

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINSUL

Pr. Prof. ISIDOR TODORAN: Eros și Agape	139
Pr. Prof. IOAN G. COMAN: Chipul preotului după Sfinta Scrip- tură și Sfinții Părinți	155
Magistrand Arhim. M. SUPARSCHI: Idei moral-sociale în episto- lele Sfintului Apostol Pavel Petrus	167
Magistrand Pr. GH. BUTNARIU: Teoria reîncarnării și eshatolo- gia creștină	180
Magistrand AUG. ALEX. BIDIAN: Ideea de transcendență în teo- logia dialectică protestantă	194
Magistrand Ierod. IRINEU CRACIUNĂȘ: Rolul voinței în viața morală	211
Pr. Prof. PETRU REZUȘ: Viața și faptele Sfintului Daniil Sihastru	227
Conf. NICOLAE LUNGU: Problema transcrierii și uniformizării cântărilor psaltice în Biserica noastră	241
Prof. ȘTEFAN PASCU: Un vlădică român necunoscut — Marcu al Vadului (1557)	250
DOCUMENTARE:	
Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU: Material documentar de papyri pentru critica textului original al Noului Testament	255
Diac. Prof. EMILIAN VASILESCU: Starea actuală a Islamismului	260

SERIA II-a

3-4

ANUL VIII—1956

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. N. 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*

EROS ȘI AGAPE

1. **Introducere.** Prilej de evidențiere a originalității specifice a creștinismului, în opoziție cu elenismul, îl constituie, între mai multe altele, și comparația noțiunii creștine de iubire (*ἀγάπη*, caritas), cu noțiunea de iubire pe care o cunoaște gândirea elină (*ἔρως*, amor).

Evidențierea și accentuarea acestei originalități are o importanță particulară, fiindcă nu odată s-a afirmat că gândirea creștină s-a lăsat mult influențată de elenism, împrumutând de la acesta și elemente de conținut doctrinal, elemente materiale, nu numai elemente formale, concepte elaborate în minunatul laborator al cugetării grecești, adică elemente de tehnică de analiză și de exprimare ale unui conținut absolut original. Adevărul este că creștinismul întemeindu-se pe descoperirea divină, iar nu pe construcții omenești, oricât de geniale, n-a împrumutat de la nici o filozofie **conținuturi**, dar nici nu le-a disprețuit pe acestea, ci le-a privit cu simpatie, în măsura în care corespundeau spiritului său; a împrumutat însă — cum era și firesc — din mediul cultural în care se dezvolta, terminologia filozofică potrivită și necesară precizării și definirii, pentru credincioși, ca și în scopuri apologetice, ale conținutului său revelat. Acest împrumut de **elemente formale**, care nici nu este un împrumut propriu zis, nu afectează întru nimic originalitatea conținutului cugetării creștine, care există din izvor propriu și se dezvoltă din rațiuni proprii.

Despre o oarecare influență și de conținut, de la elenism la creștinism — afară de cazuri izolate —, se poate vorbi numai relativ târziu, anume în scolastica apuseană, de pildă, în chipul prea speculativ, prea filozofic, prea abstract, prea după categoriile aristotelice, în care teologia scolastică apuseană concepea ființa și lucrările lui Dumnezeu. Dar gândirea scolastică în general și cea tomistă cu deosebire, nu angajează gândirea creștină în genere. Iar în ce privește cugetarea creștină ortodoxă, ea s-a menținut totdeauna în cea mai strânsă legătură cu izvoarele cuvântului dumnezeiesc, Sf. Scriptură și Sf. Tradiție.

Firește, originalitatea creștinismului nu trebuie să se înțeleagă prin anihilare sau desființare și nici prin negație a naturalului, care, și în elenism s-a exprimat uneori prin sublime idei morale, ci are să se înțeleagă prin ceea ce vine de Sus, nou și mântuitor, ca dar al lui Dumnezeu; iar în raport cu naturalul genuin — alterat dar nezdrobot prin păcat, deci existent într-o anume formă și în elenism — prin restaurarea naturalului și prin încorporarea acestuia într-o sinteză mai înaltă, prin cuprinderea lui în Duhul lui Dumnezeu, care numai în creștinism se revărsă mântuitor asupra lumii.

Iubirea creștină (agape) este noțiune esențială a descoperirii în Hristos, este motiv fundamental al gândirii și vieții creștine, constituind trăsătură caracteristică de bază pentru creștinism; Dumnezeu însuși este iubire (I Io. 4, 8, 16). Pe de altă parte, iubirea ca eros, iubirea filozofică, constituie una din caracteristicile gândirii eline, cu deosebire a celei platonice și, în anume forme, a celei aristotelice, ca și a celei neoplatonice. De aceea, comparația dintre cele două sensuri ale iubirii, sensul

elin și sensul creștin, este deosebit de instructivă, fiind în măsură să ușureze sezișarea mai cuprinzătoare și a spiritului elin și a spiritului creștin, într-una din manifestările lor fundamentale caracteristice, prin ceea ce atitudinile lor specifice în fața marilor probleme ale existenței devin mai bine înțelese. Acesta este și rostul paginilor prezente.

2. **Eros.** Cea mai deplină, mai bine conturată și mai reprezentativă concepție a filozofiei grecești asupra iubirii ca eros este cea cuprinsă în Banchetul (Symposion) lui Platon. Și din capul locului, trebuie înălăturată confundarea erosului cu ceea ce obișnuit se numește «amor platonice», întrucît expresia aceasta nu reda fidel conținutul noțiunii de iubire în sens platonice. Și, iarăși, notăm că avem în vedere erosul ceresc al filozofiei platonice, iubirea de cele înalte, divine, singurul eros admirat de înțeleptul elin, nu erosul pămîntesc, care atrage spre cele materiale, sensoriale, inferioare, în genere disprețuit de filozoful idealist al lumii antice.

În spiritul gîndirii lui Platon, erosul este în genere năzuință către vaoirile supreme, bine, adevăr, frumos. Erosul este tendința de urcare și totodată forța animatoare și susținătoare în urcușul către cunoștința adevărată, către binele absolut, către frumosul nepieritor. El este sete după cele bune, dorul de a poseda de-apururi binele, dorul după fericire și sete de nemurire¹⁾.

Erosul nu dezvăluie bogăție interioară, plinătate, fiindcă el este în primul rînd dorință, iar dorință are cel lipsit de obiectul dorinței sale. Exprimînd o lipsă, erosul este iubitor de ceva mai înalt, este neliniștea celui neîmplinit, aspirația spre binele încă neînsușit, tendința de posesiune a acestui bine-lipsă, setea de o lume care nu este lumea aceasta în care nu se atinge plinătatea. Erosul provine dintr-o nevoie de împlinire, din dorință, deci dintr-o lipsă. Cel stăpînit de eros își manifestă, prin aceasta chiar, lipsa și imperfecțiunea. Căci oricine «dorește numai ce nu-i la dispoziția sa, numai ce nu-i prezent, ce nu-i el, ce-i lipsește»²⁾.

După Platon, temelul propriu al erosului îl constituie Îdeea de frumos, condiție indispensabilă a existenței iubirii-eros, care este tocmai atracția spre acel frumos. «Eros este iubirea pentru tot ce-i frumos»³⁾. Iar frumosul la rîndul lui, ca idee fiindînd de sine, idee autonomă și veșnică, nu mai cerc nici o întemeiere a existenței ei, ci ea fundamentează tot ceea ce se orientează spre ea. Omul stăpînit de eros este cuprins în cercul de vrajă al ideii frumosului, așa încît întreg conținutul existenței sale se desfășoară în neîntrerupt avînt spre atingerea frumosului nepieritor.

Participarea progresivă la lumea frumosului, prin eros, înseamnă o inițiere cu mai multe trepte. Cea dintîi și mai de jos este iubirea unui trup frumos. Chiar și în această iubire se manifestă un caracter intelectual, întrucît iubitorul creează sau proiectează în ființa iubită «gînduri frumoase». În frumusețea trupurilor se răsfrînge ceva din frumusețea superioară și unică, dar într-un mod foarte restrîns și cu totul imperfect. Deasupra frumuseții trupesti, iubitorul întrezărește frumusețea suflului în ființa iubită, în care așează gînduri înălțătoare și virtuți. După

1. Platon, **Symposion**, 205 d, 206, 207.

2. **Idem**, 200 e.

3. **Idem**, 204 b.

aceasta, iubirea merge mai departe, ridicându-se la frumusețea îndeletnicirilor și așezămintelor sociale ale legilor, pentru ca în cele din urmă, peste frumusețile vieții active înseși, să ducă pe iubitor pînă la contemplarea atotcuprinzătoare a științei. Adevăratul eros este «numai pentru dobîndirea virtuții și atingerea frumosului»⁴⁾, este «dragoste pentru frumos» și «n-are de-a face cu uritul»⁵⁾.

Acest urcuș al celui ce iubește⁶⁾ este o continuă și treptată eliberare — din legăturile cu un singur trup sau chip material, cu un singur suflet, cu o singură îndeletnicire și lege, cu o singură știință — și o continuă lărgire de orizont, pînă la privirea liberă, de sus, a filozofului, contemplării căruia se înfățișează nesfîrșitul ocean al frumosului. Ridicarea determinată de eros are, astfel, patru trepte: a. frumuseții fizice, a frumuseții morale, a frumuseții cunoștințelor și a frumosului în sine⁷⁾.

Treapta din urmă, echivalentă cu o izbăvire, reprezintă ultima dezvăluire a strălucirii existenței lumii ideale. Ajuns aici, iubitorul, printr-o iluminare spirituală, căzînd perdeaua care îl despărțea de lumina cea mare a adevărului, vede frumusețea supremă și unică, frumusețea necreată și nepieritoare, față de care toate celelalte frumuseți nu sînt decît palide răsfrîngeri trecătoare ale ei, cea pururea neprihănită și neîmpuținată, «frumusețea care trăiește de-a pururea, care nu se naște și nici nu piere, care nu crește și nici nu scade..., frumusețe din care se împărtășește tot ce-i frumos pe lume, fără ca prin apariția și dispariția lucrurilor frumoase să crească, să se micșoreze ori să sufere o cît de mică știrbire»⁸⁾. Contemplarea acestei frumuseți limpezi, curate și neprihănite constituie, după Platon, rostul însuși al vieții.

În metafizica lui Aristotel, cel mai mare dintre elevii lui Platon, cercul acțiunii erosului se lărgeste, erosul devenind o putere cosmică. Insușirea de a putea fi în cîmpul de atracție a valorilor superioare nu o are numai omul, ci și celelalte elemente ale lumii, prin ceea ce acțiunea erosului apare ca nelimitată în univers. Aici, erosul ar însemna pe de o parte ceea ce s-ar putea numi atracție (ἔλξις⁹⁾ universală, exprimată în regularitatea, în armonia sau în raționalitatea minunată a lucrurilor și fenomenelor din care se compune cosmosul; iar pe de altă parte tendința elementelor cosmice, inclusiv a ființelor raționale, de a îmbrăca forme de existență din ce în ce mai superioare, adică mai depline. Aceasta ar fi, oarecum, o putere propulsoare a evoluției universale.

După fizica aristotelică, toate lucrurile sînt constituite din două principii: materie și formă, dintre care prima este substratul cu totul nedeterminat al lucrurilor, iar a doua este principiul ordonator al celei dintîi. Forma cea mai înaltă, forma pură, ca «prim mișcător» imobil (πρῶτον κινῶν), prin mișcare determină materia să primească formă și astfel se ordonează lumea. Lucrarea aceasta se petrece nu printr-o acțiune directă a formei asupra materiei — forma pură este socotită de Aristotel ca fiind tot una cu Dumnezeu —, ci prin atracția pe care

4. *Idem*, 185 b.

5. *Idem*, 197 b.

6. *Idem*, 210-212.

7. *Idem*, 211 c.

8. *Idem*, 211 b.

9. Aristotel, *Physica*, 7, 2.

ea, forma pură, o exercită asupra materiei sau prin simpatia pe care o deșteaptă în aceasta. Atracția aceasta a materiei către formă, a lumii către Dumnezeu, este tocmai iubirea (iubirea-eros); prin ea, lumea se orînduiește, primește formă, adică se **formează**, nu se crează, fiindcă, după Aristotel, lumea este veșnică.

Orînduirea lumii se efectuează, în aristotelism, prin intermediul formelor subordonate formei pure. Aceste forme subordonate corespund noțiunilor moderne de genuri și specii: mineral, metal, plantă, animal, șarpe, om, etc. Materia, pentru Aristotel, posedă dintru început un impuls intern care o face să aspire la formă, avînd deci de la început dispoziție de a primi forma; iar forma, întrucît ordonează materia, este forță, energie sau **act realizator** și, întrucît urmărește un anumit scop, este **entelechie**, activă chiar în materie. Avînd materia dispoziție internă de a primi formă, ea este virtualitate sau **potențialitate**, pe care o actualizează forma. Cosmosul, cu toată bogăția lui este o ierarhie de forme din ce în ce mai înalte; iar o formă este cu atît mai înaltă, cu cît are mai puțină materie în ea, pînă la forma pură, Dumnezeu, care este act pur, acesta ne mai puțînd să aspire la o altă formă, întrucît deasupra lui nu mai există o formă superioară, de unde și absoluta lui imobilitate. Dumnezeu este cu totul nemișcat, dar mișcă totul «ca unul care e iubit»¹⁰).

Aspirația către formă către aristotelism, năzuința ca dor neostoit după înălțimi, tendința de ridicare din treaptă în treaptă pe nesfîrșita scară a formelor, tendința care cuprinde toate existențele, lucruri și ființe, constituind pîrghia evoluției generale, corespunde întru totul cu erosul platonian, numai că cu acțiune mai largă.

Nici în neoplatonism, lucrurile nu sînt substanțial deosebite, cum ar putea să pară primei priviri. Într-adevăr, în marile procese de formare a lumii și de refacere a ei, Platon vorbește despre două mișcări, una în jos și alta în sus. Prima constă din emanația lucrurilor din realitatea absolută, Dumnezeu — și aceasta ar putea fi confundată cu agape —, a doua din reîntoarcerea tuturor la izvorul din care au emanat. Această din urmă mișcare e determinată de eros. Cea dintîi, deși este mișcare coborîtoare, n-are nimic de-a face cu iubirea-agape. Căci divinitatea neoplatonică nu se coboară, ci rămîne în veșnică izolare și absolută nemișcare; ea nici nu se poate coborî, întrucît prin coborîre și-ar pierde plinătatea, slăbind. Cît privește expresia: «Dumnezeu este iubire (eros)», existentă la Plotin, ea nu vine decît cu o asemănare verbală cu «Dumnezeu este iubire (agape)», de la Sf. Apostol Pavel, întrucît Dumnezeul plotinian nu iubește și nu poate să iubească pe nimeni decît pe sine, neputînd dori nimic în afară de sine; iar dacă el este iubire (eros), aceasta nu înseamnă nimic altceva decît că e vrednic de iubirea omului, fiind chiar obiectul iubirii acestuia¹¹). Esențialul este că, și în aristotelism și în neoplatonism, ca și în platonism, erosul reprezintă mișcarea în sus prin forța de atracție a ceea ce este superior, dezvăluind prin aceasta tot o lipsă ființială și deci o nevoie de împlinire.

10. Aristotel, **Metafizica**, 30, 7.

11. A. Nygren, **Eros und Agape**, I, p. 174-176; I. Belu, **Despre Iubire**, p. 54-55.

3. **Agape.** Creștinismul este religie de sus, este dar dumnezeiesc; «sufletul creștinismului stă în agape»¹²⁾. În creștinism se revelează deplinătatea iubirii dumnezeiești, Dumnezeu iubitor, Dumnezeu-Iubire. Din revelație știm că Dumnezeu este iubire, că El iubește și că toate lucrările divine sînt determinate în primul rînd de bunătate. În sens creștin, iubirea este înainte de toate manifestarea bunătații care și-a ales obiectul căruia să se reverse; deplin, ea este dăruire, totală dăruire de sine. Iubirea-agape se întemeiază pe ființa lui Dumnezeu însuși, este chiar această ființă însăși, a Lui, văzută sub aspectul plinătății vieții interpersonale în comuniunea treimică, adică al negrăitei fericiri a acestei vieți intratrinitare, ca și sub aspectul lucrării Treimii celei atotsfinte, în voința de a face să participe și creaturile la bunurile dumnezeiești. Fiind dumnezeiască în natura ei, evident că iubirea-agape este necreată. Ea este fața Tatălui veșnic îndreptată către Fiul și către Duhul Sfînt, fața Fiului și Duhului Sfînt totdeauna îndreptată către Tatăl, în totală și inexprimabilă dăruire reciprocă, ca și fața Treimii celei mai presus de fire și înțelegere îndreptată către lume și fața fiecăruia dintre persoanele Treimii Sfînte și de o ființă, în lucrarea fiecăreia în lume, nu în despărțire, ci în desăvîrșită armonie.

Iubirea creștină (*caritas*) — iubirea de Dumnezeu și iubirea de aproapele — se întemeiază pe existența de sine a iubirii divine. Numai fiindcă aceasta din urmă există, există și cea dintîi. Ea este răspunsul omului credincios la iubirea dumnezeiască. Astfel, iubirea către Dumnezeu are ca temelie și premiză iubirea lui Dumnezeu însuși; iar iubirea de oameni izvorăște și se bazează neîncetat pe iubirea de Dumnezeu. Ea, iubirea creștină, constă tocmai în imitația iubirii divine; ea este dispoziția și efortul continuu de a realiza cît mai deplin această imitație. Ea este, așadar, și trăire și faptă.

Constituind iubirea-agape sufletul creștinismului, caracteristicile ei vor arăta caracteristicile creștinismului, în care se manifestă atotcovârșitoarea iubire a lui Dumnezeu față de lume. Agape este dăruire din plinătatea bunăfății, adică cu totul dezinteresată și total lipsită de egoism; ea slujește, nu cere să i se slujească; ea este însăși taina Fiului lui Dumnezeu întrupat, care n-a venit ca să I se slujească, ci ca să slujească și ca să se dea pe Sine preț de răscumpărare pentru mulți (Mat. 20, 28; Efes. 5, 2; Tit 3, 4-7). Căci «dragostea nu caută ale sale» (I Cor. 13, 4-7), ci liber și bucuros își revarsă bunurile asupra altora, nelăsînd pe nimeni în groaza pierderii în întunericul neființei, ci dînd nespusa bucurie a prezenței divinității ajutătoare, care nu ca idee abstractă, și nici ca putere impersonală, ci ca persoană vie și concretă, îmbrățișează pe toți cei care primesc să intre în comuniune cu ea, cu Dumnezeu, izvorul tuturor bunurilor.

Prin agape, creștinismul slujește tuturor, ca toți să se poată mîntui.

Agape întemeiază comuniunea omului credincios cu Dumnezeu, iar dacă această comuniune se strică, din vina omului, numai agape poate s-o restabilească, coborîndu-se, slujind. Mîntuirea este adusă în dar. Astfel, esențial, agape este darul coborîrii mintuitoare a lui Dumnezeu însuși în lume, prin har.

12. W. Koepp, **Panagape**, II, p. 285.

Răspunzînd unei exigențe de metodă, nu vreunei pretenții de pătrundere a tainelor nepătrunse, zicem că agape poate fi concepută și privită sub patru aspecte: 1. Ca ființa și viața însăși a Dumnezeirii Treimice. 2. Ca întoarcerea către lume sau ca fața către lume — în general în creație și providență, în special în mîntuire și desăvîrșire a lumii — a lui Dumnezeu în Treime. Acesta este cu deosebire aspectul de har al lui agape, arătat desăvîrșit în înomenirea și jertfa Fiului lui Dumnezeu întrupat. 3. Ca iubire către Dumnezeu, după pilda vie a omului Iisus Hristos. Ca iubire către aproapele și către toată făptura lui Dumnezeu, după același exemplu al lui Iisus Hristos.

Cînd vorbim despre iubirea-agape, contextul ne arată limpede sub care dintre aceste patru aspecte o concepem.

Agape, sub deosebite aspecte ale ei, constituie tema fundamentală și permanentă a cugetării creștine, ca și temeiul și totodată scopul vieții creștine. Agape este supremul tîlc, ultima și totală explicație și a lucrurilor dumnezeiești și, întrucît se desfășoară pe linia menirii lor, și a lucrurilor omenești în viața credincioșilor.

Insușirile caracteristice ale iubirii-agape se evidențiază și mai mult prin comparație cu iubirea-eros.

4. **Eros și Agape.** Eros și agape reprezintă două atitudini și două experiențe deosebite. A înălța comparativ caracterele acestora înseamnă a prinde esențialul din spiritul a cărui expresiune sînt, dar mai înseamnă totodată și un anume grad de simplificare și schematizare a realității vii, fapt care nu trebuie dat cu totul uitării.

Cercetătorii scot în relief mai ales opoziția dintre iubirea în sens platonice și iubirea creștină. De unde iubirea platonice se caracterizează prin mîzuința de ridicare neîncetată, iubirea creștină dezvăluie nelimitată dispoziție de coborîre. Iubirea platonice tînde în sus și numai în sus, iubirea creștină tînde în jos și numai în jos. De aici adevărul cuprins în maxima: «Spune-mi la cine te cobori și-ți voi spune cine ești!», ca și în: «Spune-mi pe cine vrei să ajuți, ca să-ți spun cine ești!»¹³).

Erosul încearcă urcușul, pentru a se împlini; agape se coboară, pentru a se revarsa, pentru a împlini. Astfel, erosul își are originea în lipsă, agape în plinătate; erosul este semnul nedesăvîrșirii firii omenești, agape dovada perfecțiunii dumnezeiești. Erosul exprimă dorința de înlăturare a lipsei prin ridicarea la contemplarea lumii suprasensibile a frumosului veșnic și impersonal, agape dezvăluie dispoziția lui Dumnezeu celui viu și personal de a se apleca dăruitor asupra făpturii Sale. De aceea erosul e neliniște și frămîntare, agape e seninătate în nesfîrșită bucurie a dăruirii.

Erosul este egocentric, se are în vedere numai pe sine și niciodată nu se uită, agape este altruistă, nu pe sine se are în vedere și se uită pe sine. Chiar și în formele cele mai înalte, erosul caută numai binele propriu, agape însă nu urmărește nici un folos, fiind cu totul dezinteresată. Erosul trece nepăsător pe lîngă tot ceea ce nu-i poate adăuga ceva spre proprie împlinire, agape se îndreaptă tocmai spre a împlini lipsa altuia. Așa, erosul este individualist, agape e comunitară; erosul este semnul unor conștiințe care nu vor să știe de nimic în afară de propria

lor înălțare în izolare, agape e mîna pururea întinsă ca să ajute, pentru ca nimeni să nu se piardă.

Erosul este uman, agape este dumnezeiască. După natura lui chiar, erosul este numai omenesc; cel mult ar putea să aparțină și unor zeități inferioare. Dar, în concepție elină, divinitatea nu poate avea eros, nu poate fi subiect al erosului, ci numai obiect al acestuia. Divinitatea nu poate să fie decît stîrnitoare de eros. Căci zeul nu este ca omul; el există numai ca să fie iubit, ca să se lase a fi iubit, nu ca să și iubească. Pentru că el este fără lipsă și fericit. Pentru o concepție care nu cunoaște decît iubirea-eros, această cugetare e consecventă cu sine și, în cadrul ei, îndreptățită. În gîndirea platonice, eros nu poate să fie divinitate, fiindcă divinitatea platonice nu poate iubi. Și nu poate iubi, fiindcă din capul locului se exclude existența oricărei valori pozitive pe care divinitatea n-ar poseda-o și, neposedînd-o, s-o dorească. Dacă există un eros suprauman — erosul ceresc, care împinge spre cele mărețe și sublime —, acesta nu poate să fie decît o ființă semidivină, un demon mare¹⁴). Erosul este un intermediar între divin și omenesc, și nu poate decît să urce, nu să coboare. Acest din urmă lucru, adică a vedea pe Dumnezeu ca subiect al iubirii, nu numai ca obiect al ei, nu poate intra în cercul de înțelegere al gîndirii eline. De aceea crucea este pentru elin nebunie (I Cor. 1, 23). Pentru elin, dacă ar exista o iubire divină, adică o iubire care să fie lucrare a Divinității, atunci ea n-ar putea să fie decît ca năzuință spre o formă de existență superioară, dat fiind că acesta este singurul mod de manifestare a erosului. Dar atunci ar însemna că există o ființă superioară Divinității, spre care acesta să aspire, ceea ce este absurd. De aici concluzia filozofului elin, că ființa cea mai perfectă **nu poate** să iubească. Pentru creștin, acest fel de a vedea înseamnă apăsătoare îngustime de orizont.

Erosul este o cale a omului către Dumnezeu, agape a lui Dumnezeu către om. Cel dintîi e încordare de ridicare, a doua e bunătate care coboară. Erosul e încercare de izbăvire prin puterile omului singur, agape este dăruire reală de putere izbăvitoare. De aceea erosul poate cel mult să dea iluzia mîntuirii, în timp ce agape aduce mîntuirea cu adevărat.

Erosul e veșnica nemulțumire din simțirea lipsei de valoare și din tensiunea către absolut, agape e pura bucurie din dăruirea bunătății.

Erosul nu se îndreaptă decît întimplător către om, anume în măsura în care aceasta reflectă ceva din frumusețea esențelor absolute, adică în măsura în care îi poate aduce un plus de valoare, dar de îndată ce nu mai vede în om răsfrîngîndu-se ideea spre care se îndreaptă, îl părăsește cu totală indiferență. Agape se îndreaptă spre toți fără deosebire; ea se îndreaptă spre om ca om, și cu atît mai îmbelșugat se revarsă, cu cît omul este mai adînc căzut, netrecînd niciodată cu indiferență pe lîngă el. («Unde păcatul s-a înmulțit, harul a prisosit» — Rom. 5, 20; căci nu sănătoșii, ci bolnavii au nevoie de doftor și nu dreptii, ci păcătoșii se cheamă întii la pocăință. — Mat. 9, 12-13). Firește, aplecarea cu iubitoare grijă asupra păcătosului nu înseamnă aprobarea păcatului, după cum nici grija față de bolnav nu înseamnă acceptarea bolii, ci tocmai dimpotrivă. Astfel că de unde, pentru eros, nevrednicia e motiv de neluare în seamă, pentru agape este prilej de și mai bogată dăruire de

sine; de unde erosul ține la disprețuiloare distanță pe cei pierduți în marea mulțime și fără nici o distincție, agape nu pierde din vedere nici pe cel mai însemnat și mai disprețuit dintre oameni; de unde, pentru eros, necazurile, stămintorările și lipsurile pe care le întâlnește la semenii sînt cauze de îndepărtare cu mare grabă de locul lor și de cei ce le au, pentru agape sînt căutate prilejuri de zăbovire îndelungă și săritoare întru ajutor, totdeauna cu mîngîiere, cu milostivă alinare, «vindecînd toată boala și toată neputința în popor» (Mat. 9, 36), făcîndu-i-se milă de gloată și tămăduind (Mat. 14, 14), milă de mulțime (Mat. 15, 32), milă care oprește tot plînsul prin facere de bine (Lc. 7, 13, 15). În vreme ce erosul se îndepărtează cu răceală, întorcînd spatele, agape se apropie și plînge cu durerea altuia (Io. 11, 33, 28), înlăturînd apoi chiar și pricina durerii.

Erosul chiar și atunci cînd se oprește asupra cuiva, o face numai pentru atît cît ține interesul lui, agape însă este neîntrepută, mereu vie și inepuizabilă în dăruire; ea «niciodată nu piere» (I Cor. 13, 8).

Erosul urmărește o valoare superioară pentru a se afirma cu și mai multă putere de sine, agape însă e devotată pînă la jertfă. Suprema iubire apare ca suprema jertfă. («Mai mare dragoste decît aceasta nimeni nu are, ca viața lui să și-o pună pentru prieteni» — Io. 15, 13; cf. Io. 3, 16; Mc. 10, 45; Rom. 5, 8; Gal. 2, 20).

Trebuie să se noteze, însă, că opoziția eros-agape, deși reală în viața din acest veac, nu-i atît de radicală cum este prezentată adeseori, făcîndu-se din eros și agape elemente cu totul incompatibile. Nimeni nu poate să spună cu dreptate că, în sine, năzuința de ridicare ar contrazice în vreun chip oarecare pe agape. Totul depinde de premisele de la care se pleacă și de modul în care se manifestă erosul, de mobilul care îl însuflețește. În sine, aspirația spre valori superioare, spre perfecțiune, este tot ce-i mai natural și mai de dorit, voit de Dumnezeu însuși, pentru continua ascensiune a făpturii sale. Însăși agape nu coboară pentru a coborî pe cineva, ci tocmai pentru a ridica. Chiar tendința către perfecțiune a lui Lucifer, adică spre tot mai deplină ființă și spre tot mai deplină viață, nu era, în sine, păcatul; păcat, deci prăbușire, a devenit numai din clipa în care a voit ca perfecțiunea să fie atinsă exclusiv prin puteri proprii și, oricît de absurd s-ar părea, prin opoziție față de perfecțiunea însăși. Păcatul apare în momentul în care ființa se voiește împotriva adevăratei ființe, în care viața se voiește împotriva vieții celei adevărate, împotriva oricărei vieți în adevăr, în momentul în care eul se curbează asupra lui însuși în egocentrism disprețuitor și revoltat, voindu-se centru autonom și absolut de existență, în momentul în care însăși perfecțiunea e concepută ca o realitate impersonală și oarecum detașabilă de persoana Creatorului, care ar ține-o cumva în posesiune, nu fiind identică cu ființa Lui, ci putînd fi răpită de la El, prin revoltă împotriva Lui, nu primită de la El, prin agape. Păcatul apare, așa dar, atunci cînd erosul își părăsește adevărata lui cale, arătată de Creatorul însuși.

Dacă erosul, așa cum îl cunoaște filozofia antică și cum se cunoaște de obicei, deși caută în sus spre valori înalte, singularizează totuși, închizînd pe ins în cușca egoismului, aceasta se datorește păcatului originar și urmărilor lui. Numai umbra deasă pusă de păcat peste chipul lui Dumnezeu din om îl face pe eros să devieze de la rostul lui primar, îi dă iluzia suficienței forțelor proprii pentru a ajunge la izbăvire, îi

oprește privirea de la ceea ce i se pare nevaloros în jur și în jos, învăluindu-l în indiferență față de semenii și făcându-l fără înțelegere pentru jertfă. Dar năzuința spre valoare reală i-a rămas, chiar dacă n-o vede acolo unde se găsește cu adevărat și chiar dacă nu-i este cunoscut drumul drept care duce acolo. Erosul simte în chip firesc că adevărata împlinire nu se află în ceea ce se poate găsi aici. Din aceasta, tensiunea lui, neliniștea și frământarea lui. Aceasta înseamnă că chipul lui Dumnezeu din om nu s-a distrus prin păcat, ci numai s-a alterat. Acest chip n-a putut fi distrus de către păcat, fiindcă este de la Dumnezeu, dar a putut să fie alterat, fiindcă nu este Dumnezeu.

În sine, erosul nu contrazice pe agape, fiindcă erosul este în sine naturală orientare spre bine, spre a-l căuta și a-l alege, chiar dacă nu este și suficientă putere pentru a și săvârși acestea cu adevărat. Erosul este iubire din lume, agape iubire de sus, dar se opun întreolaltă în așa chip încît de unde se găsește unul să fie exclusă cealaltă. Erosul își ajunge împlinirea lăsînd să strălucească asupra lui lumina cerească a lui agape cea hristică, a aceleia care «nu caută ale sale» (I Cor. 13, 5). Iubirea crucii apare ca desăvîrșire a iubirii din lume, transformînd-o pe aceasta din urmă după chipul ei, după chipul lui agape, adică transfigurînd-o prin acțiunea harului. Prin aceasta, erosul rămîne în ființa lui tot eros; erosul și agape nu se fac în nici un caz același lucru, confundîndu-se — natura și harul nu se identifică — dar agape desăvîrșește însuși sensul intern al iubirii din lume, făcînd, de pildă, chiar din iubirea conjugală, icoană a iubirii dintre Hristos și Biserică, în taina nunții. Erosul, îndreptățit în sine, numai în lumina lui agape este ferit de a apuca drumuri ale deșertăciunii. Rămîne, însă, totdeauna vizibil pentru ochiul neumbrit al sufletului nostru, oricît de sus ne-am fi ridicat și oricît iubirea din lume s-ar fi pătruns de duhul lui agape, cît de puțin este iubirea noastră față de incomparabila și nesfîrșita iubire a lui Dumnezeu. Ca să nu ne trufim.

Însuși erosul este un dar al lui Dumnezeu, făcut omului prin creație chiar. De aceea erosul tinde spre Acela care l-a dăruit, chiar dacă păcatul îi acopere ochii, făcîndu-l să devieze. Dar prin creație, erosul aparține structural sufletului omnesc, care în chip firesc tinde spre înălțimi. Căci toate sînt făcute «pentru» Domnul, pentru a se îndrepta spre El (Col. I, 16-17). Dorul firesc de Dumnezeu, care nu este altceva decît eros, îl exprimă prin înflăcărate cuvinte Psalmistul: «Cum dorește cerbul izvoarele de apă, așa Te dorește sufletul meu pe Tine, Dumnezeule! Insetat este sufletul meu de Dumnezeul cel tare și viu» (Ps. 41 (42), 1-2). Despre aceeași sete mereu nestîmpărată, așezată de Creator în sufletul nostru, vorbește și cunoscuta frază a Fer. Augustin: «Ne-ai făcut pe noi pentru Tine (pentru a năzui spre Tine), Doamne, și neliniștit este sufletul meu pînă ce se va odihni întru Tine»¹⁵). Setea sau dorul de Dumnezeu, erosul, nu-l lasă pe credincios să se alipească, interior, de lucrurile vremelnice și pieritoare, să se mulțumească cu ele și să se destrame în deșertăciunea lor, ci îl îndreaptă spre cer; și atunci cînd cerul i se deschide, descoperindu-i-se în dar Dumnezeu-Iubire, el nu mai caută valori impersonale, esențe reci și fără viață, ca în platonism,

15. Confesiuni, I. 1. («Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor meum donec requiescat in Te»).

care coboară să se întâlnească cu dorința lui, în Hristos, «calea, adevărul și viața» (Io. 14, 6). Astfel, erosul nu mai stă în opoziție cu agape, ci devine chiar o condiție de realizare a comuniunii omului credincios cu Dumnezeu.

Prin creație, agape însăși sădește în inima făpturii raționale tendința către Creatorul, erosul, ca tînjire permanentă după izvorul bunătăților. Astfel că se poate vorbi despre un «teotropism», din creație chiar, ca «determinantă ontologică a omului»¹⁶).

Dacă agape însăși n-ar stîrni dorul după ea, încă de la creație, adică dacă n-ar exista pentru suflet dispoziția și putința naturală de a răspunde cuvenit revărsării și sollicitărilor ei, dacă n-ar exista o corespondență firească, ontologică, a sufletului cu agape, atunci chiar dăruirea ei ar fi zadarnică, fără nici un rezultat, nefiind nici dorită, nici simțită, nici înțeleasă. Și atunci n-ar mai fi izbăvitoare, afară de cazul că ar lucra automat și silnic. Dar atunci ar înceta de a mai fi ceea ce este, agape-dar. Aceasta înseamnă, iarăși, că între eros și agape nu-i, și, în sine, nici nu poate să fie, opoziție radicală; înseamnă că lucrarea erosului și cea a lui agape — totdeauna cu inițiativa acesteia din urmă și cu precumpănitoare parte a ei, se înțelege — au rostul de a se împleti într-o mare și atotrodnică lucrare unitară, mîntuitoare pentru omul credincios. Fără setea de cele înalte, fără neastîmpărul caracteristic pentru ființa noastră religioasă și morală, omul n-ar fi făcut nici măcar un singur pas înainte, ci ar fi rămas în absolută pasivitate. Și atunci nici agape, descoperindu-se, n-ar fi găsit un teren propriu pentru rodirea ei «In sînul creștinismului, eros și agape sînt două forțe care se condiționează reciproc. Dacă eros e strădania omului de a intra în comuniune cu Dumnezeu, agape e coborîrea lui Dumnezeu către om, în vederea stabilirii sau restabilirii comuniunii cu aceasta... În creștinism, erosul izvorăște din însăși firea omului orientată, și ontologic și moral, către Dumnezeu... Pentru realizarea comuniunii dintre Dumnezeu și om e nevoie atît de eros cît și de agape. Eros fără agape e trudă și zbuțiu zadarnic. Agape fără eros e forță fără rodire, fără valoare practică»¹⁷).

Creștinismul integrează, purificîndu-l, pe eros în cercul cuprinzător al lui agape, adică natura o integrează în har, perfecționînd-o. Este aici unul din aspectele marii probleme har-natură. Aspirația spre valorile supreme, erosul, căutarea neostoită a binelui, adevărului și frumosului este de Dumnezeu așezată în suflet. Și aceasta este încă o mărturie a dragostei Sale. Căci erosul nu este primar, ci următor unei acțiuni divine de sădire a lui în ființa omului, deci a unei acțiuni de coborîre a lui Dumnezeu la om. Nostaigia de Dumnezeu a sufletului credincios apare ca un răspuns la o lucrare anterioară a lui Dumnezeu în legătură cu omul. Așa dar, agape precede și cuprinde și tocmai ei i se datorește sădirea în suflet a elanului erosului. Cînd, în Creștinism, acest elan întâlnește concret pe agape, care, coborîndu-se, îi vine într-o întîmpinare în Cuvîntul lui Dumnezeu făcut trup, pe a cărui slavă o vede (Io. I, 14), atunci cu-

16. I. Belu, **Despre Iubire**, p. 64.

17. **Idem**, p. 63-64.

noaște și recunoaște darul ce i se face, cunoaște și recunoaște care este adevăratul lui obiectiv (Col. I, 16) și, ne mai rătăcind în căutarea unor imagini înălțimi înghețate, se așează cu smerenie la picioarele Crucii, liniștindu-se de frământările anterioare.

Agape însă rămîne totdeauna tot dar. Comuniunea omului cu Dumnezeu nu este niciodată rezultatul necesar al aspirației sau căutării erosului. Harul nu poate să fie victorie a omului, agape nu poate să fie cucerire a eforturilor omenești singure, ci dăruire în absolută libertate a lui Dumnezeu. Erosul apare numai ca o condiție — nu suficientă — a revărsării iubirii dumnezeiești, care lucrează chiar și fără ca omul să-și dea seama de aceasta. Acesta este mai ales stadiul precreștin al lucrării dumnezeiești iubiri-agape, cînd, cu toată rătăcirea lui, omul nu este părăsit de grija lui Dumnezeu, nu este lăsat nici numai în seama puterilor proprii, nici numai în seama puterilor răului, ci mereu solicitat în chip tainic spre zări mai senine, chiar prin eros, care este ca un răspuns obscur al omului natural la chemările tainice de dincolo de zare; este stadiul în care sufletul omului antic căuta o hrană — iluzorie — în religiile și misteriiile acelei vremi. Creștinismul vine și aduce cunoștința religioasă deplină, lumina cea adevărată, orientarea cea dreaptă a erosului, hrana lui cea adevărată, agape, nu negînd sau suprimînd naturalul, ci desăvirînd totul. Creștinismul nu este stricare, ci plinire (Mat. 5, 17; Rom. 3, 31).

5. **Observații.** Dată fiind atît de marea însemnătate a noțiunii de iubire în cugetarea și viața creștină, ar fi de așteptat să se fi compus în literatura creștină multe scrieri asupra ființei însăși a iubirii creștine, nu numai despre funcțiunea ei practică, asupra căreia se insistă într-adevăr mult și cu deplin temei. Scrieri teologice în sens strict și care să nu vorbească în nici un fel despre iubire, credem că nici nu există. Dar studii teologice care să-și ia ca temă speculativă și ființa iubirii creștine, zăbovind în deosebi asupra lui «Dumnezeu este iubire», sînt puține. Poate tocmai pentru că iubirea este presupusă ori de cîte ori se vorbește despre Dumnezeu: cel adevărat, implicată fiind aș adar în orice afirmație adevărată despre Dumnezeu și lucrările Lui, ca explicație a acestora.

Dintre lucrările care se ocupă în special cu iubirea creștină, merită să fie menționate în deosebi: **Eros și Caritas** de Heinrich Scholz¹⁸⁾, **Eros și Iubire** de E. Brauner¹⁹⁾, **Eros și Agape** de L. Grünhut²⁰⁾, **Pan-**

18. Heinrich Scholz, **Eros und Caritas**. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums. Halle (Saale), 1929. Lucrare a unui profesor de filozofie avînd și formație teologică (luteran), de întindere relativ redusă, p. 120, dar conștiincios alcătuită și bine documentată.

19. Emil Brunner, **Eros und Liebe**, Berlin 1937. Lucrare a unui vestit teolog reformat, mergînd aici însă pe urmele lui Nygren, dar luînd în problema eros-agape o atitudine mai moderată decît acesta din urmă.

20. L. Grünhut, **Eros und Agape**. Eine metaphysisch-religionsphilosophische Untersuchung. Leipzig 1931. Lucrare interesantă, aparținînd unui teolog protestant, pentru sinteza încercată între eros și agape, dar în multe părți nebulosă, mai cu seamă în considerațiile filozofice metafizice asupra ființei și persoanei.

agape de W. Koepf²¹), Eros și Agape de A. Nygren²²) și Despre Iubire de D. I. Belu²³).

În cea dintâi, a lui H. Scholz, se caută să se determine noțiunea de iubire-eros la Platon și Aristotel, iar pe cea de iubire-caritas așa cum o găsește în Evanghelii, la Sf. Apostol Pavel, Fer. Augustin, Dante și Pascal, fără analize prea amănunțite, fără interpretări menite să impresioneze, fără pretenții de a fi dat soluții noi, dar cu dragoste față de obiect, cu informații directe și precise și cu încercarea de a prinde ideile în formulări cât mai clare și mai scurte. De notat este obiectivitatea expunerii, urmărind în primul rând să se redea cu exactitate cugetarea autorilor luați în considerare, de unde și o largă libertate față de obiecțiunile care adesea apar ca inevitabile în legătură cu lucrările având un caracter mai personal, cum ar fi de pildă aceea a lui Nygren. Opoziția dintre eros și agape e dusă prea departe, în cele din urmă admitându-se chiar o împletire a lor, în cazul când erosul e o mișcare determinată chiar de agape (p. 93).

Pentru E. Brunner, eros este orice iubire ascendentă; iar agape iubirea care apare în Hristos, exprimându-l persoana. De remarcat este că între eros și agape nu-i opoziție de neîmpăcat (p. 24-30).

La L. Grünhut, peste opoziția — reală — dintre eros și agape se afirmă o unitate mai înaltă. Se încearcă astfel o sinteză între aceste două forme de iubire, socotite opuse, nu printr-un simplu compromis între ele, ci printr-o anume alăturare a uneia la cealaltă sau prin aceea că formele cele mai înalte ale erosului sînt considerate ca fiind locul în care își face apariția agape. Deosebirea dintre eros și agape se întemeiază pe deosebirea metafizică dintre ființă (Wesenheit) și persoană (Ichhaftigkeit). Erosul, raportîndu-se la ființă, este dorul religios, «forma elementară (Grundform) a religiei în genere» și «motivul cel mai intim și forma aspirației umane către Dumnezeu» (p. 4). Dar cum ființa este generală, putînd-o avea mai multe euri (persoane), erosul nu se îndreaptă către Dumnezeu ca spre o persoană, ci ca spre esență (ființă); și așa erosul singur trebuie să rămîna pentru totdeauna în noapte, fără iubirea lui Dumnezeu-persoană, care l-ar ridica de fapt. Însă, în Dumnezeu, eul (persoana) și ființa coincid, astfel că Dumnezeu poate, plecînd de la Sine, să îndrepteze pe orice eu (persoană) prin agape (p. 19), dăruindu-i adevărată ființă și făcînd-o, prin îndreptare, persoană pozitivă. Căci persoana creată — nejustificată, neîndreptată — este un nimic ca ființă, ființa ei fiind păcatul (p. 46). (Ultima afirmație, care identifică ființa persoanei create cu păcatul —

21. Wilhelm Koepf, **Panagape**, I, 1927, II, 1928, Gütersloh. Lucrare de o largă perspectivă a unui teolog protestant (evanghelic), dovedind multă putere de pătrundere, dar cuprinzînd și considerații filozofice metafizice nu totdeauna lipsite de nebulozitate — și discutabile — mai ales în problemele de teoria cunoașterii.

22. Anders Nygren, **Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe**, (tr. germ.). Erster Teil, Gütersloh 1930. Lucrare interesantă și sugestivă, deschizînd orizonturi largi și punînd în perspectivă noi probleme mai vechi, cum este și aceea a raportului dintre creștinism și elenism. A. Nygren aparține școlii teologice protestante suedeze, școală care fără a fi propriu zis barthiană, manifestă totuși aceleași tendințe generale ca și teologia zisă dialectică, încercînd să evidențieze originalitatea creștinismului prin opunerea lui față de orice altă formă de gândire.

23. D. I. Belu, **Despre Iubire**, Timișoara 1945. Lucrare densă, plină de observații judicioase, punînd și dezlegînd problemele în autentic spirit ortodox, pe temei de largă informație, dovedind mare putere de pătrundere și de sinteză.

cu răul — este afirmație specific gnostică). Astfel, spune Grünhut, agape este creatoare de valoare în cel asupra căruia se revarsă. Toate religiile, afără de creștinism, se întemeiază pe eros; agape însă nu se dăruiește decât prin Hristos. Meritul lui Grünhut stă în a nu tăgădui caracterul religios al lui eros și în a nu despărți radical pe eros de agape (p. 41, 46, 179), deși sînt, firește, deosebite și deși erosul nu poate să constrîngă pe agape să se manifeste, acest lucru rămîniînd ca ceva cu desăvîrșire nedatorat (p. 171).

Pentru W. Koepf, «Dumnezeu este iubire» înseamnă că El este pură dăruire în cel mai înalt înțeles. Dumnezeu dă pe Unul Născut Fiul al Său, adică se dă pe Sine însuși²⁴). Dăruirea desăvîrșită de adevărate bunuri este specific divină, cum ni se descopere deplin în Noul Testament (Ioan 3, 16; I Ioan 3, 16; Ioan 4, 9; Rom. 5, 6-10); Gal. 2, 20). Ceea ce nu se poate spune despre Dumnezeu ca atare, că se dă pe Sine, se poate spune despre Fiul lui Dumnezeu întrupat. De aceea zicem că în Hristos se arată iubirea deplină a lui Dumnezeu. Agape divină a lui Iisus Hristos este propria Lui dăruire pentru noi (Gal. 2, 20; Mc. 10, 45). Deci, «Dumnezeu este iubire» înseamnă că El este, în ființa Sa, dăruire dumnezeiască de bunuri desăvîrșite. «Așa îl experiențiază credința în Hristos, ca pe cel care, în chip minunat și peste orice minune, voiește numai pe altul, pe păcătos, numai pe noi. Pe această agape ne-a dăruit-o în Hristos, care pentru noi s-a dat morții pe Cruce. Adică, Dumnezeu este în Hristos pură ridicare și înălțare a sărmanei noastre vieți păcătoase și înrobite. El iartă greșeala. El sfințește eliberînd de puterea răului, El ne face supuși ai împărăției Sale. El este acela care ne dă totul, El este acela care aduce împlinirea și desăvîrșirea. El este acela care ne dă viață veșnică. Aceasta înseamnă că El este agape»²⁵).

Cînd această iubire-agape, care este Dumnezeu, experiențiată de credință, este ridicată la rangul de idee metafizică (idee metafizică nu în înțelesul obișnuit în limbajul filozofic, ci ca idee a gnozei credinței; căci fără credință ideea de agape este «goală și moartă»), ea înseamnă nu numai că în cele din urmă toate sînt în Dumnezeu, ci că întreaga realitate, «lume și supralume», este dăruire divină, bunuri perfecte. Ultimul înțeles al lumii stă în dăruirea de viață a «Ultimului». Iubirea-agape stăpînește nu numai pe oameni, ci întreaga realitate, toată creatura. Cînd «Ultimul», accesibil acum numai în idee, va veni ca un «acum» și în realitatea de aici, «atunci și făptura aceasta va fi izbăvită din robia stricăciunii, ca să se bucure de mărita slobozenie a fiilor lui Dumnezeu» (Rom. 8, 21)²⁶). Toate reflectă fapta iubitoare a lui Dumnezeu, care, creîndu-le, voiește ca toate să se bucure de bunurile Lui. Agape divină este ultimul izvor inepuizabil de pură dăruire²⁷). «Iubirea care dăruiește este ultima taină a lumii»²⁸). Astfel că, în cele din urmă, trebuie să considerăm ca identificîndu-se iubirea atotstăpînitoare, ultimul temel al existenței, cu puterea majestății divine, adică iubirea cu atotputernicia lui Dumnezeu, în ideea de pan-agape²⁹).

24. W. Koepf. Panagape, II, p. 296.

25. Idem, p. 298.

26. Ibidem.

27. Idem, p. 299.

28. Idem, p. 300.

29. Idem, p. 314.

Vederea aceasta a lui Koepf este impresionantă prin lărgimea orizontului ei; numai că ideea unei valori proprii a sufletului omenesc, chiar căzut — valoare avându-și originea și temelii tot în Dumnezeu, firește —, ca și ideea unei contribuții cât de mici a omului la ridicarea lui personală, prin răspunsul la chemarea dragostei dumnezeiești, sînt inexistente la Koepf.

La I. Belu este indicată adevărata sinteză dintre eros și agape, sinteză în care mișcarea în jos a lui agape se îmbină creator cu mișcarea în sus a lui eros, constituind marea și unitara acțiune mîntuitoare, cu inițiativa în Dumnezeu. Este o altă expresie a sinergismului din concepția ortodoxă despre mîntuire, afirmîndu-se deodată și adîncul nepătruns al nemărginitei iubiri dumnezeiești și valoarea nepierdută a omului, căzut chiar, pe care Dumnezeu îl socotește vrednic de iubirea Sa.

O poziție mai deosebită, și în bună parte reprezentativă pentru gîndirea protestantă, ocupă A. Nygren, nu atît printr-o întregă serie de observații și determinări juste în principiu — care de altfel nu-i aparțin strict personal, fiind un bun comun al gîndirii creștine — cît mai ales prin exagerări și atitudine extremistă.

A. Nygren încearcă să determine pe **agape** în forma ei pură, opunînd-o în deosebi **erosului** platonice și totodată și **legii** iudaice. Prin **lege**, **eros** și **agape**, ca noțiuni fundamentale și caracteristice, iudaismul și elenismul pe de o parte și creștinismul pe de altă parte se opun în chip absolut, ca două lumi complet deosebite și contrare, absolut incompatibile. Dacă în cursul istoriei se poate constata, încă de la început și mereu apoi, o influență a celei dintîi asupra celei din urmă, aceasta nu s-a putut întîmpla decît printr-o renunțare a celei din urmă la originalitatea ei proprie, ceea ce, după Nygren, înseamnă un compromis care poartă în sine un germene de disoluție.

În iudaism, dominat de lege, Dumnezeu iubeste numai pe cel **drept** (Ps. 33 (34), 15-16), adică pe ascultătorul de lege care, prin conformarea cu legea, își cîștigă un **merit** în fața lui Dumnezeu, neurmînd calea nelegiuitorilor. Dar agape cea divină din creștinism, dimpotrivă, nu ține seamă de nici un merit și cu totul nemotivat se îndreaptă mai ales către cei mai pacătoși și pierduți.

În elenism, a cărui caracteristică esențială o redă erosul, aspirația sufletului către lumea suprasensibilă, nu se cunoaște decît calea ascendentă pe care mergînd omul s-ar putea apropia de Dumnezeu, printr-o mistică și asează purificatoare. Dar în creștinism dimpotrivă, după Nygren, nu se cunoaște nici un drum care să ducă de la om la Dumnezeu³⁰⁾, nu există nici o scară a lui Iacob care să îngăduie omului să se ridice la cer; nu se cunoaște decît dragostea divină, agape, care coboară pe Dumnezeu la om, fără să urce prin vreo purificare pe om la Dumnezeu. Creștinismul cunoaște pe Dumnezeu care caută pe om, iar nu pe omul care caută pe Dumnezeu.

