirea, liniștea și pacea patriei lor pămîntești, provincia Capadocia.

De altfel însăși lucrarea de înlăturare a disensiunilor religioase se răsfrîngea binefăcător asupra imperiului și mai direct asupra Capadociei, în legătură cu care se manifesta sentimentul lor patriotic. Unitatea credinței asigura pacea generală²⁰⁰), pe cînd schismele și ereziile o dizolvau²⁰¹) prin acțiunile lor resimțite în toate domeniile vieții publice²⁰²). Certurile religioase compromiteau tăria imperiului roman²⁰³) și dorința conducătorilor lumesci era ca să nu li se dea ocazie²⁰⁴). Aceasta cu atât mai mult cu cît unele din ele aveau aerul unor răbufniri rasiale, cum era cazul cu arianismul²⁰⁵), care sub vălul unor susțineri dogmatice deosebite, făcea mai degrabă jocul naționalităților mărginașe siro-egiptene și mici-asiatice, cu tendințe centrifugale, ale imperiului²⁰⁶).

Creștinii din Capadocia n-aveau teme să facă dificultăți imperiului. Ei se bucuraseră de o pace relativă în timpul primelor trei secole, spre deosebire de alte provincii care dăduseră un mai mare tribut de sînge²⁰⁷). De aceea ei avură o pronunțată dispoziție pozitivă pentru statul roman, în special după Constantin cel Mare. Părinții Capadocieni n-au manifestat dușmănie acestui trup imens căruia îi era încorporată Capadocia; iar față de patria lor imediată, amintita provincie, au arătat o grijă deosebită în toate ocaziile cînd binele și pacea ei au fost în joc²⁰⁸). În scrisul lor

199. Idem, *Cuvîntarea II*, 47, Migne, P.G., XXXV, 1, col. 456 B.

200. Cf. Gustav Schnürer, *L'Eglise et la civilisation au moyen âge*, traduction française de G. Castella, Paris, 1933, p. 25.

201. Cf. Luigi Sturzo, *L'Eglise et l'état*, traduit de l'italien inedit par Juliette Bertrand, Paris, 1937, pp. 40 și 44.

202. Cf. Pr. Grigore Cristescu, *Sfîntul Grigore Teologul*, Buc., fără an, p. 4.

203. Ferdinand Lot, Christian Pfister și François L. Ganshof, *Histoire du moyen âge*, t. I, Paris, 1928, pp. 5-6.

204. A. Dufourcq, *Le christianisme antique des origines à la féodalité* (Histoire des religions), Paris, 1939, p. 152.

205. Cf. N. Iorga, *Histoire de la vie byzantine*, Empire et civilisation, I, L'empire oecuménique (527-641), Buc., 1934, pp. 83-84; Henry Munier, *Précis de l'histoire de l'Egypte par divers historiens et archéologues*, II, Paris, 1932, p. 22; Tournebize, *L'Eglise grecque orientale et l'union*, I, Paris, 1906, p. 4. După N. Iorga, op. cit., p. 22.

206. Cf. A. A. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin*, traduit du russe par V. Brodin, A. Bourguina, vol. I, Paris, 1932, p. 114. Conduita lui Constantin cel Mare față de arianism denotă acest lucru. Cf. Idem, *ibidem*, p. 70.

207. Cf. Jacques Zeiller, op. cit., p. 187.

208. Sf. Vasile cel Mare, *Scrisoarea 71*, *Către Sf. Grigore*, Migne, P.G., XXXII, col. 437 D-440 A; Idem, *Scrisoarea 74*, *Către Martinian*, Migne, XXXII, col. 444 B-449 A.

au rămas urmele acestor preocupări. Sf. Vasile ia în considerație asistența duhovnicească a ostașilor chemați să apere pacea²⁰⁹), iar Sf. Grigore este lăudat de biograful său omonim că înlăturînd pricinile și disensiunile religioase a adus pacea întregii patrii²¹⁰).

9. Date fiind întrebunțările și foloasele atât de mari ale păcii, ea trebuie cultivată prin toate mijloacele. Unul din ele este acela de a o cere lui Dumnezeu prin rugăciune, așa cum ei înșiși au pilduit. Când i-a revenit sarcina să aplaneze turburarea ivită la Nazianz, în urma acceptării simbolului arian de la Rimîni de către tatăl său, bătrînul Episcop Grigore, cel dintîi lucru pe care l-a făcut Sf. Grigore de Nazianz a fost să împace pe Dumnezeu prin rugăciuni și privegheri, care se prelungeau nopți întregi, pentru ca să trimită de sus izbăvire de această nenorocire și să îmbine la loc dezbinarea ce se făcuse în Biserică²¹¹). «Rugați-vă lui Dumnezeu — zicea Sf. Vasile — să avem pacea gîndului²¹²). Iar Sf. Grigore de Nissa exprima același adevăr și deziderat cînd spunea că cel ce se teme de nenorocirile războiului se roagă să nu vină vreun război²¹³).

C. CONCLUZII.

La sfîrșitul acestei priviri fugare asupra gîndirii și acțiunii Sfinților Părinți Capadocieni în domeniul prieteniei și păcii, sîntem îndreptății să subliniem următoarele:

Personalități uriașe pe teren teologic, ei n-au fost mai puțin îndemnatnici slujitori ai vieții practice. Cu vorba și cu fapta ei au propovăduit neosteniți, între altele, ideea prieteniei și păcii, doi factori susținători ai societății din vremea lor și de totdeauna.

Învățămintele ce ne-au lăsat în această privință sînt rodul unei îndelungate experiențe, unor lupte purtate în condițiuni excepțional de grele. Această crește mult valoarea lor, utilitatea lor, aplicabilitatea lor la alte situații și momente.

Prietenia intruchipată în scrisul și fapta lor nu e o simplă narație mitică, ci fir de viață trăită. Ea nu curge și nici nu putea să curgă pururea liniștit ca un pîmîiș firav, pe a cărui undă n-o turbură dar nici n-o sporește apa torentelor revărsate în vadul ei. În concepția Capadocienilor prietenia nu este o simplă atitudine sentimentală, ci expresia unui efort comun aplicat la acțiuni de înaltă valoare morală și socială. Ea nu urmărește atingerea unor mărunte foloase personale, ci slujește dezinteresat unor idealuri superioare. Prietenia trăiește în regiunile cele mai înalte ale vieții, oxigenul pe care-l respiră e virtutea, țelul binele suprem, Dumnezeu.

Fără să anuleze personalitatea, caracterul partenerilor, ea îi strunește temporar, îi pune în pas egal: dar odată cu atingerea scopului, personalitatea subordonată astfel prieteniei iese crescută.

209. Leszek Winowski, *Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny* (Atitudinea creștinismului în primele secole, față de război), Lublin, 1947, pp. 57-61.

210. Viața Sfințului Părintelui nostru Grigore Teologul, Episcopul de Nazianz, alcătuită de Preotul Grigore, Migne, P.G. XXXV, 1, col. 1264 A.

211. Idem, op. cit., loc. cit., col. 261 C-D.

212. *Scrisoarea 259, Către Paladiu și Inochentie*, Migne, P.G., XXXII, col. 953 C.

213. *Despre Rugăciunea Domnească, Cuvîntarea V*, Migne, P. G., XLIV, col. 1192 D.

Pe aceste convingeri fiind încheată prietenia, obstacolele puse din afară sau ivite înăuntru n-o opresc în loc. Se chibzuiește îndelung, răbdător și le înlătură, ieșind victorioasă și sporită din examenul lor.

Aria ei are tendința firească și puternică de a se lărgi, trecînd de pe plan individual la formațiuni mai complexe și de largă respirație socială, cărora le este impuls de integrare și coeziune.

Prietenia este jertfelnică. Slujitorul ei calcă în picioare invidia, se bucură de succesele prietenului și neștiind ce e frica, îi ia apărarea cînd este în primejdie. Unește în gustarea binelui și în lupta împotriva răului, pune legături în viață care nu se rup în moarte.

Așa cum se conturează în gîndirea și viața Părinților Capadocieni, prietenia este un puternic și nobil factor de progres social.

Cît despre pace, interpreți credincioși ai Scripturii Sfinte, ei o înfățișează cu căldură drept ceea ce este: condiție indispensabilă a vieții, climat care favorizează folosirea tuturor bunurilor, lucrul cel mai de preț al omenirii.

Ea trebuie cultivată cu stăruință, făcînd-o zestre individuală și lăuntrică a tuturor oamenilor și prin înțelepte stăruințe și îngăduințe transformînd-o într-o realitate socială.

Pacea e una din marile misiuni ale Bisericii în lume. O poate împlini în măsura în care ea însăși e unită și împăcată. O spun Părinții ale căror gînduri și fapte le-am înfățișat mai sus. «Un spirit împăciuitoare nu unește într-o parte dezbinînd într-alta, ci le aduce pe toate laolaltă», spune Sf. Vasile cel Mare²¹⁴). «Pacea e o puternică înclinare plină de iubire spre aproapele»²¹⁵), care ține să înlăture starea de diviziune²¹⁶). «Păstori ai turmei celei sfinte a lui Hristos! Ar fi nedemn și nepotrivit lucru ca voi care învățați pe alții să trăiască în pace, să vă războiți unii cu alții. Cum veți convinge pe oameni să trăiască în armonie, cînd voi înșivă sînteți în dezacord asupra hotărîrilor voastre? De aceea, în numele Sfintei Treimi vă rog să înlăturați dezunirea dintre voi», răsună cu autoritatea unui testament, de peste veacuri, glasul Sf. Grigore de Nazianz²¹⁷).

Trebuie să recunoaștem că fapte, considerațiuni, experiențe și îndemnuri de felul celor pe scurt arătate aci, constituiesc un înalt elogiu pe care cei trei Părinți Capadocieni l-au făcut prieteniei și păcii. Ele sînt un tezaur scump al Bisericii, la îndemîna tuturor slujitorilor Altarului și oamenilor de bine chemați să sprijine acțiunea de pace pe care o desfășoară astăzi popoarele luminate ale lumii.

214. Sf. Vasile cel Mare, *Scrisoarea 258. Către Epifaniu*, Migne, P. G., XXXII, col. 952 B.

215. Sf. Grigore de Nazianz, *Despre Fericiri, Cuvîntarea VII*, loc. cit., col. 1284 B.

216. Idem, op. cit., col. 1289 D.

217. *Viața Sfîntului Părintelui nostru Grigore Teologul, Episcopul de Ne-zianz, alcătuită de Preotul Grigore*, loc. cit., col. 300 B.

SFÎNTUL APOSTOL PAVEL ȘI CREȘTINII DIN CORINT *)

Era în a doua călătorie misionară, cam în toamna anului 52¹⁾, când, forțat să părăsească Macedonia, Sfântul Apostol Pavel se îndreaptă spre Ahaia. Primul popas l-a făcut la Atena, în orașul în care cultul frumosului se afirmase sub forme atât de diverse și în care templele, porticele, statuile — și mai ales Acropolis cu renumitele sale monumente — îi vorbeau de un trecut cu artiști de geniu, ale căror opere împodobeau străzile, răspîntiile, piețele publice și altarele. S-a oprit în orașul acesta în care trăia o populație cultă, curioasă de noutăți, mândră de sine și tradiționalistă.

Cțiva dintre filozofii — foarte numeroși pe timpul acela — doritori să audă ceva nou, l-au dus în fața Areopagului. Când au auzit, însă, că este vorba despre o pocăință, despre o schimbare a vieții și despre o judecată, care va urma învierii obștești, i-au spus că nu mai au timp să asculte asemenea lucruri. Era primul și poate singurul său eșec în viața de apostol. «Înțelepciunea veacului acestuia» nu se lăsa ușor cucerită.

Cu sufletul îndurerat, pe de o parte, dar plin de speranțe, pe de altă parte, Sf. Apostol Pavel s-a îndreptat spre Corint.

Orașul, către care se îndrepta de data aceasta Apostolul, era un oraș relativ nou. N-avem mai mult de un secol de existență. Vechiul Corint fusese ras de pe fața pământului și locuitorii săi vânduți ca robi pe piețele publice, în anul 146 a. Hr., de consulul roman Ahaicus Mummius, din cauză că făcea concurență portului de curînd înființat de Romani la Delos. Numai la anul 44 a. Hr., deci un secol mai târziu, a fost reclădit de Iuliu Cezar sub numele roman de «Colonia Iulia Corinthus».

Avea Corintul, însă, o poziție geografică minunată. Era scăldat de două mări — pentru care lucru era numit διαθάλασσοσ și ἀμφιθάλασσοσ și făcea legătura comercială între două lumi prin cele două porturi ale sale: Cheurea care deservea — fiind la est — tot comerțul cu orientul și Lechaion, de la vest, care mijlocea comerțul cu Italia.

Grație acestei poziții splendide, pe care nu i-o putuse distruge Mummius, precum și faptului că Roma imperială, care nu vedea cu ochi buni ideile republicane ale Ateneienilor, îl ridicase la rangul de capitală a Achaiei și fixase aci reședința proconsulului, Corintul a izbutit să se refacă repede și să numere pînă la 600.000 de locuitori. Micul și sărăcăciosul Corint de astăzi, înăbușit de Pireu și Patras, nu ne poate da nici cea mai slabă idee despre Corintul de pe vremea Sfântului Apostol Pavel.

*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub conducerea P. C. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, care a dat și avizul să fie publicată.

1. După părerea cea mai autorizată: Cornely, Lightfoot, Zahn, Meyer, Tricot, Wiessler, Lewin, Gheorghiu, etc...

Odată cu numărul locuitorilor și cu bogăția îi creștea, însă, și faima de oraș în care domină viața ușoară și corupția morală. Cuvintele: *κορινθιάζεσθαι*, *κορινθία χόρη* *κορινθία παις* și *κορινθιαστής* sinonime cu *πορνεύειν*, *πόρνη* și *πόρνος*, precum și dictonul « οὐ παντός ἀνδρός ἐς Κόρινθον εἰσθ' ὄπλοῦς »²⁾, ne stau ca mărturie. Și când se știe ce viață se ducea la Roma, la Antiohia și la Alexandria, ne putem închipui cum trebuie să fi fost Corintul ca să poată fi arătat cu degetul ca un fel de capitală a desfrîului³⁾. Isis și Serapis, Asclepios și Artemis, Jupiter și Bachus își aveau aci adoratori. Nu mai vorbim despre aceea care făcea faima Corintului: Afrodita — pe numele roman Venus — care avea aci un templu cu peste 1.000 ierodule, slujitoare ale desfrîului, ajuns în mare cinste.

Către un astfel de oraș se îndrepta Sf. Apostol Pavel să predice pe Iisus cel răstignit și mîntuirea prin Cruce. Gîndul îi era să se întoarcă, de îndată ce-i va fi posibil, la Bisericile din Macedonia, la Thesalonic și Filipi, de care se despărțise, cînd încă se mai simțea nevoie de prezența sa.

Ajuns aci, s-a îndreptat, după obiceiul său, către cartierul evreesc, fiindcă în acest oraș al lui Beliar și Mamona nu lipseau Ebreii. Din contră, mai ales în urma decretului din 49 d. Hr., dat de Claudiu pentru expulzarea lor din Roma, erau foarte numeroși. A aflat locuință în casa unui făcător de corturi, numit Aquila, venit de curînd de la Roma cu soția sa Priscila (F. Apost. XVIII, 1-2). Fiindcă era de aceeași meserie și de aceeași credință cu ei, a rămas în casa lor. În fiecare sîmbătă, se ducea la sinagogă și propoveduia Iudeilor pe Hristos.

Predica i-a fost încununată de succes. Au început convertirile. Intre alții, a trecut la credința cea nouă însuși Crispus, mai marele sinagogii, cu familia sa.

Faptul acesta nu putea lăsa nepăsători pe iudeii intransigenți care aveau pe inimă zăbranicul — pe care și-l punea Moisi pe față — și nu puteau înțelege vestea cea bună propoveduită de Sf. Pavel, mîntuirea prin Cruce. Da, iudeii neconvertiți i-au interzis accesul în sinagogă. Ce putea face atunci, decît ceea ce făcuse altădată la Antiohia Pisidiei? S-a despărțit de sinagogă și a început să învețe în casa unui prozelit dintre păgîni — Titus Iustus — pe care unii interpreți îl identifică cu Gaius cei menționați de Apostol în Romani XVI, 23.

Poate că era din nou descurajat văzînd această ură înverșunată a conaționalilor săi și mai ales primind din Macedonia — prin Sila și Timotei — vestea că-i este mereu interzisă mergerea către Bisericile de acolo⁴⁾. De data aceasta, însă, are o nouă vedenie. Mîntuitorul i se arată și-i spune: «Nu te teme. Vorbește și nu tăcea, căci Eu sînt cu tine și nimeni nu va cădea asupra ta să te vatăme. Fiindcă am mult popor în orașul acesta» (F. Ap. XVIII, 9-10). Ce-i trebuia mai mult celui care avea să izbucnească mai tîrziu prin cuvintele: «Vai mie, dacă nu binevestesc» (I Cor. XI, 16). A rămas aci un an și șase luni, devenind astfel ctitorul Bisericii despre care avea să spună că el a sădit-o, Apolo a udat-o și Dumnezeu a făcut-o să crească (I Cor. III, 6). Vom vedea că a fost nevoie

2. «Nu oricărui muritor îi dă mina să meargă la Corint să petreacă», cit. după Trembelas: *Υπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολάς τοῦ Παύλου*. Ἀθήναι, 1937, pag. 139.

3. E. B. Allo, *Première épitre aux Corinthiens*, Paris 1930, pag. XXII.

4. Intre aceștia, M. Goguel: *Intr. en N. Test. Tome IV-ème, I-ère partie*, Paris 1925, pag. 341, 342.

s-o ude el însuși — și de multe ori cu lacrimi îmbelșugate — ca creșterea să se facă în bune condiții și să ajungă desăvârșită.

Neștiind ce mijloace să mai întrebuițeze ca să scape de el, în cele din urmă, iudeii s-au hotărât să-l pîrască proconsulului Galion, că predică o religie care este contra legii o religie diferită de cea iudaică. Acuzația era destul de abilă. Și, dacă Galion o lua în seamă, Sf. Pavel putea să cadă sub pedeapsa legii romane ca culpabil de crimă de lèse majestăte, cum a căzut mai târziu și el și toți creștinii ⁵⁾. Dar Galion nu le-a luat în seamă pîra și nici n-a vrut să-i asculte, văzînd că este vorba de anumite neînțelegeri asupra învățăturii și dascălilor evrei, așa că și cu această ocazie au pierdut (F. Ap. XVIII, 15).

După cîtva timp, cam pe la începutul primăverii anului 54, socotind că temelia pusă este destul de solidă, Sf. Apostol Pavel părăsește Corintul, plecînd spre Ierusalim. Cu el au plecat și cei doi soți—Aquila și Priscila—care se mutau la Efes. Neobosit cum era, nu întîrzie prea mult în Ierusalim. În vara aceluiaș an, pleacă în a treia călătorie misionară. Și, după ce străbate Galatia și Frigia, întărind Bisericile întemeiate mai înainte, se coboară la Efes, unde promisese că va veni încă de cînd trecuse spre Ierusalim (F. Ap. XVIII, 21-29).

Între timp, un iudeu din Alexandria numit Apolo și creștinat, se pare, de Aquila și Priscila la Efes, instruit bine în Sfintele Scripturi și dotat cu darul elocinței, a venit recomandat de cateheții săi și a început să predice cu mult zel la Corint, închizînd gura adversarilor și întărind pe frați.

După ce a sosit în Efes, Sf. Pavel, care purta o deosebită grijă tuturor Bisericilor întemeiate de el (Comp. II Cor. XI, 28-29), a trimis Corintenilor o scrisoare — cea menționată în I Cor. V, 9-11 — prin care le făcea cunoscută prezența sa aci și le da diferite sfaturi, între care și acela de a nu se amesteca cu păgînii. În urma acestei scrisori, a primit și el mai multe vești de la Corinteni. De la anumiți oameni, cărora nu găsește necesar să le spună numele, află că un creștin s-a făcut vinovat de incest, că trăiește cu mama sa vitregă. De la alții din casa unei femei numită Hloe, despre care nu se știe nici măcar dacă era creștină, află că între Corinteni sînt desbinări. Unii se numesc ai lui Pavel, alții ai lui Apolo, alții ai lui Chifa, iar alții ai lui Hristos. Pe lîngă acestea Corinteni înșiși fac o scrisoare cu care trimit o delegație formată din Stefanas, Fortunat și Ahaic (I Cor. XVI, 17) și-i cer mai multe lămuriri. Mai putem adăuga informațiile orale pe care i le vor fi dat cei trei delegați, precum și cele pe care i le va fi dat Apolo, venit și el din nevoie la Efes. Atunci le-a făcut o scrisoare — aceea pe care o avem noi astăzi sub numele de Epistola I către Corinteni — în care îi muștră pentru împărțirea în cete, anatematizează pe incestuos și răspunde la întrebările puse de ei cu privire la căsătorie și viața feciorească, la mîncarea din cărnurile sacrificate idolilor, la darurile harismatice, etc. La sfîrșit îi invită și pe ei să ia parte la colecta care se făcea pentru săracii din Ierusalim, le anunță o vizită a sa către toamnă și le spune să primească bine pe Timotei, care va veni în curînd din Macedonia și le va spune cum învață și rînduiește el în toate Bisericile.

Acestea sînt faptele asupra cărora toate părerile — sau cel puțin majoritatea lor zdrobitoare — sînt de acord.

5. Idem, *ibidem*, pag. 353.

Intrebarea care se pune logic ar fi următoarea: Ce efect a avut această epistolă și ce evenimente i-au succedat?

De aici înainte părerile sînt foarte împărțite. Diferă după epoci și — pînă la un oarecare punct — după confesiuni. Faptele Apostolilor, care se ocupă de viața Sf. Apostol Pavel din această epocă, nu fac nici o aluzie la aceste evenimente. Singurele texte care permit și ajută să se stabilească, sau mai mult să se bănuiască aceste evenimente, sînt cele din Epistola II către Corinteni, pe baza cărora s-au făcut și se fac toate supozițiile, din care vom înfățișa pe cele mai importante.

Comentatorii vechi⁶⁾ — cu excepția Sf. Ioan Gură de Aur — nu s-au ocupat de dificultățile de care se vorbește astăzi. Și lucrul se explică foarte ușor. Pe ei îi interesa mai ales partea doctrinală, așa că pe cea istorică au lăsat-o la o parte sau au căutat s-o explice prin fapte pe care le găseau în prima epistolă. Erau două epistole adresate aceleiași comunități și care se completau și se explicau, deci, una pe alta. Principiul este foarte bun și sănătos. Ca să înțelegem pe Sf. Ap. Pavel, trebuie să-l comparăm întii cu el însuși.

Părerile celor vechi, care a fost adoptată și de mulți dintre moderni⁷⁾, mai toți catolici și ortodocși, este aceasta:

Epistola trimisă a avut un rezultat cît se poate de bun. Numai că delegația n-a mai găsit pe Timotei acolo; plecase între timp spre Efes. Se prea poate ca să se fi întîlnit cu delegații pe mare⁸⁾, așa că n-a putut spune Apostolului rezultatul sau efectul epistolei sale. Sf. Pavel, atunci, mai ales în urma informațiilor lui Timotei, fiindcă nu voia să găsească Biserica desbinată în cete și să se întristeze, a trimis la Corint pe Tit, cu misiunea de a vedea ce s-a făcut și de a veni apoi în întîmpinarea Apostolului la Troia, ca să-l informeze. La cîtva timp după plecarea lui Tit, se întîmplă, în Efes, răscoala argintarului Demetrius, care obligă pe Sf. Pavel să plece mai înainte de Praznicul Cincizecimii, cum anunțase pe Corinteni, așa că n-a găsit pe Tit în Troia. Nerăbdător, a trecut în Macedonia. Aci a venit și Tit, care i-a adus vești îmbucurătoare. Partidele din Corint începuseră să piardă din intensitate. Incestuosul fusese excomunicat. Numai iudaizantii, care trebuie să fi reprezentat unul din partidele dinainte — probabil al lui Chifa — întreprindeau o acțiune de calomniere a Apostolului, mai ales în ceea ce privește calitatea sa de Apostol. În afară de aceasta, nici poporul nu prea voia să contribuie la colectă. Atunci, Sf. Pavel «pune mîna pe condei și scrie Corintenilor o nouă epistolă, ca să-și apere numele său bun și să le dea deslușiri cît mai precise despre toți pașii săi de pînă acum⁹⁾, precum și ca să le atragă din nou atenția asupra colectei.

Lucrurile ar fi, deci, foarte simple și n-ar impune prea multă bătaie de cap. Aceasta este, însă, numai în aparență. Pentru cititorul mai atent, Epistola a II-a către Corinteni este atît de diferită — ca ton — de prima, încît — după expresia lui Schmiedel¹⁰⁾, trecînd de la una la alta ai impresia că ai părăsit un parc cu alele puțin neîngrijite ca să intri într-o pădure sălbatică, în care nu mai întîlnești nici o potecă.

6. Teodoret, Ciril al Alexandriei, Sf. Ioan Damaschin, Pelagiu, Primasius, Toma de Aquino, Cajetanus, Estius, etc...

7. Heinrici, Felten, Pölzel, Belser, Withe, Pr. V. Gheorghiu.

8. Pr. V. Gheorghiu: *Introd. în Sf. Cărți ale Noului Test.*, 1929, pag. 448.

9. *Ibidem*, pag. 444.

10. *Die Briefe an die Korinther. Hand-Kommentar. II Aufl.*, 1892, pag. 60.

Sînt cîteva pasagii, în Epistola II-a către Corinteni, care nu ne permit să rămînem la această ipoteză și pe care, sezisîndu-le interpretării ultimului secol, au căutat să găsească o altă ipoteză și să reconstituiască faptele după o metodă mai științifică și pe o bază mai solidă. Pentru studierea metodică, am putea orîndui aceste pasagii în patru grupe mai importante:

I. Pasagiile din Epistola II către Corinteni I, 23; II, 1; XII, 14 și XIII, 1-2, care presupun că Apostolul a făcut înainte de scrierea Epistolei a II-a două călătorii la Corint, deci încă una în afară de cea menționată în Faptele Apostolilor XVIII, 1-18, cînd a întemeiat Biserica.

II. Pasagiile: II Cor. II, 5-6 și VII, 12, care arată că la Corint a existat o abatere gravă, pe care Sf. Apostol Pavel a socotit-o ca pe o ofensă personală și pe care — cum se va vedea — nu putem s-o identificăm cu încestul de care este vorba în Epistola I către Corinteni, cap. V, 1-8.

III. Pasagiile: II Cor. II, 1-4 și VII, 8-12, care arată că Apostolul a mai scris înainte Corintenilor o scrisoare cu multe lacrimi și cu strîngere de inimă, scrisoare care a produs întristare și căință și la Corint și pe care n-o putem identifica cu prima epistolă și cu atît mai puțin cu a doua.

IV. În cele din urmă avem pasagiul: II Cor. I, 15-24, din care se vede că Sf. Pavel și-a schimbat un plan de călătorie pe care îl anunțase Corintenilor, deși noi vedem că execută planul anunțat în prima epistolă (XVI, 7-9).

Vom lua pe rînd pe fiecare din aceste patru grupe, examinînd, cit se poate de obiectiv, atît textele cît și părerile interpreților. În cele din urmă, vom înfățișa ordinea evenimentelor, care pare cea mai bine susținută și mai naturală.

I. Călătoria intermediară.

Vom începe cu II Cor. XII, 14: « «Ἰδοὺ τρίτον τοῦτο ἐτοίμως ἔχω ἔλθειν πρὸς ὑμᾶς ». În mod riguros aici sînt posibile două traduceri, după cum cuvîntul *τρίτον* este raportat la *ἐτοίμως ἔχω* sau la *ἔλθειν*. În cazul dintîi avem: «Iată a treia oară sînt gata să viu la voi»¹¹⁾, iar în cazul al doilea: «Iată sînt gata să viu la voi a treia oară»¹²⁾. Prima traducere ar duce la interpretarea că Apostolul s-a pregătit, a fost gata, de trei ori, să se ducă la ei, însă odată nu și-a putut îndeplini acest plan, a fost împiedicat, așa că n-a fost decît odată la început și se mai duce acum a doua oară.

Dacă comparăm însă textul acesta cu vers. 1 din cap. XIII, vom vedea că sîntem obligați să admitem a doua traducere. Aici textul este categoric: «Τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς == «cu aceasta pentru a treia oară vin la voi». Cu toată truda de a se ține pe poziție și cu toată energia cheltuită de cei ce sînt de părere că Sf. Ap. Pavel n-a făcut pînă acum decît o singură călătorie la Corint, căutînd să arate că și aici ar fi vorba tot de o intenție, că adică trebuie să traducem: «Pentru a treia oară mă pregătesc să viu la voi»¹³⁾, textul nu permite această interpretare. «Ἐρχομαι n-a însemnat niciodată: am de gînd să viu», ci totdeauna «viu». La aceeași

11. Admisă, de toți cei vechi, de Baur, Heinrici, Hilgenfeld, Belser, Pr. V. Gheorghiu...

12. Schmiedel, Dachmann, Lietzmann, Windisch, Allo, Goguel...

13. Estius, Belser, Pr. V. Gheorghiu.

concluzie ne duce și versetul imediat următor: XIII, 2: «Προείρηκα καὶ προλέγω, ὡς παρών τό δεύτερον καί ἄπών νῦν, τοῖς προημαρτηκόσιν καί τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, ὅτι. ἐάν ἔλθω εἰς τό πάλιν οὐ φείσομαι «= «Am spus dinainte și spun iarăși dinainte — acum cînd lipsesc ca și atunci cînd eram de față pentru a doua oară — celor ce au păcătuit și tuturor celorlalți, că atunci, cînd voi veni din nou, voi fi necruțător». Sau, cum traduce Gala Galaction: «Am spus din vreme, cînd eram de față a doua oară și acum cînd sînt departe o spun din vreme celor ce au păcătuit... Cei care traduc: «V-am spus mai dinainte și vă anunț și acum mai dinainte, ca și cînd aș fi prezent pentru a doua oară și absent acum»¹⁴), tăgăduiesc evidența numai ca să-și justifice o părere. «Ἔως παρών τό δεύτερον» trebuie înțeles ca raportîndu-se la un fapt pozitiv, care a avut loc.

De altfel este o corespondență între cele două indicative și cele două participii, încît s-ar putea modifica puțin construcția, fără să ne atingem de sens:

ὡς προείρηκα	παρών τό δεύτερον
οὕτως καί προλέγω	ἄπών νῦν.

adică: «După cum am spus mai dinainte, cînd eram de față a doua oară, tot astfel spun dinainte, acum cînd sînt absent»¹⁵).

În același sens a înțeles aceste pasagii și Sf. Ioan Gură de Aur¹⁶), care poate fi socotit cel dintîi dintre cei ce admit călătoria intermediară și după el mulți din cei vechi și majoritatea modernilor¹⁷). Este, deci, destul de clar, Sf. Apostol Pavel a fost pînă acum de două ori la Corint.

După ce s-a stabilit acest lucru, să examinăm și celelalte pasagi, care ne dau cîteva amănunte prețioase: «Iar eu chem pe Dumnezeu mărturie asupra sufletului meu, că din cruțare pentru voi n-am venit la Corint» (I, 23). «Ἐκρίνα δέ ἐμαυτῷ τοῦτο τό μή πάλιν ἐν λύπῃ πρός ὑμᾶς ἐλθεῖν «= Am judecat așa în mintea mea să nu vii din nou în întristare la voi» (II, 1). Sînt unii care leagă pe πάλιν de ἐλθεῖν și traduc: «Am judecat așa în mine și nu vii cu întristare în această a doua vizită». Textul, însă, nu sprijină această opinie, care strică ordinea naturală a cuvintelor. El se referă la ἐν λύπῃ, care urmează imediat după el sau la amîndouă deodată, nu numai la ἐλθεῖν.

La aceeași concluzie ne duce și pasagiul din cap. XII, 20-21: «Căci mă tem ca nu cumva venind să vă gădesc cum nu doresc și eu să fiu găsit de voi cum nu doriți... μή πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσῃ με ὁ θεός μου πρός ὑμᾶς: «ca nu cumva, după ce voi fi venit, din nou să mă umilească Dumnezeul meu în fața voastră și să plîng pe mulți dintre cei care mai înainte au păcătuit...».

Reiese destul de clar că Sf. Pavel, cînd a fost a doua oară la Corint a fost în întristare, o întristare atît de mare că n-a putut-o uita. Acum nu vrea să se mai ducă în aceeași situație, nu vrea să aibă din nou parte de întristare. Calitatea sa de părinte al lor îi dă dreptul și la bucurii, nu

14. Gutjahr, Heinrich, Belser, Gheorghiu, Felten, Pölzl, Withe, etc...

15. Allo, op. cit., pag. 336, Godet, Windisch.

16. Sf. Ioan Hrisostom: Explic. Ep. II către Corinteni, trad. arh. T. Floeșteanu, București 1910, pag. 335.

numai la întristări. Din aceste motive a înlocuit vizita cu o scrisoare: «Și v-am scris» (II Cor. II, 3).

Ceea ce rămîne de stabilit, acum, este timpul cînd a făcut Sf. Apostol Pavel această călătorie în întristare și în umilință.

Comentatorii vechi, care admit această călătorie¹⁸⁾, nu determină acest timp, iar cei noi sînt împărțiți în **trei cete**.

Prima ceată¹⁹⁾ — cea mai puțin numeroasă de altfel — crede că în timpul de un an și șase luni, cît a stat la Corint în a doua călătorie misionară, Apostolul trebuie să fi făcut o călătorie prin Ahaia, să mai predice și în altă parte, iar la întoarcere a găsit la Corint lucruri care l-au întristat. Cele două călătorii ar fi, după aceștia, una singură întreruptă de o mică lipsă. Dar textul este atît de clar și categoric că nu oferă nici cel mai mic sprijin acestei ipoteze. O socotim cea mai puțin probabilă dintre ipotezele emise în această privință.

A doua ceată, care nu numără nici ea prea mulți aderenți²⁰⁾, așează această călătorie înainte de scrierea primei epistole către comunitatea din Corint. La puțin timp după venirea sa la Efes — spun ei — Apostolul a făcut un drum la Corint, unde a constatat anumite lucruri. S-a întors la Efes și le-a scris Epistola I-a, prin care le-a dat sfaturile necesare. Textul pe care se sprijină această ipoteză este următorul: «οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν = căci nu vreau să vă văd acum numai în treacăt». Cuvîntul ἄρτι = acum, zic ei, n-ar avea sens decît dacă Apostolul i-a văzut odată, mai înainte, în treacăt. De prima vizită nu poate fi vorba, fiindcă atunci nu i-a văzut numai în treacăt, ci a stat la ei un an și jumătate. Atunci trebuie să se mai fi dus altădată în treacăt. Inșă, cum foarte bine observă Bachmann²¹⁾, acest ἄρτι n-are aici un sens comparativ, opunîndu-se unui «altădată» subînțeles, adică n-are sensul lui πάλιν, ci are sensul de «acum», în împrejurările de față, în prezent. Traducerea corectă este aceasta: «Căci, acum, în împrejurările de față, nu vreau să vă văd numai în treacăt»²²⁾. ἄρτι ar fi pus deci ca să facă o aluzie la situația tulbură de la ei, care ar necesita mai mult timp prezența sa acolo, n-ar putea fi liniștită numai în treacăt. Și mai adecuat se pare sensul dat de Al'lo²³⁾, după care «ἄρτι» trebuie tradus pur «imediat». Am avea traducerea: «Nu vreau să vă văd acum imediat, numai, în treacăt».

Traducerea aceasta presupune că delegații Bisericii din Corint exprimaseră — fie prin scrisoarea adusă, fie prin viu grai — dorința lor ca Apostolul să se ducă imediat acolo, la care el răspunde că nu poate să se ducă imediat, că ar însemna să-i vadă numai în treacăt, deoarece prezența sa esete absolut necesară la Efes. Ori, el are de gînd să stea mai mult la ei. Va veni deci mai tîrziu, prin Macedonia (Comp. I Cor. XVI, 1-5).

17. Oecumenius, Teofilact, Giustiniani, Cornely, Bleck, Hansrath, Rábinger, Bisping, Klöpper, T. Zahn, Schmiedel, Lietzmann, Plummer, Bachmann, Windisch, Lemonyer, Ewald, Krenkel, Weiszäcker, Rohr, Joh. Weiss, Schäffer, Toussaint, Al'lo, Goguel, Tricot, Trembelas, Gala Galaction...

18. Sf. Ioan Hrisostom, Teofilact, Oecumenius.

19. Cornely, Sickenberger, Sales, Auger...

20. Reuss, Klöpper, B. Weiss, J. Weiss, Schmiedel, T. Zahn, Volter, Hausrath, Rábinger, Bisping.

21. Philipp Bachmann: Der erste Brief des Paulus an die Korinther, III auflage, 1921.

22. Pant. Trembelas: op. cit., pag. 280.

23. Première épître aux Corinthiens, Paris 1935, pag. 460.

Faptul că în Epistola I-a Apostolul nu face nici o aluzie la ceva constat de el personal, ci spune că a aflat de la alții, arată categoric că n-a fost făcută această călătorie înainte de scrierea primei epistole.

Lucrul acesta l-au observat comentatorii moderni²⁴⁾ și pentru a fi de acord cu textele situiază această vizită între scrierea celor două epistole pe care le avem noi, de unde și numele de călătorie intermediară, «Zwischenreise». Textele care îndreptățesc această opinie sînt: I Cor. VI, 19-21 și II Cor. I, 23 — II, 2; «dar voi veni la voi degrabă, zice în primul pasagiu, dacă Domnul va voi și voi cunoaște atunci nu cuvîntul acestor semeți, ci puterea lor, căci împărăția lui Dumnezeu nu stă în vorbe, ci în fapte. Ce voiți? Să viu la voi cu bastonul, sau să viu cu dragoste și cu duhul blîndeții?» În cel de al doilea citim: «Ci eu chem pe Dumnezeu mărturie asupra sufletului meu, că din crutare pentru voi n-am mai venit la Corint... Am judecat așa în mintea mea și nu mai viu din nou cu întristare la voi, căci dacă eu vă întristez, cine mai este care să vă înveselească?».

Presimțirile, deci, nu l-au înșelat. S-a dus și a fost întristat de ei. Acum renunță, nu mai vrea să facă o altă călătorie în aceleași condițiuni și le trimite o scrisoare.

II. Abaterea din Corint.

Alt pasagiu, care a dat loc la foarte multe discuții, este cel din II Cor. VII, 2: «Astfel și dacă v-am scris, nu v-am scris din cauza celui care a săvîrșit nedreptatea, nici din cauza nedreptății lui, ci v-am scris ca să se arate zelul pe care voi îl aveți pentru mine în fața lui Dumnezeu».

Despre cine este vorba aici? Cine este cel care a nedreptățit și cine este nedreptățitul?

Toți comentatorii vechi²⁵⁾ și mulți dintre moderni²⁶⁾ cred că aici este vorba de incestuosul menționat în cap. V, din Epistola I către Corinteni. El ar fi cel care a nedreptățit, iar nedreptățitul ar fi tatăl său.

Socotim că pasagiul acesta trebuie analizat și explicat în legătură cu cap. II, din care reiese că abaterea, de care este vorba, nu este o abatere de ordin doctriinal. Și acest lucru reiese din afirmația Apostolului: «căci în credință nu șovăiți» și mai ales din procedeele pe care îl folosește și din felul în care vorbește.

Epistola I către Corinteni ne dă o dovadă grăitoare în această privință. Cînd a auzit de incest, Sf. Pavel nu s-a mai gîndit să mai ia apărarea unui nedreptățit, de care nici nu sîntem siguri dacă mai trăia. Socotește fapta ca un păcat capital, ca o încălcare a principiilor creștine, ca o ofensă adusă lui Dumnezeu și, ca să ferească Biserica de asemenea păcate, fără să mai stea pe gînduri, îl și dă Satanei: «Ci eu, deși departe cu trupul, dar de față cu duhul, am și judecat, ca și cum aș fi fost de față, pe cel ce a făcut una cu aceasta. În numele Domnului nostru Iisus Hristos,

24. Ewald, Krenkel, Weizsäcker, Rohr, Joh. Weiss, Schäffer, A. Barth, Lietzmann, Plumer, Makintosh, Toussaint, Lemonyer, Bachmann, Steinmann, Delatte, Wendland, Pfeleiderer, Jülicher, Godet, Wîndisch, Meyer, Goguel, Tricot, Allo, Trembelas, etc..

25. Cu excepția lui Tertulian, care este acuzat că a susținut contrariul din cauza rigorismului său montanist.

26. În general cei ce nu admit călătoria intermediară: F.C. Baur, Ruckert, Zahn, B. Weiss, Von Dobschütz, Bisping, Cornely, Belser, Gutjahr, Sales, Pr. V. Gheorghiu, etc..

adunați fiind voi împreună cu duhul meu, dau pe acesta Satanei» (I Cor. V, 3-4). În cazul acesta, comunitatea n-avea decît să ia act și să execute, nu mai era vorba să discute ei această pedeapsă și să i-o aplice cu majoritate sau unanimitate de voturi. Ori, în Epistola II lucrurile se prezintă diferit. Un creștin a făcut o nedreptate altuia. Cînd Biserica află că nedreptățile s-a formalizat, intervine și pedepsește pe ofensator. Se vede destul de clar că nu este vorba de incestuos, ci de un altul, pe care Sf. Pavel n-a voit să-l numească și pe care nici noi nu-l putem identifica. Să vedem dacă nu putem identifica pe nedreptățit.

S-a emis părerea că ofensatul ar fi Timotei sau altcineva din trimișii Apostolului²⁷). Era absolut imposibil ca, dacă era vorba de ei, Sf. Pavel să nu le fi luat apărarea nominal.

Alții au opinat că ar fi vorba de un incident între doi creștini pentru o proprietate²⁷). O socotim cea mai puțin probabilă din toate supozițiile. Nu vedem pentru ce Apostolul ar fi socotit acest lucru atît de grav, ca să-și modifice planul de călătorie și să le scrie o epistolă în lacrimi.

Cei mai mulți dintre comentatorii moderni opinează că ofensatul este Sf. Apostol Pavel însuși²⁸). Și părerea aceasta pare cea mai întemeiată, fiindcă el este cel ce s-a întristat peste măsură (Comp. II Cor. II, 1-5), el este cel ce scrie în lacrimi din cauza acestei întristări (Comp. II Cor. II, 3-4), el se arată mulțumit de pedeapsa dată de comunitate (II Cor. II, 6-7) și tot el intervine ca Biserica să-l jerte spunînd că el însuși l-a iertat, că să nu dea cîștig Satanei (II Cor. II, 7-11).

În ce a constatat această nedreptate?

Prin faptul că Apostolul, în delicatețea și dragostea sa părintească, n-a voit să precizeze în ce anume a constatat nedreptatea ce i s-a făcut, a rămas cîmp deschis pentru toate presupunerile, oferind o frumoasă ocazie imaginațiilor înaripate. S-a presupus, astfel, că un corintean ar fi atacat viața morală a Apostolului; că cineva ar fi vorbit împotriva viziunilor sale; că ar fi fost luată în batjocură Hristofania de pe drumul Damascului; că ar fi fost atacată cinstea Apostolului în legătură cu colectele pe care le făcea pentru săracii din Ierusalim, etc... Simple supoziții, toate. Socotim că lucrul cel mai cuminte este să renunțăm la o precizie, pe care Apostolul însuși n-a voit s-o facă²⁹).

Ceea ce este sigur, este că el a fost ofensat, iar Biserica din Corint nu i-a luat apărarea. Pentru aceasta, el s-a întristat și le-a scris ca să le pună dragostea la încercare, nu spre binele sau folosul său personal, ci pentru binele lor și al Bisericii în general.

Mai rămîne de stabilit timpul cînd s-a petrecut această nedreptate.

Unii au socotit că cu ocazia vizitei intermediare Apostolul Pavel ar fi fost înfruntat în față³⁰). Alții au socotit că este inadmisibil ca Sf.

27. Beyschlag: Über die Christuspartei zu Korinth. Studien u. Kritik, 1865, pag. 254.

27 b. Krenkel: Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus, pag. 305. Windisch, op. cit., pag. 238.

28. Bleck, Ewald, Hilgenfeld, Weizsäcker, Beyschlag, Pfleiderer, Jülicher, Godet, Schmiedel, Kennedy, Moffat, K. Lake, Plumer, Le Camus, Lemmonyer, Toussaint, Bossuet, Lietzmann, Bachmann, Menzies, Loisy, Windisch, Goguel, Allo, Trembelas, Jacquier...

29. Lietzmann, Goguel..

30. Joh. Weiss, Bossuet, Plumer, H. D. Wendland, Toussaint, Goguel..

Pavel, cu temperamentul său vijelios, care a știut totdeauna să-și pună la punct adversarii, să fi tăcut și să nu fi ripostat pe loc, dacă ar fi fost de față. După aceștia³¹⁾, nedreptatea i s-a făcut în lipsă, după plecarea sa de acolo. Când Sf. Pavel a fost la Corint, dușmanii săi s-au mulțumit numai să privească, n-au zis nimic. Prin faptul că n-a făcut uz de autoritate, însă, ci s-a purtat cu blîndețe, după plecarea de-acolo, unul din ei a găsit de cuviință să-l insulte în fața adunării, să-i facă o nedreptate, fără ca cineva să-i ia apărarea. Cineva, din cei care au fost de față, poate chiar Timotei³²⁾, care era destinat să vie acolo³³⁾, ar fi informat pe Sf. Pavel despre acest lucru, iar el le-a făcut o scrisoare, numită de unii «Scrisoarea în lacrimi» (Tränenbrief, ἡ αὐστηρά ἐπιστολή). Scrisoarea aceasta în lacrimi este în foarte strînsă legătură cu insulta adusă Apostolului — despre care am vorbit — și cu modificarea planurilor de călătorie, despre care va fi vorba puțin mai tîrziu. Cum toată discuția am purtat-o pe bază de texte, să examinăm și acum textul. Este necesar de data aceasta să citim tot pasagiul I, 23—II,9, din Epistola II către Corinteni.

- I, 23 «Ci eu chem pe Dumnezeu mărturie asupra sufletului meu, că
 „ 24 «din cruțare pentru voi n-am mai venit la Corint. Nu că adică avem «stăpînire asupra credinței voastre, dar sîntem împreună lucrători «ai bucuriei voastre; căci în credință nu șovăiți.
- II, 1 «Am judecat așa în mintea mea să nu mai viu la voi din nou cu
 „ 2 «întristare, căci dacă eu vă întristez, cine mai este care să mă «înveselească, fără numai cel întristat de mine? Și v-am scris ceea
 „ 3 «ce v-am scris, ca nu cumva venind să am întristare de la cei care «se cade să-mi facă bucurie, încredințat fiind despre voi toți că «bucuria mea este și a voastră a tuturor. Căci cu multă mîhnire, cu
 „ 4 «inima strînsă de durere și cu multe lacrimi v-am scris, nu ca să «vă întristați, ci ca să cunoașteți dragostea, pe care o am cu
 „ 5 «prisosință către voi. Și dacă unul a fost pricină de întristare, nu «pe mine m-a întristat, ci — să nu spun prea mult — v-a întristat
 „ 6 «în parte pe voi toți. Destul este pentru unul ca acesta pedeapsa
 „ 7 «ce i s-a dat de către cei mai mulți. Așa încît voi, dimpotrivă, mai «bine să-l iertați și să-l mîngîiați ca să nu fie copleșit de prea multă «mîhnire.
- „ 8 «Drept aceea vă îndemn să-l întăriți iarăși întru iubirea voastră.
 „ 9 «Că pentru aceasta am și scris, ca să cunosc credincioșia voastră, «dacă sînteți ascultători în toate».

Nu mai este nevoie de nici un comentariu. Se vede destul de clar că Sf. Apostol Pavel a renunțat la o călătorie pe care promisese și intenționase s-o facă în Corint, ca să-i cruțe și pe ei și pe sine de o nouă întristare. În schimb, le-a scris o epistolă, cu multă mîhnire, cu inima strînsă de durere și cu multe lacrimi, despre al cărei rezultat îl informează Tit, cînd îl întilnește în Macedonia:

31. Comp. Allo: Seconde épître aux Corinthiens, pag. 62-63.

32. După Allo, care presupune o mare distanță de timp între scrierea primei epistole și vizita intermediară, prezența lui Timotei nu pare posibilă. După alții — între care și Pant. Trembelas — care admit numai 7-8 luni, această prezență este foarte probabilă.