Astfel, teza centrală a lui Nygren poate fi socotită ca fiind cuprinsă în afirmația că agape este iubire spontană, cu totul nemotivată, indiferentă față de vreo valoare a obiectului, este pură gratuitate, totală generozitate și întemeietoare prin ea numai de comuniune. Și aceasta ar asigura creștinismului o poziție cu totul singulară,

30. A. Nygren, **Eros und Agape**, I, p. 63.

După Nygren, cînd zicem că Dumnezeu iubește pe om, ca și atunci cînd zicem că Dumnezeu este iubire, nu ne pronunțăm deloc asupra omului, recunoscîndu-i vreo valoare, ci exclusiv asupra lui Dumnezeu, a cărui iubire n-are nici un alt motiv decît pe sine însăși³¹). Astfel, agape este cu totul independentă de valoarea obiectului asupra căruia se revarsă; mai mult, singură agape creează valoarea acelui obiect. Deci «agape nu constată valori, ci ea le creează. Agape iubește și prin aceasta împrumută valoare; ceea ce îi dă lui o valoare este tocmai aceea că Dumnezeu îl iubește. Agape este un principiu creator de valoare»³²). Singură agape creează comuniunea cu Dumnezeu.

Teza aceasta, anume că agape face abstracție de orice valoare a omului, iubindu-l pe acesta numai fiindcă ea e iubire, reprezintă o schematizare străină de revelația dumnezeiască, făcînd, pînă la urmă, din lucrarea iubirii divine un joc cu sine însuși. Desigur, iubirea divină nu este ceva care să fie datorat, în urma vreunui merit al nostru, dar de aici nu rezultă că omul este gol de valoare în fața lui Dumnezeu. Cum jîst observă J.-D. Benoît³³), greșeala lui Nygren constă în confuzia ce o face între merit și valoare. Fără a avea vreun merit, omul are o valoare în fața lui Dumnezeu, tocmai pentru că este creatură a Lui. Calitatea de creatură aleasă a lui Dumnezeu, de creatură după chipul lui Dumnezeu, omul nu și-o pierde nici prin căderea lui în păcat. Creatorul este Dumnezeu-Părinte, iar omul fiu al Său, și acest lucru este un motiv de iubire. Așa dar, iubirea divină nu face abstracție de valoarea omului ca fiu al lui Dumnezeu. Fiul, chiar rătăcit, nu încetează de a fi fiu al părintelui care, întorcîndu-se fiul, îl primește ca pe fiu. De aici nu urmează, firește, că iubirea dumnezeiască ar fi o datorie către noi, fii ai lui Dumnezeu; iubirea divină rămîne ceea ce este, un dar, după cum iertarea în iubirea părintească a fiului pierdut nu încetează de a fi dar, cu toată calitatea de fiu a celui reîntors. Din toate acestea rezultă numai că iubirea, deși nedatorată, nu este nemotivată.

Nu mai puțin și opoziția radicală dintre eros și agape, așa cum o vede Nygren, este simplificare excesivă și schematizare care sărăcesc conținutul real al Descoperirii divine, dezvăluind și o incapacitate de prindere și înțelegere a bogăției realității vii. La Nygren, între eros și agape se găsește prăpastia protestantă dintre lumea păcătoasă și Dumnezeu. Firește, nu se poate spune că între eros și agape nu-i nici o opoziție, dar absolutizarea acestei opoziții, caracteristică pentru gîndirea lui Nygren, n-o pot primi, cum am văzut, nici chiar unii dintre protestanți. H. U. v. Balthasar (rom-cat.) observă cu dreptate că la Nygren se manifestă cu o particulară putere înclinarea, specific protestantă, de a pune religia elenică în neîmpăcată opoziție cu creștinismul. Astfel, erosul îi apare lui Nygren ca ultima demonie a omului păcătos, la pol opus cu iubirea divină coborîră asupra lumii, prin Hristos. Radicalismul acestei opoziții nu-i cu puțință decît în perspectiva barthianistă³⁴), perspectivă alta decît aceea pe

31. *Idem*, p. 59.

32. *Idem*, p. 61.

33. J.-D. Benoît, *Erôs et Agapè. A propos d'un livre récent*, — în «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse», nr. 1 (1946), p. 94-96.

34. Hans Urs von Balthasar, *Wendung nach Osten*, — în «Stimmen der Zeit», april 1939, p. 44.

care ne-o deschide Revelația ³⁵). Este aici, în fond, una dintre neputințele protestante de a înțelege orientarea naturală a sufletului către Dumnezeu, deci erosul și posibilitatea acestuia de a-și lăsa să i se împletească acțiunea cu aceea a iubirii divine. Acest fel de a vedea opoziția dintre eros și agape rezultă din concepția protestantă asupra urmărilor total distrugătoare ale păcatului originar în om.

Numai într-un astfel de cadru, specific protestant, este posibil ca orice împrumut dintre eros și agape să apară ca un compromis care elenizează creștinismul, cum de fapt îi apare lui Nygren. Dar Sfânta Scriptură cuprinde erosul. Nygren este nevoit să recunoască aceasta, afirmând că, încă în Vechiul Testament, cărțile înțelepciunii reprezintă deja un stadiu de elenizare; iar Evanghelia după Ioan este începutul compromisului dintre agape și eros în creștinism ³⁶). De fapt, aici nu avem de-a face cu un compromis în sensul lui Nygren, ci cu ridicarea erosului pe un plan mai înalt, planul iubirii atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu, deci cu o nouă însuflețire și cu o transfigurare a erosului prin agape.

Forma pură a lui agape, pe care Nygren crede că ar putea-o afla la Evangheliștii sinoptici și la Sf. Apostol Pavel, nu există nicăiri în Sf. Scriptură. Chiar lăsând la o parte Vechiul Testament, în care nu odată este amintită setea sau dorința de Domnul a sufletului omenesc, în căvintările Mântuitorului însuși sînt recunoscute trebuințele și aspirațiile de ridicare ale sufletului omenesc, dorința de înălțare către Dumnezeu, căutarea lui Dumnezeu și a împărăției Lui, năzuința către perfecțiune, setea arzătoare de dreptate și de comuniune cu Dumnezeu, toate acestea fiind, incontestabil, motive caracteristice ale erosului, chiar dacă, primar, ele se reduc tot la o acțiune divină, adică la creație: «De însetează cineva, să vină la Mine și să bea» (Io. 7, 37); «Feriți cei ce flămînzesc și însetează de dreptate...» (Mat. 5, 6); «Cereți și se va da vouă, căutați și veți afla, bateți și vi se va deschide» (Mat. 7, 7); «Căutați mai întii împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui...» (Mat. 6, 33); «Fiți desăvirșiți...» (Mat. 5, 48).

Rezultă de aici că agape în forma pură, așa cum e cerută de concepția lui Nygren, nu este realitatea bogată a Revelației, ci doar o simplă construcție mentală, bună să susțină o simetrie artificială a unei gândiri individuale.

Principial, Nygren urmărește o idee justă, anume să accentueze deosebirea dintre specificul supranatural din creștinism față de elementul spiritualist natural din elenism, în deosebi din platonism. Dar absolutizarea opoziției dintre cele două lumi, opoziție ilustrată prin polaritatea eros-agape, îl duce pe Nygren la un schematism ideologic extrem de sărac, pe care realitatea plină și vie a Revelației divine nu-l sprijinește cu nimic.

Cu atât mai întemeiată pe Descoperirea divină, mai armonică și mai deplin cuprinzătoare ne apare concepția ortodoxă, după care chipul lui Dumnezeu din om, alterat dar nu distrus prin cădere, se restaurează în Hristos, natura umană se transfigurează în har, erosul — element esențial al naturii omenesti — se ridică și se încorporează într-o unitate mai înaltă, atotcuprinzătoare, unitatea divinei agape, nimic distrugându-se din ceea ce este bun, ci desăvirșindu-se totul, pentru ca, la sfîrșitul mării și dumnezeieștii lucrări de izbăvire a omului și a lumii, Dumnezeu-Iubire «să fie totul în toți» (I Cor. 15, 28).

35. Cf. studiul **Conceptul lui Dumnezeu în teologia lui Karl Barth**, în «Studii Teologice», nr. 1-2, ian.-febr. 1955, p. 39-63 (Eucurești).

36. A. Nygren, **Eros und Agape**, I, p. 128 și urm.

CHIPUL PREOTULUI DUPĂ SFÎNTA SCRIPTURĂ ȘI SFINȚII PĂRINȚI

Preoția este o misiune și o funcțiune sacră prezentă în toate religiile și la toate formele de credință religioase ale pămîntului. De la aspectele cele mai primitive ale actului religios, pînă la invocațiile cele mai sublime și jertfa nesîngeroasă a Fiului lui Dumnezeu, în creștinism, preotul are rol decisiv în toate situațiile și momentele cultului pe care-l reprezintă atît în fața oamenilor cît și în fața puterii divine sau a Dumnezeului respectiv. Fără el nu există rugăciune, închinare și jertfă valabilă, în fața zeului sau Dumnezeului căruia i se aduc acestea. Imnele religioase sau rugăciunile înălțate de poeți, de filozofi, de șefi de state sau de simpli credincioși, care nu sînt și preoți, nu au eficiență dacă nu sînt rostite de gura preotului sau oferite de inima lui. Ele sînt și rămîn piese de evlavie personală sau colectivă, dar n-au putere și nu-și ating ținta, fără intervenția și lucrarea directă a preotului. Recrutat prin alegere, prin sistemul transmisiunii sacre ereditare, sau după alte criterii, preotul a fost totdeauna necesar vieții religioase și spirituale a oamenilor.

Evlavia omenească a căutat și va căuta totdeauna pe preot. Pe preot în general, dar cu osebire pe preotul înțelept și de înaltă ținută duhovnicească. Asemenea preoți catalizează evlavia credincioșilor și sînt ei înșiși creatori și răspînditori de evlavie. Numele multora dintre ei au rămas încrustate în cărțile templelor sau ale neamurilor pe care le-au slujit. Preoți de rang inferior sau superior, simpli slujitori de rînd sau mari preoți ori arhieri, ei au fost și sînt învăluți cu multă dragoste și considerație de inimile calde și recunoscătoare ale închinătorilor și uneori ale statelor în care unii dintre ei fuseseră și conducători politici ori avuseseră rol pe lîngă aceștia, ca la egipteni, romani, daci, etc. Dragostea aceasta se explică prin convingerea că preotul are nu numai rolul de a prezenta lui Dumnezeu ofrandele, ci și de a aduce binecuvîntări de sus către oameni; mai mult: preotul e acela prin care divinitatea transmite credincioșilor binefacerile sale materiale sau spirituale, instrucțiunile sale particulare sau generale și răspunsurile date prin oracole sau revelații¹⁾. Se știe cum oracolele, la cei vechi, erau dirijate și controlate de preoți.

Toate aceste roluri importante și complexe făceau din preot singurul reprezentant calificat al divinității pe pămînt, singura persoană care putea convorbi cu zeii sau cu Dumnezeu. Misiunea de mijlocitor între puterea divină și oameni, de intermediar între cer și pămînt, îmbrăca pe preot într-o aureolă excepțională pe care nu o concura decît aureola profeților, cu osebire în Vechiul Testament. Aureola aceasta deosebită trebuia însă și meritată din partea preotului prin calități înalte și printr-o viață exemplară. Funcțiunile preotului trebuiau reliefate și împodobite cu însușiri sau atitudini superioare față de acelea ale credincioșilor obișnuiți. Ca mijlocitor între divinitate și oameni, se cuvenea ca preotul să aibă, în per-

1. L. Christiani, *Sacerdoce*, în *Dictionnaire de Théologie catholique*, tome XIV, première partie, 1939, col. 441.

soana sa, pe lângă elementele omenești și elemente dumnezeiești. Era firesc: el făcea drumul de la oameni la divinitate și de la divinitate la oameni. El trebuia să aibă o anumită doză de puritate, să fie mai înțelept și mai bun decât credincioșii obișnuiți, să cunoască anumite taine sacre care-i erau rezervate în exclusivitate, să fie bun psiholog și pedagog, să stăpânească și să îndrumeze izbucnirile sentimentului religios al maselor de credincioși, să aibă puternică autoritate morală și cetățenească pentru a interveni cu folos în momentele critice ale istoriei credincioșilor săi, să fie în măsură a iniția și duce la bun sfârșit anumite reforme sau a se alătura acestor reforme devenite necesare.

Aceste culori și nuanțe alcătuiesc chipul preotului în istoria generală a religiilor. Asemenea preoți, mai precis mari preoți ori arhieriei, au existat la indieni, chinezi, egipteni, perși, evrei, daci, etc. Acești preoți au însemnat, uneori, capote glorioase în istoria religiilor, dar preoția lor era fără har și fără dragoste. Era un chip alterat al preoției celei adevărate. Era o preoție care prin simboluri și jertfe de tot felul se străduia să satisfacă nevoile religioase ale omului căzut. Știm că omul căzut ajungea uneori pînă acolo încît își făcea preoți și preotese ale desfrînării și ale omuciderii. În unele religii de misterii și mai ales în cele orgiastice, preoții săvârșeau acte lamentabile sau oribile. Preoția era uneori aproape (ca la preoții geți), alte ori departe, foarte departe de ceea ce trebuia să fie.

Un serios pas înainte spre preoția cea adevărată a fost preoția Vechiului Testament, preoție instituită de Dumnezeu însuși prin Moise. Cartea **Numeri** ne povestește pe larg cum a apărut preoția mozaică, al cărei prim reprezentant a fost Aaron, chemat la preoție prin înflorirea toiagului său și avînd ca urmași pe descendenții săi în veac, din casa lui Levi (**Numeri**, 17). Misiunea lui Aaron și a preoților în general este arătată prin cuvintele: «Zis-a Domnul către Aaron: «Tu, fiii tăi și casa tatălui tău cu tine, veți purta păcatul pentru nepăsarea de locașul sfînt; tu și fiii tăi împreună cu tine, veți purta păcatul pentru nepăsarea de preoția voastră. Apropie-ți pe frații tăi, seminția lui Levi, neamul tatălui tău, ca să fie pe lângă tine și să-ți slujească, iar tu și fiii tăi împreună cu tine veți fi la cortul adunării» (**Numeri** 18, 1 -2). Știm că Aaron a lăsat de dorit înaintea lui Dumnezeu, lucru pentru care el n-a fost învrednicit să vadă pămîntul făgăduinței. Alți mari preoți și preoți evrei ori iudei sau nu și-au făcut datoria funcțiunii lor, sau s-au acoperit de păcate grele. Preotul și levitul din parabola samarineanului milostiv indică uscăciunea sau îngustimea inimii acestei preoții iudaice contemporane cu Mîntuitorul. Ce să mai zicem de marii preoți: Ana și Caiafa, care au osîndit pe Mîntuitorul la moarte?

Preoții Vechiului Testament în general au combătut și au urmărit cît au putut pe prooroci, organe ale Sfîntului Duh. Conflictul între ei și profeți provenea sau se intensifica din cauza îndepărtării lor de duhul înalt al poruncilor lui Dumnezeu. Preoții evrei erau obligați să păzească sfințenia personală în calitate de slujitori ai templului și sfințenia poporului ținîndu-l departe de idololatrie și desfrînare, dar nu reușeau prea adesea; de aci pedeapsa severă care venea din partea lui Dumnezeu. Menținerea raporturilor corecte cu Dumnezeu prin jertfele sîngeroase era una din datoriile cele mai de seamă ale preoților evrei, dar acest ritualism căzînd cu timpul într-un formalism sec, lipsit de duhul adevăratei credințe și evlavii,

nemulțumea pe Dumnezeu, care nu voia atât jertfă, cât milă. Preoții Vechiului Testament pierduseră simțul situației și al misiunii lor. Uitaseră de poruncile lui Dumnezeu cu privire la conducerea poporului și se dedaseră la fapte de exploatare și împilare a poporului condus. Prorocii Miheia, Ioil, Zaharia și Maleahi au cuvinte foarte aspre la adresa preoților exclusiv ritualiști și ploconari: «Preoții dau învățătura legii pentru plată și profeții profetesc pentru bani și se sprijină pe Domnul, zicînd: «Domnul este în mijlocul nostru și prăpădul nu va veni peste noii». Deci, din pricina voastră, Sionul va fi arat cu plugul ca o țarină și Ierusalimul va fi prefăcut într-un morman de ruine și muntele templului, înălțimi acoperite cu pădure!» (Miheia 3, 11). «Impotriva păstorilor se aprinde văpaia urgiei Mele și pe țapi îi voi pedepsi... Se aude vaetul păstorilor, căci slava lor a fost trîntită la pămînt» (Zaharia 10, 3; 11, 3). «Buzele preotului cuprind știința și din gura lui căutăm să iasă învățătura, căci el îngerul Domnului Savaot este. Dar voi v-ați depărtat de drumul cel drept și pe mulți i-ați făcut să cadă din credință. Voi ați stricat legămîntul meu cu Levi, zice Domnul Savaot. Pentru aceasta și Eu v-am lăsat să fiți de batjocură și de nimica toată în fața tuturor noroadelor, fiindcă voi n-ați păzit îndreptările Mele și la legea Mea n-ați luat aminte» (Maleahi 2, 7-9). Imaginea unor asemenea preoți este dezolantă și întristătoare. Ea nu mai putea fi suportată și binecuvîntată de Dumnezeu.

1. PREOȚIA ȘI CHIPUL PREOTULUI ÎN NOUL TESTAMENT

Dar Dumnezeu, în marea Lui iubire de oameni, cum zic Sfinții Părinți, nu putea lăsa pe om, care era chipul Lui, să se prăbușească în ne-ființă prin absența unei preoții adevărate și definitive. Preoția păgînă și preoția Vechiului Testament erau doar semne indicatoare, uneori mai îndepărtate, alteori mai apropiate pentru preoția cea adevărată. Aceste preoții nu mai mulțumeau, în general, nici aspirațiile sufletului omenesc după dumnezeire, nici setea arzătoare după mîntuire. «La plinirea vremii», Dumnezeu a trimis pe Inuși Fiul Său ca Mare Preot să ne sfințească și să ne izbăvească.

Preoția și preoțimea creștină derivă direct din Marele Preot Hristos. Autorul **Scrisorii către evrei** (Cap. 4. 14—10, 22) ne teologhisește noua preoție, preoția lui Hristos, în termeni preciși și într-o perspectivă care subliniază pregnant deosebirea dintre preoțiile anterioare, păgîne și mozaică, preoții cu preoți dintre oameni, și preoția lui Hristos, cu preot din cer. Scrisoarea afirmă: «În adevăr, orice arhiereu fiind luat dintre oameni, este pus pentru oameni, spre cele ce-L privesc pe Dumnezeu, ca să aducă daruri și jertfe pentru păcate; el poate să fie îngăduitor cu cei neștiutori și rătăciți, de vreme ce și el este cuprins de slăbiciuni. Din această pricină dator este, precum pentru popor, așa și pentru sine, să jertfească pentru păcate» (Evrei, cap. 5, 1-3). Dar asemenea arhiereu este numai închipuirea și umbra unicului și adevăratului Arhiereu, a Arhiereului cereșc: «(Preoții de pe pămînt) slujesc închipuirii și umbrei celor cerești, precum a primit poruncă Moise, cînd era să întemeeze cortul: Ia seama — zice Domnul — să faci toate după chipul ce ți-a fost arătat în munte» (Ibidem 8, 5). Arhiereul nostru e Arhiereul real, fiindcă El e trimis din ceruri de Inuși Dumnezeu, stepena preoției adevărate și Preotul absolut: «Drept aceea, avînd Arhiereu mare, care a străbătut cerurile, pe Iisus,

Fiul lui Dumnezeu, să ținem cu tărie mărturisirea. Că nu avem Arhiepiscop care să nu poată suferi cu noi în neputințele noastre, ci ispitit întru toate după asemănarea noastră, afară de păcat. Să ne apropiem, deci, cu încredere de tronul harului, ca să luăm milă și să aflăm har, spre ajutor, la vreme potrivită» (Ibidem 4, 14—16). Arhiepiscopul Hristos are note caracteristice fundamentale streine de preoții păgâni și mozaici: El este Fiul lui Dumnezeu, este fără de păcat și este tronul sau izvorul harului. Iisus s-a făcut Înainte-mergătorul preoției noastre, fiind făcut Arhiepiscop în veac, după rânduiala lui Melchisedec (Ibidem 6, 20). Preoția lui Iisus este preoție netrecătoare, nu ca preoția omenească, în general trecătoare. «Pe măsura aceasta Iisus s-a făcut chezașul unui mai bun așezământ. El s-a făcut nu după legea unei porunci trupești, ci cu puterea unei vieți nepieritoare, căci mărturisește despre El: Tu ești Preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec. Astfel porunca dată întâi se desființează pentru neputința și ne folosul ei. Căci legea n-a desăvârșit nimic, iar în locul ei își face cale o nădejde mai bună, prin care ne apropiem de Dumnezeu... Acolo (în lege) s-a ridicat un șir de preoți, fiindcă moartea îi împiedeca să dăinuiască, aici, însă, Iisus, prin aceea că rămâne în veac, are o preoție care nu mai trece la altul (Ibidem, 7, 22, 16-19; 23—24).

Preoția lui Iisus este nemuritoare, pentru că El este Fiul lui Dumnezeu, de o ființă cu Acesta, din veci și având o preoție identică cu preoția lui Dumnezeu. Dar preoția lui Iisus este nemuritoare și pentru că este o preoție prin chemare, dată adică de Dumnezeu Insuși: «Nimeni nu-și ia singur cinstea aceasta, ci dacă este chemat de Dumnezeu, după cum și Aaron. Așa și Hristos nu s-a preamărit pe Sine Insuși, ca să se facă Arhiepiscop, dar Cel ce a grăit către El: Fiul meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut» (Ibidem 5, 4—5). Numai un Iisus chemat la preoție, având vocația dumnezeiască a acestui har, putea să fie împodobit cu calitățile necesare unui arhiepiscop, în deosebi sfințenia și ascultarea față de Dumnezeu. Autorul Scrișorii către evrei precizează: «Un astfel de Arhiepiscop se cuvenea să avem: sfânt, fără de răutate, fără de pată, osebit de cei păcătoși și mai presus decât cerurile». «Acest Arhiepiscop... s-a așezat de-a dreapta scaunului mării, în ceruri, slujitor altarului și cortului celui adevărat pe care l-a înfipt Dumnezeu și nu omul» (Ibidem, 7, 26; 8, 1—2). Cinstea aceasta, Marele Preot Hristos și-a dobândit-o prin ascultare: «Și, deși era Fiu, a învățat ascultarea din cele ce a pățimit» (Ibidem, 5, 8). Prin sfințenie și ascultare El a ajuns desăvârșit. Aceste calități L-au făcut apt pentru împătrita misiune de rugător, de jertfitor, de mijlocitor și de mîntuitor. Se cunosc neasemuitele rugăciuni ale lui Iisus, în deosebi rugăciunea arhiepiscopă (Ioan 17) și rugăciunea din grădina Ghetsimani. Aci, El s-a rugat «cu strigăt tare și cu lacrimi către Cel ce putea să-L mîntuiască din moarte și a fost auzit pentru buna sa cucernicie» (Ibidem 5, 7). Preotul Iisus s-a rugat neconținut pentru alții; frumusețea și altitudinea rugăciunii arhiepiscopice sînt neasemuite în toată istoria și practica rugăciunii pe pămînt; Iisus se roagă pentru sfințirea și unificarea întregului neam omenească în Dumnezeu (Ioan 17, 17—24). Ca Mare Preot, Iisus Hristos este mai ales jertfitor. Dar dacă preoții precreeștini și necreeștini aduceau jertfe pentru ei și pentru poporul lor, Hristos s-a adus jertfă pe Sine: «El nu mai are, în fiecare zi, nevoie, ca acei arhiepiscopici să aducă jertfe, întâi pentru păcatele lor, apoi pentru ale poporului, căci

a făcut aceasta odată, aducându-se jertfă pe Sine Insuși» (Ibidem 7, 27). Jertfirea de sine reală și integrală a preotului este necunoscută în istoria religiilor pînă la Hristos. Jertfele aduse de preoți constau din oferirea de animale, alimente etc., nu din oferirea a însăși vieții preoților. Preoții nu-și vărsaseră încă propriul lor sînge ca jertfă. Aceasta o face pentru prima dată Hristos. «El a intrat o singură dată, în Sfînta Sfintelor, nu cu sînge de țapi și de viței, ci cu însuși sîngele Său și a dobîndit o veșnică rîscumpărare. Căci dacă sîngele țapilor și al taurilor și cenușa junincii, stropind pe cei spurcați, îi sfințește spre curățirea trupului, cu atît mai mult sîngele lui Hristos, care, prin Duhul cel veșnic, s-a adus lui Dumnezeu pe Sine, jertfă fără de prihană, va curăți cugetul vostru de faptele cele moarte, ca să slujiți Dumnezeului celui viu?» (Ibidem 9, 12-14). Ca Arhiereu al bunătăților celor viitoare, Hristos s-a făcut mijlocitorul și Mîntuitorul nostru. Prin Jertfa Sa, Hristos cel fără de păcat a mijlocit pentru ștergerea păcatelor noastre, a faptelor noastre moarte, înfățișându-se pentru noi înaintea lui Dumnezeu. «El este Mijlocitorul unui nou Așezămînt, ca prin moartea petrecută spre rîscumpărarea greșalelor de sub întiul Așezămînt, cei chemați să ia făgăduința moștenirii veșnice» (Ibidem 9, 15; 8, 6). Mijlocirea lui Hristos se făcea pentru mîntuirea noastră: «Pentru aceasta și poate să mîntuiască desăvîrșit pe cei ce se apropie printr-Insul de Dumnezeu, căci pururea e viu ca să mijlocească pentru ei» (Ibidem 7, 25). Dar mîntuirea prin preoția lui Hristos e condiționată de ascultarea totală față de El: «Și făcîndu-se desăvîrșit s-a făcut tuturor celor ce-L ascultă pricină de mîntuire veșnică» (Ibidem 5, 9). Preoția lui Hristos a adus harul și cunoașterea deplină a lui Dumnezeu și a creat climat favorabil dreptății și păcii în lume, Hristos Insuși fiind dreptate și pace.

Ca rugător, sfințitor, jertfitor, mijlocitor și Mîntuitor al celor botezați și al celor ce se vor boteza, Hristos este și rămîne izvorul și modelul preoției și preoțimii creștine. Fiul al lui Dumnezeu, nepătat de păcat, izvoritor al harului, predicînd dreptatea, pacea, dragoștea și toate adevărurile vieții și fericirii veșnice, atrăgînd prin blîndețe, îndurare și nesfîrșită milă față de oameni pe care-i ajuta, îi vindeca și-i învia din morți și dîndu-și viața pentru mîntuirea lumii, Preotul Iisus Hristos este un chip sacerdotal unic în istoria cerului și a pămîntului.

Sf. Apostoli, fără să fie preoți propriu-ziși, au purtat o grijă deosebită de acest așezămînt al Domnului nostru Iisus Hristos, așezămînt de care Biserica Lui era organic legată. Cei 12 și cei 70 semănau din belșug preoția lui Hristos care avea să răsară imediat, începînd cu cei 7 diaconi și cu numeroșii preoți așezați prin cetăți, pornind de la Iesuralim și despre care vorbesc așa de des cu osebite **Faptele Apostolilor** (11, 30; 14, 23; 15, 2, 4, 6, 22, 23; 16, 4; 20, 17; 21, 18 etc.) și Scrisorile Sfîntului Pavel către Timotei și Tit. Nimeni n-a reprezentat un chip mai ideal și mai complet al îngrijitorului de suflete și de Biserica Domnului ca Sf. Pavel, acest vas ales, care s-a mistuit întemeind și organizînd Biserici și învăluind într-o nesfîrșită căldură pe preoții lui Dumnezeu. Sf. Pavel e citat la fiecare pas de doctrinarii preoției creștine, în deosebi patristice, ca model neîntrecut pentru cei ce vor să-și ia asupra-și covîrșitoarea misiune preoțească. În cele șapte cuvîntări de laudă la adresa Apostolului neamurilor, Sf. Ioan Gură de Aur așează pe Pavel alături de îngeri pentru rîvna și ascultarea sa necondiționată față de Dumnezeu în slujba

misiunii sale. Jertfa sa a fost mai mare decît jertfa lui Abel. Grijă lui pentru copiii lui duhovnicești pe care-i născuse în Hristos, e o grîjă zbu-ciumată, cum nu se vede adesea nici la părinții trupești. După ce spune Corintenilor că el este slujitorul lui Hristos și iconomul tainelor lui Dum-nezeu, Pavel se prezintă astfel pe sine: «Pînă în ceasul de acum îndurăm foame și sete; goi umblăm și primim bătăi; sîntem fără de cămin. Și ne-trudim muncind cu mîinile noastre. Ocărîți, noi binecuvîntăm. Prigoniți, noi răbdăm. Huliți, noi mîngîiem. Ca măturătura lumii ne-am făcut, ca gunoiiul tuturor! Nu ca să vă rușinez vă scriu acestea, dar ca să vă dojenesc ca pe niște copiii ai mei iubiți. Pentru că zeci de învățători de ați avea în Hristos, totuși nu aveți mai mulți părinți. Căci eu v-am născut pe voi întru Hristos Iisus prin Evanghelie. Deci, vă rog să-mi fiți următori, precum și eu sînt lui Hristos» (I. Corînteni 4, 11—16). Pavel pune Evanghelia înaintea oamenilor fără plată și se făcea rob tutu-ror ca să cîștige cît mai mulți; s-a făcut tuturor toate ca să mintuiască măcar pe unii (Ibidem, 9, 18, 19, 22). Cine a dat sfaturi mai depline și mai înalte ca el cu privire la întreaga viață duhovnicească și socială din bisericile întemeiate de el? Cine a făcut din dragoste, mai mult ca el, temelii, stîlpul și piscul vieții creștine? Pavel e un munte duhovnicesc, dela care preoții nu trebuie să-și înfoarcă niciodată privirile. Acest munte a fost învrednicit să se înalțe pînă la al treilea cer.

Dar Sf. Pavel nu s-a mulțumit să trăiască personal flăcăriile și zbu-ciumul slujirii lui Hristos. El a organizat și a rînduit preoția, dînd pri-mele elemente de bază ale chipului preotului creștin de totdeauna. Așezînd pe Timotei episcop la Efes, iar pe Tit în Creta, Sf. Pavel face amîndorura portretul episcopului sau preotului în cîte o scrisoare pe care le-c adresează. Prezentînd acest portret, marele Apostol nu face deose-bire categorică între episcop și preot, ci tratează problema ca și cum ar fi vorba de o singură slujire, cum și este în realitate. Și Noul Testament și sf. Părinți concep preoția ca pe o singură lucrare, cele trei trepte ale ierarhiei: episcopatul, preoția și diaconatul alcătuiind o unitate. Deaceea și noi, vorbind despre chipul preotului, înțelegem pînă în acest termen toate treptele ierarhiei bisericești.

Chipul preotului recomandat de sf. Pavel lui Timotei și Tit e, în bună măsură, chipul însuși al acestor doi episcopi, chip real, istoric. Iată cum descrie Apostolul acest chip lui Timotei: «De dorește cineva episco-pie, bun lucru dorește. Se cade, însă, episcopului să fie fără de prihană, bărbat al unei femei, treaz, întreg la minte, cuviincios, primitor de străini, destoinic să învețe pe alții, nebețiv, ne deprins să bată, neagonisitor de cîștig urît, ci blînd, nesfădnic, neiuibitor de argint, bun chivernisitor în casa lui, avînd copii ascultători întru desăvîrșită bună-cuviință. Căci dacă cineva a sa casă nu știe să și-o rînduiască, cum va purta grije de Bise-rica lui Dumnezeu? Episcopul să nu fie de curînd botezat, ca nu cumva trufindu-se să cadă în osînda diavolului. Mai trebuie și aibă mărturie bună de la cei din afară ca să nu cadă în ocară și în cursa diavolului. Tot așa diaconii să fie cucernici, nu îndoielnici la cuvînt, nebăutori de vin mult, neagonisitori de cîștig urît, păstrînd taina credinței întru cuget curat. Dar și aceștia să fie mai întîii puși la încercare, apoi, dacă se do-vedesc fără prihană, să se diaconească. Femeile lor așîșderea să fie cu-viincioase, neclevetitoare, cumpătate, credincioase întru toate. Diaconii

să fie bărbați ai unei femei, să-și chivernisească bine casele și pe copiii lor» (I Timotei, 3, 1—12).

Acest text tratează despre calitățile episcopului și diaconului, care, în general, sînt aceleași, ceva mai numeroase pentru episcop. Se înțelege că aceleași sînt și calitățile preotului propriu zis, cum reese din al doilea text paulin privitor la ținuta preotului, acela din Scrisoarea către Tit: «Să așezi preoți prin cetăți precum ți-am rînduit: de este cineva fără de prihană, bărbat al unei femei, avînd fii credincioși, nu sub învinuire de desfrînare sau neascultători. Căci se cuvine episcopului să fie fără de prihană, ca un iconom al lui Dumnezeu, neîngîmfat, negrabnic la mînie, nu dat la băutură, nebătăuș, nepoftitor de cîștig urît, ci primitor de străini, iubitor de bine, drept, cuvios, înfrînat, ținîndu-se de cuvîntul cel credincios al învățăturii, ca destoinic să fie și să îndemne la învățătura cea sănătoasă și să mustre pe cei protivnici» (Tit 1, 5—9). În acest text Pavel trece dela calitățile preotului la acelea ale episcopului, repetînd pe unele dintre ele, cece confirmă punctul nostru de vedere că însușirile celor trei trepte ale preoției sînt luate aci ca un tot, deși e pomenită fiecare treaptă în parte. Calitățile treptelor preoțești sînt comune, pentrucă episcopatul, preoția și diaconatul formează o singură dragătorie dumnezească, aceea a preoției.

Calitățile care alcătuiesc chipul preotului în aceste texte sînt religioase, morale și sociale. Preotul trebuie să fie un creștin botezat de mult, ispitit în ale credinței, verificat de comunitate, cucernic, fără prihană, păstrînd taina credinței în cuget curat, ținînd cuvîntul cel credincios al învățăturii și fiind destoinic să învețe pe alții. Calitățile religioase formează culoarea de fond, din care răsar calitățile morale atît personale cît și ale membrilor familiei. Portretul moral al preotului paulin este cel ideal, evident; el dă de gîndit multora din zilele noastre, dar, în primii ani ai apariției Bisericii, el era ceva obicinuit, pentrucă desăvîrșirea morală era atmosfera și mediul normal al Bisericii. Preotul nebețiv, nebătăuș, necertăreț, nelacom, treaz, întreg la minte, cuviincios, blind, înfrînat, bun chivernisitor al casei lui și al Bisericii e un tip ideal preoțesc. Preotul este dator ca să aducă și pe membrii familiei lui, soție și copii, la înălțimea ținutei preoțești. Familia lui să fie model pentru familiile creștinilor. Calitățile morale superioare dau naștere calităților sociale: preotul trebuie să fie monogam, drept, primitor de străini, iubitor de bine, netrufaș, neîndoielnic în cuvînt, neclevetitor, nemînios, el și membrii familiei sale.

2. PREOȚIA ȘI CHIPUL PREOTULUI PATRISTIC

Preoția Noului Testament a fost continuată de preoția Sfinților Părinți. Aceleași culori religioase, morale și sociale au stăruit în chipul preotului în toată perioada patristică.

Contactul creștinismului cu cultura și viața păgînă și iudaică, lupta cu ereziile de tot felul, persecuțiile sîngeroase din partea statului roman, opera misionară a noii credințe pînă la marginile imperiului și dincolo de acestea, dezvoltarea internă însăși a Bisericii, au pus continuu problema cadrelor preoțești și a calificării acestor cadre. Documentele creștine și uneori profane din jurul anului 100 pînă în jurul anului 800 al erei noastre cuprind nesfîrșite nume, fapte, opere și atitudini de preoți

care au însemnat și continuă să însemneze tot atât de multe cuceriri și comori de sfințenie, de muncă, de gândire, de depășire de sine, de binefaceri față de semenii. Episcopi, preoți și diaconi, din diferite părți ale lumii crștine, apar din documente participând cu timp și fără timp la munca fără răgaz a Bisericii în toate domeniile, luând toate inițiativele pentru construirea sau consolidarea continuă a numeroaselor capitole ale vieții bisericești și făcând să pulseze din ce în ce mai mult lucrările Sfântului Duh în oameni și între oameni. Preoții patristici au inițiat sau au susținut prin bogăția teologhisirii lor sinoadele ecumenice și locale și au rezolvat sau au contribuit substanțial la rezolvarea marilor controverse cu ereticii, schismaticii și păgânii. Ei au creat și au dezvoltat în cea mai mare parte, genurile literaturii creștine și au ridicat teologia la rangul de știință. Preotul Origen singur a scris circa 6000 volume, iar opera literară a diaconului, preotului și arhiepiscopului Ioan Gură de Aur desfată și astăzi gusturile literare cele mai fine. Gândirea lui Tertulian preotul, a episcopilor Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Augustin, Chiril al Alexandriei și a ieromonahilor Leonțiu de Bizanț, Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschin e continuă lumină și bucurie a Bisericii. Preoții Origen, Ieronim și Rufin au adus contribuții nemuritoare în domeniul filologiei sacre și al schimbului de idei între teologia patristică răsăriteană și apuseană.

Dar preoții patristici s-au aplecat cu grije pioasă chiar asupra vieții preoțești și i-au consacrat tratate de o importanță deosebită pe care istoria preoției le cunoaște bine. Ierodiaconul Efrem Sirul, episcopul Grigorie de Nazianz, ierodiaconul Ioan Gură de Aur, episcopul Ambrozie și episcopul Grigorie cel Mare, au scris tratate despre preoție în care au turnat tot entuziasmul dar și toată frământarea și conștiința covârșitoarei greutăți a misiunii preoțești. Principiile acestor tratate sînt făurite în focul experienței preoțești și luminate de soarele sfintei Scripturi.

1. Preotul este vasul ales al lui Dumnezeu. Din cuprinsul acestor tratate și din viața generală a Bisericii patristice reese cu putere că preoția este o chemare dumnezească și trebuie tratată ca atare. Nici Aaron, primul preot al Legii vechi, și nici Iisus Hristos, Arhiepiscopul Noului Așezământ, nu și-au luat singuri preoția, ci au fost chemați la ea. Preotul creștin, care a primit preoția fără să aibă chemare preoțească de sus e un profesionist al altarului, nu un slujitor leal al lui Hristos. Sf. Grigorie Teologul și Sf. Ioan Gură de Aur erau scandalizați de îndrăzneala și nerușinarea acestor preoți care făceau din preoție un simplu mijloc de trai și se comportau ca niște traficanți de Hristos, nu ca iubitori de Hristos. Preotul fără vocație e un batjocoritor de cele sfinte și nu va scăpa de pedeapsă el și episcopul care l-a hirotonit, fără să-i fi făcut cercetarea amănunțită a chemării și a pregătirii pentru preoție. Vocația preoțească trezește conștiința răspunderilor înfricoșate ale preoției și ezitarea sau refuzul de a accepta preoția. Fuga de preoție sau rezistența uneori prelungită pe care i-au opus-o în general mulți sf. Părinți vădea o conștiință vie și scrupuloasă în fața acestei taine dumnezești, iar această conștiință sublinia prezența vocației. Dragostea de Hristos și entuziasmul pe care-l provoacă citirea Sfintei Scripturi sînt semne sigure ale vocației preoțești. Preoții sînt datori să se autoexamineze spre a stabili dacă au sau nu vocație. Unele vocații lente se precizează și ies la iveală prin contactul neîntrerupt cu sfântul altar și cu preoți îmbunătățiți. Vocația nu ex-

clude, ci impune o pregătire stăruitoare, bogată și mereu controlată.

2. **Preotul ca instrument al dragostei dumnezești.** Preotul de vocație este o ființă plină de dragoste față de Dumnezeu și de oameni. Chemat de Dumnezeu care este dragoste, preotul este, prin definiție, răspinzătorul dragostei. Legea supremă a preotului este legea dragostei; o dragoste curată, totală, fără rezerve, de fiecare clipă, în orice situație, față de orice om, dar mai ales față de credincioșii săi. Reîntorcându-se din locul unde fugise de preoție, Sf. Grigorie de Nazianz începe predica în fața credincioșilor săi cu aceste cuvinte: «Am fost biruit și recunosc înfrîngerea mea», în înțelesul că dragostea lui pentru fiii săi sufletești și a fiilor săi sufletești pentru el i-a înfrînt ezitarea, scrupulul și teama și l-a dus în mijlocul lor ca să nu se mai despartă niciodată de ei²). Așa cum mîntuirea adusă de Iisus Hriștos este un act al dragostei lui Dumnezeu față de oameni, tot așa lucrul central al misiunii preotului, actul de frunte al ostenețelor sale este dragostea. Sf. Ioan Gură de Aur zice că dacă preoții suportă atît de mult nemîntosenia și nepriceperea oamenilor în toate, este pentru că ei îi iubesc pe aceștia nemăsurat de mult³). Dragostea e aceea care face din preot un mijlocitor și, după proorocul Avdie (1, 21), chiar un mîntuitor. Preotul nu mijlocește la Dumnezeu pentru sufletele credincioșilor săi, decît pentru că le iubește. În scaunul de duhovnicie, preotul caută cu nesfîrșită dragoste asupra suflețelor care i se înfățișează și mijlocește la Dumnezeu pentru iertarea păcatelor lor. Dragostea îndumnezește pe preot. Nimbul cel mai luminos al preoției patristice este dragostea acestei preoții. Organizarea minunatei asistențe sociale din primele veacuri creștine a fost opera preoților. Cîtă dragoste de om trebuie să fi sălășluit în sufletul Sfințului Vasile cel Mare pentru a se apleca asupra rănilor leproșilor din spitalul său și a le săruta? La înmormîntarea lui plîngeau nu numai creștinii, ci și iudeii și păgînii. Se știe ce mișcare de mase împotriva curții imperiale din Bizanț a provocat primul exil al Sf. Ioan Gură de Aur. Era un răspuns al credincioșilor la dragostea profundă a păstorului pentru turma sa.

3. **Preotul ca învățător.** Autorii tratatelor despre preoție din epoca patristică pun mare preț pe pregătirea intelectuală și științifică a candidaților la preoție și pe funcțiunea învățătoarească a preoției. Învățătura și predicarea cuvîntului lui Dumnezeu sînt capitele centrale ale ființei și misiunii preoției; fără acestea nu se concepe și nu există preoția. În porunca de trimitere a Apostolilor la misiune se află cuvintele: «Mergînd învățați toate neamurile...» (Matei 28, 19). Pentru a fi mîntuieți, neamurile trebuie învățate. Fără lumina învățăturii, nu e chip de scîpare de păcat și de moarte. Preoții trebuie să aibă învățătură bogată, dumnezească și profană, pentru a face cît mai vădite, interesante și necesare adevărurile mîntuirii și ale vieții veșnice. Învățătura preotului trebuie să fie adîncă, variată, multilaterală și prezentată metodic și atrăgător. El trebuie să știe a da răspunsuri diferitelor întrebări care i se pun și a face față situațiilor care se prezintă. În cazuri de controversă, schismă sau erezie, cînd problemele pot îmbrăca aspecte felurite și neașteptate, preotul e dator să cunoască nu numai doctrina sa, ci și pe a celorlalți. Nu-i este îngăduit, în general, să fie surprins și pus în încurcătură. În

2. Sf. Grigorie de Nazianz, *Apologia pentru fuga sa în Pont*, 1, Migne, P.G. 35, col. 407 A.

3. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, VI, 6, Migne, P.G. 48, col. 681.

pastorația individuală și la scaunul de duhovnicie i se pot prezenta cazuri pe care e obligat să le rezolve neîntârziat și bine, sau cu oarecare întîrziere, dar soluțiile trebuie să fie sigure. Pentru aceasta se cuvinte ca preotul să stăpînească bine sf. Scriptură, sf. Părinți și rezultatele științelor profane. Aceasta înseamnă muncă încordată și sistematică. Fără o cultură întinsă, preotul își ratează misiunea; el nu poate conduce sufletele care i s-au încredințat. Sf. Grigorie de Nazianz și Sf. Grigorie cel Mare caracterizează conducerea preoțească a sufletelor, drept «arta artelor și știința științelor». Părinții Bisericii stăruesc mult asupra necesității unei pregătiri superioare a clerului. În toate treptele preoției epoca patristică a avut reprezentanți străluciți ai teologiei și ai celorlalte științe. De la episcopii Clement Romanul și Ignatie Teoforul și pînă la preotul Ioan Damaschin, cultura preoțească a înregistrat cuceriri și izbînzii de mină înfrîi. Dacă ațiția diaconi, preoți și episcopi din epoca patristică ne sînt dragi și-i socotim modele pentru propria noastră viață, este și grație înaltei lor culturi.

4. Preotul ca educator, misionar și civilizator. Creștinismul a biruit lumea veche prin forța sa morală. Nimic nu poate rezista forței morale. Învățătura preoților creștini n-ar fi însemnat mare lucru fără viața lor exemplară și fără lupta continuă în numele marilor principii morale ale Evangheliei. Părinții Bisericii au fost educatori minunați, lucrînd cu rezultate optime asupra sufletelor catehumenilor și asupra maselor largi de credincioși prin cele trei principii fundamentale: dragostea, învățătura adevărată și sfințenia. Ducînd ei înșiși și familiile lor o viață morală exemplară, combătînd răul sub orice formă și promovînd binele cu gîndul, cu cuvîntul și cu fapta în orice împrejurare, preoții patristici au înscris un mare progres în istoria individului și a societății. Idei ca: dreptatea, egalitatea sexelor și a tuturor oamenilor, desființarea morală a claselor sociale, prețuirea muncii, recrutarea a numeroși clerici dintre sclavi, ajutorarea aproapelui în toate situațiile, cu orice preț, chiar cu acela al autovînzării pentru a răscumpăra pe frați din sclavie sau din prizonierat, lupta împotriva războiului și predicarea neînteruptă a păcii erau idei și fapte ale preoților sau sprijinite de ei. Cu prilejul hirotoniei lor, preoții patristici își eliberau toți sclavii — dacă aveau — și începeau o viață de totală autojertfire pentru alții. Ei inițiau, organizau și conduceau așezămintele de asistență socială în care nu odată piereau din cauza muncii, a încordării, sau a bolilor. Ei dădeau instrucție copiilor în școlile din minăstiri sau în marile școli catehetice de la Alexandria, Antiohia, Nisibis. Ei erau lângă popor în momentele grele prin care trecea acesta: amenințarea cu represalii din partea stăpînirii, războaiele, moliemele, apăsarea de impozite din partea statului. Rîvna și ideea desăvîrșirii veneau, cel mai adesea, din partea lor. Preoții patristici făceau misiune în interiorul, la marginile și dincolo de marginile imperiului roman, cu eforturi și primejdii excepționale. Predicînd Evanghelia în mijlocul popoarelor necreștine și stăruind asupra înaltelor ei principii morale și sociale, ei nu numai încreștinau, dar și civilizau aceste popoare, îndulcînd asprimea moravurilor lor și dîndu-le o altă orientare și conștiință atît ca indivizi cît și ca societate. Sf. Irineu, Sf. Grigorie Taumaturgul, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Niceta de Remesia-na, Șenute de Atripe, Sf. Martin de Tours, sînt doar cîțiva din numeroșii educatori, misionari și civilizatori ai epocii patristice.

5. **Preotul ca sfințitor și jertfitor.** Vocația, dragostea, învățătura, virtuțile și misiunea preotului îl pregătesc pentru rolul de sfințitor și jertfitor. Sfinții Părinți reamintesc continuu preotului că rangul său e mai presus decât acela al îngerilor, deoarece acestora nu li s-a spus: «Cîte veți lega pe pămînt, vor fi legate și în ceruri, și cîte veți dezlega pe pămînt, vor fi dezlegate și în ceruri» (Matei 18, 18). Puterea de a lega și dezlega păcatele oamenilor este o putere dumnezească. Pentru a fi în măsură să exercite această putere, preotul trebuie să aibă virtutea capitală care-l face apt pentru aceasta: sfințenia. Sfințenia este curăția sau nevinovăția absolută sau aproape absolută prin care Dumnezeu și preoții Săi curăță de întinăciune și apropie de sfințenie pe oameni. Sfințenia preotului face posibilă sfințenia oamenilor. Formula de adresare obișnuită față de preot, «Sfinția ta», arată că preotul este prin definiție un om al sfințeniei.

Preotul sfințește pe credincioșii lui prin dragoste, prin rugăciuni, prin Sfintele Taine și prin propria sa sfințenie. Centrul lucrării sale sfințitoare este Sf. Liturghie, iar în aceasta Sfînta Jertfă euharistică. Purtînd pe brațele sale Trupul și Sângele Mîntuitorului, preotul se sfințește pînă la îndumnezeire, dacă e realmente vrednic să se împărtășească cu Domnul; el sfințește, de asemenea, pe aceia cărora le dă Trupul și Sângele Domnului spre împărtășire. După Sf. Ignatie Teoforul, Sfînta Impărtășanie este «doctoria nemuririi». Faptul principal în Taina Sf. Impărtășanii este Jertfa Domnului. Această Jertfă este condiția și certitudinea mîntuirii noastre. Domnul însuși s-a adus pe Sine Jertfă pentru păcatele noastre. El a fost simultan și Jertfitor și Jertfă. El s-a oferit pe Sine Tatălui ca rîscumpărare pentru noi. De fiecare dată, în Jertfa euharistică din Sf. Liturghie, Mîntuitorul se jertfește pentru noi toți, implicit pentru preotul jertfitor. Sf. Ioan Gură de Aur zice că însuși Mîntuitorul coboară ca să prefacă pîinea și vinul în Trupul și Sângele Său, iar preotul nu e decît locțiitorul Logosului. Ca locțiitor al Fiului lui Dumnezeu care se jertfește, preotul se jertfește și pe sine odată cu Mîntuitorul. Jertfa preotului e una din cele mai sfinte ofrande pe care Biserica le aduce lui Dumnezeu. Numeroși preoți, din toate treptele ierarhiei, de la arhidiaconul Ștefan și diaconii Papyrus, Euplus, etc., pînă la preoții Pamfil, Pionius și mulți alții și pînă la episcopii Metodi de Olimp, Fructuosus și mulți alții, și-au dat viața jertfindu-se pentru Mîntuitorul în timpul persecuțiilor. De-a lungul veacurilor mulți preoți s-au jertfit în diferite împrejurări pentru binele și sfințirea credincioșilor lor.

CONCLUZII

1. Chipul preotului în Sf. Scriptură se impune prin frumoase calități religioase, morale și sociale. Episcopii și preoții hirotoniți de Sf. Apostoli sînt modele de evlavie, de bunătate, de dreptate, de ospitalitate, de pace. Ei sînt după chipul lui Hristos și al Sfinților Apostoli. Ei conduc comunitățile creștine în duhul dragostei și al jertfei. Ei sînt ascultați și urmați cu sfințenie de către toți credincioșii. Ei sînt în fruntea sfinților de la Ierusalim și din alte părți. Preoții Noului Testament sînt tot așa de săraci și de nelipiți de cele ale lumii ca însuși Mîntuitorul și Sf. Apostoli. Ei sînt îngeri în trup.

2. Preotul patristic e continuarea și dezvoltarea preotului biblic. Aceleași criterii severe prezidează la alegerea și hirotonirea lui și apoi la aprecierea slujirii lui. Nechemații sau intrușii, care devin profanatori de cele sfinte sînt aspru criticați și, pe cît posibil, eliminați. Sf. Părinți nu concep preoție fără vocație. Preoția fiind o dregătorie dumnezească, Dumnezeu e acela care alege și cheamă pe preot la această înaltă slujire. Ales și chemat de Dumnezeu, preotul lucrează din dragoste, în dragoste și pentru dragostea tuturor. El e factor prețios pentru înțelegere și pace între oameni și popoare. Nimeni, pe pămînt, în slujba Lui, nu rostește în lume, ca preotul, de atîtea ori și cu atîta convingere, formule de biruința păcii. Preotul patristic e un om de înaltă cultură pe care și-o mărește și și-o desăvîrșește continuu. Misiunea preotească e paralizată fără cultură. Ea e paralizată, de asemenea, fără viață exemplară și fără rîvna de a îmbunătăți și desăvîrși pe alții. Preotul patristic militează pentru progresul social împotriva nedreptăților, a exploatării, a robiei, a claselor sociale, aprecind munca și înfrățirea tuturor oamenilor. Ca misionar și civilizator, el a schimbat inimile oamenilor cărora le-a predicat Evanghelia. Ca sfințitor și jertfitor, preotul patristic a deschis larg căile îndumnezeirii omului și cîștigării împărăției cerurilor. Prin el mai ales, cetatea pămîntească e menită să ajungă cetate cerească.

3. Preoțimea ortodoxă din zilele noastre va cîștiga mult impodbindu-se cu chipul preotului biblic și preotului patristic.

IDEI MORAL-SOCIALE ÎN EPISTOLELE SFÎNTULUI APOSTOL PETRU *)

Fără a fi supuși unor grave persecuțiuni, așa cum vor să lase să se înțeleagă unii critici ai autenticității epistolelor Sfântului Apostol Petru, creștinii cărora le adresează epistolele sale, din cuprinsul Asiei Mici, erau supuși la multe necazuri și jigniri din partea păgînilor în mijlocul cărora trăiau. Și era de presupus lucrul acesta, dacă ținem seama de situația noilor convertiți la creștinism din acea epocă. Noii convertiți părăseau nu numai idolii lor, cultul și superstițiile lor, dar în cea mai mare parte părăseau și vechiul lor mod de a gândi, precum și modul anterior de viață și de aceea, cum zice Apostolul: **«se miră păgînii că nu mai alergați cu ei în aceeași revărsare a desfriului și vă hulesc»** (I Petru IV, 4).

Sf. Apostol Petru indică, în epistolele sale, alți neajunsuri aduse creștinilor din partea păgînilor, cât și neajunsuri provenite chiar din sinul obștii credincioșilor creștini. Pentru cele dintii, Apostolul găsește cuvinte de mîngîiere și de îmbărbătare, căci nu este un lucru de mirare că li se întîmplă așa din partea păgînilor, după ce au adoptat un nou fel de viață, care era cu totul deosebit de al păgînilor. De aceea și zice Sf. Ap. Petru: **«Iubiților, nu vă mirați de focul aprins între voi spre cercare, ca și cum s-ar întîmpla ceva străin»** (I Petru IV, 12). Cu alte cuvinte, o asemenea situație era de așteptat și de aceea cîtva timp trebuia să suporte aceasta, spre cercare, pentru ca **«lămurirea credinței voastre, cea cu mult mai scumpă decît aurul pieritor, dar lămurit prin foc, să vă fie spre laudă și cinste la arătarea lui Iisus Hristos»** (I Petru I, 7).

Pe de altă parte, însă, Apostolul semnalează, mai ales în cea de a doua epistolă a sa, existența unor învățători mincinoși, care, fie din orgoliu, fie din decădere morală, fie din lăcomie, propovăduiesc învățături greșite, își fac adepți, le store bani cu învățăturile lor, făgăduindu-le în schimb o falsă libertate și care nu era în fond decît o robie, căci, după cum spune Apostolul **«de ce este cineva biruit, de aceea este stăpînit»** (II Petru II, 19). Este vorba aici de creștini, care, după ce au părăsit odată prin cunoașterea Domnului, viața păgînă și întinăciunile lumii, s-au întors din nou la vechiul lor fel de viață. Pe aceștia Apostolul îi condamnă foarte aspru, zicînd: **«Căci dacă au scăpat de întinăciunile lumii, prin cunoașterea Domnului și Mintuitorului nostru Iisus Hristos, și iarăși se incurcă în acestea și sînt biruiți, li s-au făcut cele de pe urmă mai rele decît cele dintii, căci mai bine era pentru ei să nu fi cunoscuți calea dreptății, decît, după ce au cunoscut-o, să se întoarcă de la porunca sfîntă dată lor»** (II Petru II, 21).

Toate aceste neajunsuri pentru creștinii din Asia erau în special de ordin moral-social. Din partea păgînilor aveau de înfruntat tot felul de

*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub conducerea D-ului Prof. Justin Moisescu, care a dat și avizul să fie publicată.

acuzării. Ca cetățeni particulari erau socotiți ca făcători de rele; în raporturi familiare erau acuzați de incesturi; li se imputa de asemenea că sclavii deveniți creștini nu se mai supun stăpînilor lor; că față de autoritatea publică au o atitudine ostilă și că uneltesc împotriva Statului, îndemnînd la revoltă. La toate aceste acuzații, Sf. Ap. Petru este nevoit să răspundă, dînd sfaturile și îndrumările necesare. El trebuie să reglementeze care sînt îndatoririle sociale ale credincioșilor creștini în mijlocul societății păgîne. Numind pe cititorii săi «aleși» (ἐκλεκτοί) el nu are în vedere numai pe creștinii proveniți dintre iudei, ci în deosebi pe cei proveniți dintre păgîni. Acești creștini, în raporturile lor sociale trebuie să dovedească prin conduita lor exemplară că sînt oameni ai ordinii și ai virtuții, în orice condiție socială s-ar afla. La baza întregii lor activități moral-sociale stă virtutea dragostei. În aceasta își au izvorul toate celelalte îndatoriri sociale.

Iubirea frățească (φιλαδελφία). Sf. Apostol Petru cere credincioșilor săi, ca în raporturile lor cu aproapele să aibă o atitudine care să corespundă înălțimii chemării lor. După ce înșiră un număr de virtuți de seamă necesare pentru desăvîrșirea vieții și cunoașterii lui Dumnezeu, pune ca o încununare a lor: «**Iubirea frățească**» (φιλαδελφία) și «**dragostea de Dumnezeu**» (ἀγάπη). Dragostea față de semenii noștri este înfățișată ca un element al desăvîrșirii creștine, al sfințeniei. Pentru a realiza această virtute, este necesară curățirea sufletului de toate patimile, de toate gîndurile ce ar putea să împiedice realizarea deplină a dragostei frățești. Acest lucru îl accentuează Sf. Apostol Petru, cînd zice: «iar mai presus de toate, să aveți dragoste fierbinte unii către alții, pentru că dragostea acoperă mulțime de păcate» (I Petru IV, 8). Atributul de fierbinte dat dragostei (ἐκτενής) vrea să arate atît calitatea ei de a fi intensă, cît și aceea de a fi stăruitoare, perseverentă. Dragostea față de aproapele trebuie să fie nefățarnică, din adîncul inimii, puternică, cum o califică însuși Sf. Apostol Petru: «**curățindu-vă sufletele prin ascultarea de adevăr, spre nefățarnică iubire de frați, iubiți-vă unii pe alții din inimă, cu toată stăruința**» (I Petru I, 22). Pentru creștinii împodobiți cu virtutea dragostei frățești, Sf. Apostol Petru mai adaugă zicînd: «**în sfîrșit, fiți toți într-un gînd împreună-pătimitori, iubitori de frați, îndurați, smeriți, nerăsplătînd răul cu rău sau ocară cu ocară, ci dimpotrivă binecuvîntînd, căci spre aceasta ați fost chemați, ca să moșteniți binecuvîntare**» (I Petru III, 8-9). Iată dar ce le cere Apostolul creștinilor din Asia, în ce privește raporturile lor frățești. Intîi să fie toți într-un gînd — ὁμόφρονες — care înseamnă nu numai unitate în gînd dar și în faptă; apoi îi îndeamnă să fie «**împreună-pătimitori**» — συμπαθεῖς — indicînd prin aceasta identitate de sentimente și afecțiuni, ca în Rom. XII, 15, unde Sf. Apostol Pavel zice: «**bucurați-vă cu cei ce se bucură și plîngeți cu cei ce plîng**». Un alt sentiment al creștinului față de aproapele său trebuie să fie și sentimentul milei — εὐσπλαγγνία —. Pe lîngă acestea el mai recomandă creștinilor să fie smeriți — ταπεινόφρονες. Aceștia nu știu să răspundă la rău cu rău, la ocară cu ocară, care știu să-și stăpînească sentimentele proprii și care mai mult chiar, următori ai virtuților de mai sus, binecuvîntează cînd sufăr un rău, avînd un motiv în plus de a fi moștenitori ai binecuvîntării cerești. Una din manifestările iubirii frățești menționată de Sf. Apostol Petru este și ospitalitatea — φιλοζενία. «**Fiți primitori de oaspeți unii față de**

alții, fără cîrtire» (I Petru IV, 9). Ospitalitatea era o virtute foarte frecventă în Biserica primară și Apostolii o recomandă în mod deosebit ca o virtute creștină (cf. Rom. XII, 13; Tit I, 8; II Tim. III, 2; Evr. XIII, 2). Ospitalitatea este o obligație atît materială cît și morală și de aceea ea comportă o atitudine lipsită de critică și de cîrtire. Apostolul și adaugă zicînd ca fiecare să slujească pe aproapele său, așa cum poate și după cît poate. **«Cu darul pe care l-a primit fiecare, slujiți altora ca niște economi ai harului celui de multe feluri ale lui Dumnezeu»** (I Petru IV, 10). Creștinii nu au dreptul să păstreze numai pentru sine aceste daruri, ci trebuie să le pună la dispoziția și în slujba aproapelui (cf. Rom. XII, 6; I Cor. XII, VI). Cel ce vorbește, fie că vorbește în adunări, fie că vorbește particular, el trebuie să vorbească cuvinte ca ale lui Dumnezeu, ca unul asupra căruia se află harul divin, în cuvintele căruia să nu fie nimic omenesc, ci totul ca după Dumnezeu. Iar cînd trebuie să treacă la faptă, cînd trebuie să pună în practică, trebuie să o facă în așa fel ca și cum ar face-o pentru Dumnezeu, ca din porunca lui Dumnezeu. **«De vorbește cineva, să spună cuvinte ca ale lui Dumnezeu; dacă slujește cineva, slujba lui să fie ca din puterea pe care o dă Dumnezeu»** (I Petru IV, 11). Dar nu este suficient numai atît. Atitudinea noastră față de aproapele are și o altă față. Nu este de ajuns să manifestăm față de El o atitudine binevoitoare exterior. Ea comportă și o atitudine interioară corespunzătoare. Căci zice Apostolul: **«Cine vrea să iubească viața și să vadă zile bune, să-și oprească limba de la rău și buzele de la grăirea de vicleșug. Să se ferească de rău și să facă bine, să caute pacea și să o urmeze»** (I Petru III, 10-11). În expunerea acestor condiții se observă o graduație. Întîi să nu vorbească de rău pe nimeni și să nu urzească vicleșuguri; dar nu este suficient să nu facă rău, ci, dimpotrivă, trebuie să facă bine și în cele din urmă să nu se mulțumească numai cu aceasta, ci să caute pacea și să o urmeze. A căuta și a urma cer o stăruință tot mai mare. Izvorul însă al acestor virtuți, precum și țelul către care trebuie să tindă este tot dragostea frățescă, pornită din convingerea sfințeniei renașterii duhovnicești. Căci «în sfera lucrurilor naturale sînt într-adevăr multe lucruri care leagă pe oameni: «rudenția după trup, unitatea în grai, afinitatea naturală, comunitatea de interese, nevoia comună, apropierea geografică și atîtea altele de acest fel. Nimic nu poate înlocui însă puterea și valoarea iubirii creștine, singura care poate aduce cu sine pacea și bunăvoința între oameni»¹).

Raporturile creștinilor cu păgînii. În raporturile lor cu păgînii, în mijlocul cărora își duceau viața, creștinii trebuiau să aibă o comportare desăvîrșită. În general, sfaturile date de Sf. Apostol Petru de felul cum trebuie să se poarte creștinii între ei, sînt valabile și în raporturile lor cu păgînii, pentru că creștinii se socotesc frați întreolaltă, cu toții fiind fii ai aceluiași părinte — Tatăl din Ceruri. Cu toate acestea autorul celor două epistole găsește cu cale să facă mențiune specială atît despre unele neajunsuri, despre care el auzise că le suportă creștinii din Asia, cît și să dea cîteva lămuriri de felul cum trebuie să răspundă la aceste provocări. El zice: **«Iubiților, vă rog ca pe niște străini și călători, să vă feriți de poftele trupești, care se războiesc împotriva sufletului. Purta-**

1. Diac. Dr. N. Nicolaescu, **Sensul vieții sociale după Noul Testament**, Buc. 1946, p. 24.

fi-vă cu cinste între păgini ca, de unde acum vă birfesc ca pe niște făcători de rele — privind mai de aproape faptele voastre cele bune, să preamărească pe Dumnezeu, în ziua cercetării» (I Petru II, 11-12). Îndeamnă să se poarte cu cinste, adică în toată comportarea lor față de păgini să nu fie nimic ce ar putea să li se impute. Teofilact al Bulgariei interpretând textul de mai sus, zice că două lucruri cere Apostolul: întâi să se abțină de la poftele trupești, care se războiesc împotriva sufletului și apoi, ca urmare a acestui fapt, să aibă o purtare desăvârșită²). Căci, zice Apostolul: «destul este că în vremurile trecute ați făcut voia păgînilor, umblind în desfrinări, în poftă, în beții, în imbuibare de mâncare și băutură și în neiertate slujiri idolești» (I Petru IV)³). Imputînd credincioșilor din Asia, viața anterioară dusă pînă a deveni creștini, Apostolul se gîndește probabil la dezordinile morale ale vieții păgînești, precum și la închinarea la idoli, fie că ei înșiși s-au închinat, fie că au participat la sărbătorile lor. Sf. Apostol Petru le impută nu numai faptul că au participat, dar și că au făcut aceasta cu foarte multă râvnă, sens cuprins în folosirea verbului grecesc: *κατεργάζομαι*.

Creștinii însă părăsiseră acest fel de viață al păgînilor. Ei nu mai mergeau la sărbătorile lor, la spectacolele lor religioase, într-un cuvînt nu mai luau parte la nici un fel de manifestare a lor de pîietate. Această schimbare a atras asupra creștinilor ura păgînilor. De unde la început se mirau de schimbarea comportării lor, mai tirziu însă au început să-i batjocorească, să-i birfească ca pe niște făcători de rele și să le aducă tot felul de acuzații. De aceea și Sf. Ap. Petru se vede nevoit să dea sfaturile și îndrumările necesare. Singurul și cel mai înțelept îndemn nu putea fi decît cel pe care l-a dat Apostolul, spunînd: «**purtați-vă cu cinste**», și «**aveți cugetul curat, ca în ceea ce sînteți clevețiți ca niște făcători de rele, să rămîna de rușine cei ce grăiesc de rău purtarea voastră cea bună întru Hristos** (I Petru III, 16). Prin aceste cuvinte, Sf. Apostol Petru vrea să arate credincioșilor că fără un cuget curat, fără o conștiință nepătată de vreo impuritate oarecare, adică fără o viață perfectă, ei nu vor putea să reziste atacurilor păgînilor. Fără dovada vie a faptelor, le va fi imposibil creștinilor, chiar de ar poseda limbajul cel mai desăvârșit, să convingă pe păgini de frumusețea vieții lor, de sinceritatea credinței lor. Ecumeniu, comentînd acest text, zice următoarele: «pentru aceasta ați fost aleși, ca prin atitudinea voastră binevoitoare, prin faptele voastre bune, să fiți socotiți propovăduitori (*κηρυκες*) virtuții. Celui care v-a chemat³). Și într-adevăr, autorul epistolelor acest lucru vrea să arate, că puterea faptei este mai puternică decît cea a cuvîntului. Nu este suficientă o teorie goală. Ea capătă valoare și conținut numai atunci cînd este pusă în practică. Omul adesea nu crede ceea ce îi dă auzul, decît dacă vede, și nu crede vorbeii decît dacă vede fapta.

Sf. Apostol Petru spune că tocmai în ceea ce sînt clevețiți creștinii, în aceea să se arate că sînt nevinovați, opunînd tuturor acuzațiilor o viață cu totul sfîntă, împodobită cu fapte bune. Numai așa creștinii vor putea să înlăture cu ușurință toate acuzațiile ce apasă asupra lor din

2. Teofilact al Bulgariei, *Tilcure la Epistola I-a Sf. Petru*, Migne, P. G., vol. CXXV, col. 1212-1213.

3. Ecumeniu, *Ep. Trica, Tilcure la Epistola I a Sf. Petru*, Migne, P. G., vol. CXIX, col. 536.

partea păgînilor, după cum zice mai departe: «și cine vă va face vouă rău, dacă sînteți rîvnitori ai binelui?» (I Petru II, 13). Nimeni nu poate face rău cuiva, dacă este om cinstit și de bună credință, văzînd faptele bune ale aceluia. De aceea și autorul nostru zice că dacă creștinii se arată zeloși ai binelui (τοῦ ἀγαθοῦ ζηλώται γενήσθε⁴⁾) nu au a se teme de nimic. Comentatorul epistolelor Sfîntului Apostol Petru, Ecumeniu, zice la acest text: «fiți totdeauna gata să răspundeți oricui vă va întreba pe voi ca să dați socoteală de credința voastră. Dați însă odată cu aceasta și **dovada faptelor bune**, iar lucrul acesta trebuie făcut cu calm și cu bunăvoință, dovedind prin aceasta că sînteți lucrători ai binelui și cei care vă vorbesc de rău, să se rușineze»⁵⁾. Iată dar că Sf. Apostol Petru îndeamnă pe creștinii din Asia la bune raporturi față de păgîni, după principii cu totul noi. În fața tuturor teoriilor filozofice cu privire la viața morală a omului, autorul epistolelor pune puterea faptelor și a exemplului. El știa foarte bine că nimic nu a contribuit mai mult la răspîndirea creștinismului ca viața exemplară a primilor creștini, care constituie și pînă astăzi o predică continuă, mai convingătoare, mai eficace decît cele mai frumoase predici orale. Sf. Apostol Petru socotea, pe bună dreptate, că creștinul prin virtuțile sale, prin conduita sa ireproșabilă, va dezarma pe orice fel de acuzatori. Virtutea cînd este constantă și uniformă, ea este cea mai bună apologie. Prin această vor obține două lucruri foarte importante: preamărirea lui Dumnezeu și sentimente mai bune față de obștea credincioșilor.

Datoriile față de stăpînire. Printre datoriile doveditoare de puterea și măreția vieții creștine, Sf. Apostol Petru numește și supunerea față de conducătorii statului. Pe acea vreme acuzațiile cele mai curențe care se aduceau creștinilor erau acelea că ei inspiră celorlalte popoare spiritul de revoltă împotriva statului și dispreț pentru zei și vechea religie a imperiului. Această ultimă acuzație era adevărată, deoarece creștinii nu mai frecventau, după convertirea lor, nici templele păgîne, nici adunările lor religioase. Dar prima acuzație era cu totul falsă. Dacă creștinul ar vedea în conducătorii statului numai niște simpli oameni, atunci supunerea față de conducătorii statului ar fi mai grea. Dar Sf. Apostol Petru, ca și Sf. Apostol Pavel își întemeiază îndemnul lor de supunere pe învățătura Mîntuitorului, care a spus: «Dați cele ce sînt ale Cezarului, Cezarului și cele ce sînt ale lui Dumnezeu, lui Dumnezeu» (Matei XXII, 21). Conducătorii statului sînt puși în fruntea treburilor obștești, spre slujirea celorlalți. Și Statul și Biserica lucrează pentru înlăturarea răului și realizarea binelui în lume. Iată îndemniurile Sfîntului Apostol Petru: «Supuneți-vă pentru Domnul oricărei rînduiri ome-nești, fie împăratului, fiindcă este înalt stăpînitor, fie dregătorilor, ca unor trimiși de El spre pedepsirea făcătorilor de rele și spre lauda făcătorilor de bine, că așa este voia lui Dumnezeu, ca voi bine făcînd să închideți gura celor fără cunoștință și fără mințe. Trăiți ca oameni slobozi, dar nu ca și cum ați avea slobozenia drept acoperămint al răutății, ci ca robi ai lui Dumnezeu. Dați tuturor cinste, iubiți frația, temeți-vă de Dumnezeu, cinstiți pe împărat» (I Petru II, 13-17). În tex-

4. Unele ms. grecești au în loc de „ζηλώται” termenul de μίμνται „ca în pm, adică imitatori ai binelui. Această din urmă însemnare pare a fi, după unii comentatori, o corectură a copiștilor.

5. Ecumeniu, op. cit., 553: „ἀποδοῦναι ἕκαστῳ τοῦ καὶ πρὸς ἐπὶ δεκνῶσαι ἅγ θύγ

tul grecesc al Noului Testament avem formula următoare: ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρώπινη κτίσει δια τον κύριον ⁶⁾ care se traduce prin «supuneți-vă oricărei creaturi omenești pentru Domnul». Prin cuvîntul «creatură» (κτίσις) autorul epistolelor vrea să înțeleagă nu creatură în sensul obișnuit al cuvîntului, ci în sensul lui clasic de «orînduire», sau de «instituție» omenească. Sf. Apostol Pavel folosește și el termenul cu diferite sensuri, ca de pildă — κτίσις — însemnînd actul însuși al creației (Rom. I, 20), fie în sensul de ansamblul creaturilor (Rom. VIII, 19-21), fie în sensul special de creatură (Rom. VIII, 39). Unii comentatori interpretează acest text în sensul că Apostolul vrea să desemneze prin «orice creatură» pe orice fel de conducători, de orice neam, de orice religie, în opoziție cu concepția iudaică din acea vreme, care socotea că nu trebuie să se supună conducătorilor statului dacă sînt de altă credință ⁷⁾. Aici însă trebuie luat în sensul clasic de «orînduire omenească», deci: «supuneți-vă oricărei orînduiri omenești» ⁸⁾. Sf. Apostol Petru îndeamnă la supunere față de împărat, ca unul ce este înalt conducător, dar cere totodată supunere și față de dregătorii lui, ca unii care sînt trimișii lui. Motivele pentru care un creștin este dator cu supunere și cinste față de dregători sînt multe. Unele pot fi pornite din frică, altele din interes, din dragoste, dar toate acestea sînt trecătoare. Creștinii au un motiv mai puternic și anume: «că așa este voia lui Dumnezeu» (I Petru II, 15) ⁹⁾. Sf. Apostol Petru îndeamnă pe creștinii din Asia să se supună conducătorilor statului — δια τον κύριον, pentru Domnul. Această expresie grecească — δια τον κύριον, «pentru Domnul» poate avea interpretarea în sensul că așa a rînduit dintru început Dumnezeu, ca omul să fie supus orînduirii, că așa a poruncit după aceea Domnul nostru Iisus Hristos, așa cum o cere și interesele vieții noastre sociale și religioase. Pentru creștini se pune și problema dacă supunerea față de stat era compatibilă cu libertatea cîștigată prin ieșirea de sub robia păcatului. Dar din cuprinsul celor spuse de Sf. Apostol Petru reiese acest fapt, că această libertate ne-a fost dată tocmai spre ascultare, spre slujire de frați, spre facere de bine și nu acoperămînt al rellor. Această libertate ne liberează de orice patimă care ne dezbină întreolaltă. Ea nu este acea libertate care ne duce să luăm pentru noi ceea ce aparține altuia și nici nu ne face să ne apărăm pe noi în defrimentul aceluia pe care vrem să-i robim. Ea nu ne duce spre a acoperi răutatea și nesupunerea noastră, ispită care stă adesea alături de libertate, voină să justifice totdeauna răul. Libertatea și răutatea se exclud. Acolo unde este libertate nu este răutate, și acolo unde este răutate, nu este libertate. Interpretînd acest text, Ecumeniul zice: «și ce a poruncit Domnul, decît că: Dați cele ce sînt ale Cezarului, Cezarului și cele ce sînt ale lui Dumnezeu, lui Dumnezeu (Mt. XXII, 21). Aceasta însă a poruncit-o Domnul să o facem ca niște fii credincioși și ca niște oameni liberi, dar nu ca unii care am avea libertatea ca acoperămînt al faptelor noastre rele ¹⁰⁾. Iar Teofilact al Bulgariei zice foarte frumos: «Ca niște liberi»,

6. *Novum Testamentum Graece et Latine*, D. Eb. Nestle, ed. XV, Stuttgart, 1951.

7. L'Abbé J. A. Petit, *La Sainte Bible*, Paris 1906, tom. XVII, pag. 83-84.

8. Vezi L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible*, Paris 1925, tom. VIII, pag. 675 și

Diac. Dr. N. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 50.

9. Ecumeniu, *op. cit.*, col. 537.

10. *Ibidem*, col. 538-539.

a explicat și Sf. Ioan Hrisostom: să nu ziceți, am fost eliberați de lume, am devenit cetățeni ai cerului și tu ne supui din nou conducătorilor acestei lumi și ne poruncești să ascultăm de ei? De aceea zice: supuneți-vă, ca niște liberi, adică, ca unui care sînteți credincioși Celui care v-a chemat și v-a poruncit să faceți aceasta¹¹). Iată de ce creștinii sînt datori cu supunere și conducătorului suprem și dregătorilor lui, într-atît întrucît nu atinge însăși chestiunea credinței lor. Acești conducători au dreptul la această supunere și cinstire, după spusa Apostolului, din îndoitul motiv: întîi pentru că erau rînduiți atît pentru pedepsirea făcătorilor de rele, cît și spre lauda făcătorilor de bine. Aproape la fel zice și Sf. Apostol Pavel: «că dregătorii nu sînt frică pentru faptele bune, ci pentru cele rele. Vrei să nu-ți fie teamă de stăpînire? Fă binele și vei avea laudă de la ea» (Rom. XIII. 3). Dacă conducătorii statului își îndeplinesc aceste obligații, noi le sîntem datori cu cinstea și recunoștința noastră. Căci ei sînt cei care prin misiunea lor ne păzesc împotriva celor răi și ne asigură condițiile de dezvoltare pașnică a vieții, de propășire și progres, feriți fiind de injuriile celor răi. Ca urmare, folosul practic și imediat va fi nu numai un folos individual și colectiv, pe care noi îl tragem totdeauna din săvîrșirea binelui, dar această datorie își are temeiul și în obligația fiecărui creștin de a feri, pe cît cu putință Biserica de calomniile păgînilor (II Petru II, 15; III, 16), de a reduce la tăcere pe clevetitorii și bîrfitorii creștinilor și de a-i aduce și pe ei pe calea adevărului, la preamărirea lui Dumnezeu (I Petru II, 9; III, 1-2).

În încheierea directivelor sale, privind obligațiile creștinilor față de stăpînire, Sf. Apostol Petru indică următoarele patru îndătoriri: cinste față de toți, iubire de frați, teamă de Dumnezeu și cinstirea conducătorilor (I Petru II, 17). Cinstea față de toți semenii noștri este o datorie care decurge din calitatea noastră de oameni credincioși, și această calitate devine meritorie din momentul cînd o facem din pietate, pentru dragostea lui Dumnezeu, din iubire față de aproapele. Și dacă lui Dumnezeu îi datorăm teamă ca unui răsplătitor al dreptății, conducătorilor le datorăm cinste și respect pentru că ei au slujbă de îndeplinit, după voia lui Dumnezeu. Respectul față de ei să nu fie însă pornit din frică — mobil psihologic specific robiei —, ci din conștiință, căci numai o supunere din adîncul cugetului este demnă de libertatea spirituală a creștinului. În toți cei cărora le datorăm cinste, superiori, egali sau inferiori, trebuie să vedem în ei chipul lui Dumnezeu. Supunerea civică a creștinului este așa dar un act liber, care izvorăște din conștiința sa religioasă. O astfel de supunere se arată în respectarea legilor, în executarea hotărîrilor generale, în acceptarea sarcinilor comune și în participarea activă la buna organizare a treburilor publice¹²).

Datoriile sclavilor. Cînd Sf. Apostol Petru scrie epistolele sale credincioșilor din Asia Mică, comunitatea creștină din acea parte a lumii număra printre membrii ei și creștini proveniți din rîndurile sclavilor. Curînd probabil după întemeierea comunității, numărul acestora a crescut și acest fapt a atras atenția conducătorilor asupra noilor condiții inevitabile ce decurgeau din această situație. Sclavii convertiți la creștinism știau că din momentul acesta au devenit egali stăpînitorilor lor, dacă aceș-

11. Teofilact al Bulgariei, op. cit., col. 1216.

12. Cf. Diac. Dr. N. I. Nicolaescu, op. cit., p. 37.

tia erau deja creștini. Dacă, dimpotrivă, stăpînii lor nu erau creștini, puteau trage concluzia practică din această situație nouă, că trebuie să refuze stăpînii lor ascultare și supunere, mai ales dacă aceștia erau răi și egoiști, cum de altfel se întîmpla foarte adesea.

Sf. Apostol Petru, ca de altfel și Sf. Apostol Pavel, vine în întîmpinarea unei asemenea situații neplăcute pentru creștini, mai ales că ei erau și foarte puțini la număr față de marea majoritate a păgînilor, și îi îndeamnă la supunere, zicînd: «slugilor, supuneți-vă stăpînilor voștri cu toată frică, nu numai celor buni și blînzi, ci și celor suciți. Căci este plăcut lui Dumnezeu ca să sufere cineva întristări, pe nedrept, cu gândul la Hristos; că ce laudă este dacă pentru greșeală primiți bătaie? Iar dacă, pentru binele făcut primiți și răbdați, aceasta este plăcut lui Dumnezeu; căci pentru aceasta ați fost chemați, că și Hristos a pățimit pentru voi, lăsîndu-vă pildă ca să pășiți pe urmele Lui» (I Petru II, 18-21). Din cuprinsul acestor rînduri se poate vedea că Apostolul a voit să încurajeze pe sclavii deveniți creștini, să întrebuinteze condiția lor ca o posibilitate de a-și arăta virtuțile lor creștinești. Din chiar cuvintele de adresare se poate vedea că Apostolul nu folosește termenul propriu pentru desemnarea sclavilor de «δοῦλοι» ci o expresie mai îndulcită de «οἰκέται», care se traduce prin — casnici, voind să arate prin aceasta că deja ei nu mai sînt sclavi în sensul în care erau înainte de a deveni creștini. Ei au acum o libertate în sensul că supunerea o datorează din voința lor liberă și cu un scop înalt, acela de a arăta că pentru creștini, orice condiție poate servi la realizarea virtuții. Adevărata libertate este cea în Dumnezeu. Dar din faptul că Sf. Apostol Petru cere sclavilor supunere față de stăpînii lor, nu se poate trage concluzia că ar aproba cumva instituția sclaviei. Nu trebuie să uităm în această privință că Noul Testament este primul document în care se vorbește de egalitatea sclavului cu stăpînul său, afirmînd cu tărie principiul libertății și egalității tuturor oamenilor (II Petru II, 16; Gal. III, 28; Rom. X, 12; I Cor. XII, 13; Col. III, 11). Și aceasta într-o vreme cînd sclavul era socotit o simplă unealtă de lucru, nerecunoscîndu-i-se calitatea de om, și cînd un filozof ca Aristot afirma că sclavii sînt incapabili de fericire și de libertatea voînței. Biserica a proclamat aceste principii de egalitate și libertate nu numai în teorie, ci le-a realizat și în practică. Sclavii au ocupat în Biserică locuri importante și nici o treaptă nu le-a fost închisă. Ea aducea «acestor nefericiți o situație morală demnă de om. Creștinismul vedea în sclavi nu trupuri, instrumente, animale sau marfă — obiecte de trafic — ci suflete de oameni făcuți după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; ca toți ceilalți»¹³). Invățătura creștină a dat sclavilor o nădejde și un sens vieții, ceea ce nimic nu ar fi putut-o face atunci. Ea a adus o schimbare generală de sentimente față de sclavi. Călăuzit de aceste principii, Sf. Apostol Petru cere sclavilor supunere față de stăpînii lor, nu numai dacă aceștia sînt buni și blînzi, dar chiar și față de cei care erau răi și aspri. Virtuțile cerute sclavilor erau supunerea, răbdarea și smerenia. Dar pentru sclavul creștin acestea erau aplicațiuni la circumstanțe deosebite ale virtuții principale, dragostea.

13. Prof. T. Popescu, *Cler și popor în primele trei secole, în rev. «Studii Teologice», nr. 9-10, 1949, p. 728.*

Simpla resemnare nu da nici un surplus de energie, dar acceptarea liberă și în Hristos dezvoltă caracterul creștin¹⁴). În loc de orice revoltă asupra situației lor de sclavi, Apostolul le recomandă să aibă o ținută cât mai corectă în toate purtările lor, căci ce laudă este pentru cineva dacă suferă pe drept, dar este o cinste pentru cel care suferă pe nedrept, ba mai mult, ea este și aducătoare de roade duhovnicești. De aceea, în opoziție cu orgoliul păgînilor și spiritul totdeauna gata de revoltă al iudeilor, autorul epistolelor recomandă credincioșilor supunere și răbdare. Sclavii știau acum că toți oamenii sînt liberi în fața lui Dumnezeu, egali în condiția lor de oameni. Ei știau de asemenea că oamenii nu se mai prețuiesc după neamul, starea socială, rangul și averea lor, ci după faptele lor, raportate la voia lui Dumnezeu¹⁵). Apostolul făgăduiește cinste celor care rabdă, dar nu o recomandă ca un scop în sine. Scopul principal al răbdării lor era să obțină sentimente mai bune din partea păgînilor, atît pentru ei personal cît și pentru comunitatea creștină. Temeiul răbdării lor sta și în aceea că însuși Iisus Hristos a pătimit, nu pentru păcatele Sale — căci El păcat nu avea —, ci pentru păcatele noastre. Exemplul Mîntuitorului este grăitor și o puternică încurajare la răbdare. Sclavii creștini trebuie să urmeze exemplul și pilda lăsată de Invățătorul lor, după cum spune Sf. Apostol Petru, «**pentru că erați ca niște oi rătăcite, dar acum v-ați întors la păstorul și veghetorul sufletelor voastre**» (I Petru II, 25). «Luînd chipul și murind moartea lor — răstignirea —, Fiul lui Dumnezeu i-a emancipat și reabilitat moral pe toți și pentru totdeauna. Sclavii nu mai sînt lucruri, sînt oameni; nu mai sînt marîă de vîndut, sînt suflete de mîntuit»¹⁶).

Datoriile soților. Sf. Apostol Petru este nevoit în epistolele sale să dea unele îndrumări și în ce privește raporturile dintre soți. Acest lucru era o necesitate inevitabilă pentru o comunitate creștină, care se găsea în formație. Se întîmpla uneori ca numai unul dintre soți să devină creștin și cel mai adesea soția, iar celălalt să rămînă mai departe păgîn. În această situație se producea o oarecare perturbare în raporturile dintre soți. De aceea Sf. Apostol Petru nu uită să dea sfaturile necesare care să reglementeze datoriile soților unii față de alții. El se adresează mai întîi soțiilor, zicînd: «**asemenea și voi femeilor supuneți-vă bărbaților voștri, pentru ca chiar dacă unii nu se pleacă cuvîntului, să fie cîștigați prin purtarea femeilor lor fără propovăduire, văzînd de aproape viața voastră curată și plină de sfilă**» (I Petru III, 1-2). Sf. Apostol Petru presupune în cazul de față că soțiile devenite creștine își aveau soții lor păgîni, care încă nu primiseră cuvîntul lui Dumnezeu, ceea ce era de presupus la primii creștini din Asia Mică. Față de acești soți, femeile creștine le datorau supunere, ca unele ce erau legate de soții lor prin legea căsătoriei. Convertirea femeii la creștinism nu a emancipat-o în așa fel încît să scape legăturilor căsniciei sau să adopte o atitudine de superioritate față de soțul ei. Acești soți puteau fi cîștigați la creștinism, fără predică, prin purtarea exemplară a femeilor. Desigur că Apostolul nu exclude predica misionară, care era încredințată bărbaților apostolici, dar autorul crede că totuși poate fi făcut mult prin înțe-

14. W. C. Wand, *General Episthles of St. Peter and St. Jude*, London 1934, p. 80.

15. Prof. T. Popescu, *op. cit.*, p. 729.

16. *Ibidem*.

lepciunea tăcută a femeii, prin exemplul faptelor. Soțul păgîn văzînd o purtare cu totul nouă la soția sa, va căuta desigur să afle care este cheia acestei taine și astfel va ajunge în mod implicit la cercetarea și cunoașterea religiei creștine. Femeia creștină va trebui în așa fel să săvîrșească binele, încît să dea naștere unei frumuseți morale desăvîrșite. A admira frumusețea acestei morale era același lucru cu a simți dragoste pentru harul divin care lucrează aceasta. Iată dar cît de înalt și valoros era motivul supunerii soției creștine față de soțul ei. Aceasta era cea mai bună predică, fără cuvînt, fără încercare de a căuta să convingă, ceea ce poate ar fi dat naștere la o oarecare rezistență din partea soțului păgîn. Dar pentru aceasta era necesară o schimbare a vechiului fel de viață cu unul nou. De aceea și Sf. Apostol Petru îndeamnă pe femeile creștine să părăsească podoaba cea din afară și să o înlocuiască cu cea dinăuntru. El zice: «**Podoaba voastră să nu fie cea dinafară, ca împletirea părului, ca punerea podoabelor de aur și ca îmbrăcarea hainelor scumpe; ci omui cel tainic al inimii, în nesticăcioasă podoabă a duhului blînd și liniștit, care este de mare preț înaintea lui Dumnezeu**» (I Petru III, 3-4). Acest îndemn nu este echivalent cu o neglijare a unei înfățișări corecte, ci Apostolul are în vedere mai ales extravaganța în îmbrăcăminte și podoabe, foarte la modă pe atunci, atît la bărbați cît și la femei. La evrei, de pildă, atît femeile cît și bărbații puneau multă osteneală și pierdeau multă vreme cu împletirea părului. Ei purtau fel de fel giuvaeruri pe cap, la gît, la mîini, la degete, la urechi. Aceste obiceiuri au fost foarte combătute atît în Vechiul Testament (Is. III, 18-24) cît și în Noul Testament (Luca XVI, 19). Autorul epistolelor cunoste înclinarea spre împodobire a orientalilor și de aceea caută să îndrumeze această înclinare spre împodobirea interioară, spre frumusețile interioare ale inimii, ale caracterului. Apostolul afirmă că valoarea omului nu stă în podoabele exteriore ci în valoarea omului lăuntric, omul ascuns al inimii, în ființa sa interioară, în ființa sa morală. Aceasta trebuie să fie și grija de căpetenie a femeii creștine, după Sf. Apostol Petru, de a-și împodobi gîndurile, sentimentele, afecțiunile, de a-și îmbogăți mintea cu cunoștințe utile, de a fi stăpînă pe toate înclinațiunile sale, de a-și înfrîna toate patimile și înclînările necorespunzătoare noii vieți creștine; de a lucra necontenit la dezbrăcarea omului vechi și îmbrăcarea omului nou, după chipul lui Iisus Hristos. Împletirea părului, podoabele de aur și îmbrăcarea hainelor scumpe nu indicau o trăire lăuntrică superioară și nici nu arătau o trăinicie de caracter. De aceea Sf. Ap. Petru zice că podoaba omului stă în «**nesticăcioasă podoabă a duhului blînd și liniștit**» (I Petru III, 4 b). Prin duhul blînd și liniștit Apostolul vrea să indice calități absolut necesare pentru o bună trăinicie în viața familiară, care, transformate în virtuți, pot deveni mijloace eficace pentru convertirea soțului spre lauda lui Dumnezeu. În cuvintele: «**duhul blînd și liniștit**» se cuprind virtuți ca modestia, blîndețea, bunătatea, răbdarea, pacea sufletească, supunerea, dragostea. Femeile creștine erau îndrumate să-și însușească aceste virtuți, fiindcă, zice Ecumeniu: «aceste două lucruri trebuie să aibă în grijă femeile creștine, să fie supuse bărbaților lor și să se îndepărteze de la orice podoabe și cult străin, imitînd pe sfințele femei, fiindcă și acelea, numai acest cult au cunoscut și au fost supuse față de bărbații lor»¹⁷⁾.

Sf. Apostol Petru, care folosește adesea argumente pentru întărirea îndemnurilor sale din Vechiul Testament, aduce și aici ca exemplu de supunere față de soț pe Sara, soția lui Avraam. Căci așa cum creștinii sînt socotiți fii ai lui Avraam, tot așa femeile sînt socotite fiice ale Sarei. Și dacă vor face bine și vor urma exemplul ei, nu vor avea a se teme de nimic, cum încheie Apostolul îndemnurile sale: «căci așa se împodobeau odinioară și sfintele femei, care nădăjduiau în Dumnezeu, supunîndu-se bărbaților lor, precum Sara asculta de Avraam și-l numea domnul său, ale cărei fiice sînteți, dacă faceți bine și nu vă temeți de nimic» (I Petru III, 5-6). Încă odată este scoasă în evidență puterea exemplului în educația religioasă a vieții creștine.

În ce privește datoriile soțului sînt mai puțin detaliate, dar în esență ele sînt aceleași. O expunere mai amănunțită are Sf. Apostol Pavel (Ef. V, 25; Col. III, 19). Sf. Apostol Petru zice: «**voi bărbaților, de asemenea trăiți înțelepțește cu femeile voastre, fiind făpturi mai slabe, și dați-le cinste ca unor împreună-moștenitoare cu voi ale vieții harului, așa încît rugăciunile voastre să nu fie împiedicate**» (I Petru III, 17). Aici nu se pomenește nimic despre soțul care ar putea avea o soție păgînă, probabil gîndindu-se că soția urmează cu mai multă ușurință pe soțul ei. Dacă soția este datoare soțului cu ascultare, soțul îi datorează în schimb iubire și sprijin (cf. I. Cor. VII, 14). Căci acolo unde dragostea creștină este deajuns de puternică, ea devine garanția căsătoriei fericite și a stabilității familiare și singură ea este de ajuns de puternică să refacă legăturile trainice ale unei bune căsnicii. Din cuprinsul citatului se vede că Sf. Apostol Petru socotește și pe soț supus în același grad datorțiilor ce decurg din situația de soț și cap de familie. E adevărat că la el Apostolul face apel la oarecare autoritate — și argumentarea este bazată pe considerentul că amîndoi sînt împreună-moștenitori ai vieții harului. În calitate de creștini, bărbatul și femeia erau egali în fața lui Dumnezeu. Sfîntenia căsătoriei pune ordine morală în viața familiară. Uniți sufletește în aceeași credință și dragoste creștină, fiecare soț aparține de drept celuilalt¹⁸). Viața înțeleaptă indicată de Apostol este cea împodobită cu învățătura creștină și care duce la cinstirea soției, întrucît ea este mai slab înzestrată fiziceste. Dar soțul știe că în ce privește «viața harului», amîndoi sînt la fel de slabi și aceasta îi unește și mai mult. Fără această unitate, fără o trăire lăuntrică comună celor două ființe devenite una prin căsătorie, rugăciunile lor nu vor putea fi ascultate în fața lui Dumnezeu (I Petru III, 17).

Sf. Apostol Petru adresînd epistolele sale credincioșilor din Asia, sintetizează în cele cîteva capitole o complexitate de probleme care priveau viața moral-socială a credincioșilor. Apostolul cunoaște de aproape toate greutățile pe care creștinii le au de împlinat în mijlocul păgînilor, datorită schimbării conduitei lor, și rezolvă în mod realist aceste conflicte. Apostolul pornește de la principiul de bază că membrii comunității creștine din Asia nu vor putea rezista cu eficacitate la toate acuzațiile aduse de către păgîni decît răspunzînd prin virtuțile corespunzătoare. Singurul răspuns era fapta bună și viața curată. De asemenea Sf. Apostol Petru, în toate sfaturile și îndemnurile sale lasă să se întrevadă clar că orice creștin, deși chemat spre o viață nouă, el trebuie să

o realizeze aici pe pământ și între oameni. Realizarea tuturor virtuților se face numai raportându-le la datoriile față de semenii noștri, față de societate.

De aceea, în raporturile față de aproapele, viața creștinului trebuie să fie totdeauna un exemplu viu al frumuseții vieții creștine și o mărturie a convingerii lui. Numai un creștin lipsit de răutate, de viclesug, de fățarnicie, de pismă, în care dragostea de aproapele încununează întreaga sa viață (I Petru II, 1-2), este un adevărat împlinitor al voci lui Dumnezeu, care ne-a poruncit să iubim pe aproapele. În sfera de acțiune a dragostei creștine erau cuprinși toți oamenii, fără deosebire de neam și de cultură. Creștinismul era o înfrățire de popoare, cum zice Sf. Apostol Petru: «popor agonisit de Dumnezeu» (I Petru II, 9).

Față de conducătorii statului, ca și față de conducătorii Bisericii, creștinii sînt datori cu supunere. Această obligație decurge mai întîi din calitatea de membru al societății, dar pentru creștini ea își are temeiul în voia lui Dumnezeu. Sf. Apostol Petru, ca și Mîntuitorul, ține seamă de faptul că membrii obștei creștine sînt și membrii ai statului, căruia trebuie să-i fie supuși întru toate (I Petru II, 13). Această supunere nu este o simplă atitudine lipsită de viață, lipsită de inițiativă, inactivă, ci dimpotrivă este o supunere pornită din conștiință, din libertatea cugetului care ne îndeamnă să lucrăm și să realizăm binele în folosul întregii comunități. Prin aceasta noi devenim colaboratori ai mai-marilor noștri la toate acțiunile întreprinse spre folos obștesc, ca pacea, buna stare a tuturor, după spusa Sf. Apostol Petru: «**cel ce iubește viața și vrea să vadă zile bune, să se îndepărteze de rău și să facă binele, să caute pacea și să o urmeze**» (I Petru III, 11). Sf. Ap. Petru accentuează că pacea nu poate fi cîștigată cu adevărat decît dacă omul se curăță de toate păcatele care l-ar împiedica în împlinirea datoriilor sale atît față de sine cît și față de aproapele. «Pacea lăuntrică se realizează numai după ce omul se eliberează de poverile care apasă în diferite feluri asupra lui și izbuteste să facă drepte toate pornirile sale. Iar pacea din afară, între oameni și popoare, devine faptă împlinită numai după nimicirea protivnicilor ei și înscăunarea dreptății la temelia rînduielilor de viață ale lumii²⁰). Așa că nu greșim dacă afirmăm că toate sfaturile și îndemnul Sf. Apostol Petru sînt date în spirit de pace, pe care o vrea să se înmulțească, după cum zice: «**har vouă și pacea să se înmulțească**» (I Petru I, 2). Pacea și ordinea la care face neîncetat apel sînt o rînduială a firii, și Apostolul vrea ca fiecare să-și îndeplinească acolo unde este, la locul său de muncă, datoria sa în unire cu ceilalți. Nu trebuie însă să se înțeleagă că dacă atît Sf. Apostol Petru cît și Sf. Apostol Pavel le cere supunere față de stăpînire, înseamnă că sînt pentru o stare pe loc — statu quo — din punct de vedere moral-social, ci dimpotrivă, amîndoi sînt pentru găsirea unor căi care să ducă la dobîndirea mai ușoară a binelui comun²¹). Și astfel un creștin, care știe să-și iubească semenul, care vede în viața comunitară un mijloc de exercitare a virtuților, prin împlinirea tuturor datoriilor, va putea ca și în familia sa

19. *Ibidem*, p. 730.

20. Prof. Justin Moisescu, *Temeiurile Bisericii pentru apărarea păcii, în rev. «Studii Teologice», nr. 3-4, 1953, p. 251.*

21. Vezi diacon. Dr. N. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 52.

să realizeze o viață fericită avînd toate condițiile, și materiale și spirituale pentru aceasta. La Sf. Apostol Petru se vede o prețuire și aprobare a vieții familiare și caută să contribuie la însănătoșirea vieții familiare, și prin aceasta la însănătoșirea vieții sociale. Sclavii au fost eliberați suferind de servitute și au fost ridicați la înălțimea omului liber. Biserica a lucrat intens la reforma omului interior. Cînd Apostolul spune că nu mai este elin și păgîn, nu însemnează că a desființat neamurile, ci le-a unificat spiritual: toți sîntem una în fața lui Dumnezeu. Reformele sociale le-a lăsat pe seama statului. «Creștinismul a adus îndreptare. Această îndreptare era întii de ordin moral. Creștinismul nu aducea un program social și principii economice, el era o religie și aducea idei religioase și morale, care schimbau societatea prin schimbarea interioară a omului. Reforma socială a lumii vechi a făcut-o creștinismul printr-o reformă religioasă morală. El a transformat astfel societatea în toate elementele și manifestările ei; a făcut din lumea veche o lume nouă, incomparabil mai bună și mai frumoasă social decît lumea de pînă atunci» 22).



22. Prof. T. Popescu, op. cit., p. 727.

TEORIA REÎNCARNĂRII ȘI ESHATOLOGIA CREȘTINĂ *)

I. **IMPORTANTA PROBLEMEI.** Teoria reîncarnării, care-și anunță conținutul în forma cea mai rezumativă prin însăși titulatura ei, interesează Teologia, întrucât pretinde că dă un răspuns definitiv la marea problemă a mântuirii.

De origine indiană, această teorie a stîrnit deosebit interes în Europa occidentală, odată cu avîntul cercetărilor indologice, îndeosebi în Germania, această «Indie modernă»¹⁾. Nu e vorba numai de un interes pur științific, ci în multe cazuri, chiar de o împrumutare personală a acestei teorii²⁾.

Ceea ce a dat însă o mare circulație acestei teorii, a fost așa numita «Societate Teozofică», înființată la New-York în 1875 și mutată mai târziu la Adyar, în India, unde și-a întocmit și doctrina, cu împrumuturi din vechile teozofii, din vechiul gnosticism, din toate religiile orientale și mai ales din budism, fără să uite nici ocultismul, nici spiritismul și nici afirmațiile pseudo-științifice ale timpului³⁾.

Existența acestei societăți și activitatea ei dizolvantă, pe față sau pe ascuns, ne obligă să ne ocupăm de învățătura ei centrală, care este tocmai ceea ce am numit: teoria reîncarnării și să vedem cum se înfățișează ea în lumina eshatologiei creștine⁴⁾.

II. **ISTORIC.** Credința că sufletele morților trec în alte corpuri de oameni sau de animale și chiar în anumite plante, se găsește la multe populații primitive⁵⁾. Ea se găsea chiar și în populația Indiei și se pare că de acolo au luat-o brahmanii, care i-au suprapus un sistem cosmogonic și moral, numit *samsara*⁶⁾. Astfel, din simplă credință, aproape nearticulată, a ajuns obiect de subtile speculații în religiile și filozofiile Indiei și de acolo, prin intermediul perșilor, sau fără intermediul lor, în

*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub conducerea P.C. Pr. Prof. D. Stăniloae, care a dat și avizul să fie publicată.

1. G. Brandes, *Die Hauptströmungen*, Berlin, I, p. 270, la Teohari Antonescu, *Lumi uitate*, Iași 1901, p. 63.

2. Dr. V. Găină, *Budismul și creștinismul*, 1906, p. 9.

3. Emilio Ciochetti, *Religione e filosofia*, Milano 1921, p. 140, unde zice despre teozofie: «Un monstru proteiform. Pentru hinduism ia înfățișare de hinduism în haină nouă. Pentru creștini devine un creștinism esoteric. Pentru mahomedani se prezintă ca spiritualismul esoteric al islamului».

4. Pentru amănunte și date istorice: Ec. C. Cronț, *Teozofia*, Studiu apologetic, 1937, și René Guénon, *Le Théosophisme*, Histoire d'une pseudo-religion, Paris 1928, care e împotriva originii indiene a teoriei reîncarnării.

5. Mgr. A. Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris 1925.

6. Louis de la Valée Poussin, *Le Bouddhisme et les religions de l'Inde*, în «Christus», Paris 1927.

filozofia și teozofia greacă⁷⁾. O găsim la Pitagora⁸⁾, Empedocles⁹⁾, Platon¹⁰⁾, la orifici¹¹⁾, de la care a luat-o Platon¹²⁾ și la Posidonius¹³⁾ și-n neoplatnism¹⁴⁾. În evul mediu apare la Albigenzi, iar în timpurile mai noi, la Giordano Bruno, Lessing, Leibnitz, Lavater și la alte personalități literare și artistice¹⁵⁾. Această idee este îndeosebi speculată de filozofii Schopenhauer¹⁶⁾ și Nietzsche¹⁷⁾.