- VII, 5 «Căci după ce am sosit în Macedonia, trupul nostru n-a avut nici «o odihnă, necăjiți fiind în toate chipurile; din afară lupte, din «lăuntru temeri.
- „ 6 «Dar Dumnezeu, Cel ce mîngîie pe cei smeriți, ne-a mîngîiat
- „ 7 «și pe noi cu venirea lui Tit. Și nu numai cu venirea lui, ci și cu «mîngîierea cu care el a fost mîngîiat de voi, spunîndu-ne dorul «vostru, plînsul vostru, tragerea voastră de inimă pentru mine,
- „ 8 «încît eu m-am bucurat foarte mult. Fiindcă, deși v-am întristat «prin epistola mea, nu-mi pare rău. Și dacă mi-a părut rău, căci «văd că acea epistolă v-a întristat — măcar că vremelnic, acum
- „ 9 «mă bucur. Nu pentru că ați fost întristați, ci pentru că întristarea
- „ 11 «voastră a fost spre pocăință... Căci iată cîtă sîrguință n-a să- «vîrșit în voi această întristare după voia lui Dumnezeu: Ce des- «vinovățire, ce mîhnire, ce teamă, ce dorință, ce rîvnă, ce răzbu- «nare. În tot chipul ați dovedit că sînteți curați în această pricină.
- „ 12 «Astfel dar, și de v-am scris, nu v-am scris pentru cel ce a făcut «strîmbătate, nici pentru cel ce a suferit-o, ci ca să se dea pe față... «sîrguința cea pentru noi».

Iarăși, cît se poate de clar. Scrisoarea a avut efectul dorit de Apostol. Corinteni s-au întristat, au plîns, și-au recunoscut greșala, au răzbunat pe Apostol, pedepsind pe ofensator și și-au manifestat toată trageră de inimă și toată dorința de a-l vedea și de a se comporta ca miște copii ascultători.

Citind aceste pasagii, însă, oricine își pune întrebarea: care este scrisoarea aceasta scrisă în mîhnire și în lacrimi?

Majoritatea comentatorilor vechi au crezut că aici este vorba de prima epistolă către Corinteni și în acest scop au căutat fiecare să găsească în această epistolă pasagii mișcătoare, la scrierea cărora ochii lui Pavel ar fi lăcrimat și care să fi provocat înduioșarea și întristarea Corintenilor. Astfel s-a scos în evidență duioșia pasagiului în care Apostolul își numără suferințele (I Cor. IV. 9-13); durerea pe care a simțit-o cînd a dictat deapăsa incestuosului (I Cor. V, 3-5); căldura vibrantă a cap. XIII, care vorbește despre dragoste, sau bucuria pînă la lacrimi pe care o provoacă citirea cap. XV, în care este vorba de triumful creștinului asupra morții...

Este drept că pasagiile sînt duioase și mișcătoare. Însă, de la faptul acesta și pînă la identificarea Epistolei I către Corinteni, cu cea scrisă în lacrimi, este mare distanță. Chiar dacă se găsesc pasagii de această natură, ele nici nu pot egala măcar duioșia epistolei a II-a către Corinteni, pe care Sf. Pavel le-a scris-o ca să-i mîngîie. Și nu se poate pricepe cum și-ar cere cineva scuze pentru o întristare, prin alta și mai mare. Pe lîngă aceasta, oricine citește în întregime Epistola I către Corinteni, va recunoaște că nu poate fi considerată nici ca scrisă în lacrimi, nici ca producătoare de atîta întristare și plîns. Nu poate fi o scrisoare pe care Apostolul să regrete c-a trimis-o.

Lucrul acesta l-a simțit foarte bine Sf. Ioan Gură de Aur³³) care, nebănuind existența unei alte scrisori, a încercat să identifice scrisoarea aceasta tristă cu Epistola a II-a către Corinteni, lucru pe care de altfel îl

33. Idem, op. cit., pag. 61.

susține și Pr. V. Gheorghiu ³⁴). După aceștia, cuvintele: «καὶ ἔγραψα τοῦτο αὐτοῦ» ar fi un aorist epistolar și s-ar traduce prin: «Vă scriu această scrisoare cu multe lacrimi». Este o opinie la care se opune categoric cap. VII, în care se vorbește de efectul pe care l-a avut scrisoarea dictată în lacrimi, efect pe care Apostolul îl cunoștea când a scris epistola a II-a. Din această cauză, această ipoteză a fost cea mai puțin susținută, iar azi este aproape complet părăsită.

Comentatorul Bleck ³⁵) a emis ipoteza că aici ar fi vorba de o altă scrisoare a Sf. Apostol Pavel, o scrisoare motivată poate de o altă abatere decît a incestuosului, care s-a pierdut. F. C. Baur și cei din școala sa — care vedeau în reabilitarea incestuosului un lucru pe care Sf. Pavel l-a făcut de nevoie, fiindcă Satana n-a vrut să-l ia — n-au voit să admită această ipoteză. Fără să fie de aceeași părere cu Baur, în ceea ce privește Satana, au respins-o și alții ³⁶), care respectau opinia tradițională. Puțin mai târziu, teoria a fost reluată și susținută de Credner, Oishausen, Neander, Reuse, Hilgenfeld, etc... și astăzi, cu mici diferențe, este admisă de toți criticii și comentatorii protestanți, catolici și ortodocși.

Atunci, ce s-a făcut cu această scrisoare, dacă a existat?

O mare parte dintre protestanți ³⁷), plecînd de la diferența de ton, care exista între primele nouă capitole și restul epistolei a II-a către Corinteni, sînt de părere că ultimele patru capitole (X-XIII) ar forma, în întregime sau numai în parte, scrisoarea severă, care ne preocupă.

Este numai o simplă ipoteză, întemeiată pe considerațiuni pur psihologice, care, foarte adesea, dar mai ales în cazul nostru, se dovedesc neîntemeiate. Cînd cineva citește epistola aceasta, fără ideea preconcepută de a găsi în fiecare pasagiu cite un fragment din altă scrisoare, observă că este un tot destul de unitar. Diferența de ton, pe care, cum bine observă Windisch ³⁸), criticii o exagerează prea mult, se poate foarte bine explica, cum cu dreptate spunea Jülicher ³⁹), prin dispoziția sufletească a autorului și prin existența anumitor stări de lucruri la Corint, pe care noi nu le cunoaștem azi în întregime.

Atunci, unde este scrisoarea?

Scrisoarea aceasta nu mai există. Nereprezentînd prea mare importanță în ce privește învățătura și — amintind anumite incidente regretabile, care numai cînte nu făceau Corintenilor -- poate că intenționat a fost lăsată la o parte și s-a pierdut ca și prima, scrisă înainte de cea cunoscută sub numele de I Corinteni. La această concluzie au ajuns și Bleck, Ewald, Sabatier, Sauday, Drumond, Klöpffer, Rohr, Jülicher, Heinrichi, Godet Jacquier, Menzies, Bachmann, Bousset, A. Bavth, Lietzmann, Toussaint, Lemonnyer, Steinmann, Windisch, H. D. Wendland, Hilgenfeld, Wezsächer, Reuss, Holtzmann, Allo, Tricot, Trembelas și mulți alții.

34. Idem, op. cit., pag. 449.

35. F. Bleck: *Erächterungen in Beziehung auf die Briefe Pauli an die Korinther* (Studien und kritick), 1830, pag. 625-632.

36. B. Weiss, Alford, Heinrichi, Zahn, Conybeare, Bernard, Meyer, Cornely, Belsler, Sickenberger, Gola, Pr. V. Gheorghiu...

37. J. Weiss, Strausrath, Pffleiderer, Schmiedel, von Soden, Moffat, Kir-sopp, Lacke, Völter, Plumer, Clemen și Goguel.

38. H. Windisch: *Der zweite Korintherbrief*, Meyer Comment. VI Band, IX aufl., 1924.

39. A. Jülicher, *Einleitung in das N. Test.*, VI aufl., Tübingen 1906.

IV. Schimbarea planurilor de călătorie.

Cum am mai spus, între acuzațiile aduse Sfântului Pavel, de dușmanii săi din Corint, era și aceea că este nestatornic, că-și schimbă planurile de la o zi la alta. Și exemplul de nestatornicie aduceau chiar cazul lor: Intr-un fel de-a fost anunțată lor vizita și în altul se face. A fost o acuzație în fața căreia Apostolul a găsit necesar să se apere.

Să vedem dacă este posibil să reconstituim aceste planuri și să precizăm timpul când au fost întocmite, sau cel puțin anunțate Corintenilor.

În Epistola I către Corinteni, se vorbește în trei locuri de o călătorie la Corint: A.) IV, 18-21. «Dar ca și cum n-ar fi vorba să mai viu pe la voi, unii s-au semețit. Voi veni, însă, cât de curînd, dacă va vrea Dumnezeu... Ce vreți? Să viu cu bățul sau cu dragoste și duhul blîndeții?».

B.) XI, 34: «Pe celelalte le voi rîndui, cînd voi veni».

C.) XVI, 5-9: «Și voi veni la voi, cînd voi trece din Macedonia, fiindcă iau drumul prin Macedonia. La voi poate că voi rămîne mai mult, sau voi și iarna, ca să mă petreceți în călătoria ce voi face. Căci nu vreau să vă văd acum imediat numai în treacăt, ci am nădejde să rămîn mai multă vreme, de va îngădui Domnul. Voi rămîne, însă în Efes pînă la praznicul Cincizecimii, căci mi s-a deschis o ușă mare, spre lucru mult și sînt și mulți potrivnici».

Primele două pasagii ne vorbesc, fără să precizeze, despre o călătorie pe care Sf. Pavel spera s-o facă, nu prea tîrziu, la Corint. Ultimul ne dă și amănunte asupra timpului și itinerarului.

În Epistola II-a, vedem că Apostolul urmează planul anunțat mai sus, dar simte nevoia să se scuze că n-a urmat un altul, necunoscut nouă pînă aci.

«Cu această încredințare aveam de gînd să viu mai întîi la voi ca să aveți de două ori bucurie: Să trec pe la voi și să mă duc în Macedonia și din Macedonia iarăși să viu la voi și să fiu petrecut de voi în Iudeea. Deci, cînd mi-am pus în minte acestea, m-am purtat cu ușurință? Sau cele ce pun la cale, le pun la cale trupește, așa încît la mine cuvîntul da, da să iasă nu, nu? Pe Dumnezeu cel credincios! Cuvîntul nostru către voi nu este da și ba... Chem pe Dumnezeu mărturie, asupra sufletului meu, că din cruțare pentru voi n-am mai venit la Corint... Am judecat așa în mintea mea să nu viu din nou cu întristare la voi... Și v-am scris» (II Cor. I, 15-23).

Se vede lămurit că este vorba de două planuri de călătorie: un plan să-l numim **A**, expus în I Cor. XVI, 5-6, care a și fost executat și un plan să-l numim **B**, care nu s-a executat. Planul **A** era: Efes-Troia-Macedonia-Corint-Ierusalimul, cu o zăbavă mai mare la Corint, iar planul **B**, era: Efes-Corint-Macedonia-Corint-Ierusalim. După amîndouă Corintul era favorizat.

Care din acestea a fost anunțat întîi Corintenilor și cum?

Cei ce nu admit călătoria intermediară⁴⁰⁾ cred că primul plan care a existat a fost planul B., pe care Sf. Pavel l-ar fi făcut și comunicat Corintenilor înainte de a avea vești din Corint, fie prin epistola care s-a pierdut, fie — mai degrabă — prin Timotei, pe care îl trimisese în Macedonia și spera să ajungă și la Corint. După aceea, aflînd că la Corint este o situație tulbură, care necesită prezența sa pentru un timp mai îndelungat,

40. Th. Zahn, Belser, Sickenberger, Göbel, Bisping, Cornely, Pr. V. Gheorghiu,

s-a văzut nevoit să schimbe acest plan cu planul **A** pe care l-a anulat la sfîrșitul scrisorii trimise.

Pentru susținerea acestei opinii, s-au căutat texte de sprijin în Epistola I către Corinteni și a fost menționat pasagiul: «Unii s-au semețit, ca și cum n-aș mai veni la voi; dar voi veni de grabă» (I Cor. IV, 18). Aceasta înseamnă, zic ei, că Apostolul era așteptat. Fiindcă a întârziat și nu s-a dus cum anunțase, ei au socotit un câștig de cauză și s-au umflat de orgoliu. S-a menționat apoi pasagiul: «Căci acum nu vreau să vă văd numai în treacăt — adică cum plănuisem prima dată — nădăjduiesc să rămîn la voi mai mult timp, dacă va îngădi Domnul» (I Cor. XVI, 7).

Toată truda pe care au depus-o acești comentatori în sprijinul opiniei lor este zadarnică. Nu vorbesc de faptul că nimic nu ne îndreptățește să credem că Timotei a fost autorizat de Sf. Pavel să facă cunoscute Corintenilor anumite planuri ale sale de călătorie. Dar din nici un loc din Epistola I-a nu reiese, în mod cert, că în momentul cînd a fost scrisă acea epistolă, Corintenii ar fi cunoscut un alt plan al său de călătorie, planul **B**. Cap. IV, 18 în nici un caz nu-l presupune cunoscut. «Unii s-au semețit, ca și cum n-aș mai veni la voi». Cum foarte bine observă Trembela⁴¹), aici este vorba de unii care credeau că Apostolul n-o să mai dea niciodată prin Corint, că prima călătorie a fost și ultima. Acestora Sf. Pavel le atrage atenția că va veni și — dacă va îngădui Domnul — va veni cît de curînd.

Cu atît mai mult nu reiese lucrul acesta din cap. XVI, 7: «Nu vreau să vă văd acum în treacăt numai». Nu înseamnă nici că i-a mai văzut cîndva în treacăt, nici că a avut de gînd să-i vadă după planul **B**. Cum spuneam și atunci, cînd am vorbit de călătoria intermediară, **ἀφ' ου** are sensul de «acum», «în prezent», «în momentul de față», cu sensul că acum în momentul de față, cînd prezența mea este necesară la Efes, ar însemna să vă văd numai în treacăt, dacă ar fi să viu cum cereți voi. Ori eu sper să rămîn mai mult la voi și să iernez.

Din pasagiile acestea cel mult dacă ar putea reieși un plan și mai vechi al Apostolului de a trece spre Macedonia prin Corint, fără să se mai înapoieze pe același drum, cum era planul **B**, ci pe altă parte. Atunci i-ar fi văzut numai în treacăt. Situația tulbure de la Corint ar fi făcut pe Pavel să renunțe la acel plan, înlocuindu-l cu planul **A**.

Totuși noi nu găsim temeiuri suficiente pentru susținerea unui plan care ar fi precedat pe celelalte două. Noi credem numai în existența planurilor **A** și **B**, despre care textele vorbesc în mod precis. Și, cu majoritatea comentatorilor moderni, credem că planul **B** a fost făcut în urma planului **A** și cu gîndul ca să-l anuleze pe acela. Dacă n-a fost executat, este numai din cauza abaterii de la Corint, care a întristat atît de mult pe Apostol, încît a renunțat să se mai ducă din nou în întristare. În loc de vizită, le-a trimis scrisoarea severă și pe Tit. Abaterea aceasta, după cum se știe, am așezat-o după călătoria intermediară.

Apare, deci, ca cea mai plauzibilă și ca cea mai întemeiată ipoteză că planul **B** a fost făcut de Apostol cînd se afla în Corint, cu ocazia acelei

41. Pant. Trembelas, op. cit., pag. 173.

vizite. Văzînd cum stau lucrurile la Corint, pe de o parte, dar trebuind să se întoarcă repede la Efes, pe de altă parte, la plecare trebuie să le fi spus că va reveni cît mai curînd posibil și va trece de două ori pe la ei: și cînd se va duce în Macedonia și cînd va trece înapoi spre Ierusalim. Promisiunea aceasta trebuie să fi bucurat mult pe credincioșii lui, care îl așteptau cu nerăbdare.

După plecare însă, se întîmplă acea abatere, care nu știm în ce a constat, dar a fost destul de serioasă, fiindcă a motivat scrierea unei epistole în lacrimi și a necesitat prezența lui Tit, ca mediator. Din această cauză, Sf. Pavel renunță la planul **B**, anunțat de curînd și revine la planul **A**, planul cel vechi, anunțat în Epistola I, plecînd prin Macedonia.

Faptul acesta pare să fi satisfăcut pe adversarii săi și să fi întristat pe credincioși, care se vedeau cu așteptările înșelate și așezați în urma Macedonenilor. Chiar așa reascultători și demni de dojană cum sîntem, își vor fi zis ei, dar de ce n-a venit? Sîntem copiii lui, are dreptul să ne mustre, să ne dojenească, să ne pedepsească, dar de ce să ne ocolească?

Față de aceștia simte el nevoia să se desvinovățească și să le spună că nu din rea voință, nu pentru că nu-i iubește, n-a venit la ei, ci tocmai fiindcă îi iubește prea mult, ca să-i cruțe și ca să le pună la încercare ascultarea, de aceea le-a trimis acea scrisoare care i-a întristat, pe care o regretă, dar de rezultatul căreia se bucură, fiindcă, spre binele lor, a restabilit raporturile normale, care trebuie să existe între un părinte și copiii lui, pe care i-a născut în Hristos.

CONCLUZII.

A. Sf. Pavel vine în Corint în toamna sau la începutul iernii anului 52 și stă pînă în primăvara anului 54, cînd pleacă spre Ierusalim.

B. În vara anului 54 pleacă în a treia călătorie misionară și ajuns la Efes se oprește. De aci face o scrisoare Corintenilor (I Cor. V, 19), care s-a pierdut.

C. După aceasta primește și el o scrisoare, mai multe vești și chiar o delegație din partea Corintenilor. Ca răspuns, le trimite atunci o a doua scrisoare — cea pe care o avem noi sub numele de Epistola I-a către Corinteni — în care îi mustră pentru faptul că s-au despărțit în cete, anatematizează pe incestuos și răspunde la întrebările puse de ei cu privire la căsătorie și la viața feciorească, la mîncarea din cărnurile sacrificate idolilor, la darurile harismatice... La sfîrșit, le anunță o vizită, cînd va veni să-i vadă din Macedonia și-i îndeamnă să contribuie la colecta pentru săracii din Ierusalim.

D. Epistola a avut numai în parte rezultatul dorit de Apostol. Partidele au dispărut, incestuosul a fost excomunicat, germenii rătăcirilor doctrinale au fost nimiciți, dar liniștea nu s-a stabilit. Anumiți indivizi — iudei de origine — veniți din afară cu scrisori de recomandare, duceau acî o luptă sistematică pentru năruirea autorității Sf. Pavel ca apostol, ca după aceea să atace și comunitatea, după principiul: Bate-voje păstorul și se va risipi turma.

E. Sf. Pavel a fost informat la Efes — foarte probabil de Timotei — despre această manevră și găsind că situația este destul de gravă, s-a hotărât să facă un drum pînă la Corint. Tot anunțase el că de va fi nevoie se va duce cu bățul. Era cazul.

F. Ajuns la Corint, dușmanii n-au avut curajul să deschidă discuția în fața sa. Nici el n-a făcut caz de autoritate, dimpotrivă s-a purtat cu foarte mare blîndețe (II Cor. X, 1), cu toate că la unii a observat o răceală, care l-a întristat (II Cor. II, 1).

G. Fiindcă prezența sa în Efes era absolut necesară, a părăsit Corintul, promițînd că va reveni cît se poate de curînd, cînd va trece în Macedonia. Nu va mai merge prin Troia. Va trece pe la ei în Macedonia și se va înapoia tot pe la ei, cînd va trece spre Ierusalim, vizitîndu-i astfel de două ori.

H. După plecarea Sfîntului Pavel, intrigile s-au agravat. Văzînd că s-a purtat cu blîndețe, dușmanii au prins curaj. Unul din ei l-a ofensat grav în fața adunării și nimeni nu i-a luat apărarea, nimeni n-a protestat.

I. Apostolul, informat de acest lucru la Efes, a socotit toată Biserica din Corint solidară cu cel ce l-a atacat și a fost atît de dureros impresionat de această ofensă — care trebuie să fi fost foarte gravă — că s-a hotărît să le facă o altă scrisoare, o scrisoare destul de aspră, fiindcă o scrie cu multă durere și cu lacrimi și apoi o regretă.

J. Cu scrisoarea, sau în urma ei, a trimis pe Tit, cu care s-a înțeles să se întîlnească la Troa, ca să-i comunice rezultatul.

K. După plecarea lui Tit, la Efes a avut loc răscoala pusă la cale de argintarul Demetrius, care l-a forțat să plece mai înainte de praznicul Cincizecimii — cum dorise el — către Troa.

L. Ajuns la Troa, deși avea ocazia să predice, merăbdător să aștepte vestile din Corint, fiindcă Tit n-ajunsesese încă aci, a plecat spre Macedonia, unde l-a întîlnit și a căpătat informațiuni:

1. Pe de o parte, epistola produsese efectul sperat. Corintenii înțeleseră gravitatea faptei — căreia, poate, pînă atunci nu-i dăduseră prea mare importanță — și, ca să dea satisfacție Apostolului, pedepsiseră pe făptuitor. Văzînd că au produs atîta durere părintelui lor sufietesc, au plîns și ei, s-au căit și și-au manifestat dorința vie de a vedea iarăși în mijlocul lor pe Apostolul lor iubit, față de care voiau să-și arate faptic tot devotamentul și dragostea lor fierbinte.

2. Pe de altă parte, Tit, care stătuse acolo mai mult timp și se informase amănunțit, aflase și unele din învinuirile și calomniile pe care le proferaseră iudaizanții la adresa Sf. Pavel: a) Ii reproșau că-și schimbă planurile de la o zi la alta, lucru ce dovedește că nu le concepe sub influența Duhului Sfînt, cum pretinde el; b) Că nu este elocvent; c) Că se laudă, cînd spune fapte din experiența lui religioasă; d) Că-i exploatează, chiar dacă nu personal, prin interpuși; e) Însfîrșit, că el nici nu este apostol adevărat, ca aceia de la care au ei scrisori, fiindcă el nici n-a cunoscut pe Hristos.

M. Toate aceste informații au făcut pe Sf. Ap. Pavel să răspundă prin foarte duiosă epistolă pe care o avem noi astăzi sub numele de Epistola II-a către Corinteni, dar care în realitate este a patra, în care se disting două părți: a) Cap. I-IX, în care Apostolul își manifestă bucuria pentru întoarcerea Corintenilor la adevăr și se justifică față de acuzațiile care i se

aduceau; b) Cap. X-XIII, în care, deși n-o spune categoric, se războiește dîrz cu dușmanii săi, arătîndu-le că el nu primește punctul lor de vedere. El pune preț nu atît pe condițiile și împrejurările în care cineva a fost chemat la Hristos, ci pe felul cum a răspuns fiecare la această chemare, pe lucrul împlinit și pe suferințele îndurate pentru El.

În urma acestei scrisori, cu care s-a dus din nou Tit, lucrurile s-au liniștit, fiindcă la sosirea sa acolo — numai la cîtva timp în urmă — singuri Iudeii i-au făcut opoziție (F. Ap. XX, 3), creștinii toți uniți l-au primit cu bucurie și în timpul șederii aici n-a mai avut nici un necaz.

Aceasta este ordinea faptelor care reies din textele celor două epistole și care, fără să atingă prestigiul și doctrina Bisericii, satisface toate exigențele.

SENSUL CREȘTIN AL IUBIRII FAȚĂ DE SINE

I. Preliminarii.

S-ar părea că iubirea față de sine este un lucru prea obișnuit și prea cunoscut ca să mai merite osteneala de a fi făcut obiectul vreunei cercetări anume. O rotire a privirilor asupra vieții mai depărtate în timp și spațiu ar putea lăsa într-adevăr impresia că iubirea față de sine este un fenomen universal uman și că asupra înțelesului ei consensul este unanim.

Dar oare aceasta să fie realitatea? Să fie oare iubire față de sine o cerință respectată pretutindeni unde se află ființe omenești? Există oare un acord deplin asupra înțelesului și prețurii ei?

Cu greu s-ar putea da, fără nici o rezervă, răspuns afirmativ la asemenea întrebări. Istoria ne arată că, pe lângă concepțiile promovind o atitudine pozitivă față de lume, s-au ivit și din acelea caracterizate prin tendințe negative față de viață și deci neprielnice dezvoltării iubirii față de sine. Iată de pildă concepția budistă. Etosul acesteia este profund depresiv și descurajant.

Se știe că, în viziunea budistă, viața este o imensă suferință și suferință este tot ce te leagă de viață. De aceea, datoria credinciosului budist este de a-și frâna năvala spre viață, de a-și înăbuși chiar, voința de viață¹). Dacă budismul vorbește de **milă** o face nu atât pentru a-l încadra pe credincios în marele circuit al vieții, cât mai ales pentru a-i pune la-ndemână o cale de a fugi de sine și de a-și înăbuși iubirea față de sine²).

Indemnuri protivnice, direct sau indirect, iubirii față de sine, întâlnim și în alte spații ale lumii vechi. După Theognis de pildă (sec. VI, a. Hr.), cel mai bun lucru pentru om e de a nu se maște, iar dacă totuși se maște lucrul cel mai bun ce-i rămâne de făcut e de a se refugia cât mai repede în Hades³). Hegesias, discipolul lui Antisthene, învâța (pe la 300 a. Hr.), că viața nu are nici o valoare. Moartea, zicea el, e preferabilă vieții deoarece ne pune în condiția de a nu mai simți nici un fel de neplăcere, nici un fel de suferință. A și fost numit de aceea, «oratorul morții», oratorul care îndemna pe oameni la sinucidere⁴).

Desigur, asemenea idei, nu numai că nu puteau promova bucuria de viață a omului, dar dimpotrivă, cultivau indiferentismul și chiar disprețul față de toate, inclusiv față de ființa proprie.

Nici din sfera de influență a Vechiului Testament nu lipsesc cu totul manifestări proprii să atingă dureros sensibilitatea umană. «Deșertăciunea deșertăciunilor, toate sînt deșertăciuni! ... M-am uitat cu luare aminte la toate lucrările cîte se fac sub soare și iată totul este deșertăciune și vîmure de vînt... Soarta omului și soarta dobitocului este aceeași: precum moare omul moare și celălalt...» (Ecles. 1, 2, 17; 3, 19). Firește, nu se poate vorbi

1. Dr. Otto Pfleiderer, *Religion und Religionen*, München 1906, pp. 147, 149 sq.

2. S. Reinach, *Orpheus*, Paris 1928, p. 83.

3. Cit. la James Sully, *Le Pessimisme* (trad. de l'anglais par A. Bertrand et P. Gérard), ed. II, pp. 16-17.

4. A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, ed. IX, Paris 1925, pp. 53-54.

în Vechiul Testament de un pesimism metafizic. Credincioșii Legii Vechi își rezemau viața pe credința tare în Iahve cel atotputernic și ocrotitor al lor și al lumii, fapt care-i împiedeca de a aluneca în apele negre ale pesimismului. Totuși, la auzul unor cuvinte ca acelea acum citate, credincioșii Vechiului Testament cu greu și-ar fi putut găsi curajul trebuitor adoptării unei atitudini categoric pozitive, senine, față de lume și viață; cu greu și-ar fi putut găsi bărbăția necesară împlinirii datoriilor față de sine. Aceasta în cazul că asemenea datorii le-ar fi fost cunoscute. Fiindcă sînt cercetători care susțin teza că în cadrul Vechiului Testament nici nu erau cunoscute datoriile față de sine⁵).

Creștinismul se împotrivesc tuturor acestor concepții, care resping, direct sau indirect, teoretic sau practic, iubirea față de sine și în genere, datoriile față de sine. El afirmă cu hotărîre că viața este dar de la Dumnezeu, și anume, dar încredințat omului cu porunca de a-l îngriji, cultiva și desăvîrși. Creștinismul afirmă cu hotărîre că grija de viața proprie, iubirea față de sine, constituie, împreună cu iubirea de Dumnezeu și de semenii, o datorie elementară a oricărui credincios.

Dar nici în cadrul creștinismului iubirea față de sine n-a fost totdeauna recunoscută și îndeajuns de prețuită.

Se știe de exemplu că maniheismul a promovat o concepție întunecată, negativă, despre om. Grija personală pentru adăpost, îmbrăcăminte, muncă, intră în preocupările maniheului nu ca rezultat al unor trebuințe legitime care se cer împlinite, ci ca rezultat al unei tendințe întunecate de a se deprecia, tăgădui și combate tot ce putea să-l lege de viața de aici și de acum.

În cadrul concepției maniheice despre om, iubirea față de sine nu putea găsi climat prielnic cuvenitei prețuiri⁶).

În literatura ascetică găsim, de asemenea, expresii care par a cuprinde o aspră condamnare a oricărei iubiri față de sine. Expresii ca acestea: «iubirea de sine este izvorul tuturor relelor»; «omul trebuie să se facă el însuși dușman neîmpăcat al său»; «păzește-te de maica tuturor relelor: de iubirea de sine», etc., expresii de care abundă literatura ascetică, au dat prilej unora să afirme că marii asceți de demult ai Bisericii ar fi propovăduit o concepție profundă negativă față de viață în general, și de iubirea față de sine în special.

Mai tîrziu, în vremea Renașterii, Luther se ridică și el, cu toată hotărîrea, împotriva iubirii față de sine, susținînd teza că, pentru un credincios, singurul chip în care se poate iubi pe sine, este de a se urî pe sine.

Urmașii săi și ai celorlalți reformatori nu au izbutit să se pună de acord asupra atitudinii față de iubirea de sine. Unii o acceptă, alții o combat cu vehemență.

Menționăm că și în Biserica noastră au apărut lucrări tratînd despre iubirea creștină fără ca în ele să se spună măcar un singur cuvînt în legătură cu iubirea față de sine.

Iată cîteva considerațiuni care ne îndreptățesc ca în cele următoare să ne ocupăm cu problema iubirii față de sine în cadrul concepției creștine, sau, ceea ce este tot una, cu sensul creștin al iubirii față de sine.

5. Baumgarten, *Liebe im N. T.*, în RGG, III, Tübingen 1929, col. 1642.

6. G. Bardy, *Manichéisme*, în *Dict. de Théol. catholique*, IX, 2, Paris 1927, col. 1879-1881; H. H. Schaeder, *Manichäismus*, RGG, III, Tübingen 1929, col. 1967.

2. Natura iubirii creștine față de persoana proprie.

Cînd la expresia: **iubirea creștină** adăugăm atributul: față de persoana proprie, afirmăm implicit că pe lângă iubirea creștină față de noi înșine mai există și alte feluri de iubiri. De fapt în cadrul creștinismului se mai vorbește cel puțin despre două feluri de iubire: despre iubirea de Dumnezeu și despre iubirea de semenii.

Aceasta înseamnă că, pentru credincios, iubirea față de persoana proprie nu reprezintă **întreaga** iubire creștină, ci numai o **dimensiune** a ei.

Deși **parte** a iubirii creștine, iubirea față de sine își are totuși motivele ei specifice. Care sînt trăsăturile specifice ale iubirii creștine față de persoana proprie?

Pentru a răspunde la asemenea întrebare socotim potrivit să arătăm mai întîi:

a) Care sînt trăsăturile caracteristice ale iubirii creștine în genere și apoi să vedem.

b) În ce măsură aceste trăsături caracteristice apar în acte îndreptate de către credincios asupra propriei sale persoane.

a) 1. Vorbind despre iubirea creștină, cel dintîi lucru care poate fi observat este aspectul ei de cunoaștere⁷⁾ și afirmare a ceva, de mișcare și de tensiune către acel ceva. Inchistarea stagnarea, închiderea în sine sînt lucrări streine iubirii creștine. Modul care-i convinge și care o exprimă în chipul cel mai adecvat este descătușarea, deschiderea și lansarea către ceva.

Dinamismul acesta al iubirii creștine nu are nimic comun cu izbușirile sentimentale și cu agitația sterilă. El nu se manifestă ca o revărsare impulsivă, frenetică spre ținte înîmplătoare, imprecise, vagi și streine de realitate. Dinamismul iubirii creștine este desfășurare de putere, ordonată de orientarea spre obiective precise, întuite sau cunoscute ca reprezentînd o valoare.

2. Iubirea creștină este **act total** al persoanei credinciosului.

Este **act** în înțelesul că iubirea nu ia ființă ca rezultat al unei dezvoltări independente de voința subiectului ei, ci ca o «punere», ca o inițiativă liberă și conștientă a acestuia, și anume ca o inițiativă care nu se rezolvă în cadrul conștiinței, ci o depășește.

Este **total** în înțelesul că în «punerea», în inițierea și realizarea iubirii, persoana credinciosului se angajează cu totalitatea puterilor de care dispune. Creștinul nu-și manifestă iubirea numai printr-o parte a ființei sale de om credincios, ci prin tot ce reprezintă el ca energie sufletească, duhovnicească și trupească. În orice formă de iubire scrie un cercetător, participă «omul întreg, totuș homo, cu trup, simțuri, suflet și spirit»⁸⁾.

3. Iubirea creștină se afirmă față de cel ce reprezintă o valoare, dar în forma desăvîrșită, ea se realizează în sfera relațiilor interpersonale. Aceasta se datorește pe de o parte preeminenței persoanei față de orice alt bun, iar pe de alta, faptului că iubirea este slujire devotată și fără primedea despersonalizării, nimeni nu poate practica o slujire devotată decît față de realități personale⁹⁾.

7. Wilhelm Lüttger, *Ethik der Liebe*, Gütersloh 1938, p. 17: «Premiza oricărei iubiri este cunoașterea a ceea ce iubim. Iubirea începe cu înțelegerea».

8. D. Wilhelm Koepf, *Panagape, II*, Gütersloh 1928, p. 288.

9. B. Rosenmöller, *Religionsphilosophie*, Münster (Westf.) 1932, pp. 64-65.

În sfera persoanelor, iubirea creștină nu este selectivă. Ea se afirmă față de orice om, apropiat sau depărtat, maturizat sau nematurizat, bun sau păcătos.

Prețuind bunele însușiri, calitățile și virtuțile vizibile, iubirea creștină nu rămîne niciodată la acestea. Virtuțile realizate de cineva sînt căi prin care iubirea caută să răzbată spre dimensiunile mai adînci ale ființei omenesti, spre acel centru personal creator și purtător al virtuților.

Tendința aceasta a iubirii creștine de a răzbate pînă în adîncul intimității celuilalt, se manifestă nu numai față de cei virtuțioși dar și cînd e vorba de ființe povîrnite sub povara păcatelor. Cu o putere care îi e proprie, iubirea creștină pătrunde pînă în adîncul inimii celui păcătos intuind acolo potențe neatînsse de păcat care, ajutate efectiv, se pot dezvolta pînă la punctul de a deveni ele conducătoare în viața subiectului respectiv.

Desigur, iubirea creștină nu recunoaște și nu aprobă păcatul, dar sprijină și ia apărarea păcătosului, nu întrucît e săvîrșitor de păcate, ci întrucît, chiar și în situația de păcătos, el nu încetează de a fi chip al lui Dumnezeu și nu-și pierde calitatea de fiu al Tatălui ceresc. După cum în ordinea firească, tatăl nu numai că nu se leapădă de fiul rătăcit, dar dimpotrivă îi acordă o grijă și mai mare în scopul salvării lui, așa și în ordinea religioasă: față de cel păcătos, Tatăl ceresc se manifestă cu o grijă sporită, cu o iubire mai puternică, mai stăruitoare, pentru că El, nu voiește să renunțe la nici unul din fiii Săi, pe nici unul nu voiește să-l abandoneze pierzaniei. De aceea în viața aceasta pămîntească, Dumnezeu nu separă pe cei nedrepti de cei drepti, pe cei răi, de cei buni, ci-i lasă laolaltă, revărsînd direct și indirect, asupra tuturor darurile îndurării și iubirii Sale de oameni.

Vorbînd în cadrul Predicii de pe Munte despre felul cum înțelege să desăvîrșească Legea veche, Domnul spune între altele: Tatăl ceresc «face să răsără soarele peste răi și peste buni, și trimite ploaie peste drepti și peste nedrepti (Mt. V, 45). Cuvintele exprimă învățătura nouă, uluitoare pentru mentalitatea religioasă a vremii de atunci, anume că păcătoșii nu sînt definitiv pierduti ci, prin bunătatea și dragostea lui Dumnezeu, sînt chemați și ei la mîntuire.

Învățătura aceasta a determinat și determină în principiu, atitudinea credincioșilor față de semenii lor păcătoși.

Desigur pentru credincios valoarea celui păcătos rezidă în demnitatea lui de ființă înzestrată cu rațiune și libertate, calități care nu-și pierd niciodată total puterea de a fi folosite în bine. Dar din pricina abaterilor de la legea morală, se întîmplă ca demnitatea umană a păcătosului să nu mai fie percepută și în loc de înțelegere și dragoste, care să-l readucă la viață nouă, fi poți arăta dispreț și ură ucigătoare. Cînd însă, ești convins că păcătosul nu încetează niciodată de a fi obiect al iubirii lui Dumnezeu, îndoiala ta cu privire la demnitatea și valoarea lui dispare și atunci, te poți simți îndemnat să iei o atitudine plină de înțelegere și de dragoste față de el.

Iubirea arătată de Dumnezeu păcătoșilor, și anume păcătoșilor care sînt gata să se căiască, le conferă acestora o valoare de natură să justifice orice devotament și orice sacrificiu din partea ta pentru salvarea lor.

4. Iubirea creștină este răspundere și dăruire bucurătoare pentru celălalt. Cu cît un credincios este duhovnicește mai sus, cu atît se simte mai

obligat să lucreze în sensul de a ridica la sine pe semenii săi păcătoși; sau, mai precis, cu atât se va simți mai obligat să coboare la ei și să lupte pentru ridicarea lor.

Prin caracterul ei de răspundere și dăruire dezinteresată pentru ceilalți iubirea creștină se revelează ca forță creatoare de comuniune.

Prin iubirea ce i se arată semenul poate fi scos din izolarea egoistă, din existența sa păcătoasă, și poate fi integrat în circuitul regenerator și în ciitor al vieții comunitare, al viețuirii împreună cu ceilalți și cu Dumnezeu.

Prin caracterul ei de răspundere și dăruire dezinteresată pentru celălalt, iubirea își destăinuie caracterul ei de forță absolut necesară în procesul mântuirii.

În cadrul comunității credincioșilor, fără iubire nu există mântuire.

5. În plinătatea ei, iubirea creștină nu este numai dăruire dezinteresată către persoana semenului, ci este și așteptare și primire a unui răspuns de iubire din partea aceleia. Iubirea are caracter bilateral¹⁰), ea fiind o mișcare de la cel ce iubește la cel iubit, și de la cel iubit la cel care-i arată iubire. Tocmai de aceea, iubirea față de lucruri nu este iubire în sensul plin al cuvântului, anume pentru că lucrurile nu pot răspunde cu iubire niciodată la iubirea ce li se arată¹¹).

b) Întrebarea este acum dacă trăsăturile caracteristice ale iubirii creștine, mai sus arătate, pot fi identificate în acte îndreptate de credincios asupra propriei sale ființe.

1. Spuneam că prima trăsătură caracteristică a iubirii creștine constă în elanul, în mișcarea orientată spre obiective intuite sau cunoscute ca reprezentând o valoare.

În viața personală a credinciosului, întâlnim într-adevăr, acte caracterizate prin orientarea lor spre realități de valoare.

Îndrumat pe de o parte de propria sa conștiință, iar pe de alta de poruncile creștine pozitive, credinciosul își frînge înclinarea de a se instala într-o comoditate pasivă, și concentrându-și puterile asupra ființei proprii operează într-însa o dublă lucrare: una de luare la cunoștință a fondului său de predispoziții și aptitudini; a doua de îndrumare a acestui fond într-o anumită direcție.

Cunoașterea ființei proprii credinciosul n-o întreprinde lipsit de orice premize. El pornește de la credința regenerării sale prin har și pornește de la viziunea unui ideal înalt la lumina căruia năzue să se cunoască pe sine, să-și organizeze viața și să-și formeze personalitatea.

Idealul acesta sub imperiul căruia credinciosul își așează destinul, este desăvârșirea întregii sale ființe și în primul rând a ființei sale launtrice.

În minte cu un asemenea ideal, credinciosul e mereu atent la viața sa reală și detestându-i lipsurile, îi prețuiește calitățile năzuind a le înmulți și dezvoltă pe acestea din urmă în direcția idealului asupra căruia s-a fixat.

Se poate spune că în mod normal, credinciosul e mereu în mișcare de la ceea ce este el în realitate, la ceea ce trebuie să fie; de la individualitate

10. Idem, *ibidem*, p. 65.

11. Fr. Sawicki, *Philosophie der Liebe*, 2 Aufl., Paderborn 1930, pp. 3-4.

spre personalitate; de la chipul lui Dumnezeu spre asemănarea cu Dumnezeu.

E corectă deci, afirmația că, sub aspectul ei de tensiune către ceva de valoare, iubirea e perfect identificabilă în acte îndreptate de credincios asupra propriei sale ființe.

2. Al doilea aspect al iubirii creștine și anume acela de act total este de asemenea identificabil în atitudinea credinciosului față de sine.

Iubirea față de sine este condiționată de cunoașterea de sine, adică de luarea la cunoștință și afirmarea predispozițiilor și aptitudinilor, a puterilor sufletești și trupești, a valorii potențiale și actuale a ființei proprii.

Pentru credincios, calea cea mai potrivită a cunoașterii de sine este, pe lângă smerenia înaintea lui Dumnezeu, activitatea, munca pozitivă, lupta pentru ceva înalt, pentru desăvârșire.

Muncind fizicește și intelectualicește, luptând pentru idealul desăvârșirii, credinciosul este pus adeseori în fața unor situații neprevăzute, care-l obligă să rezolve probleme noi și să lupte pentru a înlătura obstacole dintre cele mai grele.

Practica aceasta înseamnă o sporire a încordărilor, iar sporirea încordărilor, însuflețită de încrederea în izbândă, trezește la viață și angajează la acțiune toate puterile ascunse ale firii; scoate din virtualitatea lor predispoziții nebănuite, verifică și dezvoltă aptitudini de hotărâtoare importanță pentru susținerea vieții și mai ales pentru promovarea ei în direcția desăvârșirii.

Intensificarea încordărilor cu angajarea pînă la limită a tuturor posibilităților aduce, în mod paralel, o precizare a cunoașterii de sine, a cunoașterii valorii proprii și a idealului ales.

Cunoscîndu-se ca ființă totală și bucuros angajată în direcția imaginii sale ideale, a desăvârșirii, credinciosul simte o adîncă satisfacție, se prețuiește și se iubește pe sine.

3. Al treilea aspect esențial al iubirii creștine, anume acela prin care se inițiază, se stabilește comuniunea cu celelalte persoane, nu poate fi realizat în sfera iubirii față de sine.

Ca act creator de comuniune, iubirea creștină se realizează deplin în relațiile cu Dumnezeu și cu semenii. Nu se poate spune că tu intri în comuniune cu tine însuși, dar e într-un totuși potrivit expresia pentru denumirea unor anume legături cu Dumnezeu și cu semenii. Nu poți intra în comuniune cu tine însuși, dar poți realiza asemenea legătură cu Dumnezeu și cu semenii, întrucît aceștia sînt persoane distincte de propria ta persoană. Comuniunea însemnează dialog, iar dialogul presupune contactul dintre o persoană care pune întrebarea și o alta, deosebită, care primește întrebarea și dă răspunsul. Cu tine însuși însă nu poți dialoga, ci numai monologa.

Totuși, într-un anume înțeles, s-ar putea spune că și aspectul comunitar al iubirii creștine este cuprins în iubirea de sine.

Se știe că pentru realizarea comuniunii sînt necesare persoane distincte. În fiecare din acestea însă, este prezent un element care face posibilă realizarea practică a comuniunii. Și anume este prezentă predispoziția, orientarea ontologică a unuia către celălalt. Aceasta înseamnă că prin însăși ființa sa, credinciosul se simte menit și îndrumat să trăiască împreună cu celălalt, să stabilească legături cu el, să realizeze o viață de comuniune cu el.

Constitutivă persoanei omenești, orientarea spre persoana semenului, intră în mod firesc în sfera iubirii de sine. Iubindu-se pe sine, credinciosul iubeste întreaga sa zestre de predispoziții, inclusiv predispoziția de a intra în comuniune cu ceilalți.

Se poate spune deci, că aspectul comunitar al iubirii este prezent în iubirea față de sine, în mod indirect, adică în forma lui de element potențial care asigură realizarea practică a comuniunii cu celelalte persoane.

4. Elementul răspunderii și al dăruirii dezinteresate către ceilalți este, ca și precedentul, propriu iubirii de semen. Poți spune că îțiiei răspunderea și te dăruiești dezinteresat pentru alții, dar e greu de spus că vrei să răspunzi și să te dăruiești dezinteresat ție însuși. Când faci ceva pentru tine, înseamnă că și intenția și fapta ta sînt interesate. Firește, există interes legitim și există interes nelegitim, reprobabil. În sfera iubirii creștine nu poate intra decît interesul legitim. Încît cînd zicem: Iubirea față de sine creștină este o iubire interesată, înțelegem că iubirea față de sine este o iubire în limitele legilor morale creștine.

În forma ei cea mai desăvîrșită însă, în plenitudinea ei, iubirea este act dezinteresat și sub aspectul acesta ea nu se poate realiza deplin decît ca iubire față de alte persoane.

Totuși, dacă luăm în seamă faptul că, pentru realizarea în concret a actului de răspundere și dăruire dezinteresată către celălalt, e necesar să fie dată mai întîi posibilitatea pentru aceasta, putem spune că și aspectul de răspundere și dăruire dezinteresată al iubirii creștine intră în sfera iubirii față de sine, dar numai în chip indirect.

Intr-adevăr, iubirea față de sine operează o disjungere, o distincție între puterile spirituale și cele fizice din ființa credinciosului; sustrage pe cele dintîi de sub tirania și presiunea celor din urmă; pune o distanță interioară între unele și altele, precum și între puterile spirituale și lumea externă; concentrează și îndrumază puterile spirituale într-o direcție precisă asigurîndu-le astfel posibilitatea de a avea ele inițiativa și conducerea în viața credinciosului.

Fără promovarea puterilor sufletești la rangul de puteri conducătoare în viața personală, credinciosul nu poate întreprinde o acțiune menită să slujească durabil și dezinteresat pe semenii săi. Pînă ce n-au fost reduse la tăcere pretențiile eului inferior și n-a fost îmblînzită agresivitatea îmboldurilor instinctuale, orice act de iubire îndreptat către semenii poate fi atîns și slăbit în eficiența și valoarea lui de infiltrarea subterană întruînsul a dorințelor și intereselor egoiste.

Iubirea dezinteresată față de celălalt reclamă din partea credinciosului puteri sufletești purificate de amestecul egoismului și capabile să acționeze cu acceptarea bucuroasă a oricăror jertfe, pentru ceilalți.

Un asemenea suflet însă, credinciosul nu-și poate dobîndi, în afara iubirii de Dumnezeu și de semenii.

Se poate spune deci, că iubirea față de sine cuprinde și momentul răspunderii dezinteresate către ceilalți dar numai în înțelesul de posibilitate pentru aceasta.

5. Cit despre a cincea trăsătură caracteristică a iubirii creștine și anume bilateralitatea ei, aceasta cu și mai mare greutate poate fi identificată în iubirea față de sine.

Bilateralitatea iubirii presupune două subiecte distincte: unul care inițiază iubirea și o îndreaptă către celălalt; al doilea care primește iubirea și apoi, ieșind din starea de obiect, răspunde, la rîndu-i, ca subiect activ, la iubirea ce i se arată.

Dacă în iubirea de semeni momentul acesta poate fi satisfăcător datorită faptului că obiectul iubirii este o persoană distinctă de persoana care iubește, în iubirea față de sine, el nu poate fi îndeplinit, obiectul iubirii coincidînd cu subiectul ei. Nu este cu puțință ca unul și același subiect să inițieze actul iubirii și, în același timp, să răspundă la el printr-un alt act de iubire.

Așadar, în actul de iubire îndreptat asupra persoanei proprii, identificăm direct două din aspectele iubirii creștine:

1. Aspectul de elan, de mișcare către un obiectiv de valoare și anume către chipul lui Dumnezeu în ființa proprie;

2. Aspectul de integrală angajare a puterilor în direcția idealului fixat, adică în direcția promovării persoanei proprii din starea de chip la starea de asemănare cu Dumnezeu.

În mod indirect identificăm aspectele indicate sub nr. 3 (tendința spre comuniune), și 4 (tendința spre dăruire dezinteresată către ceilalți).

Nu înțilnim în iubirea față de sine, nici, direct, nici indirect, momentul bilateralității.

De unde rezultă că iubirea față de sine reprezintă numai o parte din iubirea creștină, dar o parte fără de care, cum vom vedea, iubirea creștină nu se poate realiza în toată plenitudinea ei.

3. Posibilitatea iubirii față de sine.

Termenul **posibil** este de frecventă circulație. Înțelesul lui este acela de lucru care n-a apărut încă în sfera existențelor tangibile, dar care, imaginat ca real nu se constată că ar implica vreun fel de contradicție.

Vorbind despre posibilitatea iubirii față de sine, urmează să arătăm, așadar, că, imaginat ca real, actul de iubire inițiat și îndreptat de către credincios asupra propriei sale persoane, nu cuprinde în sine nici o contradicție.

Pentru credincios există fenomene sufletești și există fenomene fizice. Cele dintîi se deosebesc de acestea din urmă dar nu pînă într-atîta încît unele să fie total separate de celelalte. Dimpotrivă, în manifestarea și dezvoltarea lor, fenomenele sufletești sînt condiționate de dimensiunea fizică a vieții omenești. Fără suportul trupului, fenomenele sufletești nici nu pot fi imaginate în lumea de acum și de aici. Conștient de dependența celor sufletești de cele trupești, credinciosul nu uită nici deosebirile existente între unele și altele.