La noi, Eminescu se inspiră din budism, istoricul A. D. Xenopol, V. Pogor, Gr. Goilav—prefațat de P. Mușoiu — scriu despre budism, sau traduc din literatura budistă¹⁸⁾. Scriitorul Liviu Rebreanu a scris romanul Adam și Eva, inspirându-se din teoria reîncarnării.

Societatea teozofică înțește această budomanie spre a o specula mai apoi pentru sine și a dobîndi în afară ceea ce n-a putut dobîndi în sînul budismului de nord și de sud, pe care-și propusese să-l «purifice» și ceea ce zadarnic ar fi dorit să oîștige în India hinduistă, unde a fost privită tot timpul cu ostilitate și dispreț, ca o sectă oarecare creștină, cu multe scandaluri la activul ei și pusă în solda imperialismului englez¹⁹⁾.

III. EXPUNEREA DOCTRINEI DESPRE REINCARNARE. După concepția teozofiei moderne, omul, ca și întregul cosmos, este supus acțiunii implacabile a evoluției, din care se desprinde pentru om — cu specificul lor moral și spiritual — legea karmei și legea reîncarnării, determinîndu-se una pe alta. Ieșit din fazele sale pre-umane, de îndată ce mijeste întrînsul conștiința, omul intră sub puterea karmei și a reîncarnării²⁰⁾.

Karma, care în limba sanscrită înseamnă faptă, în budism și-n teozofia tributară budismului capătă un senz de cauzalitate imanentă și de indefinită cenzură a deficitului moral și spiritual din fiecare existență umană, impunînd automat repararea acestui deficit, în înțelesul unei ispășiri și al unei desăvîșiri, printr-o serie indefinită de reîncarnări, care se condiționează una pe alta²¹⁾.

7. Franz Cumont, *After Life in Roman Paganism*, la Jean Coman, în *Le rapport des idées égyptiennes et orphiques sur le sort de l'âme dans l'Au-delà*, București 1934, p. 23. În același sens și Albert Schweitzer, în *Das Christentum und die Weltreligionen*, München 1922, p. 30.

8. Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, t. I, *L'Antiquité et le Moyen Age*, p. 51-52.

9. *Ibidem*, op. cit., p. 70.

10. *Ibidem*, op. cit., p. 117, și Cezar Papacostea, *Platon, viața și opera lui*, București 1931, p. 72.

11. Cezar Papacostea, op. cit., p. 72, și Jean Coman, op. cit., p. 23.

12. Emile Bréhier, op. cit., p. 405, și G. Schulemann, art. *Seelenwanderung-Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. von Dr. M. Buchberger, Freiburg im Breisgau, vol. II, col. 414.

13. G. Schulemann, art. cit., și Prälat D. Th. Traub, *Von den letzten Dingen*, Stuttgart 1928, p. 120.

14. G. Schulemann, art. cit.

15. Prälat D. Th. Traub, op. cit., p. 124, și Dr. V. Găină, op. cit., p. 12.

16. M. Florian, *Introducere în filozofie*, București, p. 424, și D. Th. Traub, op. cit., p. 125.

17. D. Th. Traub, op. cit., p. 125.

18. Dr. V. Găină, op. cit., p. 13.

19. René Guénon, op. cit., p. 122.

20. Le Cler, *La Théosophie en 25 leçons*, Paris 1919, p. 7 și 11.

21. *Ibidem*, op. cit., p. 82.

Această lege este dovada imperfecțiunii noastre. N-am fost creați perfecți, ca să nu ignorăm perfecțiunile și fericirea noastră²²). «Divina înțelepciune» a voit ca să fim zei în devenire, prin propriile noastre străluciri, prin dezvoltarea integrală a conștiinței noastre, după o serie îndelungată de reîncarnări²³).

Noi sîntem rodul trecutului nostru. Legea karmei este pusă în mișcare prin activitățile diferite ale omului, care-l vor face să repete de mii de ori «școala suferinții»²⁴). Păcatul original este propriul nostru păcat, pe care karma ne face să-l ispășim. Mîntuirea ne este asigurată numai atunci cînd nu mai generăm karma. În acest scop, datoria — dharma noastră — este să purifice personalitatea noastră inferioară, în care se află izvorul răului. Numai că aceasta cere mii de reîncarnări, deci, calea cea nesfîrșită, care ar fi și singura justă față de credința «idiotă» (sic) și «blasfematoare» în pedepsele fără sfîrșit ale iadului. Căci Dumnezeu nu pedepsește și nu răsplătește pe nimeni²⁵).

Dealtfel, ca și în alte lucrări, acest Dumnezeu teozofic a lăsat aplicarea karmei pe seama «marilor inteligențe spirituale», «domnii karmei», care țin o socoteală exactă de toate cauzele generate de noi în trecut, ca și în prezent și după meritele sau lipsa noastră de merite, fixează pentru fiecare reîncarnare o rasă, o națiune, o clasă socială, o religie, un sex, o familie, un mediu înconjurător²⁶).

La venirea noastră în lume, aducem un mare număr de idei gata făcute, sub numele de «idei înnăscute». Ele sînt rezultanta condensată a vieților noastre anterioare, înmagazinată de corpul nostru causal, care este corpul «individualității noastre nemuritoare», martorul și contabilul tuturor existențelor noastre, «soutratma», adică «firul vieții», care ne leagă de roata nașterilor și morților, sau care ne dezleagă de ele²⁷). Pe acest fond reîncepem experiențele noastre. Primele progrese sînt foarte rapide, parcurgînd cu noul nostru corp mental, toate fazele intelectuale anterioare, după cum noul nostru corp fizic parcurge toată evoluția trecutului în perioada pre-natală. Învățăm din nou ceea ce știam altădată. Adevseori în copii se află un «ego» mult mai înaintat decît al părinților. De aici necesitatea de a-i trata «cu respect», ca și cum ar fi vorba de persoane mari. Ei ne sînt încredințați pentru a le grăbi evoluția.

Instrumentul prin excelență al evoluției noastre este gîndirea și adevăratul ei maestru este «eul superior», după cum gnoza sau doctrina esoterică sau teozofia — la care, din nenorocire, Biserica a renunțat — este adevărata cunoaștere, superioară credinței. Ea îi descopere omului că este nemuritor, că este arbitrul destinului său și că, în virtutea bunei legi a retribuției sau justiției, culege totdeauna ceea ce a semănat. Această gnoză, numită și «înțelepciunea antică», a fost transmisă de membrii «marei ierarhii oculte» — oameni care și-au terminat evoluția lor și care conduc evoluția rasei întregi, întemeind câte o religie la apariția fiecărei rase sau subrase noi, în care scop ei se încarnază în corpuri de im-

22. Ibidem, op. cit., p. 82.

23. Ibidem, op. cit., p. 83, 85, 86.

24. Ibidem, op. cit., p. 80-82 și 123, cum și D. Miall Edwards, *The Philosophy of Religion*, New-York 1924, p. 128-129.

25. Le Cler, op. cit., p. 81, 85, 87, 123.

26. Ibidem, op. cit., p. 82-84.

27. Le Cler, op. cit., p. 60, 105.

prumut²⁸). Acum, în preajma rasei a șasea, sîntem în așteptarea unui nou Mésia, iar Societatea Teozofică, cu prețul sciziei lui Rudolph Steiner, doctrinarul antropozofiei, a avut grija să-i pregătească «vehiculul» necesar, în persoana hindusului Krishnamurthi²⁹).

Majoritatea oamenilor din rasa a șaptea, care va fi și ultima din ciclul actual al universului, ajungînd la perfecțiune, nu se vor mai reîncarna. Ceilalți își vor relua evoluția pentru un timp limitat în ciclul (manvantara) ce va urma și pe un pămînt nou³⁰). O lume nouă se va naște din pulberea și din experiența celei vechi și evoluția prin încarnare va continua fără încetare în eternitatea epocilor, după legile imutabile ale naturii. Aceleași procese, perioade sau cicluri, în milioane de ani repelîndu-se fără încetare. Legea Karmei și reîncarnării stăpînește întreg universul, toate corpurile cerești și toate regnurile. Deasemenea, pe cale de consecință, fiecare societate omenească, fiecare popor sau națiune își are karma și reîncarnarea sa³¹). Există chiar și o multiplimitate de încarnări simultane pe planete diferite³²).

Intrucît omul este «arbitrul destinului său», chiar dacă e prins fără știerea și fără voia sa în mecanismul karmei, iar «divinitatea universală» nu intervine, ea însăși fiind supusă evoluției cosmice, ne putem explica de ce noua teozofie a ajuns la antropozofia lui Steiner, în care omul și nu Dumnezeu stă în punctul central; dar același om, în aceeași roată mecanică. «Mecanismul răsplătirii, în timp ce se mișcă, se întoarce singur de fiecare dată» — zice Steiner³³).

IV. IN FAȚA ESHATOLOGIEI CREȘTINE. Este deci evident că teozofia de astăzi nu e lipsită de preocupări eshatologice. Numai că această eshatologie nu oferă nici o soluție soartei finale a omului și diferitelor probleme premergătoare³⁴).

Să le luăm pe rînd.

1. **Despre Dumnezeu.** Teozofii noștri spun că Dumnezeu «pentru a lucra mai bine, s-a multiplicat»³⁵), că la creație «a avut nevoie de concursul unor agenți nenumărați, arhitecți și conservatori ai lumii» și alții «adevărații constructori ai lumii»³⁶), de vreme ce Dumnezeu însuși trebuia să coboare în materie pentru a face în ea experiențe fără număr, ca să dobîndească prin ele înțelepciunea, omniștiința, perfecțiunea. «Dumnezeu merge la școală» — spune candid teozoful nostru³⁷). În termenii direcți ai teozofiei moderne, Dumnezeu este «Viața universală», care a creat totul, însă cu colaborarea materiei, care și ea este fără început și fără sfîrșit³⁸). Chiar dacă este «adorată în tăcere», «viața» sau «divi-

28. Ibidem, op. cit., p. 12, 15, și René Guénon, op. cit., p. 197-211.

29. René Guénon, op. cit., p. 197-211.

30. Le Cler, op. cit., p. 141.

31. Le Cler, op. cit., p. 83, 85, 130, 131.

32. Blanqui, L'Eternité par les Astres, la Guénon, op. cit., p. 116.

33. Prälát D. Th. Traub, op. cit., p. 140 și 120. Vezi și K. Algermissen, art. Christengemeinschaft, Lexikon cit., vol. II, col. 904-905, organizație cu pretenții religioase sub influența antropozofiei lui Steiner, în care Hristos este puterea spirituală a soarelui.

34. N. Berdiaeff, Esprit et liberté, p. 302.

35. Le Cler, op. cit., p. 9.

36. Le Cler, op. cit., p. 20 și 82-84.

37. Ibidem, op. cit., p. 22.

38. Ibidem, op. cit., p. 6.

nitatea universală» e pentru totdeauna necunoscută. Dar este evident că pentru teozofii de astăzi Dumnezeu nu există și că numai cosmosul există și șefii lor ne-o spun direct: un Dumnezeu personal sau extracosmic este o imposibilitate logică³⁹). Deci Dumnezeul lor nu este creatorul lumii și al omului, nu este nici măcar organizatorul lumii, căci el se confundă cu lumea în aceeași evoluție fără sfârșit, iar «unirea cu Dumnezeu» nu e decât scufundarea și pierderea în cosmosul infinit. Așa trebuie să înțelegem propozițiunea de stil neoplatonic: «Tot ce vine de la Dumnezeu trebuie să se întoarcă la Dumnezeu prin perfecțiune, în armonia universală»⁴⁰). Găsim aici panteismul indian, care, ca orice panteism, înseamnă negarea existenței lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu este, sau nu este. Dacă este, el nu poate fi conceput decât ca ființa supremă, mai presus de materie și în afară de ea, creatorul și ordonatorul ei, întrucât nu pot coexistă două principii eterne și ca atare, trebuie să fie personal, cu absoluta perfecțiune a însușirilor personalității, așa cum cere faptul evident, că totul în univers se desfășoară după legi prestabilite și într-o armonie, care dovedește că forțele universului sînt oarbe, dar ele ascultă de Cineva mai presus de ele, care nu este orb, nici lipsit de inteligență, de înțelepciune, de omniștiință și de putere în senz absolut și care le-a creat. Dumnezeu nu merge, deci, la școală, iar omul ocupă în planul atotputernicului Dumnezeu locul cel dinlăi, nu pentru că omul ar fi cucerit acest loc, ci pentru că așa a voit creatorul său, în dragostea și în înțelepciunea sa nemărginită. Desigur, «Dumnezeu este infinit și necuprins de mînte și cunoaștem numai infinitatea și inaccesibilitatea lui»⁴¹). Dar «Rațiunea ce o avem de la Dumnezeu, prima lege în noi, înăscută tuturor și proprie tuturor, ne-a dus la Dumnezeu din cele văzute»⁴²). Cunoașterea naturală a lui Dumnezeu este însă desăvîrșită, luminată și îmbogățită de revelația supranaturală prin Iisus Hristos, iar puterea prin care omul cunoaște spontan pe Dumnezeu, este credința⁴³). Acesta este un fapt psihologic firesc și necesar naturii omenești în genere, dar în creștinism, înălțată și înviorată de harul dumnezeesc, procură siguranță despre autoritatea dumnezească și devine o putere vie pentru viața religioasă și morală⁴⁴). Impotriva afirmației teozofiei, că «nu se poate vorbi de atributele «Vieții», pentru că s-ar limita ceea ce este infinit și perfect», credința creștină poate vorbi despre atributele lui Dumnezeu, care este persoană și nu impersonalitate cosmică și poate vorbi, desigur, prin analogie și fără a-i aduce vre-o limitare⁴⁵).

În mimetismul ei strategic, teozofia modernă vorbește chiar și de Treimea divină, adică de Dumnezeu manifestat în cosmos ca Logos, sub întreitul aspect de monadă, dualitate și trinitate. Nu este însă decât o altă formă a principiului emanaționist și în același timp, trei modalități de manifestare a divinității, amintind modalismul lui Sabelie⁴⁶). Dumnezeu

39. Helene Blavatsky, *La Clef de la Théosophie*, p. 88, la René Guénon, *op. cit.*, p. 142.

40. Le Cler, *op. cit.*, p. 9.

41. Sf. Ioan Damaschin, *Exp. cred. ort.*, 1, 4, la Hr. Andrutsoș, *Dogmatica*, trad. de Prof. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 37.

42. Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvint 28*, c. 16, la Hr. Andrutsoș, *op. cit.*, p. 38.

43. Hr. Andrutsoș, *op. cit.*, p. 40.

44. *Ibidem*, *op. cit.*, p. 41.

45. Hr. Andrutsoș, *op. cit.*, p. 45 și urm.

46. Eusebiu Popovici, *Istoria bisericăescă*, trad. de Episcopul Atanasie și Gherasim, București 1900, p. 290.

rămîne însă transcendent și-n Trinitatea sa și misterul întrupării Fiului sau Logosului, cum îl numește Sf. Ioan Evanghelistul, exprimă dragostea și îndurarea infinită a lui Dumnezeu pentru om, dar nu atinge nici unitatea și nici transcendența Treimii, pe cînd asemenea realități divine nu se pot concepe în cosmosul teozofic, care este disoluția divinității.

2. **Despre lume, materie și spirit.** În teozofie, cosmosul, care este unica realitate, se organizează evolutiv pe bază septenară. De aici, lumi sau planuri, subplanuri, lanțuri planetare, regnuri, runde, corpuri în constituția ființei omenești, rase-mame, sub-rase, toate cîte șapte, în curgera unui ciclu universal, (manvantara). Materia cosmosului este constituită din atomi-tip, caracteristici pentru fiecare din cele șapte lumi, deosebindu-se prin densitatea sau subtilitatea lor, ceea ce face ca în cea mai mare parte, materia să nu fie perceptibilă. Datorită vârtejului atomic, materia este în cele din urmă mișcare, ceea ce confirmă înțelepciunea anticilor, care o numeau «marea iluzie» — maya⁴⁷). Fiecare atom are șapte rînduri de spirite, dintre care numai patru sînt astăzi în activitate, ceea ce ar dovedi că sîntem abia la a patra rundă și că însăși marea evoluție a cosmosului depinde de aceste șapte rînduri de spirite ale atomului. Teozofii recomandă ca urmare «spiritualizarea științei»⁴⁸). În realitate, ei nu fac nici o deosebire între materie și spirit, deoarece, însuși spiritul este compus din materie, în starea ei cea mai subtilă și de aceea, ei sînt nevoiți să vorbească despre un «materialism transcendent». Dacă materia este iluzie, atunci spiritul este iluzia iluziilor. În creștinism însă, materia, deși vremelnică, este totuși o realitate, care «ne apasă, ne înlănțuie, ne ispitește..., dar ne și hrănește, ne recrează, ne susține...»⁴⁹). Ea constituie materialul din care s-a ridicat dumnezeiasca arhitectură a corpului omenesc, în care însuși Dumnezeu s-a întrupat. «Domnul o preface în Trupul Său euharistic... E prefăcută în Taine, în Sf. **Materie**. Ea devine mediul prin care iradiază divinul. Ea este diafania divină și forțele spiritului o pot hrăni⁵⁰). Materie și spirit sînt totuși două naturi radical deosebite. Materia se dezorganizează, se reorganizează sau dispăre, nu prin ea însăși, căci inerția e una din caracteristicile ei. Spiritul însă rămîne și el primează. De aceea zice Cartea Facerii: «La început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul...»⁵¹), iar Evanghelia după Ioan: «La început era Cuvîntul...»⁵²).

3. Despre om. Originea, ființa lui, personalitatea, destinul său.

În teozofie omul apare treptat din străfundurile telurice ale materiei. Natura îl înzestrează succesiv cu corpuri subtile din materia lumilor: astrală, mentală, budică și atmică, pentru ca să poată simți și cunoaște, iar «divinitatea universală» dă spiritul, adică elementul «nemuritor», prin emanație din ființa sa. După gruparea și însușirile lor, aceste corpuri dau ființei omenești o constituție trihotomică: 1. **Corpul fizic**, dublat de corpul eteric. 2. **Sufletul**, format din corpul astral și corpul mental inferior

47. Le Cler, *op. cit.*, p. 61.

48. *Ibidem*, *op. cit.*, p. 60.

49. Prof. D. Stăniloae, art. **Condițiile mintuirii**, în rev. «Studii Teologice», anul III, 1951, nr. 5-6, p. 253-254.

50. Prof. D. Stăniloae, *art. citat.*

51. **Facere**, I, 1.

52. **Ioan** I, 1.

(concret) sau kâma și 3. **Spiritul**, format din corpul mental superior sau cauzal, prin care omul este nemuritor și din corpurile budic și atmic, care se adaugă pe măsura evoluției omului⁵³).

Corpul fizic-eteric și sufletul nu durează decât o singură existență. La un loc formează «personalitatea inferioară» sau «masca», pe care actorul nemuritor, adică spiritul, o ia la fiecare încarnare. Ea dispare și face loc «personalității superioare», omul adevărat, care trebuie să se dezvolte pînă «la pragul divinității, dobîndind cele trei aspecte ale Logosului: inteligența creatoare, cu intuiția directă a adevărului, iubirea desăvîrșită și voința atotputernică⁵⁴).

Dar omul teozofic nu e decât o iluzie, ca și materia din care este compus și o complicație absurdă cu cele șapte corpuri, care i se atribue. Știința și psihologia constată existența unor forțe latente în ființa omului, capabile de creșteri și acțiuni excepționale, dar proprii aceleiași unități psiho-fizice a omului. Prin cele șapte corpuri, care se învelesc unul pe altul și se desvelesc în mersul evoluției, disociindu-se și pierzîndu-se iarăși în cuprinsul cosmosului, omul nu este decât o sinteză temporară a forțelor cosmice, repetată de mii de ori, în mii de existențe și tot de atîtea ori descompusă prin moarte și-n același timp este o emanație, o manifestare trecătoare a «vieții universale», adică altceva decât ceea ce ar trebui să fie el. Spiritul său nu este al său, nu este uman, ci este impersonal și cosmic, întocmai cum este și Dumnezeuul său.

În creștinism însă, omul este cununa creației lui Dumnezeu. Corpul lui e din materia creată și ea de Dumnezeu, vas ales al sufletului nemuritor, cu care face o singură ființă, adică o persoană, după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Trupul acesta este unic, după cum unic e și sufletul său. El nu este nici umbra sau închisoarea sufletului, cum credeau platonicii, nici «vehiculul» repetat al spiritului, cum spun teozofii. Sufletul provine de la spiritul lui Dumnezeu, dar nu prin emanație și este principiul de viață al corpului și totodată, leagă pe om cu Dumnezeu și cu lumea spirituală⁵⁵). Omul e persoană și personalitate. Cugeță, cercetează, simte, voiește, ia în stăpînire creația lui Dumnezeu, cu mintea și cu brațele lui, începînd cu grădina Edenului⁵⁶) și pînă la captarea forței atomice de astăzi. El nu este un beneficiar pasiv al bunurilor și frumuseților din cosmosul creat de Dumnezeu, ci chiar un colaborator al lui Dumnezeu, în timp ce se realizează pe sine însuși. Creațiunea nu este încă terminată. Cuvîntul dumnezeesc a lăsat neterminat alîl universul material, și biologic, cit și pe om, ca să creeze mai departe alîl lumea, cit și pe om, cu colaborarea acestuia. Prin

53. **Explicații sumare:** corpul fizic e învelișul cel mai extern, în contact imediat cu materia. Corpul eteric, care dublează pe cel dintîi, îi asigură sensibilitatea și energia prin respirație a «prănei solare». El se arată ca «stafie» citva timp după moarte. Corpul astral este sediul real al afectivității, al dorinței. El ia progresiv forma corpului fizic, cu care se arată altor persoane și prin care, morții se pot recunoaște între ei. Corpul mental inferior este sediul rațiunii, reflex al mentalului superior. Corpul mental superior, sau cauzal, este corpul «individualității nemuritoare». Corpul budic e corpul fericirii, al iubirii pure și sediul celor mai înalte intuiții. Corpul atmic, sau nirvanic, asigură desăvîrșita funcționare a spiritului din om. Aceste două corpuri din urmă sînt de altfel rezervate marilor inițiați ai teozofiei.

54. Le Cler, op. cit., p. 53 și 63.

55. H. Andrutsoa, op. cit., p. 143.

56. *Facere*, II, 8, 19-20.

activitatea sa, omul duce lumea și pe sine la desăvârșirea continuă, colaborează cu Dumnezeu în lucrarea creatoare și dovedește astfel, că e făcut după chipul lui Dumnezeu. Prin activitatea omului se continuă întruparea Logosului pe plan cosmic⁵⁷).

Asemenea activitate, care înfruntă și înfringe rezistențele, începînd cu cele din propria sa ființă și terminînd cu forțele oarbe ale universului, mai dovedește din partea omului și marele dar al libertății lui și al voinței lui aproape fără limită, sub impulsul și-n cuprinsul libertății lui. El sfidează însuși determinismul proceselor cosmice și dacă nu-l poate suprima, îl captează în serviciul său. Chiar dacă universul îl sfărîmă după trup ca pe cea mai slabă trestie, noblețea lui de ființă conștiința de sine și de libertatea lui, rămîne nebiruită⁵⁸). Dar teozofia de la Adyar, vrea totuși să-l anihileze prin mecanismul karmei, care este o formă tipică a determinismului cosmic, transpus în ordinea morală. Fiecare individ este aruncat în seria fără sfîrșit a reîncarnărilor, fără să vrea, fără să știe pentru ce, în corpuri străine, în condiții totdeauna determinante, fixate mai dinainte de «domnii karmei». Astfel se formează conștiința falsă a fatalului. Karma și soarta e tot una. Crimele, nenorocirile, sînt urmarea faptelor din existențele anterioare. Trădarea lui Iuda, raportată la karma, este scuza⁵⁹). Nimeni nu poate fi tras la răspundere. Dispare conștiința vinovăției și responsabilității, ca și posibilitatea căinței. Legea karmei duce astfel la apatie, la indiferență, lenevie și superficialitate și la deznădejde, pentru că omul crede, că orice ar face, nu poate ieși din țarcul imperfecțiunii și totdeauna rămîne dator față de neîndurata lege. De aceea **Fer. Augustin** socotește transmigrarea sufletelor ca «cea mai groaznică idee, care poate fi gîndită, fiindcă prin aceasta se face nesigură starea dreptilor în ceruri»⁶⁰). Astfel se pervertește sufletul omenesc și se falsifică adevărul despre natura umană.

Teozofia modernă neagă **personalitatea**, deși vorbește despre ea. O neagă în numele solidarismului cosmic. «Personalitate inferioară» sau «personalitate superioară», pînă la urmă se dizolvă amîndouă în marele tot. Aderenții acestei teorii confundă personalitatea cu individualitatea, limitată și aceasta în concepția lor. În creștinism însă și în general în cultura europeană, personalitatea, deși are la temelie individualitatea, este ceva mai mult decît aceasta. Ea este o categorie spirituală, pe cînd individualitatea este o categorie biologică⁶¹). Chiar în negația de sine, personalitatea încă e prezentă, după cum e prezentă ardoarea religioasă în negația înversunată a necredinciosului. Cu drept cuvînt **creștinismul este personalist**. Orice ființă umană este o **personalitate unică** și concretă. Omul a fost de la început om, individ și personalitate. Cu înalta lui menire de aici și de dincolo de moarte, el se poate ridica, sau poate să decadă pe temelul libertății lui morale, care este una din

57. Prof. D. Stăniloae, art. cit., **Condițiile mîntuirii**.

58. B. Pascal, *Pensée*, Paris, ed. Flammarion, p. 195. Redăm cugetarea după sens.

59. D. Th. Traub, op. cit., p. 135.

60. Fer. Augustin, *Ep. 166 ad Hleronim*, c. 9 și 27, la Traub, op. cit., p. 136.

61. N. Berdiaeff, op. cit., p. 292.

prerogativele personalității, dar nu poate evolua la supraom. El rămîne tot om, chiar și în împărăția lui Dumnezeu⁶²).

Misterul unicității a ceea ce nu se poate repeta este străin și de neconceput pentru teozofi. De aceea ei cred că un suflet se poate încarna în orice corp și-n orice timp și nu înțeleg acest adevăr simplu exprimat de un Aristot, că fiecare corp își are propria sa formă launtrică și propria sa înfățișare exterioară, că fiecare ființă își are sufletul ei unic și fiecare suflet unic își are corpul său unic⁶³). Omul este întreg și esle individualitate și personalitate numai prin unitatea trupului și a sufletului și anume, fiecare ins cu corpul său unic și cu sufletul său unic, ceea ce credința creștină afirmă pînă dincolo de moarte, prin minunea învierii. Aceeași neînțelegere o arată teozofii și-n ce privește misterul iubirii, propriu personalității. Iubirea există numai acolo unde înfloresc personalitatea umană și ea se revarsă în raportul de eu și tu, care sîntem personalități deosebite și unice și nu identici, pe cînd într-o concepție în care personalitatea este iluzorie, iubirea e și ea iluzorie, sau simplă contrafacere⁶⁴).

În teozofia de astăzi, ca și-n budismul de la care a plecat, omul este readus de mii de ori la «școala suferinței» și i se făgăduiește alt de sarcastic fericirea reînnoărilor și pînă la urmă, suprema fericire prin anihilarea lui în oceanul impersonal al cosmosului, care ar fi totuși divin. Dar însăși nefericirea oamenilor, care au făcut din acest pămînt o «vale a plîngerii», confirmă scopul pentru care au fost creați și posibilitatea fericirii. Creștinismul nu este pesimist, dar nici optimist mai mult decît îi îngăduie credința, speranța și iubirea. Dar el știe că cea mai iubită dintre fapte a fost menită să guste din însăși fericirea lui Dumnezeu. Peste grădina Edenului înflorea Edenul ceresc. Omul îngrijea de amîndouă și culegea cele două feluri de roduri și era fericit. Alt de fericit, încît suspină și astăzi după pierduta fericire, dar nu încelează să nădăjduiască în revenirea ei. Conștiința umanității din totdeauna și de pretulindeni și-a șters lacrimile durerilor de tot felul și a mers înainte pe cărările pămîntului și dincolo de hotarele pămîntului, în căutarea fericirii, pentru că aceasta este de la început menirea ei și pentru că ea nu înseamnă anihilare, ci «viață veșnică».

4. Raportul omului cu Dumnezeu. Teozofia pretinde că este și religie, ba chiar religia religiilor⁶⁵). Dar ea falsifică noțiunea de religie pentru că nu are nici Dumnezeu, nici om. Umbra umană care a mai rămas în teozofie, încearcă să urce, dar nimeni de sus nu-i ajută. Soarta lui este stăpînită de lege și nu de har, iar justiția și legea morală sînt identice cu această lege naturalistă, care este karma⁶⁶). În creștinism însă, care este religia harului, omul e făptură a iubirii lui Dumnezeu. Această făptură cu care Dumnezeu și-a încununat creația, este continuu însoțită și învăluită de această infinită iubire, începînd de la îndrumările pozitive pentru viața ei: de aici și de dincolo, adresate conștiinței și libertății cu care a dăruit-o și pînă la economia mîntuirii.

62. N. Berdiaeff, *op. cit.*, p. 293.

63. Emile Bréhier, *op. cit.*, t. I, *L'Antiquité et le Moyen-Age*, p. 200, 230, 231.

64. N. Berdiaeff, *op. cit.*, p. 293.

65. Le Cler, *op. cit.*, p. 2.

66. Dr. V. Găină, *op. cit.*, p. 299-300.

În adevăr, omul a săvârșit păcatul și a căzut prin reaua folosință a libertății, ceea ce înseamnă o infinită atingere a majestății divine și o adâncă dezordine în raportul său cu Dumnezeu și cu lumea. Dar omul nu și-a pierdut totuși nici libertatea sa, nici chipul și asemănarea lui Dumnezeu, iar conștiința permanentă a păcatului, i-a susținut însăși conștiința originii sale, ca și suspinele și încercările lui pentru regăsirea Părintelui său Cereșc.

Plata păcatului a fost moartea⁶⁷). Edenul s-a mutat în viața de dincolo, unde există și iadul pentru cei care-l preferă. Între unul și altul e dreptatea judecății lui Dumnezeu, care însă nu desființează îndurarea Sa. O nouă creație a lui Dumnezeu și o nouă ordine pe pământ și în cer, s-a inițiat prin mijlocirea Domnului Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, prin care s-a dat «harul și adevărul»⁶⁸). Harul lui Dumnezeu îl îmbie neconținut pe om și acesta înțelege, după reculegerile lui din rătăcirii și răzvrătiri, că fără ajutorul lui Dumnezeu nu se poate mântui, deși propriile lui eforturi sînt îndeajuns de prețuite.

Așa dar, mîntuirea constă în recuștigarea fericirii, vederea lui Dumnezeu și comuniunea cu Dumnezeu prin Iisus Hristos. Istoria credințelor religioase ne dovedește că de mare a fost în cuprinsul conștiinței umane, această dorință și această speranță în venirea Mîntuitorului. Și Mîntuitorul a venit la «plinirea vremii». Nu ca un avatar, sau ca un «păzitor al umanității», care se reîncarnează din cînd în cînd spre a da omenirii o nouă religie, o nouă frîntură de adevăr, cum socotesc teozofii că ar fi fost și cazul Domnului nostru Iisus Hristos, ci ca Fiul lui Dumnezeu însuși; așa încît «prin Hristos, Dumnezeu s-a făcut om și omul s-a făcut Dumnezeu», «s-a realizat apropierea maximă între om și Dumnezeu» și s-a «înlăturat peretele din mijloc»⁶⁹). Fiul lui Dumnezeu a luat asupra Sa păcatul omului, în trupul Său omenesc fără prihană, l-a ispășit pe Cruce, l-a împăcat pe om cu Dumnezeu, i-a spus tilharului pocăit de pe cruce: «Astăzi vei fi cu Mine în rai!», s-a coborît la iad, i-a sfărîmat porțile și a izbăvit pe cei «din veac adormiți». A înviat a treia zi și s-a suit la ceruri, arătîndu-ne «calea, adevărul și viața»⁷⁰). În El întreaga omenire credincioasă a murit și înviază, integrală și prefăcută în Trupul Său. El ne-a recapitulat în sine pe toți la întrupare și ne preface în sine pe toți, prin harul îndumnezeitor, mai ales prin dumnezeiasca Euharistie»⁷¹).

Astfel Dumnezeu Creatorul, «care nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu»⁷²), a împăcat dreptatea cu iubirea Sa de oameni prin jertfa de ispășire a Fiului Său. Moartea veșnică este desființată, iar moartea fizică «a fost înghițită de biruință»⁷³). Aceasta pierde ascuțișul și aspectul ei înspăimîntător, odată ce omul este curățit

67. Rom. VI, 23.

68. Ioan I, 17.

69. Prof. D. Stăniloae, art. **Definiția dogmatică de la Calcedon**, în rev. «*Ortodoxia*», anul III, nr. 2-3. 1951, p. 439.

70. Luca XXIII, 43; Ioan XIV, 6.

71. Prof. N. Chișescu, **Autoritatea dogmatică în Biserică**, cap. III: Acțiunea sinodală în duhul sobornicității Bisericii. Curs pentru anul II magisteriu, 1954-1955.

72. Iezechiel XVIII, 32.

73. I Cor. XV, 55.

în Hristos de păcat și de vină⁷⁴), și rămîne o simplă trecere de la cele pămîntești și vremelnice la împărăția cea veșnică a lui Dumnezeu, la unirea cu Dumnezeu.

În teozofie nu există păcatul original, ci păcatul personal al individului, rezultatul greșelilor proprii din trecut față de propriile lui trebuințe. Moartea nu este deci plata sau urmarea păcatului, dar se zice că este totuși eliberarea din mizeriile și suferințele vieții pămîntești. Această eliberare teozofică este însă cea mai cruntă înlănțuire a omului de aceleași mizerii și suferințe, prin miile de morți și miile de reîncarnări, la care este supus.

Mîntuirea în teozofie n-are nevoie de un Mîntuitor. Ea este eliberarea prin sine însuși⁷⁵) și este asigurată atunci cînd înțelegează karma, adică atunci cînd omul a atins perfecțiunea, improprindu-și pe deplin în practică și-n cuprinsul mentalului, înalta gnoză teozofică. Ultimul act al mîntuirii teozofice este scufundarea prin involuție, în «divinitatea» sau «viața universală» impersonală și inconștientă, sau nirvana budistă, interpretată teozofic. Nu există dreptate și iubire dumnezeiască, nu există judecata sufletelor după moarte, fie și după cea din urmă moarte, nu există pozitiv rău sau iad, nu există răsplătire sau pedepsă, pentru că Dumnezeu teozofic nu e personal. Există individul — ca spirit mai ales — și fapta lui, care-i condiționează evoluția. Pe cînd în creștinism omul va fi judecat după faptele și gîndurile unicei sale vieți pămîntești, odată la judecata particulară și provizorie și a doua oară definitiv la judecata universală, în teozofie, judecata faptelor este o simplă consecință mecanică în lanțul nesfîrșit și uniform al cauzalității, ca și sancțiunea lor cu chinurile din lumea astrală sau cu bucuriile din lumea mentală, toate numai cu caracter provizoriu, între o reîncarnare și alta.

Teozofii se revoltă împotriva iadului creștin, cu pedepsele lui fără sfîrșit, deși îndurarea lui Dumnezeu merge chiar și pînă acolo și izbăvește atîtea suflete, care nu s-au împietrit definitiv în răutatea lor. Ei nu văd însă iadul pe care-l crează concepția lor. «Școala suferinței» repetată de mii de ori, durerile morții repetate și ele tot de atîtea ori, chinurile groaznice din prima regiune astrală, iluzia fericirilor din lumea mentală, iată atîtea elemente care fac un iad de proporții cosmice și durată indefinită și infirmă orice speranță paradisiacă.

Mîntuirea însăși prin încetarea karmei, se află în impas, căci în condițiunile constrîngătoare și înlănțuitoare ale vieții pămîntești, oricît așteia, ar fi îmbolduri pentru voința desăvîrșirii morale și spirituale, omul nu poate ajunge totuși numai prin propriile lui puteri la perfecțiune, oricîte mii de existențe pămîntești ar avea și deci karma nu se poate opri. Însăși conștiința miilor de morți și de reveniri în lumea durerilor, duce la depresiune, la descurajare și deci la deficiențe, care generează iarăși o karma nouă. Ar trebui ca cineva din afară să-i pună capăt, adăogînd îndurarea sa împlinitoare la eforturile neîndestulătoare ale omului, dar nici acest cineva din afară nu o poate face, căci el însuși, adică divinitatea universală, stă sub puterea aceleiași legi. În cele din urmă, presupunîndu-se totuși un sfîrșit al karmei, o ἀποκατάστασις τῶν πάντων cu sens specific, îi va duce pe toți la ultima și defini-

74. Hr. Andruțos, op. cit., p. 178.

75. Olcott, Catehismul budist, la D. Th. Traub, op. cit., p. 141.

liva moarte, scufundarea în infinitatea cosmică, în care, de asemenea se scufundă și toate problemele teozofice privitoare la Dumnezeu, la om și la existența răului⁷⁶), în timp ce în creștinism, toți oamenii, care au ascultat chemarea dragostei dumnezeiești și «au bătut la poarta virtuților cu făptuirea»⁷⁷) se împărtășesc de vederea lui Dumnezeu și de comuniunea cu El. Aceasta nu însemnează însă contopirea cu Dumnezeu și anihilarea personalității, ci tocmai dimpotrivă, căci această fericire n-ar avea proporțiile și calitățile ei inefabile⁷⁸), fără conștiința dilatată, mai presus de orice superlativ, a personalității omului. Și pentru că personalitatea umană în integritatea, unitatea și unicitatea sa este trup și suflet, moartea separatoare este încă odată «înghițită de biruință» prin minunea dumnezeiască a învierii, iar dreptatea lui Dumnezeu încă odată afirmată, deoarece faptele pentru care trebuie să fie judecat la a doua venire a Domnului, au fost săvârșite de om în îndoita lui existență și în integritatea ființei lui trupească și sufletească.

5. **Despre valoarea și sensul istoriei.** Teozofia modernă devalorizează însăși istoria omenirii prin teoria reîncarnării. Fiecare om este o reîncarnare. Spirite emanate din același tot absolut, care vin pe pământ reîncarnându-se de mii de ori, din mii de alți reîncarnați, luând de la aceștia și dând altora, la rândul lor, singurul lucru admisibil în concepția teozofică: corpul fizic. Nu există părinți, copii, frați și nici un fel de rudenie colaterală, ascendentă, sau descendentă în sens propriu, deși cuvintele acestea se găsesc și-n vocabularul teozofic. Istoria este, deci, istoria reîncarnărilor, ceea ce însemnează devalorizare și falsificare. Istoria însă se apără pe sine însăși, căci ea ne demonstrează imposibilitatea repetării evenimentelor istorice și unicitatea lor și cu atât mai mult, imposibilitatea repetării aceleiași individualități umane. În unicitatea și incomparabilitatea subiectului prind rădăcini toate sentimentele noastre de valoare. Procesul istoric are valoare dacă este unic⁷⁹). În grai comun, acest adevăr se exprimă astfel: «Roata istoriei nu se mai întoarce!».

Teoria reîncarnării este deci, respinsă de unicitatea și originalitatea faptelor și persoanelor istorice. Ea este respinsă mai departe de însăși rațiunea sănătoasă a omului, care ne spune că una și aceeași ființă nu poate avea două existențe și că în univers nu există nici o repetiție. În existența universală, întoarcerea la aceeași stare este o imposibilitate. Infinitatea posibilităților universale exclude repetiția, pentru că în mod necesar presupune multiplicitatea indefinită a stărilor de existență condiționate, ceea ce însemnează că nici o ființă nu poate trece de două ori prin aceeași stare. Altfel, ar însemna limitarea atotputerii.

76. N. Berdiaeff, *op. cit.*, p. 299.

77. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ep. I cit.*, la Prof. D. Stăniloae, în art. **Starea sufletelor după judecata particulară**, în rev. «*Orthodoxia*», anul V, nr. 4, 1953, p. 567, nota 47.

78. I Cor. II, 9.

79. W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, unde ia prilej tocmai de la teoria reîncarnării. La D. Th. Traub, *op. cit.*, p. 148.

niciei creatoare a lui Dumnezeu, ceea ce este absurd⁸⁰). Teoria reîncarnării este în sfârșit respinsă de natura însăși, căci nici o analogie nu se poate găsi în natură, în favoarea reîncarnării, pe când, dimpotrivă, se găsesc destule în sens contrar⁸¹).

Creștinismul este mai întâi de toate istoric, nu numai ca apariție, ci și ca înțelegere a istoriei, căci el eliberează cunoașterea lui Dumnezeu și a omului de sub jugul zdrobitor al infinității cosmice⁸²). Mai mult, creștinismul afirmă sensul eshatologic al istoriei, pe care însăși istoria și-l atribuie, prin căutarea înfrigurată a unor perspective dincolo de ea. Istoria nu se realizează pe deplin în limitele ei, după cum nici omul nu se poate realiza pe deplin în istorie⁸³). De aici, temeiul și importanța învățării creștine ortodoxe, care condiționează judecata universală de la sfârșitul istoriei, ea și însăși importanța acestei judecăți, cum și evidența stării de nedeplinătate și de nenormalitate a naturii umane, cât timp nu e ridicată în Dumnezeu⁸⁴).

Dacă istoria nu-și are sfârșitul în sine însăși, o maturizare a ei în vederea unui sfârșit în afara ei, îi este firească și tocmai această maturizare sau dezvoltare, în bine ca și în rău, în ultimul grad, va indica sfârșitul ei, după cum ne învață Mîntuitorul prin cele șase semne eshatologice, pe care ni le anunță⁸⁵). Între istorie și persoana umană este însă o măsură comună și un destin comun, pentru că persoana umană face istoria, ceea ce teozofia nu poate înțelege. Destinul etern al omului nu poate fi izolat. El e solidar cu cel al istoriei, cu cel al lumii și al umanității și invers⁸⁶). «În fiecare suflet mîntuit, Dumnezeu iubește și mîntuiește parțial, lumea întreagă, pe care acest suflet o rezumă într-un fel particular și incomensurabil»⁸⁷). Evident, aceasta e cu totul altceva decât solidarismul cosmic sau fraternitatea universală a teozofilor, care se pierde în materie.

V. CONCLUZIE. Doctrină sincretistă, oglindind în ea nu numai contradicțiile dintre împrumuturi, dar și contradicțiile proprii dezvoltării sufletești a fiecărui șef teozof — unii dintre ei celebri prin aventurile lor internaționale —, teozofia modernă, impropriu numită indiană, e înfățișată în manualele respective cu oarecare coeziune și unitate. Se vede însă curînd caracterul artificial al acestei prezentări și analiza teoriei despre karma și reîncarnare, ne-a demonstrat în deajuns această artificialitate și în general, toată absurditatea doctrinei teozofice, care se concentrează în această teorie.

Teozofia vrea să fie știința științelor⁸⁸), dar este în realitate o pseudo-știință și o negație a științei și mai ales a spiritului și metodelor

80. René Guénon, *L'Erreur spirite*, Paris 1935, p. 212-214.

81. *Ibidem*, op. cit., p. 217.

82. N. Berdiaeff, op. cit., p. 297-298.

83. N. Berdiaeff, *Essai de Metaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 25. la Prof. D. Stăniloae, *Curs de Dogmatică, Sfârșitul lumii, judecata universală și viața de veți*, p. 8.

84. Prof. D. Stăniloae, op. cit., p. 8.

85. *Ibidem*, p. 7.

86. Prof. D. Stăniloae, art. cit. din rev. «Ortodoxia», anul V, nr. 4, 1953.

87. *Idem*, art. cit. din rev. «Studii Teologice», anul III, 1951, p. 252.

88. Le Cler, op. cit., p. 2.

științifice. E de ajuns să amintim fantastica evoluție a omului în cele șapte rase-mame, cu amuzanta odisee a sexului, a ochiului ciclopic, a celor cinci simțuri ale omului, condiționate rînd pe rînd de apariția raselor umane. Singura documentare a acestor afirmații o constituie «arhivele akashice», după care toate evenimentele trecutului sînt înregistrate ca pe un ecran în «atmosfera eterică a pămîntului» și «clarvizîunea» marilor șefi teozofi, care trebuie crezuți pe cuvînt.

Teozofia vrea să fie filozofia filozofilor⁸⁹⁾, dar pentru aceasta nu oferă decît s'ncetismul său și negativismul gîndirii indiene, pentru care totul este aparență și iluzie.

Teozofia vrea să fie religia religiilor⁹⁰⁾, dar nu este decît negarea oricărei religii și a propriei sale concepții. Căci nu se poate numi religie și cu atît mai puțin religia religiilor, un sistem care nu recunoaște nici pe Dumnezeu, nici pe om, nici personalitatea, nici libertatea, nici răul moral, nici valoarea istoriei, nici eternitatea imaterială, și în care totul e amestec, totul e în tot și totul trece în tot⁹¹⁾.



89. *Ibidem*, p. 2.

90. *Ibidem*, p. 2.

91. N. Berdiaeff, *Esprit el liberté*, p. 295.

IDEEA DE TRANSCENDENȚĂ ÎN TEOLOGIA DIALECTICĂ PROTESTANTĂ

Teologia dialectică apare ca un produs specific al spiritului protestant. Altfel pe individualismul protestant, se ridică împotriva idealismului care ajunsese dominant în teologia protestantă, mai ales prin Schleiermacher. Teologia crizei, cum mai e numită teologia dialectică, cade însă în aceeași greșeală ca și direcția idealistă combătută și anume: dependența totală de o filozofie, și anume filozofia existențialistă. Prin acest fapt teologia dialectică confirmă în primul rând, după cum o să vedem mai departe, puternica rezonanță a spiritului protestant față de problematica vieții contemporane. Ea accentuează însă prea mult zbuciumul uman al vieții pămîntești, în loc de a încerca să înțeleagă viața pămîntească prin eternitate și a-i da astfel aceleia forță și direcție. Ca atare, teologia dialectică nu scoate viața pămîntească din limitarea-i specifică, ci, adineind-o și accentuind-o, și ca atare lipsind pe credincios de atmosfera necesară a eternității, a perspectivei infinitului, îi lipsește de însăși ambianța divinului. Privirea problemei prin această prizmă îndepărtează teologia dialectică de unghiul de vedere creștin, care privește problemele «sub specie aeternitatis». Această îngustime a prizmei teologice dialectice e perfect explicată de spiritul protestant certat cu tradiția și mereu subordonat individualismului egocentric și ca atare închistat în sine, în limitare, în eul empiric și momentan.

Prin această îngustime de perspectivă a teologului protestant, s-a ajuns la totala subordonare a atitudinilor religioase concluziilor filozofiei timpului prezent, — întrucît prezentul e autoritatea supremă — și de aici, la pervertirea creștinismului. Acest fapt s-a întimplat atît cu teologia idealistă protestantă cît și cu teologia dialectică, care apare cu totul subordonată premizelor și concluziilor filozofiei existențialiste.

În lucrarea de față, voi încerca să arăt pervertirea existențialistă a adevărilor creștine, efectuată de teologia dialectică. Pentru aceasta am ales problema transcendenței, problemă esențială a religiei, problemă ce deosebește net atitudinea religioasă de cea filozofică, — întrucît religia pune accentul pe divin și interpretează totul avînd ca punct de plecare Divinitatea, pe cînd filozofia pune accentul pe uman și de pe această poziție privește și interpretează divinitatea. În felul acest voi căuta să lămuresc sensul și valoarea ei în teologia dialectică. Și prin aceasta ne vom putea da seama cum ideea de transcendență în teologia dialectică reprezintă traducerea religioasă a ideii centrale existențialiste și anume: limitarea umană. Aceasta întrucît pretutindeni nu se simte atît problema divină, cît problema antropologică. Ca atare, ea reprezintă o atitudine filozofică, și nu religioasă. Dumnezeu însuși apare în teologia dialectică în atotputernicia și manifestările sale, de obstacolul de netrecut al limitării umane. În această privință sînt cît se poate de clare atitudi-

*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub conducerea Pr. Prof. Petru Rezuș, care a dat și avizul să fie publicată.

nile lui K. Barth și mai ales ale lui Bultmann și Gogarten. «Bultmann face din existența omenească noțiunea centrală a concepției teologice... Cu aceasta teologia lui Bultmann — ca de altfel și a lui Gogarten — devine antropologie»¹). Or, după cum am pomenit în treacăt mai sus, această atitudine e specifică filozofiei și nicidecum religiei.

În continuare, în lucrarea de față, vom încerca să arătăm și urmările interpretării teologiei dialectice asupra creștinismului, prin susținerea unei atari concepții despre transcendență. Aceste urmări sînt cu totul contrare spiritului religios și creștin, datorită interpretării, și valorificării existențialiste a fenomenelor creștine și prin îndepărtarea unor adevăruri creștine din poziția centrală pe care o ocupă atît ca adevăruri, cît și ca drum de înțelegere a problematicii religioase, cum e de pildă iubirea.

Din cele de mai sus ne putem da seama de un adevăr și anume: problema atît de actuală a interpretării, și ca atare a improprierii credinței creștine, nu se poate rezolva prin aderarea la o unică filozofie și la interpretarea în consecință a adevărilor ei. Rezolvarea nu e cu puțință prin închistarea în cul îngust uman, ci doar printr-o depășire a eului, printr-o trăire în atmosfera largă a orizontului infinit, prin lepădarea de sine, prin cuprinderea și trăirea unui eu istoric ce îmbrățișează atît problematica prezentului cît și concluziile trecutului. În plus, este neapărat necesar aspirarea puternică și neconținută către iubire, care iubire să fie atît un sentiment adine față de divinitate, cît și o cheie de rezolvare a problemelor religioase. Aceste fapte ne demonstrează adevărul măreț al complexității și adîncimii învățaturii creștine.

I. TRANSCENDENȚĂ ȘI RELIGIE.

Cuvîntul transcendență denotă o realitate care depășește realitatea noastră. Pentru a fi seziată de om, ea nu trebuie să fie totală, adică să nu depășească pe om din toate punctele de vedere. O atare depășire, deși caracteristică unei transcendențe, nu poate fi sesizată de om, tocmai prin faptul depășirii lui totale, adică prin inexistența unui mijloc uman, care să poată sesiza pe vre-o cale oarecare transcendența. Ca urmare a acestui fapt, transcendența, ca realitate în deplinătatea noțiunii, nu poate fi concepută de om în nici un sens, nici chiar ca existență. Datorită acestui fapt, noțiunea de transcendență întrebuințată în filozofie și religie nu corespunde întru totul cuvîntului, avînd la bază presupunerea unei oarecare imanențe. Iar această imanență este cunoașterea, adică puterea de a exista ca concept în conștiința noastră.

Transcendența, deci, presupune inevitabil o latură immanentă, deoarece orice realitate sesizată ca transcendență, prin însuși faptul sesizării ei, are o latură immanentă, iar această imanență e îndeplinită de conștiință. Transcendența are ca bază explicativă noțiunea de transcendent, — transcendere — adică depășire. Ca urmare ea implică doi factori: unul care e depășit și altul care depășește. Această depășire indică un «dincolo», care poate fi înțeles în mai multe feluri. Primul e cel simplu, existențial, care include în sine o altă existență în afara celei cu care e în relație. Acest sens este cel nelipsit noțiunii de «dincolo». El poate rămîne și doar în această formă, adică o existență separată însă identică.

1. I. N. Balca, **Filozofia existențială și protestantismul contemporan**. Soc. Rom. Fil. 1936, p. 27.

Un alt sens e cel cantitativ, adică o existență diferită ca proporție, avînd însă acciași structură. În fine al treilea sens e cel calitativ, ontologic, în care existența din afară e diferită calitativ.

În toate cazurile însă, tocmai prin caracterul ei de relație a transcendenței — căci cuvîntul transcendență implică o relație —, această relație are la bază un eu și un tu.

Toate aceste sensuri sînt pur logice. Altele, pe această cale, nu sînt de găsit.

Cu toate acestea mai există și un alt «dincolo», și anume cel religios. Acest «dincolo» este illogic, însă cît se poate de real. Realitatea lui izvorăște din adevărul antitetic dar fundamental religios. Dumnezeu e atît ontologic diferit, cît și ontologic înrudit cu omul. Transcendentul religios corespunde deci atît sensului calitativ, cît și celui cantitativ logic, fiind în plus triplat prin caracterul accentuat de existență ce atrage și tînde la însăși desființarea primelor relații, pentru idealul măreț al comuniunii. Acest dubu paradox²⁾ e un paradox logic. El reprezintă însă o realitate și nu poate fi desființat, pentru că n-are a face direct cu cunoașterea, ci cu voința și trăirea însăși, întrucît stă la baza unei manifestări adînci umane și anume religiozitate. Așa dar, putem vorbi de un transcendent existențial (în afara celui la care se referă relația); de unul epistemologic (în afara conștiinței), de unul metafizic, care cuprinde și pe cel epistemologic, dar nu în sens calitativ, căci altfel cădem în agnosticism, și de unul religios, care, pe lîngă faptul că le cuprinde pe toate, este și translogic.

Acestui transcendent paradoxal îi corespunde o stare psihologică paradoxală. Ea constă în convingerile și sentimentele paradoxale care o reprezintă. Astfel, credinciosul tuturor timpurilor are convingerea puternică a existenței unei puteri externe, deci a transcendenței existențiale. Această convingere este dublată de convingerea unei totale deosebiri calitative între el și puterea externă. Doar în virtutea acestei totale deosebiri poate exista pentru el posibilitatea unei izbăviri. Avem aici o transcendență ontologică. În anilează cu această convingere, dar coexistînd într-o deplină înțelegere, mai există și convingerea unei comunicabilități și chiar comuniuni cu ființa covîrșitoare eternă. Deci convingerea unei imanențe. Aceste convingeri și sentimentele respective, deși în antiteză logică, se determină și se sprijină ființial în atingerea scopului ideal al mîntuirii. Ele formează paradoxul psihologic religios, care, căutînd a fi înțeles rațional, adică prin aducerea la unitate, a dat naștere, fie unor concepții teiste în sensul unei transcendențe total ontologice, cum este cazul de pildă în teologia dialectică protestantă, fie total agnostice. Realitatea acestui paradox psihologic e demonstrată de structura psihologică a credinciosului. Prin caracterul de paradox, religiozitatea se apropie cel mai mult de viață, care, prin infinita multiplicitate a aspectelor ei, e paradoxală.

2. Paradoxul e pentru prima oară preluat conștient și valorificat într-un sens pozitiv de către Kierkegaard și apoi de către teologia dialectică protestantă. Prin acest fapt el intră în vocabularul teologic, avînd un sens cu totul diferit celui existent în limbajul curent. În loc de-a fi considerat ca ceva inferior, care urmează a fi lămurit noțional, el e privit ca expresia unei realități, în fața căreia investigațiile rațiunii s-au dovedit neputincioase. Paradoxul este astfel concluzia rațiunii dată asupra unei realități ce-o depășește total.

După învățătura ortodoxă Dumnezeu este mai mult decât o noțiune logică, ori cât de înaltă și superioară ar fi ea. El e viață, El e izvor de trăire nouă, de purificare spirituală, El e forță de dinamizare și ridicare. El e deci, ceva mai mult decât noțiunea sau cuprinsul celei mai generale noțiuni, e voință, iubire, viață și, prin aceasta, paradox.

În acest sens Dumnezeu s-a revelat omenirii doar în creștinism și în special în dogma Trinității, care exprimă paradoxul divinității creștine. Această, întrucât Tatăl reprezintă divinitatea totală transcendentă; Duhul divinitatea imanentă, iar Fiul divinitatea în sine paradoxală: om-Dumnezeu. Prin această dogma Trinității ne desvăluie divinitatea atât cât avem nevoie ca oameni în exercitarea deplină a religiozității. Prin forma în care apare acest adevăr, el răspunde imperativelor religioase ale credinciosului și astfel prin caracterul lui de adevăr real, obiectivează și totodată întregeste fenomenul religios subiectiv.

Corespondența dintre adevărul divin și realitatea psihologică religioasă, adevărul pogoririi Dumnezeului-Fiului venit în întâmpinarea apelului credincioșilor cât și conștiința căderii — conștiința care nu e produs uman ci divin — sînt dovezi de nezdruccinat în demonstrarea **bipolarității** fenomenului religios. Cu alte cuvinte spun, religia are doi poli: credinciosul și Dumnezeu. Aceștia sînt poli **activi** între care se țese fenomenul numit religie. Și tocmai în relația acestor doi poli găsim iarăși paradoxul cu care este atât de mult impregnată religia pînă la identificare. El constă în determinismul și libertatea în care sînt cuprinși — atât credinciosul cât și divinitatea — în activitatea de apropiere reciprocă.

Paradoxul astfel conceput, cât și bipolaritatea activă a fenomenului religios exprimă adevărul și măreția creștinismului prin care acesta a învins păgînismul. Acest paradox al divinității creștine corespunde întru totul cerințelor religioase umane și, ca atare, poate aduce mîntuirea. Obiectivarea religiei prin fundamentarea ei în ființa divină, face să dispară caracterul pur psihologic, pe care l-a primit religia, mai ales în tabăra protestantă liberală, și în special prin concepția lui Scheleiermacher. Ea face totodată să cadă și teza teologiei dialectice, care vede legătura lui Dumnezeu cu credinciosul ca fiind doar în sens unic și anume: divinitate — credincios, adică monopolară, religiosul fiind un membru inactiv.

Din cele relatate mai sus, apare în chip evident caracterul paradoxal al religiei. Ea cuprinde integral noțiunea de paradox, întrucît paradoxul se extinde la ambii membri ai relației religiei și anume: credincios și divinitate. În plus, însăși relația dintre aceștia ia forma paradoxului. Teologia dialectică, care vine tocmai cu ideea nouă kierkegaardiană a valorificării religioase a paradoxului, ideie în realitate cuprinsă și în expresia scolastică «credo quia absurdum» n-a înțeles clar, în primul rînd procesul și origina paradoxului care e tocmai viață, și apoi nu l-a identificat tocmai cu fenomenul în care apărea mai evident: religia. Aceasta, întrucît ea înțelege transcendența într-un sens cu totul logic și anume o transcendență ontologică, căreia îi include și un transcendent epistemologic calitativ, deci o transcendență totală, fapt ce o aruncă în brațele agnosticizmului, cu totul străin creștinismului. Din cele ce urmează va reieși în chip clar această înțelegere a transcendenței.

Teologia dialectică privește în totală contradicție cu această concepție adevărat creștină, relația dintre transcendență și religie. În primul rînd ea concepe religia ca o manifestare pur umană, cum ar fi de exemplu, arta,

știința sau politica. Prin acest fapt teologia dialectică protestantă identifică religia cu un fenomen pur psihologic în sensul școalei psihologice. În antiteză cu această religie pur umană, fără nici o participare divină, ea pune așa pretinsa adevărată religie și anume cea divină, prin care Dumnezeu se apropie de credincios, credinciosul rămânând însă inactiv. Vedem deci că această direcție protestantă despice fenomenul unitar religios în două, formând arbitrar două genuri de religie: unul inferior, păcătos, total uman și altul superior, mîntuitor, total divin. Astfel în privința religiei umane, K. Barth la întrebarea: ce e religia,—răspunde prin cuvintele lui Goethe: «În curățenia lăuntrului nostru se agită o tendință de a ne dărui din recunoștință unui mai înalt, mai curat, unui necunoscut, dezvăluindu-ne eternului nenumit. Noi o numim a fi evlavios³⁾. Această definiție a lui Goethe nu e numai frumoasă, ci atît de adevărată și completă, încît nu poate fi decît dorită celor ce se ocupă cu știința religiei»⁴⁾. Barth merge însă mai departe și afirmă: «În faptul religiei ca atare, omul este creatorul lui Dumnezeu, Dumnezeu e în cel mai holărît chip Dumnezeul omului, predicat al ființei și vieții sale...; în religia ca atare, omul și-l creează pe Dumnezeu, iar în ultimă instanță omul se venerază și se preamărește după un scurt ocol pe sine însuși»⁵⁾. Deschizînd drum unei astfel de interpretări el găsește originea religiei în păcatul călcării primei porunci. Următoarele lui cuvinte sînt fără echivoc: «Dacă religia se bazează pe ultimele posibilități ale sufletului uman, atunci în această calitate, privită în sine, ea este cu precizie, ultimul și cel mai adînc act al contrazicerii față de Dumnezeu, în care se găsește omul, revoltă izbușnită fățiș, păcatul, păcatul împotriva primei porunci față de care celelalte păcate nu pot avea decît însemnătate derivată»⁶⁾.

Această înțelegere a religiei este însă falsă. Falsitatea constă tocmai în ideea de bază de la care pornește această înțelegere și anume, ideea idealistă, împotriva căreia se ridică teologia dialectică și anume ideia funcției creatoare a credinciosului care permite să-și formeze diferite obiecte printre care lumea și chiar pe Dumnezeu. Citatele de mai sus sînt în această privință foarte elocvente. Karl Barth, ridicîndu-se împotriva protestanțismului căzut sub influența idealistă, are dorința de a scoate legătura cu Dumnezeu de sub orice influență umană și, astfel, de a o elibera de orice interpretare idealistă sau psihologistă. Orbit de această dorință și în luptă împotriva idealismului, Barth nu privește problema în ansamblu și ajunge, astfel, la părerea că legătura cu Dumnezeu este o acțiune divină față de care credinciosul n-are nici un cuvînt de spus. Această părere este o exagerare, o umflare pînă la disproporție a ideii protestante despre faptul că în religie singura activitate «specifică» e cea a divinității. Aceasta aduce însă cu sine predestinaționismul și ca atare fatalismul, idee cu totul străină creștinismului. În pasiunea sa împotriva idealismului, K. Barth n-a mai ținut seama de caracterul bipolar al religiei și nici de consecințele funeste și nedorite, chiar de el, pe care le poate produce, atitudinea luată.

3. «In unseres Busens Reine wogt ein Streben, sich einem Höhern, Reinern, Unbekanten aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben, enträtsehd sich den ewig Ungenannten. Wir heissens Frommsein».

4. K. Barth, **Die christliche Dogmatik**, v. I. V. C. Kaiser, München 1927, tp. 305.

5. K. Barth, *op. cit.*, p. 316.

6. K. Barth, *op. cit.*, p. 316.

Dacă religia este astfel privită, nu mai apare curios nici faptul că i se ia acesteia și caracterul de mijloc al comuniunii cu Dumnezeu. Dar teologia dialectică nu numai că neagă acest caracter al religiei, ci chiar exclude orice contact al credinciosului cu Dumnezeu. Ea merge atât de departe, încît folosește religia ca armă în dovedirea tezei sale fundamentale și anume, antiteza om-Dumnezeu. Aceasta o face pe de o parte prin identificarea religiei cu păcatul, după cum am văzut, sau chiar socotind-o culmea păcatului cum reiese și din cuvintele: «religia, fără conlucrarea lui Dumnezeu și privită liberă de El, este culmea păcatului, chiar dacă ar fi oricît de adîncă și sinceră din punct de vedere uman»⁷). Pe de altă parte, considerînd că credinciosul se găsește în contradicție cu Dumnezeu, «nu este de prevăzută, zice Barth, întrucît se poate afla și încurca cel mai grav și flagrant omul în această contradicție tocmai în faptul religiei»⁸). Această frază, deși într-o formă dubitativă, este cit se poate de categorică în afirmare aprin religie a maximului de contradicție între Dumnezeu și credincios.

Căutarea cu orice preț a contradicției dintre Dumnezeu și credincios, fapt care caracterizează în esență teologia dialectică protestantă și care merge atât de departe, încît privează însăși religia de orice participare divină în ivirea și manifestarea ei, denotă o atitudine cu totul **areligioasă și anticreștină**. Căci cum mai poate fi numită religioasă tendința, care rupe orice legătură între Dumnezeu și credincios și care merge atât de departe, încît afirmă că însăși revelația lui Dumnezeu nu se face pentru credincios, ci pentru Dumnezeu, sub forma Duhului Sfînt, care se revarsă în credincios ca într-un simplu vas, după cum o să vedem în continuare? Sau, ce atitudine religioasă mai este aceea care aruncă omul în brațele disperării, în imperiul limitării și păcatului etern, cînd religia are ca specific tocmai speranța mintuirii și căștigarea păcii și fericirii. Pe cit se poate vorbi de o atitudine areligioasă, tot așa se poate spune că teologia dialectică se îndepărtează enorm de creștinism prin negarea schimbării stării umane în urma jertfei Mîntuitorului și astfel prin criza ce o provoacă în sufletele credincioase. Ea este, după cum vom vedea pînă la urmă, doar reflexul filozofiei existențiale în teologie, căuînd mai mult accentuarea lezilor existențialiste, cum a fost de pildă mai sus cazul tezei limitării umane și disperării, în locul afirmării, susținerii și scoaterii la iveală a tezelor profund religioase.

Din cele de mai sus, apare clară poziția teologiei dialectice protestante față de religie. Ea are la bază o concepție greșită despre transcendență, în raportul acesteia cu religia. Deși K. Barth își bazează întreaga dogmatică pe misterul Sfintei Treimi și urmînd pe Kierkegaard a adus oarecare clarificare conceptului de paradox, pe care-l identifică în toată plinătatea lui cu persoana Mîntuitorului, n-a văzut acest paradox în aspectul transcendenței divinității. Cu toate că a sesizat marea problemă, pe care o pune noțiunea de transcendent religiei, fiind prea mult robit de filozofia existențialistă și de criza culturii umaniste burgheze, n-a pus accentul cuvenit pe această problemă și nu i-a dat nici interpretarea reală, în concordanță cu spiritul religios creștin, ci a împins punctul de greutate pe

7. *Ibidem*, p. 317.

8. K. Barth, *op. cit.*, p. 317.

transcendența ontologică radicală între credincios și Dumnezeu, fapt care are urmări la fel de grave pentru creștinism, ca și cele cauzate de exagerarea idealistă, deși într-o direcție opusă.

II. TRANSCENDENȚA LUI DUMNEZEU ȘI CREDINCIOSUL.

Intreaga teză a teologiei dialectice, se bazează pe viziunea transcendenței ontologice divine. Ca urmare a acestui fapt, credinciosul apare în sine ca o non-existență, sau dacă e considerat ca existent, e privit ca în absolută contradicție cu Dumnezeu. Aceste două idei de bază și anume: infinita depărtare divină și eterna cădere umană, idei cu puternice rădăcini în doctrina luterană și filozofia existențială, sînt prizmele prin care sînt privite și interpretate toate problemele religioase. Ca atare, problema divină, cît și problema ontologică sînt perfect reliefate în teologia dialectică.

Despre Dumnezeu, teologia dialectică știe doar atît: că există. Cu toate că Dumnezeu se revelează, El nu-și face întru nimic cunoscută ființa. Aceasta, întrucît «nu există nici o imagine, nici o pildă, nici un simbol despre Dumnezeu — simboale există doar pentru zei și nu pentru Dumnezeu — pentru că Dumnezeu, după învățătura Sfintei Treimi, nu este în nici un sens obiect, se sustrage celui «El există», «Eu sînt cel ce sînt» pentru că El trăiește și există exclusiv în persoana I-a gramaticală și... toate însușirile Sale nu sînt nimic altceva, decît încă odată și încă odată: Eu sînt Domnul»⁹).

Interesant este și faptul, că teologia dialectică pleacă în lămurirea problemei divine de la noțiunea filozofică a lui Dumnezeu: «Eu sînt cel ce sînt», găsită în Vechiul Testament și nu de la noțiunea nou-testamentară: «Dumnezeu este iubire». Căci pe noi, nu ne interesează în domeniul religios atît justetea unui adevăr filozofic, cît corespondența unei noțiuni religioase cu idealul și cerința religioasă, care corespondență, doar în acest caz primește pecetea adevărului. Or, în cazul de față, cărei cerințe religioase îi corespunde definiția de mai sus a divinității? Nici uneia, întrucît ea corespunde doar unei viziuni filozofice, de care rațiunea singură se poate apropia cu greutate. În loc să valorifice religios acest adevăr, adică să-l valorifice în relație cu legătura dintre Dumnezeu și credincios, adică cu religia, teologia dialectică, prin interpretarea pe care o dă acestei definiții, rupe tocmai legătura dintre uman și divin, aruncîndu-l pe credincios în brațele decăderii eterne și a disperării. Nu era oricînd posibil a se valorifica religios acest adevăr prin ideea că punctul culminant al cunoașterii și anume al cunoașterii ființiale a Lui, este acela în care credinciosul cunoaște pe Dumnezeu, fiind în Dumnezeu, adică acea cunoaștere pe care o dă starea descrisă de exclamația Sf. Ap. Pavel: «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Galateni II, 20)? Însă întradevăr, teologia dialectică nu putea ajunge la această concluzie, dat fiind originea ei existențialistă și ca atare fiind înfricoșată de mistică ce-i apărea într-o lumină idealistă.

Mergînd pe această linie, teologia dialectică afirmă că «Dumnezeu este mereu subiect și niciodată și nicăieri obiect decît pentru sine»¹⁰), sau «Dumnezeu nu e, și Dumnezeu nici nu devine altfel obiect decît Sieși,

8. K. Barth, *op. cit.*, p. 316.

9. *Ibidem*, p. 215, 216.

10. *Ibidem*, *op. cit.*, p. 215.

nici în cuvintele sale»¹¹). Prin aceasta Dumnezeu rămîne închisat în sine însuși, după cum denotă și cuvintele: «Ce înseamnă însă altceva învățătura despre Trinitate, decît o triplă, eternă și maestatică rămînere în sine?»¹²).

Pentru a fi subiect deplin, lipsit de caracterul de obiect, ar însemna că Dumnezeu să nu poată fi nici măcar cunoscut ca existent, întrucît în cazul acesta Dumnezeu răspunde ca obiect, acțiunii noastre subiective de cunoaștere ca unul care este existent. Astfel pentru ca noi să afirmăm că Dumnezeu e subiect și obiect doar pentru sine, înseamnă să facem o gravă eroare logică, afirmînd un lucru ce depășește orice puțință de afirmație. Pentru susținerea acestei afirmații, care are, ca și prima, un caracter pur filozofic și nu religios, e nevoie de a urma aceiași teză, ca și mai sus și aname ajungerea credinciosului în Dumnezeu.

Din cele de mai sus rezultă, că în teologia dialectică Dumnezeu e un Dumnezeu ascuns. El rămîne dincolo de puțința umană de cunoaștere, nu atît prin «relativitatea cunoașterii omenești, ci... pentru că e subiect indisolubil»¹³), Dumnezeu apare, astfel cu totul deosebit de credincios, căci ființa sa după această teologie, poate fi înțeleasă doar ca fiind un eu atotcuprinzător, cu totul ascuns oamenilor. Depărtarea colosală de credincios a divinității nu e ridicată nici prin Hristos și nici prin mîntuire, după cum vom vedea, întrucît transcendența divină e eternă. Ceea ce «putem noi cuprinde cu mințea, e doar contrazicerea față de adevăr, în care existăm noi»¹⁴). Această frază este temelia întregii concepții antropologice a teologiei dialectice. Ea plasează pe credincios în relativ, în limitare, în eternă antiteză cu divinitatea. Căci, la baza contrazicerii dintre divinitate și credincios, stă deosebirea ființială dintre Dumnezeu și credincios.

Și într-adevăr, credinciosul e complex deosebit, întrucît el nu poate fi conceput fără caracterul păcatului, care-i transformă total natura. Viața omenească «este și rămîne determinată de păcat»¹⁵), zice Gogarten. Natura umană nu e transformată, nici chiar de viața Mîntuitorului și nici de pogorîrea Duhului Sfînt care ne sfințește doar prin prezența sa și nu prin transformarea noastră.

Gogarten, pornind de la premisele filozofiei existențialiste, vrea să bazeze filozofic această teză a filozofiei dialectice. Astfel el ia ca punct de plecare experiența psihologică a ființei proprii, care se caracterizează prin neliniște, inaccesibil și neinteligibil. «Este un fapt, zice Gogarten, că el — credinciosul — nu dispune de sine, nu este propriul său stăpîn și n-are în propriile mîini existența. Aceasta se întîmplă pentru că el se află subjugat de către o forță străină. Și în timp ce el se înțelege în fața acestei puteri înfiorătoare ca un «Man»¹⁶) și se ascunde în înfiorarea sa,

11. *Ibidem*, p. 64.

12. *Ibidem*, p. 215.

13. *Ibidem*, p. 216.

14. *Ibidem*, p. 287.

15. Fr. Gogarten: *Die Selbstverständlichkeit uns. Zeit*. Berlin 1932 p. 25.

16. Prin «Man», filozofia existențialistă și mai ales Heidegger înțelege starea cotidiană a vieții în comun. Acest «Man» e luat în sensul pronumelui impersonal (se), astfel, cum se spune că «se» gîndește așa și așa sau «se» comportă așa și așa. (dass «man» so sind so denkt, oder sich so und so verhält). În existența cotidiană nu singuritul acționează din hotărîrea sa proprie, liberă și responsabilă, ci el e mișcat și condus de influența neconcepută și imperceptibilă a lui «man». El gîndește cum «se» gîndește, el acționează cum «se» acționează. În colectivitatea anonimă a acestui «man» orice particularitate a spiritului e ni-

încearcă să întâmpine acea putere, astfel încît să nu fie predat ei fără puțință de apărare»¹⁷).

Prin această fugă de forța străină, credinciosul e prins de către dominația «Man-ului». Prin aceasta însă «nu mai acționează și gîndesc ei (credincioșii) înșiși, ci în realitate, în ei acționează «Man-ul»; ei s-au pierdut pe sine în «Man»¹⁸).

Această teză — care se identifică în laturea pur filozofică cu teza așa numitor «Mächte des Man» a lui Haidegger, pune pe om în fața a două forțe străine. Una e acea forță inaccesibilă, de la care primim existența și în fața căreia ne formăm, care însă «amenință pe credincios într-adevăr cu distrugerea»¹⁹), forță care e tradusă teologic de Gogarten cu Dumnezeu, iar a doua putere, acea a lui «Man» care pune stăpînire pe noi, tocmai în căutarea rămîinerii în sine, în fața forței neinteligibile, e puterea satanei, a păcatului. Aceasta, întrucît «dominația păcatului asupra omului se manifestă în dominația unui «Man», care provine din întîlnirea cu înfiiorarea lumii (Unheulichkeit der Welt), care rezultă din mînia divină și păcatul omului»²⁰).

La Gogarten apare, astfel, mai clar, baza filozofică a interpretării divinității. Existențialismul i-a slujit, astfel drept unghi de vedere sub care a interpretat problemele teologice de bază. Ca urmare a acestui fapt, pentru credincios rezultă pe deoparte că el e mereu cuprins de păcat — întrucît ființa lui e ființial și ca atare etern inaccesibilă, neinteligibilă sie-și, fapt ușor de constatat printr-o introspecție mai profundă și apoi, întrucît în fața inaccesibilității stăpînului lumii, credinciosul fuge de sine în înșăși brațele «Man-ului» adică ale păcatului,—iar, pe de altă parte credinciosul nu se poate apropia de Dumnezeu, care-i rămîne mereu îndepărtat și de necuprins.

Toate cele relatate fundamentează teza inexistenței continuității între divin și uman. Această idee este amplu dezvoltată de K. Barth și susținută prin actul revelației, care, după teologia dialectică neagă tocmai orice continuitate²¹).

Transcendența divină apare în toată măreția ei, tocmai în legătura dintre Dumnezeu și om. Teologia dialectică, într-adevăr, vorbește de o legătură între divin și uman, pomeneste chiar de o comuniune și mîntuire, însă după cum vom vedea, aceasta e numai un fel de a vorbi, întrucît aceste fapte nu vizează cu nimic pe credincios în esența lui.

velată, totul a devenit uniform sub constrîngerea puterii invizibile și totuși irezistibile. Omul nu este el însuși, ci în el trăiește «man-ul». (Otto Fr. Bollnow, *Existenzphilosophie in Systematische Philosophie, herausgegeben von N. Hartmann, Berlin 1942, p. (41) 353*. Acest «man» are deci înțelesul unei forțe care cuprinde și conduce pe om în momentul în care acesta se pierde în obișnuit, în conformism și în uitare de sine. Gogarten, plecînd de la acest înțeles al lui «Man» îi dă acestuia mai multe sensuri concrete. Dintre acestea el întrebunțează mai ales «Man-ul» cu nuanță cosmică, care cuprinde omul ca un fel de reacțiune în fața forței covîrșitoare ce-l înconjoară și-i dă înșăși existența. Acest «Man» are caracterul «man»-ului ce ia naștere într-o panică. El prezintă deci «man»-ul fundamental care ia naștere prin uitarea esenței sale de om și cufundarea în omenescul pur, fără orizontul originii, existenței și menirii sale (vezi Fr. Gogarten, op. cit., p. 15).

17. *Ibidem*, p. 16.

18. *Ibidem*, p. 16-17.

19. *Ibidem*, p. 15.

20. *Ibidem*, p. 4.

21. Vezi K. Barth, op. cit., p. 293.

În primul rînd, întîlnirea între Dumnezeu și credincios se face între două existențe total diferite, atît cantitativ cît și calitativ²²). Deosebirea calitativă «trebuie înțeleasă principial ca atare și considerată ca adevărată, încît să nu poată fi vorba de o ștergere a granițelor»²³). Ca atare, «noi sîntem păcătoși și vom fi mereu»²⁴). Dumnezeu vine la noi tocmai fiindcă sîntem păcătoși, «în felul acesta ne cuprinde El, și numai în felul acesta îl avem în noi»²⁵). Natura noastră, în consecință, nu se schimbă nici în atingere cu Dumnezeu. Faptul apoi, că tocmai în Revelație, care-i caracterizată de teologia dialectică ca fiind punctul în care se ajunge la cea mai reală legătură cu Dumnezeu, credinciosul apare ca fiind total deosebit de Dumnezeu²⁶), înseamnă că coruperea umană are profunzimi cu totul abisale.

Pentru a ne putea da seama de transcendența divină în teologia dialectică, ne mai rămîne să aruncăm privirile asupra învățaturii despre Hristos, și opera săvîrșită de El, anume: comuniunea și pacea.

Cum e și natural, teologia dialectică admite existența unei opere salvatoare a Mîntuitorului. Această operă însă nu transformă efectiv pe credincios, ci îl pune oarecum formal într-o altă lumină în fața Tatălui. Baza acestei viziuni e tocmai concepția ireversibilității naturii umane. În această problemă teologia dialectică va căuta doar să analizeze procesul acesta al devenirii din «om supus miniei lui Dumnezeu» în «om împăcat cu Dumnezeu».

Prin Hristos se îndeplinește această schimbare a stării formale a credinciosului în fața Divinității. Acest fapt îl îndeplinește Hristos prin iubirea Sa. În teologia dialectică, iubirea lui Iisus Hristos are două caracteristici. Pe de o parte, «iubirea lui Iisus Hristos este îndreptată împotriva omului care stă sub dominația păcatului nerecunoscut de om»²⁷). Aceasta, întrucît «voința lui Dumnezeu stă, oricum s-ar întîmpla, în cea mai ascutită contradicere cu păcatul. Astfel și iubirea lui Iisus Hristos stă în aceeași contradicere cu păcatul ca și voința lui Dumnezeu. Și pe cît este de sigur că păcatul nu este ceva numai la om, ci atinge propriu zis pe om, tot așa de sigur și iubirea lui Iisus Hristos stă în contradicere cu omul. Ea e îndreptată împotriva lui într-atît, întrucît atît el însuși, cît și voința sa, sînt sub dominația păcatului»²⁸). Pe de altă parte «iubirea lui Iisus Hristos nu este îndreptată numai împotriva omului (ea este și astfel, și nu poate fi înțeleasă dacă nu se conține în acest mod), ci ea este îndreptată împotriva lui pentru a-l căuta, pentru a-l elibera de dominația păcatului și a-l scăpa de picirea sa»²⁹).

Pentru a fi cu Hristos, pentru a putea prelua iubirea lui Hristos, omul trebuie să mărturisească minciuna în care se află. «Aceasta însă ar însemna recunoașterea păcatului și a picirii sale. El (credinciosul) trebuie să recunoască cum că stă sub dominația păcatului și că nu există

22. *Ibidem*, p. 294.

23. *Ibidem*, p. 294.

24. *Ibidem*, p. 324.

25. *Ibidem*, p. 324.

26. K. Barth, *Offenbarung, Kirche, Theologie*, München 1934, p. 18.

27. Gogarten, *op. cit.*, p. 41.

28. *Ibidem*, p. 40.

29. *Ibidem*, p. 41-2.

nici o posibilitate de a se elibera prin propriile puteri de păcat»³⁰). Această dominație a păcatului e evidențiată și identificată cu dominația lui «Man»³¹).

În însăși acțiunea iubirii mîntuitoare a lui Iisus apare caracterul de negație al omului prin ideea fundamentală a teologiei dialectice și anume, transcendența ontologică eternă a Divinității și, ca urmare, ideea coruperii iremediabile umane. În consecință, iubirea lui Iisus e o iubire distrugătoare, însă nu a păcatului conceput ca stare temporară a omului, ci a omului însuși, definit în esența lui prin păcat. Iubirea lui Iisus nu mai are caracterul creștin al atragerii transformatoare, îndumnezeitoare, ci caracterul unei descoperiri a unei stări de fapt, cu neputință de schimbat. Credinciosul ce stă în legătură cu Hristos, nu se deosebește întru nimic de credinciosul Vechiului Testament, sau de păgîni. El e căzut, și căzut va rămîne în vecii vecilor!

Pacea așteptată atît de mult de omenire, pacea legată de venirea lui Hristos, pacea cu Dumnezeu este însă, după teologia dialectică, și mai puțin decît «viață în realitatea lui Dumnezeu (Rutter). Nici o uniune nu apare între Dumnezeu și credincios, nici o ridicare a liniei morții... Rămîne lupta dintre spirit și carne, carne și spirit, în toată ascuțimea ei. Omul numai om, și Dumnezeu, Dumnezeu»³²).

Comuniunea cu Dumnezeu se face doar prin credință și ascultare. Credința și ascultarea sînt, însă, doar manifestări ale omului căzut, care răspunde, în felul său, cu totul inadecvat, acțiunii formale a mîntuirii omului, care se petrece prin pogorîrea în păcatos, a Duhului Sfînt. În felul acesta, însă, nu omul primește pe Dumnezeu, ci Duhul Sfînt, care se află în om. «Realitatea binefacerii în care cuprinde Dumnezeu pe om este chiar Dumnezeu, Duhul Sfînt. Ea îl cuprinde astfel încît omul să fie în stare ca din Dumnezeu, aici, să privească la Dumnezeu, acolo»³³).

S-ar părea, că o atare pogorîre a Duhului Sfînt pentru împlinirea comuniunii, să ducă la sfințirea omului. Totuși, după cum am mai spus, singura transformare a omului este cauzată de ivirea credinței și ascultării. Aceasta întrucît «minunea Duhului Sfînt în noi constă nu în a deveni îndumnezeiți sau semi-îndumnezeiți, — acesta e un vis păgîn — ci, în a avea, așa cum sîntem în realitate, prin credință și ascultare, legate de Cuvînt, deci printr-un dublu drum frînt, pe Dumnezeu, așa cum este în realitate, ca Dumnezeuul nostru, ca acela care este împăcat cu noi și noi cu El»³⁴).

Rezultă, astfel, cu claritate, consecvența susținerii tezei transcendenței ontologice eterne a Divinității. Însăși acțiunea centrală a creștinismului: mîntuirea, nu șterge diferența enormă dintre credincios și Dumnezeu și, ca atare, nu scapă pe credincios de tragismul său. Căci, de fapt, teologia dialectică mărturisește chiar că mîntuirea nu înseamnă pace sufletească sau fericire. Prin acest fapt, teologia dialectică pervertește însăși noțiunea de mîntuire, dîndu-i coloratura specifică izvorului din care a ieșit, filozofia existențialistă și tragismul ce-i stau la bază. Ea a pervertit, astfel, noțiunea de Dumnezeu, aruncîndu-l în depărtări insesizabile, și a transformat, astfel, pe om, într-un nenorocit incurabil. Prin aceasta

30. *Ibidem*, p. 41.

31. *Ibidem*, p. 40.

32. K. Barth, *Römerbrief*, München 1924, p. 128.

33. K. Barth, *Dogmatik*, v. I., p. 290.

34. *Ibidem*, v. I., p. 322.

distruge cel mai mareț ideal uman, motorul oricărui progres: înălțarea naturii umane.

Marea greșeală și totodată ireligiozitatea teologiei dialectice protestante constă în teza ireversibilității naturii umane căzute. Păcatul devine ca atare un al doilea principiu, 'egal cu Dumnezeu, întrucît însuși Dumnezeu n-a reușit să-l îndepărteze. Acest lucru se întîmplă prin identificarea păcatului cu scăderile umane și apoi, prin conceperea acestora ca fiind cu neputință de înlăturat. Credinciosul astfel este scos de sub legea progresului, care pare în ochii teologiei dialectice teză idealistă, și pus sub constanța nemișcării. De la conceptul antropologic idealist «al unui om care nu mai e om, protestantismul, prin teologia dialectică a înaintat pînă la conceptul unui credincios, care trebuie adus în stare de criză sufletească și educat numai cu idea morții, un om care dușmănește orice progres. «un mort pentru lume»³⁵). Optimismul, speranța fericirii și idealul dumnezeirii dispar astfel total, în negura tragicului.

III. TRANSCENDENȚĂ ȘI REVELAȚIE.

Un alt domeniu în care ne apare cu claritate ideea teologiei dialectice asupra transcendenței și care totodată scoate la iveală rolul ei de transformator al problemelor teologice este și domeniul revelației. Fiecare aspect al revelației, după cum o să vedem, este impregnat de aspectul transcendenței specific teologiei dialectice. Transcendența stă la baza acestor probleme, le dă direcție și rezolvare.

La baza învățăturii teologiei dialectice despre Revelație stă identificarea Revelației cu Dumnezeu. Prin aceasta se pune temelia contradicției totale între Revelație și credincios, întrucît se ajunge iarăși la teza originală a existențialismului, preluată de teologia dialectică și anume, închistarea în sine a credinciosului și ca atare, ~~contradicția de~~ neînlăturat între credincios și Dumnezeu.

În problema Revelației, teologia dialectică pornește mai întîi de la opinia curentă creștină a Revelației, pe care însă o interpretează unilateral, în sensul unei descoperiri producătoare de scandal, după cum apare aceasta clar, mai ales la K. Barth.

Intr-adevăr, teologia dialectică recunoaște că Revelația e o descoperire a lui Dumnezeu. Această descoperire însă e înțeleasă doar ca o revelare a unui Dumnezeu ascuns, care nu permite credinciosului cunoașterea Lui și nici nu poate să se facă cunoscut credinciosului, întrucît prin aceasta și-ar pierde transcendența, depărtarea ontologică de neînlăturat între El și credincios. Aceasta înseamnă că Dumnezeu e pus în imposibilitate de conlucrare cu credinciosii și chiar în imposibilitatea de a-l ridica pe acesta pe o treaptă superioară, de unde ar putea intra în contact cu El, deoarece nu poate învinge starea ontologică pe care El însuși i-a dat-o omului, datorită neascultării. Dumnezeu, deci, nu mai e stăpîn pe actele sale. Revelația, în teologia dialectică, este doar o revelație a faptului că Dumnezeu e ascuns. Nu încercăm acum să arătăm consecințele dezastruoase rezultate din această viziune, consecințe ce ating fundamental mîntuirea credinciosului, ci căutăm doar să arătăm pilonul metafizic al acestei devieri și anume ideea Divinității, ontologic și etern transcendentă, idee existențialistă și deloc creștină.

35. P. Rezuș, Servitutea rațională a Protestantismului, în «Ortodoxia», nr. 3. București 1955, p. 399.

Pentru a ajunge la ideea «revelație-non revelație», teologia dialectică se folosește de un drum mai ocolit. Pentru aceasta identifică Revelația cu Dumnezeu, după cum am arătat, și ca atare, cu misterul. In această privință, K. Barth e clar, când spune: «Revelația... nu e nimic mai puțin decât Dumnezeu însuși. De aceea ea este un mister, adică o realitate a cărei posibilitate se află absolut în ea însăși, pe care o putem înțelege, deriva și întemeia în etern, doar din ea însăși și nu din altă parte»³⁶), sau «El (Dumnezeu) nu este numai în persoana sa revelatorului, ci și acțiunea Revelației. Activitatea sa e identică cu persoana sa. Deus = Deus loquens. Căci «loqui» este revelația ființei sale ca Stăpîn»³⁷). Această demonstrație este însă greșită și primejdioasă. Prin revelație, Dumnezeu nu ne apare numai ca Stăpîn, ci și ca Părinte, ce-și atrage la sine fiii săi. Această latură atît de adîncă și înălțătoare, care-l deosebește de Dumnezeul creștin de Jahve și în care tocmai constă descoperirea lui Hristos, a fost neglijată cu totul de teologia dialectică protestantă.

În acest mod, revelația fiind identică cu Dumnezeu și Dumnezeu fiind mister, concluzia «revelația este non revelație» apare cît se poate de clară și logică. Ea însă are premise greșite după cum am văzut mai sus. Ea nu ține seama de faptul că Dumnezeu e creator și ca atare, identificat fiind cu revelația, care-i o formă de îndreptare spre om, îl poate și schimba și face apt primirii descoperirii sale. Dar această rezolvare nu putea conveni teologiei dialectice, care se bazează pe ideea de nezdruncinat a transcendenței totale divine. (pentru care e dispusă a nega chiar și atotputernicia lui Dumnezeu).

Ca urmare a acestei viziuni, teologia dialectică își poate permite afirmația «Dumnezeul ascuns (Deus absconditus) este și Dumnezeu revelat (Deus revelatus) și tot așa de sigur poate fi afirmat și inversul»³⁸). Iar la aceasta, ca la o motivare paradoxală să afirme «că Dumnezeu chiar de aceea e un Dumnezeu ascuns pentru că e Dumnezeu revelatorului»³⁹). Această afirmație, însă, ne demonstrează nu ceea ce vrea să ne spună, ci modul greșit în care se întrebuințează paradoxul în teologia dialectică. În loc ca acesta să prezinte noțional ultimele rezultate al cercetării unui fapt real, ea se ascunde după paradox, ca după un paravan inexpugnabil oricărei obiecțiuni, tocmai prin ființa lui de paradox, punîndu-se în slujba dovedirii unei teze apriorice. Cu alte cuvinte, în loc să ajungă aposterioric la paradox, ajunge la acesta aprioric și ca atare, îi distruge valoarea.

Urmărind, în continuare, conceptul revelației în teologia dialectică, pe care-l vedem mereu conturat de viziunea transcendenței, pe baza ideilor de mai sus, se ajunge la identificarea scopului revelației cu Dumnezeu însuși. Omul dispare, astfel, tocmai dintr-un domeniu în care era motivul și scopul acestei acțiuni divine. Cu aceasta însă, faptul revelației nu mai are nici un sens și nici o explicație. Căci de ce are nevoie, Dumnezeu ca prin revelație să fie «cunoscut și cunoscător, știut și știind, vorbind și ascultînd»⁴⁰), cînd El este și fără revelație astfel? Ce rost mai

36. K. Barth, *Offenbarung*, p. 20.

37. K. Barth, *Dogmatik*, p. 138.

38. *Ibidem*, p. 137.

39. *Ibidem*, p. 216.

40. *Ibidem*, p. 139.

are revelația dacă prin ea «Dumnezeu se revelează exclusiv sie-și însă tocmai nouă nu ni se descoperă?»⁴¹).

Totuși, pentru a atenua această unilaterală concepție revelațională, care ar scoate total pe credincios din actul revelațional, și astfel l-ar arunca în brațele pierzării eterne și ca atare ar desființa necesitatea religiei, K. Barth valorifică soteriologic revelația, rămânând însă consecvent mereu ideii transcendenței ontologice divine, dând mântuirii un sens cu totul extern, formal. Credinciosul, în acțiunea mântuitoare, rămîne tot timpul indiferent iar credința și ascultarea pe care i-o pretinde teologia dialectică rămîn doar două mari semne de întrebare care nu-și găsesc locul în acest edificiu, unde doar Dumnezeu lucrează. Căci cum altfel pot fi interpretate cuvintele: «și realitatea binefacerii în care cuprinde Dumnezeu pe om este tocmai Dumnezeu Duhul Sfînt. Ea-l cuprinde astfel, încît omul poate fi în stare să privească de la Dumnezeu aici la Dumnezeu acolo. El (Duhul Sfînt) este cel care intră acum și aici ca Dumnezeu al mântuirii pentru omenirea noastră cuprinsă în contradicție. În El noi existăm ascultînd, privind, fiind receptibili realității cuvîntului lui Dumnezeu»⁴²).

Aceasta însă, nu înseamnă că noi devenim identici cu Duhul Sfînt. Nu! Mai mult chiar, noi nu ne transformăm absolut de loc, întrucît rămînem în această acțiune, cu umanitatea noastră păcătoasă antitetică divinității. Astfel, în această acțiune de așa zisă mîntuire, credinciosul are o oarecare activitate, însă tot numai în cadrul umanității sale corupte. Omul este «voitorul, activul și desăvîrșitorul, dar astfel încît Dumnezeu s-a situat ca început, mijloc, și sfîrșit al activității omenеști»⁴³). Această situație e perfect rezumată prin întrebarea lui K. Barth: «Ce să ne imaginăm în privința acestei simultane rămîneri-în-sine și ieșiri-din-sine a omului, în privința activității umanității sale, care propriu zis este făcută de Dumnezeu, în Dumnezeu, căreia deci propriu zis omul nu-i este subiect, cu toate că este activitatea sa? Această descriere este întru atît posibilă și necesară... întrucît ea descrie întocmai revărsarea Duhului Sfînt»⁴⁴).

În teologia dialectică, deci revelația este non revelație. Noi, din revelație numai atît știm, că «Deus dixit-aceasta singur formează cuvîntul lui Dumnezeu»⁴⁵). Ca atare, toate cuvintele «care trec prin buzele noastre sînt cuvinte omenеști. Dumnezeu nu este și nici nu devine altfel obiect sie-și, nici chiar în cuvintele sale»⁴⁶).

41. *Ibidem*, p. 216.

42. «Und die Wirklichkeit des Wohlgefallens, in dem Gott den Menschen begreift, so dass der Mensch in der Lage sein kann, von Gott her zu Gott hin zu blicken, das ist eben Gott der heilige Geist. Er ist es, der als der Erlösergott jetzt und hier schon eintritt für unsere im Widerspruch gefangene Menschlichkeit. In Ihm sind wir hörend, sehend, empfänglich für des Wirklichkeit des Wortes Gottes». (K. Bart. Dogmatik, p. 29).

43. *Ibidem*, p. 289.

44. «Was sollten wir uns denken bei diesem gleichseitigen Insich-selbst-bleiben und Aus-sich heraustreten des Menschen, bei einer Betätigung seiner Menschlichkeit, die wesentlich vielmehr von Gott und in Gott getan ist, obwohl sie doch seine Betätigung ist? Diese Beschreibung ist genau insofern möglich und notwendig.. als sie eben die Ausgiessung des heiligen Geistes beschreibt». (*Ibidem*, p. 291).

45. *Ibidem*, p. 64.

46. *Ibidem*, p. 64.

Aceste idei duc la un total agnosticism, la neputința primiri efective a revelației. În ultimă analiză această teorie se întemeiază pe ideea de bază existențialistă, și anume închistarea omului în existența sa proprie, care este identificată în teologia dialectică cu păcatul. Cu toată încercarea de a salva revelația prin afirmarea puținței primirii ei din partea credinciosului, ea n-a reușit, căci distanța credincios-Dumnezeu rămâne aceeași. Faptul că Dumnezeu vine în noi prin Duhul Sfânt — acțiune în care credinciosul rămâne neschimbat — nu schimbă cu nimic situația. În această privință e curios faptul, cum teologia dialectică încearcă a salva revelația, prin comuniunea cauzată de pogorîrea Duhului Sfânt. Această comuniune ce nu transformă, ne lasă să credem că teologia dialectică înțelege greșit raportul dintre Dumnezeu și credincios, ca o legătură în genul legăturii a două existențe în spațiu. Ori, Dumnezeu ca extern credinciosului nu este extern pentru că este la o depărtare spațială, ci extern ca ceva deosebit de credincios. Ca atare, Sf. Duh ca Dumnezeu intern, este intern întrucît a intrat în credincios, transformîndu-l ontologic. Acest fapt însă n-a fost sesizat de teologia dialectică, pentru că ea înțelege revărsarea Duhului Sfânt în credincios, ca o conviețuire a două entități deosebite, care, însă, locuind în același loc (spațiu) sînt împreună, deci, oarecum în comuniune.

Această expunere a putut, astfel, demonstra că la baza conceptului esențial religios, revelația, stă și-și impune punctul de vedere viziunea transcendenței, **greșit înțelese și areligioase**. Noțiunea revelației, în loc să se pună pe punctul de vedere religios prin direcția și baza ei, pledează prin toate laturile pentru discontinuitatea dintre Dumnezeu și credincios, discontinuitate «negată tocmai prin revelație»⁴⁷). Ca atare, afirmarea lui K. Barth că «în om nu se află nici un rest din chipul lui Dumnezeu de care să se încopce darul credinței și că, prin urmare, cel care crede în om cuvîntului dumnezeesc, este exclusiv Dumnezeu însuși,... duce la negarea absurdă a revelației»⁴⁸).

IV. CONCLUZII.

Teologia dialectică protestantă este o apariție specifică timpului nostru. Ea se încadrează total spiritului protestant, în ceea ce acesta are mai specific și anume: individualismul sub forma actualistă a acestuia. Prin actualist, se înțelege forma individualistă, ce-și soarbe viața din orientarea atenției și activității spre atmosfera imediatului, actualului, cu alte cuvinte, individualismul aplecat cu urechea asupra pulsului momentan al vieții. Această formă specifică protestantă, care ia naștere prin individualismul însuși, se caracterizează ca și acesta, prin viziunea lui limitată, cu totul străină unei priviri «sub specie aternitatis». Acest fapt e determinat de însăși esența individualismului, care însemnează o sustragere a perimetrului celui, la ceea ce este mai intim, înțeles în sensul a ceva mai perceptibil și inteligibil din punct de vedere empiric și anume numărul și forma. Ca atare, individualismul în această formă îl privează pe individ atît de societate — și ca dovadă apariția și predominarea de azi a curentelor sociale — cît și de atmosfera infinitului, misterului și libertății absolute — fapt care duce la criza spiritualității apusene, demon-

47. K. Barth, *Dogmatik*, p. 293.

48. Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*. Sibiu 1943, p. 13.

strată de filozofia existențialistă, cit și de zbulciumul omului burghez, care în teologie și-a găsit expresia în teologia protestantă dialectică, sau cum pe bună dreptate i se mai spune și teologia crizei.

Filozofia existențialistă reprezintă astfel motivarea logică și descrierea clară a unei experiențe adânci a credinciosului modern, cauzată de individualism. Acest individualism este o expresie a protestantismului, care l-a rîndul lui este rezultatul umanismului renașterii și care poate fi ușor derivat dintr-o curioasă interpretare a religiei creștine, făcută de spiriul european concretizat atunci perfect prin Biserica Romei. În această privință deci, filozofia existențială are o latură pozitivă. Faptul însă, că filozofia existențială primește experiența omului modern doar sub unghiul tragismului existenței cu nepuință de înlăturat și totodată, privește umanul într-o formă limitată, dă nota negativă a acestei filozofii, întrucît ea nu caută să-l descătușeze pe om de închipuirea lanțurilor limitării ce-l cuprind, ci încearcă să-l convingă ființial de realitatea lor, învâțîndu-l doar atît: să le poarte eroic. Eroismul filozofiei existențialiste însă, nu-și are rostul, ci doar încătușează pe omul liber, nelimitat în esență cu niște cătușe imaginăre. El apare frumos, dar din nenorocire nebul.

Filozofia existențialistă pornește, astfel, de la experiența umană. Ca atare ea va avea în centrul ei problema antropologică.

Pe scurt, putem rezuma această concepție prin interpretarea lui Sartre, care pornește și el de la fenomenologia lui Husserl. Această concepție pune accentul pe intenționalitatea conștiinței. «Husserl revizuiind «cogito-ul» lui Descartes, a stabilit că a spune «eu gîndesc» n-are nici un sens. Trebuie spus «eu gîndesc aceasta» sau «eu gîndesc aceea» căci propriu conștiinței este de a se îndrepta spre altceva decît spre sine, ea e intențională, ea e cunoștință a ceva»⁴⁹).

Preluînd această idee, Sartre face deosebirea netă între conștiința și credința într-un lucru. «Conștiința nu e un sine — ca masa de exemplu. Ea e prezență către sine. Ori, nu poate exista prezență către sine, decît dacă este separată de sine. Existența conștiinței nu este deci existența în sine ci existența pentru sine»⁵⁰). Astfel, după existențialism, omul este mereu în căutarea unui ideal interzis ontologic.

Această teză a fost preluată de teologia dialectică, care o consideră drept **fundament axiomatic**. Dumnezeu apare transcendent ontologic și etern credinciosului. Teologia dialectică n-a ținut seama de predica iubirii, n-a ținut seama de predica umilinții și deposedării de sine, adusă nouă de Iisus. Ea a înțeles greșit experiența distrugătoare a tezei existențiale despre închistarea umană, experiență ce reese din cuvintele Sf. Apostol Pavel: «Nu mai trăiesc eu ci Hristos trăiește în mine». Această teologie, care a luat naștere dintr-o experiență și anume, experiența omului modern, n-a știut să țină seama de experiența marilor contemplatori creștini și n-a înțeles deloc forța iubirii. Iubirea nu ia, ci dăruiește, și ca atare teza intențională a conștiinței dispăre ca un vis urît. Pe lîngă aceasta,

49. G. Izard, *L'être et l'infini*, în *Ecrits de France*, nr. 1, 1946, București, p. 30.

50. *La conscience n'est pas soi, comme la table. Elle est présence à soi. Or, on ne peut être présent à soi que si non est séparé de soi. L'être de la conscience n'est donc pas l'être en soi mais l'être pour soi*, la G. Izard, *op. cit.*, p. 31.

iubirea este tocmai «temelia și puterea îndumnezeitoare a fîrii omenеști»⁵¹). Prin ea omul ajunge «izvorul unei iubiri nesfîrșite dumnezeеști, un alt om, dar nu de la sine, ci prin har și prin comuniune cu Dumnezeu»⁵²).

Datorită acestei atitudini, teologia dialectică s-a arătat mai mult ca **susținătoare a filozofiei existențialiste**, mai mult ca un răspuns teologic — și aceasta unilateral — în fața crizei religioase moderne, decît ca o interpretare creștină a stării moderne. Aceste fapte rezultă cu claritate din capitolele tratate, care schimbă totul viziunea creștină, atît despre Dumnezeu, cît și despre credincios. Ea își are la bază o viziune greșită a transcendenței divinității, care-și are rădăcinile într-o interpretare ontologică specifică a credinciosului și a lui Dumnezeu.

Această concepție a transcendenței colorează specific toate problemele creștine, determinînd o anumită interpretare chiar a problemei revelației și cele hristologice. Ea are, astfel, repercursiuni periculoase în mîntuire, căci aceasta apare ca ceva pur formal, iar efortul uman e minimalizat, aproape îndepărtat, lăsîndu-ne pradă predestinaționismului. Prin teoria limitării umane și inaccesibilității divinității, teologia dialectică aruncă credinciosul în brațele disperării și pesimismului, sentimente ce stau cu totul în contradicere cu sentimentul religios.



51. Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 176.

52. *Ibidem*, p. 178.