Una din aceste deosebiri și anume, pentru credincios, una dintre cele mai importante, constă în aceea că în timp ce fenomenele fizice pot exista și se pot dezvolta și în mod independent de individualitatea conștientă a omului, fenomenele sufletești nu există și nu se manifestă decît în legătură cu subiectul uman.

Pentru credincios, subiectul este însuși centrul dinamic, nucleul, inima vieții personale și este inițiatorul unor funcții de primordială importanță pentru om.

Astfel subiectul pune ordine și unitate în procesele complexe ale vieții, pune ordine și unitate în avalanșa de impresii îndreptate neconținut asupra conștiinței de către lumea din afară și de cea interioară. Subiectul este factorul care dă așa zicind o stare civilă senzațiilor, percepțiilor, reprezentărilor, judecăților, deciziunilor, etc. Sub acțiunea acestui factor, senzațiile, percepțiile, reprezentările, etc., nu mai sînt fenomene lipsite de identitate, ci sînt senzațiile **mele**, percepțiile **mele**, reprezentările **mele**, judecățile **mele**, etc., adică sînt viața sufletească a unui subiect determinat.

Dar rolul subiectului nu se rezumă la acela de simplu înregistrator al fenomenelor sufletești și la acela de factor care indică pe posesorul acestor fenomene. Subiectul e mai mult decît atît. Dinamismul lui nu se istovește în operațiile împlinite într-un plan oarecare al ființii omenesti, ci el își exercită înfrîurirea asupra tuturor dimensiunilor acesteia.

Cînd subiectul recunoaște ca ale sale o idee, o judecată, o decizie, o realizare, o face nu pentru a se arăta ca simplu posesor al acestora, ci mai ales pentru a releva că el este gata să răspundă în fața oricui de ideea afirmată, de judecata formulată, de decizia luată și executată, etc. Dacă subiectul ar fi numai **posesorul** sau **purtătorul** actelor sufletești, atunci n-am avea temeiuri suficiente să ne opunem ideii că, eventual, actele unui subiect ar putea fi transferate altuia, fără ca subiectul de care sînt desprinse să sufere vreo pagubă și fără să-și piardă identitatea. De asemenea, n-am putea înlătura teza că subiectul uman ar rămîne mereu ascuns înapoia actelor sufletești și ar rămîne mereu dincolo de posibilitățile noastre de cunoaștere.

Cînd spunem însă: subiectul este cel ce «pune» actele sufletești; că el este cel ce le împlinește și răspunde de ele, afirmăm totodată că, prin fenomenele sufletești, se afirmă și se manifestă subiectul însuși, care, de aceea, poate fi cunoscut, cel puțin în parte¹²⁾, în însăși structura lui¹³⁾.

Așadar, în complexul stărilor, trăirilor, actelor sufletești există un subiect, care, sustrăgîndu-le unei curgeri la voia întîmplării, le percepe, le asigură o linie de desfășurare, le recunoaște ca ale sale și, în anumite limite, le determină apariția. Constatarea aceasta însă, trebuie lărgită în sensul că unitatea subiectului se afirmă nu numai față de complexitatea trăirilor prezente dar și față de neostoita lor schimbare în curgerea timpului. În acest din urmă caz credinciosul vorbește despre păstrarea identității cu sine însuși¹⁴⁾.

Dovada identității cu sine însuși credinciosul o are în faptul că, deși actele și trăirile sale sînt în continuă schimbare, el se simte și se recunoaște totuși ca rămînînd în general unul și același. Cînd își amintește de exemplu de abaterile săvîrșite cîndva, ar fi bucuros să spună sincer și să fie crezut că nu el a fost săvîșitorul, dar, în mod normal, aceasta nu este cu putință. Cel puțin în fața cugetului său, el, cel din clipa prezentă se

12. Cf. Wilhelm Lütgert, op. cit., p. 17: «Cuvintele: «Acum vedem ca prin oblingă» (I Cor. 13, 12) sînt valabile întii de toate cînd vrem să ne vedem pe noi însine».

13. Geyser, L. Buch der allgemeinen Psychologie, ed. 3, I, Münster i. Westf. 1920, p. 238 sq.

14. Geyser, op. cit., p. 232; cf. și Pfennigsdorf, Persönlichkeit, ed. 6, Schwern i. Meckl. 1908, p. 35 sq.

va recunoaște identic cu subiectul care, cu săptămîni, luni și chiar ani înainte, a săvîrșit cutare faptă reprobabilă din punct de vedere al legilor morale.

Fără conștiința identității cu sine însuși căința credinciosului ar rămîne un non sens. Nu te poți căi de păcatele săvîrșite cîndva dacă tu, cel ce azi, nu te recunoști identic cu autorul păcatelor ce ți se impută. De asemenea fără sentimentul identității cu sine însuși, credinciosul n-ar putea face niciodată deosebire între păcatele sale proprii și între cunoștințele sale asupra păcatelor altora.

Dar subiectul nu există numai prin ceea ce este și prin ceea ce a fost. El nu este numai forța care unifică viața trecută cu cea prezentă, ci este și factorul care orientează întreaga ființă a credinciosului către viitor. Și, pe cît se pare, tendința și orientarea aceasta către viitor este mai profundă, mai vie, mai în acord cu dinamica subiectului, ca întoarcerea lui spre trecut. «Pentru ca să privească spre trecut, spiritul trebuie să execute așa-zicînd ca și corpul o întoarcere printr-un fel de flexiune forțată. Actul care urmează să fie împlinit acela este esențialul în viață. Acela constituie problema permanentă a cărei soluție imediată interesează totdeauna într-o măsură mai mare sau mai mică, dăinuirea noastră fizică sau morală. Conștiința este ocupată mai ales cu ceea ce eul va face, cu ceea ce va fi. Trecutul nu-i pentru ea decît un izvor de învățăminte din care își scoate informații cu privire la ceea ce va fi. Să privim o clipă la noi înșine. Trăim pentru mîine. Și nu numai pentru mîine dar pentru ansamblul nelimitat al zilelor de mîine»¹⁵). Orientarea, mișcarea, năvala aceasta spre viitor a subiectului ni-l descoperă ca pe o entitate refractară închiștării în lumea trecutului pe de-o parte; iar pe de alta ni-l înfățișează ca pe o mărime în continuă căutare și deschisă spre ceea ce e dincolo de ea, spre ceea ce e ascuns în taina viitorului. Sprijinindu-se pe elementele pozitive ale trecutului subiectul lucrează în prezent pentru pregătirea viitorului. El nu se resemnează să rămîna cantonat în trecut numai în cazul cînd viitorul i se interzice și i se închide într-un chip sau altul.

Am amintit pînă aci cîteva din funcțiile esențiale ale subiectului și anume: asigurarea unității în multiplicitatea impresiunilor, trăirilor, actelor sufletești; asigurarea sentimentului identității cu sine însuși în neîntrerupta schimbare a vieții sufletești; deschiderea și orientarea spre viitor. O privire mai atentă a acestor funcții ne arată că ele sînt strîns legate de o alta și anume de funcția cunoașterii de sine.

În adevăr, unitatea și identitatea subiectului este unitatea și identitatea unui subiect activ care percepe diferitele conținuturi, trăiri, acte, etc., ale vieții sufletești, stabilește anumite raporturi între ele și le recunoaște ca ale sale. Unitatea și identitatea subiectului este unitatea și identitatea unui subiect care se concentrează asupra individualității careia aparține, ca asupra unui obiect al propriei sale cunoașteri. Prin acțiunea aceasta de întoarcere asupra sa însuși subiectul se poate percepe pe sine în funcția sa de cunoscător și poate cunoaște predispozițiile sale native, aptitudinile intelectuale, de sensibilitate, de voință, etc.

Executînd operația aceasta a cunoașterii de sine, subiectul nu se rezumă la o simplă inventariere a conținutului individualității. În efortul cu-

15. Georges Dumas, *Traité de psychologie*, II, Paris 1924, p. 551.

noașterii de sine subiectul nu manifestă un interes exclusiv teoretic. El nu inițiază acțiunea autocunoașterii pentru simpla satisfacere a curiozității de a cunoaște. Cunoașterea componentelor individualității subiectul o dublează cu o faptă de apreciere și clasificare a acestora. Astfel el distinge între predispoziții bune și înclinări rele; între însușiri și defecte; între aptitudini și slăbiciuni; deprinderi bune și deprinderi rele; sentimente curate și sentimente urite, etc. Aceasta înseamnă că subiectul face și aprecieri morale; înseamnă că nu e numai subiect cunoscător, dar este și subiect moral.

Acționînd ca factor care operează valorificări după criteriul binelui și răului, subiectul moral se manifestă ca persoană.

Între subiect și persoană există puncte de legătură și există deosebiri.

Legătura este dată prin aceea că atât subiectul cît și persoana sînt dimensiuni ale uneia și aceleiași ființe; împărtășesc unul și același mod de existență: al eului; împărtășesc însușirea acestuia de a se transcende prin actele de cunoaștere.

Subiectul se deosebește de persoană prin aceea că în timp ce primul este o categorie ontologică, persoana este și o categorie axiologică, ea manifestîndu-se ca inițiatore și purtătoare a unor acte specifice de valoare, proprii ei cu exclusivitate¹⁶).

Desigur subiectul își extinde puterea lui de cunoaștere și asupra valorilor, dar cunoașterea și legătura cu acestea nu-i sînt constitutive, în timp ce persoana nu există în afară raportării și legăturii ei structurale, deliberate și liber acceptate cu lumea valorilor, și în primul rînd cu lumea persoanelor.

Persoană și valoare sînt noțiuni corelative, una neputînd ființa fără cealaltă.

Așadar, cunoașterea de sine, inițiată și dirijată de subiect, este însoțită în mod obișnuit, de o apreciere asupra individualității proprii. Credinciosul nu este numai subiect cunoscător, ci este și persoană care se judecă pe sine, prețuindu-se sau disprețuindu-se.

Judecata sau critica de sine nu se face la voia întîmplării. Credinciosul se judecă pe sine în lumina unui ideal și anume a imaginii ideale a individualității sale. De unde este luată această imagine ideală?

Spuneam că prin natura sa subiectul este orientat spre ceva de dincolo de sine, spre viitor.

Pentru un credincios, viitorul nu este ceva gol, ci este o dimensiune umplută cu imaginea apropiată de desăvîrșire a propriei sale vieți. Imaginea aceasta nu e o creație a fanteziei, ci este o anticipare a persoanei proprii, transformate și îmbunătățite sub înfrurirea și lucrarea valorilor morale dumnezeiești.

Pornind de la cunoașterea predispozițiilor, aptitudinilor și defectelor proprii pe de o parte, iar pe de alta de la pretențiile ridicate față de el ale poruncilor dumnezeiești, credinciosul poate vedea mai dinainte cum va arăta ființa sa adusă și ținută statornic în sfera de înfrurire, lumină și putere a legilor religios-morale.

16. N. Hartmann, *Ethik*, ed. II, Berlin-Leipzig 1925, pp. 210, 211; cf. și Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, I, 1, ed. 2, Düsseldorf 1939, pp. 348-349.

Distanța dintre starea prezentă plină de lipsuri a individualității și dintre cea viitoare îmbunătățită pînă la desăvîrșire, credinciosul știe că nu va putea fi înlăturată prin mersul firesc al lucrurilor. El este încredințat că fără intervenția sa fermă, perseverentă și gata de suferințe și jertfe mari, chipul său real nu poate fi promovat spre treapta înaltă cerută de legile morale.

Astfel subiectul moral nu se limitează la arătarea distanței dintre ceea ce este individualitatea și dintre ceea ce trebuie să fie ea, ci merge mai departe încredințînd voinței personale misiunea grea a promovării efective a individualității către idealul fixat.

Așadar, subiectul ni se înfățișează ca o forță care unifică viața sufletească a credinciosului, îi asigură de-a lungul schimbărilor neconținute, sentimentul identității cu sine însuși, îl pune în condiția de a se face obiect al propriei cunoașteri și aprecieri; îi pune înainte imaginea ideală pe care trebuie s-o îndeplinească și în sfîrșit îl încredințează voinței ca să-l conducă peste toate obstacolele în direcția desăvîrșirii.

Funcțiunile acestea ale subiectului pot fi reduse la două sau trei: astfel funcțiile: de a fi unificator al vieții sufletești; de a asigura sentimentul identității cu sine însuși; de a formula aprecieri asupra individualității proprii, sînt strîns legate de funcția cunoașterii și afirmării de sine. Fixarea asupra unei imagini ideale arată valoarea în sensul I și sub înfrîurirea căreia urmează să se orienteze subiectul personal; iar intervenția voinței în scopul promovării și integrării individualității în limitele imaginii ei ideale, arată că asemenea operație nu se realizează de la sine, prin dezvoltare firească, ci pe calea deciziunilor ferme, a încordărilor perseverente și a luptei.

Cu un cuvînt în dinamica vieții sufletești a credinciosului, întîlnim în mod normal aceste elemente:

- a) Cunoașterea și prețuirea față de sine;
- b) Deschiderea și tensiunea către recunoscut și afirmat ca fiind de valoare;
- c) Angajarea deliberată și voită a tuturor puterilor în direcția idealului fixat.

Elementele acestea însă, sînt componente iubirii față de sine. Și cum ele în dinamica vieții normale a credinciosului, nu produc nici un fel de contradicții care ar bloca-o sau ar diforma-o, urmează că la întrebarea dacă iubirea de sine este posibilă, nu poate fi dat decît un răspuns afirmativ.

4. Iubirea față de sine și egoismul.

Iubirea față de sine a fost adeseori suspectată de egoism și nu arareori a fost chiar confundată cu acesta. Dar una este iubirea față de sine și alta egoismul¹⁷⁾.

Egoismul este grija exagerată față de sine. Grija **exagerată**, fiindcă nu orice preocupare, interes, grijă față de ființa proprie se cheamă egoism. Nu este egoism de exemplu grija îndreptată în direcția conservării individuale, și a creerii condițiilor față de care viața s-ar nimici. De asemenea

17. W. Lüttert, op. cit., p. 17: «Egoismul nu este iubire de sine. Omul egoist în general nu iubește nimic, și nu se iubește nici pe sine».

nu se poate chema egoism interesul acordat dezvoltării predispozițiilor bune sufletești și trupești, deoarece numai pe baza unei astfel de activități credinciosul își poate îndeplini menirea ce-i revine în viața aceasta¹⁸). Dar din punctul în care grija față de sine depășește anumite limite, ea își pierde caracterul legitim de iubire față de sine, convertindu-se în egoism.

Limitele înlăuntrul cărora interesul acordat ființei proprii se poate chema iubire față de sine sînt indicate de legile morale obiective, care își manifestă puterea și existențele lor prin intermediul conștiinței morale personale. Practic însă, limitele acestea nu sînt respectate cu strictețe și nu arareori grija de sine se revarsă peste ele, concretizîndu-se sub diferite forme de egoism.

Există de pildă o formă de egoism subtil, deghizat, un fel de cripto-egoism caracterizat prin atitudinea în aparentă atenție, preventivoare, binevoitoare chiar, față de cei din jur, dar care în realitate este determinată exclusiv de interesul propriu.

Există apoi un egoism deschis, brutal, barbar, care-și bate joc și trece cu cinism peste omenie, peste regulile cele mai elementare ale dreptății și carității. Cei stăpîniți de un asemenea egoism tratează pe ceilalți ca pe niște simple instrumente ale intereselor, planurilor, ambițiilor proprii și cînd nu le mai pot fi de folos nu se sfîesc să se lepede cu dezgust de ei ca de niște zdrențe netrebnice.

Există în sfîrșit o varietate de egoism care s-ar putea numi egoism absolut. Caracteristica acestuia constă în promovarea eului propriu la treapta de bine suprem, cu eliminarea nu numai a semenilor dar chiar și a lui Dumnezeu însuși.

Idolatrizîndu-și propria sa ființă, cel stăpînit de egoismul absolut neagă ordinea religioasă, substituindu-se pe sine lui Dumnezeu, și neagă în același timp și ordinea morală, întrucît nu recunoaște nici o lege morală obiectivă, față de care să se simtă obligat cu supunere și ascultare¹⁹). Pervertind înclinarea naturală a omului după fericire prin extinderea ei dincolo de ordinea firească a dreptului legitim, egoismul absolut marchează o profundă corupție a inimii și o împietrire a ei în rău.

Sub toate formele lui, egoismul atinge nu numai pe purtător dar și pe cei din jur, determinînd o alterare și chiar o desființare a relațiilor de frăție și de încredere dintre oameni. Egoistul nu are încredere în ceilalți, care, la rîndul lor, nici ei nu au încredere în cei egoiști. Desigur credincioșii dispun de suficiente mijloace pentru zăgăzuirea egoismului; dar nu arareori forța contagioasă a acestuia corupe pe mulți, lărgind astfel procesul de ruinare a bazelor morale ale comunității.

Iubirea față de sine însă, comportă o dinamică esențial deosebită de aceea a egoismului.

Astfel, dacă a fi egoist înseamnă a-ți fixa centrul de gravitație exclusiv în eul propriu, iubirea față de sine înseamnă a te desprinde de eul cum este și a te orienta cu toate puterile în direcția eului cum trebuie să fie. Dacă egoism înseamnă alipirea și subordonarea fără rezervă față de instinctul conservării, față de instinctul de a domina, față de dorințele, ambițiile, tendințele de a-ți asigura cu prioritate și cu exclusivitate chiar, cele mai bune condiții de viață, iubirea față de sine înseamnă frînarea biologică,

18. Fr. Tillmann, *Die kath. Sittenlehre*, 4, 2, ed. 2, Düsseldorf 1940, p. 11.

și a tendințelor întunecate ale inimii, eliberarea de sub tirania instinctelor, și orientarea hotărîtă în direcția comandamentelor morale.

Dacă egoism înseamnă subordonarea puterilor superioare către cele inferioare, iubirea față de sine înseamnă efortul în sens invers, de a restabili ierarhia firească prin subordonarea eului inferior către puterile și aspirațiile înalte ale ființei proprii.

Pentru credincios egoismul este cea mai dureroasă rană a păcatului original. Este acea fisură profundă care întreține într-un chip sau altul, ceea ce s-ar putea numi o «emoragie morală», în înțelesul că fisura aceasta face să se piardă cele mai bune puteri morale ale omului. Din punct de vedere creștin egoismul nu este legat atât de dimensiunea fizică a vieții cît mai ales de cea spirituală. Pentru credincios inițiativa menită să ducă la o atitudine egoistă provine nu atât din lumea instinctelor, cît mai ales din sfera spiritului. De aici din adîncul spiritului a pornit, hotărîrea care a marcat o întoarcere asupra eului propriu, o alipire de el, o închidere față de ceea ce este îndemn și chemare către cele înalte, către forme superioare de viață, către Dumnezeu.

De aceea pentru credincios iubirea față de sine este întii de toate un act de lepădare de eul cariat de orgoliu, de ambițiile dezordonate, de dorințele lacome, de setea de putere și de glorie deșartă. Așa începe iubirea față de sine creștină: cu schimbarea orientării fundamentale a cugetului, a inimii și voinței, prin eliberarea acestora de sub tirania și presiunea pretențiilor dezordonate ale eului. «A se iubi pe sine, scrie un cercetător, nu înseamnă după învățătura creștină, altceva decît a se tăgădui pe sine», adică «a renunța la înclinările și năzuințele egoiste»²⁰). Lepădarea de sine nu înseamnă deci, vreo atingere a drepturilor vieții biologice, a instinctelor vitale, a predispozițiilor și aptitudinilor personale, ci ea vizează numai ceea ce este o scădere, o deprindere rea, o ambiție nejustificată, o dorință neîngăduită, o orientare contrară demnității și năzuinței spre cele înalte.

Prin aspectul acesta, iubirea față de sine se prezintă nu ca o gustare de sine, ca o mulțumire de sine, ca o satisfacție și învoire cu starea în care te afli, ci ca o adunare din împrăștiere ca o concentrare și încordare a puterilor, ca o luptă împotriva slăbiciunilor proprii, ca o faptă plină de seriozitate și răspundere²¹).

În cadrul moralei creștine, iubirea față de sine începe cu acceptarea crucii, adică prin acceptarea luptei pentru eliberarea puterilor de care dispui din servitutea slăbiciunilor, a instinctelor primare, a deprinderilor rele, a «omului vechi».

Ca luptă împotriva a ceea ce ne trage în jos și ne îndeamnă la păcat, lepădarea de sine constituie aspectul negativ al iubirii față de sine, aspectul ei provizoriu. Provizoriu în sensul că, prin acțiunea de combatere a elementelor negative, iubirea față de sine se pregătește pentru a se afirma ca forță pozitivă creatoare în viața personală a credinciosului.

19. Ideea aceasta a egoismului absolut, a eului absolutizat o susține, de exemplu Nietzsche și înainte acestuia Max Stirner (Kaspar Schmidt), în cunoscuta sa lucrare: *Der Einzige und sein Eigentum*, apărută întii în 1844, și apoi în 1842, la Leipzig.

20. A. Koch, *L. Buch der Moraltheologie*, Freiburg im. Breisgau 1905, p. 229.

21. Tillmann, op. cit., p. 14.

Eliberat de tirania puterilor întunecate ale «omului vechi», credinciosul se regăsește pe sine și în chip firesc se avîntă spre altceva, spre ceva înalt, spre ceva care să dezvolte și să dea satisfacție puterilor pozitive înscrise în individualitatea sa. Acel ceva înalt către care se îndrumă credinciosul eliberat de sub tirania păcatului este chipul său conceput cît mai apropiat de desăvîrșire.

Acestea sînt așadar, aspectele pozitive ale iubirii față de sine practicate de credincios:

a) Orientarea dinspre ceea ce este negativ, în spre ceea ce e pozitiv în ființa proprie. b) Cultivarea acestor elemente pozitive în direcția desăvîrșirii sau a imaginii ideale proprii.

Imaginea ideală a persoanei proprii nu este pentru credincios o creație arbitrară a închipuirii sale, ci este rezultatul unei stăruitoare și profunde ispitiri de sine, în lumina idealului propovăduit de Mîntuitorul Iisus Hristos. Cunoașterea de sine temeinică îmbinată cu o cît mai bună cunoaștere a idealului evanghelic, pune pe credincios în condiția de a anticipa mental chipul de om pe care urmează să-l realizeze în viața de acum și de aci.

Iubirea față de sine este deci, lepădare de sine și în același timp, este alipire de sine. Este lepădare de predispozițiile și deprinderile negative și este alipire activă de fondul curat al individualității ca mămunchi de puteri care tind și așteaptă să fie folosite în direcția desăvîrșirii.

Dacă în iubirea față de sine credinciosul s-ar limita exclusiv la alipirea de partea bună reală a ființei sale, el ar sfîrși mai curînd sau mai tîrziu, prin a aluneca din nou în egoism. Binele existent la un moment dat în ființa credinciosului este un bine neîmplinit, un bine în suferință și nesigur în puterile lui de afirmare, este un bine fără echilibru stabil, oscilînd între mai bine și între rău. Pentru a evita alunecarea înapoi, e necesară ca voința credinciosului să se îndrepteze cu toate puterile înspre mai bine, înspre idealul care o animă, o ține în tensiune, o atrage, o ajută să se dezvolte. Din punct de vedere creștin, iubirea față de sine nu este și nu poate fi calificată ca morală decît în măsura în care credinciosul se silește să-și dezvolte ființa în direcția imaginii sale ideale a «omului celui nou», a chipului său așa cum, în temeiul puterilor și mijloacelor de care dispune, poate să fie.

În iubirea față de sine, ca de altfel în toate aspectele iubirii creștine, rămînerea pe loc înseamnă practic dare înapoi asociată cu primejdia alunecării în cel mai cras egoism.

Adăugăm că în latura ei negativă iubirea față de sine nu trebuie înțeleasă ca o acțiune de reprimare, de înăbușire a înclinărilor spre păcat, cît mai ales ca o sublimare a lor, ca o canalizare a energiei acestora în direcția înclinărilor pozitive. În cadrul iubirii față de sine creștine nu poate fi vorba de desconsiderarea și și mai puțin de nimicirea vreunei energii chiar cînd se manifestă negativ; și nu poate fi vorba de înăbușirea vreunui instinct natural chiar cînd a deviat, ci dimpotrivă iubirea față de sine creștină urmărește să folosească întreaga energie a individualității împiedcînd manifestările ei negative nu atît prin măsuri represive cît mai ales prin potențarea maximă a înclinărilor, aspirațiilor, dorințelor curate și prin orientarea lor unitară în direcția desăvîrșirii. Realizarea unui asemenea ideal reclamă din partea credinciosului un atît de mare consum de

energie încît nu se mai poate găsi nici un fel de justificare pentru folosirea în sens negativ fie și numai a unei părți oarecare din energia de care dispune.

Se poate spune așadar, că în opoziție cu egoismul care este închiderea în sine și promovarea intereselor proprii în fruntea valorilor, iubirea față de sine constă în atitudinea fundamentală a credinciosului de orientare și subordonare activă a întregii sale ființe către idealul desăvîșirii. Dacă egoismul se întoarce în jurul eului întors asupra sa însuși, credinciosul călăuzit de iubirea față de sine își organizează viața în jurul tendinții fundamentale a persoanei de a se depăși pe sine în direcția idealului moral al desăvîșirii.

În timp ce în egoism mișcarea caracteristică este aceea de închidere față de alte realități, de întoarcere în jos, de închircire în eul propriu, în iubirea față de sine trăsătura cea mai caracteristică este mișcarea de deschidere, de expansiune, de pătrundere în sfera de înrîurire și putere a idealului moral.

Dacă în atitudinea egoistă, eul se consideră degajat de orice datorie față de vre-o realitate alta decît a sa proprie, în iubirea față de sine eul e călăuzit de un adînc sentiment de obligație și răspundere față de realitățile de dincolo de limitele sale.

Iubirea față de sine se deosebește, deci, esențial de egoism. Ea se deosebește și de amorul propriu. Amorul propriu este sentimentul de prețuire a demnității și valorii personale. Pentru demnitatea proprie, el este ceea ce sensibilitatea fizică este pentru corp. Precum simțurile ne avertizează de eventualele principii pentru ființa fizică, așa amorul propriu ne avertizează de eventualele atingeri ale demnității proprii²²).

Dar amorul propriu mai înseamnă și vanitate, «prețuire (uneori exagerată) a propriilor sale calități îmbinată cu susceptibilitate față de părerea altora despre sine»²³).

Intrucît e respect față de demnitatea proprie, amorul propriu se apropie de iubirea față de sine și întrucît e prețuire de sine exagerată, el se apropie de egoism.

Iubirea față de sine nu poate fi confundată nici cu egoismul care, acesta din urmă, constă «în cultivarea intensivă a diverselor facultăți ale eului și în gustarea sentimentelor rafinate care rezultă din această cultură»²⁴).

Înțeles ca promovare prin cultură a eului, egoismul nu e egoism, ci e expresia unei îndreptățite griji privind dezvoltarea ființei proprii; dar prin aspectul său de gustare a sentimentelor rafinate rezultînd din progresul cultural, egotismul se apropie de egoism.

5. Temeiurile iubirii față de sine.

Unul din principalele temeuri ale iubirii față de sine este dat în dimensiunea materială a ființei noastre. Sînt, în această latură a firii omenеști, cuprinse o serie de trebuințe și tendințe care nu îngăduie indiferență și pasivitate, ci presează și îmboldesc spre bunuri menite a le satisface.

22. Cf. Larousse, *Grand dict. univ. et compl.*, Paris, I, p. 295.

23. *Dicționarul limbii române literare contemporane*, vol. I, A-C, București 1955, p. 80.

24. C. Antoine, *Egoisme*, în: *Dict. de théol. cathol.*, 4, 2, Paris 1924, col. 2224.

25. Ludwig Ruland, *H. Buch der praktischen Seelsorge*, 3, München 1933, p. 269; B. Rosenmöller, *op. cit.*, p. 64.

Prin pretențiile lor stăruitoare, presante, trebuințele materiale avertizează și apără viața de primejdii, o asigură și o întăresc.

Asemenea trebuințe tinzând la apărarea și întărirea vieții sînt legate mai ales de instinctul de conservare. În desfășurarea vieții personale instinctul de conservare aduce mereu aminte subiectului că trebuințele vieții fizice nu pot fi ocolite și nu pot fi neglijate prea mult timp, fără riscul grav al îmbolnăvirii și al năruirii în moarte. Prin funcțiile și exigențele lui, instinctul acesta se dovedește a fi lege de temelie a vieții și o condiție sine qua non a tuturor celorlalte forme de viață personală.

Pentru credincios instinctul de conservare este forță prin care Dumnezeu cheamă la îndeplinirea unor datorii față de viață și de aceea instinctul acesta constituie temei al iubirii față de sine. Pentru credincios nu există iubire față de sine care să nu cuprindă și grija de cele necesare vieții materiale.

Dar în firea noastră nu există numai trebuințe fizice ci și trebuințe sufletești care nu rămîn închise ci tind să se manifeste și să se dezvolte. O dezvoltare normală a vieții noastre sufletești însă, nu este posibilă fără intervenția voinții conștiente care pune ordine în complexul năzuințelor psihice, aprobînd pe unele, dezaprobind pe altele; frînînd pe cele negative și favorizînd în grad maxim pe cele pozitive.

Preocuparea aceasta voită de viața sufletească este constitutivă iubirii față de sine. Fără iubirea față de sine nu este posibilă dezvoltarea normală a vieții sufletești. Condiționată în manifestările sale de instinctul de conservare, iubirea față de sine este condiționată și de tendințele spre perfecționare ale vieții sufletești.

Pe măsură ce desfășurăm o activitate organizată ne dăm tot mai bine seama de predispozițiile și aptitudinile cu care sîntem inzestrați și, în mod normal, aceasta aduce cu sine prețuirea și respectul față de noi înșine. Prețuirea și respectul față de fondul bun al ființei proprii constituie temei puternic al iubirii față de sine. «Orice iubire față de sine se întemeiază pe respectul și bunăvoința pe care în chip firesc omul sănătos le are față de propria sa persoană și față de bunurile sale. Ea cuprinde nu numai instinctul conservării de sine, dar și năzuința de a dezvolta predispozițiile trupesti și sufletești»²⁶), adică propria sa individualitate. Se poate spune deci, că fără iubirea față de sine omul nu poate deveni om. Iubirea față de sine este forța care ne pune în condiția: de a distinge între ceea ce este bun și ceea ce este rău în ființa noastră; de a descoperi potențialități nebănuite; de a scoate din nelucrare forțe latente; de a fixa o țintă înaltă și precisă; de a coordona acțiunile; de a promova însușirile bune și a le asigura echilibrul, împiedicînd ca una să se dezvolte în dauna celeilalte. Iubirea față de sine susține încrederea în noi înșine; asigură elanul necesar ducerii la bun sfîrșit a inițiativelor luate în acord cu scopul fixat.

Lipsa iubirii de sine aduce o gravă descumpănire în iconomia vieții, descumpănire care de obicei ia forma: de neglijență față de sine; de insensibilitate față de demnitatea și valoarea persoanei proprii; de alunecarea pe panta disprețului și urii de sine; de decădere pe treapta unei vieți sub-

26. Fr. Tillmann, *Die kathol. Sittenlehre*, 4, 2, ed. 2, Düsseldorf 1940, p. 11; cf. și E. Dublanchy, *Charité*, în *Dict. de théol. catholique*, 2, 2, Paris 1933, col. 2220.

umane, etc. Pe drept cuvînt s-a spus că «iubirea de sine este atît de bine-fundată în natura omului încît opusul ei este socotit o monstruozitate» 27).

Pentru credincios există și alte temeieri ale iubirii față de sine. Astfel, în iubirea față de sine el se poate întemeia pe calitatea sa de ființă creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, și destinată unei misiuni esențiale deosebite de aceea a oricărei alte existențe.

Credinciosul știe că e parte a naturii în care trăiește, dar nu rămîne definitiv pe poziția aceasta. El se recunoaște ca parte a naturii, dar în același timp crede cu tărie că e mai mult decît atîta. Anume credinciosul mărturisește cu convingere neclătinată că, împreună cu natura el este o creatură a lui Dumnezeu, înzestrată cu puteri fundamental deosebite de ale celorlalte făpturi.

Puterile sale specifice sînt indicate printr-o serie de lucruri legate:

- a) de modul creației sale;
- b) de natura cu care a fost înzestrat;
- c) de misiunea căreia a fost destinat.

a) Spre deosebire de celelalte existențe, care au fost aduse la ființă de către Dumnezeu, doar prin cuvînt, omul a fost produs printr-o intervenție specială a Creatorului, care l-a modelat din lut cu mîinile sale insuflîndu-i apoi în nări suflare de viață. Intervenția aceasta specială a lui Dumnezeu în procesul apariției omului, indică limpede voința Sa de a întemeia prin om o nouă dimensiune a realității și anume cea mai importantă, în care dimensiunea spirituală se îmbină sintetic cu cea materială.

b) Dintre toate făpturile, singur omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, adică numai în firea lui au fost sădite puterile cugetării, ale libertății și ale legăturilor responsabile cu Dumnezeu, cu lumea și cu sine însuși.

Chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om înseamnă conformitatea acestuia cu Dumnezeu, apropierea și înrudirea cu El prin puteri, lucrări și însușiri inexistente la vreo altă creatură din lumea aceasta, dar asemănătoare cu puterile, lucrările și însușirile lui Dumnezeu.

c) Inzestrat cu puteri specifice, omul a fost destinat și unei misiuni specifice, unice; anume el a fost destinat misiunii ca în strînsă legătură cu Dumnezeu și cu semenii, să cunoască, să stăpînească și să desăvîrșească prin strădania sa, atît natura proprie, cît și natura cealaltă.

Conștiința provenienței de la Dumnezeu și a legăturii cu El; sentimentul de posesor al unor puteri specifice și al unei misiuni unice în lume, îi dă credinciosului teme deosebit de puternic de a se prețui și de a se purta cu iubire față de sine.

Conștiința aceasta a credinciosului de a fi creatură a lui Dumnezeu și anume cea mai însemnată creatură a Lui, nu dispare cu totul nici după căderea în păcat. Chiar în starea de păcat credinciosul poartă în sine, mai mult sau mai puțin lămurit, sentimentul înălțimii de la care a căzut și către care adîncul ființei sale rămîne mereu orientat.

Dar pentru credincios faptul cel mai important care-l îndreptățește la iubirea de sine este bunăvoința și iubirea pe care Dumnezeu i-a arătat-o și i-o arată neconținut.

27. A. Koch, *L. Buch der Moralthologie*, Fr. 4. Br. 1905, p. 228.

Credinciosul este convins că apariția sa în lume este faptă de bunătate și iubire a lui Dumnezeu; e convins că trimiterea în lume a Fiului lui Dumnezeu este de asemenea faptă de negrăită iubire arătată de Tatăl ceresc față de el, credinciosul păcătos. Cu greu s-ar putea găsi o dovadă mai puternică a prețuirii și iubirii lui Dumnezeu față de oameni ca trimiterea în lume a însuși Fiului Său.

Coborîrea chenotică a Fiului lui Dumnezeu în chipul omului dovedește desăvîrșit valoarea pe care chiar și după cădere creatura o are înaintea lui Dumnezeu. Iar faptul că omul, nu altă creatură a putut sluji la întruparea Domnului, constituie supremul argument în favoarea primatului ființei umane față de orice altă zidire. «Mare lucru este omul», exclamă cu adîncă admirație fericitul Augustin²⁸). Nici una dintre creaturi, ne învață Clement Alexandrinul, n-are înaintea lui Dumnezeu situația omului. Omul singur «este înrudit cu Dumnezeu» și singur el are ceva în sine care atrage iubirea lui Dumnezeu²⁹) și acest ceva nu dispăre din om nici după căderea lui în păcat. «Căci păcatul e legat de lucrarea, nu de ființa lui (a omului)»³⁰).

Și atunci dacă Dumnezeu însuși iubește pe om, mai poate el credinciosul, să fie în negrijă față de sine? Cînd Dumnezeu își arată în atîtea chipuri respectul și prețuirea față de om, acesta nu va mai găsi temei de a se ignora, neglija și de a se lăsa prins în mod vinovat, în cugetarea mecanică a vieții obișnuite. Iubirea pe care Dumnezeu o arată credinciosului creează la acesta condițiile psihologice cele mai prielnice pentru a se ocupa de sine cu iubire și anume cu o iubire asemănătoare aceleia pe care Dumnezeu i-o arată.

La acestea mai pot fi adăugate și alte temeuri. De exemplu, credinciosul nu este numai obiect al iubirii dumnezeiești, dar și părtaș, prin har, la natura divină. De la Botez el primește în ființa sa un element cu totul nou: elementul haric, prin care devine părtaș al trupului tainic al lui Hristos și, prin aceasta, părtaș al vieții de veci, cu întreaga sa ființă sufletească și trupească.

Conștiința că ființa ta se reazimă pe ființa lui Dumnezeu; conștiința că te poți sustrage năruirii în neant și că poți participa la viața și fericirea veșnică constituie un sprijin puternic pentru realizarea practică a virtuții iubirii față de sine.

Nu poate fi trecut cu vederea nici faptul că iubirea pe care semenul ți-o acordă înlătură și ea multe obstacole din calea iubirii de sine. Semenul care se apropie cu dragoste către tine și care vede întii nu pe păcătosul care ești, ci pe omul bun care poți deveni; nu răutatea care te bîntuie, ci puterile curate din ființa ta; care știe să te mustre, dar și să te îmbărbăteze, inspirîndu-ți astfel încredere în tine, poate încuraja în grad înalt iubirea față de persoana proprie.

28. De doct. christ., lib. 1, cap. 22, M.P.L., 34, col. 26.

29. Clem. Alex., Pedag., lib. 1, 3 (vezi trad. rom. a lui N Ștefănescu, București 1939.

30. Clem. Alex., Strom., lib. 4, cap. 13, M.P.G., col. 1300-1301.

6. Obligativitatea iubirii față de sine.

Vorbind despre iubirea față de sine se pune întrebarea: Este ea, oare, o datorie sau doar un lucru îngăduit? Este o poruncă sau este numai o concesie făcută instinctului de conservare?

Răspunsul la asemenea întrebare poate fi dat pornind de exemplu de la: a) obiectul iubirii față de sine și de la b) scopul iubirii față de sine.

a) Pentru credincios obiectul iubirii față de sine este ființa, persoana proprie. Și anume ființa sa întrucît este trecută prin baia Botezului și prin focul purificator al Harului regenerativ. Sinea asupra căreia credinciosul își îndreaptă iubirea sa nu este, deci, individualitatea sa pur și simplu, ci e o sine purtătoare a unor puteri noi, a principiului vieții în Hristos. Iubirea pe care credinciosul o îndreaptă asupra persoanei proprii este iubirea unui om renăscut care în adîncul ființei sale s-a lepădat de omul cel vechi și a îmbrăcat pe cel nou; este iubirea unei ființe încadrate în comuni-tatea de viață a lui Dumnezeu «Obiectul (iubirii față de sine) nu mai este existența corporal-spirituală a omului, cu dotația și cu scopurile sale naturale... Nu este omul natural, ci omul renăscut, căruia în persoana Dom-nului i s-a înfățișat luminos singurul ideal uman înalt... «Este omul ca «fiu al lui Dumnezeu», ca «frate al Domnului»³¹).

S-ar părea deci, că, întrucît obiectul ei este firea personală renăscută duhovnicește, iubirea față de sine n-ar mai avea de întâmpinat vreo difi-cultate în afirmarea și dezvoltarea ei. În realitate însă iubirea de sine este o virtute creștină extrem de grea.

E adevărat că principal credinciosul dispune de puteri regenerate prin primirea dumnezeiescui Har. Așa este învățătura Sfintei Biserici: Sfin-tele Taine împărtășesc credinciosului Harul sfinților care nimicește păcatul și înviorază puterile sufletești, aducîndu-le în legătură cu Dumnezeu. Practic însă nici credinciosul nu este scutit de primejdia alunecării morale. Renașterea sufletească, deși reală, e, totuși, inițial numai potențială, ur-mînd să fie convertită în forță actuală prin efortul liber și perseverent.

În efortul de afirmare practică a vieții celei noi credinciosul are de suportat asaltul ispitelor și are de purtat război, adeseori neobișnuit de greu, contra păcatului. Virtuțile prezente în viața credinciosului nu sînt însușiri native, date de-a gata, ci sînt calități dobîndite prin încordări îndelungate și nu arareori pline de suferințe și jertfe grele.

În asemenea împrejurări, e limpede că iubirea față de sine nu mai poate fi trecută în rîndul lucrurilor simplu îngăduite.

Nu este corect să se spună: lupta contra păcatului este **îngăduită**, **permisă**, pentru că o luptă **îngăduită** implică dreptul de a nu o începe sau, dacă ai început-o, implică dreptul de a renunța la ea, de exemplu oricînd ți-ar cere interesul propriu. Credinciosul însă, nu poate avea decît o atit-udine categoric negativă față de păcat; o atitudine de intransigență tăgă-duire, de neîmblînzită combativitate împotriva lui. Orice gest de îngă-duință, ba chiar și numai intenția de a fi îngăduitor față de păcat, echiva-lează pentru credincios, cu o trădare a propriei sale poziții.

Tot atît de nepotrivită este și expresia: e admis să-ți încordezi pute-riile în direcția idealului etic al individualității tale, pentru că și formula

31. Tillmann, op. cit., pp. 12-13; Mausbach, Kath. Moraltheol., 2, ed. 5-6, Münster i. W. 1926, p. 100.

aceasta implică dreptul de a fugi de virtute. E limpede însă, că nici nu poate fi imaginat un credincios fără preocuparea de a practica efectiv și statornic virtuțile creștine.

Așa încît, nici lupta contra păcatului și nici străduința pentru virtute nu intră în sfera lucrărilor **îngăduite**, ci intră în sfera lucrurilor poruncite, în mod **necondiționat**, intră sub regimul **datoriei**. Și cum grija de a elimina păcatul și de a cultiva și spori virtuțile în sensul desăvîșirii constituie însuși conținutul iubirii de sine trebuie să spunem că aceasta din urmă: iubirea față de sine, este — ca orice virtute creștină de altfel —, o **datorie** și anume o **datorie necondiționată**.

Fără forța pe care i-o împrumută imperativul categoric al datoriei, glasul virtuții cu greu ar mai putea răzbate prin vacarmul pretențiilor de altă natură, ale instinctelor, pînă la conștiința credinciosului, și cu și mai mare greutate s-ar putea face ascultat de către voința lui. Desigur, virtutea nu-și trage puterea din forma ei poruncitoare, ci din necesitatea ei pentru realizarea personalității religios-morale a credinciosului. Totuși, primul semn prin care-și arată valoarea, e că **nu se roagă**, să fie ascultată, ci **poruncește**; nu așteaptă să fie luată în considerare, ci se impune; nu ține seama de plăcerea agentului moral, ci îl obligă în mod necondiționat la lucruri care nu arareori sînt de-a dreptul opuse plăcerii.

E limpede deci, că sub regimul datoriei, iubirea față de sine își pierde caracterul de putere cu manifestări capricioase determinate de interesele egoiste mereu schimbătoare și devine o virtute strîns legată de răspunderea gravă pentru realizarea idealului religios-moral al credinciosului. Numai înțeleasă ca datorie, iubirea față de sine poate fi ferită de devieri, de oscilații, de împrăștiere și de o alunecare în subordinea instinctelor telurice. Numai sub regimul aspru al datoriei iubirea de sine își dobîndește siguranța și poate acționa cu maximum de concentrare și forță. «Numai cînd iubirea este datorie ea este asigurată pentru totdeauna»³²⁾.

b) Caracterul de datorie al iubirii față de sine poate fi argumentat și altfel, anume, pornind de la scopul urmărit de credincios printr-o asemenea iubire.

Pentru credincios scopul iubirii față de sine este, în ultima analiză, dobîndirea mîntuirii³²⁾.

Din punct de vedere psihologic mîntuirea înseamnă realizarea, în viața interioară, a unei ordine inversă celei existente ca rezultat al păcatului.

Pe plan psihologic, păcat înseamnă o «cădere» a puterilor spirituale din rolul lor de funcție conducătoare în acela de funcții gata nu numai să se subordoneze impulsurilor întunecate, dar chiar să inițieze și să intensifice ele înșile, acțiuni potrivnice legilor morale.

Credinciosul păcătos simte în sufletul său o întunecată pornire de a da o direcție și o întorsătură rea oricărei mișcări proprii. Simte un imbold puternic nu numai de a nu da ascultare conștiinței, dar mai de grabă de a o folosi pe aceasta pentru a-și justifica alunecările. Credinciosul păcătos trăiește dureroasa dezbinare a ființei sale morale în două tendințe diametral opuse: a solicitaîndu-l în direcția binelui, cealaltă momindu-l, atrăgîndu-l, îmboldindu-l în direcția păcatului.

Ieșirea din această stare este tocmai ceea ce credinciosul înțelege prin mîntuire. Dacă păcatul este dezbinare intervenită în ființa interioară a

32. Kierkegaard, cit. la Alfred Dedo Müller, *Ethik*, Berlin 1937, p. 134.

credinciosului, mîntuirea este restabilirea unității în sensul punerii puterilor spirituale în condiția de a acționa statornic și armonic în direcția voinței lui Dumnezeu exprimate în legile și poruncile morale. Dacă păcat înseamnă dezechilibru interior, mîntuire înseamnă restabilirea unui echilibru sănătos în viața noastră prin reintegrarea puterilor de care dispunem în fireasca lor ierarhie. Năzuind după mîntuire, credinciosul nu umbliă după ceva străin de viața sa și situat undeva, dincolo de lume, ci năzuie după o regenerare a puterilor spiritului în așa fel ca ele să-și capete siguranța de sine, să pătrundă toate energiile individualității; să repună și să mențină diferitele tendințe ale firii în limitele ce le revin; să pună eul în condiția de a se desprinde de egoista alipire de sine, și de a intra în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii.

Toate acestea credinciosul știe că nu le va putea realiza fără un ajutor masiv din partea lui Dumnezeu. Dar mai e convins că nici fără încordarea susținută a tuturor puterilor sale nu va realiza mare lucru. Mîntuirea e lucrare a Harului dumnezeesc, dar și a puterilor firești ale credinciosului. Dacă fără Har, el nu-și poate scoate puterile sale de sub vraja păcatului; dacă fără Har nu le poate da conștiința misiunii lor înalte de a fi și de a rămîne statornic la cîrma vieții proprii; dacă fără Har nu le poate ține în permanent contact cu veșnicia, apoi nici fără contribuția strădaniei personale nu va putea realiza scopul propus. Puterea mîntuitoare a Harului nu se face simțită decît în măsura în care lupti tu însuți în vederea mîntuirii.

Lupta pentru dobîndirea mîntuirii este deosebit de grea. Nenumărate piedici și primejdii dinăuntru și din afară, reclamă din partea credinciosului multă energie, multă răbdare și multă suferință. Dar măreția și valoarea scopului urmărit covîrșește toate greutățile și neajunsurile luptei pentru realizarea lui. De fapt, pentru credincios lucrul cel mai de preț în viață este grija pentru mîntuirea sufletului, iar lupta pentru dobîndirea acesteia constituie principala justificare a existenței sale.

În asemenea împrejurare e evident că mîntuirea nu poate fi trecută în rîndul lucrurilor simplu îngăduite sau admise. Pentru credincios, mîntuirea nu e un bun a cărui căutare sau neglijare să prezinte același interes sau aceeași lipsă de interes. Pentru credincios mîntuirea este poruncă fundamentală, este datoria de împlinire sau neîmplinire a căreia depinde destinul său veșnic, bun sau rău.

Solidară cu mîntuirea, iubirea față de sine nu poate avea nici ea alt regim decît acela al datoriei.

Dacă iubirea față de sine este datorie și anume datorie fără împlinirea căreia nu se poate dobîndi mîntuirea, atunci de ce nu este exprimată, în chip direct, în Sfînta Scriptură.

E adevărat că în Sfînta Scriptură, porunca iubirii față de sine e cuprinsă numai indirect, cum e de exemplu în porunca iubirii de aproapele: «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți» (Mt. 22, 39). Aici iubirea față de sine este luată ca icoană, ca pildă pentru iubirea semenului, în sensul că iubirea față de ceilalți oameni nu este ceva neobișnuit, ci e tot așa de firească, precum e iubirea față de sine. În iubirea față de semen «nu se pune (credinciosului) o problemă supranaturală: de a înceta să

mai fie el însuși, ori de a renunța cu desăvârșire la sine însuși; nu, ci se recomandă a lărgi sentimentele de autoconservare, înrudire, apropiere pe care le simte față de sine și trupul său, și spre rudele sale după trup, și spre toți cei ce-l înconjoară, și spre toată lumea»³⁴).

Porunca iubirii față de sine e cuprinsă de asemenea în cuvintele Mîntuitorului: «Fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru cel ceresc este desăvârșit» (Mt. 5, 48). Desăvârșirea despre care e vorba aici, e evident că nu poate fi înfăptuită în afara iubirii de sine.