ROLUL VOINȚEI ÎN VIAȚA MORALĂ

Viața morală reprezintă adevărata valoare și demnitate a omului. După învățătura creștină, ea e viața în comuniune cu Dumnezeu prin Iisus Hristos, modelul și izvorul moralității creștine. Ea luptă contra răului, a păcatului, pentru a-l micsora și desființa și se străduiește să cultive faptele bune și virtuțile. Astfel, ea oferă fiecărui om condițiile prielnice pentru a-și dezvolta și valorifica la maximum toate potențele fizice și spirituale, amplificându-le și intensificându-le mereu, angajând pe om în ceea ce are el mai autentic în ființa sa. În nici o altă atitudine omul nu e mai totalitar angajat ca în viața morală. În afară de ea, omul nu poate fi definit în ființa lui; el își pierde specificul, degradându-se în rândul animalelor, sau chiar inferior acestora. Toate faptele și valorile pe care le produce omul sînt valabile numai întrucît se încadrează în valorile morale, promovînd binele și fericirea sa și a semenilor săi.

Caracteristic vieții morale creștine e și faptul că ea nu este o stare dată de-a gata, ci un produs al activității libere și conștiente a omului. Căci omul, ca chip al lui Dumnezeu, e un purtător de talanți, de potențe, avînd misiunea să se desăvîrșească pe sine, prin sine, în colaborare cu harul divin. De aci rezultă caracterul creator al vieții morale, dăci și valoarea ei nemăsurată. Posibilitatea ei o are cuprinsă fiecare om, fără nici o deosebire, în chipul dumnezeesc din el, adică în demnitatea sa morală. Depinde de voința fiecăruia, de a valorifica sau nu, de a ajunge sau nu la asemănarea cu Dumnezeu, adică la o viață morală superioară. Aceasta este o învățătură fundamentală, care stă la baza antropologiei ortodoxe.

În general, în activitatea omului voința joacă un rol foarte important. Fie că e manuală, fie că e intelectuală, activitatea omului cere voință. Cu atît mai mult viața morală, care este, în mod special, un domeniu al voinței. Marginile voinței sînt marginile vieții morale. Ideea și cuvîntul voință, zice Sf. Grigorie de Nisa, reprezintă, în mod generic, izvorul și cadrul tuturor virtuților, deci al vieții morale¹⁾. Mai precis, voința este elementul prin care ordinea morală poate să devină o realitate în viața noastră. Ea face demnitatea și măreția omului prin faptul că-l introduce în lumea morală, ridicîndu-l la rangul de persoană, distingîndu-l astfel de un simplu obiect, care nu e în el însuși și în activitatea sa decît rezultatul fatal al cauzalității naturii și al împrejurărilor exterioare. Datorită voinței putem vorbi de o educație de sine însuși, prin sine însuși. Căci nimeni nu poate fi socolit moral prin moralitatea altuia, ci numai cînd el însuși voiește să devină un om moral. Dacă voiește, eu voiește, nu poate să vrea altcineva pentru mine. Din acest motiv, pentru a scoate în evidență rolul voinței în viața morală, este necesar ca să analizăm mai amănunțit natura și lucrarea voinței în unitatea psiho-fizică a vieții morale. Acest lucru vom încerca să-l facem în cele ce urmează.

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

1. Despre rugăciunea domnească, Cuv. IV, M. P. G. 44 col. 1165 A. B.

1. **Natura voinței.** Voința, ca formă superioară a activității creatoare a omului, este o caracteristică a spiritului și a chipului dumnezeesc din om «Voința este organul practic al sufletului pentru realizarea rațiunii în natură și în viața omenească; pe scurt, transpunerea cunoștințelor în fapte reale, a teoriei în practică»²). Pe lângă această funcțiune activă, voința are în viața morală și o funcțiune pasivă, în sensul că se opune realizării unor fapte sau idei contrare principiilor morale.

Spre deosebire de activitatea inferioară, reflexă și instinctivă, care se exercită în mod automat, spontan, uniform, invariabil și inconștient, voința e o activitate liberă, rațională și conștientă, manifestată în urma unei reflexiuni și care tinde spre un scop dinainte precizat. «Voința nu trebuie înțeleasă ca o forță ce stă în noi, detașată de ansamblul tuturor tendințelor care alcătuiesc dinamismul ființei noastre, ci ca o tensiune generală a ființei noastre de a fi, ea trebuie să fie cu toate aspirațiunile noastre, pe toate să le vrea, în toate să fie»³), întrucât toate acestea se încadrează armonice în scopul general al întregii ființe. După Fericitul Augustin, voința este elementul fundamental al ființei umane. «Voința este în toate mișcările sufletești; mai mult, toate nu sînt altceva decît voințe»⁴).

Dacă inteligența manifestă uneori un caracter independent și arbitrar, dacă sentimentele sînt mai mult o manifestare a firii sau a temperamentului, voința este tot ce are omul mai personal, este expresia însăși a persoanei. De aceea s-a spus că inteligența și afectivitatea sînt ale noastre, dar voința e însuși eul nostru⁵). În nici un fapt de conștiință nu se arată rolul eului ca în manifestarea voinței^{5 a}). Ea este centrul în jurul căruia se organizează persoana însăși. Înainte de a voi altceva, eul nostru se vrea pe sine. Și numai voindu-se pe sine, el se vrea și în acțiunile lui, devenind astfel activ și creator în viața morală. Forma esențială a voinței este, deci, a **voi să voințești**. Cel ce nu se vrea pe sine, nu vrea nici altceva. În acest sens cît valorează voința, atît valorează și omul; măsura puterii și vredniciei noastre o constituie faptele ce depind de voință. De aici vine valoarea, dar și rolul esențial de comandă în ansamblul tuturor puterilor sufletești și trupești. «De aceea voința a fost numită baza și forța centrală a caracterului»⁶, deci a vieții morale.

2. **Structura actului voluntar.** Lucrarea prin care voința, determinată de un motiv unic, realizează un scop conștient, este numită act sau acțiune voluntară. În desfășurarea unui act voluntar putem distinge patru momente principale: reprezentarea sau conceperea scopului, deliberarea sau lupta motivelor, hotărîrea și executarea. Aceste momente se observă foarte bine în minunata pildă a Mîntuitorului despre întoarcerea fiului pierdut (Lucia 15, 11-32). Ea poate servi ca bază pentru analiza sau structura unui act voluntar complet și desăvîrșit.

2. Geysler J., *Abriss der allgemeinen Psychologie*, Schöning Münster in Westf., 1922, p. 129. La Pr. D. Călugăr, *Caracterul religios moral creștin*, Sibiu 1955, p. 68.

3. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Curs de ascetică* (dactil.), Buc. 1954, p. 108.

4. De Civit. Dei, c. XIV, cap. VI, P. L. 41, col. 409.

5. *Curs de teologie morală* (în colaborare) dactil. Buc. 1953, p. spec. p. 80; C. Pavel *Problema răului la Fer. Augustin* Buc. 1937, p. 70; 181-182.

5 a) C. Rădulescu-Motru, *Curs de psihologie*, București, 1923, p. 262.

6. Prof. I. A. Cairov, *Pedagogia*, ed. II, E. S. 1950 p. 367.

«Venindu-și în sine». Momentul inițial al actului aparține, deci, totdeauna conștiinței, în care apare gândul sau dorința de a săvârși o faptă. Stărînd cît de puțin asupra acestui gând, ne apar în conștiință și alte acțiuni posibile, care ne pun într-un fel de încurcătură, deoarece nu le putem săvârși pe toate. Pentru a ieși din acest impas trebuie să reflectăm asupra lor, apreciindu-le după justa lor valoare, cîntărind motivele și pretextele pozitive și negative ale tuturor. «Cercați toate și țineți ce-i bun» (I Tes. 5, 21). De aici și denumirea acestui moment de deliberare sau lupta motivelor care cere o atenție deosebită și o mare activitate mintală, lucru pe care l-a făcut și fiul pierdut cînd a zis: «Cîți argați ai tatălui meu sînt îndestulați de pîine, iar eu mor de foame». În urma acestei lucrări urmează hotărîrea. Voința se decide să realizeze o acțiune, dar se opune, cu un fel de veto, realizării celorlalte dorințe ce se oferă. «Sculamă-voi și mă voi duce la tatăl meu». Această hotărîre e momentul în care se manifestă în mod energic voința, sau mai precis, hotărîrea e opera proprie a voinței. Uneori această dramă a deliberării continuă să lucreze în conștiința noastră și după luarea hotărîrii.

Toate acestea însă nu merg mai departe de stările subiective ale noastre. De aceea ele nu întruchipează actul voluntar în adevăratul sens, deși constituie un pas foarte important în realizarea lui. De aceea esența actului voluntar stă mai ales în executarea hotărîrii, care poate fi o acțiune externă, ce se manifestă în afară, sau internă, adică o abținere de la orice acțiune externă. «Sculindu-se deci, s-a dus la tatăl său». Fără acest ultim pas hotărîtor nu poate fi vorba de un act voluntar propriu zis, ci doar de o operație logică, de o dorință sau «veleitare». Deci «execuția hotărîrii reprezintă momentul de bază al acțiunii voluntare a omului»⁷⁾. Oricît de înalte și curate ar fi simțămîntele noastre interioare, totuși faptele sînt elementul hotărîtor, care ne determină valoarea. Ele sînt culmea vieții morale. Cine voințe fără a vrea să facă și fără a depune efort pentru a săvârși într-adevăr o faptă; acela nu vrea nimic. O voință nelucrătoare nu merită titlul de voință.

Desigur că sînt și cazuri cînd nu putem executa în faptă o hotărîre, sau chiar cînd o realizăm, ea nu e la înălțimea dorită de noi. De aceea, morala creștină care pune accent deosebit pe viața interioară, ca izvor principal al acțiunilor morale, ține seama de aceste cazuri, considerîndu-le ca realizate, dar numai în cazul cînd am făcut toate încercările și ne-a fost imposibilă executarea lor. De asemenea acțiunile posibile dar nerealizate ne angajează responsabilitatea.

Rezultă că o caracteristică principală a executării este efortul voluntar necesar pentru a învinge și înlătura piedicile ce i se ivesc în cale. Cu cît o acțiune mai complicată, cu atît și greutățile sînt mai multe, cu atît se cer mai multe eforturi pentru realizarea ei. De aceea și faptele noastre, deși toate sînt voluntare, ele sînt apreciate pe măsura efortului necesar deus de voință pentru realizarea lor, ceea ce face ca voința să fie aproape sinonimă cu efortul voluntar. Pentru aceasta, viața morală creștină cere efort interior permanent, căci «Impărăția cerurilor se ia cu sila și cei ce se silesc, aceia o cuceresc» (Mat. 12, 12).

7. C. N. Cornilov, A. A. Smirnov și B. M. Teplov, **Psihologia**, Trad. după ed. III sovietică, E. S. 1950, p. 345.

E drept că toate aceste faze amintite nu pot fi separate atât de categoric. Fiecare faptă are ceva caracteristic, are ceva nou, ce se încadrează însă în liniile mari ale acestui proces, care presupune concursul tuturor funcțiilor psiho-fizice. Nu trebuie să pierdem din vedere unitatea funcțională a ființei noastre, care nu e niciodată numai voind, cunoscând sau simțind, ci fiecare acțiune e un tot, la care participă toată ființa. Și numai când toate aceste funcțiuni colaborează, viața morală devine o realitate. De aceea este necesar să vedem mai precis care este raportul voinței cu celelalte funcțiuni sufletești.

3. Raportul voinței cu rațiunea. Rațiunea este necesară în tot timpul acțiunii voluntare, dar rol principal are mai ales în primele două faze. Voința, luată singură, e o putere neutră. Rațiunea este aceea care dă voinței principii de orientare, arătându-i ce să facă, cum să facă, de ce să facă, ce mijloace să întrebuițeze, care vor fi urmările, care vor fi greutățile și cum le va întâmpina, ce situații neprevăzute pot interveni și multe altele. Astfel rațiunea face o judecată de valoare asupra obiectului acțiunii. Voința trebuie să asculte tot timpul de lumina rațiunii, altfel cade roabă instințelor și patimilor. Prin această funcțiune, rațiunea are rol principal în viață.

De calitatea cunoașterii depinde în bună parte și calitatea faptelor noastre, căci rațiunea e lumina și ochiul vieții morale. «Dacă ochiul tău va fi curat, zice Mîntuitorul, tot trupul tău va fi luminat; iar dacă ochiul tău va fi rău, tot trupul tău va fi întunecat» (Mat. 6, 22-23). De aici și îndemnul Sf. Pavel, care zice: «Nu vă potriviți veacului acestuia, ci vă **prefaceți, prin înnoirea minții voastre, ca să cunoașteți care este voia lui Dumnezeu cea bună și plăcută și desăvîrșită**» (Rom. 12, 2). Problema aceasta a cunoașterii și a minții, pentru viața morală, este centrală în cugetarea antropologică a Sf. Părinți.

Cu toate acestea nu trebuie să exagerăm rolul rațiunii în actul voluntar, căzînd în extrema intelectualistă. Experiența zilnică ne arată că ea nu are o putere desăvîrșită asupra voinței. Slăbiciunea ei asupra voinței vine aproape totdeauna din faptul că sîntem neconcentrați și risipiți cu mintea. Iar «omul cu gîndul împărțit e nestatornic în toate căile sale» (Iacob 1, 8).

Dar, dacă puterea rațiunii, a ideilor asupra voinței este limitată, puterea voinței asupra rațiunii e cu mult mai mare⁸⁾. Rolul voinței este de a aduna mintea din această împrăștiere nimicitoare, a cultiva înțelepciunea, adică rațiunea pusă în slujba binelui, și a înlătura neștiința, adică vițiul rațiunii⁹⁾; a o păzi de curiozitatea nemăsurată, contrariul neștiinței¹⁰⁾; a o deslipi de cugetările pătimașe, ce și-au pus pecetea asupra ei, și a o deprinde în îndreptarea ei statornică spre bine, cum cere Sf. Apostol Pavel zicînd: «**Numai ce-i adevărat, ce-i cinstit, ce-i drept, ce-i curat, ce-i vrednic de iubit, ce-i vrednic de laudă, orice faptă bună și orice-i de laudă, numai aceea să gîndiți**» (Filip. 4, 8). «Lucrurile, zice Sf. Maxim Mărturisitorul, sînt în afară de minte, dar ideile lor stau înăuntru. Nu întrebuița rău ideile, ca să nu fii silit să întrebuițezi rău și

8. J. Payot: **Educația voinței**, Trad. de I. Constantinescu, Buc. 1944, p. 55-56.

9. Vezi D. Fecioru: **Ideile pedagogice ale Sf. Ioan Hrisostom**, în Rev. B.O. R. Nr. 9-10, Buc. 1937, p. 459.

10. Vezi Nicodim Aghioritul, **Războiul nevăzut**, trad. Ierom. N. Ioniță. Chișinău, 1937, p. 19.

lucrurile. Căci de nu păcătuiește cineva cu mintea, nu va păcătui nici cu lucrul»¹¹). Iar întrebuintarea și felul ideilor depinde în cea mai mare măsură de voință. Prin ea noi sintem stăpîni pe gîndirea noastră: putem impune o direcție bună gîndurilor; putem zmulge din cîmpul conștiinței ideile păgubitoare; putem cultiva și dezvolta ideile superioare; putem, în mod indirect, să determinăm gînduri curate; putem impune conștiinței anumite idei primite din altă parte, pe toate acestea asociindu-le și polarizîndu-se în jurul unei idei centrale: idealul desăvîșirii morale. Putem, cu alte cuvinte, «să silim toată cugetarea ca să asculte de Hristos» (II Cor. 10, 3-5).

Sufletul nu-și menține unitatea și forța sa decît atunci cînd se atașează unei singure idei centrale, care-l angajează cu toate puterile lui. «Căci, zice Sf. Maxim, în care lucruri zăbovește mintea, în acelea se și lărgește. Și cu lucrurile în care se lărgește, cu acelea își nutrește și pofta și iubirea, fie cu cele dumnezești proprii și inteligibile, fie cu lucrurile și cu patimile trupului» (Filoc. II, p. 92). În acest fel crește mult și puterea rațiunii asupra voinței și se realizează o armonie între cunoștințe și viață, între credință și fapte, crescînd una prin alta. E un circuit permanent determinat de voință, care cere însă o încordare continuă. Căci, «cu cît e mai ușor a păcătui cu mintea decît cu lucrul, zice Sf. Maxim Mărturisitorul, cu atît e mai greu războiul cu gîndurile decît cu lucrurile» (Filoc. II, p. 70).

Mergînd pe această cale, rațiunea ajunge treptat la nepătimire, cînd vede în mod clar binele. Gîndurile rele se împuținează mereu și găsesc loc tot mai puțin în ea. În această stare ea e liberă și curată de patimi, putînd să vadă rațiunile sau înțeleșurile adevărate ale lucrurilor; «vede unde este răul, ascuns în plăcerile josnice, ori unele este binele acoperit de rău» (N. Aghioritul, op. cit., p. 19). Văzînd în mod clar binele în strălucirea lui copleșitoare și răul în toată urîjenia lui, noi nu mai oscilăm nici o clipă. Fără a mai delibera aproape deloc, noi trecem imediat la hotărîre și la executare. Căci cu cît binele conceput e mai clar, cu atît executarea lui e mai ușoară. Dar această treaptă poate fi ajunsă de rațiune numai printr-o voință puternică. De aci și rolul ei atît de accentuat în spiritualitatea patristică. Voința constituie, după Sf. Grigorie Teologul, aripile rațiunii (Migne P. G., vol. XXXVII, col. 916 A).

4. Raportul voinței cu afectivitatea. Ceea ce poate realiza ideea vine totdeauna din alianța ei cu puterile afective, care antrenează și zguduie voința noastră pînă în adîncurile ei, determinînd-o la realizarea datoriei impusă de rațiune. «O idee care ne este indiferentă, din punct de vedere sentimental, nu duce la acțiune»¹²). Preotul și levitul, din pilda Mîntuitorului, aveau idei despre ajutorul necesar celui căzut și rănit. Totuși «văzîndu-l au trecut pe alături». De abia samarineanul, «cărui a s-a făcut mișă, s-a apropiat și i-a legat rănile, l-a adus la casa de oaspeți și a îngrijit de el» (Luca 10, 20-42). Voința, deci, are nevoie de așa zisele idei-forțe, care luminează, dar și încălzesc, dînd putere. «În locul ordinelor luminoase, dar reci, ea cere să i se prezînte ordine calde, însuflețite, mișcate de pasiune, și atunci vom vedea că ea ascultă, și se va pune «cu toată inima» să înfăptuiască toate gîndurile noastre»¹³).

11. Filocalia, Trad. Prof. D. Stăniloae, Sibiu 1947, vol. II, p. 70, 71.

12. G. G. Antonescu: *Pedagogia generală*, București, 1930, p. 435.

13. P. Gillet: *L'Éducation du caractère*, Nouv. Ed. Paris 1932, p. 62-70.

Sentimentul se manifestă atît ca efect sau răsplată, ori de cîte ori voința a realizat ceva bun, cît și ca tendință de a repeta fapta respectivă, pentru a simți din nou și într-o măsură mai mare mulțumirea produsă de ea. În deosebi dragostea «care se afirmă ca unul din cele mai puternice, — ba chiar cel mai puternic, mai adînc și mai plenar simțămînt omenesc»¹⁴) are un rol hotărîtor în acțiunea voluntară. În dinamismul ei caracteristic, dragostea o ia înaintea rațiunii și a voinței, nu le consultă, dar le pune în mișcare pînă în rădăcină. Cînd rațiunea și voința se deșteaptă și se întrebă ce au făcut, ele își dau seama că s-au dăruit cu totul, și aprobă cu plăcere ceea ce au făcut¹⁵). Voința recunoaște în ea pe adevăratul ei stăpîn și nu se poate gîndi să-i refuze consimțămîntul. Numai iubirea de sine o poate împiedica. **De aceea cel ce iubește mult, acela face mult.** Căci dragostea e mereu activă și nu știe de oboseală (I Cor. 13, 4-7). Ea e ca un fel de greutate pe voință, care o antrenează mereu spre noi acțiuni. De aceea a nu avea dragoste înseamnă a îngheța, a se împietri.

Fericitul Augustin și mulți Sf. Părinți^{15 a)}, identifică dragostea adevărată cu voința cea bună și dragostea cea rea cu voința cea rea. **Cît vaioarează dragostea, atît valorează și voința.** După el, dragostea se prezintă ca o voință, care împinge pînă la extrem puterea de a voi și a iubi. (De Civitate Dei, 14, 7). De aci și îndemnul său devenit clasic: «**Iubește și fă ce vrei**» («Dilige et quod vis fac», Coment. la I Ep. a Sf. Ap. Ioan, 7, 8, Migné, P.L. 35, col. 2033). Căci iubirea este expresia supremă a bineului și ea «nu îngăduie a face rău aproapelui» (Rom. 13, 10).

Rezultă că dragostea cuprinde în sine toate funcțiunile sufletești, deci și voința. Cu toate acestea, dragostea fiind o poruncă evanghelică, suprema poruncă, nu se împlinește, nu crește de la sine, ci numai determinată de o voință puternică. În acest sens dragostea, deși cuprinde voința, totuși este un obiectiv al voinței; ea crește sub autoritatea și prin forța voinței.

Afectivitatea constituie, deci, un stimulent puternic pentru voință. Cu toate acestea, ar fi absolut greșit ca să deducem acțiunile voluntare numai din sentiment, în deosebi din dorința după plăcere și fuga de durere, cum greșit încearcă unii psihologi. Sentimentul nu se produce niciodată în conștiință în mod izolat de fenomene sufletești de altă natură (reprezentări, noțiuni, idei, etc.). El reprezintă de aceea doar unul din factorii stimulatori (C. N. Cornilov, op. cit., p. 349), un element însoțitor, nu fundamental (G. Antonescu, op. cit., p. 426).

Dacă puterile afective au o mare putere asupra voinței, puterea voinței asupra lor e mai redusă. Cînd voința este pe calea cea bună, biruința sentimentelor asupra ei e roditoare, dar cînd voința e determinată spre păcat, această biruință e rea. De aici reiese și rolul voinței asupra afectivității: de a determina și cultiva sentimente înalte și curate, care s-o silească la acțiuni corespunzătoare; de a opri manifestarea pasiunilor josnice, pe care trebuie să le micșoreze și să le dezrădăcineze din suflet, înlocuindu-le cu virtuțile contrare lor, sau să le canalizeze puterea în realizarea scopurilor curate și nobile. Voința trebuie să exercite o lucrare de disciplinare asupra afectivității, ca să facă din ea o forță pentru viața morală, mai ales că ea este expusă cel mai ușor la rătăcire. De aceea nivelul de

14. D. I. Belu: **Despre iubire**, Timișoara, 1945, p. 16.

15. L. Lavelle: **La conscience de soi**, Paris 1933, p. 191-192.

15 a. H. Joly, **Psychologie des Saints**, 21-ème édition, Paris 1929, pp. 183-188.

dezvoltare și natura sentimentelor determină gradul vieții morale. Noi nu trebuie să ne mulțumim numai cu simțămintele ce ni le oferă mediul vieții exterioare, ci să determinăm prin voință noi simțăminte, curate și originale, pentru a nu fi sclavi impresiilor exterioare de moment.

Stăruind și concentrându-ne mereu asupra desăvârșirii creștine, pe care trebuie s-o realizăm, aprindem în noi și simțăminte corespunzătoare acestui ideal, adică «aceleași simțiri ca și în Iisus Hristos» (Filip. 2, 5). Căci ideea și sentimentul nu sînt departe unul de altul. Ideea nu este fără o oarecare înclinare, fără un început de sentiment. Iar sentimentul nu se naște fără lumina ideii¹⁶). Sentimentele hrănesc și întăresc ideile morale, iar limpezimea ideilor trece în simțăminte, dîndu-le orientarea. Voința trebuie să facă și să mențină această contopire și sudură între sentimente și idei, între inimă și rațiune. De aci necesitatea ca tot ceea ce se propovăduiește și se scrie în creștinism, să fie însoțit de focul sfînt al simțirii și al dragostei care aprinde. Căci numai ceea ce pornește din inimă ajunge la inimă, pe unde trece drumul spre voința omului.

Rolul voinței se pune mai ales în legătură cu patimile care robesc de multe ori întreaga activitate a omului (Iacob 4, 1-2). Așa sînt: desfrîntarea, lăcomia pîntecelui, beția, iubirea de argint, mînia, întristarea, trîndăvia, ura, slava deșartă, mîndria, etc. «A domina toate aceste manifestări, a rezolva toate aceste conflicte, contradicții, dînd naștere unei armonii superioare este o lucrare de geniu, pe care trebuie s-o facă voința» (P. Gillet, op. cit., p. 17). Ce poate face voința pentru a realiza această armonie a vieții? Mai întîi slă în puterea voinței noastre de a se împotrivi, cu toate puterile, manifestării unei astfel de patimi. «Să nu fii biruit de rău, zice Sf. Apostol Pavel, ci biruiește răul cu binele» (Rom. 12, 20). «**Împotriviți-vă diavolului și el va fugi de la voi**» (Iacob 4, 7). E drept că acest lucru trebuie să-l facă voința de la început. Dacă lăsăm mînia să crească și să se aprindă puternic în noi, în nădejdea că o vom stăpîni mai tîrziu, încercarea noastră va fi zadarnică. În această luptă cu patimile se manifestă în gradul cel mai înalt caracterul pasiv al voinței.

În mod direct, puterea voinței asupra patimilor e slabă, dar totuși apreciabilă. În schimb, ea poate lucra în mod indirect. Voința are o putere mai mare asupra cauzelor patimilor decît asupra efectelor lor. Patimile fiind oarbe, pentru a se manifesta au nevoie de adeziunea rațiunii, care să le conducă, să le justifice ca legitime și necesare în fața conștiinței. Pentru aceasta, prima încercare a oricărei patimi e de a momi rațiunea, care, dacă cedează, devine roabă patimilor și luptă contra ei însăși. În această manifestare perversită, rațiunea făurește argumente pentru a se sustrage ei însăși, pentru a se înșela și amăgi pe ea însăși. Patimile își au deci izvorul prim în ideile ce le reprezintă. **Dar puterea voinței asupra percepțiilor noastre, asupra asociației și asupra dezvoltării ideilor oferă o putere indirectă asupra patimilor cărora aceste idei și percepții le dau naștere.** Putem lăsa focul patimii să se aprindă sau îl putem stinge. De aceea voința trebuie să stea ca o sentinelă neadormită lingă rațiune, veghind asupra tuturor gîndurilor, pentru a nu o lăsa să cadă de la misiunea ei adevărată, Fiecare gînd bun ce apare, ea trebuie să-l pună în legătură cu Dumnezeu, căci prezența Lui în dezvoltarea gîndului va opri alunecarea pe o pantă primejdioasă. Gîndul rău, adică momeala sau ispita, trebuie nimicit și

16. J. Guibert, *La formation de la volonté, Etude psychologique et morale*, Paris, 1907, p. 43.

alungat, din prima clipă, cu toate sofismele și iluziile lui, fără a mai sta de vorbă cu el. Aceasta înseamnă a zdrobi capul șarpelui. Ea se face tot prin îndreptarea sau mutarea cugetului spre Dumnezeu (Filoc. I, p. 283). Imaginația, închipuirea și memoria trebuie străjuite de voință în același fel ca și mintea.

Marii trăitori ai vieții duhovnicești recomandă paza gândurilor și a minții printr-o trezvie permanentă, ajutată de rugăciune, potrivit cu sfatul Mîntuitorului: «**Priveghiați și vă rugați ca să nu cădeți în ispită**» (Mat. 26, 41; I Tes. 5, 4). În acest fel ne dezbrăcăm de omul cel vechi, de omul patimilor și ne îmbrăcăm în omul cel nou, omul virtuților (Efes. 4, 21-32). Căci «cei ce sînt ai lui Hristos, și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele» (Gal. 5, 24). **Acum toate ascultă de minte, iar mintea ascultă de Dumnezeu.** Dar voința trebuie să conducă această lucrare cu mare atenție, ca nu cumva mintea luptînd să nu cadă într-o patimă trupească, să ajungă la părerea de sine, căzînd astfel în patima slavei deșarte și a mîndriei, care este cea mai periculoasă. «**Cui i se pare că stă pe picioarele sale, acela să ia seama să nu cadă**» (I Cor. 10, 12). Rom. 12, 3). De aci îndemnul stăruitor al Sfinților Părinți de a ne supune opinia noastră și păreriilor altora, de a avea un îndrumător duhovnicesc.

Dar lucrarea voinței asupra patimilor se exercită și prin faptul că ea le poate schimba drumul într-o direcție bună, folosind puterea lor pentru realizarea unor virtuți. Căci patimile nu sînt nici bune, nici rele, prin ele înșile. Bunătatea sau răutatea lor morală începe odată cu intervenția unei voințe conștiente. Supuse voinței, patimile pot fi instrumente ale virtuții sau păcatului, după cum voința ascultă sau nu de rațiune. Patimile, zice Sf. Vasile, sînt ca niște valuri. Dacă voința călăuzită de lumina rațiunii le stăpînește, stă deasupra lor, atunci ea este ca o corabie ce înaintează spre limanul virtuții. Dacă nu le stăpînește, ea se scufundă în adîncurile păcatului^{16 a}). În acest sens, spun Sfinții Părinți, minia poate fi îndreptată ca un oține rău împotriva păcatului, iar pofta să rîvnească binele (Filocalia, I, p. 59-61). «**Miniați-vă și nu greșiți**», zice Sf. Apostol Pavel (Efes. 4, 26). «Cel ce se folosește, zice Diadoh al Foticeei, cu neprihănire de minie din rîvna cuviosiei, se va afla mai cercat în cumpăna răsplătirilor decît cel ce nu se mișcă nici de cum la minie, pentru greutatea de a se mișca a minții». Căci «**minia neprihănită a fost dăruită firii noastre de Dumnezeu, care ne-a zidit, mai degrabă ca o armă a dreptății**» (Filocalia, I, p. 359).

Virtuțile care disciplinează, în acest sens, afectivitatea, sînt mai ales cumpătarea, înfrînarea, castitatea, rugăciunea, etc. Voința frînează prin acestea plăcerea după cele materiale, face să se producă un transfer al acestei energii în favoarea spiritului, alimentînd idealul creștin. În acest fel, prin asceză, patimile sînt sublimate, curățite și nu nimicite. Ele pot deveni acum o mare forță pentru viața morală.

De asemenea cele 5 simțuri, care sînt un fel de uși și ferestre ale sufletului, prin care noi intrăm în legătură cu lumea exterioară, trebuie să fie puse sub controlul voinței. Educația lor stă în strînsă legătură și dependență de educația rațiunii și a afectivității^{16 b}).

16 a. După Pr. Prof. Ioan G. Coman, **Concepția despre educația a Sfinților Părinți Capadocieni și Sf. Ioan Gură de Aur, Prelegeri la cursurile de magisteriu** (dactil.), an. șc. 1955/56, p. 15.

16 b. Vezi Nicodim Aghioritul, **Carte sfătuitoare pentru păzirea celor 5 simțuri**, trad. de Mitrop. Veniamin Costachi, mînăstirea Neamț, 1826.

Această lucrare de disciplinare a ideilor, sentimentelor, patimilor și simțurilor cere o mare încordare din partea voinței. E o luptă duhovnicească permanentă în care noi simțim în ființa noastră, cum zice N. Aghioritul, coexistența a două voințe, una contrară alteia: una superioară, a părții raționale din noi, și una inferioară, irațională a simțurilor, poftelor și patimilor. Cu cea superioară dorim numai binele, cu cea inferioară numai răul (Războiul nevăzut, p. 26). Și «dacă sînt în noi două voințe, după Fer. Augustin, aceasta este pentru că una din ele nu-i întregă, și ceea ce posedă una, lipsește celeilalte» (Confessiones, VIII, IX, M., P.L., 32, col. 759). De aceea nici nu voim cu toată puterea o acțiune, dar nici nu i ne împotrivim cu toată puterea (Nec plene volebam, nec plene nolebam). Această stare e o boală dar și o pedeapsă, pe care voința trebuie să le sufere. Ele au venit prin căderea în păcat, cînd s-a rupt o parte din voință, punîndu-se în slujba păcatului, rupere care se accentuează și în urma păcatelor personale (idem, cap X, col. 759). **De aici vine slăbiciunea voinței noastre, și tot de aici și necesitatea luptei permanente în viața morală.** Voința cea bună, făcînd eforturi neîncetate pentru realizarea binelui, poate să anuleze aproape total lucrarea voinței inferioare, care în acest fel i se alătură treptat, întregind-o și întărind-o. Pentru aceasta însă voința are, cum am văzut, nevoie de lumina rațiunii și de căldura simțirii. Ele sînt slujitoare ale voinței, care exercită un fel de jurisdicție asupra lor.

5. Lipsa voinței de la datorie. Cauze multiple, de cele mai multe ori nejustificate, fac ca voința să abdice de la rolul ei de comandă în viața morală. În acest caz, activitatea noastră nemaiîind supusă voinței și rațiunii, devine un fel de automatism inconștient și spontan, care este foarte dăunător pentru viața morală. Ispitele și patimile nu mai întîmpină nici o rezistență sau împotrivire în manifestarea lor. Astfel se explică cele mai multe din păcatele noastre. Totuși, noi sîntem răspunzători pentru pierderea independenței noastre morale (C. Pavel, op. cit., p. 175-177).

Ființa noastră ajunge astfel la mari conflicte, devenind un sălaș în care diferite patimi își dispută întietatea. Rațiunea, sentimentul împreună cu voința devin roabe ale patimilor. Acum crește mereu voința irațională în detrimentul celei raționale. Nu mai conduce voința centrală, care unifică și întărește ființa omului, ci robește voința sau mai bine zis voințele periferice, care împrăstie energiile vieții în direcția diferitelor influențe momentane exterioare. Chiar cînd se produce această uzurpare, tot simțim în noi prezența voinței superioare și a rațiunii, care dezaprobă tacit păcatele noastre. Numai la cei căzuți de tot în robia unei patimi poate să se pervertească întreaga voință, punîndu-se în slujba păcatului. La cei mai mulți oameni, în afară de momentele de totală «orbire» a patimii, rămîne o rezervă de voință care pledează, deși fără forță efectivă, și constată că voința ce s-a pus în slujba patimii face un lucru greșit. Se menține deci acea rupere în două a voinței, una perversă și una sănătoasă. «Noi lucrăm alucni, cu voia contra voii noastre» (Pr. D. Stăniloae, op. cit., p. 110-111).

Voința devine rea nu atît prin obiectul căutat, cit mai ales prin această coborîre, prin faptul că s-a alterat printr-o căutare rătăcită și vinovată a obiectului inferior^{16 c}). Și aceasta o face mai ales din cauza slăbiciunii sale, după ce a devenit roabă poftelor pătimase și nu mai are nici o putere. De aceea, pe drept cuvînt zice Fer. Augustin, că voință nu au decît oamenii

16 c. Vezi Pr. Prof. Ioan G. Coman, **Dumnezeu nu este autor al răului**, în rev. «Studii Teologice», nr. 1-2, 1953, p. 49.

buni; iar cei răi și decăzuți în păcate nu au o voință propriu zisă, ci pofta este aceea care-i poartă (Cuvîntări la Predica de pe munte, II, XII, P.L. 34 col. 1303). Și pofta cîștigă repede pe om, prin faptul că îmbracă păcatul, ce-l ascunde în sine, într-o înfățișare plăcută, atrăgătoare dar înșelătoare. Nimic mai ușor decît a urma păcatului. E destul să te lași ademenit fără a opune rezistență. El nu cere efort, dar în schimb te poartă cum vrea, slujindu-se de funcțiunile sufletești, dar pervertite. Cu cît poftele sînt satisfăcute mai mult, cu atît devin mai nesățioase și mai lacome. La baza acestor acțiuni stă acum într-adevăr numai dorința după plăcere și fuga de durere. Plăcerea căutată este însă una înșelătoare, căci ascunde în sine durerea care ne mîină după altă plăcere asemănătoare. Așa încît lipsind voința de la datorie, acțiunile sînt un circuit permanent între plăcerea și durerea distrugătoare, care nu mulțumesc niciodată, în mod deplin, pe om, ci duc la ruina totală a vieții.

6. Educația voinței. Avînd în vedere rolul important al voinței în viața morală și ținînd seama de urmările rele pe care le aduce lipsa ei de la datorie, se poate spune, pe drept cuvînt, că educația morală urmărește în deosebi educația voinței, adică dezvoltarea și îndrumarea ei spre scopuri morale superioare.

Voința, ca și celelalte funcțiuni sufletești, este mai ales o posibilitate. De aceea ea trebuie dezvoltată și formată. Formarea voinței este o luptă contra împrăștierii puterilor sufletești, o încordare de stăpînire a omului prin el însuși, într-un cuvînt un efort (J. Guibert o. c. p. 37), care durează toată viața și care imprimă voinței anumite însușiri și calități statornice. Calitățile voinței devin apoi cele mai de seamă calități ale persoanei respective. Astfel de calități ale voinței sînt: puterea sau capacitatea de a învinge piedicile, a voi cu toată puterea, perseverența sau statornicia, stăpînirea de sine, puterea de a se hotări repede, totuși fără pripă, și de a realiza ceea ce a hotărît. Mare importanță are punctualitatea și independența care o feresc de a se pierde în masele anonime. Toate au ca premisă curajul, convingerea că poți realiza o acțiune și mai ales nădejdea în ajutorul lui Dumnezeu. Printre slăbiciunile voinței amintim doar cîteva: încăpățînarea sau capriciul, impulsivitatea, susceptibilitatea, etc. făcînd a mai aminti și de bolile voinței care o pun în imposibilitate de a funcționa normal.

Rol important în formarea voinței are educația creștină din familie, cînd se pun bazele educației copiilor, care sînt hotărîtoare pentru restul vieții. Rol deosebit au și Biserica, cultul, școala, mînăstirea, etc. Dar cea mai însemnată temelie pentru dezvoltarea și formarea voinței, mai ales la oamenii mari, este auto-educația, adică voința își face ea însăși educația sa. Căci voința nu se formează din exterior ci mai ales din interior. Paralel cu educația pe care o face celorlalte funcțiuni, voința trebuie să-și facă ei însăși educația.

Mijloacele pentru formarea voinței sînt iarăși foarte numeroase. Fiecare moment al vieții e un prilej pentru aceasta. Sănătatea e o condiție principală, care asigură vitalitatea funcțională a voinței. Activitatea practică pusă în slujba idealului creștin este prima școală a voinței, care trebuie repetată tot timpul vieții. Spiritul de disciplină liber consimțită, continuitatea în lucru, spiritul de solidaritate, de inițiativă, curajul răspunderii, stabilirea unui program de muncă, pedeapsa și recompensa, administrate cu multă chibzuință, sînt hotărîtoare pentru formarea voinței.

O voință puternică necesită o viață interioară intensă, formată prin rugăciune, meditație, tăcere meditativă, cunoaștere de sine, spovedanie, sf. împărtășanie, atenție, care duc la formarea unei convingeri și concepții creștine despre viață, la o credință puternică în Dumnezeu, izvorul inepuizabil de putere pentru voință. Rol hotărâtor are, cum am văzut, și educația rațiunii și afectivității. Mediul înconjurător, mai ales contactul cu personalitățile duhovnicești, lectura cărților bune sînt iarăși absolut necesare. Un mare secret în formarea voinței este începerea acțiunii. Oricît de slabă ar fi voința noastră ea nu e niciodată inexistentă. Începînd o acțiune cu desgust și cu putere slabă, ajungem să lucrăm cu însuflețire și cu putere mare. Așa încît a fi început un lucru este egal cu a-l fi făcut jumătate. Odată început însă, el trebuie să fie terminat. Se mai recomandă să facem fiecare faptă la timpul ei și să nu ne apucăm de mai multe fapte deodată. Toate acestea trebuie făcute cu efort metodic și disciplinat.

Dar condiția principală pentru progresul în putere și formare a voinței o constituie formarea deprinderilor¹⁷⁾. Ființa noastră are tendința de a păstra modificările primite și starea în care este pusă. Efortul făcut pentru săvîrșirea unei fapte bune micșorează o parte din rezistență și lasă în urmă o stare de bucurie și mulțumire, lasă o tendință de a repeta fapta respectivă. Cu fiecare repetare a faptei, efortul se micșorează, mulțumirea crește și fapta respectivă devine o necesitate, o deprindere, adică o virtute. În acest fel, efortul din trecut supraviețuiește în prezent, prezentul se prelungește în viitor. Diferitele faze ale vieții devin solidare și dependente.¹⁸⁾ Deprinderile sau virtuțile păstrează eforturile și cuceririle din trecut, care pot fi transmișibile, dar sînt și factor de progres, datorită ușurinții, rapidității, preciziei, etc. cu care se săvîrșesc faptele respective. În acest fel, ele sînt condiția progresului fără margini. Ele formează a doua natură. Prin aceasta voința se dovedește a fi mai tare ca natura sau ca înrudirea de sînge, cum afirmă Sf. Ioan Gură de Aur^{19 a)}.

Faptele bune se săvîrșesc acum aproape fără nici un efort din partea voinței. În această situație însă voința poate să folosească efortul ei pentru realizarea a noi scopuri morale superioare, care la rîndul lor să devină iarăși deprinderi, și așa mai departe, ea se urcă tot mai sus, deasupra deprinderilor cîștigate. În acest fel, deprinderea este o eliberare a voinței, pentru săvîrșirea de noi cuceriri morale. Prin aceasta ea este o condiție absolut necesară pentru formarea voinței. Într-adevăr, dacă fiecare faptă bună ar cere, de fiecare dată, ce o săvîrșim, același efort, virtutea și viața morală ar fi imposibile, chiar pentru cel mai viteaz om. Fără posibilitatea deprinderii, virtutea ar fi mereu șovăielnică; noi n-am culege nici un rod din munca noastră.

Prin deprinderi noi putem dezdădăcina patimile înlocuindu-le cu virtuțile corespunzătoare. Formînd în jurul ei un grup de deprinderi sau virtuți, voința formează o personalitate morală, din centrul căreia ele se răsfrîng ca niște raze luminoase. Ținînd seama de importanța lor, deprin-

17. A. Cuiviller, *Manuel de philosophie*, tome I, *Introd. générale*, *Psychologie*, Paris 1931, p. 631.

18. Le P. Ch. Lahr, *Cours de philosophie*, 17-ème ed., tome I, *Psychologie-Logique*, p. 299.

19 a. Prima omilie la Ana, P. G. LIV, col. 636.

derile religioase trebuie formate încă din copilărie, în familie, căci ele sînt hotărîtoare pentru formația ulterioară (I. Tim. 4, 7—8). Ele sînt făgăsurile în care se vor turna mai tîrziu, prin educație, principiile teoretice ale moralei.

Primejdia mare a deprinderii e rutina și automatismul. Cînd am ajuns la o deprindere, nu mai folosim efortul voinței pentru alte fapte, ci-l lăsăm să se irosească în zadar, complăcîndu-ne în a face mereu același lucru. Rutina aceasta este moartea voinței, de aceea trebuie combătută. Atenția trebuie să supravegheze mereu deprinderile ciștigate pentru a le ține sub controlul conștiinței, ca să nu devieze, iar efortul voluntar trebuie folosit mai departe pentru noi acțiuni virtuozose.

Paralel cu formarea voinței educația creștină urmărește și îndrumarea ei spre idealul desăvîrșirii morale. Căci „baza morală a voinței determină gradul de forță și stabilitate a proceselor voliționale»¹⁹). Important în educația voinței nu este numai cantitatea sau puterea, a voi mult sau puțin, ci mai ales calitatea. Voința e puternică și bună cînd se alătură binelui, cînd se conformează cu voia lui Dumnezeu. Voința noastră întortochiată, zice Fer. Augustin, trebuie îndreptată după voința lui Dumnezeu, care este dreaptă (In Ps. 44, P.L. 36, col. 503-504), adică să voim ceea ce voiește Dumnezeu. „Nu fiți nepricepuți, ci siliți-vă să cunoașteți care-i voia lui Dumnezeu» zice sf. apostol Pavel (Efes. 5, 17; Col. 1, 9).

Expresia voii lui Dumnezeu este mîntuirea și desăvîrșirea noastră. **«Fiți desăvîrșiți, precum Tatăl vostru cel din ceruri desăvîrșit este»** (Mat. 5, 48). Acest ideal fiind concretizat în persoana Mîntuitorului Iisus Hristos, a-l realiza înseamnă a trăi ca Iisus Hristos, a voi ceea ce voiește El, adică a face binele cu orice prilej. De aceea spune sf. Ap. Pavel: **«Să ducem cu răbdare lupta ce ne stă înainte, avînd privirile ațintite la Iisus Căpetenia și Implinitorul credinței»** (Evrei 12, 1-2). **«Uitînd cele din urmă și îndreptîndu-mă înainte, alerg spre țintă»** (Filip. 3, 13-14).

Conștiința vie a acestei ținte trebuie să domine permanent în fața noastră ca o culme însoțită și atrăgătoare a desăvîrșirii morale. Prezența ei angajează, coordonează și unifică toate acțiunile noastre, chiar cele mai neînsemnate. **«Tot ce faceți cu cuvîntul sau cu fapta în numele Domnului Iisus Hristos să faceți»** (Col. 3, 17; I. Cor. 10, 31).

Această atitudine rectilinie și neșovăitoare de conformitate cu voia lui Dumnezeu, deci cu idealul moral, este o condiție hotărîtoare pentru formarea și îndrumarea voinței noastre, pentru progresul vieții morale. **«Nu-ți mai este îngăduit, iubitule — zice sf. Ioan Gură de Aur, să mai trăiești cu indiferență, ci puneți ție însuși legi și canoane, ca să săvîrșești pe toate cu atenție și să arăți multă purtare de grijă chiar față de cele socotite indiferente»**²⁰).

În acest sens puterea și calitatea voinței noastre crește pe măsură ce progresăm în viața morală **«pînă la măsura Aceluia care este Hristos, Capul nostru»** (Efes. 4, 15).

7. Sensul libertății voinței. Insușirea principală a voinței este libertatea, adică posibilitatea de a se determina singură la o acțiune. Oricît de mari ar fi cauzele externe, domeniul voinței în profunzimile ei este inviolabil. Dar **«libertatea luată în sine nu implică nici o direcție, ci posi-**

19. B. G. Ananiev: **Problema formării caracterului**, E. S. 1950, p. 39.

20. **Cuvîntări la praznice împărătești**, Trad. din grec. de Pr. D. Fecioru, Buc. 1942, p. 223-224.

bilitatea oricărei direcții. Trebuie să existe ceva care să lumineze răscrucea drumurilor posibile. Altfel se merge bijbiind prin întunerec. Și acest ceva nu poate fi decît rațiunea»²¹). «Iată Eu astăzi ți-am pus înainte viața și binele, moartea și raul. **Alege viața ca să trăiești... Cuvîntul acesta este foarte aproape de tine, el este în gura ta și în inima ta ca să-l faci**» (Deut. XXX, 15, 19, 14). În acest caz libertatea nu mai este o stare de capriciu orientată în haos, în gol, ci este o orientare liberă spre ceva, spre binele arătat de lumina rațiunii. Libertatea presupune deci alegerea între bine și rău, dar esența ei constă în a face binele nu răul, după cum esența rațiunii constă în a descoperi adevărul, nu minciuna. Binele este sănătatea, iar răul boala, pe care o urim fără să învățăm de la cineva.

Tocmai de aceea răul, pentru a deveni obiect al acțiunii noastre, se travestește în haina luminii. Noi nu facem niciodată răul în numele răului, ci-i dăm o justificare în numele binelui chiar dacă sîntem conștienți de răutatea lui. Conștienți fiind ne amăgim pe noi înșine.

Păcatul se săvîrșește și din cauza slăbiciunii rațiunii care face judecări de valoare greșite, văzînd răul ca pe un bine aparent și pe care-l propune voinței, ca să-l săvîrșească. E imposibil să facem în mod voluntar ceea ce știm sigur că e rău.

«Specificul libertății constă, deci, în a alege și perfecțiunea ei în a alege numai binele» (Ch. Lahr, o. c., p. 290). Unii Sf. Părinți disting voința naturală, proprie naturii umane, care tinde în mod firesc spre bine, de voința gnostică, proprie persoanei, ca ipostază a naturii, și care caută să aleagă între bine și rău^{21a}). De aceea noi nu posedăm libertatea, ci sîntem capabili de a deveni liberi; o avem numai dacă ne-o cîștigăm, ne-o cucerim; dacă voim și cînd voim. Alegînd mereu binele, libertatea nu numai că nu se restrînge în acțiunea sa, ci din contră ea crește apropiindu-se cu fiecare pas de libertatea morală, proprie oamenilor virtuoși, care au libertatea lui Hristos (Efes. 4, 32), «căci unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea (II Cor. 3, 17).

Legea supremă a libertății este dragostea, care îmbină armonic autoritatea cu libertatea. Ea «fiind plinirea legii» (Rom. 13, 10), «împotriva ei nu mai este lege» (Gal. 5, 23). Făcînd să crească voința, ea micșorează iiberul arbitru și mărește libertatea morală. Căci cu cît voim mai cu putere, cu atît ne simțim mai liberi, cu atît voim mai liber. La această libertate se poate ajunge printr-o supunere și conformare voluntară și conștientă cu imperativul idealului moral creștin. Această conformare cu voința lui Dumnezeu, prin tăierea voinței proprii, se accentuează mult în monahism.

Libertatea anarhică, ce se îndreaptă spre rău duce la pierderea libertății, la sclavie. «**Căci tot cel ce face păcatul este rob al păcatului**» (Ioan 8, 34; Iacob 2, 19). Puterea de a face un lucru nu constituie un drept de a-l face. «**Toate îmi sînt slobode dar nu toate îmi sînt de folos**» (I. Cor. 6, 12; 10, 23; Gal. 5, 13). Cauza unui păcat nu este actul unei alegeri libere, ci e triumful unei patimi asupra noastră, e o eclipsare a voinței, o subjugare a ei. Niciodată nu se spune că cineva poate fi socotit un sclav al virtuților în felul în care el poate fi sclav al patimilor. Aceasta pe bună dreptate, căci prima e suprema libertate, iar a doua este o adevărată robie.

21. Isidor Todoran, Bazele axiologice ale binelui, Sibiu 1942, p. 112.

21 a. Vezi Pr. I. G. Coman, **Antropologie Patristică**, curs de magisteriu, (dactil.), an. șc. 1953-14, p. 106-107.

S. Voința și harul dumnezeesc. Viața morală creștină este un sinergism continuu, adică o oclaborare și comuniune a noastră cu Mîntuitorul Iisus Hristos. Creștinul ca chip nu se poate concepe decît în comuniune cu Modelul după care să-și plămuiască viața. Puterea care începe, susține și desăvîrșește acest sinergism este harul dumnezeesc. Ca putere necreată, a lui Dumnezeu, ca flux al iubirii divine, el pune în mișcare voința noastră s'ăbită de păcat, o curățește, o înoiește și o întărește, angajînd-o astfel spre activitatea morală.

Harul este deci o condiție absolut necesară pentru voință. Lucrarea lui însă se face prin colaborarea liberă cu voința noastră, deci fără a ne anula libertatea. **«Iată Eu stau ia ușă și bat...»** (Apoc. 3, 20). Mai mult, fără colaborarea liberă a voinței noastre harul singur nu rodește, nu slujește la nimic, ci numai suspină cu strigăte negrăite. **«Căci dacă nu este de față voința, zice Sf. Macarie E., nici Dumnezeu nu face ceva, pentru libertatea voinței, deși ar putea. Dacă dăm lui toată voința noastră, atunci Dumnezeu ne atribuie nouă tot lucrul»²²**. Harul ni s-a dat prin Botez **«însă stă ascuns în chip nearătat, zice Sf. Marcu Ascetul, așteptînd ascuitarea noastră și împlinirea poruncilor, pentru care am primit putere prin el»** (Filoc. I, p. 289).