Faptul că Mîntuitorul nu a formulat în mod direct datoria iubirii față de sine se explică prin aceea că e presupusă ca prezentă în ființa și conștiința fiecărui credincios, ca o exigență asupra căreia nu există discuție. Lipsa din Scriptură a unei propoziții care să exprime direct datoria iubirii față de sine se explică, zice fericitul Augustin, nu prin nepotrivirea unei asemenea iubiri cu voia lui Dumnezeu, ci prin aceea că nu s-a socotit necesar a fi poruncită în mod direct.

Întîi pentru că la iubirea față de sine sîntem îndrumați chiar de firea noastră însăși, precum am amintit și mai sus.

La aceasta se adaugă faptul că porunca iubirii creștine vorbește, în ambele ei părți, despre iubirea față de sine. «Nu poate să nu se iubească pe sine cel ce iubește pe Dumnezeu, scrie fericitul Augustin. Mai mult: chiar numai cel ce iubește pe Dumnezeu se iubește pe sine»³⁵). «Așadar, deoarece nimeni nu se iubește pe sine decît iubind pe Dumnezeu nu mai era nevoie ca, odată ce-a fost dată porunca iubirii de Dumnezeu, să mai poruncească omului de a se iubi pe sine cînd prin însuși faptul că iubește pe Dumnezeu se iubește pe sine»³⁶).

Și mai limpede, continuă Augustin, este exprimată iubirea față de sine în porunca iubirii de aproapele. «Cînd s-a spus: Iubește pe aproapele ca pe tine însuși, n-a uitat nici iubirea față de tine însuși»³⁷).

Așadar, după Augustin n-a fost necesar ca Sfînta Scriptură să formuleze deschis, porunca iubirii față de sine pentru că:

a) Iubirea față de sine este dictată de însăși firea noastră;

b) Iubirea față de sine e cuprinsă în porunca iubirii de Dumnezeu și de semenii.

Este, acesta, un punct de vedere, care, cu unele excepții, a fost acceptat ca deplin valabil de către cei ce s-au ocupat de asemenea problemă.

7. Limitele iubirii față de sine.

Ca orice virtute creștină, iubirea față de sine nu se poate dezvolta normal decît cu condiția rămîinerii în lăuntrul unor anumite limite care să-i asigure echilibrul în ansamblul celorlalte virtuți.

Care sînt aceste limite?

În primul rînd, limitele iubirii față de sine sînt indicate de însuși obiectul ei: individualitatea cu toate predispozițiile și însușirile ei.

Credinciosul știe că, deși membru al unei comunități, el este totuși

34. Mitropolit Nicolae Krutički, Iubirea după învățătura Noului Testament, în rev. «Eiserică Ortodoxă Romîină», nr. 1-2, 1956, p. 98; cf. și Tillmann, op. cit., p. 12.

35. De doct. christ., lib. 1, cap. 35, 39, M.P.L. 34, col. 34.

36. Aug., De morib. eccl. cath., lib. 1, cap. 26, 48, M.P.L. 32, col. 1331.

37. De doct. christ., lib. 1, cap. 26, 27, M.P.L. 34, col. 29.

posesorul unor trăsături specifice, al unui mod al său de a fi, adică al unei individualități proprii.

În convingerea credinciosului individualitatea nu constituie un element juxtapus, adăos ulterior și mecanic vieții sale, ci este însuși modul său de a exista, primit odată cu viața, de sus de la Dumnezeu. Individualitatea este realitate creată și, de aceea, voită de Dumnezeu.

Ca rezultat al voinței lui Dumnezeu, individualitatea impune posesorului o serie de obligații cuprinse rezumativ în datoria iubirii față de sine. Practic aceasta înseamnă că în aspirațiile și manifestările sale, în efortul de a-și cultiva predispozițiile și de a-și forma personalitatea, credinciosul trebuie să țină seama de indicațiile individualității sale. Cu alte vorbe credinciosul e obligat ca iubirea față de sine să și-o dezvolte cu luare în considerare a trăsăturilor specifice, adică a limitelor înscrise originar în individualitatea sa.

Rămânerea în limitele indicate de individualitatea proprie îl ferește pe credincios de împrăștierea în încercări fără acoperire în puterile proprii; îl ferește de primejdia înstrăinării de scopurile și misiunea încredințate lui de Dumnezeu. De asemenea îl ferește de nemulțumirile și amărăciunile care umplu viața celor ce se avîntă spre lucruri situate dincolo de posibilitățile lor. Desigur, o astfel de situație are în vedere Sfîntul Apostol Pavel cînd scrie: «În puterea darului ce mi s-a dat, spun oricui care este între voi să nu năzuiască mai mult decît și se cuvine să năzuiască» (Rom. 12, 3). Cine, în acțiunile întreprinse se orientează mai mult după ceea ce vede la altul decît după ceea ce poate el însuși realiza, va pierde repede gustul și plăcerea de a cultiva și dezvolta propria sa individualitate. «Cine privește mereu peste gard pierde plăcerea și voința de a-și cultiva grădina proprie»³⁸).

A doua limită a iubirii față de sine este dată în iubirea de Dumnezeu.

Creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, credinciosul se recunoaște ca existență orientată ființial și deliberat, ontologic și moral, către Dumnezeu. De aceea, pentru el slujirea lui Dumnezeu nu este ceva indiferent, secundar, periferic vieții sale ci este expresia acceptării, învoirii și credincioșiei față de propria sa ființă. Slujind lui Dumnezeu, credinciosul slujește în anume înțeles propriei sale ființe, ajutînd-o să se dezvolte, să se împlinească într-o direcție indicată de însăși structura ei. Prin fapta creației, Dumnezeu a așezat în ființa omului posibilitatea și trebuința de a intra în legătură cu El, cu Creatorul, și de a se afirma și dezvolta prin slujirea Aceluia.

Din punct de vedere creștin persoana nu este autonomă în sensul în care de exemplu Kant înțelegea acest lucru, adică în sensul de a-și aparține cu exclusivitate și a-și da singură normele de viață. În concepția creștină, persoana este în ultima analiză, teonomă și teocentrică. Credinciosul, adică, se recunoaște ca existență întemeiată în Dumnezeu, și de aceea aparținînd lui Dumnezeu, dar aparținînd ca ființă liberă, capabilă să accepte, sau să nu accepte situația sa de ființă orientată spre Dumnezeu și menită să fie în legătură cu El³⁹).

38. Cf. Tillmann, op. cit., p. 15; Em. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, ed. 2, Tübingen 1933, p. 155.

39. Th. Steinbüchel, *Die philos. Grundlegung der kath. Sittenlehre*, 1, 2, ed. 2, Düsseldorf 1939, p. 203 sq.

Teocentrismul ontologic al credinciosului îl obligă pe acesta ca, în iubirea față de sine, să se ferească de a exagera prețuirea de sine, de a-și absolutiza eul propriu. Legăturile cu Dumnezeu îl împiedecă pe credincios de a cădea în autolatricie; îi temperează impetuozitatea năvalei spre dulceața cea trecătoare a materiei; îi frânează tendințele egoiste, menținându-i astfel iubirea față de sine, în limitele cuvenite. De aceea credinciosul conștient nu cultivă iubirea față de sine decât în legătură cu iubirea de Dumnezeu. Locul pe care în ființa proprie trebuie să-l ocupe iubirea de Dumnezeu, credinciosul nu va îngădui niciodată să fie umplut cu iubirea față de sine. Adevărata iubire de sine, învață fericitul Augustin nu este aceea care refuză a ține seamă de anumite limite, ci este cea încadrată în iubirea de Dumnezeu și inspirată în permanență din aceasta. «Iubirea față de tine se vede din aceea că iubești pe Dumnezeu din toată ființa ta»⁴⁰). «Crezi că folosește Dumnezeu din faptul că-l iubești?... Când îl iubești, tu ești cel ce ai folos... Dar vei zice: Când nu m-am iubit pe mine însumi? Nu te-ai iubit când n-ai iubit pe Dumnezeu cel care te-a zidit...». «Cine nu iubește pe Dumnezeu nu se iubește pe sine însuși»⁴¹). Pentru Augustin iubirea de sine este atât de strâns legată de iubirea de Dumnezeu încât ea crește sau scade în măsura în care acesta din urmă se dezvoltă sau se împuținează ea însăși. «Numai acela se iubește pe sine care iubește pe Dumnezeu». «Cu atât mai mult ne iubim pe noi înșine, cu cât iubim mai mult pe Dumnezeu»⁴²).

Rezultă, așadar, că, pentru credincioși, iubirea față de sine își găsește în iubirea de Dumnezeu o limită peste care nu-i e îngăduit să treacă. Aceasta cu atât mai mult, cu cât deschiderea sufletului pentru iubirea de Dumnezeu nu înseamnă o sărăcire, o slăbire, o devalorizare a iubirii față de sine, ci dimpotrivă abia în legătură cu iubirea de Dumnezeu, iubirea față de sine se poate lămuri deplin asupra obiectului și misiunii proprii, își poate concentra energiile și-și poate asigura o dezvoltare normală.

A treia limită a iubirii față de sine este cuprinsă în obligația pe care o are credinciosul de a-și iubi semenii.

Deschis ființial către realități de dincolo de confiniile făpturii sale sufletești și trupești, credinciosul se recunoaște a fi legat nu numai de Dumnezeu, dar și de semenii săi.

Ca persoană concretă, credinciosul e totdeauna în relație cu alte persoane. El este totdeauna tată sau fiu; soț sau soție; dascăl sau elev; prieten sau cunoscut; vecin sau conațional, etc. În oricare din aceste situații, credinciosul nu există decât împletindu-și viața cu a celorlalți, dând și primind, bucurându-se și întristându-se, nădăjduind sau îngrijorându-se împreună cu ceilalți, etc. (cf. Rom. XII, 4-5).

«Nimic nu e mai propriu ființei noastre decât comuniunea cu alții»⁴³). Izolat de ceilalți credinciosul ajunge să ducă o viață lipsită de conținut, lipsită de sens, și ajunge să decadă pe o treaptă inferioară, subumană. «Omul, scrie un autor, în nici un chip și în nici o fază a dezvoltării sale nu poate fi caracterizat ca ființă autonomă. Noi sîntem — și aceasta cons-

40. Sermo 34, cap. 5, 8, M.P.L. 38, col. 212.

41. In Ioh. Evang. tract. 87, 1, M.P.L., col. 1852.

42. De morib. eccl. cath., lib. 1, cap. 26, 48, M.P.L. 32, col. 1331.

43. Sf. Vasile cel Mare, Sermo 3, De charitate, M.P.G. 32, col. 1149.

tituie caracteristica naturii noastre — mereu în relație cu alții și niciodată nu existăm în mod absolut. Nimeni nu poate schimba situația aceasta»⁴⁴).

Trebuința relației cu ceilalți, izvorăște dintr-un strat atât de profund al ființei, încât nici chiar egoistul nu se poate afirma ca egoist decît în legătură cu ceilalți. «Eul nu poate fi egoist decît în relație cu altul». Egoistul nu se poate gusta pe sine decît raportîndu-se mereu la celălalt; nu se poate afirma pe sine decît în legătură cu alții; nu-și poate impune «superioritatea» decît în mijlocul și asupra altora care să simtă aceasta⁴⁵).

Orientarea structurală a persoanei către celelalte persoane concrete aduce pentru credincios obligația nu numai de a nu trece indiferent pe lângă semenii și de a nu rămîne neutru față de ei, dar dimpotrivă de a se apropia și de a intra în comuniunea cu ei.

Comuniunea cu celălalt înseamnă practic, respect față de el; afirmarea și apărarea specificului aceluia; înseamnă atragerea lui într-un nou mod de viață în care iubirea se afirmă ca forță dominantă.

Respectul, pătrunderea și iubirea față de celălalt însă, înseamnă restrîngerea și limitarea iubirii față de sine.

Trebuie subliniat însă, că, după cum iubirea de Dumnezeu nu desființează iubirea față de sine, tot așa nici iubirea semenului nu se substituie și nu elimină iubirea pe care credinciosul e dator față de persoana proprie. Dimpotrivă iubirea aproapelui este unul din factorii esențiali în funcție de care iubirea față de sine se poate dezvolta normal.

În adevăr, cultivarea de către credincios a iubirii deaproapelui crează în ființa sa, dispoziții și deprinderi care pot asigura împotriva tentațiilor extrem de primejdioase ale egoismului și, în același timp, îl îndrumă ca virtuțile agonizante prin iubirea față de sine să le folosească sporind binele în jurul său.

Prin legăturile de iubire cu ceilalți, credinciosul intră într-o sferă de viață mai înaltă. Iubirea îl obligă să slujească, să sprijine, să facă sacrificii pentru alții. La rîndul lor, semenii îl sprijină, îl îmbărbătează, fac sacrificii pentru el. Relațiile acestea de intercomuniune îi sporesc puterile și dezvoltă în sufletul său virtuți și deprinderi noi, care, toate acestea, devin parte constitutivă a ființei sale ca obiect al iubirii de sine.

Firește, iubirea față de sine la un asemenea credincios este alta decît iubirea față de sine la credinciosul care neglijează iubirea de semenii. La acesta din urmă, iubirea față de sine degenerază repede în egoismul cel mai barbar; La credinciosul care cultivă iubirea de semenii însă, procesul convertirii iubirii față de sine în egoism este împiedecat prin însăși prezența în unul și același suflet, ca o contrapondere de echilibru a iubirii aproapelui.

Astfel, iubirea semenilor constituie condiția sine qua non a dezvoltării normale a iubirii față de sine.

Pe de altă parte, iubirea deaproapelui practică fără a lua în considerare și iubirea față de sine, pierde mult din puterea de înfrîmîre și din eficiența ei. S-ar putea spune chiar că fără iubirea față de sine, iubirea de semenii este viciată prin năvala într-însa a dorințelor, ambițiilor, a intereselor egoiste. Iubirea față de sine are tocmai această menire de a

44. Helmuth Schreiner, *Pädagogik aus Glauben*, Schwerin, ed. 2, 1931, p. 64.

45. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München 1928, p. 74.

creea instrumentul potrivit exercitării unei iubiri sincere, efective, dezinteresate față de semenii ⁴⁶).

Se întâmplă însă, ca prezența simultană în unul și același suflet a ambelor forme de iubire: iubirea față de sine și iubirea de semenii să dea naștere uneori la coliziuni atât de tulburătoare încât pentru a salva una pare inevitabilă sacrificarea celeilalte.

În cadrul moralei creștine, aceste coliziuni pot fi rezolvate prin aplicarea «regulei de aur» formulată de Mântuitorul: «Ci toate câte voiți să vă faceți vouă oamenii asemenea și voi faceți lor» (Mt. 7, 12; Lc. 6, 31). Porunca cere ca fiecare credincios să privească pe semenul său așa cum dorește ca el însuși să fie privit; să-i acorde același respect și același drept la viață, pe care le pretinde de la acela; să-l ia în serios, așa cum voiește să fie luat în serios el însuși; să-i arate, practic, iubirea pe care se crede îndreptățit s-o aștepte de la celălalt. În suflet cu lumina acestei reguli, credinciosul cu greu s-ar mai putea găsi în situații în care să nu știe dacă iubirea s-o acorde întâi persoanei proprii sau persoanei celuilalt; dacă s-o restrângă numai asupra persoanei proprii, sau să cuprindă într-însa și pe aceea a semenului.

În sfârșit o altă limită a iubirii față de sine — o limită negativă aceasta —, o constituie înclinațiile spre rău ale firii proprii, răul, păcatul dintr-însa, împotririle față de bine ⁴⁷).

În iubirea față de sine credinciosul nu cuprinde și partea rea a ființei sale. Credinciosul nu se iubește întrucît e înclinat și săvârșitor al păcatului ci întrucît este chip al lui Dumnezeu înclinat spre bine, luptător și săvârșitor al lui.

Pe păcătosul din sine credinciosul îl iubește nu întrucît e păcătos ci întrucît e capabil să se lepede efectiv, prin căință, de păcat, și să se îndrepteze, cu toate puterile, în direcția afirmării și practicării binelui.

Așadar, iubirea față de sine a credinciosului se vede limitată de păcătoșenia dintr-însul, dar fără să piardă nădejdea că odată și odată ea își va extinde puterea și asupra zonei bîntuită de păcat, din ființa sa, a credinciosului.

8. Obiecții.

Împotriva iubirii față de sine s-au ridicat o serie de obiecții. Unele mai grave, altele mai puțin, dar toate tinzînd la eliminarea acestei virtuți din sfera datoriilor persoanele ale credinciosului.

Unul dintre adversarii implacabili ai iubirii față de sine și, în genere, al datoriilor față de noi înșine, a fost Schopenhauer. Se pretinde, scrie întunecatul filosof al pesimismului, că pe lângă datorii față de semenii, mai există și datorii față de noi înșine. «Este (aceasta) o pretenție pe care o resping în mod absolut» ⁴⁸).

În ipoteza că am avea datorii față de noi înșine, continuă Schopenhauer, acestea n-ar putea fi decît datorii ale dreptății și datorii ale carității.

46. Martensen, *Die christliche Ethik*, 1, ed. 4, Berlin 1888, p. 339

47. Otto Zimmerman, *Aszetik*, ed. 2, Fr. i. Br. 1932, p. 446 sq.

48. Schopenhauer, *Le fondement de la morale* (trad. A. Burdeau), ed. 11, Paris 1925, p. 23.

Cît privește datoriile dreptății, acestea nu pot constitui datorii față de noi înșine în temeiul principiului: *volenti non fit injuria!* Adică, fapta pe care o săvârșesc din proprie inițiativă are totdeauna învoirea mea deplină; și atunci, ceea ce mi se întâmplă, ca urmare a faptei mele constituie un lucru cu care sînt învoit dinainte, încît el nu poate fi niciodată o nedreptate pentru mine.

Faptele îndreptate de mine asupra propriei mele ființe mă privesc exclusiv și posibilitatea de a-mi face rău «eu însumi, de exemplu posibilitatea de a mă sinucide, e un privilegiu pe care nici o morală n-are dreptul să mi-l ia, zice Schopenhauer.

Cît despre datoriile iubirii față de sine, aici morală vine prea tîrziu. «Ea va găsi lucrul gata făcut mai dinainte»⁴⁹).

De aceea, conchide Schopenhauer, așa numitele datorii față de noi înșine se reduc în fond la «sfaturi de prudență» și «precepte de igienă»⁵⁰).

Teza că fapta cu urmări rele pentru mine nu mă privește decît pe mine este fundamental falsă.

Mai întîi nimeni nu e autorizat să-și facă rău. De exemplu nimeni nu e îndreptățit să fie bețiv, desfrînat, lacom, etc. Iar dacă se comportă în felul acesta e dator față de sine însuși să repare ceea ce a făcut, să se zmulgă din mrejele viciului în care s-a lăsat prins, etc. Fii cu băgare de seamă! Vezi că aluneci. Stăpînește-te! Spune pe bună dreptate bunul simț empiric.

Pe de altă parte este de neconceput ca unul care își face sieși rău să nu facă rău în același timp și altora (familiei, semenilor, patriei, etc.).

Răspunderea pe care fiecare om o are față de ceilalți e menită să intensifice grija și răspunderea față de sine. Datoriile personale sînt strîns legate de cele sociale⁵¹).

Falsă este și teza că morală n-ar avea nimic de spus în legătură cu iubirea față de sine.

În manifestările sale, iubirea față de sine poate fi rațională și poate fi nerațională; poate fi practică într-un chip ordonat sau dezordonat; poate păstra o măsură justă, dar poate fi și exagerată în plus sau în minus. Te poți iubi în sens egoist, sau te poți neglija, disprețui, urî, chiar. Poți iubi calitățile ce ai, sau poți cultiva slăbiciunile, defectele, închinările rele ce ai. De aceea fără o forță care să-i arate cadrul precis în care să se dezvolte și să acționeze, iubirea față de sine — supusă cum e tentațiilor și mereu amenințată să fie atrasă în cursele adversarului ei cel mai de temut: egoismul —, nu-și va putea găsi singură și mai ales nu-și va putea păstra singură limitele convenite naturii sale. O asemenea forță iubirea față de sine o găsește în imperativul sever, implacabil al datoriei morale.

Teza că datoriile față de noi înșine ș-ar reduce la sfaturi de prudență și la reguli de igienă se întemeiază pe confuzia dintre dimensiunea morală și cea biologică a individualității. Deși fuzionate în unitatea sintetică a subiectului personal, aceste dimensiuni își păstrează totuși însușirile și funcțiile lor specifice. De exemplu ființa morală a credinciosului își afirmă funcțiile specifice prin aceea că urmărește să-și asume, să pătrundă și să transfigureze ființa lui fizică, empirică, și să-și afirme primatul natural

49. Idem, op. cit., pp. 23-24.

50. Idem, ibidem, pp. 24-25.

51. Cf. E. Baudin, Cours de philos. morale, Paris 1936, pp. 225-226.

asupra acesteia; urmărește să cultive virtuțile morale și să se desăvârșească.

Pentru a putea desfășura o asemenea activitate, ființa morală a credinciosului are neapărat nevoie de lumina, de puterea și de întransigența datoriei morale.

Firește, ca una care se reazimă pe dimensiunea fizică, împreună cu care săvârșește o singură unitate, ființa morală a credinciosului, e interesată și ea în respectarea regulilor igienice, dar nu în mod nemijlocit. Regulele ei specifice sînt regulele morale.

Fără regule specifice, orice formă de viață slăbește, decade, se distruge. Fără regule specifice, ființa morală nu numai că nu se dezvoltă, dar dă înapoi, se corupe și se destramă⁵²).

Dacă însă, credinciosul este și ființă morală și ca atare are de îndeplinit o activitate și o misiune morală personală, e împiedecă a vorbi despre datorii morale personale e nu numai îngăduit, dar e necesar.

În lumina datorii morale personale, credinciosul își dă mai bine seama de darurile primite de la Dumnezeu, le recunoaște valoarea și își recunoaște răspunderea de a le cultiva potrivit voiei lui Dumnezeu; de a le folosi spre cinstirea lui Dumnezeu și spre desăvîrșirea personală. Toate datorii morale față de noi înșine sînt cuprinse în datoria iubirii față de sine⁵³).

Dar iubirea față de sine și-a atras adversari, chiar din tabăra teologilor.

Luther, de pildă, a fost unul dintre cei mai reductabili adversari ai iubirii față de sine ca datorie morală față de noi înșine.

Porunca: «Să iubești pe aproapele... ca pe tine însuți», poate fi interpretată, zice Luther, în două feluri: a) Ea cuprinde și datoria iubirii față de sine; b) Ea nu cuprinde decît datoria iubirii deaproapelui. Interpretarea ultimă, adaugă Luther, îmi place mai mult⁵⁴).

Iubirea față de sine se depărtează de adevărata iubire creștină⁵⁵). Mai mult: ea este un **vitosus amor**, care nu numai că nu trebuie cultivat, dar dimpotrivă trebuie nimic.

Este un vitosus amor, pentru că izvorăște totdeauna din gîndul folosului personal, egoist, păcătos. În iubirea față de sine viața credinciosului este încovoiată asupra eului, e legată de ființa egoistă a acestuia, și e călăuzită de căutarea celor ce-i sînt ei de folos de quaerere quae sua sunt.

Intreaga ființă a omului, zice Luther, este pătrunsă de păcat: Concupiscenta rămîne mereu activă în credincios; aceasta «pentru că ea este însăși natura omului...». «Numai prin moarte poate scăpa de ea»⁵⁶). De aceea iubirea față de sine nu poate fi decît iubirea unei naturi rele, viciate, păcătoase. Desigur credinciosul își dă seama de păcătoșenia lui și aceasta implică prezența într-însul a unei conștiințe și a unei tendințe spre Dum-

52. Baudin. op. cit., p. 128 sq.

53. Tillmann, Die Verwirklichung der Nachfolge Christi, ed. 2, Düsseldorf 1940, p. 9.

54. Römerbrief II, p. 336, 22 sq., la Nygren, Eros und Agape, Berlin 1955, p. 560.

55. Idem, ibidem.

56. Römerbrief, II, 94, 11, la Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I, Luther, ed. 6, 1932, Tübingen, p. 137.

rezeu. Dar tendința, aspirația spre Dumnezeu este și ea adânc pătrunsă de păcat. Este chiar copleșită de păcat⁵⁷⁾.

Purtînd în sine mereu pecetea păcatului⁵⁸⁾, iubirea față de sine își pierde orice drept moral de a mai exista. Așadar, nu iubire față de sine, ci iubire de Dumnezeu și de semenii. Poruncind iubirea de Dumnezeu și de semenii, Iisus Hristos a urmărit tocmai acest lucru: nimicirea iubirii de sine. Cine iubește pe Dumnezeu acela trebuie să știe că a terminat-o cu iubirea față de sine. Mai mult: după Luther, credinciosul nici nu-și poate arăta iubirea față de Dumnezeu decît urîndu-se pe sine⁵⁹⁾. Cît despre iubirea de aproapele apoi și aceasta nu este a se înțelege ca o realitate **lingă și împreună**, cu iubirea față de sine, ci ca iubire care trebuie să înlocuiască iubirea față de sine. Porunca iubirii de semenii, zice Luther, nu vorbește despre două forme de iubire: iubirea față de sine și iubirea față de ceilalți, ci numai despre una singură și anume despre iubirea de semenii. Iubește-l pe aproapele ca pe tine vrea să spună că în actul iubirii tu ai încetat pentru totdeauna să mai fii obiect al propriei tale iubiri. Eul pe care-l vei iubi nu mai poate fi al tău, ci numai al semenului.

Încît e împedat, că, pentru Luther, iubirea față de sine nu numai că nu poate fi o condiție a mîntuirii, dar dimpotrivă este obstacolul cel mai mare în calea acesteia. Credinciosul care vrea să se mîntuiască trebuie să zmulgă din ființa sa iubirea de sine cu rădăcini cu tot⁶⁰⁾.

În procesul mîntuirii nu avem de a face decît cu Hristos. Numai cu darul Lui nu și cu vreo condiție personală. Credinciosul nu este și el un subiect activ împreună cu Dumnezeu. Cum la temelia mîntuirii se află iubirea de Dumnezeu urmează că numai Dumnezeu este, în înțelesul plin al cuvîntului, subiect al iubirii creștine⁶¹⁾. Chiar și în iubirea pe care trebuie s-o arate semenului, credinciosul nu e decît un «instrument» al iubirii dumnezeiești. Este ca o «țevă» cu o deschizătură către Dumnezeu și cu alta către semenii, țevă prin care trec către aproapele darurile lui Dumnezeu. În viziunea lui Luther credinciosul e «canalul» prin care curge iubirea de la Dumnezeu și apoi o revarsă mai departe asupra semenilor, către semenii iubirea lui Dumnezeu⁶²⁾. Creștinul primește, prin credință asupra lumii.

Așadar, după Luther nu numai că nu există o datorie a iubirii față de sine, dar aceasta nu este nici măcar îngăduită.

Teza întemeietorului protestantismului însă nu are altă valoare decît aceea a premizelor de la care pornește.

Se știe că, după Luther, căderea în păcat angajează ființa omului atît de total încît nu mai rămîne într-însul nimic din chipul lui Dumnezeu, nu mai rămîne nici un rest de puteri care să-l pună în condiția de a iniția vreun act care să-l salte dincolo de sine, să-l apropie și să-l pună în legătură cu Dumnezeu. Căderea în păcat a adus cu sine o închidere a păcă-

57. Cf. W. A., 7, 800, 24, la Holl, p. 62.

58. Römerbrief, II, 75, 8 sq., la Holl, p. 61.

59. Cf. C. schol. theol. Th. 95 W. A., 1, 228, 29: «diligere deum est se ipsum odisse et praeter deum nihil novisse», la Holl, op. cit., p. 209.

60. Römerbrief, II, p. 337, 3 sq., la Nygren, p. 560; cf. și Römerbrief, 1, 118, 25: «homo enim diligit se ipsum perverse et solum; que perversitas non potest dirigi, nisi loco suo ponat proximum» — la Holl, op. cit., p. 210.

61. Cf. Nygren, op. cit., p. 578.

62. Cf. W. A., 10, 1, 1, S. 100, 9 sq. — la Nygren, op. cit., p. 578.

tosului în eul propriu și o înfeudare a sa tendințelor, aspirațiilor și intereselor caracterizate prin orientarea lor aproape exclusiv asupra vieții de acum și de aici. Căderea l-a transpus pe credincios într-o atitudine de pro tivnicie față de Dumnezeu și față de tot ce ar putea să-i atingă atitudinea sa fundamental egoistă ⁶³).

În cadrul unei asemenea concepții antropologice este evident că iubirea de sine nu-și putea găsi nici o justificare. Morala ortodoxă însă, respinge teza protestantă potrivit căreia în omul căzut n-ar mai fi rămas nici o putere necariată de păcat, și, în consecință ea respinge și teza că iubirea față de sine ar fi cu totul neîndreptățită.

Dintre teologii mai noi care combat iubirea față de sine ca datorie morală, amintim pe Emil Brunner. În lucrarea sa: *Das Gebot und die Ordnungen*, Brunner susține că:

1. Nu poți fi calificat ca bun decît prin raportare la ceilalți ⁶⁴). Raportarea la eu este în sine și pentru sine bolnăvicioasă și imorală ⁶⁵).

2. Grijă de sine manifestată prin: autocultivare, autodisciplină, stăpînire de sine, etc., nu se încadrează în sfera actelor specific morale, ci în sfera condițiilor vieții morale ⁶⁵).

3. Nu există o poruncă a iubirii față de sine, pentru că aceasta e dată prin natură. Despre o datorie morală a iubirii față de sine nu poate vorbi decît cel ce nu s-a lămurit asupra ființei fenomenului moral ⁶⁷).

În general, argumentarea lui Brunner se bazează pe premiza falsă că, după cădere, omul și-a pierdut calitatea etică, el devenind o ființă cu totul păcătoasă ⁶⁸). La o ființă cu totul păcătoasă, iubirea față de sine nu poate fi nici ea altfel decît păcătoasă și deci reprobabilă din punct de vedere moral. Premizele antropologice ale Moralei ortodoxe însă, sînt altele. Fără să ignoreze păcătoșenia omului, Morala ortodoxă crede, afirmă și pune accentul pe bunătatea din el, pe aspirațiile lui spre lumină, spre iubire, spre desăvîrșire, spre Dumnezeu. În acest caz, iubirea de sine, precum am văzut mai sus, își are îndreptățirea ei.

În legătură cu poziția lui Brunner față de problema iubirii față de sine observă, în special, următoarele:

1. După învățătura Bisericii ortodoxe, omul e creat nu numai ca ființă biologică, dar și ca ființă morală înzestrată cu daruri proprii, specifice.

Darurile acestea nu îi sînt împărtășite în forma lor desăvîrșită, ci mai mult ca potențialități, care urmează a fi dezvoltate. Aceasta înseamnă că dotația omului cuprinde în sine misiunea pentru aceasta de a se lua pe sine în grijă proprie, de a-și cunoaște darurile, posibilitățile, predispozițiile, și de a se strădui să se dezvolte.

Dezvoltarea predispozițiilor nu este îngăduit să se facă oricum. Ea trebuie să se împlinească de așa manieră ca să poată constitui o împlinire, un spor de viață, atît pentru credincios cît și pentru semenii. E evident însă, că o asemenea dezvoltare a predispozițiilor nu se poate face decît în

63. Cf. Pr. Dr. D. Stăniloae, *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, în rev. «Ortodoxia», nr. 3. (1956), p. 353 sq.

64. Brunner, *Das Gebot...*, p. 299.

65. Brunner, *op. cit.*, p. 300.

66. Idem, *ibidem*, p. 302.

67. Idem, *ibidem*, p. 301.

68. Cf., de ex., *Der Mensch im Widerspruch*, p. 86.

cadru și în direcția indicată de norma morală. De aici urmează că grija față de sine nu se poate afirma și manifesta în mod normal decît ca răspundere, ca datorie morală față de ființa proprie.

2. Brunner face confuzie între virtuțile premorale și virtuțile morale. Cele dintîi constau în efortul de a perfecționa însușirile și funcțiunile persoanei empirice, ca de exemplu: sănătatea, vigoarea, frumusețea, îndrăzneala, stăpînirea de sine, moderația, etc. caracteristica generală a virtuților premorale este că ele pot fi întîlnite atît la oameni onești, cît și la cei neonești. Nu numai un om de caracter, dar și un scelerat poate fi îndrăzneț, prudent, stăpîn pe sine, etc., fără ca din pricina aceasta el să înceteze de a mai fi un scelerat. Faptul dovedește că asemenea calități nu sînt morale prin ele înseși, ci au neapărată nevoie de a fi puse sub controlul normei morale.

Virtuțile morale sînt acelea care realizează promovarea persoanei morale. Ele vizează nemijlocit persoana morală, în noi și în alții. Așa acționează de exemplu virtuțile cardinale: înțelepciunea, bărbăția, cumpătarea și dreptatea, și tot așa celelalte virtuți care derivă din acestea.

Caracteristica generală a virtuților morale constă în aceea că ele nu se întîlnesc decît la persoanele oneste. Justificarea acestor virtuți e dată în natura lor de bunuri necesare existenței și desăvîșirii persoanei morale⁶⁹).

Așadar, grijja de sine înrăucit e îndreptată asupra persoanei morale proprii, nu este, cum zice Brunner, numai o condiție a vieții morale, ci se încadrează în sfera actelor specific morale.

3. Iubirea față de sine creștină este altceva decît iubirea față de sine naturală. Cea dintîi cuprinde în sine și pe cea din urmă, dar puterile sale și le trage nu numai din ființa naturală a credinciosului, ci și mai ales din ființa sa de mădular al trupului mistic al lui Hristos.

Desigur, iubirea față de sine nu se poate ivi și nu se poate dezvolta ca virtute creștină în mod independent de iubirea de Dumnezeu și de semenii. Scopul ei ultim este mîntuirea, ori mîntuirea credinciosul nu și-o poate dobîndi decît prin practicarea iubirii creștine în plînatatea ei, care, după cum am văzut, este nu numai iubire față de sine, dar și iubire de Dumnezeu și de semenii. Iubirea de sine creștină este și rămîne mereu numai o parte a iubirii creștine. Cu toate acestea, ea este o virtute distinctă și, în limitele arătate, își are îndreptățirea ei și este o datorie morală importantă.

De altfel nici psihologiceste nu este posibil ca iubirea față de sine să fie eliminată cu totul din iubirea creștină. Noi iubim pe Dumnezeu, pe aproapele, iubim iubirea însăși, pentru că ne dăm seama că acestea sînt și pentru noi valori care corespund și sînt cerute de însăși firea noastră⁷⁰). Nu putem iubi pe Dumnezeu și pe semenii fără să ținem seama de bucuria pe care o încercăm practicînd asemenea iubire. Nu putem prețui iubirea de Dumnezeu și de semenii fără să prețuim și pe purtătorul viu al acestei iubiri, adică pe noi înșine⁷¹).

Adăugăm că expresiile negative la adresa iubirii față de sine, expresii de care abundă literatura veche de conținut ascetic, nu pot fi folosite ca argument împotriva virtuții de care vorbim. Toate aceste expresii inter-

69. Cf. Em. Baudin, op. cit., p. 144.

70. Cf. Zimmermann, op. cit., p. 443.

71. Mausbach, *Kathol. Moraltheologie*, 2, ed. 5-6, Münster i. W., 1926, p.

zic nu iubirea cea bună de sine», ci «iubirea trupească de sine», adică iubirea nerațională, egoistă și pătimasă, protivnică iubirii de Dumnezeu și de semenii⁷²).

9. Incheiere.

Reflectând asupra celor spuse în legătură cu iubirea față de sine nu putem să nu constatăm importanța deosebită a acestei virtuți în viața credinciosului.

Astfel, prin cunoașterea de sine pe care o implică, iubirea față de sine pune pe credincios în condiția de a-și da seama de păcătoșenia, slăbiciunile și lipsurile sale pe de o parte; iar pe de alta, de predispozițiile și aptitudinile sale și mai pre sus de toate, de calitatea sa de persoană morală. Prin cunoașterea de sine credinciosul ajunge a-și da seama de condiția sa mizeră, dar, în același timp, și de măreția destinului său de ființă înzestrată cu puteri și demnitate morală.

Dacă constatarea slăbiciunilor și lipsurilor personale îi frânează pornirile spre trufie și îl smeresc, conștiința demnității și misiunii morale îl scoate din comoditatea placidă, îi conferă îndrăzneală și introduce în viața sa un dinamism de mare și durabilă tensiune.

Conștiința demnității morale înviorează și încurajează viața credinciosului de a purta «războiului cel nevăzut» împotriva păcatului și de a rămâne în ciuda jertfelor grele, pe calea virtuții. Grija și prețuirea demnității morale îndrumă pe credincios pe calea, nu arareori aspră și însingurată a eroismului și a martiriului pentru drepturile imprescriptibile ale conștiinței sale de următor al lui Hristos.

Credinciosul care își uită sau își neglijează demnitatea sa morală, încetează de a mai fi om de nădejde în lupta de afirmare și promovare a valorilor morale creștine.

Iubirea față de sine cere credinciosului nu numai să-și cunoască demnitatea sa morală, dar s-o și respecte el însuși, dezvoltând tot ceea ce o promovează și reprimind tot ceea ce o degradează.

De asemenea iubirea față de sine impune credinciosului datoria practică de a proceda așa ca și semenii să-i recunoască și să-i respecte demnitatea sa morală.

Iubirea de sine nu se limitează, însă, numai la promovarea personalității morale a credinciosului. Ea pune în lucrare toate puterile ascunse ale sufletului și le concentrează în direcția îmbunătățirii continue a vieții sale morale.

Dar, ca orice virtute creștină, iubirea față de sine îndrumă pe credincios către ținta lui finală care este mântuirea.

Aceasta este preocuparea fundamentală a credinciosului: mântuirea sufletului. Tot ce gândește și tot ce săvârșește el în viață poartă pecetea acestei preocupări. Într-o asemenea perspectivă iubirea față de sine se vedește ca purtătoare a unei semnificații depășind cu mult sfera moralei. În perspectiva mântuirii, iubirea față de sine ni se înfățișează ca o dovadă sigură a prezenței active a lui Dumnezeu cu harurile Sale, în viața credinciosului. În lumina mântuirii, iubirea față de sine ni se înfățișează ca de-

107. cf. și W. Lügert, op. cit., p. 19.

72. Cf., de ex., Filocalia, 3 (trad. Pr. Dr. D. Stăniloae), p. 14 passim.

ciziune a credinciosului de a colabora cu Dumnezeu la desăvârșirea creației Sale, la dobândirea mântuirii.

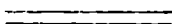
Pentru credincios drumul către mântuire trece și prin iubirea față de sine.

În sfârșit, iubirea față de sine constituie o condiție esențială a iubirii cu care credinciosul este dator față de semenii săi.

Iubirea față de sine este introducerea necesară la iubirea de semenii, în înțelesul că prima creează condițiile morale în vederea practicării celeilalte. Credinciosul știe că fără eliberarea interioară de sub tirania instincțelor, a ambițiilor egoiste, a tendințelor de a apăsa pe alții, a acelei «libido dominandi» și «cupiditas nocendi» de care vorbea fericitul Augustin,⁷³), nu se poate vorbi de o iubire de semenii adevărată. Iubirea de semenii este plină de neplăceri, de suferințe, de jertfe adesea foarte grele. Ca să-și iubească efectiv și durabil semenii credinciosul trebuie să fie oricând gata de suferință și de jertfă.

Iubirea față de sine tocmai acest lucru urmărește să-l realizeze: pregătirea credinciosului în vederea slujirii dezinteresate, jertfelnice, statornice a semenilor și a vieții în comun.

Înțeleasă în felul acesta, iubirea față de sine constituie pentru credincioși un principal mijloc pentru dezvoltarea vieții morale și religioase personale, dar și pentru susținerea și promovarea moralității și a tuturor celorlalte forme de viață din sinul comunității.



73. De civitate Dei, lib. 3, M.P.L. 51, col. 90 și C. Faust, lib. 22, 74, M.P.L. 42, col. 447.

TRÎNDĂVIA ȘI TRUFIA ÎN CONCEPȚIA MORALEI CREȘTINE

Morala creștină numără printre cele șapte păcate capitale păcatul trîndăviei și al trufiei, întrucît acestea constituie rădăcinile altor nenumărate și grave păcate și pentru că sînt foarte dăunătoare atît vieții individuale, cît și celei sociale.

Astfel, trîndăvia este pricina aproape a tuturor păcatelor, în toate aflîndu-se, într-un chip sau altul, o deficiență voluntară, o neglijență, o delăsare, o lipsă de efort, un dezgust și o nepăsare în săvîrșirea binelui.

Dar, orice faptă bună și orice virtute implicînd un efort, desăvîrșirea și mîntuirea nu sînt posibile fără muncă.

Trîndăvia este, apoi, o sursă otrăvită de nenumărate rele, care lovesc nu numai în cel stăpînit de această patimă, dar, și mai ales, în semenii noștri, pe care-i fură, îi înșeală, îl lipsește de ajutorul datorat, etc.

Patima trufiei prezintă, de asemenea, o excepțională gravitate pentru individ, societate și viața religioasă. Ea este prima formă sub care a apărut păcatul în lume, păcatul lui Lucifer, orice păcat fiind, în fond, totdeauna o neascultare de Dumnezeu. E cel mai persistent dintre păcate și cel mai periculos, întrucît, sub forme ascunse, subsistă și după ce scăpăm de toate celelalte păcate, furișîndu-se chiar în viața cea mai desăvîrșită.

Trufia are, mai mult decît oricare dintre patimi, un pronunțat caracter social și, în consecință, vatamă mai mult ca oricare viața obștească.

Tocmai pentru a ne da seama de toată gravitatea acestor patimi, ne-am propus să le cercetăm aici cu atenție și temeinic.

TRINDAVIA

Noțiunea trîndăviei. Spre deosebire de patimile, care ne împing sau ne atrag să lucrăm cele rele, există o patimă care ne duce la nelucrare sau la slăbirea activității. Este patima lenei sau a trîndăviei *ἀκηδία* — *acardia* et *pigritia*).

În general, trîndăvia sau lenea este un defect al voinței, o lipsă de energie fizică și morală, «moliciunea sufletului» (Nil), care se arată prin dezgustul și nepăsarea, pe care o avem față de orice acțiune, fie fizică, fie spirituală, sau cum o definește Laumonier, «o înclinare obișnuită de a rămîne în inacțiune și de a se complăce în aceasta».

Psihologii o consideră ca o depresiune psihică, ce atinge regiunea efortului și toate tendințele ce derivă din efort, care fac ca actul să treacă de la decizie la executare.

Există o lene din neputință și o lene provenită din sensualitate. Prima este involuntară și patologică. Este o deviere instinctivă profundă, pricinuită de insuficiențe funcționale și tulburări organice, adesea aproape iremediabile: alterări endocrine, tuberculoză, heredosifilis, etc.

Dar există și o lene din neputință parțială și ocazională, ce poate fi vindecată.

Ceea ce caracterizează lenea este refuzul de a face efort ¹⁾.

Pe noi ne interesează aici numai lenea sau trîndăvia care are la bază sensualitatea, adică întrucît este imputabilă voinței libere.

Ori, din acest punct de vedere, lenea are două aspecte: a) neglijența (pigritia), nepăsarea, lenea propriu zisă, adică înclinarea spre slăbirea și neglijarea faptei sau spre inactivitate, și b) ἀκηδία — **acedia**, cînd această nepăsare și neglijență se referă la lucruri spirituale, cum este mîntuirea, care nu se poate obține decît prin exercitarea dificilă a virtuților. Efortul legat de acestea produce dezgust și tristețe ²⁾.

În **Mărturisirea Ortodoxă** (întrebarea 36, pag. 157), lenevirea este definită foarte corect ca «o răcire și nepăsare pentru mîntuirea veșnică a sufletului, prin care omul se întristează și se dezgustează de binele ce trebuie să facă; pentru aceasta, el fuge de osteneala cu care se face binele».

Tot așa de bine este definită trîndăvia în **Invățătura de credință creștină ortodoxă** (p. 386), ca «nepăsarea față de îndeplinirea datoriilor și dezgustul pentru muncă, fie cu brațele, fie cu mintea».

Totul în viață pledează împotriva trîndăviei. Într-adevăr, economia lumii actuale este de așa natură, încît nu putem face nici un bine fără muncă. Iar munca, avînd nevoie de efort și fiind obositoare, este adesea ocolită. Trîndăvia, sub ambele ei aspecte, iese din același principiu pătimaș și anume: groaza de dificultate și oboseală.

Există o lene fizică, cînd dezgustul și nepăsarea au drept obiect munca trupească, din pricina trudei și a oboselii, pe care o implică. Există și o lene morală, cînd moleșeala, nepăsarea, dezgustul și întristarea au drept obiect bunurile spirituale, adică practicarea virtuților, din pricină că nu le putem dobîndi decît prin străduință și oboseală. În acest din urmă înțeles, lenea nu-i o patimă deosebită, ci ea însoțește pe toate celelalte patimi. «Moleșeala (acedia) făcîndu-se stăpîină peste toate puterile sufletului, — spune Sf. Maxim Mărturisitorul ³⁾, stîrnește deodată aproape toate patimile. De aceea este și cea mai grea dintre toate celelalte patimi».

Lenea este deci patimă capitală, numai cînd dezgustul, nepăsarea și scîrba sînt voluntare și se referă la bunul suprem al omului, adică harul dumnezeiesc și prietenia cu Dumnezeu. În acest caz este socotit drept un păcat grav în mod absolut.

Leneșul este puțin emotiv, vesel, dar neprevăzător. Are o existență incoloră, pentru că numai munca dă sens, rost și culoare unei vieți omenști. El este parazit, cinic și laș.

Trîndăvia comportă multe variații și se ascunde sub diferite măști. Totuși, este lesne identificabilă prin lipsa de roade.

În general, lenea se opune muncii, adică activității făcută cu sfortare și metodă, spre a crea bunuri materiale și spirituale destinate satisfacerii nevoilor și năzuințelor trupești și sufletești ale omului. Munca reprezintă partea de contribuție a omului la mîntuire — faptele bune, — condiție neapărată pentru dobîndirea mîntuirii.

1. Laumonier, *La thérapeutique des péchés capitaux*, Paris, Alcan, 1922, pp. 59, 60, 63.

2. Ad. Tanquerey, *Synopsis Theologiae moralis et pastoralis*, t. I, Desclée et socii, Parisii 1930, p. 409.

3. *Capete despre dragoste*, Suta întîia, c. 67; *Filoc. rom.*, II, p. 47.

Munca este o poruncă divină (Gen. II, 15), o condiție necesară pentru întreținerea vieții, condiție pentru dezvoltarea puterilor trupești și sufletești, instrument pentru perfecționarea naturii, mijloc pentru desăvârșirea noastră și ajutoarea semenilor, pe scurt, condiție indispensabilă pentru mântuire⁴).

Au existat și există încă unele concepții greșite privitoare la muncă. De pildă, lumea antică socotea munca drept o rușine și o înjosire, de aceea era lăsată pe seama sclavilor. Au existat chiareretici, numiți Antiasiști, care priveau lenea ca o virtute, iar munca drept o crimă; consecvenți doctrinei lor, ei își petreceau viața dormind⁵). Astăzi, partizan pe față și teoretic al lenei nu mai cutează mimeni să se arate, dar, practic, mulți sînt de partea lenei.

Vlăstarele și urmările trîndăviei. Trîndăvia are următoarele vlăstare: 1. **Batjocorirea pietății**, întrucît duce la neglijarea datoriilor religioase; 2. **antipatia și indignarea** față de cei ce ne îndeamnă la activitate și desăvîrșire duhovnicească: profesori, preoți, pedagogi, etc.; 3. **lîncezeala**, adică săvîrșirea lucrărilor fără energia și rîvna cuvenite; este condamnată de Apocalipsă (III, 15-16); 4. **teama și deznădejdea** de a putea dobîndi mîntuirea, care sînt păcate contra Duhului Sfînt; 5. **răutatea inimii** atunci cînd mintea nu este atentă la actele duhovnicești, pe care le îndeplinește, ci rătăcește în alte direcții. E păcat greu numai cînd atențiunea este cerută în mod expres, cînd atracțiunea minții este voluntară și durează un timp îndelungat; 7. **prea marea sfială**.

Dar urmările trîndăviei nu se reduc la acestea. Trîndăvia poate fi pricina tuturor păcatelor și a patimilor. Într-adevăr, ea este cauza principală a mizeriei din lumea aceasta și a osîndeii veșnice. Este mama și doctorul tuturor viciilor, ea ne învață multe rele (Sirah XXXIII, 29). Precum un butoi gol poate primi tot felul de lichide, tot așa leneșul este accesibil pentru toate patimile. Așa cum pămîntul va produce mii de ierburi rele, dacă nu semănăm în el sămînța cea bună, tot așa cel care este continuu în inactivitate, se va deda la ocupații vinovate, dacă nu se preocupă de lucruri folositoare (Sf. Ioan Gură de Aur). Această constatare se întemeiază pe o foarte cunoscută lege psihologică, după care, mintea noastră nu poate rămîne nici o clipă goală. Așa că, prin lene, gîndurile rele dau năvală, solicitînd voința la tot felul de fapte urîte.

Fierul ruginește dacă nu-i folosit; aerul se strică și dă naștere la boli, cînd nu e primenit prin mișcare multă vreme; o apă stătătoare putrezește și produce tot felul de insecte. Asemenea acestora, trupul care se dedă la trîndăvie devine sediul tuturor înclinărilor rele (Bernard de Clairvaux).

Leneșul este expus la mii de ispite și păcate. Dacă omul ocupat este ispitit de un singur demon, omul leneș este ispitit de nenumărați demoni (Ioan Casian, op. cit.; Fiocalia rom. I, p. 121).

Pasărea este mai în siguranță cînd zboară, iar omul cînd muncește. Leneșul e ca un trunchi de pom fără frunze și fără fructe.

«Din șederea fără lucru iese iscodirea, din iscodire, neorînduială și din neorînduială, tot păcatul!» (Ioan Casian, ibidem, p. 120).

4. A se consulta studiul nostru: **Vrednic este lucrătorul de plata sa**, publicat în rev. «Studii Teologice», anul IV, aprilie 1952, pp. 143 și urm.

5. Dr. Al. Nicolescu, **Teologie morală**, Blaj 1918, p. 324, în notă.

Din lene, vine lipsa; din lipsă, îndemnul la furt, minciună, clevetire, omucidere, deznădejdea, desfrinarea, dezgustul de viață, necumpătarea, invidia, certurile, parazitismul. Lenea aduce sărăcie (Proverbe VI, 11), este mama lipsei și rădăcina deznădejdii, cum spune Sf. Ioan Gură de Aur. Cei se stau fără lucru sînt înclinați să spioneze pe alții, să-i birfească și să-i invidieze pentru progresul pe care-l fac.

Prima consecință firească a trîndăviei este lipsa. Mai întii, lipsa bunurilor trebuitoare existenței fizice, care nu se pot dobîndi prin trîndăvie. Sub presiunea foamei și a frigului, leneșul dă din colț în colț și, nevoind să se apuce de muncă, cei pentru el o povară insuportabilă, caută să-și satisfacă nevoile pe căi mai ușoare, dar necinstite: prin furt, minciună, înșelătorie. Dacă-i surprins în timpul cînd sură, ca să nu fie prins sau identificat, lovește, rănește și omoară. Dacă-i prins, înfundă pușcăria.

Cînd nevoile sînt prea mari și nu le poate satisface, prin niciun mijloc sau cînd este demascat în flagrant delict de furt, cade în deznădejde, care-l poate împinge la sinucidere.

Lenea este, apoi, mama desfrînării. Lipsa de ocupație dă prilej impulsurilor oarbe ale instinctelor să se afirme cu toată puterea lor. Trîndăvia naște parazitismul social, care e, în fond, un furt camuflat sau o exploatare a afecțiunilor familiare, a milei semenilor, etc. Ea este un delict social, întrucît consumă de la societate bunuri fără a da nimic în schimb, cînd omul are datoria și putința să întrețină din munca proprie și pe alții, care nu pot munci: pe copii, bolnavi și bătrîni.

Dar chiar de s-ar feri de a face răul, leneșul tot e vrednic de osîndă, pentru motivul că nu face binele, pe care e dator și poate să-l facă (Mat. III, 10; Iacob IV, 17). Așa, bunăoară, un slujbaș poate să nu fure, să nu se îmbete, să nu fie grosolan, totuși, dacă e leneș, lenea constituie un motiv suficient pentru a fi alungat din slujbă (Sf. Ioan Gură de Aur). Căci nu se cere muncă numai cu scopul de a produce bunuri exclusiv pentru sine, ci și pentru familia sa și pentru cei lipsiți.

Pentru a ne mîntui, nu-i suficientă o atitudine negativă și defensivă în fața răului, adică de a ne feri să facem răul, ci este nevoie și de o activitate pozitivă și constructivă și anume de a face bine, cît mai mult bine posibil și cu dragoste⁶⁾.

De aceea, Laumonier⁷⁾ are dreptate să califice lenea drept un «delict social».

«Dracul, care face sufletul nesimțitor, e foarte îngrozitor — zice Evagrie Ponticul⁸⁾, lasă cuvînta, frica Domnului, păcatul nu mai e socotit păcat, osînda și munca veșnică le socotește vorbe goale».

Lipsa de activitate are și consecințe asupra sănătății fizice. La autopisia leneșilor, s-au constatat: atrofia tiroidei, leziuni la hipofiză, aștele și inima puțin reduse⁹⁾.

Cît despre alte urmări, ca pierderea poftei de mîncare, toropeala, dezgustul de viață, o stare de permanentă neputință, asemănătoare cu boala, moleșirea organismului, etc., acestea le putem constata fiecare dintre noi.

6. Sf. Ioan Gură de Aur, *Coment. în Epist. către Efeseni*, omil. XVI, 1, Migne, P.G. LXII, col. 112.

7. *Op. cit.*, p. 78.

8. *Op. cit.*, Filoc. Rom., I, p. 56.

9. Laumonier, *op. cit.*, p. 67.

Munca fizică și intelectuală prelungesc viața, pe cînd lenea o scurtează. Dovadă sînt unii pensionari, care nu mult timp după ieșirea lor la pensie, neluîndu-și altă ocupație, s-au îmboinăvit sau chiar au încetat din viață.

Leneșul este, apoi, osîndit la foame și lipsă. «Cine nu vrea să muncească, nici să nu mănînce», spune Sf. Apostol Pavel (II Tes., III, 10).

Pe toți leneșii îi amenință osînda veșnică. «Orice pom care nu va aduce roadă va fi tăiat și aruncat în foc» (Mat. VII, 19). Iar slujitorul care nu va valorifica unicul talant, pe care i l-a încredințat Dumnezeu, va fi aruncat în întunericul cel din afară (Mat. XXV, 30; cf. I Cor. III, 8). Sf. Ap. Pavel ne îndeamnă să nu fim leneși, «ci următori celor ce moștenuesc făgăduințele prin credință și îndelungată răbdare» (Evrei VI, 12).

Pe scurt, trîndăvia duce la regresul material și spiritual, la tot felul de păcate, la mizeria materială și la pierderea sufletului.

Răutatea trîndăviei. Privită în sine, trîndăvia (acedia) ori de cîte ori aduce tristețea totală privind bunurile divine și neglijaarea mîntuirii proprii și a mijloacelor necesare pentru atingerea ei, este un păcat de moarte. El se opune poruncii divine de a iubi pe Dumnezeu din tot sufletul, din toată inima și din toată puterea noastră.

Cît despre gravitatea trîndăviei (pigrizia) ce privește celelalte bunuri, aceasta este în funcție de gravitatea datoriilor pe care le neglijează. Sub nici o formă, însă, nu încetează a fi un păcat.

Remedii împotriva trîndăviei. Pentru a ne feri sau tămădui de trîndăvie, se recomandă mai multe mijloace, care trebuiesc conjugate.

Astfel, mai întîi trebuie să medităm asupra naturii, care, constatăm că este în întregime și în mod permanent în plină activitate: oștile îngerești cîntă fără încetare laudă Domnului, corpurile cerești se învîrtesc mereu în spațiu; plantele și arborii sînt în creștere perpetuă pînă la pieirea lor; furnicile strîng vara provizii pentru iarnă; albinele își clădesc fagurii șiucid pe trîntor. Poate numai omul să rămînă inactiv, cînd observă că toate creaturile, printr-un instinct firesc, arată o antipatie pronunțată pentru trîndăvie? «Mergi la furnică, leneșule, și învață înțelepciunea!» (Proverbe VI, 6).

În al doilea rînd, trebuie să cugetăm stăruitor la necesitatea muncii, pentru că prin muncă sîntem feriți de păcate, de primejdia de a păcătui, ne exercităm virtuțile, îndeplinim poruncile, dobîndim bunurile necesare întreținerii noastre, a familiei noastre și a celor lipsiți, într-un cuvînt, numai prin muncă ne mîntuim.

Trebuie să înțelegem că munca este o condiție inherentă omului în viața prezentă și că numai prin ea ne putem valorifica iubirea noastră față de Dumnezeu și de semenii. În temeiul iubirii aproapelui, trebuie să muncim și pentru cei lipsiți, adică pentru bătrîni, copii și bolnavi, care nu pot munci.

În parabola smochinului neroditor, Mîntuitorul osîndește trîndăvia (Luca XIII, 7).

Să luăm în seamă relele nenumărate și grave, pe care le produce lenea. Omul trîndav fuge de efort, ca de o nenorocire, dar prin aceasta nu-i deloc fericit. Neștiind cum să-și omoare timpul, se plictisește, se dezgustă de toate și sfîrșește prin a avea groază de viață.

Bessarion¹⁰) cere ca monahul să fie numai ochi, ca heruvimi și serafimii. Căci atîta vreme cît căldarea e sub focul arzător, muștele n-o pot atinge.

Să ne gîndim la chinurile Mîntuitorului și ale sfinților, față de care, ale noastre nu însemnează nimic.

Să comparăm scurtimea muncii și a oboselii noastre cu răsplata veșnică, ce ne este pregătită pentru ea.

Să ne rugăm des și fierbinte: «Duhul trîndăviei nu mi-l da mie» (rugăciunea Sf. Efrem Sirul).

Să ne întărim nădejdea, care este certitudinea obținerii bunurilor viitoare prin muncă.

Să apelăm la teama de osîndă.

Să hotărîm timpul și măsura pentru orice lucrare¹¹).

Să ne reținem de la vorbe deșarte.

De avem ocupații intelectuale, să căutăm a lucra și cu mîinile, luînd pildă de la Mîntuitorul și de la Sfinții Apostoli. În această privință, Sf. Apostol Pavel zice: «În adevăr n-am mîncat pîine de la nimeni, ci cu osteneală și trudă, lucrînd zi și noapte» (II Tes. III, 8), făcînd corturi. Același poruncește ca «întru liniște lucrînd să-și mănînce pîinea lor» (II Tes. III, 12).

Leacul împotriva leneviei se află în cuvintele Mîntuitorului: «Întru răbdarea voastră veți dobîndi sufletele voastre» (Luca XXI, 19).

Trebuie să reamintim tuturor celor ce-și pierd vremea cu nimicuri, că viața este ceva serios și că avem datoria de a ne face folositori.

Trebuie să ne amintim că scopul vieții nu-i de a trăi ca paraziți, ci de a ne cuceri un loc în ceruri prin muncă și virtuți (Mat. XX, 6, 8).

În parabola cu plata egală a lucrătorilor din vie, stăpînul pofteste la muncă pe toți cei ce stau în piață, fără lucru, zicîndu-le: «De ce stați aici toată ziua fără lucru?...». «Duceți-vă și voi în via mea și veți primi ce va fi cu dreptul» (Mat. XX, 6-7).

Numai munca ne dă dreptul să trăim, potrivit cuvintelor: «Vrednic este lucrătorul de plata sa» (Luca X, 7), și «Cine nu vrea să muncească, acela niși să nu mănînce» (II Tes. III, 10).

În concepția Bisericii ortodoxe, munca, fiind singurul criteriu de valorificare a omului, singurul mijloc cinstit de întreținere a vieții proprii și ajutorare a celor lipsiți pentru omul apt de muncă, instrument de perfecționare a naturii, mijloc de desăvîrșire proprie, pe scurt condiție indispensabilă pentru mîntuire, trîndăvia este calificată ca un păcat foarte grav. Gravitatea trîndăviei stă în aceea că produce o decădere de la treapta de om constituie o ratare a vieții și misiunii, pe care fiecare om o are în lume, o eschivare de la datoria de a ajuta pe alții, o înșelăciune a semenilor, pe spatele cărora leneșul trăește, deci, un delict social.

De aceea, ea atrage după sine atît sancțiunea binemeritată a societății, care ia leneșului dreptul la hrană, cît și sancțiunea supremă a lui Dumnezeu, în a cărui împărăție trîndavul nu este pregătit să intre.

10. Karl Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, Mohr, 1936, p. 219.

11. Nil Ascutu, *Tratat despre cele opt gînduri ale răutății*, Migne, P.G. LXXIX, col. 1157.

TRUFIA

Noțiunea trufiei. Există în firea noastră omenească un sentiment legitim, care ne face să prețuim ceea ce e bun în noi, și să căutăm în același timp să dobândim și stima semenilor noștri, întrucît este folositoare în raporturile noastre cu dinșii. Desigur că putem și trebuie să prețuim cele bune pe care ni le-a dăruit Dumnezeu, dar recunoscîndu-L pe El ca fiind primul principiu și scopul ultim. Sentimentul acesta onorează pe Dumnezeu și produce, în același timp, stima de sine.

Aprecierea calităților noastre de către alții și slăvirea lui Dumnezeu pentru ele, ca și aprecierea calităților aproapelui, sînt nu numai îngăduite, dar chiar poruncite, mai ales că ele îndeplinesc și rolul de a înlesni bunele raporturi dintre oameni.

Dar aceste două tendințe pot devia și deveni excesive. Cîteodată uităm că Dumnezeu este autorul acestor daruri și ni le atribuim nouă înșine, tăgăduind prin aceasta, în chip cel puțin implicit, că Dumnezeu este primul nostru principiu.

De asemenea, sîntem cîteodată ispitiți să lucrăm numai pentru noi sau pentru a dobîndi stima altora, în loc de a lucra pentru Dumnezeu. Ori lucrul acesta înseamnă a tăgădui pe Dumnezeu ca scop ultim¹²). Aceste două dezordini constituie patima trufiei, numită și orgoliu sau mîndrie.

Trufia, *ὑπερηφάνια* —superbia, orgoliul sau mîndria poate fi deci definită ca iubirea de sine împotriva bunei rînduiei, care duce la prețuirea de sine peste măsură, la prețuirea exagerată a însușirilor, meritelor proprii și a bunurilor pămîntești, la socolirea noastră, în mod explicit sau implicit, ca fiind primul nostru principiu sau ultimul nostru scop. Această atitudine de nesocotire a lui Dumnezeu ca «dătătorul celor bune și ajutorul spre izbutirea în ele», este însoțită și de «disprețul pentru cei mai nedesăvîrșiți»¹³).

O definiție mai simplă și mai scurtă este aceea pe care o aflăm în cartea: **Invățătura de credință ortodoxă** (pag. 381), și anume ca: «prețuirea de sine peste măsură legată cu dorința neînfrînată și nedreaptă de a ajunge numai la mărire și laudă în lume».

După Sf. Maxim Mărturisitorul, trufia produce o cugetare confuză, întrucît ea constă din două neștiințe: a ajutorului dumnezeiesc și a nepuținței proprii¹⁴).

Formele trufiei. Trufia se arată în patru forme mai însemnate și anume:

1. Cînd socotim ca ale noastre cele pe care le-am primit de la Dumnezeu, sau cel puțin acționăm ca și cînd am socoti în acest fel. Dar tot ceea ce avem, vine de la Dumnezeu (I Cor. IV, 7) și trebuie să recunoaștem cu Sf. Apostol Pavel: «Am lucrat mai mult decît toți, totuși nu eu, ci darul lui Dumnezeu care este în mine» (I Cor. XV, 10). Căci, așa cum spune Sf. Nil Ascetul¹⁵), cel ce zidește pe propria sa putere, cade, precum cade și se prăvălește la pămînt cel ce calcă pe pînză de

12. Ad. Tanquerey, **Précis de Théologie ascétique**, pp. 525-526.

13. Maxim, **Capete despre ăragoste, suta a doua**, c. 38; Filocalia rom., II, pagina 63.

14. **Răspunsuri către Talasie**, q. 56, sec. 4; Filoc. rom., trad. Pr. D. Stăniloae, Sibiu 1948, vol. III, p. 295.

15. **Tratat despre cele opt gînduri ale răutății**, Migne, P.G. LXXIX, col. 1161.

păianjen. Mândria nu-i semn al abundenței în virtute, căci «precum multe fructe înclină crengile pomului la pământ, tot așa, prisosul virtuții creează un sentiment smerit». «Nu ai nimic, spune același, ce n-ai luat de la Dumnezeu. De ce te recunoști că acesta este un dar străin și nu proprietatea ta? De ce te lauzi cu bogăția lui Dumnezeu ca și cu a ta proprie? Ești o creatură a lui Dumnezeu, nu disprețuș pe Creatorul tău! Dobândești ajutorul de la Dumnezeu, nu lepăda pe binefăcător!»¹⁶).

2. A doua formă a trufiei constă din socotința că tot ce avem este dobândit de la Dumnezeu, dar îl considerăm totuși ca fiind primit datorită meritelor noastre proprii. Această socotință este și ea greșită, mai întâi pentru că există multe daruri pe care le primim cu totul gratuit (Efes. II, 8-10). Apoi, nu trebuie să dăm prea mare importanță meritelor noastre, căci spune Mântuitorul: «Fără de Mine nu puteți face nimic» (Ioan V, 5) și «dacă Dumnezeu n-ar zidi casa, în zadar s-ar trudi ziditorii». Tilharul pe cruce a dobândit raiul, nu ca preț al virtuții, ci prin harul și îndurarea lui Dumnezeu, cum remarcă Sf. Ioan Casian¹⁷).

3. A treia formă, pe care o îmbracă trufia, constă din socotința că avem ceea ce nu avem în realitate, sau că avem un bun mai mare decît cel pe care îl avem cu adevărat (Apoc. III, 17). Sau mândria prin care deși ne recunoaștem păcatele, nu alergăm la ajutorul lui Dumnezeu, ci vrem să ne vindecăm noi singuri. «Dar Dumnezeu este împotriva celor mândri» (I Petru V, 5; cf. Iacob IV, 6).

4. A patra formă a trufiei este cînd, conștienți de superioritatea noastră, disprețuim pe alții și ne lăudăm singuri, cum făcea fariseul trufaș, de care vorbește Mântuitorul (Luca XVIII, 11-14): cînd vedem paiul din ochiul aproapelui nostru, dar nu ne dăm seama de bîrna pe care o avem într-ai noștri (Mat. VII, 1).

○ situație care merită a fi relevată este că, tocmai împotriva așteptărilor omului mîndru, smerenia este o stare care prezintă mai multă siguranță, decît mîndria. «Nu disprețuș pe cel smerit — zice Sf. Nil —, căci el stă mai sigur decît tine; el pășește pe teren solid și nu cade repede; iar cine este mai sus, de cade, se zdrobește»; «cine cade pe pămînt neted, se ridică lesne, dar cine se prăvălește dintru înălțime, acela cade în primejdie de moarte»¹⁸).

Mîndria este «o umflătură a sufletului, ce este plină de puroi — cum spune Sf. Nil; dacă e coaptă, se sparge și pricinuieste multă scîrbă»¹⁹), ca o bășică de apă, care, plesnită, dispăre în neant». Fericitul Augustin o numește la fel o «umflătură cu grosime aparentă», iar Sf. Vasile²⁰), de asemenea, ca o «umflătură». Dar «tumoarea corpurilor umflate nu-i—zice Sf. Vasile — nici sănătoasă, nici folositoare; e mai curînd de natură bolnăvicioasă și vătămătoare, sursă de primejdii și pricină de moarte».

Dimpotrivă, smeritul e ca o cetate fortificată, ca un pom încărcat de roade, cu crengile aplecate și proptit pe teama de Dumnezeu²¹).

16. *Ibidem*, col. 1164.

17. *Op. cit.*, Filoc. rom., vol. I, p. 124.

18. *Op. cit.*, col. 1164.

19. *Ibidem*, col. 1161.

20. *Omilia XX*, Migne, P.G. XXXI, col. 1525 C.

21. Nil Ascetul, *op. cit.*, col. 1164.

Trufașul se aseamănă cu un vultur fără aripi, cu un păun care, cînd e umflat în pene, pare mult mai mare decît e în realitate; cu broasca din fabulă, care vrînd să fie egală cu boul, s-a umflat atît de mult, încît a crăpat.

Orgoliosul se aseamănă cu demonul, care-i plin de mîndrie și cu omul beat (Evrei II, 5), pentru că ambii se mîndreșc, țin cuvîntări lăudăroase, nu fac nimic cum trebuie, nu s-niciodată mulțumiți și amîndoi se îndreaptă spre pierzanie. Orgoliosul este ca un negustor nepriceput, care se prețuiește mai mult decît valorează.

Mîndria este păcatul lui Satan. E «primul pui al diavolului». Evagrius²²) o așează printre dracii cei dinții, care se opun lucrării noastre.

Fiicele mîndriei. Mîndria este mama aproape a tuturor păcatelor (Ecl. X, 15). Cele mai grave păcate ieșite din această patimă sînt: pre-zumpția, ambiția și slava deșartă.

1. **Prezumpția** este dorința și nădejdea dezordonată de a întreprinde lucrări ce depășesc puterile noastre. Ea se naște din prea buna părere despre sine.

În genere, este un păcat ușor, dar devine păcat greu cînd pricinuim o mare pagubă aproapelui, spre pildă, cînd îndeplinim, fără pregătire, funcțiunea de medic, de duhovnic, etc., sau cînd ofensăm grav pe Dumnezeu. Prezumpția ne face să riscăm primejdii mari.

2. **Ambiția** ia naștere din prezumpția unită cu orgoliul. Ambiția se definește ca o poftire fără rînduială a onorurilor, demnităților, autorității asupra altora.

Dezordinea ambiției se poate manifesta, după Toma de Aquino, în trei feluri: a) cînd căutăm onoruri, pe care nu le merităm și care depășesc mijloacele noastre; b) cînd le căutăm pentru noi înșine, pentru propria noastră slavă și nu pentru slava lui Dumnezeu; c) cînd ne oprim la foloasele onorurilor fără a le face să slujească pentru binele altora, ceea ce este contrar poruncii divine.

Ambiția se poate manifesta în toate domeniile: intelectual, civil, bisericesc, etc.

Din păcat, în genere ușor, poate deveni păcat greu prin materia, mijlocul folosit și paguba pricinuită aproapelui prin ambiția noastră.

3. **Slava deșartă** este dorința neînfrînată de a dobîndi stima și lauda oamenilor pentru merite reale sau neadevărate. Cei stăpîniți de această patimă se preocupă mai mult de lauda oamenilor, decît de practicarea virtuților. Mîntuitorul muștră pe cei ce se laudă cu faptele bune: «Luați seama ca să nu faceți dreptatea voastră înaintea oamenilor, ca să fiți văzuți de ei; altfel, răsplată nu veți avea de la Tatăl vostru carele este în ceruri» (Mat. VI, 1; VI, 2-9).

Slava deșartă se numește **vanitate**, cînd așteptăm să fim lăudați sau proslăviți pentru însușiri de mică importanță, precum: frumusețea fizică, îmbrăcămintea, etc. Deși este păcat ușor, poate deveni păcat greu din aceleași motive ca și ambiția.

Direct, slava deșartă se poate manifesta în trei feluri și anume: a) prin **fălire**, cînd ne lăudăm prin cuvinte cu faptele sau însușirile noastre; b) prin **ostentație**, cînd căutăm să zmulgem stima oamenilor prin acțiuni sau semne externe ieșite din comun; c) prin **fățarnicie**, cînd dorim să fim

22. Op. cit., Filoc. rom., I, p. 48.

lăudați prin virtuți sau însușiri false, cînd, adică, sub aparențele virtuții, ascundem vicii secrete.

Indirect, slava deșartă se manifestă oricînd nu voim să fim mai prejos decît alții și anume în patru feluri: a) în ce privește intelectul, prin **încăpăținare**, adică atunci cînd nu ne supunem mintea la argumentele raționale, ce ni se prezintă; ceea ce este păcat greu cînd este vorba de adevăruri dogmatice;

b) În ce privește voința, prin **neînțelegere**, **discordie**, anume atunci cînd nu cădem de acord asupra unui bine, pe care iubirea aproapei ne cere să-l voim. Discordia este prin însăși firea ei, păcat greu, întrucît se opune iubirii aproapei și numai în mod întimplător poate fi păcat ușor și anume cînd binele datorit și refuzat aproapei este neînsemnat;

c) **Cearta**, **vrajba**, adică nesupunerea prin cuvinte, nesupunerea verbală. Prin vrajbă, păcătuiam greu cînd, din spirit de contrazicere, tăgăduim vreun adevăr de credință, sau combatem cu dinadinsul vreun adevăr, ce privește de aproape binele nostru sufletească sau trupesc;

d) Prin **neascultare**, adică nesupunerea prin fapte față de superiorii noștri. Neascultarea este formală numai cînd este însoțită și de disprețuirea poruncii. Altfel, avem neascultare materială, care, formal, aparține altei specii de păcat, potrivit motivului ce ne mîină la păcat: furt, omucidere, etc.

Neascultarea este, prin firea sa, păcat greu, întrucît, din punct de vedere formal, orice păcat se definește ca o neascultare de Dumnezeu.

Gravitatea acestei pătimii a determinat pe catolicul François Spirago²³) s-o așeze printre cele șapte păcate capitale, în locul invidiei.

Primii oameni, Adam și Eva, ne-au dat exemplul de neascultare, prin care au păcătuit.

Urmările neascultării sînt foarte grave. Neascultarea face pe om nenorocit chiar în viața aceasta, cum dovedesc urmările păcatului strămoșesc (Rom. V, 12 și urm.). Faraon și profetul Iona au fost pedepsiți pentru neascultare.

Superiorii noștri țin pe pămînt locul lui Dumnezeu, sau mai bine zis, își dețin autoritatea prin delegație dată de Dumnezeu.

Neascultarea rezumă întreaga atitudine a lui Satan. De aceea, are dreptate Gerson să spună, că cine nu voințe să asculte, nu mai are nevoie de nici un demon spre a fi ispitit: el însuși a devenit Satan²⁴).

Păcatul opus contradictoriu acestor trei păcate ieșite din mîndrie este **sfiiciunea exagerată**, prin care, neavînd încredere în puterile noastre, refuzăm onorurile, mărirea și funcțiunile, pe care le merităm prin vrednicia noastră și lipsim astfel pe semenii noștri de contribuția noastră la binele obștesc sau slava lui Dumnezeu.

Este păcat greu cînd refuzăm ceea ce sîntem datori să primim sub greutatea păcatului de moarte.

Urmările trufiei. Fiind un egoism feroce, trufia face din om un tiran neînduplecat. Este deci firesc ca ea să strice bunele raporturi cu semenii și să atragă vrăjmășia lui Dumnezeu (Ecl. X, 7).

Trufia noastră produce în semenii noștri îndreptățită ură, invidie, etc.

23. François Spirago, *Catéchisme catholique populaire*, 2-e partie, trad. N. Delsor, Strasbourg 1902, p. 180.

24. *Ibidem*, p. 181.

De pildă, lauda stîrnește invidia și pofta, făcînd pe alții să complateze împotriva celui ce se laudă²⁵). Vanitoșii se expun la batjocuri, iar ambițioșii și orgolioșii au riscuri și mai serioase. Orice satisfacție pe care o obțin produce contra lor invidie, mînie și ură, care, apoi, pot aduce pierderea situației, ruina familiei ș.a.

Sănătatea vanitoșilor și ambițioșilor este relativă. Adesea, patima lor are la bază intoxicații și tulburări ereditare. Nu rareori ei suferă de tractus gastro-intestinal și afecțiuni ale ficatului, rinichilor și vaselor sanguine. Ei par sănătoși, dar în realitate riscă o moarte subită și precoce, mai ales cei hipertensivi²⁶).

Trufia duce negreșit la osînda veșnică. Ea a alungat din cer legiuni de îngeri și pe protopărinții noștri din paradisul pămîntesc.

Trufia anulează valoarea faptelor bune, «ucide gloria virtuții», cum spune Sf. Nil Ascetul (op. cit., col. 1160). Sau cum găsim în cărțile de slujbă: «Slava deșartă deșertează bogăția dreptății; iar smerenia risipește mulțimea poftelor» (Cîntarea IV-a, Triod, p. 5).

Precum rugina roade fierul, tot așa trufia mistuie faptele bune. Precum puțînă fiere acrește vinul cel mai dulce, tot așa mîndria strică toate virtuțile.

Și este firesc și logic să fie așa, pentru că la temelia oricărei virtuți creștine stă smerenia, adică un act de recunoaștere a dependenței noastre de Dumnezeu și de semenii, care ne fixează locul și valoarea noastră în lume. Fără aceasta, nu ne cunoaștem forțele și valoarea reală și, astfel, ne plasăm în situații pe care nu le merităm și în funcțiuni pe care nu reușim să le îndeplinim cum trebuie; nedreptățim pe alții; ne lipsim de ajutorul lui Dumnezeu și al semenilor.

Trufia este obstacolul de netrecut, ce se așează în calea mîntuirii. Fără smerenie, nu se poate face nici măcar un pas în viața creștină adevărată. În orice caz, desăvîrșirea morală exclude cu totul trufia sub toate formele ei.

Trufia este «pricinuitoare de sărăcie»; «din trufie se împrăstie tot binele, iar din smerenie piere toată rătutatea», cum cîntă Sfînta Biserică în slujba din Duminica Vameșului și a Farișeului (Triod, pag. 5).

Trufia este cea mai periculoasă patimă, pentru următoarele temeuri: 1. ea se furișează în faptele bune și le ia meritul. Atacă mai ales pe cei înaintați în viața desăvîrșită. «Cînd patimile își încetează lucrarea, fie pentru că se ascund pricinile lor, fie pentru că se depărtează dracii în chip viclean, se strecoară mîndria», spune Sf. Maxim Mărturisitorul²⁷).

Trufia este o «patimă nerațională ce se strecoară în fiecare lucrare a virtuții...», «crește împreună cu celelalte virtuți²⁸).

2. Rădăcina mîndriei se află înlăuntrul nostru și conviețuiește cu noi într-un chip atît de intim, încît e oricînd gata de a ne împinge să-i ascultăm sfaturile. Nimic nu moare în noi mai tîrziu ca mîndria.

3. Este periculoasă și pentru că într-atît se ascunde și lucrează întru ascuns, încît e greu să-i vedești mrejiile. Singură lucrează cu multe mij-

25. Nil Ascetul, *Tratat citat*, Migne, P. G., LXXIX, col. 1160.

26. Laumonier, *op. cit.*, pp. 190-191.

27. *Capete despre dragoste, suta a doua*, c. 40; Filoc. rom., II, p. 64.

28. Nil Ascetul, *Tratatul citat*, Migne, P. G., LXXIX, col. 1160.

loace. «Cuprinde aproape toată lumea și deschide ușile tuturor dracilor», chiar după ce aceștia au fost biruiți²⁹).

4. Este greu de biruit, pentru că este anevoie de identificat.

E nevoie totuși să învingem trufia, pentru că, îndeosebi în forma ei deplină, este semnul osîndeii³⁰).

Mîndria este păcatul pe care Mîntuitorul îl impută fariseilor (Mat. XXIII, 6-7). Mîntuitorul a rezistat acestei ispite venită din partea diavolului, pe munte (Mat. IV, 9).

Răutatea trufiei³¹). În sine, trufia propriu zisă, adică aceea prin care se uzurpă în mod conștient și voluntar drepturile lui Dumnezeu, este pentru credincioși un păcat grav, cel mai grav dintre toate păcatele, întrucît prin aceasta se refuză supunerea față de Dumnezeu.

În ce privește efectele ei, așa cum am văzut, trufia nereprimată duce adesea la urmări dezastruoase. Într-adevăr, cîte războaie n-au fost stîrnite de orgoliul guvernanților? Cîte certuri în familii, cîte uri între oameni nu sînt pricinuite de această patimă?

Trufia este, apoi, rădăcina tuturor patimilor și corupe multe fapte virtuozose, întrucît ne face să le săvîrșim cu o intenție egoistă.

Trufia este cea mai înverșunată vrăjmașă a desăvîrșirii morale, pentru că produce în suflet o «sterilitate dezolantă» și este izvorul multor păcate.

EA ne face să pierdem multe daruri și merite, căci «Dumnezeu stă împotriva celor mîndri, iar celor smeriți le dă dar» (Iacob IV, 6); cei ce caută la lauda oamenilor, nu vor avea plată de la Tatăl din ceruri (Matei VI, 1-2).

Trufia constituie apoi o sursă de numeroase greșeli:

1. **Greșeli personale.** Prin presupunție ne expunem la primejdii și ne pierdem; prin orgoliu, necerînd neîncetat ajutorul lui Dumnezeu, de care avem nevoie, cădem în păcat; apoi, ne descurajăm și sîntem în pericolul de a ascunde păcatele la spovedanie;

2. **Greșeli împotriva aproapelui.** Din orgoliu, nu voim să cedăm nici măcar atunci cînd nu avem dreptate, înțepăm pe aproapele nostru în convorbirile noastre, întreprindem discuții violente, care aduc neînțelegeri și certuri. De aici cuvinte grele împotriva rivalilor noștri spre a-i înjosi, critici caustice la adresa superiorilor și refuzul de a le asculta ordinele.

Trufia este, în sfîrșit, o pricină de mari nenorociri pentru cei ce se lasă stăpîniți de ea. Este și firesc ca orgoliosul voind să fie mare în toate și să domine pe alții, să nu aibă niciodată pace și odihnă, întrucît niciodată nu va izbuti să-și supună pe toți rivalii, și aceasta în mod definitiv.

Remedii împotriva trufiei. Pentru eliberarea de această patimă atît de gravă, se recomandă îndeosebi următoarele:

1. Cunoașterea de sine intimă și sinceră, care ne dezvăluie slăbiciunile și păcatele, cea «misère de l'homme», de care vorbește B. Pascal.

2. Recunoașterea că Dumnezeu este autorul oricărui bine și că, prin urmare, numai Lui îi aparține toată cîntea și slava.

3. Considerarea nimicniciei noastre, îndeosebi cînd medităm asupra începutului și sfîrșitului nostru. Căci sîntem ieșiți din nimic, tindem spre

29. Vezi: Tanqueray, *Précis d'Ascétique*, pp. 533-536.

30. Evagrie. *op. cit.*. Filoc. rom., I, p. 59.

31. Seraphinus a Loiano, *Institutiones Theologiae moralis*, Taurini, 1934, vol. I, p. 459.

nimic și am cădea în mod fatal în nimic, dacă Dumnezeu nu ne-ar conserva prin intervenția sa neîncetată. Ființa noastră aparține deci lui Dumnezeu. Ea ne este dăruită de El ca o binefacere imensă, dar ființa omenească, oricât ar fi ea de admirabilă, comparată cu ființa divină este ca un nimic, întrucât e contingentă, de împrumut și fragilă, cu alte cuvinte, total dependentă de Dumnezeu.

A uita această dependență este, deci, o eroare nemaipomenită, o absurditate și o nedreptate.

În ce privește părtașia la viața divină, de asemenea, aceasta se datorește tot harului divin. «Ce ai ce n-ai primit? Dacă însă ai primit, ce te lauzi ca și când n-ai fi primit? (I Cor, IV, 7). Căci «toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, pogorându-se de la Tatăl luminilor» (Iacob I, 17), text repetat întocmai la slujba Sfintei Liturghii.

Fără harul divin, noi nu putem nimic, iar contribuția noastră la mântuire, deși este indispensabilă, totuși este minimă. De asemenea, valoarea noastră stă în prețul cu care am fost răscumpărați, iar acesta e sîngele lui Dumnezeu, Mîntuitorul Hristos vărsat pentru noi. Nu avem deci motive întemeiate să ne lăudăm noi cu valoarea noastră.

Sîntem păcătoși și, ca atare, merităm tot disprețul lui Dumnezeu. Chiar de am fi săvîrșit numai un singur păcat de moarte, merităm umiliri veșnice, pentru că păcatele de moarte atrag infernul. Dumnezeu ne iartă, dar nu-i mai puțin adevărat că noi am săvîrșit o crimă de deicid și că pentru a ispăși ofensa adusă Divinității, trebuie să fim gata a primi toate umilirile posibile.

În ce privește păcatele ușoare, noi le-am săvîrșit cu bună știință și voință, preferînd voința și plăcerea noastră în locul voinței și slavei lui Dumnezeu. Iar această ofensă adusă Divinității nu poate fi spălată nici cu toate umilirile noastre posibile. În consecință, noi nu avem dreptul de a umbla după stima altora, ci avem datoria de a primi cu resemnare toate umilirile, pe care Dumnezeu va binevoi să ni le trimită ³²).

4. **Considerarea urmărilor rele ale mîndriei.** Trufia ne lipsește de harul divin, ne atrage pedepse și ura lui Dumnezeu și a oamenilor și ne ține într-o continuă tulburare.

5. Fuga de lux, pompe și laude și rîvna în a fi binevoitori și cu cei mai mici.

Mîndria duce la lux, care este în ce privește îmbrăcămintea o otrăvă care ucide nevinovăția, cum spune Fericitul Ieronim. Preocuparea de poadoabe este semn de superficialitate. Prostia și orgoliul cresc pe același arbore, sau cum spune un proverb românesc: «Prostului nu-i stă bine, decît dacă este și fudul».

Luxul duce la ruină, la invidie, lăcomie, desfrînare, omucidere, etc. Împăratul Heracliu n-a putut readuce crucea Mîntuitorului decît după ce s-a despuiat de îmbrăcămintea sa prețioasă: o forță nevăzută îl reținea ³³).

Trebuie să ne deprindem a suferi cu răbdare injuriile, calomniile și nedreptățile.

6. Meditarea deasă la viața Mîntuitorului Hristos, care ne-a dat cel mai sublim exemplu de smerenie, luînd chip de rob.

32. Tanquerey, *Précis d'Ascétique*, pp. 536-540.

33. Fr. Sp'rago, *op. cit.*, p. 177.

7. Deprinderea smereniei, care constă în «a pune în seama lui Dumnezeu toate isprăvile»³⁴).

Dacă trufia este «iubirea de sine pînă la disprețuirea lui Dumnezeu», smerenia este «iubirea lui Dumnezeu pînă la disprețuirea de sine» — cum spune Fericitul Augustin.

Mîntuitorul ne îndeamnă la exercitarea smereniei, zicînd: «Învățați de la Mine că sînt blînd și smerit cu inima și veți afla odihnă sufletelor voastre» (Mat. XI, 29).

Această odihnă exprimă aici lipsa nenumăratelor și gravelor tulburări în relațiile cu semenii, pe care le produce trufia împreună cu fiicele ei.

Virtutea smereniei poate fi realizată la niveluri variate. Astfel, despre ascetul Ioan Kolobos se spune că avea o smerenie atît de mare, că ținea toată tagma la degetul său cel mic³⁵). În forma aceasta paradoxală, se intenționează a se afirma adevărul, că cel mai smerit este tocmai acela care ajunge să conducă pe toți ceilalți prin smerenie. În acest sens, Biserica noastră cîntă smerenia, ca fiind «calea cea aleasă a înălțării», «îndestulare», iar pe smerit ca «înălțîndu-se cu aripile smereniei» (Triod, pag. 6).

8. Luarea aminte la zădărnicia lucrurilor prezente și mai ales a gloriei omenești, care este atît de fragilă.

9. Rugăciunea cît mai stăruitoare și mai fierbinte.

34. Sf. Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste**, Suta a treia, c. 62; Filocalia rom., II, p. 90.

35. Heussi, **op. cit.**, p. 235.

JERTFA DOMNULUI ÎN CĂRȚILE DE RITUAL ALE BISERICII

I. — *In centrul cultului.* Mîntuitorul și-a întemeiat Biserica Sa pe piatra credinții în El și în opera Lui ¹⁾, ceea ce, în ultimă analiză înseamnă credința în puterea mîntuitoare a jertfei Sale. Biserica este o prelungire peste veacuri a lui Hristos, este Trupul Său cel mistic, este organismul însuflețit de lucrarea Sa mîntuitoare, adică de jertfa Sa ²⁾. Evident că aceasta trebuia să ocupe locul central al cultului, în simplitatea lui de la început, ca și în formele sale dezvoltate, de mai târziu, pentru importanța sa covârșitoare, care se impune de la sine și pe care Jertfitorul însuși o accentuează la instituirea Cinei celei de Taină, prin cuvintele: «Aceasta s-o faceți întru pomenirea Mea» ³⁾. Ea este deci și centrul vieții religioase a creștinului și după cum jertfa mîntuirii este izvorul tuturor darurilor, tot așa continuarea ei în cadrul Sfintei Liturghii este centrul activității lui Hristos în Biserică ⁴⁾

Înspre ea privesc, pline de credință, de dragoste și de nădejde, cu mulțumiri, cu laude și cu cereri, în cele mai alese și mai armonioase înflorituri și modulări ale graiului omenesc, toate manifestările cultice ale Bisericii, începînd cu cel mai vechi document cultic, care este Sfînta Liturghie și în care se perpetuiază Jertfa Domnului după porunca Sa și continuînd cu diferitele cărți de ritual ale Bisericii, în care s-au codificat în decursul timpului producțiunile specific creștine pentru amplificarea cultului.

II. — *Imnografia în cultul Bisericii.* Încă înainte de veacul al IV-lea, specificul pur creștin a început să se manifeste în forma poeziei populare, ca o expresiune a trebuințelor sufletești, dar și ca armă de luptă împotriva ereziilor. În cult însă a început să pătrundă din veacul al V-lea, sub forma cea mai simplă a troparului și s-a încetățenit apoi definitiv în toate formele ei de la tropar și condac pînă la canoane, pesne și icoase, în cele patru veacuri următoare ⁵⁾.

Aceste imne, precum e lesne de înțeles, n-au adus decît haina atractivă a poeziei lor, la un fond dogmatic, moral și mistic, propriu Bisericii, izvorit din Sfînta Scriptură și formulat în omiliile Sfinților Părinți și în sinoadele ecumenice.

1. Matei XVI, 18.

2. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. de Pr. T. Bogogae, Sibiu 1946, cartea IV-a, pp. 118 urm.

3. Luca XXII, 19.

4. Dr. V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, 1929, p. 497.

5. Pr. Prof. P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cîntarea bisericească*, București 1937, pp. 50-51 și 61.

Ca exemplu, dăm vestitul condac al lui Roman Melodul, la Nașterea Domnului, de fapt o proodă a unui poem întreg de 24 de tropare:

Ἦ Παρθένος σήμερον, τὸν ὑπερούσιον τίθει
 Καὶ ἡ γῆ τὸ Σπήλαιον, τῷ ἀπροσίτῳ προσάγει.
 Ἄγγελοι μετ' ποιμένων δοξολογοῦσι
 Μάγοι δέ μετ' ἀστέρους ὁδοιποροῦσι
 δι' ἡμᾶς γάρ ἐγεννήθη
 παιδίον νέον ὁ πρὸ αἰώνων Θεός.⁶⁾

Aceste imne s-au impus prin valoarea lor dogmatică și catehetică în consensul general a Bisericii și sub veghea arhiepiscopilor, care, adesea ori, erau ei înșiși melozi de mare talent. Dată fiind ortodoxia, ca și vechimea lor, aceste imne, ca și proza din cărțile de ritual respective, constituie un prețios izvor dogmatic⁷⁾.

III. — *Imnografia Bisericii și iconomia mîntuirii*. În Octoih, la glasul 7, prima stihiră de la vecernia duminicii, cîntă așa: «Ridică ochiul tău, o suflete al meu și caută la iconomia și milostivirea lui Dumnezeu, cum a plecat cerurile și a venit pe pămînt, ca să te înalțe pe tine din ticăloșia patimilor tale și să te puie pe piatra credinții. O! Înfricoșată minune! Slavă pogoririi tale, iubitorule de oamenii!»

Găsim în această carte o expunere de opt ori repetată, a nașterii supranaturale a Cuvîntului, tăiat împrejur, botezat, vorbind cu oamenii, răstignit, înviat, înălțat la cer, adică a dogmei Întrupării, de la Betleem pînă la Golgota și Muntele Măslinilor, iar în dogmaticile celor opt glasuri se expune dogma despre Sfînta Fecioară, dimpreună cu dogma despre cele două firi și două voințe ale Mîntuitorului.

În Triod, se exprimă căința pentru păcatele săvîrșite, pentru pierderea fericirii din rai și dorul după întoarcerea fericirii pierdute, se preamărește postirea și cumpătarea, ca mijloace de virtute și de mîntuire, se pregătește sufletul în așteptarea Patimilor Mîntuitorului și se înalță durerile Sfintelor Patimi, pînă la proporții cosmice.

Penticostarul, la rîndul său, exprimă în proporții fără limită, bucuria și preamărirea învierii lui Hristos, care se prăznuște în acest timp. De asemenea, cuprinde și rînduiala slujbelor de la Înălțarea Domnului și Pogorirea Duhului Sfînt, precum și din Duminica Tuturor Sfîntilor.

În Duminica izgonirii lui Adam, acesta se tînguiește: «Făcătorul meu Domnul, luînd țărîna din pămînt și însuflîndu-mă cu suflare de viață, m-a înviat și m-a cinstit a fi stăpînitor pe pămînt tuturor celor văzute și locuitor împreună cu îngerii. Iară Satana, înșelătorul, lucrînd cu șarpele ca cu o unealtă, m-a amăgît spre mincare și de slava lui Dumnezeu m-a osebit și m-a dat morții cei mari de supt pămînt...»⁸⁾. Suspinînd apoi de dorul fericirii pierdute, Adam continuă: «Raiule prea cinstite, podoaba cea prea frumoasă, locașul cel de Dumnezeu zidit, veselia cea nestîrșită..., cu zvonul frunzelor tale roagă-l pe Ziditorul tuturor să-mi deschidă ușile,

6. ΜΗΝΑΙΟΝ τοῦ ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΥ — ΕΝΕΤΗΣΙΝ — 1820, p. 249. Dăm textul grecesc pentru a se vedea frumusețea lui artistică, ceea ce nu se poate reda în traducerea romînească, pe care o cunoaștem.

7. *Mărturisirea Ortodoxă*, București 1889; Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu 1943, pp. 303-304.

8. Stihira I de la Vecernie.

pe care cu neascultarea le-am închis și să mă învrednicesc a mă împărtăși pomului vieții...»⁹).

Iată însă că al doilea Adam, «cel ce locuiește întru înălțime, s-a pogorât la Adam cel dintâi, pînă la cămările iadului»¹⁰). El zice: «Eu însumi am venit să slujesc lui Adam, celui ce sărăcise, cu al cărui chip m-am îmbrăcat de bună voie...»¹¹). Și pentru că Hristos a luat însuși trupul lui Adam din ceea ce «după neam este fiica lui Adam»¹²), acesta poate spune prin gura melodului: «Ieri m-am îngropat cu tine Hristoase, astăzi mă scol împreună cu Tine, însuși împreună cu Tine mă proslăvește Mîntuitorule întru împărăția Ta»¹³). «Amăgitu-s-a de demult Adam, pofțind să fie Dumnezeu și n-a fost, iară Dumnezeu om se face ca să-l facă pe Adam Dumnezeu» — zice altă cîntare bisericească¹⁴). Și astfel, omul cel vechi, răstignit pe cruce odată cu¹⁵) Arhiepiscopul bunătăților celor viitoare¹⁶), poate mărturisii dănuind¹⁷): «Hristos m-a îndumnezeit întru-pindu-se, Hristos m-a înălțat umilindu-se, Hristos nepătimitor m-a făcut, pătimind dătătorul de viață cu firea trupului...»¹⁸). Adam și Eva sînt iarăși aduși în raț și acolo îl laudă pe Stăpînul a toate, întru toți vecii...¹⁹), căci «nu mai păzește sabia cea de văpaie ușa Edenului, pentru că a venit întru-insa preaslăvita legătură a lemnului Crucii²⁰)».

Imbrățîșind cu privirea întreaga lucrare de mîntuire a Domnului, de la naștere pînă la înălțarea Sa, cîntarea Bisericii o rezumă în aceste cuvinte: «Născutu-te-ai precum ai voit, arătatu-te-ai precum însuși ai socotit, pățimit-ai cu trupul, Dumnezeuul nostru, din morți ai înviat, călcînd moartea, înălțatu-te-ai întru slavă, Ceta ce toate le plinești și ai trimis nouă pe dumnezeescul Duh, ca să lăudăm și să slăvim Dumnezeirea Ta²¹).

IV. — *Jertfa de pe Golgota și jertfa nesîngeroasă*. În Sfînta Liturghie, într-o formă mai scurtă la Sfîntul Ioan Gură de Aur și mai dezvoltată la Sfîntul Vasile cel Mare, se face istoricul întregii iconomii a mîntuirii. La urmă se stăruie în chip deosebit asupra Cinei cea de Taină, se redau cuvintele instituirii și porunca Mîntuitorului de a fi săvîrșită mai departe de către urmași, întru pomenirea Sa. La rîndul lor, cîntările Triodului vîd în foisorul unde Hristos a prăznuit Paștile, un «cort ceresc», sub care a săvîrșit Cina cea fără de sînge și slujba cea cuvîntătoare, iar masa este «jertfelnic înțelegător»²²). «Mîncăți trupul meu și întru credință vă întă-

9. Ibidem, stihira a III-a.

10. În Sîmbăta Mare (Prohodul Domnului, peasna 8-a, troparul 2.

11. Luni din Săptămîna Patimilor, la Utrenie, tripsnețul lui Chir Cosma, troparul 3.

12. Bogorodicina de la peasna 1, Utrenia din Duminica Lăsatului de brînză.

13. În Duminica Paștilor, peasna 3, tropar 3. Text luat de Sf. Ioan Damaschinul ad verbum din cuvîntarea I-a la Paști a Sf. Grigorie de Nazianz. Vezi: Pr. Prof. P. Vintilescu, op. cit., p. 104.