Cu toate aceasta, raportul între voință și har nu trebuie înțeles ca un fel de contract între două părți, ci ca o unire tainică și duhovnicească, care nu se poate exprima prin cuvinte, dar o constatăm și o simțim. Harul și voința nu sînt două forțe paralele, ci ele se întrepătrund, una o presupune pe cealaltă. Unde e harul lucrător, acolo e și voința înnoită și unde e voința înnoită, harul este subînțeles. În acest sens, spune Sf. Ap. Pavel că **«Dumnezeu e cel ce lucrează întru voi, ca să voiți și ca să lucrați după bună voința lui»** (Efes. 2, 13). **«Rămîneți în Mine, zice Mîntuitorul, și Eu voi rămîne în voi. Eu sînt tulpina iar voi mlădițele: cel ce rămîne în Mine și Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără de Mine nu puteți face nimic»** (Ioan 15, 4-5). Sinergismul este, deci, o îmbinare armonică de lucrare umană și putere divină, de voință omenească și voință dumnezească. **«Dă lucrarea și ia puterea»** zice Sf. Marcu Ascetul (Filoc. I, p. 290). Voința noastră realizează astfel viața morală ca pe o cetate clădită pe temelii harice și cu puteri dumnezești. Sfințenia nu-i numai o lucrare umană, căci sfințenie umană nu se poate concepe; dar nici o lucrare pur divină, căci atunci ar fi numai o acțiune magică. Ea e rezultatul colaborării intime a celor doi factori, a celor două voințe. Fără cea dumnezească voința noastră nu face nimic (Ioan 15, 5). Și ea are conștiința acestei neputințe. Dar ea le poate pe toate, dacă voințește, prin Dumnezeu: **«Toate le pot în Hristos care mă întărește»** (Filip. 4, 13). **«Căci cînd sînt neputincios atunci sînt puternic»** (II Cor. 12, 20) **«Numai cine a cunoscut slăbiciunea firii omenesti, zice Sf. Maxim Mărt., a făcut experiența puterii dumnezești»** (Filoc. II, p. 62). În acest sens voința se mișcă liberă numai în har și se desăvîrșește pe măsură ce colaborează cu el.

Dar harul ajută voința și în mod indirect, prin faptul că luminează și întărește și celelalte funcțiuni sufletești, ajutînd astfel și întărind lucrarea voinței, în această unitate armonică a vieții morale.

Rezultă deci, că în orice lucrare a harului voința e subînțeleasă ca ceva de prim ordin. Ea are cheile vieții harice, fapt ce-i acordă un rol decisiv în viața morală.

²². **Omiliile duhovnicești**, trad. de Pr. Cicerone Iordăchescu, Chișinău, 1923, p. 200-201.

Concluzia ce se impune în urma celor tratate este clară. Voința are un rol principal în viața morală. Prin puterea ce o are asupra rațiunii și afectivității, voința determină o intensă moralitate subiectivă pe care apoi o exteriorizează în moralitatea obiectivă, adică în fapte bune și virtuți. Desăvârșirea creștină devine o realitate când angajează în mod complet voința. Acțiunea sau azeziunea ei, constituie criteriul hotărâtor care desparte în mod categoric adevărata moralitate și sfințenie de cele false și aparente. Prin lucrarea ce o săvârșește, noi parcurgem drumul mântuirii și al desăvârșirii de la chipul dumnezeesc din noi la asemănarea cu Dumnezeu.

Desigur, că aceasta o poate face numai cu ajutorul celorlalte funcțiuni și mai ales prin colaborarea cu harul dumnezeesc. Viața morală este o unitate armonică, o simbioză de funcțiuni ce lucrează concomitent și în dependență unele de altele, înalte și întărite de puterea harului dumnezeesc și în care voința deține rolul de comandă și inițiativă.

Voința exprimă astfel demnitatea și valoarea omului, dar angajează și o mare răspundere. De aici grija mare ce trebuie să o dăm educației voinței pentru a-și putea îndeplini rolul. **Educația morală are la baza ei educația voinței, coroana întregii educații.**

Trebuie reținut, în mod deosebit, că voința este bună și puternică, este ea însăși, numai întrucît se alătură binelui, întrucît realizează valorile supreme ale spiritului. **Voința nu poate să facă ce vrea, atunci cînd ea vrea ceea ce poate, ci ea poate să facă ce vrea, atunci cînd ea vrea ceea ce trebuie.** Imperativul voinței este: **voiește numai ce trebuie, numai binele și vei putea, cu ajutorul lui Dumnezeu, tot ceea ce voiești.**²³⁾ Desigur, că acest lucru nu este ușor. De aceea, viața morală creștină cere o mare încordare sufletească, o asceză aspră și străină de compromisuri. Ea face apel la elementul eroic din sufletul nostru, care constă în puterea de a ne convinge și a ne învinge pe noi înșine. Mîntuitorul spune clar acest lucru: «Cel ce vrea să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea sa și să-Mi urmeze» (Marcu VIII, 34). «Eu, zice Sfîntul Apostol Pavel, nu alerg așa ca la întîmplare și nu mă războiesc așa ca și cum aș iovi în vînt; ci smeresc și-mi robesc trupul, ca nu cumva propovăduind altora, eu însumi să mă fac nevrednic» (I Cor. IX, 26-27). Tocmai din acest eroism voluntar vine și frumusețea, profunzimea, valoarea și rodnicia vieții morale creștine.

Mîntuirea și fericirea omului sînt astfel în propriile sale mîini. Ele nu depind de loc, ci de propria noastră voință. Adam deși a fost în rai, ca într-un port liniștit, totuși a căzut, afirmă Sf. Ioan Hrisostom, iar Lot, în Sodoma fiind, în adevărata mare a furtunilor, s-a mîntuit²⁴⁾.

Singur omul poate reveni asupra lui, constată ceea ce este, ceea ce trebuie să fie și poate pași, prin voința sa, spre idealul vieții morale. Ordinea fizică, ca rezultat al legilor fixe, cărora nu se pot susține obiectele fizice, trebuie să fie modelul unității și armoniei vieții

23. Vezi E. Martig: **Psihologie pedagogică**, Trad. după ed. VII, Buc. 1923, p. 302-303.

24. Omilia 9-a despre pocăință, Migne, P. G. IXL, col. 344.

morale individuale și comunitare, realizată prin voința noastră personală și conștientă. Altfel, ordinea fizică este o acuzație și o mustrare permanentă pentru noi.

La realizarea acestei armonii minunate în viața noastră trebuie să contribuie fiecare om cu voința sa. Și această armonie a binelui, care ne apropie și ne unește pe toți, prin ceea ce avem noi mai propriu, o putem realiza numai atunci, când voințele noastre vor fi aduse la același numitor comun, îndreptându-se toate după voința cea dreaptă a lui Dumnezeu. Pentru realizarea acestui ideal sfânt ne rugăm zilnic, zicînd: «**Facă-se voia Ta, precum în cer, așa și pe pămînt**» (Mt. VI, 10).

Taina voinței și a vieții noastre se găsesc ascunse în taina voinței și a vieții lui Dumnezeu, prin credința în Iisus Hristos. (Col. 3, 3).

VIATA ȘI FAPTELE SFÎNTULUI DANIIL SIHASTRU

În viața Sfântului Daniil Sihuștru, așu cum se întimplă de obicei în viața țigurilor legendare din trecutul Bisericii noastre, faptul istoric este adînc învelit în tradiție. Istoria n-a păstrat ceea ce a păstrat tradiția. Faptelor unor asemenea bărbați minunați, cum era Sfîntul Daniil, se răs-pîrdeau încă din timpul vieții, căci credincioșii le purtau din gură în gură. Istorisirea unei fapte minunate a Sfîntului atrăgea istorisirea alteia, așu că erau povestitori bătrîni prin mînăstirile și satele Moldovei, care reușeau să strîngă o mulțime de amănunte din viața lui, cele mai multe necon-semnate în cronicile țării.

Așu se face, că simburile mic istoric, păstrat în documentele trecutu-lui, este înconjurat adeseori, ca la un fruct, de învelișul gros și mustos al tradițiilor, purtate din gură în gură, pînă-n zilele noastre. Aceste tradiții, mai ales atunci cînd însoțesc personalități minunate, ca aceea a Sfîntului Daniil, par istoricilor neverosimile și inventate, ceea ce atrage elimina-rea lor. Unii istorici le citează, critic, doar ca titlu de curiozitate, alții le atribuie spiritului inventiv și prolific al credincioșilor, acordîndu-le prea puțină însemnătate¹⁾.

Credincioșii, purtînd din gură în gură anumite întimplări, le mai în-floresc, compilînd și amestecînd faptele, dintre care unele devin dintr-o-dată ciudat de asemănătoare, sau dintre care alte sînt localizate în cele mai diferite regiuni, umplîndu-se Moldova de «Dumbrăvi Roșii», de «Cîm-puri ale lui Dragoș» și de «chilii ale Sfîntului Daniil Sihuștru». Sînt, totuși, mijloace de-a identifica, cu ușurință, care tradiții religioase sînt simple plămuiuri ale minții și care au în inima lor simburile prețios al faptului istoric. Asemenea tradiții mai păstrează pînă astăzi amănunte topografice și istorice, oricînd posibile de controlat, care denotă că chiar dacă în decursul veacurilor scurse au intervenit unele adăugiri, datorite colaborării colportorilor anonimi, simburile istoric totuși există; el trebuie dezvelit și folosit. Acest lucru l-a simțit cu inima de mult, înaintea no-ăstră, cronicarul **Ioan Neculce**, care a adunat în «**O seamă de cuvinte**» o mulțime de asemenea prețioase tradiții, între care și una în legătură cu Sfîntul Daniil Sihuștru. **Prof. univ. I. Ionașcu**, referîndu-se la aceste le-gende istorice, spune: «Cronica moldo-germană a lui Ștefan, scrisă în anul 1502 și descoperită în zilele noastre, confirmă că un aprod Purice a salvat viața domnului său în bătălia de la Scheea, pentru care a fost răsplătit cu înobilarea, dîndu-i-se pămînt și numele Movilă, deci aceste

1. A se vedea: I. Ursu, **Ștefan cel Mare**, Bucureșt, 1925; N. Dobrescu, **Din istoria Bisericii Romine în sec. al XV-lea**, București, 1910, p. 145 sq.; N. Iorga, **Istoria Bisericii rominești și a vieții religioase a Romineilor**, ed. II, vol. I, Bucu-rești, 1929, spune că Ștefan Vodă cel Mare «clădi, la 1488, mînăstirea Vorone-țului pe locul unde fusese umila chilie de lemn a sihastrului Daniil». Același, în altă lucrare, vorbește de «închipuirea poporului, care l-a prefăcut (paraclisul) în chilie, boltită. În chip minunat, «cu ajutorul lui Dumnezeu», a sfîntului rominesc din vremea lui Ștefan, sihastrul Daniil». **Vezi și**: S. Reli, **Istoria vieții bisericesti a Romineilor**, vol. I, 1942, p. 144.

legende populare conțin un sîmbure de realitate istorică, învelit de stratele fanteziei generațiilor viitoare»²⁾).

În cele ce urmează, noi ne-am propus de-a sistematiza materialul, ce circulă pînă acum în legătură cu Sfîntul Daniil Sihastru, în următoarele părți: 1. Mărturiile tradiției. 2. Mărturiile istoriei. 3. Moaștele Sfîntului Daniil Sihastru. 4. Chiliile Sfîntului Daniil Sihastru. 5. Chipul Sfîntului Daniil Sihastru. 6. Viața Sfîntului Daniil Sihastru. Ar rămînea, după cum se vede, viața Sfîntului abia la urmă, după ce vom expune critic materialul istoric și tradițional, spre a se verifica, în prealabil, pe ce se bazează amănuntele vieții sale.

1. Mărturiile tradiției.

Tradițiile cele mai multe sînt răspîndite în acele părți ale țării Moldovei, în care Sfîntul Daniil Sihastru a trăit și și-a desfășurat minunata sa activitate. De aici faptele sale s-au răspîndit împrejur, fiind purtate la mari depărtări. În ținuturile Rădăuțului, Putnei și Voronețului, viața și faptele Sfîntului Daniil sînt mai ales bine cunoscute, tradițiile păstrîndu-se pînă astăzi din gură în gură. Călugării din aceste ținuturi, cum și credincioșii, știu felurite întîmplări din viața Sfîntului, dintre care multe au fost adunate și consemnate de cercetători, ca următorii, înșirați cronologic: I. G. Sbiera³⁾, C. Erbiceanu⁴⁾, Fr. Ad. Wickenhauser⁵⁾, E. A. Kozak⁶⁾, Simeon Florea Marian,⁷⁾ Dimitrie Dan⁸⁾, C. Bobulescu⁹⁾, S. T. Kirileanu¹⁰⁾, Paul Henry¹¹⁾, Liviu Stan¹²⁾, C. Turcu¹³⁾, subsemnatul¹⁴⁾ și alții. Alte tradiții încă circulă și acum, neconsemnate de nimeni, cuprinzînd și ele prețioase amănunte cu privire la viața și faptele Sfîntului. Cea mai veche consemnare o aflăm la cronicarul Ioan Neculce, în «O seamă de cuvinte». Din cercetarea unor tradiții orale, auzite de noi din gura unor călugări bătrîni de la mînăstirea Putna (ierodiaconul Ieremia Popadiuc, singelul Atanasie Prelipcean și alții), cît și a celor scrise de cercetătorii amintiți, putem rezuma următoarele:

Sfîntul Daniil este cunoscut sub numele de: «Sfîntul Daniil Sihastrul cel Bătrîn», «Sfîntul Daniil Schimonahul» și «Sfîntul Daniil cel Nou», spre a se deosebi de proorocul Daniil din Testamentul Vechi. El s-a născut, spune tradiția, într-o casă de oameni săraci, de pe moșia episcopiei de Rădăuți. La sfîntul Botez a primit numele Dumitru. Crescînd mai mare, părinții l-au luat la muncă pe moșia episcopală, care era lucrată

2. Ștefan cel Mare, București, 1955, p. 45.

3. Codicele voronețean, 1885.

4. Notițe istorice extrase din viețile sfinților a lui Dosofteiu Mitropolitul Moldaviei, în rev. «Biserica Ortodoxă Romînă», an. XI, nr. 9, 1887.

5. Geschtz der Klöster Woronez und Putna, 2 Heft, Urkunden, 1888.

6. Die Inschriften aus der Bukovina, I Teil, Wien, 1903.

7. Tradiții poporane romine, București 1895.

8. Mînăstirea și comuna Putna, București 1905, și Daniil Sihastrul, în revista «Șezătoarea» an. VI, Fălticeni 1916.

9. O legendă confirmată de istorie: Daniil Sihastrul, în revista «Lamura», an. IV, nr. 8, București 1923.

10. Ștefan cel Mare și Sfînt. Istorisiri și cîntece populare, București 1924.

11. Voronețul, în revista «Boabe de grîu», an. II, nr. 1, 1931; același, Les eglises de la Moldavie du Nord, Paris 1930.

12. Sfinții romini, Sibiu 1945.

13. Daniil Sihastrul, în revista «Studii și cercetări istorice», vol. XX, Iași, 1947.

14. Sf. Daniil Sihastrul, în rev. «Altarul Banatului», an. III, nr. 7-8, 1946.

de călugări și de țărani. Tânărul Dumitru cunoaște viața călugărească și o îndrăgește. Smerenia și evlavia sa erau așa de mari, încît își petrecea toate nopțile în rugăciuni. De timpuriu, astfel, tânărul Dumitru intră în casa Domnului și se călugărește, luînd numele David.

La Rădăuți, în acea vreme, la străvechia mînăstire de lângă gropnița domnească, înflorea o aleasă viață duhovnicească, cultivîndu-se virtuțile creștinești, știința de carte și munca. Aici, a cunoscut în amănunțime tânărul călugăr pravila vieții marilor asceți creștini, a învățat carte și a deprins meșteșugul împletitorilor de coșuri de nulele. De la această mînăstire, unde își avea metania cuviosul David, călugării roiau, ca dintr-un stup duhovnicesc, întemeind schituri și sihăstria și ducînd viață ascetică, în toate văile și toți munții din jur¹⁵). Pilda lor o va urma, în curînd, și el. Cuviosul David va păstra, cît va trăi, pravila rădăuțeană și-și va îmbunătăți neconținut aleasele daruri, care-i împodobiseră tinerețile. Intreaga sa viață va fi un imn de laudă adus iubirii lui Dumnezeu și a aproapelui. El va iubi munța și-și va cîștiga pîinea zilnică, împletind coșuri; el îl va iubi pe Dumnezeu din tot sufletul și din tot cugetul său, rugîndu-se neconținut și sihăstrindu-se de lume; el va iubi podoaba casei Lui, îndemnînd pe domnul Ștefan cel Mare să zidească biserici și mînăstiri și nevoindu-se el însuși a săpa în piatră paraclise; el îi va iubi pe umilii săi semeni țărani de pe moșiile boierești și episcopale și va fi iubit, la rîndul său, de dînșii, ceea ce-l determină pe un istoric să-l denumească «un sfînt țărănesc tîrziu, pe care ni l-a dat Moldova noastră»¹⁶).

Sfîntul Daniil nu se trage, astfel, după tradiție, din neamuri alese de domni, fiind puțin probabil că se înrudea cu domnul Ștefan cel Mare. Din dinastia domnitoare au făcut parte mitropoliții Iosif și Teoctist¹⁷). Prin această înrudire problematică, se încearcă a se explica ascendența ce-o avea Sfîntul asupra voevodului, care-i caută sfaturile și-i ascultă îndemnul¹⁸). Sfîntul Daniil Sihastru însă nu avea nevoie de ascendența rudeniei de sînge, personalitatea sa fiind destul de mare pentru a atrage nu numai cinstirea credincioșilor, ci și pe aceea a voevodului țării. El era mai în vîrstă decît Ștefan cel Mare, iar vestea înțelepciunii și a faptelor sale minunate se răspîndise încă în viață fiind, ceea ce explică satisfăcător influența binefăcătoare exercitată asupra voevodului.

Legăturile voevodului Ștefan cel Mare cu sihastrul Daniil nu încep, de altfel, cum greșit se crede, din timpul zilelor de cumpănă ale voevodului și ale țării. Ștefan-Vodă l-a cercetat pe sihastru, de bună seamă, la Putna, încă în timpul tinereții sale, pe vremea cînd domnea tatăl său Bogdan Vodă, cel ucis la Reuseni¹⁹). Atunci, tânărul Ștefan vine la chilia sihastrului, stă mai multe zile, doarme pe o prispă de piatră — și astăzi arătată vizitatorilor de cei ce știu — și-i ascultă sfaturile și învățătura înțeleaptă. El îl cercetează pe sfînt și mai tîrziu, adeseori. Tradițiile spun, că după omorul de la Reuseni, tânărul Ștefan tot la chilia sfîntului s-a oprit, sorbind îmbărbătare și întipărindu-și în suflet cuvintele și pro-

15. Dan, *Putna*, p. 113.

16. Cf. N. Iorga; vezi și *Istoria literaturii romine în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, vol. I. București 1901, p. 251, nr. 1, unde afirmă, fără dovezi, că «a fost beatificat», întemeindu-se numai pe Melchisedec, în *Analele Acad. Rom., partea administrativă*, IV, pp. 24-27.

17. N. Iorga, *Ist. Bis. Rom.*, I, p. 89.

18. Vezi: Turcu, *art. cit.*, p. 253.

19. Marian, *op. cit.*, pp. 93-100.

orocirea lui, că va fi domn al țării, ceea ce s-a și întâmplat, mărinduindu-l înfluența sfântului asupra domnului Ștefan.

Acest călugăr David spune, astfel, tradiția, duce o viață aspră de chinovit, la mănăstirea Rădăuțului. Mult timp însă nu stă aici, ci se desprinde de vatra mănăstirească a episcopiei și se retrage mai întâi la mănăstirea Sfântului Laurentie de pe teritoriul cătunului Laura al comunei Vicovul de Sus, din ținutul Rădăuțului, numit așa după lavra de călugări, care a fost odată în acel loc²⁰). În această lavră el își duce mai departe viața sa evlavioasă, în post și-n rugăciune, stînd numai în genunchi, iar în răstimpul liber împletea coșuri de nulele. Nu se hrănea decît cu ierburi și rădăcini. Lumina nu se stîngea, noaptea, la chilia lui niciodată. În împlinirea rînduielilor călugărești, era foarte aspru — dar drept —, cu sine și cu alții.

În privința aceasta, se spune că, pe cînd se afla la mănăstirea Sfântului Laurentie, plecase la țîrg, la Siret, cu treburile mînăstirii. Acolo, sfîntul a fost înconjurat de credincioșii, care-l cunoșteau și, cercetîndu-le nevoile sufletești, a întîrziat și nu s-a întors la ceasul hotărît. Egumenu! i-a dat atunci un canon aspru. Călugărul David l-a împlinit fără cîrtire, apoi s-a retras cu totul în pustiu, luînd schima cea mare și numele de Daniil, pentru a-și duce viața sa sfîntă neîmpiedecat de nimeni, dăruindu-se pe deplin sihăstriei și facerilor de bine²¹).

Pustirea călugărilor de la mănăstirea Rădăuțului se făcea, în acele îndepărtate vremuri, în codrii nepătrunși de la izvoarele Sucevii. Sihăstriei se retrăgeau din lume, astfel, fie în munții Suceviței, fie în munții Putnei, unde, pînă astăzi se mai pot vedea ruinele Sihăstriei de la Putna, cum și urmele așezării unui sihastru pe Dealul Furcoiului, pe lângă mănăstirea Sucevița.

Ieroschimonahul Daniil s-a retras pe apa Putnei, în munte, pe cel mai sălbatec loc al păriiului Vișeu. Pe partea stîngă, cum urci la deal, răsăr din coasta muntelui stînci uriașe de gresie. Într-una din aceste stînci începe să sape pustnicul Daniil peștera, care-i poartă pînă astăzi numele. Ani de zile, ciocănește el mereu, adîncind în stîncă încăperile paraclisului, în care se va ruga. Vestea călugărului sihăstrit se răspîndește acum pretutindeni, iar de numele lui cel nou se leagă nimbul sfînteniei. Viața sa aleasă duhovnicească, plină de mireasma faptelor sale bune, atrage spre chilia lui credincioșii. Sfîntul Daniil le dă sfaturi și-i tămăduiește de suferințe și boli. El avea și darul proorociei și multe alte fapte minunate făcea.

Mulțimea faptelor lui minunate ajunsese pînă la urechile domnului Ștefan cel Mare, care-l cercetase încă înainte de a fi domn, dîndu-i ascultare și cinstire. Din această epocă a vieții sale, începe înfrîurirea mare a Sfîntului Daniil asupra voevodului. Cele mai frumoase și mai numeroase tradiții, scrise și orale, din viața Sfîntului Daniil se împletesc cu faptele minunate ale domnului Ștefan cel Mare, căruia aceiași credincioși i-au dat numele de «cel Mare și Sfînt». Voevodul Ștefan îl cercetează pe sfînt nu numai în vremuri de cumpănă pentru țară, dar și în vremuri de pace.

Așa, cercetîndu-l odată pe sfînt, acesta l-a sfătuit pe domn să înalțe o mănăstire în acele frumoase și desfătate locuri. Plăcîndu-i domnului sfatul și locurile, el a zidit acolo mănăstirea Putnei, pe care a sfințit-o

20. Dan, Putna, p. 113.

21. Dan, Putna, p. 113.

în anul 1471²²). La această sfințire a minăstirii, care nu era prea de parte de chilia sfântului, au luat parte mitropolitul țării Teoctist, episcopul de Roman Tarasie, cum și arhimandritul Teodor de la Bistrița, arhimandritul Anastasie de la Moldovița, arhimandritul Stahie de la Pobrata și arhimandritul Ioasaf de la Neamț, noul egumen al minăstirii sfințite²³). De bună seamă că la sfințire a luat parte și ctitorul ei moral, Sfântul Daniil. Deși, după tradiție, alegerea voevodului Ștefan cel Mare se oprise asupra lui, el n-a primit stăreția, ci a rămas mai departe la chilia lui.

Valea Putnei începe însă să răsune de mulțimea rădvanelor boierești, care veneau la minăstire și la chilie. Sihăstria Sfântului Daniil era din ce în ce mai tulburată de curiozitatea oamenilor; sfântul începe a dori liniștea și pacea altor locuri necercetate de picior omenesc. În această vreme intervine moartea mitropolitului Teoctist (1477) și văduvirea scaunului mitropolitan al Țării Moldovei. Tradițiile spun că ochii voevodului, ai ierarhilor țării și ai credincioșilor se opriră asupra Sfântului Daniil Sihastrul. Total era gata pentru alegere și alaiul pornise de la Suceava spre chilia sfântului; acesta însă părăsește peste noapte valea Putnei și se retrage în munți. Trimișii domnului și ai soborului aflară chilia goală.

Sfântul Daniil Sihastrul trece munții tocmai pe apa Voronețului, numit și apa Corbului, unde își începe a doua parte a vieții sale. Aici, în locuri sălbatece, asemănătoare cu cele ale Putnei, sfântul își face o altă chilie, sub stînca Șoimul de pe Voroneț²⁴). Mai la vale de chilia lui era o minăstire de călugări, unde egumenea, pe la 1471, «popa Misail»²⁵).

În noua sa retragere, Sfântul Daniil petrece câțiva ani, pînă se liniștiră lucrurile. Faptele sale minunate îl înconjoară însă în curînd, și aici, cu nimbul sfințeniei. Sfântul Daniil îmbătrînise și mergea aplecat, sprîjinindu-se în toiag. Vindeca felurite «boli și betegiuni», făcea proorociri și avea arătări minunate. Și aici, ca și în valea Putnei, ucenicii roiau în jurul lui. Acești ucenici, dintre care unii se vor ridica pînă la scaunul mitropolitan al Moldovei, ca Grigorie Roșca, îi urmăresc cu evlavie pașii, sorbindu-i învățăturile, cinstindu-i viața de sfînt și încercînd a-i fi asemănători. Dragostea și venerația lor l-au însoțit pe Sfântul Daniil și după moartea sa trupească.

În vremuri de cumpănă, de astă dată, îl caută din nou voevodul Ștefan cel Mare. Era după lupta de la Valea Albă, cînd domnul, după ce cei mai de seamă viteji ai săi fuseseră uciși pe oîmpul de luptă, se retrăgea din calea sultanului Mahomed El-Fatih Cuceritorul. Apucînd pe apa Moldovei, domnul îl caută pe Sfântul Daniil Sihastrul. Să dăm acum cuvîntul cronicarului **Ioan Neculce**, care a consemnat această întîmplare:

«...Iar Ștefan Vodă, mergînd de la cetatea Neamțului în sus pre Moldova, au mers pe la Voroneț unde trăia un părinte sihastru, pre nume Daniil. Și bătînd Ștefan Vodă în ușa sihastrului să-j descue, au răspuns sihastrul să aștepte Ștefan Vodă afară, pînă și-a isprăvi ruga. Și după ce și-a istovit sihastrul ruga, l-au chemat în chilie pre Ștefan Vodă. Și s-au ispovedit Ștefan Vodă la dînsul. Și au întrebat Ștefan Vodă pre sehastru ce va mai face, că nu poate să să mai bată cu Turcii: închina-va țara

22. Marian, op. cit., p. 127.

23. I. Bogdan, Documentele lui Ștefan cel Mare, vol. I, București 1913, p. 83.

24. Wickenhauser, op. cit., p. 6; Kozac, op. cit., p. 205.

25. Bogdan, op. cit., p. 166 sq.; vezi și: Vartolomeiu Măzereanu, Condica minăstirii Voronețului, editată de Sim. Fl. Marian, Suceava 1900, passim.

la Turci, au ba; Iar sihastrul au zis să nu se închine, că războiul este a lui; numai, după ce va izbîndi, să facă o minăstire acolo în numele sfîntului Gheorghie, să fie hramul bisericii. Deci au și purces Ștefan Vodă în sus, pre la Cernăuți și pre la Hotin, și au strîns oaste feliuri de feliuri de oameni, și au purces în gios. Iar Turcii, înțelegînd că va să vie Ștefan Vodă cu oaste în gios, au lăsat și ei cetatea Neamțului de a o mai bate și au început a fugi spre Dunărea. Iar Ștefan Vodă au început a-i gonii din urmă și a-i bate, pînă i-au trecut Dunărea. Și întorcîndu-se înapoi, Ștefan Vodă s-au apucat de au făcut minăstirea Voronețul și au pus hramul bisericii Sfîntul Gheorghie»²⁶).

Personalitatea sfîntului iese puternic în relief din această întîmplare. Sfîntul Daniil nu-și întrerupe ruga, nici cînd îl așteaptă domnul țării; el îl primește pe domn, iar acesta i se spovedește, apoi îi cere sfatul asupra soartei țării însăși: o va închina turcilor, sau ba; Sfîntul îi proorocește biruința în război, dar îl leagă să zidească o minăstire.

Intr-o variantă a întîmplării de mai sus, tradiția mai adaugă că, la întrebarea domnului, de «mai poate avea nădejde de a-l stîrpi pe năvălitor, Sfîntul Daniil Sihastrul îl îndeamnă pe domn să se uite în sus și să-i spună dacă vede ceva. La răspunsul acestuia că nu vede nimic, sfîntul îi porunci să-l calce pe piciorul drept. Călcîndu-l, domnul văzu într-o «lucină» un paltin mare, în care ardeau o mulțime de lumini. Apoi sfîntul îl întrebă din nou pe domnul Ștefan, dacă aude ceva, și iarăși primi un răspuns negativ. De astă dată, sfîntul îl îndemnă să-l calce pe piciorul stîng. Atunci auzi o cîntare îngerească minunată. Abia după acestea, Sfîntul Daniil Sihastrul spune domnului, «să pună de gînd la Dumnezeu, că, în poiana în care se aude cîntarea, va face o minăstire, pentru că va birui pe turci»²⁷). După cum se vede, era obiceiul sfîntului de a îndemna pe domn să zidească minăstiri, spre slava lui Dumnezeu. Sfîntul Daniil, astfel, preamărea pe Dumnezeu și prin lucrarea Domnului și a credincioșilor, care-i cereau sfatul și ajutorul²⁸).

După această întîmplare, Sfîntul Daniil Sihastrul vede cu ochii împlinirea și a acestei făgăduințe domnești. În anul 1488, cînd era egumen Efrem, a fost sfîntită și minăstirea Voroneț. Tradițiile mai spun, că Sfîntul Daniil Sihastrul a fost stareț al acestei minăstiri. Lucrul este adevărat de inscripția de pe piatra mormîntului său.

Ștefan cel Mare, printr-un act dat în Suceava la 17 august 1488, dăruiește minăstirii Voroneț, unde era egumen Efrem, satul Stilbicanii de lingă Toplița Rece, pe Suha Mare, și Suha Mare, de la gura ei pînă la obîrșie, cu toate poienile și muncellele, cu izvoarele Răcăoane, Ostra și Negriileasa, cumpărate de la Șandru Gardu și de la neamurile lui²⁹). În acest act, dat de Ștefan cel Mare, cinstitorul și ucenicul Sfîntului Daniil Sihastrul, nu se pomenește nimic de dînsul.

Egumenul minăstirii era Efrem. Sfîntul Daniil a fost stareț după dînsul, altfel ar fi fost amintit. În această vreme, el încă mai trăia și ajunsese la adînci bătrînețe. În așteptarea mutării din această viață în corturile dreptilor, el vine între zidurile minăstirii, care-l cîstește cu stăreția. Aici, îndată după anul 1488, își dă el sufletul său ales în mîinile Domnului și

26. O seamă de cuvinte, București, Ed. Tineretului, 1953, p. 17.

27. Marian, *op. cit.*, p. 102; Henry, *Voronețul*, p. 1.

28. Sbiera, *op. cit.*, p. 258-264; Marian, *op. cit.*, p. 101-108.

29. Bogdan, *op. cit.*, I p. 350 sq.

este înmormîntat în biserica mînăstirii³⁰). La înmormîntarea sfîntului, făcută în sobor, tradițiile spun că a luat parte și domnul Ștefan cel Mare, care a rînduit să i se așeze pe mormînt o lespede de piatră.

După adormirea sa întru Domnul, vestea minunilor sale se răspîndește în toată Moldova. Cei ce vin și se roagă la moaștele sale se vindecă de diferite boli și slăbiciuni trupești și sufletești. Poporul credincios l-a cinstit, încă în viață fiind, cu numele de «sfînt», înșirîndu-l între ceilalți sfinți, zugrăvindu-i chipul pe perețele bisericii Voronețului și făcîndu-i icoane. Viața și faptele lui au rămas vii în suflete pînă în zilele noastre, fiind purtate din gură în gură și intrînd în legendă.

2. Mărturiile istoriei.

Sfîntul Daniil Sihastrul adormise întru Domnul cu nimbul său de sfințenie, intrînd așa în conștiința contemporanilor săi. Această sfințenie din timpul vieții nu e atinsă de dintele vremii, ci este păstrată, curată și neșlirbită, mai departe, verificînd încă odată faptul că credincioșii, printr-o înțelegere unanimă, cinstesc pe sfinții lor, înconjurîndu-i cu venerație în timpul vieții și după moarte. Așa se explică faptul că, deși n-a avut o canonizare oficială din partea Bisericii, sfîntul Daniil Sihastrul s-a bucurat de toate prerogativele sfinților, fiind zugrăvit cu nimbul sfințeniei, cinstindu-i-se moaștele și punîndu-i-se numele «hram» al mînăstirii Voronețului, alături de hramul Sfîntului Gheorghe, pe care-l avea de la sfințirea sa.

În curînd, în documentele epocii³¹), cînd va apare mînăstirea Voronețului, se va face pomenire oficială, fie de hramul sfîntului Daniil Sihastrul, fie de moaștele sfîntului, care zac în mînăstire. Așa, într-un act de la Ilieș Vodă Rareș, mitropolitul Grigorie Roșca, un ucenic de seamă al sfîntului Daniil, îi cinstește amintirea într-un chip deosebit. Datoria de recunoștință îl îndeamnă pe mitropolitul Grigorie, după ce ajunge în scaunul arhieresc al Moldovei, să se îngrijească de mormîntul sfîntului și de mînăstirea Voronețului. Prin actul amintit, dat la 21 martie 1551, se întărește dania mitropolitului Grigorie, făcută mînăstirii Voroneț, «unde-i hramul Sfîntului Mare Mucenic al lui Hristos și purtător de biruință Gheorghie, și unde se odihnește sfîntul stareț Daniil», și anume: cîteva chilii în apropierea mînăstirii și niște cumpărături din satul Mălini din apropiere³²).

După cum se vede, mitropolitul Grigorie Roșca era strîns legat de mînăstirea Voronețului, unde-și avea metania, ceea ce dovedește și ucenicia lui la sfîntul Daniil. Cinstirea amintirii sfîntului este încă vie în inima mitropolitului, care cere să fie pomenit între ctitori «după pomenirea sfîntului Daniil, a treia zi».

Intr-alt act de la Alexandru Vodă Lăpușneanu, dat la 5 aprilie 1558, se întărește mînăstirii Voronețului, «unde este hramul sfîntului mare mucenic Gheorghie și unde este sfînt starețul Daniil», satul Drăgoești, făcut daniic de un călugăr Teodosie. Același călugăr Teodosie, care fusese ceașnic în mirenii, om cu stare, dîmpreună cu neamurile sale, mai dăruiesc mînăstirii încă două sate: Lucăcești și Botești și o moară pe Brădățel. Aceste sate sînt întărite printr-un act de la Petru Vodă Schiopul, dat în

30. Kozac, op. cit., p. 200.

31. Măzereanu, op. cit., passim; apoi: Wickenhauser, op. cit., p. 108 sqq.

32. Wickenhauser, op. cit., p. 108 sq.

unie 1575, în care se face iarăși amintire de «moaștele sfântului stareț Daniil»³³).

Pe lângă cele de mai sus, se mai adaugă un act de la Ieremia Vodă Movilă, dat la 17 decembrie 1599, prin care întărește mînăstirii Voronețului, «unde se odihnesc sfintele moaște ale prea cuviosului de Dumnezeu rugător, părintele nostru Daniil cel Nou», satele Trăisteni, cu iazuri și mări, Târnauca și Hlinovoda din ținutul Sorociei³⁴).

Aceste documente, în legătură cu mînăstirea Voronețului, nu uită, astfel, a vorbi și despre «sfîntul stareț Daniil», sau «moaștele prea cuviosului de Dumnezeu rugător, părintelui nostru Daniil cel Nou». Ele dovedesc venerarea sfîntului Daniil cel Nou, cum și stăreția sa la Voroneț.

Pomenirea Sfîntului Daniil este vie însă, nu numai în documentele epocii, ea arde cu flacără și-n sufletele ucenicilor săi, dintre care doi și-au legat numele de diferite danii: mitropolitul Grigorie Roșca și un cuvios monah, Ioan. Mitropolitul Grigorie dăruiește mînăstirii, unde ucenicise, cîteva chilii, cum și alte cumpărături în sat la Mălini, așa cum se arată în documentul citat mai sus, apoi o înzestrează cu un evangheliar frumos și scump, ca să slujească la sfîntul jertfelnic. În însemnările prețioase, care însoțesc evangheliarul, dăruitorul arată că «acest tetraevanghel l-a făcut chir Grigorie, proin mitropolit și l-a dat la Voroneț, unde este hramul sfîntului Gheorghie, și al părintelui nostru Daniil cel Nou».

Proinmitropolitul Grigorie mai face și alte însemnări în evangheliar, dintre care unele îl privesc personal, dar au legătură cu sfîntul Daniil. Așa, citim în alt loc că el «a împuternicit sfînta mînăstire, în timpul vieții sale, cu dreapta și de Dumnezeu dăruita agonisită și avere..., unde din fragedă copilărie s-a închinat lui Dumnezeu, cu rugăciunea sfîntului părinte al nostru Daniil, de a cărui rugăciune s-a învrednicit. Legînd mai tîrziu evangheliarul, pentru a-l feri de uzură, mitropolitul îl ferecă în argint aurit și-i adaugă, la sfîrșit, la locul unde se arată hramul mînăstirii, chipul sfîntului Daniil³⁵). Tot acest Grigorie înconjoară mînăstirea Voronețului cu o dragoste ctitoricească. El îi adaugă o tindă și zugrăvește pereții bisericii pe din afară cu minunate zugrăveli, care sînt admirate pînă în zilele noastre de cunoscătorii artei bizantine.

Acest mitropolit, ctitor al Voronețului, de unde era «de postrig», era vărul domnului Petru Rareș³⁶). El dăruiește Voronețului toată agonisita sa, ceea ce-l îndreptățește de a-și lăsa zugrăvit și chipul său, alături de cel al sfîntului Daniil cel Nou, pe zidul bisericii. Încăunat de vărul său Petru Vodă Rareș, Grigorie Roșca rămîne mitropolit pînă în vremea lui Despot Vodă Heraclide, cînd se retrage din scaun la Voroneț.

Celălalt ucenic, al cărui nume ne-a rămas, cuviosul monah Ioan, își are și el metania la mînăstirea Voronețului, unde se închinase Domnului «din fragedă tinerețe», urmînd ascultării sfîntului Daniil. El a fost, deci, un contemporan al mitropolitului Grigorie, de care pomeneste, atunci cînd închină un manuscris slavon, cuprinzînd viața sfîntului Efrem, aceleași

33. Wickenhauser, op. cit., p. 108 sq.

34. Documente privind istoria Romîniei. Veacul XVI. A. Moldova, vol. III, (1571-1590), București, Ed. Acad., 1951, p. 57.

35. Vezi descrierea acestui evangheliar pe larg, la: I. Bogdan, **Evangheliile de la Homor și Voroneț din 1473 și 1550**, în An. Acad. Rom., t. XXIX, Mem. Sect. Ist., nr. 16, p. 651 sq. Citat și de: Turcu, art. cit., p. 253 sq.

36. N. Iorga, **Ist. Bis. Rom.**, I, p. 108.

mînăstiri. În însemnarea cărții se spune: «...cu învățătura mitropolitului Grigorie... am dorit din inimă și am dat din dreapta mea agonisită și am făcut această carte, numită a sfîntului Efrem, și am dat-o la mînăstirea Voronețului..., unde din fragedă tinerețe și din copilărie m-am făgăduit lui Dumnezeu, cu rugăciunile sfînt părintelui nostru Daniil cel Nou și unde am primit mîntuitorul și îngerescul cin...» ^{36 a}).

De la ceilalți ucenici ai sfîntului Daniil nu ne-a rămas nici o urmă. Roii lor duhovnicesc s-a răspîndit în toată țara Moldovei, fie prin creșterii munților, întemeind sihăstria și schituri, fie prin mînăstirile vechi, așifînd și mai mult flacăra dragostei creștinești pentru aproapele și pentru Domnul.

Numele sfîntului Daniil sihastrul și vestea minunatelor sale fapte pătrunde, încetul cu încetul, pînă la cele mai îndepărtate colțuri ale țării Moldovei, pentru ca în curînd să-i treacă hotarele, aflîndu-l pomenit și de unii străini, atunci cînd fac pomelnicul sfinților moldoveni. Așa, teologul apologet malorus **Zaharia Kopystenski**, în opera sa «**Palidonia**», între sfinții din Țările Romîne numără, după sfîntul Leontie de la Rădăuți, pe sfîntul Daniil: «În Voroneț, în mînăstire, Daniil, sfîntul făcător de minuni» (ciudotvoret) ³⁷).

O listă asemănătoare de sfinți din aceste țări a fost cerută de la Mitropolia Moldovei și de șambelanul curții imperiale rusești, **Andrei Nicolaevici Muraviev**. Mitropolia a însărcinat cu alcătuirea acestei liste pe egumenul Gherasim de la mînăstirea Neamțu. Acesta trimite, la 12 aprilie 1857, o listă de șaptesprezece sfinți, însoțită de viețile lor. Între ei, pe locul al șaptelea, este înșirat Daniil de la Voroneț ³⁸).

Asemenea liste de sfinți autohtoni nu se fac pentru prima dată în Moldova. Ele circulau prin mînăstiri, de unde-și ia, de bună seamă informațiile și teologul Kopystenski. O listă cu înșirarea sfinților romîni se află și la **mitropolitul Dosoftei**, în opera sa «**Viețile Sfinților**», tomul al patrulea, filă 152, unde aflăm scrise următoarele: «Deci mulți sfinți se fac la Ruși și pînă astăzi se fac, că am văzut pe arhimandritul Inochentie în Pecersca de patru luni murit și părea că-i din acest ceas adormit, își părea că-i scaldat. Așa era de curat, nimică acru sau greu ceva, ca niște moaște trupul lui. Că și în vremea de acum mulți sfinți sînt de petrec cu noi, care numai Dumnezeu îi știe la inima lor. Dară tocmai din rumîni mulți sînt, care am și văzut viața și traiul lor, dară nu s-au căutat fără numai Daniil de Voroneț și Rafail de Agapia, am sărutat și sfintele moaște» ³⁹). Acest text al mitropolitului Dosoftei este reproduș aproape identic și de **mitropolitul Veniamin Costachi**, de starețul **Neonil de la Neamț**, în mineiul pe decembrie, și de **episcopul Melchisedec**, în «**Oratoriul**» său. Acesta din urmă spune: «Daniil de la monastirea Voroneț, contimporan cu Marele Ștefan. Acest cuvios a îmbărbătat la luptă contra turcilor pe marele erou, după vincela ce suferise de la ei la Valea Albă» ⁴⁰). Înșiruirea sfîntului Daniil între sfinții romîni se mai află și-n alte minei și vieți ale sfinților, mai recente, de mai puțină importanță ⁴¹). Din toate aceste documente și texte aghiografice «e absolut dovedit că Daniil Sihastrul e sfînt

36 a. Turcu, art. cit., I, p. 254 sq.

37. Stan, op. cit., p. 31.

38. Turcu, art. cit., p. 258 sq.

39. Stan, op. cit., p. 32. Citat după: Erbiceanu, art. cit., p. 822.

40. Vezi pe larg la: Stan, op. cit., pp. 35-39.

41. Vezi și poezia «**Daniil Sihastrul**», a poetului **D. Bolintinenu**, care versifică legenda întemeierii Voronețului de la cronicarul Ioan Neculce.

și că s-a bucurat de un cult public general în întreaga Moldovă, fiind cunoscut cultul lui și peste graniți, pînă la Kiev»⁴²).

3. Moaștele sfîntului Daniil Sihastrul.

Moaștele sfîntului Daniil se odihnesc la Voroneț în biserică, în pronaos, spre dreapta, lîngă analoghionul pe care se află icoana sa. Deasupra mormîntului este așezată o lespede de gresie, cu 10 cm. mai înaltă ca pardoseala bisericii, lungă de 132 cm. și lată de 50 cm., «care e din vremea lui Ștefan cel Mare»⁴³). Fața lespedei este împodobită în stil romanesc cu frunze în chipul inimii, iar la capete are următoarea inscripție: «**Acest mormînt este al părintelui nostru David, ca schimnic Daniil**»⁴⁴).

Inscripția aceasta laconică este tipică vieții sfîntului, care a fugit de măririle deșarte, căutînd anonimatul faptei bune. Ea ne arată că moaștele sfîntului Daniil au fost îngropate în pronaosul bisericii mînăstirii Voroneț, fapt dovedit apoi și de toate documentele și textele citate mai sus, atunci cînd amintesc «moaștele sale». Ele au fost «făcătoare de minuni», ceea ce adeverește și teologul malorus Kopystenski, atunci cînd le amintește.

O parte din moaștele sale și anume un deget, ferecat în argint și împodobit cu unsprezece mărgăritare și un granat, se păstrează și astăzi la mînăstirea Putna, în muzeu. El poartă inscripția: «**Aceste relicve le-am ferecat eu Ghedeon, igumen ot Voroneț, cu toată cheltuiala mea în anul 7257 (1749), în 4 decembrie**»⁴⁵). Acest deget, ferecat în argint, arată că sfintele moaște ale lui Daniil Sihastrul au fost, pe la mijlocul veacului al XVIII-lea, expuse în mînăstire. Egumenul Ghedeon a umblat la ele și, desprinzînd degetul, l-a trimis Putnei.

Despre acest deget, care este păstrat la mînăstirea Putna, tradițiile spun că este degetul arătător de la mîna dreaptă a sfîntului Daniil, cu care el a arătat voevodului mîndra vale a Putnei, unde l-a îndemnat să ridice mînăstirea. Degetul este «făcător de minuni».

4. Chiliile sfîntului Daniil Sihastrul.

Trecerea sfîntului Daniil Sihastrul prin viața aceasta a lăsat urme nu numai în amintirea ucenicilor săi și a credincioșilor, ci și în locurile în care a trăit. Și pe valea Putnei și pe valea Voronețului au rămas, de pe urma lui, chiliile sale, pe care credincioșii le cercetează pînă în zilele noastre. Chilia de piatră de la Putna se află nu departe de locul unde se varsă pîrul Vișeu în pîrul Putna; cealaltă, din valea Voronețului, se află sub stîncă Șoimului. Dintre ele o vom descrie, ca fiind mai cunoscută, pe cea de la Putna⁴⁶).

Chilia aceasta este săpată într-o stîncă, ce se înalță deasupra văii. Stîncă este scobită cu dalta și cuprinde un paraclis cu trei despărțituri, și anume: pronaos, naos și altar. Lungimea întregului loc scobit în piatră este de 9,25 m., iar înălțimea de 2 m. Sub stîncă se află alt loc scobit, care se pare că a fost locuința sihastrului. Tradițiile mai spun că în preajmă era adăpostul unei capre și că tot acolo își lega calul domnul Ștefan cel Mare, cînd îl cerceta pe sfînt.

42. Stan, op. cit., p. 33.

43. G. Balș, *Bisericile lui Ștefan cel Mare*, București 1926, p. 36.

44. Kozac, op. cit., p. 205.

45. Dan, Putna, p. 111.

46. Descrierea este făcută după: Dan, Putna, p. 113 sq.; și: I. Zugrav, *Mînăstirea Putna*, Suceava 1948, p. 25.

Allarul paraclisului era despărțit de naos printr-un mic iconostas, iar bolta trebuie să fi fost zugrăvită, ceea ce ne indică urmele de culori. Pe perețele de către răsărit al altarului se află o scobitură, unde a fost așezată o icoană. Afară, și anume pe perețele de miazăzi, între ferestre, pare să fi fost o piatră cu o inscripție, căci în stîncă este un loc cioplit. În naos, lângă fereastră, se află săpată o cruce și câteva slove, dintre care unele par a arăta anul 1499.

5. Chipul sfântului Daniil Sihastrul.

Chipul sfântului Daniil Sihastrul se află zugrăvit pe perețele din afară al bisericii Voronețului. Zugrăveala a fost făcută pe vremea mitropolitului Grigorie Roșca, ucenicul sfântului. Deși sfîrșită tîrziu, după moartea sfântului Daniil, la 14 septembrie 1547, cum arată o însemnare, totuși chipul este veridic, avînd consimțirea mitropolitului, care-l cunoscuse în viață.

La stînga, zidul tindei reprezintă, sus, viața sfântului Ioan cel Nou de la Suceava; o frumoasă Deisis împodobește capul ușii și spre stînga. Lîngă contrafort, se văd, unul lîngă altul, Daniil Sihastrul și mitropolitul Grigorie. Chipul sfântului este spiritualizat. El este al unui om bătrîn cu plete lungi și albe. Fața blîndă este înconjurată de barba lungă și albă. În jurul capului descoperit are nimbul sfințeniei. De-a dreapta și de-a stînga capului este scris, cu slove slavone, sfîntul Daniil (свѣтѣ даниїл). Sfîntul este îmbrăcat în straie de pustnic, mîna stîngă se odihnește pe toiagul păstoresc, iar în cea dreaptă ține un sul de pergament, cu o inscripție slavonă: «**Veniți, fraților, de mă ascuițați. Invăța-vă-voi frica Domnului, cine este omul**»⁴⁷).

Alt chip al sfântului Daniil se află în evangheliarul dăruit de mitropolitul Grigorie, mînăstirii Voronețului⁴⁸). Acest chip se află la urma cărții, unde se arată hramul bisericii. Gravura, artistic lucrată, îl reprezintă pe sfîntul Daniil asemenea ca pe perețele bisericii. Sfîntul are nimbul auriu și cuvintele cunoscute, stă în picioare, în mîna dreaptă are acum o cruce, în cea stîngă toiagul, straietele sînt scumpe și bogate. Zugravul a împodobit chipul cu ornamente aurite. Fața sfântului strălucește de bună-tate sufletească și evlavie. E fața spiritualizată a unui schimnic, care și-a trăit toată viața în post și-n rugăciuni. Barba și pletele albe arată, ca și la celălalt chip, vîrsta înaintată, la care ajunsese sfîntul Daniil.

Alte copii, după aceste chipuri, se mai păstrează pe icoanele hramului, care erau așezate pe analoghion, lîngă mormîntul sfântului.

*

Din cele arătate pînă aici, urmînd firele tradiției și ale istoriei, putem trage următoarele concluzii:

Sfîntul Daniil Sihastrul a trăit pe vremea Domnului Ștefan cel Mare. El s-a ridicat din rîndul călugărilor de la mînăstirea Rădăuțului, iar viața și faptele sale minunate l-au înșiruit în rîndul sfinților încă din timpul vieții. El ajunge o figură legendară din trecutul nostru, împletindu-și faptele cu cele ale voevodului Ștefan. Viața și activitatea lui se desfășoară:

47. Sbiera, op. cit., p. 257, col. 1; vezi chipul reprodus și la: Turcu, art. cit., între paginile 246, 247.

48. Vezi chipul la: Turcu, art. cit., între paginile 250, 251.

deci, pe timpul domnului Ștefan cel Mare, nedepășind-o. El este «sfântul moldovenesc» din aceste vremuri. Mai vîrstnic, sihăstrul moare înaintea domnului. Epoca în care a înflorit geniul militar și politic și sfințenia domnului «Ștefan cel Mare și Sfînt» a fost prolifică și pe teren bisericesc, cuprinzînd personalități de ierarhi cu mare prestigiu, ca mitropolitul Teoctist, episcopii Ioanichie de Rădăuți și Tarasie de Roman, cum și o mulțime de călugări îmbunătățiți, dintre care cel mai de seamă a fost Daniil Sihăstrul!