14. Din slava... lui Teofan, de la Utrenia Bunei Vestiri.

15. Stihira 1 la Stihovna de Marți seara, a 2-a săptămîină a Postului Mare.

16. Octoih, Duminică la Utrenie, glas 1, peasna 4, tropar 2.

17. Octoih, glas VI, Duminică la Utrenie, peasna 7, troparul 3.

18. Octoih, glas 1, Duminică la Utrenie, canonul 2, peasna 1, troparul 1.

19. În miercurea brînzei, la Utrenie, peasna 8, canonul 2, troparul 1.

20. Condacul din Duminică a 3-a a Postului Mare, la Utrenie.

21. În Joia Înălțării, la hvalite (laude), Slavă... și Acum...

22. Miercuri, în Săptămîna Sfintelor Patimi, la Pavecerniță, peasna 9, troparul 3.

riți! Beți singele meu și întru credință vă întăriți!» — zice imnograful înspirat din cuvintele Mîntuitorului, în două tropare succesive, cu același refren²³). Căci «Hristos este Paștile cele mari și cinstite, că s-a mîncat ca pîinea și ca o oaie s-a junghiat, de vreme ce însuși El s-a adus jertfă pentru noi: Deci toți ne cuminecăm în taină cu Trupul și cu Singele Lui, prin buna credință»²⁴). Nu lipsește nici evocarea praznicului mesianic din ziua neînserată a Împărăției Domnului²⁵). «Bătură nouă, mai presus de cuvînt, vor bea întru împărăția mea, zis-ai Hristoase prietenilor tăi, căci ca un Dumnezeu cu voi ca cu niște dumnezei voi fi»²⁶, iar credinciosul se roagă: «Desbracă-mă de chipul greșalelor mele cel ticălos, prin împărtășirea Patimilor Tale și împodobindu-mă cu haina slavei Tale celei înfrumuzetate, fă-mă împreună-șezător luminat la masa împărăției Tale, ca un milostiv»²⁷).

Cîntările bisericești văd una și aceeași jertfă la Cina cea de Taină, pe cruce, pe sfintele altare și în cer, cum și Același Jertfitor, așa cum arată și Sfînta Liturghie. De aceea și spun: «Cela ce mîncă pîinea Ta viu va fi în veci și cela ce bea singele Tău, întru tine petrece Mîntuitorul meu și Tu intr-însul petreci și-l vei învia pe dînsul în clipeala cea de apoi»²⁸). Deosebirea constă în faptul că pe Golgota Mîntuitorul se jertfește în chip singeros, pe cînd la Cina cea de Taină și în Euharistie, se jertfește în chip nesingeros și tainic, sub forma pîinii și a vinului. La Cina cea de Taină, prin anticipare, iar pe sfintele Altare în continuare. Pe Golgota Mîntuitorul realizează mîntuirea în genera!, împăcînd pe om cu Dumnezeu, pe cînd în jertfa euharistică creștinul are putința să-și însușească personal mîntuirea²⁹). În același timp, jertfa se continuă și în cer, unde Iisus este Arhieru și Miel în continuare, precum arată rugăciunea din timpul ecteniei de după Heruvic: «Primește și rugăciunea noastră a păcătoșilor și o du către Sfîntul Tău Jertfelnic», iar în ectenia de după anafora, diaconul zice: «Cel ce le-a primit pe dinsele în sfîntul și cel mai presus de ceruri și înțeleghătorul Său Jertfelnic...»

Din toate imnele care zugrăvesc Patimile și moartea Domnului, se desprinde intensitatea și forma lor înfricoșătoare, mai presus de orice închipuire, în stare să cutremure din temelii cerul și pămîntul, așa cum a și fost necesar, spre a se crea o formă nouă de existență pentru creațiunea ieșită din făgașul ei³⁰).

Jertfa de pe cruce este și suprema expresie a unei suferințe, cu care Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului s-a voit părăsit pînă și de Dumnezeu Tatăl, pentru ca jertfa să fie cu totul proprie și în chip absolut meritorie. Astfel Jertfa Sa a putut cutremura în sens recreator întreaga făptură și-n continuarea ei pe Sfintele Altare, a transmis această cutremurare de a-dîncă profacere spirituală a credincioșilor. În acest sens vorbește rugă-

23. Joi, în Săptămîna Sf. Patimi, la Utrenie, peasna 3, trop. 1 și 2.

24. Miercuri, Săptămîna Sf. Patimi, la Pavcerniță, peasna 9, trop. 4.

25. În Duminica Paștilor, la Utrenie, peasna 9, troparul 3.

26. Joi, Săptămîna Sf. Patimi, la Utrenie, peasna 4, trop. 4. Vezi Mt. 26, 29.

27. Marti, aceeași săptămîină, la Utrenie, stihira 3 la stihovăna.

28. În Miercurea înjumătățirii praznicului Învierii, la Utrenie, peasna 7,

Canonul 2, troparul 6.

29. Hr. Andrușos. Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene, trad. de Pr.

Prof. D. Stăniloae, Sibiu 1930, p. 396.

30. Pr. Prof. D. Stăniloae. op. cit., p. 88.

ciunea lui Metafrast după Sfânta Impărlăsanie: «Cel ce mi-ai dat spre hrană Trupul Tău de bună voie, foc fiind carele arde pe cei nevrednici...»³¹⁾, iar în cîntările bisericești credinciosul se roagă: «Cu rana Ta tîmăduiește patimile sufletului meu, cu împungerea coastei Tale pofolește imbolditurile dracilor cele cu durere, cu piroanele Tale Hristoase, scoate-mi piroanele poftelor...»³²⁾.

V. — *Diferitele aspecte ale Jertfei Domnului*. Păcatul a avut o acțiune de gravă împuținare a firii omenești, de «sărăcire», cum spun cîntările Bisericii. O întoarcere spre neant sub continua îmboldire a Satanei. Răzvrătire împotriva ordinii morale și spirituale așezată de Dumnezeu și infinită jignire a demnității lui Dumnezeu. Ar fi urmat pentru om sau nimicirea lui, sau păstrarea lui într-o eternă existență păcătoasă și chinuită³³⁾. Dumnezeu însă s-a făcut om, ca să vindece rana lui Adam cu rănilile sale³⁴⁾ și să potolească plîngerea strămoașei Eva³⁵⁾. Aceasta, amintindu-și de făgăduința lui Dumnezeu³⁶⁾ o fericeste pe fiica și nepoata, pentru că prin ea i s-a născut izbăvirea din legăturile iadului³⁷⁾.

Este vorba deci, în esență, de o acțiune cu caracter ontologic. Jertfa Mintuitorului trebuia să-și extindă puterea dătătoare de viață peste firea omenească a Sa proprie și peste toți oamenii tuturor timpurilor și chiar peste natura care oftează și așteaptă eliberarea ei din robia stricăciunii³⁸⁾. Caracterul ontologic al Jertfei Domnului este evident și el rezultă din hotărîrea lui Dumnezeu de a-și salva creatura sa din mersul ei spre neant. Însăși cerința de a fi satisfăcut în demnitatea Sa jignită de omul păcatului, se convertește pînă la urmă în aceeași preocupare de a-l face pe om să se întoarcă și să fie viu. Acesta e sensul operei de mintuire, pe care-l dă însuși cuvîntul. Căci pedeapsa păcatului cu suferințele ei, nu este în cele din urmă decît o manifestare a iubirii lui Dumnezeu, conciliată cu dreptatea lui și înțeleasă în adîncimea, în extensiunea și-n mersul ei pînă la capăt, ca voință reală de refacere a ființei umane³⁹⁾. Suferința omului trebuia să fie o condiție a nașterii din nou, căci simpla iertare externă nu-l poate smulge din neputința lui morală⁴⁰⁾.

Însușindu-și natura noastră cu toate pătimirile ei afară de păcat, sau cum spune cîntarea bisericească, luînd trupul nostru «afară de spurcăciune»⁴¹⁾ Iisus Hristos a început cu însăși firea sa omenească lucrarea de recreare, înnoind firea lui Adam în sine însuși⁴²⁾, pe calea plină de umilințe și de dureri a chenozei și prin biruința Sa asupra suferințelor și asupra morții care au cutremurat cosmosul întreg, a pus temeliiile unei noi

31. In Liturghier.

32. Miercuri, a 4-a săptămîină a Postului Mare, la Utrenie, peasna 9, can. 2, troparul 3.

33. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 236.

34. Vineri, a V-a săptămîină a Postului Mare, la Utrenie, sedelna 1.

35. Duminica mironosițelor, la Utrenie. Condacul

36. Facere III, 15.

37. Stihira lui Ștefan Aghiopolitul, de la litia Nașterii Maicii Domnului.

38. Hr. Andrușos, *op. cit.*, p. 219.

38. Hr. Andrușos, *op. cit.*, p. 219.

39. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 87.

40. Idem, *ibidem*, p. 87.

41. Duminica III-a a Postului Mare, stihira 2 de la Vecernia mică.

42. Luni, săpt. a 7-a după Paști, Slavă... și Acum... la Stihovna Vecerniei.

creații, a înnoit legile firii⁴³), chemînd și pe oameni să colaboreze, după ce le-a dat puțința propriei lor refaceri.

Iisus Hristos a mijlocit împăcarea omului cu Părintele Său, rupînd peretele cel din mijloc al vrajbei⁴⁴), a izbăvit de păcat pe Adam și bucurie Evei în locul întristării i-a dăruit⁴⁵), spre înnoirea frămîntăturii omenestii⁴⁶), i-a înnoit lui Adam chipul sfărîmat⁴⁷), a rupt zapisul greșalelor noastre⁴⁸), l-a izbăvit de stricăciunea păcatului celui de demult⁴⁹), a răstignit dimpreună cu el pe omul cel vechi⁵⁰), a stricat tirania morții⁵¹), ne-a izbăvit de moartea cea veșnică a neascultării⁵²), omorînd moartea celor morți și a celor vii⁵³), a surpat pe cel ce are stăpînia morții⁵⁴), a mîntuît oaia cea pierdută, din vinătoarea diavolului și a așezat-o în staulul său cel bun, în veci⁵⁵), a dezlegat durerile morții, pătîmind, ca Cel ce este începătorul vieții⁵⁶), dăruindu-ne sfîrșitul cel bun⁵⁷) și nesticăciunea trupului⁵⁸), spre învierea cea de obște a neamului omenesc⁵⁹), ne-a vindecat cu rana Sa ranele sufletului⁶⁰), ne-a adus la frumusețea cea dintîi⁶¹), ne-a îmbrăcat cu haina cea dintîi⁶²), ca să luăm raiul, desfătarea cea de demult⁶³), a ridicat neamul lui Adam la fericirea cea mai presus de moarte⁶⁴), l-a înnoit, îndumnezeindu-l⁶⁵) și din iad l-a ridicat pe scaunul Părintelui⁶⁶), a adus Tatălui ca un dar ființa omenescă cea osîndită⁶⁷), ne-a făcut părtași bucuriei cei fără sfîrșit⁶⁸) și de un neam cu

43. Luni seara, în săpt. 1 a Postului Mare, la Pavcernițq, peasna 4, bogorodicina.

44. Vineri, a IV-a săpt. a Postului Mare, la Utrenie, peasna 9, can. 2, trop. 3, și Miercuri, a 6-a săpt. după Paști, la Utrenie, peasna 7, trop. 1.

45. La Binecuvîntările Invierii.

46. Joi seara, a 3-a săptămînă a Postului Mare, prima stîhiră.

47. Miercuri, a 3-a săpt. a Postului Mare, la Utrenie, peasna 9, bogorodicina.

48. Prima săpt. a Postului Mare, troparul ceasului al șaselea.

49. Miercuri, prima săptămînă a Postului Mare, la Utrenie, peasna 8, can. 2, troparul 2.

50. Marți seara, a doua săptămînă a Postului Mare, stihira 1 la stihioavnă.

51. Duminica Mironosișelor, la Utrenie, peasna 4, can. 2, tropar 2.

52. Vineri, a 2-a săptămînă a Postului Mare, la Utrenie, peasna 9, can. 2, troparul 1.

53. Sîmbătă, a 2-a săptămînă a Postului Mare, la Utrenie, peasna 9, can. 2, troparul 6.

54. Vineri, a 3-a săpt. după Paști, la Utrenie, stihira 1 la hvalite.

55. Miercuri, a 3-a săptămînă a Postului Mare, la Utrenie, peasna 8, can. 2, troparul 2.

56. Sîmbăta lăsatului sec de carne, la Utrenie, peasna 6, trop. 1, și în rugăciunea hristologică din Sf. Liturghie a Sf. Vasile cel Mare.

57. In Sf. Liturghie.

58. Sîmbăta lăsatului sec de carne, la Utrenie, stihira 4 la hvalite.

59. Duminica a 3-a a Postului Mare, Slava de la Priveghere.

60. Vineri, a 3-a săpt. a Postului Mare, la Utrenie, peasna 5, trop. 1.

61. Sîmbăta lăsatului sec de carne, la Utrenie, Binecuvîntările morților.

62. Duminica Fiului risipitor, la Utrenie, stihira 4 la hvalite.

63. Duminica Mironosișelor, la Utrenie, Și acum...

64. Octoih, glas VIII. Duminică la Utrenie, peasna 1, can. 3, tropar 3.

65. Ibidem, glas 3, Duminică la Utrenie, peasna 1, can. 2, tropar 1.

66. Ibidem, glas 8, Duminică la Utrenie, peasna 8, canon 2, tropar 2.

67. Miercurea Brînzei, la Utrenie, peasna 9, tropar 1.

68. Ibidem, peasna 8, troparul 2.

El⁶⁹) și astfel fii ai luminei⁷⁰) și fii ai Tatălui prin înfiere și de vreme ce toate aceste lucrări au format scopul și sensul Jertfei Domnului, evident că aceasta ni se înfățișează ca un neprețuit diamant sub mai multe aspecte.

Să vedem cum ni le prezintă cărțile bisericești.

1.— *Aspectul benevol al Jertfei Mîntuitorului*. Mîntuitorul s-a pogorît pe pămînt, cu sărăcie de bună voie⁷¹), zicînd: «Zidirea mea nu voi să piară, ci voi să se mîntuiască și la cunoștința adevărului să vie»⁷²). Neîndurîndu-se de făptuă, Făcătorul se apropie spre a se sălășlui în pîntecele Fecioarei⁷³) și astiel, «Fiul lui Dumnezeu, liu Fecioarei se face»⁷⁴). «Împăratul cerurilor, pentru iubirea de oameni, pe pămînt s-a arătat»⁷⁵). «A se face om bine a voit»⁷⁶). «Vrînd să mîntuiască lumea... la dînsa însuși de sine făgăduit a venit»⁷⁷), a pătimit de bună voie pentru noi»⁷⁸). S-a înălțat pe cruce de bună voie⁷⁹), moarte de ocară prin răstignire de bună voie a răbdat⁸⁰).

Imnele noastre bisericești accentuează mereu caracterul benevol al Jertfei lui Iisus și dacă Sfînta Scriptură zice că Dumnezeu Tatăl a trimis în lume pe Fiul său cel Unul născut, ca să mîntuiască lumea, aceasta însemnează indicația comuniunii inter-treimice, în sinul căreia Cuvîntul este persoana trinitară, care, în mod special, reprezintă supunerea și ascultarea, în raport cu persoana Tatălui, în libertate și în iubire, ceea ce face din El modelul ceresc al omului. Omul necreat, încît se poate spune că Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat în baza unei conformități între El și persoana omului⁸¹), Imnele noastre bisericești sînt și mărgăritare de gîndire teologică, dar ele țin seama de posibilitățile intelectuale ale maselor de credincioși. Totuși, din cuprinsul și din atmosfera lor, se desprinde aceeași idee, pe care o afirmă într-o profundă speculație, teologul consumat de astăzi. Altfel, n-am putea citi în Triod această întrebare-cheie: «De vreme ce sîntem de un neam cu Hristos, de ce nu alergăm la dînsul?»⁸²).

2. *Aspectul ontologic-juridic al Jertfei și caracterul real al patimilor Mîntuitorului*. Precum am văzut mai înainte, ontologicul primează și dă sensul iconomiei dumnezeiești a mîntuirii. Juridicul, adică satisfacția datorată lui Dumnezeu și iertarea, derivă din ontologic. Omul trebuia izbăvit de păcat și restaurat, ceea ce numai Fiul lui Dumnezeu întrupat o putea face. Dar oare întruparea, viața pămîntească, patimile, moartea și în-

69. Sîmbăta lăsatului sec de carne, la Utrenie, stihira 2, la hvalite.

70. La Botezul Domnului, peasna 8, troparul 2.

71. Duminica Fiului risipitor, la Utrenie, peasna 8, tropar 1.

72. Duminica lăsatului sec de brînză, Slava de la stihoavna Vecerniei. *Te-meurile scripturistice*: I Tlm. II, 4; Ioan VI, 37; X, 28-29; Matei XXIV, 24.

73. Stihira 1 de la Vecernia mică a Bunei Vestiri.

74. Troparul Bunei Vestiri.

75. Octoih, glas 8, Slava Vecerniei mari a Duminicii.

76. Ibidem, glas IV, Slava Vecerniei mari a Duminicii.

77. Sîmbăta Acatistului, Condacul 10.

78. Marți seara, a 4-a săptămîină a Postului Mare, stihira 4.

79. Miercuri, a 3-a săptămîină a Postului Mare, la Utrenie, peasna 9, trop. 1.

80. Aceeași Miercuri la Utrenie, bogorodicina Crucii. În acelaș sens, tot acolo, prima sedelnă a Utreniei, apoi în rugăciunea din timpul Heruvicului.

81. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, pp. 77-80.

82. Sîmbăta lăsatului se cde carne, la Utrenie, stihira 3 de la hvalite.

vierea lui Iisus Hristos au fost reale, sau numai nălucire? Și ipostasul său dumnezeesc a fost de asemenea o realitate? Iată ce ne spun cîntările și în general textele bisericești:

«Ne închinăm Celui ce este desăvîrșit Dumnezeu și om desăvîrșit. Că de o ființă fiind cu Dumnezeu și Tatăl, cu de sine-și stăpînire voiește și lucrează ca un Dumnezeu și de o ființă fiind și cu noi, cu de sine-și stăpînire voiește și lucrează ca un om»⁸³) și a «rămas neschimbat după amîndouă lîrile»⁸⁴), «născut mai înainte de veci din Tatăl și din Fecioară mai pe urmă fără bărbat»⁸⁵). Fecioara «a născut pe Unul din Treimea cea nedespărțită, pe Fiul și Dumnezeu»⁸⁶); «a născut fără Tată pe Fiul cu trup, pe Cel născut din Tatăl mai înainte de veci fără mumă, carele nici cum n-a răbdat schimbare sau amestecare sau despărțire, ci a păzit întreaga osebite a amîndurora firilor»⁸⁷). Iar Iisus, în gîndul inografului zice: «Precum sint om din fire iară nu după nălucire, așa și firea ce s-a unit cu Mine, Dumnezeu este, după socoteala întoarcerii firilor întru sine»⁸⁸). Și adresîndu-se lui Toma: «Să mă cunoști pe Mine Dumnezeu neschimbat, închipuit din frămîntătura pămîntească după ființă, întru care și patimă am luat»⁸⁹. Iar Toma, tremurînd, «a simțit lucrarea îndoită a celor două firi, care întru Hristos sint împreunate fără amestecare»⁹⁰).

Citatele se pot înmulți după dorință. Ele exprimă definițiile sinoadelor ecumenice de la Efes și de la Calcedon, completate de sinodul al șaselea ecumenic. Precum se știe, în aceste sinoade ecumenice s-a formulat învățătura Bisericii împotriva nestorienilor, monofiziților și monoteleților⁹¹).

Om adevărat și Dumnezeu adevărat, a pățimit cu adevărat după firea Sa omenească și n-a fost la mijloc o «nălucire», precum susțineau docheții. În bogorodicina de la al doilea canon al pesnei a șaptea din miercurea înjumătățirii praznicului pascal, se afirmă cu o plasticitate foarte semnificativă natura umană a Mintuitorului, luată totuși mai presus de fire din trupul Sfintei Fecioare: «Ai încăput pe Cuvîntul în pîntecele tău, pe cel neîncăput; din sinul tău ai hrănit cu lapte pe hrănitorul lumii, în brațele tale ai purtat pe fiitorul nostru, Născătoare de Dumnezeu, curată».

Cu aceeași plasticitate cărțile de slujbă ale Bisericii afirmă realitatea patimilor Domnului: «Fiecare mădular al sfîntului tău Trup a răbdat ocară pentru noi: Capul, spinii. Fața, scuipiri. Fălcile, lovire cu palme. Gura,

83. Octoih, glas 8. Dogmatica la Vecernia Duminicii,

84. Ibidem, glas 8, Miezonoaptea Duminicii,

85. Sîmbăta Lăsatului sec de carne, la Utrenie, peasna 2, trop. 2 (Teodor Studitul).

86. Luni seara, săptămîna 1-a a Postului Mare, la Pavcerniță, peasna 7-a a Născătoarei.

87. În Penticostar, Luni seara, Săptămîna luminată, după Și acum..., la stihiri.

88. Joi, la Utrenie, în săptămîna Sf. Patimi, peasna 9, tropar 4.

89. Duminica Tomei, seara, prima stihiră.

90. Aceeași duminică, la Utrenie, peasna 7, tropar 5.

91. A se vedea la Hr. Andrușos, op. cit., pp.188-189, cum și la Pr. Prof. D. Stăniloae: Definiția dogmatică de la Calcedon, în «Ortodoxia», nr. 2-3, anul III, aprilie-sept. 1951, p. 295 și urm. De asemenea, Pr. I. Mihălcescu, Sinodul al III-lea din Efes, București 1931, și Istoria Bisericească Universală, București 1956, pp 228, 237 și 268.

gustarea oțetului celui amestecat cu fiere. Urechile, hulele oele păginești. Spatele, biciuiri și mina, trestie. Intînsorile a tot trupul pe cruce. Incheieturile, cuie și coasta, sulița»⁹²). Iată și strigătul de durere al făpturii întregi în fața răstignirii: «Astăzi s-a spinzurat pe lemn, Cel ce a spinzurat pămîntul pe ape» ...»⁹³).

Hristos a murit cu adevărat, așa cum proorocise fără să vrea, Caiafa, că mai bine este să piară unul pentru norod⁹⁴). Apoi, «Iosif cel bun chip, cu giulgiu curat înfășurîndu-l și cu miresme în mormînt nou îngropîndu-l l-a pus»⁹⁵). De aceea strigă credincioșii, dimpreună cu Biserica: «Cei ce ați lepădat învierea trupurilor, la mormîntulu lui Hristos venînd, învăța-ți-vă că a murit și iarăși s-a sculat trupul Dătătorului de viață, spre incredințarea învierii cei de apoi, pe care o nădăjdum»⁹⁶). Iar mormîntul Domnului este «izvorul învierii noastre⁹⁷». Scriitorul de cîntări își înalță glasul către biruitorul morții: «Pătimit-ai ca un om și de voie ai răbdat răstignire. Inviat-ai din mormînt, ca dintr-o cămară ieșînd, ca să mintuiești lumea»⁹⁸).

De la sfintele femei mironosițe și pînă astăzi, toată suflarea creștinească strigă, precum va striga pînă la sfîrșitul veacurilor: «Hristos a înviat!» și toată firea din jurul ei poartă ecoul nesfîrșit al dumnezeiești biruinți.

În adevăr, pentru ca mintuirea omului să fie reală, pentru ca pe cel muritor să-l îmbrace în podoaba nesticăciunii⁹⁹), trebuia ca Iisus Hristos să fie cu adevărat om și Dumnezeu, iar patimile, moartea și învierea Lui să fie realități palpabile. Și Biserica, în cultul ei, care înseamnă trăirea și palparea acestor realități, ne spune că așa este.

3. — *Aspectul chenotic*. Pe temeiul textului din Filipeni II, 7—8, un mae număr de texte bisericesti înfățișează starea de continuă Jertfă aici pe pămînt, la care a consimțit Dumnezeu Cuvîntul, pînă la consumarea ei deplină pe Golgota. «Negrăită e smerenia lui Dumnezeu, că Hristos însuși este Dumnezeu și om. E Dumnezeu, fără a rămîne numai Dumnezeu, cînd se aseamănă cu chip de rob¹⁰⁰»). Aceeași expresie paulină a chipului de rob o găsim în prima samoglasnică de la stihoavna Utreniei de luni, a patra săptămină a Postului Mare, în mucenicina de joi seara a cincia săptămină din același post, în stihira a treia la laude din Joia mare, la Utrenie, în troparul al patrulea, pesna a patra la Utrenia duminicii, a patra după Paști, în stihira a patra de la laude, Utrenia Bunei-Vestiri, în stihira întia, la Vecernia Nașterii Domnului, în rugăciunea hristologică din Liturgia Sfîntului Vasile cel Mare.

Apoi, celelalte expresii echivalente: «s-a micșorat pe sine însuși intru

92. Joia Mare, la slujba Sfintelor Patimi, stihira 2-a de la hvalite.

93. În aceeași zi la slujba Sfintelor Patimi, Antifonul 15, primul tropar.

94. Idem, stihira 1-a de la Stihoavna Utreniei, temeiul script, Ioan 18, 14.

95. Vinerea Mare, seara, tropar 1, după stihira 3 a stihoavnei, tem. script. Ioan 19, 38-42.

96. Octoih, glas 7, duminică la Utrenie, pesna 9, tropar 3.

97. Troparul 3 după Heruvic.

98. În Duminica Paștilor, stihira 4 de la hvalite.

99. Idem. Catavasia la pesna 7.

100. Luni, Săptămintă Patimilor, la Utrenie, tripsesnețul lui Cosma de Maiuma.

101. Octoih, glas 8, Dogmatica Vecerniei duminicii.

102. Idem, la Vecernia mare a duminicii, Slavă..., și acum..

depărtarea neasemănată»¹⁰¹), «pe pământ s-a arătat și cu oamenii a trecut»¹⁰²), «cu sărăcie de bună voie, făcându-se blestem, ca să ridice blestemul omenirii, smerindu-se pînă la moartea pe cruce. O, Taină! Chipul deșertării este neștiut. Felul zămislirii, negrăit!... Cuvîntul cel mai presus de fire, chipul robului primește»¹⁰³). Dar Iisus Omul și Cuvîntul înfruntînd pătimirile și afectele omenești și suportîndu-le, le înfrînge, precum va înfrînge însăși moartea și astfel, gîndirea teologică poate face constatarea acestui paradox aparent, că chenoza este calea biruinței și a slavei¹⁰⁴).

Intocmai așa ne învață și iconografia Bisericii. «Cela ce toate cele omenești le-ai luat și toate cele ale noastre le-ai făcut ale Tale, ai binevoit a te pironi pe cruce, Făcătorul meu, primind a suferi moarte ca un om, ca să izbăvești omenirea din moarte, ca un Dumnezeu» — ne spune o sedelnă¹⁰⁵) iar un tropar ne vorbește despre înfrîngerea afectelor, în acest joc ascuțit de sensuri: «patimilor neîmpărtășit ai rămas Tu, Cuvîntule al lui Dumnezeu, cu trupul împreunîndu-te cu patimile, dar pe om l-ai dezlegat din patimi, patimilor făcîndu-te patimă, Mîntuitorul nostru, că însuți ești fără de patimă și atotputernic»¹⁰⁶). Iar în ce privește urcușul înălțării spre care duce chenoza, cîntarea Bisericii o confirmă cînd zice: «Că-l prea bună a înălțării ai arătat Hristoase a fi smerenia, micșorîndu-te însuși pe tine și chip de rob luînd»¹⁰⁷.

4. — *Preț de răscumpărare*. Sîntii Părinți, explicînd moartea Domnului ca manifestare a iubirii dumnezeiești, o accentuiază ca preț de răscumpărare de sub stăpînirea diavolului¹⁰⁸).

După Nicolae al Metonei, oamenii, păcătînd, sînt supuși morții și stăpînului ei, diavolul. Sf. Chiril Alexandrinul spune, de asemenea, că diavolul stăpînea moartea, ca cea mai mare putere a nimicului asupra firii create¹⁰⁹). Eliberarea de moarte și de stăpînul ei cerea un schimb, un preț de răscumpărare, pe care numai Dumnezeu-Omul îl putea da. «El a șters cu poruncile zapisul ce era asupra noastră, care era protivnic nouă și l-a luat din mijloc, pironîndu-l pe cruce» — zice Sf. Apostol Pavel¹¹⁰); Sf. Ioan Gură de Aur spune că Hristos, luînd zapisul din stăpînirea diavolului, l-a rupt¹¹¹). Alți Sîntii Părinți susțin chiar că Hristos a suferit în

103. Duminica Fiului risipitor, la Utrenie, peasna 8, tropar 1, peasna 9, tropar 3, apoi: Vinerea brînzei, peasna 9, can. 2, trop. 1. Miercuri, săpt a 3-a a Postului Mare, la Utrenie, bogorodica după peasna 9. Joi seara, aceeași săptămînă, samoglasnica zmei la stihoavnă. Simbăta Acatistului, condac. Miercuri, săptămîna Sf. Patimi, Slavă..., Și acum..., la stihoavna Utreniei, de Kasia călugărita. Miercuri, înjumătățirea praznicului Paștilor, la Utrenie, peasna 9, tropar 4. Duminica Cincizecimii, troparul praznicului. Buna Vestire, Slava stihoavnei, la Vecernie, și stihiroa a 4-a de la hvalite, la Utrenie.

104. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Doctrina soteriologică a Sf. Chiril al Alexandriei*, curs dactilografiat, 1956, cap. 3.

105. Duminica IV-a după Paști, sedelna după a doua stiologie, la Utrenie.

106. Duminica 7-a după Paști, la Utrenie, peasna 9, tropar 2.

107. Luni, la Utrenie, a 4-a săptămînă a Postului Mare, prima samoglasnică de la stihoavnă.

108. Hr. Andrușos, *op. cit.*, p. 214.

109. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, cap. 3.

110. Coloseni II, 14.

111. Sf. Ioan Gură de Aur, Comentariile sau explicarea Epistolei către Coloseni, I, II Tesaloniceni, trad. de Arhim. Teodosie Atanasiu, București 1905, Omnia VI-a la Coloseni, p. 71.

locul nostru biciuirile diavolului, pe baza dreptății divine, prin însăși prezența păcatului sau a urmărilor lui asupra omului¹¹²). Apocalipsa sfântului Ioan Evanghelistul, în cap. XII, 10, ne spune că diavolul, pină la Înălțarea Domnului, avea, ca și în scena privitoare la Iov, un oarecare drept de a piri pe oameni înaintea lui Dumnezeu, zi și noapte, pentru că ei se făcuseră de bună voie robii lui. El a pierdut însă acest drept după întemeierea împărăției lui Dumnezeu¹¹³).

Indurind urmările zapisului omul își plinge căderea: «Cel ce eram odinioară împărat al tuturor făpturilor lui Dumnezeu, celor pămintești, acum rob m-am făcut dintr-o sătuiture fără de lege și cel ce eram oarecând cu stiva nemurării îmbrăcat, cu piele de omoriciune, ca un muritor, cu jale sint înfășurat»¹¹⁴).

Hristos însă este Făcătorul și Răscumpărătorul nostru¹¹⁵), care s-a dat pe sine «schimb morții, întru care eram ținută, fiind vinduți prin păcat»¹¹⁶) și a răscumpărat neamul omenească cu dumnezeescul său sînge¹¹⁷), rupind zapisul pacatelor noastre¹¹⁸), legînd pe tiran și izbăvind pe toți din legăturile morții, cu învierea sa¹¹⁹).

5. — *Ardere de tot și omagiu Tatălui*. Pe cînd Jertfa Mielului din Vechiul Testament, adus lui Dumnezeu ca ardere de tot, cu miros de bună mireasmă și fără nici un cusur¹²⁰) nu putea fi decît o simplă substituire a ceea ce omul trebuia să-i dea lui Dumnezeu, adică ființa lui întregă¹²¹), Jertfa lui Hristos, asumîndu-și natura omenească cu slăbiciunile ei în urma căderii, îndeplinește această radicală condițiune. În același timp, neavînd nici un cusur, adică fiind fără păcat și natura lui umană fiind purtată de Dumnezeu Cuvîntul, Jertfa Sa este pură și de valoare universală și este plenitudinea jertfei, pentru că poate topi tot fondul de păcat din natura omenească și poate obține iertarea de la Dumnezeu pentru toți oamenii¹²²), suferind pedeapsa pentru toți¹²³). Dacă, prin urmare, jertfa simbolică, fără cusur și total consumată pe Altarul Legii Vechi, putea să fie înaintea lui Dumnezeu jertfă cu miros de bună mireasmă, în ce înfinită măsură este Jertfa Fiului Insuși al lui Dumnezeu, asemenea jertfă cu miros de bună mireasmă. «Hristos a înviat din morți, Mintuitorul lumii și a umplut de bună mireasmă toate», — zice cîntarea Bisericii¹²⁴).

În deplină ascultare de Tatăl¹²⁵) și-n nesfîrșită dragoste de oameni,

112. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, cap. 4.

113. A se vedea: P.A.B. Allo, *Saint Jean, L'Apocalypse*, Paris 1921, pp. 163-164.

114. Duminica lăsatului sec de brînză, la Utrenie, stihira 1 de la hvalite.

115. Duminica Fiului risipitor, la stihovna Vecerniei, *Slavă...*, și *acum...*, a Născătoarei.

116. Rugăciunea hristologică din Liturgia Sf. Vasile cel Mare.

117. Octoih, glas III. Duminică la Utrenie, peasna 2, tropar 1.

118. În Vinerea Mare la Ceasul VI, în rugăciunea Sf. Vasile cel Mare de la sfîrșitul acestui ceas, apoi la slujba Sf. Patimi, stihira 7 după Fericiri și la Vecernia Paștior, tropar 2.

119. Slujba Sfințelor Patimi, stihira 7 după Fericiri.

120. Esire XXIX, 41; Levitic I, 12-13.

121. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 233-234.

122. Idem, *op. cit.*, pp. 236, 239.

123. Idem, *Doctrina soteriologică a Sf. Cîrîl Alexandrinul*, cap. 4.

124. Lună, în Săptămînta Luminată, la Utrenie, stihira 3 de la hvalite.

125. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, cap. 4.

Jertfa Domnului Iisus Hristos este omagiu și dar. De aceea spune cîntarea Bisericii: «Vie și nejerfită jertfă, ca un Dumnezeu pe tine Insuți aducîndu-te Tatălui...»¹²⁶) și, în strînsă logică: «mijlocînd ai adus ca un dar la Tatăl ființa omenească cea osîndită»¹²⁷).

În rînduiala Sfintei Împărtășanii citim: «Gustați și vedeți, că de demult, pentru noi făcîndu-se cum sîntem noi și odată aducîndu-se pe Sine Părintelui său ca jertfă, pururea se înjunghie, sfințînd pe cei ce se împărtășesc cu Dinsul»¹²⁸). Cînstitele Daruri sînt primite la Dumnezeu întru miros de bună mirează duhovnicească, precum e primită și tămîia la Proscomidie¹²⁹).

Prin transpunere în starea de jertfă a Mintuitorului, mucenicii s-au adus și ei jertfă bine mirositoare lui Hristos¹³⁰). Ei sînt jertfie însuflețite, arderi întregi cuvîntătoare, junghieri desăvîrșite ale lui Dumnezeu¹³¹), și ei se roagă, jertfîndu-se: «să fie, Doamnă, jertfa sufletelor noastre bine primită înaintea Ta»¹³²). Și în adevăr, «întru nevoințele lor, cununile nesticăciunii au luat de la Tine, Dumnezeuul nostru»¹³³).

6. — *Aspectul cosmic al Jertfei Domnului.* Cutremurarea cosmică despre care vorbește Sf. Evanghelie¹³⁴) și pe care, după învățătura Sfîntului Apostol Pavel¹³⁵), trebuie să ne-o explicăm ca pe-o solidaritate a cosmosului cu Hristos Creatorul și susținătorul lui și eliberatorul lui din stricăciunea și deșărtăciunea în care căzuse și el, este o temă continuă și sub forme variate în cărțile de ritual ale Bisericii și îndeosebi în Triod și Penticostar. Crucea de pe muntele Căpățîinii și învierea din mormîntul Arimatianului, sînt cele două momente din opera Mintuitorului, pe care imnele Bisericii le așează succesiv în centrul universului, dîndu-le o spectaculozitate și o măreție fără limită, pe măsura decizivei lor însemnăți dogmatice. Astfel, în Joia Mare, la slujba Sfîntelor Patimi adresîndu-se Mintuitorului, ea cîntă: «Cînd te-ai răstignit, Hristoase, toată făptura văzîndu-te s-a cutremurat, temeliiile pămîntului s-au clătit de frica puterii Tale, luminătorii s-au ascuns și zavesa Bisericii s-a rupt, munții s-au cutremurat și pietrele s-au despîcat și tilharul cel credincios striga: de n-ar fi fost Dumnezeu înrîpat, carele cu noi s-a răstignit, nu și-ar fi ascuns soarele razele sale»¹³⁶). Împreună pătîmește făptura, văzînd pe Domnul pe cruce¹³⁷). Pămîntul sta gata să-i înghită pe răstignitori, dacă nu l-ar fi oprit Mintuitorul¹³⁸). Deși răstignit, Hristos este mereu susținătorul creației sale: «zidirea se topea de frică, ci s-a ținut tare cu palma cea cuprinzătoare a Celui ce s-a răstignit pentru noi»¹³⁹).

126. Duminica Paștilor, peasna 6, tropar 3.

127. Miercurea brînzei, la Utrenie, peasna 9, tropar 1.

128. În Liturghier și în cărțile de rugăciuni.

129. În Liturghier.

130. Sîmbătă, săptămîna a II-a a Postului Mare, peasna 7, tropar 2, la Utrenie.

131. Mucenicina de Joi seara de la stihoavnă, a cincea săptămîină după Paști.

132. Mucenicina de joi seara, a cincea săptămîină după Paști.

133. Muceniciana Utreniei de vineri, cincea săptămîină după Paști.

134. Luca XXIII, 44-45.

135. Romani VIII, 20-22.

136. Vinerea Mare la ceasul al 9-lea, tropar 1.

137. Vineri, a 5-a săptămîină a postului Mare, la stihoavna Utreniei, și acum..

138. Aceeași vineri, Slava de la stihoavna Utreniei.

139. Octoih, glas 6. Duminică la Utrenie, peasna 3, tropar 2.

Iată și bucuria cosmică a Învierii: «Să se bucure făptura și ca crinul să înflorească, pentru că Hristos s-a sculat din morți... Unde-ți este moarte, boldul tău? Să strigăm: Unde-ți este iadule, biruința ta?»¹⁴⁰). «Pe cei morți i-a ridicat, pē Adam l-a înviat, Eva dăntuiește, marginile lumii prăznuiesc»¹⁴¹). «Astăzi este primăvara sufletelor, pentru că Hristos, ca un soare răsărind din mormint a treia zi, a gonit iarna cea întunecată a păcatului nostru, — cîntă sf. Ioan Damaschinul¹⁴²). «Astăzi adie primăvara și făptura cea nouă dăntuiește», zice altă cîntare¹⁴³). «Să se veselească pămîntul și cele de pe pămîni, că a înviat Hristos și prin învierea lui s-au luminat toate marginile lumii»¹⁴⁴) căci El este «lumina cea neapropiată, răsărind din mormint». De aceea «se bucură marginile lumii, dăntuiește zidirea și cîntă Biserica lui Hristos»¹⁴⁵). «Să se bucure pămîntul, să se veselească cerul, norii să pice ploile dreptății»¹⁴⁶). Pretutindeni răsună vestea: «Hristos a înviat!», iar la Proscomidie preotul aderește: «acoperit-a cerurile bunătatea Ta, Hristoase și de lauda Ta este plin pămîntul»¹⁴⁷).

7. *Aspectul pansacrificial și panhristic.* Textele slujbelor bisericești nu spun direct nimic despre asemenea aspect al Jertfei Domnului, dar el rezultă din toată atmosfera cîntărilor, care zugrăvesc eoul cosmic al Jertfei sale. În sensul viziunii Sfîntului Ciril Alexandrinul, cu Hristos, care este bună mireasmă universală și în El, toată creația trebuie să fie ca o jertfă de bună mireasmă adusă lui Dumnezeu Tatăl, căci numai ca parte a Fiului Celui aflător în stare de jertfă și deci victimă familiară a lui Dumnezeu este posibilă legătura cu Dumnezeu¹⁴⁸) și de această legătură nu se poate lipsi nici macrocosmul, nici microcosmul, întrucît și unul și altul suspină după izbăvirea din deșărtarea și stricăciunea în care au căzut. Toate elementele naturii, cărora li se împrumută sentimente omenești, după cum e vorba de moartea sau de învierea Domnului, sînt în mod real cutremurate și vădesc în mod real solidaritatea cu Făcătorul lor cel de pe cruce, sau Cēl înviat, ceea ce însemnează dependența lor de Mîntuitorul. Căci El este cel ce a zidit și a rinduit luminătorii cei mari cu puterea a toate¹⁴⁹). El poartă toate și dă hrană tuturor¹⁵⁰). El cuprinde toată făptura¹⁵¹). El a înființat mai înainte tot ipostasul făpturii¹⁵²). El este ziditorul, țiiitorul și Domnul tuturor¹⁵³). De pe cruce El încă le susține existența cu palmele Sale. Fieea întregă pătimește dimpreună cu El, iar cînd Mîntuitorul învie din mormint, totul se luminează, toată natura se îmbracă în haina miresmată a primăverii, ca o

140. Idem, idem. *Duminică la Utrenie*, peasna 9, canonul 2, tropar 2.

141. Idem, glasul 8, *duminică la Utrenie*, condacul.

142. *Duminică Tomei, la Utrenie*, peasna 1, tropar 2.

143. *Duminică Tomei, la Utrenie*, a doua svetilină.

144. *Vineri, a 2-a săptămînă după Paști*, la *Utrenie*, stihira 2-a a stihioavnei.

145. *Joi, a treia săptămînă după Paști*, stihira 3 la stihioavna *Utreniei*.

146. *Duminică Samarinenții, la Utrenie*, peasna 9, tropar 4.

147. În *Liturghier*.

148. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, cap. 4, litera b.

149. *Octolh*, glas 1, *Duminică la Utrenie*, peasna 6, bogorodicina.

150. Idem, idem. *Luni la Utrenie*, peasna 9, bogorodicina.

151. Idem, glasul 2, *Dogmatica Vecerniei de luni*.

152. Idem, idem. *Miezonoptica duminicii*, peasna 3, bogorodicina.

153. Idem, idem, *duminică la Utrenie*, peasna 1, bogorodicina; și glas 6, *duminică la Utrenie*, peasna 6, bogorodicina.

anticipare a definitivei înnoiri eshatologice, iar oamenii de pretutindeni se adună în Sion¹⁵⁴). Dar chiar de nu s-ar aduna acolo în sens fizic, ei au pe Mîntuitorul prezenț oriunde s-ar afla ei: «Căci El este Mielul lui Dumnezeu, care se slarmă și se împarte, dar nu se desparte, Cel ce se mîncîcă pururea și nici odată nu se sfîrșește, ci pe cei ce se împărtășesc, îi sfințește»¹⁵⁵) și astfel, tanspuși în stare de jertfă, ajung și ei ființe consacrate, jertfe plăcute Tatălui¹⁵⁶).

Pretutindeni ca Dumnezeu, este pretutindeni și ca Dumnezeu-Om, în cer și pe pămînt, întreg pe toate altărele lumii și în fiecare părticică, pînă la cea mai imperceptibilă, din pîinea și vinul Sfintei Euharistii.

8. — *Indoițul aspect temporal și ceresc.* Cît ține veacul acesta, Hristos este mereu în stare de jertfă pe pămînt și în cer. În Sf. Euharistie ne întîlnim cu Hristos și sîntem atrași, cu voia noastră, în actul morții și învierii sale tainice, care este continuarea morții și învierii sale istorice¹⁵⁷). În ultima rugăciune înainte de slărimarea Sfintului Agneț la Sf. Liturghie, preotul zice și aceste cuvinte: «Vîno să ne sfințești pe noi, Cela ce sus șezi, împreună cu Tatăl și aici împreună cu noi, nevăzut pe treci!»

În tot timpul Sfintei Liturghii, preotul se află în fața a două jertfelnice, care fac totuși unul și același jertfelnic. Primul e sfîntul altar, la care se referă preotul cînd spune: «M-ai învrednicit a sta înaintea slavei Sfintului Tău Jertfelnic»¹⁵⁸), «spre a-ți aduce jertfe fără de sînge pentru poporul tău¹⁵⁹), adică «Sfîntul și Preacuratul Tău Trup și Cînstitul Tău Sînge»¹⁶⁰).. La acest jertfelnic se și aplică cuvintele de instituire a Cinei celei de Taină și porunca Domnului: «Aceasta s-o faceți întru pomenirea Mea», deci, aici, pe sfintele altare, aici pe pămînt și-n cuprinsul timpului. Al doilea jertfelnic e cel mai presus de ceruri, la care se înalță mireasma tămîierii odată cu rugăciunea preotului¹⁶²), iar la ectenia după Anafora, diaconul, rugîndu-se pentru «Cînstitele Daruri ce s-au adus și s-au sfințit», arată că Dumnezeu «le-a primit în Sfîntul, cel mai presus de ceruri și înțelegătorul Său Jertfelnic, întru miros de bună mireasmă duhovnicească».

De altfel, această simultaneitate a prezenței și acțiunii Mîntuitorului, în cer și pe pămînt, apare evidentă gîndirii teologice în tot cursul chenozei și mai departe, după înălțarea la cer a Dumnezeu-Omului, iar cîntările noastre bisericești o afirmă în diferite forme. Astfel, el ne învață că Hristos a împreunat cele pămîntești cu cele cerești¹⁶³), îngerii dăntuiesc

154. Duminica Paștilor, la Utrenie, peasna 8.

155. La Sf. Liturghie.

156. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, cap. 5.

157. Pr. Prof. D. Stăniloae, citat după Prof. N. Chițescu, în **Aspecte actuale ale controverselor euharistice**, curs de magisteriu, 1955, cap. 3.

Apoi: Prof. D. Stăniloae, **Doctrina soteriologică a Sf. Ciriil Alexandrinul**, cap. 4. Hr. Andrușoș, *op. cit.*, pp. 393-396, 373, 374, 378. Pr. Dr. O. Căciulă, **Jertfa euharistică**, Buzău 1940.

158. Rugăciunea din timpul cîntării întreit sfinte.

159. În rugăciunea I-a pentru credincioși.

160. În rugăciunea din timpul Heruvicului.

161. La Proscomidie.

162. Rugăciunea din timpul ecteniei după Heruvic.

163. Vineri, a 2-a săptămîină după Paști, stihira 1-a la stîhoavnă, la Utrenie.

în ceruri și pe pământ, oamenii slăvesc îndurarea Domnului¹⁶⁴). Cel neîncăput, încape în sicriul dumnezeieștii sfințenii, care este Fecioara și șade în același timp în sinurile părintești cele fără materie¹⁶⁵), iar Icosul al optulea din Simbăta Acatistului, accentuează cu o deosebită putere această îndoită și totuși unică prezență a Mintuitorului, când zice: «Cu totul a fost întru cei de jos și de cei de sus nici cum nu s-a despărțit Cuvîntul cel nescris împrejur, că dumnezeescă pogorîre a fost, iar nu mutare din loc și naștere din Fecioară primitoare de Dumnezeu». În Duminica Floriilor Hristos e pe scaun în cer și pe pământ, pe asin¹⁶⁶). El se arată pe pământ purtător de trup, pătimește, se răstignește, moare, este îngropat, se coboară la iad, învie, dar este în același timp în sinurile Tatălui¹⁶⁷). În sfârșit, plinind rinduiala cea pentru noi și cele de pe pământ unindu-le cu cele cerești, s-a înălțat întru slavă, rămînînd totuși nedespărțit de oameni și strigîndu-le: «Eu sînt cu voi și nimeni împotriva voastră!»¹⁶⁸).

9. — *Aspectul intimei legături între Jertfa Domnului și celelalte Sfinte Taine.* Sfinții Părinți răsăriteni fac o strînsă legătură între celelalte Sfinte Taine și jertfa de pe Golgota, întrucît ne mîntuim dacă ne transpunem și noi în starea de jertfă, înțeleasă ca stare de sfințenie, ceea ce este just, deoarece noțiunile de jertfă și de sfințenie se acopăr pe deplin. Pe de altă parte, înseși Sfintele Taine arată intima lor legătură cu Jertfa de pe Golgota. Astfel, atît Botezul cit și Euharistia ne pun în legătură cu Domnul cel jertfit. Botezul ne transpune în starea Domnului mort pe cruce, pe cînd Euharistia, în starea Domnului, care, prin moarte trece la înviere.

Apa Botezului, care purifică în vederea împărtășirii cu Trupul Domnului cel jertfit, curge și ea din coasta Domnului și de aceea Sfîntul Cîril Alexandrinul pune și Botezul în legătură cu singele vărsat pe Cruce¹⁶⁹).

În acest sens vorbesc și imnele bisericesti: «Îngropîndu-ne împreună cu Tine prin Botez, Hristoase, Dumnezeule, vieții cei fără prihană ne-am învrednicit cu învierea Ta»¹⁷⁰). Apoi: «Baia cea dumnezeiască a nașterii cei de a doua, cu Cuvîntul amestecînd-o firii mele cei alcătuite, ca o ploaie izvorăști rîu din nesticăcioasa coastă cea împunsă..., pecetluînd-o cu căldura Duhului»¹⁷¹). Sfîntul Apostol Toma spune că nu crede de nu va vedea coasta din care a ieșit singele, apa, Botezul¹⁷²). Hristos moare pe cruce izvorînd lumii singe și apă¹⁷³) ca un izvor pururea viu, înnoînd lumea¹⁷⁴).

164. Octoih, glas 6. Duminică la Utrenie, stihira 1 la hvalite.

165. Idem, glas 7, Duminică la Utrenie, peasna 9. can. 2. tropar 2, și dogmatica, glasul 8, la Vecernia duminicii.

166. Condacul.

167. Miercuri seara, săptămîna a 2-a după Paști, prima stihiră și Vecernia Duminicii Mironosițelor, stihira a 4-a și Slava de la Utrenie.

168. Condacul din Joia Înălțării și tropar 2. peasna 5 din miercuri, a 6-a săptămîină după Paști.

169. Pr. Prof. D. Stăniloae, op. cit., c. 5.

170. Duminica Stîlpărilor, la Utrenie, Slavă..., Și acum...

171. Duminica Cinczecimii, la Utrenie, peasna 4, can. 2, tropar 2.

172. Duminica Tomei, Slava Vecerniei mari.

173. Duminica Mironosițelor, la Utrenie, peasna 1, tropar 2.

174. Aceeași duminică, la Utrenie, peasna 9. canon 2 tropar 5, apoi Duminica Tuturor Sfinților, la Utrenie, peasna 6, can. 4, trop. 2, și marți, a 2-a săptămîină după Paști, seara, peasna 3, tropar 2.

În sens general, toate celelalte Sfinte Taine își justifică existența și eficacitatea prin Jertfa Domnului, care a revărsat harul și adevărul și ele duc la viața întru Hristos.

10. — *Aspectul intertreimic al jertfei Domnului.* După crincena pă-rărire în momentul răstignirii, potrivit însăși economiei dumnzești a mîntuirii, Tatăl își îmbrățișează Fiul și biruința Lui, de astă dată într-o nouă și uimitoare relație intertreimică. Omul Iisus, una cu Fiul lui Dum-nezeu, născut după trup pe pămînt și înfrățit cu oamenii în toate cele omenești, afară de păcat, este așezat de-a dreapta Tatălui și prin El na-tura noastră reală stă pe tronul lui Dumnezeu la conducerea lumii¹⁷⁵). De aceea, în rugăciunea teologică din Sf. Liturghie, preotul spune: «ne-ai suit la cer și ne-ai dăruit împărăția Ta»¹⁷⁶). Hristos a unit cu Sine în veci trupul luat din Fecioara¹⁷⁷), încît, firea noastră cea căzută de de-mult, s-a pus pe scaunul dumnezeesc mai presus de gînd¹⁷⁸), iar îngerii, văzînd trupul său cel îndumnezeit, se întrebau: «Ce vedere este aceasta? Că om la chip se vede, iar ca un Dumnezeu mai presus de ceruri, cu trupul se suie»¹⁷⁹). «Pentru că a iubit firea lui Adam, împreună a pus-o să șea-dă. Pentru că s-a milostivit de ea, o a împreunat-o cu El. Pentru că o a împreunat, împreună a pățimit. Pentru că cu Cel fără patimă a pățimit, împreună o a și proslăvit. Iar cei fără de trupuri au zis: Cine este acest bărbat frumos, nu numai om, ci Dumnezeu și om?»¹⁸⁰).

Deci omul poate spune: «De acum șarpele nu-mi va mai pune înainte îndumnezeirea cu minciună, căci Hristos, îndumnezeitorul firii omenești, acum mie neapărat cărarea vieții mi-a deschis»¹⁸¹).

11. — *Aspectul unicității.* — Arhiepiscopul după rînduiala lui Melchisedec s-a adus pe sine jertfă odată și pentru totdeauna, precum ne spune Sf. Ap. Pavel în epistola către Evrei¹⁸²). Intemeindu-se pe aceeași epistolă și exprimîndu-se în parte cu aceleași cuvinte, cîntarea Bisericii spune: «Hristos, arătîndu-se Arhiepiscopul bu-nătăților celor viitoare, păcatul nostru a rîsipit și arătînd cale străină prin singele Său, a intrat în cortul cel mai bun și mai desăvîrșit, mergător înainte al nostru întru cele sfîn-te»¹⁸³). «Ca Cel ce făcîndu-se cum sîntem noi și odată aducîndu-se pe Sine Părintelui Său ca jertfă, pururea se junghie, sfîințind pe cei ce se împărtășesc cu Dînsul»¹⁸⁴). De aceea omul nu se mai teme, căci învierea lui Hristos l-a ridicat la înălțimea nesticăciunii¹⁸⁵) întru toți vecii¹⁸⁶) și l-a așezat în staulul cel bun, în veci¹⁸⁷) și firea lui cea

175. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 352-353.
176. În *Liturghier*.

177. Octolh, glas 6, duminică la Utrenie, peasna 3, can. 3, tropar 1.

178. Joia Înălțării, la Utrenie, peasna 8, can. 2, tropar 4.

179. Idem, la Utrenie, la hvalite, stihira 2; vineri, a 6-a săpt. după Paști.

180. Luni, a 7-a săptămîină după Paști, la Vecernie. Slavă..., Ș: acum... a Stihoaunei.

181. Duminica a 7-a după Paști, la Utrenie, peasna 4, tropar 3.

182. Evrei VII, 27; IX, 11, 14.

183. Octolhn, glas 1, duminică la Utrenie, peasna 4. Can. 2, tropar 4.

184. Rînduiala Sf. Împărtășiri, peasna 9, tropar 1, în *Liturghier*.

185. Duminica 7-a după Paști, la Utrenie, peasna 5, tropar 3.

186. Miercuri, săptămîina 1-a a Postului Mare, la Utrenie, peasna 8, can. 2, tropar 2.

187. Miercuri, săptămîina a 3-a a Postului Mare, la Utrenie, peasna 8, can. 2, troparul 2.

căzută o a zidit din nou prin învierea Sa și a făcut-o neîmbătrinită¹⁸⁸). «Din coasta Ta — zice cîntarea — scoți băutură fără de moarte în toate zilele, Hristoase, și mă sfințesc»¹⁸⁹). «Cine mănîncă piinea Ta, viu va fi în veci»¹⁹⁰), căci «ne împărtășim cu Sfintele și prea curatele Tale Tai-ne, spre iertarea păcatelor și spre viața de veci, spre a fi părtași veșnicilor Tale bunătăți»¹⁹¹).

12. — *Aspectul existențial*. Gîndirea teologică nu poate să nu constate caracterul dramatic, care poate fi și eroic, al vieții omenеști, inclusiv viața Omului-Iisus, în fața unei limite definitive. Sentimentul acestei limite a existat întotdeauna în viața religioasă a omenirii și cu atât mai mult în uriașa dramă a trăirii creștine¹⁹²).

Pe cînd însă, omul rămas în cadrul naturalului se simte total zdrobit de limita vieții lui, omul creștin nu se înpăimîntă de aceasta, pentru că mulțumită lui Hristos, el știe că Dumnezeu care-l limitează, îl și dezlîmtează. În Iisus-Dumnezeu, credinciosul are supremul izvor de viață, suprema transcendență și în relație cu el, experimentează transcenderea, care îi dă o sporire infinită a existenței¹⁹³).

Cîntările Bisericii în tot timpul calendarului, dar mai ales în săptămîna Sfintelor Patimi, zăgrăvesc desfășurarea din ce în ce mai dramatică a Jertfei Domnului, pînă la limita în care omul natural se vede total nimicît.

Mîntuitorul vede lucrarea diavolului, care L-a ispitit în pustia Quarantanei și care, din dosul scenei istorice, inspiră și incită gîndurile și acțiunile conducătorilor iudei. El vede cum acesta împinge împotriva sa întreg neantul, ba chiar e prezent nevăzut în mijlocul țesăturilor lui, cum spune cîntarea Bisericii: «Alergai-a Iuda, zicînd cărturarilor celor fără de lege: ce-mi veți da mie și eu îl voi da pe el vouă? Iar în mijlocul celor ce se tocmeau, ai stătut nevăzut Tu însuși, de carele era tocomeala, cunosătorule de inimi»¹⁹⁴). Dar Mîntuitorul merge de bună voie ca victimă în calea morții, pentru ca s-o învingă, nu din afară ca Dumnezeu, ci dinlăuntru său, ca om¹⁹⁵), iar această urcare spre culmea suferințelor, este împlinirea celor «nearătate și ascunse», arătate totuși prin profeții Domnului, precum iarăși zice cîntarea Bisericii¹⁹⁶).

Astfel, Mîntuitorul, ca om, se află într-o situație de limită, dar nu involuntară, pentru că e în stare de jertfă, personal și liber acceptată, după ce fusese hotărîtă din eternitate, în sfatul treimic. Omul Iisus, unit cu Dumnezeu-Cuvîntul, are certitudinea învierii și vieții de dincolo de moarte, cînd renunță radical la bunul propriu al vieții Sale pămîntești și înfruntă moartea, în forma cea mai directă și mai brutală, pe lemnul Crucii. Incît, moartea Lui, întînsă de Satan cu atîtea complicități ale urii și nero-

188. Duminica Tuturor Sfîntilor, 4a Utrenie, peasna 5, tropar 3.

189. Miercuri, săptămîna 1-a a Postului Mare, peasna 3, can. 2, tropar 5.

190. Miercurea înjumătățirii praznicului, la Utrenie, peasna 7, can. 2, trop. 6

191. În Liturghier.

192. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Doctrina soteriologică a Sf. Cîril Alexandrinul*, capitolul 4.

193. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 210, n. 1.

194. *Slujba Sfintelor Patimi*, antifonul 2, tropar 1.

195. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 300.

196. *Slujba Sfintelor Patimi*, antif. 7, tropar 1, Tem. scripturistice; Mat. XXVI, 45-56; Marcu XIV, 41-50; Luca XXII, 47-53.

ziei omenești, devine cursă pentru acesta, căci, precum zice Sfântul Kiril Alexandrinul, moartea s-a dizolvat în moartea lui Hristos¹⁹⁷), sau, precum spune cîntarea Bisericii: «Hristos a omorît moartea celor morți și a celor vii»¹⁹⁸), «surpînd în același timp pe cel ce are stăpînia morții»¹⁹⁹) și dovedînd că, pentru viața omului, care se răstignește împreună cu El, există nu numai puțința, dar însăși siguranța de a trece dincolo de orice situație de limită. De aceea, un asemenea om cîntă: «Să mergem cu dragoste împreună cu Hristos, la dumnezeiasca patimă, ca împreună cu Dinsul răstignindu-ne, să ne facem părtași și Invierii Lui»²⁰⁰).

VI. — *Incheiere*. Cultul Bisericii se dezvoltă în jurul Jertfei Mîntuitorului și este tot mai mult împodobit de graiul înflorit al poeziei și de armonia sunetelor muzicale. Viața și puterea acestor cîntări stau în conținutul lor dogmatic, moral și mistic. Ca și proza diferitelor cărți de ritual, imnografia Bisericii redă întreaga sa doctrină, firește, altfel decît într-un tratat sistematic, avînd în vedere diversele cerințe și variații ale cultului. Ea are din capul locului cînștința iconomieii dumnezeiești a mîntuirii omului. Teologie, teologhisire, dogme, dogmatisire, bogoslovie, sînt termeni și activități speculative, care nu lipsesc din cîntările bisericești, dovedînd un adevăr comun artei poetice în genere, că un fond adînc de gîndire, unit cu o aleasă formă de exprimare, dă o creație superioară.

Din cuprinsul lor am putut desprinde ființa, efectele și diferitele aspecte ale Jertfei Dumnezeu-Omului, în diferite tonalități, pe care gîndirea teologică de astăzi le pune în sistem, după ce, fără îndoială, s-a inspirat din plin, din cărțile de ritual ale Bisericii.

În aceste cîntări, ca și în toate textele de ritual, viața în Hristos este adînc simțită și trăită, ca și întreg misterul Trupului mistic al lui Hristos. Zvonește din adîncuri freamătul acestei vieți, pe care în cărțile de școală abia îl bănuim²⁰¹). Este aceeași experiență intimă a Creștinismului primar, pe care Biserica o continuă cu fidelitate²⁰²).

De aceea, învață în nenumărate texte «transpunerea credincioșilor în starea de jertfă a Mîntuitorului, pentru ca să ne omorim mădulele trupului»²⁰³) și «să fim preaslăviți împreună cu Hristos, de vreme ce ne-am îngropat cu El și cu El am înviat»²⁰⁴).

197. La Pr. Prof. D. Stăniloae, *Doctrina soteriologică a Sf. Kiril Alexandrinul*, capitolul 3.

198. Sîmbătă, a 2-a săptămîină a Postului Mare, la Utrenie, peasna 9, can. 2, tropar 6.

199. Vineri, a 3-a săptămîină după Paști, la Utrenie, stîhira 1-a la hvalite.

200. Luni, la Utrenie, a 4-a săptămîină a Postului Mare, al doilea tripsneț, tropar 5.

201. N. Arseniev, *Biserica răsăriteană*, trad. de Tit Simedrea, Arhîereu, București 1929, p. 7.

202. Idem, *ibidem*, p. 17.

203. Miercuri, la Utrenie, a 3-a săptămîină a Postului Mare, peasna 3, tripsnețul lui Chir Iosif.

204. Duminica Paștilor, Utrenia, peasna 3, troparul 6.

COMBATERICA INOVAȚIILOR ÎN RECITATIVUL LITURGIC.

Fiecare religione sau confesiune își are cultul ei, care oglindește în săși doctrina ce l-a inspirat și care îl călăuzește.

Biserica noastră creștină ortodoxă își are, și ea, cultul ei, adică formele ei unitare de închinare și slăvire a lui Dumnezeu, forme impuse de caracterul doctrinei creștine și de spiritul pe care îl are această doctrină.

Este cunoscut faptul că unitatea religioasă se menține — mai ales — prin unitatea formelor de cult, iar conștiința unității religioase, adică apartenența la una și aceeași Biserică, se întreține prin participarea la aceleași slujbe, cu aceleași forme de cult.

Regulile generale și uniforme pentru săvârșirea tuturor serviciilor religioase sînt cuprinse în **Tipic** sau rînduială, care constituie singurul și adevăratul îndreptar în materie de cult.

Formele și rînduielele de cult ale Bisericii noastre, prevăzute de Tipic, sînt rezultate dintr-o îndelungată practică și experiență a Bisericii întregi și sînt verificate și consfințite de ea. Respectarea nealterată, a acestor forme și rînduiele, constituie unul din mijloacele cele mai eficace de apărare a doctrinei și a dogmei însăși, după cum nerespectarea lor, prin diferite abateri sau alterări, este dăunătoare, pentru că poate da naștere la infiltrări de învățături greșite și la lărămițări sau chiar la distrugerea unității și uniformității cultului nostru ortodox.

Cunoscînd acest lucru, slujitorii altarelor sînt datori să respecte Tipicul, pentru a nu cădea în greșeli păgubitoare pentru Biserică.

În toate timpurile, ca și acum, s-au găsit însă slujitori care — în mod conștient sau inconștient — abătîndu-se de la regulile tipicale, au încercat să introducă în cult diferite inovații care aduc mare rău Bisericii. Regulamentul de disciplină și procedură al instanțelor bisericești sancționează toate aceste abateri sau inovații, provenite din necunoașterea sau nerespectarea voită a Tipicului și — în felul acesta — ceî în cauză sînt aduși la adevărata cale.

Dar dacă inovațiile privitoare la regulile și formele cultice pot fi curmate prin respectarea întocmai a Tipicului, cînd este vorba însă de inovațiile legale de muzica ce însoțește cultul, acestea sînt mult mai greu de stăvilit. Greutatea provine din faptul că — mai ales pentru Recitativul Liturgic, adică pentru felul cum liturghisitorii trebuie să citească Evangelhia, să zică ecteniile, ecfonisele, otpustul și diferitele alte formule sau îndemnuri, în timpul slujbei — nu avem aproape nimic scris, nu avem un îndreptar, așa cum de pildă este Tipicul pentru rînduială, forme, ritual sau ceremonial.

Aici, Tradiția își are cuvîntul hotărîtor și anume Tradiția moștenită de la Biserica primelor veacuri ale creștinismului. În această privință, adică a practicării Recitativului Liturgic, putem afirma că majoritatea slujitorilor Bisericii noastre, exceptînd bisericile orașelor mari, au ținut nealterat acest recitativ, transmis din generație în generație, pe cale orală, sprijinit pe principiul imitației. Cele cîteva modele de recitativ scris, pe care le găsim, la Anton Pann, Ștefanache Popescu sau I. Popescu-Pasărea, după cum aceștia singuri afirmă, nu sînt altceva decît punerea pe notația psaltică a felului de a citi Apostolul și Evanghelia, sau a zice ecteniile «**asa cum s-a pomenit, de cînd există Biserica**», deci a recitativului tradițional. Ori, în această privință, cercetări îndelungate, făcute în mod științific, deducții logice și concluzii sigure trase din Sf. Scriptură sau din alte scrieri ale Sf. Părinți, arată că recitativul întrebuintat în Biserica creștină, încă din timpul cînd ea își organiza cultul, consta dintr-o citire sau zicere, care ținea calea de mijloc, între vorbire și cîntare, o cîntare numită **ecfonică**, o vorbire înaltă, avînd unele accentuări și ușoare modulații ale glasului.

Așa dar, nimic melodizat excesiv, nimic dramatizat, sau afectat, nimic laicizant, ci, totul, potolit, cuvințios, natural, narativ, melodia reducîndu-se, ca întindere, la 4-5 înălțimi de sunete.

Ori, ceea ce se petrece astăzi cu acest Recitativ Liturgic în unele biserici de la orașe și — cu deosebire — în bisericile din Capitală, este cu totul îngrijorător.

Un curent de deformare, de schimbare totală a recitativului tradițional, se întărește, ia proporții din zi în zi, și amenință cu o desfigurare totală a serviciilor divine și în special a serviciului liturgic.

Influența teatrelor de operă și operetă, a radio-ului, a muzicii filmelor, etc., se resimte, pe zi ce trece, mai puternic în slujbele divine, — și dacă preoțimea noastră de la orașe nu caută să se ferească de această influență, sau să se debaraseze de practici greșite, privind această problemă, autoritatea bisericească superioară trebuie să intervină hotărît pentru stăvilirea, cu un ceas mai de vreme, a acestui curent nesămătos și foarte dăunător Bisericii.

Să analizăm, pe rînd, inovațiile laicizante de care vorbim și care amenință tradiția Bisericii, privind Recitativul Liturgic.

1. Foarte mulți din slujitorii bisericilor noastre de la orașe, părăsind vechiul fel în care se citea Apostolul și Evanghelia, întrebuintează un recitativ șablon, luat din opera decadentă a secolului al XVII-lea. Acest recitativ se prezintă sub forma unei cromatizări a întregii melodii pe care se recită textul Evangheliei sau al Apostolului, începînd de la sunetele cele mai grave pe care poate să le ia executantul și mergînd, printr-o intensitate crescîndă, pînă la cel mai înalt sunet, terminat — de cele mai multe ori — cu o intensitate sinonimă unui zbieret sălbatic.

De la început trebuie să spunem că acest fel de recitativ sau citire anulează total învățătura cuprinsă în pericopa zilei. Într-adevăr, credincioșii care iau parte la asemenea prezentare a Evangheliei sînt furați de

felul muzical în care se achită cititorul, admiră posibilitățile lui vocale, sau poate le critică, așteaptă ultima notă, adică sfârșitul citirii și neglijează cu totul sensul, învățătura, cuprinsul pericopei, neglijează și pierd, adică, tocmai scopul pe care-l urmărește serviciul divin al zilei, și pe care preotul sau diaconul liturghisitor este dator să-l îndeplinească. Ori, în aceste cazuri, chiar el este acela care împiedică răspîndirea învățaturii sfinte, — și nu pentru acest scop are rolul de liturghisitor. De altfel, nici din punct de vedere muzical artistic și mai ales prozodic, acest fel de șablon de a citi, nu îndeplinește nici o condițiune. Liturghisitorul, care întrebuițează acest recitativ, știe numai că trebuie să înceapă cu nota cea mai joasă și să parcurgă, în mod cromatic, toată gama sunetelor pe care le posedă, neinterezîndu-l — cîtuși de puțin — textul, ceea ce expune și exprimă acel text, ci numai gîndul de a fi apreciat, din punct de vedere al posibilităților sale vocale, ceea ce se traduce prin **mîndrie**.

2. Alături de acești inovatori, se înnumără imediat acei care, în zicerea cetenilor sau a îndemnurilor, care brăzdează slujba de la un capăt la altul, întrebuițează formule melodice luate din diferite opere, pe care le aud pe scenele teatrelor de operă, și cărora le aplică, pur și simplu, textul bisericesc. Un credincios care frecventează opera sau ascultă opere la radio și deci este familiarizat cu ele, cu multă surprindere, — sau poate cu carecare plăcere — identifică în biserica la care se duce să se roage, să se reculeagă, fragmente din Aida, Traviata, Rigoletto etc.! Ce mare greșală și păcat săvîrșesc liturghisitorii care apucă pe acest drum! A-i aproba sau a-i incuraja, însemnează ca, peste cîteva zeci de ani, să transformăm bisericile în teatre de operă, să nu mai recunoaștem nimic din cuviința și smerenia slujbelor divine.

3. Există slujitori ai Bisericii care întrebuițează așazisul recitativ interpretativ, luat — de asemenea — din operă. Potrivit acestui fel de recitativ, liturghisitorul schimbă mereu tonalitatea, căutînd să redea, pe rînd vocea diferitelor personaje din pericopă. Fără voia lor, acești inovatori cad în ridicol, pentru că nu este posibil ca aceeași persoană să poată redea, rînd pe rînd, cînd vocea Mîntuitorului, cînd pe cea a Ingerului, cînd — mai ales — pe a unei Mironosițe. Acești inovatori trebuie să știe că pericopa zilei narează faptele și arată învățătura. Nu este nevoie, deci, să căutăm a reprezenta personagiile din ea, modificîndu-ne vocea după rolul fiecărui personaj. Este de ajuns să citim efonetic și clar, dînd accentele cerute de cuvînt și de frază.

4. Există inovatori care prezintă Evanghelia, citind-o ca pe orice lectură sau discurs. Ei motivează acest fel de recitativ, bazîndu-se pe formula: «De la Ioan sau de la Luca...,etc..., citire». Nici acest fel de citire nu este tradițional și nici practic. Pe de o parte, această citire — dacă biserica este mare — nu poate fi auzită de toți credincioșii, iar — pe de altă parte —, și acest lucru este foarte important —, această citire, acest recitativ este cu totul lipsit de atmosfera de evlavie pe care o are citirea

ecfonică, stabilită și experimentată de Biserică, timp de aproape 2000 de ani.

5. Există inovatori care laicizează, pînă la profanare, formulele de la sfințirea Darurilor: (**Luați, mîncăți...**, etc.), pe care le cîntă pe melodii de romanțe, arii sau serenade! Ce poate fi mai condamnat pentru a liturghisitor decît să săvîrșească greșeli de acest fel, în momentul cel mai important al Sf. Liturghii, în timpul prefacerii pîinii și vinului în cinstit Trupul și Sângele Domnului? Tocmai în acest moment ai găsit tu, slujitor al altarului, să-ți arăți aptitudinile vocale-artistice? Ai uitat, oare, că orice abatere sau greșală, făcută în acest moment culminant, constituie o osîndă de care nu vei putea scăpa în fața Dreptului Judecător?

Autoritatea superioară a Bisericii trebuie să interzică cu desăvîrșire aceste grave abateri și să sancționeze pe cei care persistă în ele.

6. Alături de inovatorii arătați la punctul 5, și tot în legătură cu zicerea formulelor de la sfințirea Darurilor, sînt acei care afectează, pînă la dramatizare, aceste formule pe care le cîntă, de cele mai multe ori, în tonalități minore, plîngătoare, transformînd astfel biserica într-un teatru lacrimogen.

7. În ultima categorie de inovatori ai Recitativului Liturgic, îi așezăm pe aceia care melodizează prea mult orice ectenie, orice text sau îndemn, fie el cît de scurt. Ori, prin această melodizare excesivă, sensul îndemnului sau al cererii, deci înțelesul, se destramă, nu se mai impune, fiind umbrit sau anulat de melodia cîntată.

Iată, deci, atîtea abateri, atîtea inovații legate de problema Recitativului Liturgic, inovații care strică, destramă, deformează și laicizează sfințele slujbe în Biserica noastră.

Se recomandă stăruitor tuturor cucernicilor preoți și — în special celor de la orașe — să se ferească de orice influență, de orice împrumut din afara Bisericii, care ar putea să strice rînduiala și atmosfera de piozitate, cuviință și specific al Bisericii noastre.

În ceea ce privește Recitativul Liturgic, să-l păstreze pe cel tradițional, transmis din generație în generație, recitativ care se bazează pe cîntarea ecfonică, cu întrebuițarea tetracordului, pentacordului și rar, a exacordului, recitativ care este natural, cuviincios, liniștit și accesibil și vocilor, mai slabe ale preoților mai vîrstnici, sau chiar al preoților mai tineri, dar care nu sînt înzestrați cu voci excepționale.

Multe din scrierile Părinților noștri bisericești pomenesc despre felul cum trebuie făcută cîntarea și recitativul legat de cult. Iată cîteva păreri în această privință:

«Nu este un defect, dacă cineva este slăbit de vîrstă sau, dacă tînr fiind, are o voce mai slabă. Ceea ce se cere, este un suflet modest, un spirit treaz, o inimă înfrîntă», zice Sf. Ioan Hrisostom.

«Noi trebuie să cîntăm și să-L lăudăm pe Dumnezeu mai mult cu sufletul, decît cu vocea», zice Fericitul Ieronim.

«Cînd mi se întîmplă să fiu desfătat de cîntare, mai mult decît ceea ce se cîntă, mărturisesc că păcătuiesc și sînt vrednic de pedeapsă», zice Fericitul Augustin.

Dăm mai jos exemplificări din care să se poată vedea clar felul tradițional al Recitativului Liturgic în sfintele noastre slujbe, recitativ care este singurul valabil, pe care slujitorii altarelor trebuie să-l păstreze și să-l transmită mai departe urmașilor.

LA SFÎNTA LITURGHIE

a) Binecuvîntarea

Recitativ (Ad libitum)

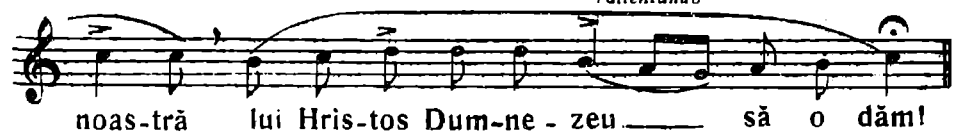
Bi - ne - cu - vîn - ta - tă es - te îm - pă - ră - ți - a
 a Ta - tă - lui și a Fi - u - lui și a Sfin - tu - lui Duh
 a - cum și pu - ru - rea și în ve - cii ve - ci - lor.

rallentando

b) Indemnuri

Recitativ (Ad libitum)

1
 Cu pa - ce, Dom - nu - lui să ne ru - găm! Pen - tru pa - cea
 de sus și pen - tru mîn - tu - i - rea su - fle - te - lor noas - tre,
 2
 Dom - nu - lui să ne ru - găm. Pen - tru pa - cea a toa - tă
 3
 lu - mea, pen - tru bu - na sta - re a sfin - te - lor lui



tul nos-tru, să zi-cem! Doam-ne, A-tot-Stă-pî - ni - to -
 ru - le, Dum-ne-ze-ul pă-rin - ți - lor noș-tri, ru-gă-mu-
 ne Ți - e a - u - zi-ne și ne mi-lu - e - ște! etc.

c) Cereri

Recitativ (Ad libitum)

Zi-ua - toa-tă de-să-vîr-șit sfin-tă cu pa - ce și
 fă-ră de pă-cat, la Dom - nul să ce-rem! In-ger de
 pa-ce cre-din-cios, în-drep-tă-tor și pă-zi-tor su - fle-te -
 lor și tru-pu - ri-lor noas-tre la Dom-nul să ce-rem!
 Ce-le bu-ne și de fo-los su - fle-te - lor și tru-pu -

ri-lor noas-tre și pa-ce lu -mii la Dom-nul să ce-rem! etc.

d) Ecfonise

Recitativ (Ad libitum)

1
Că Ți - e se cu - vi - ne toa - tă sla - va, cin - stea și în -

chi - nă - ciu - nea: Ta - tă - lui și Fi - u - lui și Sfin - tu - lui

rallentando
Duh, a - cum și pu - ru - rea și în ve - cii ve - ci - lor!

a tempo
2
Că a Ta es - te stă - pî - ni - rea și a Ta es - te

îm - pă - ră - ți - a și pu - te - rea și mă - ri - - rea a

Ta - tă - lui și a Fi - u - lui și a Sfin - tu - lui Duh,

rallentando
a - cum și pu - ru - rea și în ve - cii ve - ci - lor!

Ca sub stă-pi - ni - rea Ta tot - dea - u - na fi - ind pă -
 ziți, Ți - e sla - vă să în - năl - țăm: Ta - tă - lui și Fi -
 u - lui și Sfin - tu - lui Duh, a - cum și pu - ru - rea
 și în ve - cii ve - ci - lor! Cu da - rul și cu în - du -
 ră - ri - le și cu iu - bi - rea de oa - meni a u - nu - ia
 nă - scut Fi - u - lui Tău cu ca - re - le îm - pre - u - nă
 bi - ne ești cu - vîn - tat, cu prea sfin - tul și bu - nul și
 de vi - ea - ță fă - că - to - rul Tău Duh, a - cum și pu -
 ru - rea și în ve - cii ve - ci - lor!

La sfințirea darurilor

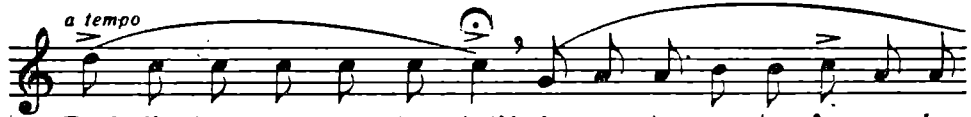
Recitativ (Ad libitum)



Lu-ați, mîn-cați! A - ces-ta es - te tru-pul meu, ca-re



se frîn-ge pen-tru voi, spre ier-ta - rea pă-ca - te-lor!



Beți din-tru a - ces-ta toți! A - ces-ta es - te sin-ge - le



meu, al le-gii ce - lei no - uă ca - re pen-tru voi și



pen-tru mulți se var - să spre ier-ta-rea pă-ca - te-lor.

Otpustul

Recitativ (Ad libitum)



Pen-tru ru - gă-ciu - ni - le Sfin - ții-lor Pă-rin - ții-lor



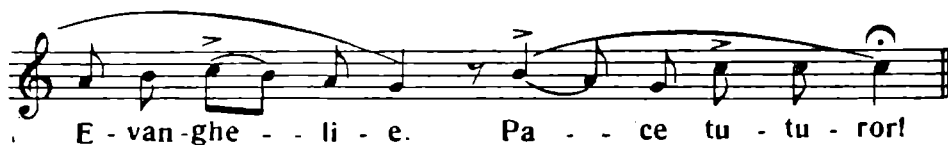
noș - tri, Doam-ne I - i - su-se Hris-toa - se, Dum-ne -



ze - ul nos - tru, mi - lu - eș - te - ne pre noi!

EVANGHELIE LA SFINȚIREA APEI CELEI MIC!

Recitativ (Ad libitum)





e-ște: „Vi - tez - da“cinci fo - i - șoa - - re a - vînd.



In - tr - a - ce - lea ză - ceau mul - ți - me mul - tă de boi - navi:



orbi, șchiopi, us - cați, aș - tep - tînd miș - ca - rea a - - pei;



că în - ge - rul Dom - nu - lui la vre - me se po - go -



ra în scăl - dă - toa - re și tul - bu - ra a - pa;



și ca - re in - tra în - tîi du - pă tur - bu - ra - rea a - pei,



se fă - cea să - nă - tos



ori de ce boa - lă e - ra cu - prins.

MONAHISMUL IN PUSTIA IERUSALIMULUI ȘI MĂRII MOARTE

Monahismul în Țara Sfântă s-a dezvoltat, din primele veacuri, pe două linii: prima, în localitățile legate de existența pămîntească a Mîntuitorului, cum sînt: Betleemul, Nazaretul și Ierihonul, — unde s-au construit biserici, în jurul cărora se înfiripau obștiile monastice, — iar cea de-a doua, în locuri retrase din munți sau pustietățile Mării Moarte, unde rînduiala este severă, mergînd pînă la viața ascetică.

Această a doua categorie de monahi o întîlnim, pe urmele unor mai vechi tradiții, în muntele Carmel și în pustiul Ierusalimului, împrăstiați pe o rază vastă de-a lungul văilor din munții Iuda, care coboară spre oaza Ierihonului din depresiunea Iordanului și spre țărmurile Mării Moarte.

În aceste văi, pe care arabii le numesc **uadi**, în albia cărora în lunile de iarnă se scurg torențele ce acumulează ploile din decembrie pînă în februarie, cîteva cu izvoare și în timpul căldurilor toride ale verii, — se retrăgeau în cîte o grotă, ca să pustnicească, bărbați cu adîncă trăire duhovnicească, hotărîți să lepede cu totul modul de viață lumească. Faima lor se răspîndea repede, în jurul lor se adunau curînd alți pustnici și astfel se forma, cu timpul, o comunitate monahală, din care se desprindeau grupuri ce se strămutau, roiau spre alte locuri, păstrînd legătura spirituală cu grupul matcă, devenit **lavră**. Așa au fost lavrele create în sec. IV-V de Sfinții Eftimie cel Mare și Cuviosul Sava cel Sfințit, a cărui lavră dăinuie și în timpurile noastre, în valea Kedronului.

În rîndurile de mai jos, vom face o descriere a acestei regiuni — a deșertului Ierusalimului —, pe care am străbătut-o acum mai bine de un deceniu, vizitîndu-i așezămintele mînăstirești, din care, unele au mai rezistat secolelor, războaielor și altor vicisitudini istorice, prin care a trecut și Țara Sfîntă.

Pe așezămintele dispărute, pe ale lor ziduri și altare năruite, de **lîngă** care s-au înălțat rugăciunile atîtor generații de monahi, adormiți în credința veșnicei vieți, unii chiar mucenici ai credinței lor, vom depune un mănunchi de «crini de cîmp», și le vom evoca existența, înlăturînd de pe ruine nisipul deșertului și zgura uitării.

*

Deșertul Ierusalimului, sau «deșertul lui Iuda», este astfel descris de marele geograf și arheolog M. Abel: «Deșertul Iuda» de la culmea lanțului iudeian și Gor, este condiționat, ca și celelalte deșerturi, de natura climatului și terenului său; întinzîndu-se către răsărit, este ferit de vînturile umede dinspre vest și de ploi, dar îl expune influenței nefaste a vîntului de la est.

Cantitatea de ploaie ce cade este redusă și rău distribuită; apele ce se adună din rafalele iernii se scurg spre torențele din albiile adânci, prinse în stîncă tare, unde pătrunde în golurile calcaroase, albe, ușoare, poroase, din straturile rău încheiate. Aceste ape subterane apar la picioarele povnișurilor Gor, unde întrețin umiditatea oazelor. Puțina umezeală absorbită de stratul superficial este adesea uscată de soarele puternic ce apare după aversă. Trecînd anotimpul ploilor, urmează vîntul de nord (sirocco), care aduce uscăciunea și o lungă vară arzătoare, ce devorează totul și transformă întinderile de silex într-o placă ce resfrînge căldura. Vîrtejuri de vînt ridică stîncă sfîrîmicioasă la înălțimi considerabile, așa încît nici un curs de apă nu se formează la suprafață, nici un rîu nu ia naștere și ariditatea rămîne stăpînă»¹).

În ultimii ani, toată atenția teologilor, arheologilor și istoricilor din lumea întreagă a fost îndreptată asupra acestui deșert, care mai bine de două milenii a păstrat prețioase suluri biblice de papirusuri, scrise în limba ebraică, găsite întîmplător de doi tineri păstori beduini, într-o peșteră din apropierea Mării Moarte²).

1. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, t. I, p. 194.

2. La noi în țară s-a scris un substanțial articol, în revista «Studii Teologice», nr. 3-4, anul 1954, de către Pr. Prof. Grigorie T. Marcu, cu titlul «**Materialul documentar de papiri pentru critica textului original a Noului Testament**». De asemenea, Pr. Prof. N. Neaga, în revista «Ortodoxia», nr. 2/1956, a publicat o recenzie a studiului lui H. Bardke, intitulat: «**Die Handschriftenfunde am Totom-Meer**, (Berlin, 1953), iar Pr. Dr. Virgil Godeanu, tot în «Ortodoxia», (nr. 4/1956), dă știri noi cu privire la aceste descoperiri, în care relatează covârșitoarea importanță a celor 332 scrieri date la iveală pînă acum. Autorul recenziei conchide:

«Pe hîrțile vechi figurau, în jurul peșterii în care fuseseră găsite manuscrisele, niște ruine, denumite Qoumram, după numele unei văgăuni din apropiere. Se credea că sînt ruinele unui vechi fort roman. În realitate, în urma săpăturilor făcute s-a stabilit în chip categoric că acolo a fost o minăstire de esenieni; că aceștia au ocupat minăstirea între anii 135 înainte de Hristos, pînă la anul 68 după Hristos; că în acest an 68 după Hristos, înștiințați de apropierea legiunii a X-a romană, călugării esenieni au hotărît să ascundă în peștera săpăturii anume, neprețuitul tezaur al bibliotecii lor.

S-a stabilit de asemenea, că acea minăstire avea un «*scriptorium*»; s-au găsit rămășițele unei mese lungi, cîteva călimări, dintre care una care mai avea resturi de cerneală uscată, precum și un urcior întreg, identic cu cele găsite în peșteră.

Lucrul care pentru noi prezintă o importanță și un interes și mai deosebit, este descoperirea făcută pe virful unei coline, la 8 km. departe de Marea Moartă: beduinii au găsit fragmente din Noul Testament, scrise în limba greacă, acum 1300 de ani.

Mai către sud, în pustiul Iuda, s-a dat de un grup mare, o puzderie de peșteri, în care s-au descoperit documente prețioase. Printre acestea, o versiune în limba greacă a profețiilor mici, datînd de aproximativ 1800 de ani».

«Faptele care se desprind din aceste documente sînt de o importanță extraordinară de mare. Înainte de descoperirea lor nu exista nici o copie în limba ebraică, a unei cărți complete din Vechiul Testament. Acum există deci o copie completă a cărții proorocului Isaia, care datează din anul 1000 înainte de Hristos. S-au găsit sute de fragmente din cartea Samuel, care urcă în jurul anului 225 înainte de Hristos și alte cîteva mii de fragmente, cam tot atît de vechi, din toate cărțile Vechiul Testament, afară de Estera; s-a găsit un comentariu din proorocul Avacum».

O valoroasă sinteză a lucrărilor de arheologie biblică dă și Pr. Prof. Viadimir Prelipceanu, în «Mitropolia Olteniei» nr. 3-4/1957, cu titlul «**Actualități Teologice. Adevărul istoric al Sfintei Scripturi în lumina noilor descoperiri arheologice**».

Astăzi mergi, cu automobilul, de la Ierusalim la Ierihon, aflat la o distanță de 38 km. Cum cobori ultima pantă a muntelui, dai într-o cîmpie fertilă, străbătută de riul Iordan, de la nord la sud, denumită de arabi **El Ghor**, sau **Valea**, ce formează depresiunea Mării Moarte, la 400 m. sub nivelul Mării Mediterane și 1200 m. față de altitudinea Ierusalimului. Este regiunea cu cea mai mare rezonanță biblică, după Ierusalim și Betleem. Aici s-au petrecut o seamă de evenimente importante, de la trecerea Iordanului de către evrei, cucerirea Ierusalimului, luptele macabeilor, pînă la epoca romană și irodiană. Importanța localității covârșește în timpul Mîntuitorului, a cărui viață pămîntească este legată prin atîtea evenimente de aceste locuri, cum sînt postul de 40 de zile, Botezul Său de către Ioan, vizitele repetate în Ierihon, prînzul de la casa lui Zaheu și parabola samariteanului milostiv. Este incomparabilă formația geologică a munților, relieful cîmpiei și albiei Iordanului, ca și perspectiva Mării Moarte, cu conturul întortochiat, spre care se revarsă torențele Yarkonului.

Coborînd din Ierusalim, pe la mînăstirea dominicanilor a Sf. Ștefan, șoseaua trece de mormîntul Maicii Domnului și pe lângă mînăstirea franciscană din grădina Ghetsimani, de la poalele muntelui Măslinilor.

Deșertul Ierusalimului începe de aici, din valea Kedronului. După ce treci valea lui Iosafat, sau valea râului Kedron, pe lângă stîncă pe care a fost lapidat Sf. Arhidiacon Ștefan și locul în care tînărul rabin Saul pîzea straietele ucigașilor primului martir, șoseaua urcă spre satul arăbesc Betania, la o depărtare de 4 km. Aproape de șosea, într-o vîlcea, este o livadă cu smochini, unde a fost și smochinul blestemat de Iisus (Matei XXI, 17).

În Betania, (El Azarieh), mai toate casele arabilor sînt zidite din pietrele așezămîntelor creștine și ale bisericilor năruite de vreme, sau de năvălitori. Aici este obîrșia lui Lazăr, prietenul Domnului, și a surorilor sale, Marta și Maria.

Mîntuitorul l-a înviat pe Lazăr în Betania și a vizitat casa lui Simon Leprosul (Marcu XIV, 3). În primele secole, Betania era o podoabă a creștinătății prin locașurile și așezămîntele ei, după cum relatează Paula Romana, către sfîrșitul veacului IV.

Paula a vizitat o biserică construită pe mormîntul lui Lazăr. Milicent, una din reginele Ierusalimului cruciat, a ridicat alături o mînăstire de maici, transformată mai tîrziu în mînăstire a ordinului călugărilor Ospitalieri. Mormîntul lui Lazăr este sub nivelul solului, într-o grotă cu 22 trepte. Nu departe se află o grădină a Patriarhiei Ortodoxe, în care se află turnul — în parte ruinat, ridicat pe locul unde a fost casa lui Simon Leprosul, iar în apropiere, ruinele mînăstirii reginei Milicent, zidită cam unde a fost casa Martei și Mariei.

Ceva mai departe, se ridică o capelă ortodoxă, în cinstea întîlnirii dintre Iisus și Marta, după moartea lui Lazăr, cînd Domnul a lăcrămat. «Deci, venind Marta, după ce a auzit că vine Iisus, a ieșit întru întîmpinarea Lui; iar Maria ședea în casă. Deci, Maria vine unde era Domnul și văzînd pre El, a căzut la picioarele Lui, zicînd: «Doamne, de ai fi fost aici, n-ar fi murit fratele meu» (Ioan XI, 20-21).

De aici, pornim pe drumul istoric al Ierihonului, spre valea Iordanului și a Mării Moarte, prin deșertul Iudeei, denumit de geografi și hagiografi **deșertul Ierusalimului**. Mîntuitorul l-a parcurs cu ucenicii Săi de mai multe ori, dar în zilele acelea, ca și în epoca modernă, călătoria era periculoasă,

din cauza atacurilor la drumul mare din partea nomazilor deșertului. Pentru siguranța drumeților și a transportului de caravane, de-a lungul drumului erau două-trei posturi militare, care patrulau pe cale, altădată, ca și acum.

În dreptul km. 8 șoseaua se lasă în valea El-Hod, unde se află «Fântâna Apostolilor», din care și-au potolit setea, atît ucenicii, cît și Iisus, fiind singurul izvor pînă în valea Iordanului și riulețul El-Kelt. De-o parte și de alta a șoselei, ce coboară prin valea El-Hod, se înșiruie munți de stîncă stearpă care, doar în martie-aprilie se acoperă de iarbă fragedă, împestrițată de anemone roșii și violacee, de maci și de narcisi.

La 19 km. de Ierusalim, ajungem la «Hanul Roșu», sau «Hanul Samariteanului Milostiv», unde tradiția așează parabola Mîntuitorului cu «omul care se pogora din Ierusalim în Ierihon și a căzut în tîlhari, care dezbrăcîndu-l pre el și rînindu-l, s-au dus, lăsîndu-l abia viu... Iar un samaritean mergînd pe cale, a venit la el și vîzîndu-l i s-a făcut milă. Și apropiindu-se a legat ranele lui, turnînd untdelemn și vin, și puindu-l pe dobitocul lui, l-a dus la o casă de oaspeți și a purtat grijă de el. Și a doua zi, ieșînd și scoțînd doi dinari, a dat gazdei și i-a zis: poartă grijă de dînsul și orice vei mai cheltui, eu cînd mă voi întoarce, voi da ție» (Luca X, 30, 33-35).

Pămîntul, ca și stîncile din jur sînt roșii-cărămizii, ceea ce a făcut pe vechii evrei să-l denumească «**Adummim**», fiind identificat cu pasajul din Iisus Navi (XV, 7 și XVIII, 1).

De aici pornește un drum nou, carosabil, care urcă pe muntele din față, numit de arabi «Nebi Musa», unde ei cred că se află mormîntul lui Moise. După cîțiva km., calea spre Ierihon se bifurcă, spre stînga, pe vechiul drum de pe coamele ce mărginesc despresiunea El-Kelt, cu torentul ce curge în fundul ei, în continuarea văii Faran, iar la dreapta, șoseaua nouă, asfaltată, cu pante mai line, dar mai ocolite.

Intr-o stîncă din față, la intrarea unei peșteri, întîlnim prima mînăstire ortodoxă, a Sf. Gheorghe Hozevitul, zidită pe temeliiile alteia mai vechi, din veacul al VI-lea, de la care se mai păstrează unele mozaicuri.

Mînăstirea a avut mult țe suferit în decursul istoriei, fiind așezată lîngă acest mic curs de apă, trecătoare a armatelor invadatoare. Lăcașul fiind fortificat a slujit și de închisoare călugărească, iar la data cînd l-am vizitat, împreună cu scriitorul Marcu Beza, adăpostea și doi călugări moldoveni, Simion și Constantin.

Apa torentului este captată în apeducte și întrebuintată ca forță motrice pentru o uzină și o moară, ca și la irigarea plantațiilor de bananieri și portocali, din cîmpia Ierihonului.

De pe povîrnișul ultimului munte, se desfășoară priveliștea cîmpiei Ierihonului, cu centura verde a Iordanului, cu munții Moab profilîndu-se în fund, iar la dreapta, întinderea Mării Moarte, cu reflexele mereu schimbătoare, în jocuri multicolore de aburi transparente.

Cum dai în cîmpie, treci pe lîngă ruinele Ierihonului din timpul lui Irod, cu mari bazine de piatră, numite «bazinele lui Moise», din care se distribuiau apele ce udau, în trecut ca și azi, plantațiile acestui paradis terestru. Un apeduct monumental, din epoca cruciadelor, îndreaptă pîrul Ain-es-Sultan spre partea sudică a cîmpiei.

Astăzi Ierihonul se silește să devină un orașel, din satul ce-a fost pînă acum 10-15 ani. Datorită climatului dulce și uscat din timpul iernii,

este mult apreciat de vizitatorii care pot rămâne mai multă vreme la Locurile Sfinte. Au început să se ridice construcții moderne printre cocioabele de pământ galben, cu acoperișuri de stuf, ale localnicilor, o rasă de beduini negri numiți «gauarineh», adică locuitori din Ghor, sau văleni. În timpul iernii, clima este subtropicală. Datorită depresiunii văii Iordanului, de aproape 400 m. sub nivelul mării și grație irigațiilor și fertilizării solului vegetației bogate și varietății plantațiilor, cîmpia Ierihonului este un paradis al Țării Sfinte. Printre varietățile de arbori fructiferi este și smochinul sicomor, cu un fruct amărui, arborele în care s-a suit Zacheu, ca să-L vadă pe Domnul. De asemenea, crește în aceste locuri un arbust numit de arabi **sidr**, cu ramuri elastice și spini deși și lungi, din care s-a împletit cununa Mîntuitorului la Răstignire.

Patriarhia Ortodoxă are o biserică, iar Exarhatul rus o casă de oaspeți, în mijlocul unei frumoase grădini cu smochini, rodii, portocali, bananieri și curmali.

Ierihonul canaanit era așezat pe poalele muntelui Ispitei (Jebel Kuruntul), lângă izvoarele ce ies din stîncă, și a fost distrus la invazia evreilor în sec. XV înainte de Hristos.

După ocuparea cetății, povestită pe larg în capitoul VI din cartea lui Iisus Navi, acesta a blestemat pe cel ce ar mai îndrăzni să-l rezidească: «Blestemat să fie înaintea Domnului tot cel ce se va scula și va zidi cetatea aceasta a Ierihonului: pe fiul său cel unul născut să pună temeliiile ei, iar porțile ei să le așeze pe fiul său cel mai mic» (Iisus Navi VI, 26). Orașul s-a bucurat de mare prosperitate. Antoniu l-a dăruit Cleopatrei, regina Egiptului, iar aceasta l-a vîndut lui Irod cel Mare, care l-a înfrumusețat, făcînd plantații, îmbunătățind irigațiile, construind palate și așezîndu-și aici reședința de iarnă, în care a și murit. Mîntuitorul l-a vindecat în Ierihon pe cerșetorul orb Vartimeu (Marcu X, 46-52). Tot aici l-a vizitat pe vameșul Zacheu (Luca XIX, 1-10).

Încă din epoca lui Constantin cel Mare, s-a ridicat la Ierihon o biserică cu hramul Sf. Maria, restaurată de împăratul Justinian în veacul al VI-lea. În veacul al XII-lea cruciații au înfrumusețat orașul, construind un castel întărit și o biserică cu hramul Sf. Treime. De atunci și pînă în perioada contemporană orașelul a decăzut, ajungînd cu 40-50 de ani în urmă, un sat locuit de un trib de beduini negri.

În grădina casei de oaspeți a Exarhatului rus, așezată în preajma unui izvor ce udă o bogată plantație de palmieri și portocali, se află fundațiile unei biserici din secolul al IV-lea și fragmente din mozaicurile pardoselii. În imediată apropiere, pe locul unde se află un turn de apărare de pe vremea cruciaților, a fost casa vameșului Zacheu.

La o distanță de 3 km. de Ierihon se află «Fîntîna lui Elizeu» (IV Regi II, 19-22), a cărui apă sălcie, proorocul a îndulcit-o.

Îndreptîndu-ne pe poteca ce duce spre **Muntele Ispitei**, în grecește **Sarandarion**, iar în arăbește **Jebel Kuruntul**, trecem pe lângă cele două izvoare: **Ain-en-Nuumeieh** și **Ain-ed-Dok**, al căror nume vine de la castelul Dok, în care a fost asasinat Simon Macabeul. De aici, o cărare duce spre poalele Muntelui Ispitei, unde ajungi trecînd prin grădinile mînăstirii Sarandarion. Pe scara de piatră, săpată în stîncă, urci pînă la jumătatea muntelui. Aici, în zeci de grote, unele mai mari, altele în care abia se poate mișca un om, au locuit pustnici încă din primele timpuri ale creștinismu-

lui. În Evanghelia de la Matei (IV, 1, 8), se spune că diavolul L-a dus pe Domnul în pustie și l-a suit pe un munte înalt. «Atunci, Iisus a fost dus de Duhul în pustie, ca să se ispitească de diavolul». «Apoi L-a dus iară diavolul pe un munte foarte înalt și arătându-I toate împărățiile lumii și slava lor, l-a zis: «Toate acestea Ți le voi da Ție, de vei cădea și Te vei închina mie».

De pe balcoanele mînăstirii nu se arată ochilor noștri împărățiile lumii, dar se desfășoară o minunăță privescătoare a oazei Ierihonului, a munților Transiordaniei și a Mării Moarte. Într-o peșteră mai spațioasă este zidită capela în amintirea postului de 40 de zile al Domnului. Printre anahoreții care s-au retras în aceste peșteri, a fost o bucată de vreme și Sf. Hariton, care a pus bazele lavrei.

Plecînd de la Ierihon spre Marea Moartă, ajungem la mînăstirea Sf. Gherasim, construită pe temeliele uneia mai vechi, din care se păstrează fragmente de mozaicuri. Biserica nouă are picturi în frescă din sec. XII ori XIII. Faimoasa hartă în mozaic, găsită în ruinele vechii biserici bizantine de la Madaba, Iordania, care datează din sec. I, arată lăcașurile creștine din Palestina, existente la acea epocă, menționînd și mînăstirea Sfîntului Gherasim din preajma Iordanului. În apropierea mînăstirii se află un izvor care a permis monahilor greci a iriga un teren de cîteva hectare, plantat cu palmieri și bananieri. La o distanță de 1 km, pe malul Iordanului, se află capela Patriarhiei Romine, pe terenul căreia Pr. Protos. Gherasim Luca, custodele Patriarhiei, a sădit chiparoși, palmieri și viță de vie, udați cu apă scoasă din Iordan de o pompă mecanică.

La o depărtare de 2-3 km. de aci, Iordanul își varsă zilnic în Marea Moartă, cele 6½ milioane tone de apă. Această mare, a cărei adîncime atinge 400 m. pe alocuri, are forma unei elipse, lungă de 76 km. și largă de 17 km. Datorită densității apelor sale, care conțin mari cantități de potasiu, brom și magneziu, corpul omenesc se menține deasupra, fără mare efort.

Cine a petrecut o după amiază pe malul Mării Moarte, a fost fermecat de varietatea coloritului și de minunatele efecte de lumină, ce-și schimbă tonalitatea pe măsură ce amurgul zilei se apropie. De pe Muntele Ispitei, sau pe măsură ce cobori de la Ierusalim, suprafața Mării Moarte apare albastră. În timp ce te apropii de țărîm, oglinda ei străvezie devine verzuie, iar culmile Munților Moab apar învăluite într-o atmosferă purpurie. Nu departe de gura revărsării în mare a Iordanului, începe valea care desparte masivul munților Amon dinspre nord, de masivul Moab, cu vîrfurile Nebo, — de unde Moise a văzut pămîntul Canaanului. Printre rîurile care se varsă în mare dinspre răsărit, de partea transiordaniană, este Amnonul. Tot aici sînt și izvoarele fierbinți de la Caliroe, unde Irod cel Mare a construit terme, foarte apreciate de bogătașii timpului și de înalții funcționari ai imperiului, în epoca dominației romane. La cîteva km. de țărîm, pe o colină, se mai văd și astăzi ruinele cetății irodiane Maheronte, unde a fost închis și decapitat Sf. Ioan Botezătorul.

Pe țărîmul apusean al Mării Moarte, în masivul muntos Sebeh, se află fortăreața **Masada**, ridicată de Ionatan Macabeul și întărită de Irod cel Mare, în care — așa cum relatează Iosif Flavius (Războaiele evreilor, VII, 8-9) — o garnizoană de evrei, sub comanda lui Eleazar, a rezistat multă vreme asalturilor unei legiuni romane, după cucerirea și distrugerea Ierusalimului de către Titus (70 d. Hr.). Atunci cînd și-a dat seama că orice

rezistență este zadarnică, Eleazar s-a sinucis cu soții săi de arme, după ce mai întâi au pus să fie omorite familiile lor, femeii și copii.

Intre limita sudică a Mării Moarte și țărmurile Mediteranei, din regiunea Gaza și Ascalon, se află deșertul Engadi, pomenit deseori în cărțile biblice. Aici crește camforul și balsamul sălbatic, despre care spune Sulamita în **Cântarea Cântărilor**: «Iubitul meu este ciorchină de camfor, culeasă în viile din Engadi». De asemenea, David, în luptele lui cu Saul s-a refugiat aici: «David însă plecând de acolo, petrecea prin locurile neprimejdioase ale deșertului Engadi» (I Regi XXV, 1).

Pe malul Iordanului cresc tamarisi, plopi, sălcii și alți arbuști și tufe dese, cu miros pătrunzător, mai ales primăvara.

«Locul scufundării», sau al Botezului, **Mahadet Haila**, este o veche trecătoare prin vadul râului, când apele sînt scăzute. Vechiul Testament pomenește adeseori de acest loc, începînd cu trecerea Arcei Alianței de către bărbații celor 12 triburi ale lui Israel, la întoarcerea din robia egipteană (Iisus Navi III, 13-17).

Tot aici a venit generalul sirian Neeman să-l vindece Elizeu de lepră: «Iar Elizeu a trimis la el pre sluga sa să-i zică: **Du-te și te scaldă de șapte ori în Iordan, că ți se va înnoi trupul și vei fi curat! Atunci, el a coborît și s-a scufundat de șapte ori în Iordan, după cuvîntul omului lui Dumnezeu și i s-a înnoit tot trupul, ca trupul unui copil mic, și s-a curățit**» (IV Regi V, 10, 14). Elizeu a mai făcut aici și altă minune: «**Și ajungînd la Iordan, s-au apucat de tăiat copaci. Și cînd a prăvălit unul cu o birnă, i-a căzut toponul în apă și a strigat acela și a zis: Ah, stăpînul meu! Acesta îl luasem imprumut! Zis-a omul lui Dumnezeu (Elizeu): Unde a căzut? Și acela i-a arătat locul. Iar Elizeu a tăiat o bucată de lemn și aruncînd-o acolo, a ieșit toponul deasupra. Apoi i-a zis: Ia-ți-l! Și acela și-a întins mîna și l-a luat**» (IV Regi VI, 4-7).

La El Maghtas tradiția stabilește Botezul Domnului, fiind în apropierea vechii localități Betabara, de cealaltă parte a râului, în Iordania. Aci se face de Bobotează slujba religioasă, de către patriarhul ortodox, după popasul cuvenit la mînăstirea Sf. Ioan. Mulți pelerini asistă și intră în apele râului sacru. Tradiția scufundării pelerinilor în apa Iordanului datează din primele secole ale creștinismului, cămașa sau crijma pe care o poartă închinătorii cu acest prilej fiind păstrată apoi cu grijă pentru a fi îmbrăcată în ceasul inevitabil al obștescului sfîrșit.

Cursul râului Iordan, care își adună apele din izvoarele munților Liban și Antiliban, este foarte întortochiat, după ce iese din lacurile Huleh și Tiberiada. Pe o distanță, în linie dreaptă, de 110 km. de la Tiberiada la Marea Moartă, albia râului face vreo 900 km. De la izvoare, curge în pantă pînă la 400 m. sub nivelul mării. Valea Iordanului, formată din aluviuni fertile, purta sub vechii evrei denumirea de «Araba».

Pe vremuri erau și lei pe valea Iordanului. «**Iată-l, se înalță ca un leu de la obîrșiile Iordanului, spre sălășurile întărite**», spune proorocul (Ieremia 49, 19). Vărsarea Iordanului în Marea Moartă se face pe două guri, unde s-au format două insule din aluviunile râului, pe care deseori se vede pasărea flamingo. Cam la 5 km. la nord de gurile Iordanului, se află șoseaua asfaltată Ierihon-Aman, capitala Iordaniei, care traversează râul pe un pod metalic, construit în 1919 de armatele generalului englez Allenby, după retragerea turcilor spre Siria. În cîmpia mănoasă care se întinde și de această parte a Iordanului, se întîlnește, în stare sălbatecă, «mărul

Sodomei», care produce un fruct asemenea mărului, de culoare verde, însă când îl strângi în mână pocnește, fiind gol pe dinăuntru.

Drumul de la Iordan la Ierihon, aflat la o distanță de 9 km., trece pe lângă **minăstirea Sf. Ioan Botezătorul**, construită pe locul unde înainte-mergătorul își construise vremelnica sa locuință. În urma cutremurelor de pământ, biserica și clădirile sînt în stare precară. Biserica primitivă a fost construită de Sf. Elena, la începutul sec. IV, refăcută apoi radical de împăratul Justinian în sec. VI și întreținută în secolele următoare cu mari greutăți, întrucît regiunea se găsește în calea tuturor năvălitorilor dinspre și înspre răsărit, — spre Egipt, Siria, valea Eufratului și Persia.

Întorcîndu-ne de la Ierihon spre Ierusalim, trecem pe lângă ruinele Gilgal-ului bizantin, înconjurat de un pîlc de tamarisi. Alături de ruine este o movilă de pământ, numită de arabi Tell-Jeljul, care este vechiul Gilgal ebraic, primul popas al evreilor după trecerea Iordanului în Pămîntul Făgăduinței. Iisus Navi a pus cîte un membru al celor 12 semînții să aducă fiecare cîte un bloc de piatră, din care au ridicat un monument în amintirea marelui eveniment al așezării (Iisus Navi IV, 19, 20). Tot aici bărbații au fost circumciși, pentru ca oara Egiptului să fie înlăturată de la ei (Iisus Navi V, 9).

De la km. 37, pornim la Ierusalim pe noua șosea ce trece pe sub brîul munților și este mai puțin prăpăstioasă decît drumul vechi pe care am coborît spre Ierihon și Marea Moartă.

*

În 522, Sf. Sava merge la Skytopolis, oraș pe malul Iordanului, în Samaria, localitatea Beisan de astăzi, pentru a prezenta edictele împăratului Justinian, prin care acesta obliga pe samariteni să repare daunele cauzate localităților și locuitorilor din Palestina, prin prădăciunile și acțiunile lor de insubordonare. Aci, veni la Sf. Sava o familie cu un băiat de 10 ani, numit Chiril, care impresionat de bătrînul anahoret, îi căzu la picioare. Sfîntul, mișcat de ardoarea acestui copil, îi spune tatălui: «Acest copil este ucenicul meu, fiul părinților din pustie. Învață-l Psaltirea!». Devenit călugăr la 544, Chiril intră în minăstirea Sf. Eftimie din pustia Ierusalimului și acolo, zguduît puternic de minunile ce se săvîrșeau la mormîntul sfîntului, luă marea hotărîre de a-i scrie viața, «căci, spune el, nu se cuvine să dăm uitării viața eroilor creștinismului, cîtă vreme profanii își laudă personalitățile lor renumite». Chiril culege toate informațiile necesare de la Sf. Chiriac, de la Ioan Pustnicul, Talaleu și alții, care știau de la Sf. Sava multe amănunte, și scrie, în 555, «**Viața Sfîntului Eftimie cel Mare**», publicată de Cotelier în *Ecclesiae Graecae Monumenta*, t. IV, S. *Euthymii vita*³⁾. Această scriere, prin precizia informațiilor, sinceritatea lor și coloritul stilului, l-au așezat pe Chiril de Skytopolis printre primii hagiografi, atribuindu-i renumele și talentul unui «Plutarh al Bisericii». Un an mai tîrziu, în 556, Chiril scrie «Viața Sf. Sava», părintele său sufletește și marele său îndrumător. A mai scris, la Marea Lavră a Sf. Eftimie, viața Sf. Ioan Pustnicul, a lui Ion Tăcutul și viețile Sfîntilor Chiriac, Teodosie Chinovitul, Teogonie și Abramie.

3. Raymond Génier, *Vie de Saint Euthyme le Grand*, Les moines et l'Eglise en Palestine au V-e siècle. Paris, 1907.

De la Chiril de Skytopolis aflăm că Sf. Sava, născut la 439, sosește la Ierusalim în vîrstă de 18 ani (456) și în primăvara anului 457 se duce la Sf. Eftimie, care îl trimite la Sf. Theoctist să facă ucenicie, în minăstirea acestuia.

În secolele IV, dar mai ales în V și VI, istoria monahismului palestinian înregistrează o mare strălucire prin personalitățile sfinților care îl ilustrează, prin lăcașurile și lavrele care iau ființă și se dezvoltă, unele dăruind pînă în zilele noastre, — dar mai cu seamă prin marea număr de monahi și pustnici care își duc acolo o viață de înfrinare, muncă, meditație și rugăciune.

Munții Liban și Antiliban se continuă spre Palestina, la sud prin masivul Hermonului, de unde își adună apele Iordanul, iar munții Galileei coboară între depresiunea rîului Iordan și lacul Tiberiada, primind în coastă, dinspre apus, masivul Carmelului. Cîmpia Ezdrelonului curmă aceste masive pe o lungime de 26-30 km. și apoi încep munții Samariei, continuați de lanțul munților Iudeei, care își întind văile dinspre răsărit și pînă în cîmpia fertilă ce se întinde pe litoralul Mediteranei pînă la Gaza. Spre apus, munții merg de-a lungul țărmurilor Mării Moarte, pînă în deșertul Negheb, la nordul peninsulei Sinai, cu cele două golfuri ale Mării Roșii, — Suez și Accaba. Versantul răsăritean al munților Iudeei, întretăiat de văile ce coboară în terase și pante repezi, de la o altitudine de 700-800 m., unde se află Ierusalimul și Betleemul, pînă în valea Iordanului și la țărmurile Mării Moarte, este cunoscut în istoria monahismului sub numele de «pustia Ierusalimului».

Oaza Ierihon, sau El-Gor, primește trei pîraie, care au fost captate din adîncă antichitate și cu apele lor s-a irigat acest paradis terestru. Aîn Duk, Aîn es Sultan, sau izvorul profetului Elizeu și pîrîiașul El-Kelt. Rocile calcaroase, de forme ciudate, care se înalță ca zidurile de citadelă, formează pereții abrupti ai văilor prin fundul cărora se scurg iarna apele spre Marea Moartă. Malurile rîului Iordan sînt însă acoperite de o vegetație bogată, cu sălcii, tamariși și diferiți arbuști legați între ei de liane încîlcite, în care se ascund vulpi, hiene, șacali și șerpi feluriți. Cu cît urci spre Ierusalim, prin văile care brăzdează munții Iudeei, singurătatea pustiei este desăvîrșită și doar primăvara, — cînd coastele se acoperă de verdeață, care durează o lună-două, — zărești corturi negre de beduini, care își pășunează micile turme de capre și oi. Aceste văi au adăpostit secole de-a rîndul, în grotele săpate în pereții stîncosi, așa fel ca animalele sălbatice să nu se poată cățăra, generații de pustnici, care au trăit în încăperi în care abia ai loc să te miști. Cele mai populate au fost văile Suveinit, Fara, Kelt, Dabor, en Nar sau Kedronul și Kareitun, sau Hariton. În tinerețele sale, pe timpul rivalității cu regele Saul, David s-a retras deseori în pustia din valea Faran, udată de rîulețul Aîn-Fara. «Domnul este păstorul meu și nimica nu-mi lipsește. La pășuni bune mă sălășluiește și mă povățuiește la ape line», spunea el atît de poetic, mai tîrziu, în psalmul 22.

În acele văi prăpăstioase s-au înfiripat primele minăstiri ale pustiei Ierusalimului, dintre care unele au fost dărîmate la 614, de regele persan Cosroes II, care a invadat Palestina, însoțit de urmașii refugiaților evrei, distrugînd lăcașurile de cult și masacrînd 90.000 de locuitori ai Ierusalimului. Alte așezări monahale s-au înfiripat prin unele văi mai largi și

pe platouri, ca lavra Sf. Eftimie cel Mare din Sahel și mînăstirea Sfîntului Theodosie, ca și cele ale lui Martirius și Marțian.

De pe vîrfurile acestor coline, perspectiva este minunată. Lanțul de munți ce merge spre sud, înspre Idumeea și Sinai, cu crestele munților Moab din Iordania, încercuiesc în mijlocul lor zările limpezi de deasupra văii Iordanului și a apelor liniștite, dense de săruri, ale Mării Asfaltit.

În cîteva zile petrecute la mînăstirile Sf. Sava, Sf. Gheorghe Hozevitul, Sarandarion — pe Muntele Ispitei —, sau la capela Patriarhiei Romîne, de lingă mînăstirea Sfîntului Gherasim de la Iordan, în grădina cu chiparoși, portocali și bananieri, sădiți și îngrijiți peste două decenii de pr. protosinghel Gherasim Luca, — ești îndeosebi impresionat de nespusa dulceață a luminii care îmbracă în straie serafice stîncile, culmile colinelor și ale munților, ori dumbrăvile rîului în care își grăiesc în limba paradisului, porumbeii sălbatici!

Această lumină dulce era și este, și va fi și în secolele ce vor veni, unica plăcere pămîntescă ce o gustă monahii trăitori pe aceste meleaguri. În zilele de iarnă, cerurile se deschid parcă în limpezime, după valurile de nori grei aducători de ploaie rece, ce umplu văile de torențe și cisternele de apă, din care oamenii pustiei își vor potoli setea, nouă sau zece luni pe an.

Încă din secolele II și III creștinii se ascundeau de frica persecuțiilor în deșertul Mării Moarte și Iordanului. Cu timpul s-a creat tradiția monahismului creștin. Marii cuvioși, cu faimă de trăire duhovnicească, au văzut adunîndu-se ucenici în jurul lor. Aceștia le păstrau amintirea și le pomeneau generațiilor tinere faptele lor. Povestite din gură în gură de acești părinți, fiilor lor duhovnicești, cu timpul s-a găsit și hagiograful care a așternut viețile lor pe papirusuri și pergamente.

«Fugind de persecuții, — se spune în viața Sfîntului Hariton, — ei își schimbaseră patria cu deșertul și se răspîndiseră printre trestiele din apropierea Mării Moarte». Cînd Sfîntul Eftimie și-a întemeiat lavra sa în pustia Ruba, au venit la el și mulți sihaștri atrași de erezia monofizită, pe care sfîntul i-a adus la dreapta credință. Același lucru s-a întîmplat și cu Sfîntul Sava, atunci cînd a pus bazele sihăstriei sale din valea Kedronului. Pe un teritoriu de cîteva km. pătrați, de-a lungul pîraielor Kelt și Farah, sihaștrii își construiau așezările lor, de o simplitate redusă la ultima expresie, cultivîndu-și mici ogoare și grădini de zarzavat, cu care-și țineau zilele.

«Ar însemna să abuzăm de imaginația noastră, pe contul sfinților noștri pustnici — scrie R. Génier, în «Viața Sf. Eftimie cel Mare» (pg. 5), — închipuindu-ne că pe un sol de uscăciune, pe care lumina îl împodobește, dar nu face să-i dispară asprimea, ei trăiau o viață desfătăată. Se cuvine să ascultăm ce zice un înțelept explorator al acestui deșert. și cel mai bun cunoscător al lui: «Actuala întindere a pustiei Ierusalimului, — spune Părintele Federlin, — reprezintă dublu de ceea ce era în epoca ebraică și în epoca romană anterioară distrugerii Ierusalimului și chiar înainte de invazia musulmanilor, din timpul perioadei creștine. În aceste perioade diferite, nu numai că satele care mai există și astăzi, posedau și cultivau în libertate pămînturile situate la răsărit de aceste localități, dar dincolo, și mai spre răsărit de aceste sate, exista o zonă mai înaintată. cu mai multe sate și ferme, astăzi distruse. Locuitorii acestor localități împinseseră ei înșiși cultura terenurilor pînă la limita la care natura

îi constrîngea să se oprească. Această ultimă limită era fixată de condițiile hidrografice și geologice de pe versantul răsăritean al Iudeei. De mii de ani, partea acestor versante vecine cu depresiunea Iordanului și a Mării Moarte, este lipsită de apa necesară marilor culturi. Pe o fișie de pământ largă de trei leghe — care se întinde din Samaria răsăriteană pînă în Idumeia (regiunea din sudul Palestinei și Mării Moarte), — ploile sînt insuficiente, căldura este extremă de cum se desprimăvărează. Nici o irigație nu este posibilă în acest amestec fantastic de munți și coline, întretăiate de văi adînci, cele mai multe lipsite de apă, și nici un pom nu se zărește în acest pustiu. Vreme de două sau trei luni numai, coastele dealurilor și podișurile, ca și micile cîmpuri, se acoperă de iarbă și flori; iar turmele trebuie să se grăbească să tragă foloase, căci peste puțin, o căldură meîndurătoare va pîrjoli totul.

Pe această fișie de pământ vin să se așeze monahii, săpînd cisterne sau mergînd să-și care apa necesară la izvoare mai apropiate sau mai îndepărtate. Ei duceau cu vrednicie povara zilei și a căldurii. Dacă în vreo vale ca aceea de la Hoziba, ei aud murmurul torentului, este pentru a auzi în murmurul apelor sale repezi și mereu scăzute, că bunurile lumii acesteia nu-s nimica și că zilele noastre se scurg ca apa, așa cum spunea David, bătrînei din Tecoa: «Noi vom muri și vom fi ca apa vărsată pe pământ, care nu se mai poate aduna» (II Regi XIV, 14) 4).

Printre primii sihaștri în jurul cărora s-au adunat pustnicii, au fost: **Sfîntul Hariton cel Mare** († 372), stabilit în jurul Gazei, pomenit la 21 octombrie, apoi **Sfîntul Hariton**, monahul care a pus bazele lavrei din Uadi Fara, cale de 10 km. de Ierusalim. Această lavră a fost o pepinieră de cronicari hagiografi, în veacurile V și VI mai cu seamă, ca Ioan Moschul și Cozma, cum și de ierarhi, nu numai pentru scaunele din Palestina, ci și pentru cele din Siria, ca Grigorie, egumenul lavrei Fara, ajuns patriarh al Antiohiei la 569. Cînd, datorită mării sale faime de schivnic taumaturg, Sfîntul Hariton s-a văzut asaltat de mulțime de credincioși și de suferinzi, atît creștîni cît și păgîni, a părăsit lavra de la Fara și s-a retras într-o grotă de deasupra Ierihonului, lîngă izvorul Aîned-Duk, unde cu timpul s-a format altă lavră, numită «Sarandarion», în amintirea postului de 40 de zile al Mîntuitorului.

De aici Sfîntul Hariton a plecat în deșertul Suka, la sud-est de Betleem, unde a întemeiat o nouă lavră, într-o vale prăpăstioasă, mereu în căutarea liniștii și singurătății. Căutînd să trăiască singur, izolat într-o peșteră numită pe grecește **monastirion**, pustnicul nu reuși să-și găsească liniștea decît pentru puțină vreme, căci alți sihaștri se instalară în preajma sa și cu timpul au format o nouă lavră.

Sîmbetele și duminicile, toți pustnicii ieșeau din singurătatea lor și veneau în capelele improvizate să asiste la Sfînta Liturghie. Cu timpul se făcea o biserică, se întemeia o obște monahicească, unde se ducea o viață în comun, de ascultare, muncă și rugăciune, mai ales pentru tinerii monahi. Mînăstirea era o școală pentru monahii pustiei și numai după ce începătorii treceau acolo, într-o perioadă mai scurtă sau mai lungă, toate probele de stăpînire asupra firii lor corporale, a gîndurilor și sufletelor, cîștig atestat de egumenii mînăstirilor, abia atunci erau admiși, ca o mare favoare, în lavra celor înaintași pe scara duhovnicească. În lavră,

pustnicul trăia o viață conțemplativă, împletită cu muncă (confectionatul coșurilor sau altă muncă asemănătoare), locuind într-o grotă sau un bordei, dependența lui de superior fiind mai mult formală.

Dacă comportarea lui arăta o slăbiciune oarecare, închinoviatul era dus din nou la mănăstire și lăsat acolo, pînă vădea o înfrinare totală. Astfel, ni se povestește de către Chiril de Skytopolis, următoarele, în «Viața Sfîntului Sava»: «Într-o zi, Sava, acest atlet al cuvioșiei, mergea de la Ierihon la Iordan, însoțit de unul din ucenicii săi. Pe drum, se încrucișează cu un grup de mireni, printre care era și o fată, tare frumoasă. Sfîntul, vrînd să-și ispitească ucenicul, îi spuse:

— «Ce zici de fata asta? Ai băgat de seamă că-i chioară?».

— «Dar nu-i chioară, Prea Cuvioase», — răspunse fratele —, «că are amîndoi ochii!».

— «Te înșeli, fiule, fata-i chioară!».

Fratele stăruie și el la rîndul lui:

— «Are amîndoi ochii și încă nu-s de lepădat!».

— «Da' cum de ești atît de sigur?».

— «Pentru că, Prea Cuvioase, am privit-o doar și am văzut că-și avea ambii ochi».

— «Dacă-i așa, atunci cum rămîne cu porunca: «Nu-ți ațînti privirea asupra acesteia, de teamă să nu te fure pleoapele ei» (Proverbe, VI), «ca să nu cazi din curiozitate în patimă?...». «Ei bine, dacă-i vorba că nu-ți păzești ochii bine, n-o să mai viețuiești în chilie cu minel!».

După aceea, cuviosul și-a trimis ucenicul în mănăstirea Castellium. A trecut cităva vreme și acesta a învățat să-și păzească îndeajuns ochii și gîndurile, așa că Sf. Sava l-a primit din nou în chinovia lavrei sale»⁵⁾.

*

Toate aceste așezări monastice din deșertul Ierusalimului au fost create de monahi originari din Asia Mică și n-au avut de suferit nici o influență din partea monahismului egiptean. Astfel, sfinții egipteni Antonie cel Mare și Macarie, țineau în cinste mare monahismul palestinian și diferiți monahi și asceți de pe valea Nilului vizitau aceste lavre. De asemenea palestinienii cinsteau amintirea marilor pustnici egipteni, fondatori ai vieții de obște și Sfîntul Sava nu se retrăgea în singurătatea lui anuală, decît după sărbătorirea Sfîntului Antonie cel Mare.

În «Viața Sfîntului Hariton» se povestește iarăși, că părăsind lavra sa fondată în valea Fara, a lăsat ucenicilor săi regulile de urmat, bazate pe principiile ascetismului egiptean, fixate de Sfîntul Antonie. Monahii nu trebuiau să mănînce decît la apusul soarelui și numai pîine cu sare și aceasta nu pe săturate, ci doar ca să-și astîmpere foamea. Și apa trebuiau s-o bea cu multă moderație. Orice altă mîncare și băutură erau interzise. Rugăciunile și cîntările erau stabilite la anumite ceasuri din zi și din noapte. Dacă mintea și sufletul erau ocupate cu rugăciunea și meditația, mîinile trebuiau să lucreze, «lenea fiind izvorul răului». Ospitalitatea era o lege pentru lavra din Fara, «căci sub zdreanța săracului, s-ar putea ca voi să disprețuiți pe Hristos».

5. R. Génier, op. cit., p. 130.

Pe la 405-406, un tânăr preot de 30 de ani, din Melitena, de pe Eufratul de Sus, veni și se stabili într-o grotă din apropierea lavrei de la Fara, întemeiată de Sfântul Hariton. Acesta se numea Eftimie și avea să dea, într-o perioadă de 67 ani, o mare strălucire monahismului din pustia Ierusalimului. Sfântul Hariton murise cu 50 de ani înainte și renumele său era în creștere. Minunile și tămăduirile ce se săvârșeau la mormântul său se înmulțeau, iar viața pustnicilor era căutată și lăudată, atrăgând tot mai mulți devotați. Eftimie face aci cunoștință cu un monah, numit Theoctist, cu o viață duhovnicească foarte avansată, cu care se împrietenește, învață de la el meșteșugul împletitului coșurilor, pe care le vindeau ca să-și poată agonisi astfel puținul de care aveau nevoie ca să trăiască. Nevoințele pustnicești le învață Eftimie tot de la Theoctist, vegherile prelungite, dormitul pe piatră, rugăciunea și postul continuu, brățări de aur ale ascetismului.

Pe la 451 vine în Palestina, din Lichia Asiei Mici, un alt călugăr, Gherasim, care se fixează într-o grotă din apropierea Iordanului, la 4-5 km., aproape de revărsarea râului în Marea Moartă.

Viața, nevoințele și experiența sa în traiul monahal, îi aduc curînd sub ascultare pe toți pustnicii din apropiere și lavra întemeiată de el durează pînă la năvălirea perșilor lui Chosroes al II-lea, la 614. Pe ruinele bisericii zidită de Sf. Gherasim, s-a ridicat o altă mînăstire, care — după multe reparații suferite în decursul veacurilor — dăinuie și azi. Sfântul Eftimie a fost vizitat de pustnicul Gherasim, pe care l-a adus la dreapta credință, atunci cînd acesta căzuse în rătăcirea monofizită, după sinodul de la Calcedon, adăpîndu-se din înțelepciunea și știința sa teologică. Sfântul Eftimie moare în 473 și doi ani mai tîrziu, închide ochii și Sfântul Gherasim.

Nu departe de lavra Sfîntului Gherasim, în jurul izvorului El-Hagla, era tot pe atunci, «lavra trestiiilor», sau **Kalamon**, din care n-a mai rămas nimic astăzi.

În valea El-Kelt, într-o peșteră mai încăpătoare, un pustnic originar din Egipt, Ioan Hozevitul, a întemeiat — către sfîrșitul secolului IV — o lavră care există și astăzi și în care am aflat și doi călugări romîni. Sfîntul Gheorghe, numit tot Hozevitul, a refăcut-o în secolul VII, probabil după ce a fost pustiită la invazia perșilor.

Cea mai renumită din toate lavrele pustiei Ierusalimului a fost întemeiată de monahul capadocian Sava, care a venit la Ierusalim în 456 și primăvara următoare bătu în poarta lavrei de la Sakel, a Sfîntului Eftimie. Acesta îl încredință Sfîntului Theoctist, în mînăstirea ce acesta o conducea în valea Dabor. După ce a trăit acolo 16 ani, în anul 483, pe cînd avea vîrsta de 45 ani, explorînd pustiile Ruba și Cutila, de pe meleagurile apusene ale Mării Moarte, a întemeiat în valea Kedronului «marea lavră», care există și astăzi, cu ziduri de fortăreață construite în secolele următoare.

Curînd i s-au alăturat 70 de pustnici, care, sîmbăta și duminica, celebrău Sfînta Liturghie într-o peșteră în formă de biserică. Chiril de Skytopolis spune că «fără teamă că greșești, ai putea spune că era un cor de îngeri, sau o trupă de atleți», obștea acestor monahi.

Aici a primit Sfîntul Sava — fără să știe cine este —, pe ierarhul coloniei din Armenia, Ioan († 458), care a trăit aci de la vîrsta de 39 ani

și a fost după moartea sa denumit Sfântul Ioan Tăcutul, sau Taciturnul, pentru modestia, cuvioșenia și râvna cu care îndeplinea cele mai umile ascultări.

«Minăstirea Sfântului Sava, ca și aceea de la Muntele Sinai, a fost întemeiată de împăratul Justinian în veacul al șaselea, avînd de asemenea un caracter de forțăreață. Parte din zidurile împrejmuirii sînt și azi în ființă. Asupra intrării turnului străjuitor citesc, săpate în piatră, cuvintele:

«Ctitoria Marelui Justinian
Împăratul Creștinilor
Ortodocși, anul 529».

Pornind a urca treptele, mi-amîntesc de un călător englez Robert Curzon, care la 1834 a găsit o bibliotecă în turn și a luat din ea — el spune, «i s-a îngăduit să cumpere», zece manuscrise. Întrebînd pe egumenul minăstirii de bibliotecă, el îmi răspunse că manuscrisele au fost duse la Ierusalim și că au rămas doar cîteva tipărituri, pe care mi le arată într-o încăpere de sus a turnului. Dau între ele și de cîteva cărți romînești cu slove chirilice, notînd două mai vrednice de pomenit: **Psaltirea**, publicată în cetatea Bălgradului la 1651, și **Biblia** lui Șerban Cantacuzino, din 1688. Am fotografiat una din paginile acesteia, deoarece cuprinde șirurile de amintiri ale cîtorva pelerini romîni, sosiți aci pe la mijlocul și sfîrșitul veacului al XVIII-lea.

Însă relațiile Țărilor Romînești cu Sfântul Sava merg cu mult mai departe în timp. Cînd scrie cronicarul despre Ștefan cel Mare, că «sfînta cetate a Ierusalimului, Sionul, care este muma Bisericii, așijderea o au dăruit și o au îmbogățit, dimpreună cu toate bisericile din prejurul ei» — prin cuvintele din urmă înțelege Sfântul Sava, precum și cealtă minăstire a Crucii, la jumătate oră depărtare cu piciorul de Ierusalim. În anul 1533 întîlnim la minăstirea Sfântul Sava pe Ioachim Vlahul, starețul minăstirii Sinai, cum reiese dintr-o însemnare pe un codice:

«Această carte am găsit-o la Sfântul Sava, cînd s-a fost deschis Sfîntul Sava, după stăruințele Domnilor Vlahiei și a venit egumenul Muntelui Sinai și-am făcut Minăstirea, egumen fiind Ioachim Vlahul, și-au pus afurisenie: oricine are cărți ale Sfîntului Sava, să le dee...».

Rîndurile, pe care le-am subliniat mai sus privesc negreșit pe voievozii Petru Rareș și Alexandru Lăpușneanu, căci ni s-a păstrat din acest timp și o scrisoare a călugărilor de la Sfîntul Sava, mulțumind Doamnei Ruxandra, soțului Alexandru al Moldovei, fiilor și fiicelor sale, pentru zelul și bunătatea arătate Sfîntului Sava. Petru Șchiopul depusese încă o sumă de bani la Sfîntul Sava, căreia în 1583 i-a dăruit și un loc la Iași, unde tot cu sprijinul său minăstirea clădi metohul ce avea să păstreze un rost deosebit în relațiile cu Palestina. Din timp în timp călugări trimiși pentru milostenie se așezau aci, stăruind pe lingă domnitorii noștri, bucurîndu-se mai totdeauna de generozitatea lor. Hrisoavele, pe care le-am găsit în biblioteca Ierusalimului, vorbesc de-ajuns în această privință: Așa, unul Ianachi Postelnicul a donat Sfîntului Sava niște proprietăți; și faptul s-a trecut în hrisovul sîrbesc al lui Radu Mihnea la 1624, spre a fi întărit apoi de alte trei: hrisovul lui Moise Movilă din 1634, al lui Vasile Lupu cu aceeași dată și al lui Ștefan Petriceicu din 1673. Un act

al lui Gheorghe Ștefan din 1655 se referă la daniile făcute mînăstirii de soția Postelnicului Chiriță. Trei hrisoave — al lui Matei Ghica, 1757; Grigorie Ghica, 1764; și Alexandru Ghica, 1766 — întăresc daniile unor proprietari din Soroca. Hrisovul lui Calimah din 1768 recunoaște dreptul mînăstirii asupra Ocniței. La 1803, Căminarul Bașotă, împreună cu Mitropolitul și Divanul Moldovei, dau un act de înstăpînire a moșiei Grifești, de care se ocupă și hrisovul lui Alexandru Moruzi din același an. Și mai avem o hotărîre a Divanului Moldovei din 1809, cu privire la o altă proprietate a mînăstirii Sfîntului Sava.

Între multele prinoase rominești ce s-au îndreptat către Sfîntul Sava, am putut deosebi și două Evanghelii: întia, scrisă la 1599 de caligraful Mathei în zilele sale de stăreție la metohul Sfîntului Sava din Iași. La pagina 258 sînt și trei versuri, din care aflăm că acest Mathei era de obîrsie epirot și, neîndoios, român. Deși într-o însemnare la sfîrșitul Evangheliei spune deslușit, că oricine dintre părinți sau altcineva ar voi să strămute de la metohul Iașului această Evanghelie și s-o ducă la Sfîntul Sava ori aiurea, să aibă de răzbunătoare pe Fecioara Maria la ziua înfricoșată a judecății, — totuși Evanghelia n-a fost lăsată la Iași.

A doua Evanghelie, datorită episcopului Matei din 1610, spune o însemnare la urmă, că s-a fost scris «din dorința și cu cheltulala preacinstitei și înălțatei Doamne Catalina, Mare Băneasă a Craiovei, și s-a trimis în dar mînăstirii Sfîntului Sava». Are o mulțime de inițiale în culori și din cele două pagini ornamentale lipsește una, fiind sustrasă de cineva.

Anoi, după obiceiul vremilor de demult, găsesc împrăștiate pe manuscrisele Sfîntului Sava însemnări ce mă privesc de aproape. Un ieromonah Ioachim notează undeva cu data de 1629: «Prea sfîntul Patriarh Theofanie m-a hirotonisit preot în Iași Bogdaniei, la Galata, mînăstirea lui Petru Voevod, în ziua Învierii, în fața preacinstitului Domn Miron Barnovschi și a mamei sale Elisabeta». La sfîrșitul unei Psaltiri, pe o foaie cu chenar roșu, o însemnare datată 1558: «Eu, Ieromonahul Evloghie din Moldovlahia de la biserica ce se cheamă de noi Putna, am întocmit această Psaltire cît am putut mai bine». Sînt așa de strînse legăturile cu Țările Romînesti, încît, alături de pomenirea unor cutremure, ieromonahul Ieremia de la mînăstirea Sfîntului Sava înseamnă pe marginea unei Antologii la 29 iunie 1606: «A murit Ieremia Voevoda și i-a urmat fratele acestuia Simeon». Pe un dicționar, scris de careva, Ioan din Zagor, la 1802, ni se spune: «Astăzi Sîmbătă, Iunie 22, s'a făcut mazilia Domnului Bogdaniei, fiul lui Ipsilanti, beizadeaua Constantin, și s'a investit Domn marele dragoman Alex. Șuțu, iar mare dragoman a trecut fiul lui Calimachi, beizadeaua».

În mijlocul ogrăzii mînăstirii e mormîntul Sfîntului Sava, fără a cuprinde, însă, moaștele acestuia, care au fost duse în Veneția. La dreapta și stînga — două biserici: una mai veche, cu hramul Sfîntului Nicolae, zidită în peșteră. De mult, cînd schivnicea pe aici Sfîntul Sava, niște văpăi mari au tresărit din peșteră și un glas i-a poruncit în vis să ridice altar de biserică pe locul unde izbucnise focul. Trei icoane de seamă ale bisericii, înfățișînd pe Iisus, Fecioara Maria și Sfîntul Nicolae, au fost trimise din țară — așa mi-a spus în chip hotărît egumenul, fără a-mi putea da

alte lămuriri. Iar nartexul de astăzi se datorește unuia Anania Vlahul. ardelean de obîrșie, precum arată inscripția:

«S'a zidit acest nartex
cu cheltuiala lui Anania
Vlahul dintre monahi,
la anul 1893».

Ca și acest Anania Vlahul, în cursul vremii și-au găsit sălaș la Sfîntul Sava mulți călugări din țară»⁶⁾.

Cînd vreo 70 de monahi, noi veniți în lavră, se revoltară contra rînduieilor și canonului impus de Sfîntul Sava, aceștia au părăsit obștea, reconstruind în pustia Tecoa, la sud-est de Betleem, din ruinele mînăstirii lui Romăn, «noua lavră», care a avut o faimă urită, prin anarhia care a domnit în mijlocul monahilor, cei mai mulți căzînd în erezia origenistă.

Intr-o construcție făcută de împărăteasa Eudoxia, exilată la Ierusalim, și pe care Sfîntul Eftimie o readuce la dreapta credință de la rătăcirea monofizită, Sfîntul Sava mai întemeiază o mînăstire, **Scholarios**, pe care o pune sub conducerea monahului constantinopolitan Ioan Scholarios, — pretorianul împăratului.

Tot Sfîntul Sava și ucenicii lui au mai ridicat, nu departe de vechile așezăminte, mînăstirile **Heptastome** (a celor șapte guri) și **Zanos**, după numele unui cuvios, pe care îl și făcu egumen, precum și **lavra lui Ieremia**, după numele diaconului Ieremia, ucenicul său, care îl însoțise la 532 în călătoria sa la Constantinopol.

Tot în cîmpia Iordanului, în apropiere de izvorul El-Hagla și deci în preajma lavrei Sfîntului Gherasim, un cuvios cu numele de Iacob a întemeiat o chinovie. S-au mai găsit în aceste pustiuri ruine ale mînăstirilor Cafarbarica. — a lui Martirius, — fost patriarh al Ierusalimului, și a mînăstirii Sfîntului Ilie, tot din cîmpia Ierihonului. Această mînăstire a fost afectată eunucilor veniți de la Constantinopol și pe care Sfîntii Sava și Teodosie nu i-au putut primi în lavrele lor, fiind contrar regulilor stabilite de ei.

Sfîntul Teodosie a construit o mare mînăstire lîngă Betleem, pe podișul Deir-Dosi, la «grota magilor», unde la început a primit numai greci, dar ulterior au fost acceptați armeni și turci. A făcut trei biserici aici, pentru diferite limbi și o a patra pentru demoniacii care erau în ospiciu acolo. Celor peste patru sute de călugări cîți avea mînăstirea, li s-au construit ateliere, apoi case de oaspeți, iar sfîntul egumen făcea milostenie și împărțea sfaturi și mîngîieri tuturor suferinșilor și dezmoștenișilor soartei. R. Génier, în studiul său despre viața Sfîntului Eftimie, spune, vorbind de opera Sfîntului Teodosie: «Cele mai urgente nevoi nu-l găseau nepregătite; milostenia lui creștea cu acestea. El a fost unul dintre aceia care au hrănit Palestina pe timpul foametei, în perioada dintre 513-518, și vom arăta cu cîtă umilă duioșie a știut să-și ascundă aceste fapte de dărnicie supranaturală. Pe scurt, mînăstirea Sfîntului Teodosie a fost în ultimii 30 de ani ai sec. V și în timpul sec. următor, una din cele mai minunate opere cu care se poate glorigica Biserica».

Capadocian ca și Sfântul Sava, Sfântul Teodosie a fost în mare și strînsă prietenie cu acesta. «Părintele nostru Sava, scrie Chiril de Skytopolis, înzestrat cu o mare dulceață și cu obiceiuri foarte simple, era plin de tact duhovnicesc și de moderație. El nutrea față de prea fericitul egumen Teodosie, o dragoste nesilită și cu totul sinceră, iar Teodosie i-o întorcea la fel. Amîndoi erau fiii luminii și ai zilei, oamenii lui Dumnezeu și servii Săi credincioși, coloane și stîlpi ai adevărului, oameni cu vaste preocupări. Amîndoi conduceau turma monahilor, ca să dobîndească împărăția cerurilor. Teodosie ca principe, șef și arhimandrit al tuturor mînăstirilor ce ascultau de Sfînta Cetate (a Ierusalimului), iar Sava, în calitate de principe, egumen și legiuitor al lumii pustnicilor din aceeași Patriarhie. Intr-adevăr, la cererea unanimă a monahilor, arhiepiscopul Salust, apreciindu-i ca eremiți cu adevărat săraci, i-a numit arhimandriți».

Sfântul Teodosie a murit la 529, în vîrstă de 106 ani, petrecut la mormînt de peste patru sute de monahi, de mulțimea credincioșilor și de ierarhii Palestinei. Hagiograful spune că «pămîntul l-a acoperit nu spre a-l ascunde privirilor, ci ca să-l păstreze ca pe un tezaur».

Tot în apropierea Betleemului se mai află ruinele a două faimoase mînăstiri, una a lui Marțian și alta a lui Roman, care au căzut un timp în crezia monofizită. Marțian a revenit însă la dreapta credință, așa cum a fost formulată de sinodul de la Calcedon și răspîndită de Sfântul Sava în lavrele și mînăstirile din deșertul Ierusalimului.

Aceste trei figuri de sfinți, ale lui Eftimie, Teodosie și Sava, scînteiază ca trei luceferi pe cerul monahismului palestinian, pe care strălucesc încă mii de alte stele luminoase de monahi și pustnici, ce sînt forța și gloria nepieritoare a Bisericii din primul mileniu.

AL. ADRIAN BOTTEZ



ÎN CURÎND VA APARE

NICOLAE LUNGU
CONFERENȚIAR LA INSTITUTUL TEOLOGIC DIN BUCUREȘTI
DIRECTOR AL CORALEI SFINTEI PATRIARHII

LITURGHIA PSALTICA

VECHILE MELODII BISERICESTI TRADIȚIONALE
TRANSCRISE PE NOTAȚIA LINIARĂ
ȘI ARMONIZATE PENTRU COR MIXT

TIPĂRITĂ CU APROBAREA SFÎNTULUI SINOD
ȘI CU BINECUVÎNTAREA PREGĂTITULUI

JUSTINIAN
PATRIARHUL ROMÎNIEI

BUCUREȘTI
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC DE MIȘIUNE ORTODOXA
1 9 5 7

A APĂRUT

I. I. BUJOR

FR. CHIRIAC

GRAMATICA
LIMBII LATINE

MANUAL PENTRU SEMINARIILE
ȘI
INSTITUTELE TEOLOGICE

TIPĂRITĂ CU APROBAREA
ȘI BINECUVÎNTAREA PRA FERICITULUI
JUSTINIAN
PATRIARHUL ROMÂNIEI

BUCUREȘTI
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC DE MIȘIUNE ORTODOXA
1957

MANUSCRISELE, CARŢILE, COMUNICARILE OFICIALE ALE EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ŞI ORICE FEL DE CORESPONDENŢĂ PRIVITOARE LA REVISTA SE TRIMIT PE ADRESA: EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MIŞIUNE ORTODOXĂ, — STR. ANTIM Nr. 29, RAIONUL N. BALCESCU, BUCUREŞTI, CU MENŢIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE — REVISTA INSTI. TUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMINĂ».

COSTUL REVISTEI

ÎN TARĂ

PESTE HOTARE

Pe un an	20,— lei	Pe un an	40 lei
Un număr	2,50 „	Un număr	5 „

În Bucureşti, revista «Studii Teologice» se poate cumpăra de la Magazinul de obiecte bisericeşti al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureştilor, str. 30 Decembrie nr. 9.

MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SÎNT RUGAŢI SĂ-ŞI PASTREZE COPIE DUPĂ MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACŢIEI REVISTEI «STUDII TEOLOGICE»

B U C U R E Ş T I
TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MIŞIUNE ORTODOXA
1 9 5 7