Fiind un mare înțelept în vremea sa, Sfîntul Daniil este sfătuitorul ascultat al voevodului Ștefan cel Mare, care-i caută sfatul și-i urmează îndemmurile. Iar îndemmurile lui erau de a zidi biserici și mînăstiri, de a oblädui țara cu mînă vrednică, ceea ce domnul a făcut cu prisosință, și de a face fapte bune. În lupta cu turcii, sfîntul a fost un încurajator neînfîcat al domnului, proorocindu-i biruința.

Fiind un mare trăitor al vieții creștinești, sfîntul a ales schimnicia pentru a se apropia de Mîntuitorul nostru, dăruindu-și toată viața pe altarul renunțărilor și nevoițelor fără de seamă. Binefăcător al credincioșilor suferinzi, sfîntul, dăruit de Dumnezeu cu darul vindecărilor, și-a revărsat din belșug dragostea sa asupra bolnavilor.

Fiind un mare dascăl, ucenicii roiau în jurul lui. Îi învăța pravila cea aspră a pustniciei, mulți învrednicindu-se a-i urma pilda. A întemeiat lavre călugărești și a stărețit mînăstirea Voronețului, dar a fugit de măriri, lăudîndu-se numai întru Domnul și întru neputințele sale. Chipul lui duhovnicesc strălucește, de aceea, de dragoste față de Dumnezeu și față de aproapele pînă în zilele noastre.

Pilda vieții lui minunate a dat bogate roade pe locurile unde s-a nevoit în această viață, ducînd «lupta cea bună» și biruind în «războiul cel nevăzut». Pe toate văile Țării-de-Sus au trăit, după rînduiala avei Daniil Sihăstrul, o mulțime de călugări, care au luat schima cea mare, mulți dintre ei învrednicindu-se de cununa sfințeniei, fiind cinstiți de credincioși.

Așa, mînăstirea Moldovița își avea sfîntul ei: pe **ieroschimonahul Vasile** «făcătorul de minuni», cel pomenit de Kopystenski în Palidonia sa, îndată după sfîntul Daniil⁴⁹). La mînăstirea Sucevița, pe la anul 1760, ducea viață de sfînt, pe Dealul Furcoiului, **ieroschimonahul Isaachie**, «cei ce stăpînea duhurile»⁵⁰); la mînăstirea Putna a trăit, la Sihăstrie, printre alți ostenitori necunoscuți, **sfîntul Rafail Schimonahul**, din moaștele căruia se mai păstrează o parte, ferecată în argint, cu inscripția: «**Teoctist, numit după cinul schimonahicesc Rafail**»⁵¹); la mînăstirea Voroneț, sfîntul Daniil are un vrednic urmaș, prin preajma anilor 1660, în **ieroschimonahul Epifanie**, cel înșirat și de mitropolitul Veniamin Costachi, în «**Patericul sfinților din Moldo-Romînia**»⁵²), iar mînăstirea Rădăuțului avea și ea, pe la începutul veacului al XVII-lea, moaștele întregi ale **sfîntului Leontie**, alt ieroschimonah făcător de minuni⁵³). Sămînța bună, semănată de sfîntul

49. Stan, op. cit., p. 45.

50. D. Dan, **Mînăstirea Sucevița, cu anexe de documente ale Suceviței și Schitulul celui Mare, București**, Ed. Acad. Rom., 1923, p. 33, n. 1, 105.

51. S. Reli, **Căluza monumentelor religioase istorice**, 1937, p. 103.

52. Stan, op. cit., p. 54.

53. D. Dan, **Cronica Episcopiei de Rădăuți**, Viena, 1912, p. 81; vezi și: E. Hostiuc, **Schiturile și sihăstriile Bucovinei de altădată**, 1926, passim.

Daniil Sihastrul, a dat, astfel, rod bogat pe meleagurile Moldovei, fiind începătura puternicii vieți mînăstirești din această parte a țării.

6. Viața sfîntului Daniil Sihastrul.

Acest sfînt bărbat a fost din tinerețele sale împodobit cu alese daruri de Dumnezeu, asemenea pomului încărcat cu roade. El s-a născut într-o casă de oameni săraci de pe moșia Episcopiei de Rădăuți și a primit, la Sfîntul Botez, numele Dumitru. Încă de cînd era băiețandru, lucrînd pe ogoarele mînăstirești împreună cu călugării, s-a apropiat cu multă dragoste de ei, cunoscîndu-le pravila și urmîndu-le îndemnurile. Smerit cu sufletul, cu pîrtări blînde și evlavios, tînărul Dumitru îndrăgi calea Domnului și-și închină toată viața sa slujirii celei neadormite a lui Dumnezeu, intrînd în cinul cel monahicesc de tînăr, iar metania la străvechea mînăstire a Rădăuțului. Numele său în călugărie a fost David. La Rădăuți, la școala episcopiei, s-a adăpat din izvoarele răcoritoare ale învățaturii celei mîntuitoare, iar brațele lui și le-a întins într-una către cer, rugîndu-se și îmbunătățindu-și chipul cel dînlăuntru, ceea ce văzînd Milostivul Dumnezeu l-a învrednicit cu darul tămăduirilor, al proorociei și al sfatului înțelept.

De la această mînăstire, călugărul David a trecut la lavra sfîntului Laurentie, care se afla într-un cot al satului Vicovul de Sus, de lîngă Rădăuți, unde iarăși se ruga și se nevoia și mult bine făcea credincioșilor. Din pricina aceasta, avînd el o întîrziere cu o seamă de credincioși, suferi, pe nedrept, certarea egumenului. Atunci monahul David hotărî să se pustnicească în munții Putnei, luînd schima cea mare și numele Daniil, ca așa să-și poată dărui toată viața lui Dumnezeu și facerilor de bine.

Schimonahul Daniil își alese locul sihăstriei sale departe de lume, tocmai la vărsarea pîriului Vițeu în pîriul Putna. Aici se nevoi el mulți ani, săpîndu-și chilia într-o stîncă. Intrînsa se ruga și-i primea pe credincioșii care-l cercetau. Vestea faptelor sale minunate se răspîndi împrejur, căci schimonahul tămăduia fel de fel de boli, se învrednicea de arătări și făcea proorociri. Iar viața lui era viață aspră de pustnic, asemănătoare cu aceea a marilor schimnici din pustiu Tebaidei; se ruga ziua și noaptea stînd într-una în genunchi; se îmbrăca cu rasa aspră din păr de capră și se hrănea numai cu ierburi și rădăcini. Indată roiră în jurul lui uceniciei, domnici de aleasa lui pildă și de înțeleptul său sfat, dintr-înșii ridicîndu-se unii pînă la înălțimea scaunului Mitropoliei Moldovei, iar alții învrednicindu-se de cununa sfințeniei.

Numele sihastrului a ajuns pînă la urechile domnului Ștefan cel Mare și ale mitropolitului Teoctist. Credincioșii din întreaga Moldovă pome-neau, cu adîncă cinstire, pe acest pustnic, socotindu-l, încă în viață fiind, sfînt. Iar domnul Ștefan cel Mare îl cunoștea încă din tinerețele sale zbuciumate, cînd i-a cerut sfatul, la vreme de cumpănă. Atunci Petru Aron Vodă îi ucisese mișelește părintele, pe Bogdan Vodă, și voia să-l prindă și pe dînsul. Pustnicul Daniil îi dăduse sfat cu priință și-i proorocise că va lua domnia din mîinile ucigașului. Și așa s-a întîmplat!

Drept aceea, domnul Ștefan îl cerceta adeseori pe sihastru, rugîndu-se în chilia lui și odihnindu-se. La un asemenea prilej, l-a îndemnat Daniil să zidească mînăstirea Putna. Domnul i-a ascultat sfatul și a înălțat, în valea Putnei, frumoasa sa ctitorie, în anul 1471. După sfințirea acestei mînăstiri, valea Putnei se umplu de călugări și de credincioși. Sfîntul Da-

niil era tulburat în rugăciunile sale tot mai des. El nu primise stăreția, ferindu-se de orice mărire care i-ar fi știrbit darul deplin, pe care-l făcea lui Dumnezeu, din viața sa. Murind, în anul 1478, mitropolitul Teoctist, ochii domnului și ai soborului se îndreptară asupra sfântului Daniil. Acesta însă, când venea alaiul spre chilia lui, părăsește valea Putnei și se afundă în munți și mai adânc.

El trece munții Obeina Mare și se oprește tocmai pe valea Voronețului, sau apa Corbului, și își face altă chilie, sub stînca Șoimului. Alți ani trec cu nevoițe negrăite și cu șiraguri nesfârșite de fapte minunate. Credincioșii și ucenicii își îndreaptă pașii spre Voroneț. În vale era o mînăstire veche de lemn, unde stărețea «popa Mîsail». Aici vine, după sfatul sfântului sihastru, și domnul Ștefan cel Mare, într-o vreme de cumpănă pentru țară. Domnul fusese înfrînt la Valea Albă, iar navrapii împăratului Mahomed urcau, de-a lungul apei, spre Suceava.

În asemenea împrejurare cumplită, domnul bate la ușa chiliei de sub stînca Șoimului. Sihastrul se afla în rugăciune. El îl roagă pe domn să aștepte. După ce și-a sfîrșit rugăciunea, l-a primit. Domnul s-a spovedit și i-a cerut sfatul, ce să facă cu țara sa: s-o închine turcilor, ori ba? Sfîntul Daniil l-a sfătuit să n-o închine și i-a proorocit biruința, dar l-a îndemnat să ridice o mînăstire în locul celei de lemn din valea Voronețului. Domnul Ștefan a învins pe turci și a înălțat o mînăstire, în anul 1488, cu hramul Sf. Mare Mucenic Gheorghe.

Nu mult după întîmplările acestea, sfîntul Daniil s-a simțit slab. Era înaintat în zile și-și simțea sfîrșitul apropiat. Atunci s-a adăpostit el în mînăstirea Voronețului, care, spre cinstire, l-a ales stareț. Aci și-a dat el duhul în mîinile Domnului, și a fost înmormîntat în pronaosul bisericii, pe partea dreaptă, unde moaștele lui așteaptă ziua Invierii.

După adormirea sa întru Domnul, evlavia credincioșilor n-a conținut, nici nu s-a micșorat, ci ea a crescut, căci cei ce cereau ajutorul sfîntului se înmulțiră și odată cu dînșii și minunile. Și veneau la sfintele lui moaște și le sărutau vlădici și credincioși, și mult bine aveau și mare ajutor întru nevoile și necazurile lor. Și multe alte fapte minunate adevărate sfîntenția și harul tămăduitor, de care s-a învrednicit acest sfînt sihastru, arătîndu-ne că, cununa cu care împodobește Dumnezeu pe sfinții Săi, este nepieritoare în veci. Amin!

PROBLEMA TRANSCRIERII ȘI UNIFORMIZĂRII CÎNTĂRILOR PSALTICE ÎN BISERICA NOASTRĂ

Scurtă privire asupra semiografiei muzicii psaltice.

Cîntarea care însoțește cultul în Biserica Ortodoxă Romînă de la înjghebarea primelor cnezate și voevodate și pînă astăzi, este cîntarea psaltică a celor opt glasuri bisericești.

Ea își are origina în Orientul de Mijloc, leagăn al creștinismului, și a fost cultivată, mai ales în Constantinopol, în marele Bizanț, a cărui cultură a radiat atîtea veacuri: nu numai în această parte a lumii, ci mult mai departe.

Cîntarea psaltică a celor opt glasuri ne-a fost transmisă pe cale orală și — numai lirziu — și pe cale scrisă, adică prin semne muzicale, prin notație sau semiografie. Cercetări îndelungate au arătat că scrierea sau notația muzicii psaltice își are începuturile în **semiografia ecfonetică** a primelor veacuri creștine, notație foarte simplă, care se întrebuița numai în recitativul liturgic și anume la citirea Evangheliei și a Apostolului. **Această** notație se reducea la cîteva semne care indicau cititorului unde să ridice sau să coboare vocea; arătau deci — într-o oarecare măsură — punctuația muzicală, adică locul cadențelor și al semicadențelor.

Este absolut sigur că origina acestei semiografii ecfonetice se găsește în muzica vechilor greci, a căror **notație prozodică** se aseamănă izbitor de mult cu cea ecfonetică.

Intr-adevăr, la vechii greci, cu care noua învățătură a Domnului Hristos a venit în contact, încă de la instituirea cultului, în primele veacuri ale creștinismului, muzica era în mare cinste, fiind considerată ca singurul mijloc prin care oamenii făceau legătura cu zeii. Era considerată, de asemenea, ca mijlocul cel mai bun de educație civică și deci trebuia învățată și cultivată de toți cetățenii din Stat.

Învățații greci, și în special filosofii așezau muzica în fruntea tuturor disciplinelor. Astfel, Platon (429-347 a. Hr.), vorbind despre cultivarea muzicii la Atenieni, o numește «**lege morală**», «**esența ordinii, care înalță către tot ceea ce este bun, drept și frumos, prin care omul ajunge la desăvîrșire**», etc., etc.

Din punct de vedere tehnic, vechii greci studiaseră mult muzica, ajungînd să cunoască structura și formarea gamelor, cu ajutorul tetracordului și pentacordului; să cunoască și să cultive, pe scară întinsă, modurile (dorian, frigian, lidian, eolian, etc.); stabiliseră un principiu al notației; studiaseră ritmul ca element principal care conduce cosmosul; studiaseră legea atracției sunetelor, etc. **Unitatea**, compusă din: **muzică, poezie, dans**, atinse-se perfecțiunea, după cum se constată în poemele marilor tragedieni Eschil, Sofocle și Euripide.

Trecînd din Palestina în lumea greco-romană, creștinismul vine în atingere directă cu cultura greacă, de la care împrumută ceea ce era de folos și potrivit cu spiritul divinei învățături a Domnului Hristos. Astfel

se explică și împrumularea semiografiei efonetice pe care — după cum am afirmat mai sus — o găsim în prozodia vechilor greci. Un document scris pe papirus, care datează de pe la sfârșitul secolului al III-lea al erei creștine și care cuprinde un fragment de imn creștin scris în grecește, ne arată notația efonetică în care este scrisă muzica lui.

Din semiografia efonetică, prin completări și îmbogățiri ale semnelor, au luat naștere alte două semiografii și anume: **Semiografia Constantinopolitană** și cea **Aghiopolitană**, autorul acesteia din urmă fiind **Sf. Ioan Damaschinul** (676-760). Mai completă și mai bine alcătuită, semiografia Aghiopolitană a Sf. Ioan Damaschin s-a impus mai mult și a fost întrebuințată timp de câteva secole (sec. VIII-XII).

Printre urmași Sfântului Ioan Damaschinul, care au continuat cîntarea psaltică, întrebuințînd semiografia Aghiopolitană, locul de frunte îl ocupă **Ioan Cucuzel** (sec. XII), fost maestru al cîntăreților din Constantinopol, pe timpul împăratului bizantin Alexie Comnen. Cucuzel aduce multe îmbunătățiri semiografiei Sfântului Ioan Damaschin, dînd și explicațiuni asupra multora din semnele muzicii psaltice. El a lăsat urmașilor și un tratat de muzică intitulat: «**Arta psaltică cu toată hironimia și compunerea făcută de maestrul Ion Cucuzel**».

Semiografia Aghiopolitană, păstrată și cultivată de Cucuzel, este continuată în timpul secolelor XIII și XIV de alți trei mari compozitori și protopsalți ai Bisericii Sfînta Sofia din Constantinopol și anume: **Xeniu Coronevs**, **Ion Klada** și **Manuel Vrieniu**, care duc arta psaltică la mare înflorire.

Odată cu căderea Constantinopolului în mâinile Turcilor (1453), psaltichia începe să decadă. Această cîntare se menține cu destulă greutate și suferă și oarecare influențe străine, nepotrivite, cum au fost manelele turcești. Semiografia trece prin diferite modificări și reforme, fixîndu-se definitiv abia pe la sfârșitul veacului al XVIII-lea și începutul celui de al XIX-lea, cînd alți trei mari maștri ai Bisericii Ortodoxe de Răsărit și anume: **Hrisant Mitropolitul de Prusa**, **Hurnuz Hartofilax** și **Grigorie Protopsaltul**, luînd ca bază semiografia Sfîntului Ioan Damaschin și Ion Cucuzel, au stabilit o nouă sistemă de scriere muzicală, o nouă semiografie, întrebuințată pînă astăzi în cele mai multe din Bisericile Orientului.

Acești trei mari reformatori ai semiografiei psaltice au inventat și numirile treptelor celor opt glasuri: **Pa, Vu, Ga, Di, Ke, Zo, Ni, Pa**.

Cum s-a cîntat în Biserica romină și ce semiografie s-a întrebuințat în cîntare?

Poporul românesc s-a născut creștin. Desigur că, încă de la început, tot ceea ce privește organizarea bisericească și cultul, în care se cuprinde și cîntarea, era luat din Bizanț, orașul strălucirii cultului creștin.

Este iarăși neîndoielnic faptul că tot ceea ce se cînta, se învăța după auz. Vor fi existat poate și vreun fel de școli, în care se învăța psaltichia, dar date scrise nu avem. Temeiuri istorice ne arată că, începînd prin secolele XI și XII, Biserica credincioșilor din ținuturile locuite de romîni suferă o pronunțată influență venită de la slavii din sudul Dunării, care — la rîndul lor — primiseră creștinismul și toată organizarea cultului de la bizanțini.

Accastă influență a slavilor din sud se accentuiază și mai mult în secolul XIV și mai ales în secolul al XV-lea cînd, împinși de turci, trec în mare număr în principatele romîne, unde răspîndesc și mai mult ritul slavon. Iată ce ne spune istoricul N. Iorga despre felul cîntării bisericești ce însoțea cultul la noi, în timpul influenței slavone, și despre organizarea ei: «Pe la anul 1300, nu era altă școală decît a mînaștirilor și a bisericilor. Călugării aveau nevoie de slujbă, mînaștirile aveau nevoie, neconținut, de călugări noi, țării îi trebuiau vlădici, în bisericile mari se cereau dascăli cu bun meșteșug de citire și cîntare. Pentru citire și pentru cîntare, deci, pentru învățătura limbii slavone, care era limba bisericească, au fost cele dintîi școli ale noastre. În aceste școli se începea învățătura, pe de rost, a rugăciunilor cuprinse în orologhiu sau ceaslov, venia la rînd, apoi, cartea de cîntări pe opt glasuri, așa numitul Octoih și psaltirea în slavonește».

În această epocă slavonă, se știe bine că melodiile bisericești se învățau în mod practic, după ureche. Cei tineri, și în special canonarii, învățau de la psalți sau protopsalți mai vîrstnici, toate cîntările cerute de slujbe. Prin secolul al XVI-lea, cînd a început traducerea primelor texte a cîntărilor, din limba slavonă în limba romînă, se pomenește că unii cîntăreți, pentru a-și ușura învățarea cîntărilor, au început să întrebuițeze un sistem foarte simplu de notație muzicală, sistem care consta din niște semne făcute de mînă, cu cerneală roșie, deasupra, sau între literile textului, precum și la sfîrșitul versurilor.

Dar, după cum este bine cunoscut, alături de influența slavonă, începînd din jumătatea doua a secolului al XV-lea, adică după căderea Constantinopolului, principatele romîne suferă de o altă influență, influența greacă, adusă de călugării greci refugiați în principate și primiți în mînaștirile noastre, unde caută să-și introducă limba și cîntările. De aici, lupta între cele două limbi, slavonă și greacă, precum și între cele două feluri de cîntări, cea slavonă, mai rudimentară și mai simplă, și cea greacă, mai organizată și scrisă pe notație psaltică. Cum era firesc, lupta dintre cele două limbi s-a terminat prin îndenărlirea lor și introducerea limbii romîne în slujbele bisericești — ea singura limbă ne care poporul romînesc o cunoștea și o înțelegea. În ceea ce privește cîntarea, este de observat că prin venirea călugărilor greci și prin introducerea limbii grecești în cult, cîntarea slavonă este înlocuită aproape în întregime de cea psaltică adusă de greci. Pentru învățarea ei, se întrebuițează notația sau semiografia psaltică, după vechea sistemă a lui Cucuzel.

Un manuscris cu cîntări bisericești în limba greacă, aflat în biblioteca Universității din Iași, al cărui autor este marele protopsalt Manuel Hrisaf de la Sfînta Sofia din Constantinopol și care datează din secolul al XVII-lea, constituie pentru noi un prețios document care ne arată că prima notație sau semiografie psaltică, întrebuițată în țările romîne, este semiografia vechei sisteme a lui Damaschin-Cucuzel.

De altfel, la începutul secolului al XVIII-lea, Ieromonahul Filotei scrie în romînește prima carte de cîntări bisericești, tot cu notația psaltică a vechei sisteme. Manuscrisul acestei foarte importante lucrări, pe care Filotei o dedică domnitorului Constantin Brîncoveanu în anul 1714, se găsește în Biblioteca Academiei Romîne din București.

Începînd cu jumătatea doua a secolului al XVIII-lea, apar primele școli de cîntări bisericești, în care se prevede o sistematizare mai temeinică a muzicii psaltice. Dintre aceste școli, unele sînt particulare, deschise pe cont propriu de anumiți dascăli-protopsalți, **cunoscători ai semiografiei după vechea sistemă**, altele sînt statornicite de domnitori, și susținute de ei. Printre acestea din urmă, menționăm școala de la Mînăstirea Sf. Sava din București, despre care se spune că a fost reorganizată de domnitorul Alexandru Ipsilante la anul 1776. Această școală funcționează — cu oarecare întreruperi — pînă în anul 1814.

La 16 iunie 1817, se înființează o nouă școală de cîntări în București, la Biserica Sf. Nicolae-Șelari. această școală are ca profesor pe vestitul protopsalt Petru Manuel Efesiul, venit de la Constantinopol. Efesiul era un foarte bun cunoscător al celor două semiografii: **cea veche**, adică cea după Damaschin-Cucuzel și urmașii lor, Xeniu Coronevs, Ion Klada și Manuel Vrieniu, și **cea nouă**, adică cea după Hrisant Mitropolit de Prusa, Hurmuz Hartofilax și Grigorie Protopsaltul. Limba de predare, în această școală a lui Efesiul, este limba greacă, iar **semiografia era cea nouă**.

Petru Efesiul înființează și o tipografie, în care își tipărește Anastasi-matarul și Doxastarul, tipografie pe care, mai tîrziu, o cumpără Mitropolia din București și care este folosită de Anton Pann și Macarie, elevii lui Efesiul.

Introducerea limbii romîne în slujbele bisericești și tipăriturile de cîntări psaltice, făcute tot în limba romînă, înlesnesc înființarea unui mare număr de școli în care s-au format nenumărați și vestiți psalți, protopsalți, compozitori și profesori de muzică bisericească. Printre profesori, amintim pe Ștefanache Popescu, Neagu Ionescu, Teodor Georgescu, I. Popescu-Pasărea etc., iar printre marii psalți și protopsalți, pe Dimitrie Suceveanu, Iosif Naniescu, Oprea Dumitrescu, Ion Zmeu etc.

În secolul al XIX-lea, Bucureștii devin cel mai important centru de muzică psaltică din întregul Orient. Aici s-a tipărit, de către Petru Efesiul, în limba greacă, prima carte de psaltichie, scrisă după noua sistemă. Aici, marii psalți din Constantinopol și din Grecia găseseră sprijin nelimitat pentru dezvoltarea, tipărirea și răspîndirea acestei muzici, — și tot aici se găsesc astăzi cele mai multe cărți teoretice și practice de psaltichie din întreaga Ortodoxie.

Primele încercări de transcriere a cîntărilor psaltice, pe notație liniară.

Alături de semiografia psaltică, întrebuințată aproape tot timpul de mai toate Bisericile creștine de Răsărit, încă din timpul secolului al X-lea, în Apus, și anume în Italia, călugărul Guido d'Arezzo perfecționează o nouă semiografie și anume **Semiografia liniară** (a notelor pe portativ), care — încetul cu încetul — a fost adoptată de toate popoarele Europei, căpătînd, în cele din urmă, caracter universal. Astăzi, această notație constituie singura semiografie în care se redă muzica tuturor popoarelor de pe glob. Ea a fost introdusă în toate școlile laice și religioase din toate țările, deci și din țara noastră, devenind astfel foarte cunoscută marelui public. În felul acesta, semiografia liniară stă la îndemîna oricărui om cu carte și poate fi întrebuințată în orice gen de muzică, în timp ce vechea

semiografie psaltică este cunoscută numai unui foarte restrîns număr de cunoscători, între care numărăm, în primul rînd, pe preoți și pe cîntăreții de strană.

Secularizarea averilor mînăstirești, înfăptuită sub domnitorul Alexandru Ioan Cuza în anul 1864, face ca foarte multe școli de muzică bisericească de pe lîngă mînăstiri și chiar de pe lîngă Episcopi să fie desființate, din lipsa mijloacelor de întreținere. Din această cauză, numărul cîntăreților de strană scade din zi în zi, frumusețea slujbelor lasă de dorit, iar unele biserici sînt amenințate să rămîină fără cîntăreți și, deci, fără credincioși. Remedierea acestor lipsuri nu se pulea face decît prin atragerea unui cît mai mare număr de credincioși, care să învețe cîntările cerute de slujbele bisericești și să poată ajuta astfel pe preoți. Pentru aceasta, învățatul episcop Melchisedec al Romanului, într-o foarte documentată conferință, ținută în fața Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Romîne și apoi publicată în revista «Biserica Ortodoxă», din ianuarie 1882, convinge pe membrii Sfîntului Sinod să accepte ca toate cîntările psaltice de strană să fie transcrise pe notația liniară, această notație fiind mult mai cunoscută maselor populare, decît cea psaltică. Aceasta este prima dată cînd problema transcrierii se pune în mod cu totul serios și cînd conducerea superioară bisericească este antrenată în rezolvarea ei.

De altfel, această transcriere a melodiilor bisericești pe notația liniară a început să preocupe, încă de mult timp, pe conducătorii și muzicienii Ortodoxiei. Astfel, rușii, care aduseseră din Constantinopol, din Bizanț, imediat după creștinarea lor, adică la începutul secolului al XI-lea (1015-1054), cîntarea și semiografia psaltică a celor opt glasuri bisericești, adoptă notația liniară încă din anul 1620, fiind urmați de bulgari și apoi de sîrbi. La noi găsim încercări de transcriere după 1812. Încă din jumătatea doua a secolului al XVIII-lea, Starețul Paisie introdusese în Mînăstirea Neamț această scriere liniară, fără însă prea mult succes. Se făcuseră, iarăși, asemenea încercări în unele seminarii din Moldova, dar tot fără succes, din cauză că se opuneau chiar vlădicii.

În anul 1879, Silvestru Moraru, vicar și mai tîrziu mitropolit al Bucovinei, tipărește la Viena «Psaltichia Bisericească», pe notație liniară, lucrare destul de reușită, care a deschis calea încercărilor de mai tîrziu.

Astfel, stimulat de încercările lui Paisie și — mai ales — de această realizare a Mitropolitului Silvestru Moraru, Gavriil Muzicescu, împreună cu alți doi profesori din Iași, Gheorghe Dîma și Grigore Gheorghiu, susținuți de Episcopul Melchisedec, solicită Sfîntului Sinod permisiunea de a transpune, pe note liniare, cîntările celor opt glasuri bisericești. Obținînd aprobarea, comisia celor trei începe această mare și grea lucrare și după o muncă de 15 ani 1883-1898, reușește să transcrie și chiar să tipărească 11 (unsprezece) volume, cuprinzînd cîntările serviciilor de sîmbătă seara și duminică dimineața, pe cele opt glasuri, Stihirile Evangheliilor și doxologiile pe toate glasurile, Liturgiile Sfîntului Ioan, Vasile și Grigore, precum și 17 axioane ale sărbătorilor de peste an. Comisia instituită de Sf. Sinod, pentru cercetarea lucrărilor transcrise, opinînd, pe de o parte, că transcrierea semnelor psaltice nu este fidelă, iar pe de altă parte, că membrii comisiei ar fi procedat nu numai la transcriere dar și la o prelucrare nereușită a cîntărilor, au încheiat un proces verbal defavorabil, pe baza căruia, după foarte multe și aprinse discuțiuni orale

și prin presă, Sf. Sinod, în ședința sa din 25 mai 1899, a respins lucrarea, întârziind astfel cu aproape șaptezeci ani rezolvarea acestei probleme atât de importantă și utilă pentru Biserică. La aceasta s-a mai adăugat falsa idee, alimentată de cîntăreți necunoscători, cum că notația liniară nu poate reda fidel cîntările scrise pe notația psaltică. După Muzicescu, mulți alții au fost acei care, în mod sporadic și neajutați și neîncurajați de oficialitate, au încercat și au reușit, în parte, să transcrie cîntări psaltice pe notația liniară. Printre ei, amintim pe Ștefanache Popescu, I. Popescu-Pasărea, Simion Nicolescu, Gheorghe Cucu, Dimitrie Kiriatic, etc.

Marea reformă a transcrierii cîntărilor psaltice, pe ambele notațiuni (psaltică și liniară).

Venirea Prea Fericitului Patriarh Justinian în fruntea Bisericii noastre a adus și un început fericit în rezolvarea marelui probleme a transcrierii cîntărilor psaltice, pe notație liniară, operă al cărei folos a început, de pe acum, să fie simțit în slujbele noastre bisericești.

Pentru ca această operație, a transcrierii, să nu mai dea greș, cum a fost cea inițiată și atât de mult susținută acum șaptezeci de ani, de învățatul episcop Melchisedec al Romanului, Sfîntul Sînod — din inițiativa și sub directa supraveghere a Prea Fericitului Patriarh Justinian — alcătuiind o comisie de specialiști, buni cunoscători ai celor două notațiuni sau semiografii, a hotărît și a tipărit, mai întîi, o gramatică: «**Gramatica Muzicii Psaltice**», studiu comparativ cu notația liniară, ca îndreptar sigur și unic al regulilor de transcriere. Deși lucrarea a fost grea și a cerut muncă și timp, ea este astăzi cunoscută de aproape toată lumea muzicală și de toată preoțimea din țară și constituie călăuza sigură după care se conduc cei ce vor să transcrie cîntările bisericești.

La alcătuirea acestei lucrări de bază pentru înfăptuirea transcrierii și uniformizării cîntărilor bisericești, a trebuit să se țină seama de următoarele considerente:

a) Toate gramaticile de psaltichie, apărute în țara noastră, începînd cu «**Teoreticonul**» lui Macarie, tipărit în anul 1823, urmat de «**Bazul teoretic**» al lui Anton Pann, tipărit în anul 1840 și terminînd cu «**Principii de Muzică Bisericească Orientală**» de I. Popescu-Pasărea, deși destul de bine alcătuite, astăzi nu mai corespund cerințelor, decît în parte și — pentru a fi folosite — trebuiesc însoțite de multe explicații necesare înțelegerii lor. Acest lucru se observă, cu deosebire, în privința interpretării neprecise și neunitare a semnelor consonante și chiar a unora din vocale, fapt care produce mare neajuns în executarea cîntărilor, mai ales atunci cînd ele trebuie cîntate de grupuri de cîntăreți. A fost nevoie, deci, de precizarea și fixarea definitivă a interpretării acestor semne, fie ele vocale, fie — mai ales — consoane, pentru ca astfel să se poată obține uniformizarea și unitatea în transcriere și, deci, în execuție.

b) Sferturile de ton, care preocupă atât de mult pe teoreticienii vechilor gramatici psaltice și care au produs totdeauna confuzii, chiar în mintea marilor protopsalți — mai ales în formarea scărilor (gamelor) — iar în execuție duc la falsuri, exasperante pentru auditori și compromițătoare pentru frumusețea și farmecul nefîntreut al melodiilor psaltice, au fost eliminate, fiind socotite inutile în întrebuintărea lor teoretică. În ceea

ce privește execuția, alcătuitoarea gramaticii celei noi au pus preț pe **legea atracției sunetelor**, singura valabilă și conformă cu legile acustice, care rezolvă toate problemele legate de intonația specifică a multor cîntări psaltice cromatice.

c) În vechile gramatici, tehnica paralaghei (solfegiatului) se începe cu studierea glasului I-iu, glas în gamă minoră, gamă depresivă care — din punct de vedere didactic-instructiv — micșorează entuziasmul începătorilor în cunoașterea psaltichiei.

Noua gramatică începe acest studiu al solfegiatului, al paralaghei, cu scara sau gama glasului al VIII-lea, gamă majoră care corespunde, în notația liniară, cu gama lui «Do major» și care constituie, și în psaltichie, gama principală de la care se formează — prin tetracorduri și pentacorduri (cvarte sau cvinte), scările sau gamele tuturor celorlalte glasuri.

d) Gramatica cea nouă clasifică glasurile după caracterul lor major sau minor. Acest lucru, care este cu totul neglijat de vechile gramatici, rezolvă o mare lacună, datorită, desigur, faptului că vechii muzicieni psaltici nu se gîndeau la noțiunea de major sau minor, care implică și ideea de armonie, de polifonie. Ori, astăzi, cînd muzica psaltică este socotită ca un izvor nesecat de inspirație componistică și de material pentru lucrări și prelucrări polifonice, ideea de major și de minor se impune.

Pentru același motiv, noua gramatică, la capitolul «cadențe» — alături de numirile: perfectă, imperfectă și finală, — adaugă și numirea de semicadență, adică repausul pe treapta V-a a glasului, numire foarte mult întrebuițată în armonie. De asemenea, la mișcări, pentru a deosebi mai bine cele două variante ale cîntărilor scrise în tactul irmologic, s-au introdus denumirile: «**irmologic-moderat**», corespunzător cu «**Moderato**» din muzica liniară și «**irmologic-grabnic**», corespunzător cu «**Allegretto**» din muzica liniară. Cît privește nuanțele, capitol foarte important de care vechile gramatici psaltice nu pomenesc absolut nimic, noua gramatică prevede termenii respectivi din muzica liniară, termeni cunoscuți de toată lumea, prin caracterul lor universal.

Pentru înțelegerea deplină a tuturor noțiunilor teoretice și pentru aplicarea nealterată și uniformă a acestor noțiuni în cîntare, gramatica cea nouă prevede ca tratarea teoretică și practică aplicativă a psaltichiei să fie făcută prin comparație cu teoria și scrierea muzicii liniare, aceasta din urmă servind ca un fel de juxtă. Așadar, întreaga semiografie, precum și toate noțiunile teoretice, exercițiile și cîntările psaltice aplicative, cuprinse în această gramatică, sînt transcrise și explicate și prin muzica liniară atît de cunoscută astăzi. Pentru risipirea oricăror îndoieli asupra justeii transcrierii a cîntărilor psaltice în notația liniară, cele două semiografii — cea psaltică și cea liniară — în care sînt redată cîntările și exercițiile, sînt transpuse și deci supuse unui control sigur.

Datorită regulilor de transcriere, stabilite de noua gramatică apărută la 6 iunie 1951, adică după numai trei ani de rodnică păstorie a Prea Fericitului Patriarh Justinian, marea reformă a transcrierii cîntărilor psaltice, pe ambele notațiuni suprapuse, a început să se înfăptuiască.

Cu aprobarea Sf. Sinod și sub directa supraveghere a Prea Fericitului Patriarh Justinian s-au tipărit pînă astăzi, pe ambele notațiuni suprapuse, următoarele cărți de cîntări bisericești: «**Cîntările Sfintei Liturghii și Cîntări la Cateheze**» (iulie 1951); «**Vecernierul Uniformizat**» (6 iunie 1953)

și «Utrenierul «Uniformizat» (30 decembrie 1954). Urmează, la rînd, alte cărți de cîntări psaltice necesare slujbelor bisericești de peste an.

Pentru o uniformizare cît mai reușită a cîntărilor tipărite, în afară de respectarea strictă a regulilor de transcriere, a fost nevoie și de alte operațiuni impuse de lipsurile sau nepotrivirile constatate, atît în mersul melodic, cît și în semiografia vechilor cîntări psaltice, supuse uniformizării.

În adevăr, ce se poate constata, din acest punct de vedere, la vechile tipăriuri?

1. Deși linia melodică a vechilor cîntări psaltice, întrebuițate în Biserica noastră este — în general — cea tradițională, deci aceeași la toți autorii, prin așa zisele «faceri» ale multora dintre ei, nu s-au realizat decît niște variante, mai mult sau mai puțin reușite, variante care aduc confuzii și nepotriviri dăunătoare și urîte, resimțite mai ales atunci cînd un grup de preoți ori cîntăreți încearcă să execute aceeași cîntare, învățată după diferiți autori.

2. Multe din vechile cîntări psaltice au greșeli vizibile din punct de vedere prozodic, adică nepotriviri între ideea textului și mersul melodic al frazei muzicale.

3. În multe din vechile cîntări, accentele cuvintelor cad greșit, cadențele, semicadențele sau cadențele finale sînt puse greșit, schimbînd — în multe cazuri — chiar înțelesul frazei.

4. Multe din vechile cîntări au fraze muzicale prea lungi, întrebuițînd vocalize fără nici un sens.

5. În cuvintele scrise sub notație psaltică, vocalele fiind repetate sub fiecare semn muzical, tac pe unii cîntăreți să le cînte detașat și apăsător, dînd astfel naștere la niște gilgîituri, sinonime vechilor tereremuri, atît de mult condamnate.

6. În ceea ce privește semiografia psaltică, multe din vechile tipăriuri păcătuiesc prin întrebuițarea abuzivă a unor semne consonante (cu deosebire varia și psifistonul) care — dacă sînt executate, în totalitatea lor — denaturează linia melodică a cîntării, lipsind-o astfel de naturalețe și frumusețe.

7. În foarte multe din vechile cîntări, se observă mari lipsuri în întrebuițarea ortonalelor, ceea ce face ca execuția să fie lipsită de precizie, iar cîntărețul să se găsească într-o continuă nedumerire. Cazul lui «Zo» este tipic în această privință.

Înainteșii noștri, fie ei compozitori sau psalți, fie public dreptcredincios, care asistau la slujbele bisericești, nu se zăreau, decît într-o foarte mică măsură, lipsurile de care am vorbit mai sus. Pentru ei, era de ajuns ca o cîntare bisericească să creeze o anumită atmosferă religioasă, o atmosferă de liniște, de meditație. Problemele de interpretare, de dicțiune, de nuanțare, de gramatică muzicală, — fără de care astăzi nu poate exista o cîntare gustată și apreciată, — erau ignorate aproape în întregime. De aceea, corectările și completările îndeplinite prin transcriere și uniformizare sînt absolut necesare.

1. Traducerea cîntărilor, pe ambele semiografii suprapuse, va da posibilitatea oricărui doritor de a cînta în străină, să aibă la îndemînă aceeași cîntare, redată pe ambele noiațiuni. Liber este fiecare să aleagă și să

întrebuințe pe oricare din notațiuni, căci ele redau — fiecare în parte — tot atît de fidel, linia melodică a cîntării.

2. Datorită transcrierii și uniformizării, toate cîntările noastre bisecești se vor unifica și uniformiza, pe întreaga țară. Cîntările executate la fel de toți credincioșii, din cele patru unghiuri ale țării, vor întări sentimentul apartenenței, ținînd strîns uniți pe credincioși în jurul aceleiași Biserici, cu aceleași forme de cult.

3. Suprapunerea celor două notațiuni sau semiografii va lămuri, de asemenea, pe toți acei care — din necunoaștere — credeau și afirmau că notația psaltică nu poate fi tradusă prin cea liniară, universală. Frumosele melodii psaltice vor putea fi gustate și cîntate și de frații care n-au cunoscut și nu cunosc vechea notație psaltică.

4. Compozitorii vor putea acum să încerce a îmbrăca, într-o armonie adecvată, frumoasele cîntări psaltice și astfel Biserica, formîndu-și un repertoriu propriu, specific ei, va fi scăpată de acea împetritare de cîntări polifonice, străine și nepotrivite spiritului ei, cîntări care se aud astăzi în mai toate catedralele și bisericile mari ale orașelor.

Viitorul apropiat ne va arăta că marea reformă a transcrierii și uniformizării cîntărilor bisecești, va însemna și va rămîne una din cele mai importante și folositoare înfăptuiri ale timpurilor noastre.

Se cuvine dar, ca slujitori și credincioși, să fim adînc recunoscători Prea Fericitului Patriarh Justinian, inițiatorul acestei reforme și membrilor Sfîntul Sinod, pentru hotărîrea ce au luat-o de a o înfăptui, precum și pentru sprijinul pe care-l dau, de a o desăvîși.

UN VLĂDICĂ ROMÎN NECUNOSCUȚ: MARCU AL VADULUI (1557)

Veacul al XVI-lea din istoria Transilvaniei a fost plin de frământări sociale, politice și religioase. Este veacul marilor răscoale țărănești din 1514, 1526-1527, 1562, 1569, 1599, etc.; al luptelor politice pentru tron, între Ferdinand Habsburgul pe de o parte și Ioan Zapolya și fiul acestuia Ioan Sigismund pe de altă parte și al amestecului în afacerile interne ale Transilvaniei a celor două imperii vecine: otoman și habsburgic; este veacul frământărilor religioase, când religia catolică suferă lovituri grele, prin îmbrățișarea, de cea mai mare parte a populației din Transilvania, a noilor confesiuni: luteranismul, calvinismul și unitarianismul. Toate aceste frământări; sociale, politice și religioase se explică prin contradicțiile adânci inerente, orînduirii feudale, dominante în Transilvania.

Popoarele Transilvaniei își căutau echilibrul după sguuirile sociale provocate de loviturile țărănimii. Mare parte a claselor privilegiate, nemulțumite cu puterea și dominația economică și politică a puternicilor prelați catolici nu numai că părăsește Biserica catolică și îmbrățișează noile confesiuni reformate, dar caută să slăbească această Biserică și să acapareze pe seama sa nesfîrșitele ei moșii. Țărănimea exploatată vedea în noile confesiuni o posibilitate de îmbunătățire a vieții sale necăjite. Astfel se explică răspîndirea cu mare iuteală a noilor învățături, reformate, în Transilvania.

Măsurile aspre luate de regalitate sub influența Bisericii catolice, susținătoarea credincioasă a regalității, de a se confisca bunurile celor ce citeau cărți luterane (1525) și de a fi prinși și aiși adepții noii credințe (1526) n-au putut împiedica îmbrățișarea confesiunii de la Augsburg de către populația germană din Transilvania. Dezastrul de la Mohacs (1526) ca și luptele pentru tron ce au urmat acestuia, au ușurat în mare măsură răspîndirea reformei în Transilvania, deoarece puterea centrală, fărămîțată și slăbită, nu era în situația de a lua măsuri energice împotriva noilor confesiuni. Astfel a putut obștea Sașilor (1544) să impună populației germane din Transilvania îmbrățișarea luteranismului și organizarea noilor Biserici în frunte cu un superintendent. Populația maghiară și secuiască din Transilvania, după unele încercări de a fi atrasă la luteranism, a îmbrățișat, cea mai mare parte, calvinismul, declarat de dieta întrunită la Turda (1564), ca o nouă confesiune recunoscută în Transilvania. Și, în sfîrșit, unitarismul sau socinianismul, sporește cu încă una confesiunile religioase din Transilvania prin hotărîrile dietei întrunită la Tîrgu-Mureș (1571).

În mijlocul acestor frământări și lupte confesionale, nu puteau fi uitați românii care alcătuiau marea majoritate a populației din Transilvania, din două motive: pe de o parte această puternică masă țărănească aducea un

însemnat sprijin religiei îmbrățișate; în al doilea rând, dijmele bisericești pe care le-ar fi plătit țăranii romîni pe seama Bisericii adoptate însemnau venituri importante pentru preoșimea acelei Biserici. Incercările sașilor de a-i atrage la luteranism, tipăind cărți religioase pe seama romînilor, sau ale ungarilor de a-i atrage la calvinism prin tipărirea de cărți și numirea de episcopi calvinizanți, n-au dat rezultatele dorite.

Legăturile politice dintre Transilvania și Țările Romîne au constituit și ele un suport în ce privește rezistența romînilor față de momelile protestante și rămînerea lor în vechea credință strămoșească. Aceste legături s-au cristalizat pe plan religios în întemeierea de biserici, minăstiri și episcopii ortodoxe. Printre acestea un rol de frunte a jucat episcopia Vadului. Vadul era unul din cele 60 de sate (dintre care vreo 50 erau romînești), aparținătoare cetății Ciceului, ajunsă pe la 1490 în stăpînirea domnului moldovean Ștefan cel Mare. În acest sat, noul stăpîn zidește o minăstire pe seama căreia dăruiește satele Vad și Slatina. Această minăstire — căreia domnul moldovean i-a adăugat o biserică frumoasă în stil gotic, a devenit reședința episcopiei romînești care-și întindea jurisdicția asupra romînilor din partea nord-estică a Transilvaniei. Nicolae Iorga, care a mai putut vedea pe la 1906 vechea biserică episcopală de la Vad o descrie astfel: «Totmai pe vîrfu! unei culmi, biserica lui Ștefan cel Mare înalță ziduri de o putere neobișnuită într-un cimitir presărat de piatră înegrită a locuinții de episcop din vremea cînd era aici, spune o țărăncă, «loc de Scaun». Acoperămîntul e căzut, bolta deasupra naosului s-a prăbușit și oamenii au întins deasupra un cer de cărămidă și un acoperămînt de șindrilă. În locul turnului prăbușit ei au făcut altul, din lemn, deasupra unui pridvor grosolan, în zidul căruia aflu și o piatră romană. Dar din biserica veche a rămas tot ce era de căpetenie.

O ușă foarte mare, cu cadrul de arce sfărîmate, în înălțimile căreia se mai văd capetele nervurilor sfărîmate. Un cadru pătrat cu linii împletite împodobește poarta ce duce în naos. Aici absidele stranelor se rotunjesc după datina răsăriteană, moldovenească, iar altarul, despărțit printr-o catapeteasmă de zid și clădit pentagonal, are și osatura lui gotică în bolta de sus. Tinda deschide numai la dreapta o fereastră gotică mare, frumos înflorită; la naos sînt două mai înguste, cu marginile pătrate, una deoparte, două de cealaltă. Iar în altar, pe lingă marea deschizătură cu flori gotice din dreapta, mai este în fund, ca la Feleac și o ferestruică pe care o străbate o ramură scurtă din piatră săpată. Desigur un măreț monument al culturii noastre pe acest pămînt ardelenesc supus jumătate de veac, în vremurile noastre eroice, domnilor Moldovei»¹⁾.

Pentru romîni ajunși sub stăpînirea lui Ștefan cel Mare, memoria căruia, în vara anului 1954, la împlinirea a 450 ani de la moartea lui, a cîstît-o întreg poporul romînesc, viteazul domn moldovean a înscăunat la Vad un vlădică ortodox. Numele lui n-a fost păstrat de știrile scrise-cunoscute azi. Cel dintîi vlădică romîn cunoscut la Vad este Ilarion, pomenit la 1523. Șirul episcopilor Vadului cunoscuți azi între anii 1523-1550 este acesta: Ilarion Varlaam-Anastasie-Gheorghe.

Toți aceștia erau scoși de domnia Moldovei din vremea din minăstirile lor și trimiși să păstorească peste romîni din nordul Transilvaniei și să

1. N. Iorga, *Neamul romînesc din Ardeal și Țara Ungurească*, ed. II București, 1939, p. 279.

păzească credința ortodoxă amenințată de prozelitismul impetuos al noilor confesiuni reformate.

Cercetătorii care s-au ocupat cu probele mele de istoria bisericească a românilor din Transilvania socotesc întrerupt șirul episcopilor Vadului de la 1550 pînă la 1564, cînd apare un nou vlădică în persoana călugărului moldovean Eftimie ²⁾. Un document din 9 aprilie 1557, aflător în arhiva Bistriței, deus la Arhivele Statului din Cluj, document necunoscut pînă acum, nu numai că infirmă această concluzie, dar întregeste șirul episcopilor Vadului cu încă unul, neștiut pînă azi, în persoana călugărului Marcu. Apariția noului episcop al Vadului la 1557 nu este întâmplătoare. Tot în acest an apare cel dintîi episcop al Geoagiului, în persoana lui Cristofor.

După pătrunderea Habsburgilor în Transilvania în urma acordului de la Gilău, încheiat între episcopul-gubernator Gheorghe Martinuzzi și regele Ferdinand și alungarea principelui-copil Ioan Sigismund și a regentei-mame Isabella, catolicismul, sprijinit de Habsburgi, n-a mai tolerat existența episcopiilor ortodoxe pe seama românilor, urmărind să-i atragă pe aceștia la catolicism, Stăpînirea habsburgică în Transilvania a fost însă efemeră. Reușind să nemulțumească întreaga populație a Transilvaniei prin politica lor de exploatare: armata, agentul fiscal și preotul catolic, Habsburgii au fost alungați din Transilvania, în urma unei răscoale a populației și a amenințărilor turcești, Ioan Sigismund și mama sa Isabella au fost reduși și înscăunați la Cluj, la sfîrșitul lunii octombrie 1556 cu sprijinul domnilor romîni: Pătrașcu cel Bun al Țării Romînești și Alexandru Lăpușneanu al Moldovei. Datorită intervenției domnilor romîni, principele Transilvaniei va fi admis reînființarea episcopiilor ortodoxe, cea de la Vad în părțile nord-estice ale Transilvaniei, în vecinătatea Moldovei și cea de la Geoagiu în părțile sudice, în apropierea Țării Romînești. Tot acestei influențe se datorește și hotărîrea dietei ardelene întrunită la Turda în anul 1557, ca fiecare să urmeze credința ce-i place, cu ritul nou sau vechi... dar fără a nedreptăți pe alții ³⁾.

În aceste împrejurări este numit, la începutul anului 1557, de Petru Petrovici, consilierul principelui Ioan Sigismund, călugărul Marcu, ca episcop al Vadului. Nu cunoaștem actul de numire al lui Marcu, dar cunoaștem actul de confirmare al Isabellei, prin care poruncește slujbașilor și nobililor țării să recunoască această numire, iar călugărilor și preoților romîni, precum și cnezilor și întreg poporului romîn din dieceza Vadului să asculte de noul episcop și să-i dea, potrivit vechiului obicei, veniturile ce i se cuvin.

Dăm în continuare textul original, urmat de traducerea în limba romînă, a actului de confirmare a numirii lui Marcu ca episcop al Vadului.

2. A. Bunea, *Vechile episcopii romînești a Vadului, Geoagiului, Silvasului și Băigradului*: Blaj, 1902, p. 24; Șt. Meteș, *Istoria bisericii și vieții religioase a Românilor din Transilvania și Ungaria*, vol. I, Sibiu, 1935, p. 72.

3. *Monumente Comitatus Regni Transilvaniae*, vol. II, p. 78.

Isabella dei gratia regina Hungarie, Dalmatię, Croatie, etc. Fidelibus nostris universis et singulis egregiis nobilibus, comitibus; castellanis, provisoribus ac aliis officialibus, item calugeris, presbyteris sive plebanis Walachis, kenesiis cunctis, etiam aliis cuiusvis status et conditionis hominibus ad jurisdictionem episcopatus Walachorum pertinentibus; presentium notitiam habituris, salutem et gratiam. Quin fidelis noster nobis sincere dilectus, spectabilis ac magnificus dominus Petrus Petrowich de Suraklyn comes ac intimus consiliarius noster nobis filioque nostro serenissimo electo rege Hungarie ad-huc extra regnum nostrum agentibus, episcopatum de Rew religioso Marco episcopo grecam fidem profitenti, simul cum universis utilitatibus et fructibus ad eundem episcopatum de jure et ab antiquo spectantibus per literas suas donationales dedisse; donasse et contulisse dinoscitur; quas quidem literas se per injuriam amississe conqueritur, supplicavit itaque nobis nominatus Marcus episcopus humillime ut nos ipsum in eodem officii episcopatus clementer conservare universosque solitos suos proventus per vos sibi restitui facere dignaremur. Cuius supplicatione exaudita et clementer admissa, fidelitati igitur vestri harum serie firmiter, mandamus firmiter quatenus a modo deinceps annotatum Marcum episcopum pro episcopo eiusdem loci tenere et recognoscere universosque proventus suos legitimos de medio cestrum de medio vestri sibi provenire debestes et ab antiquo consuetos sibi aut homini suo presentium exhibituri plene et integre reddere, neque vos ad perceptionem eorundem proventuum suorum ingerere et inmittere presumatis, debitamque obedientiam et reverentiam ipsi juxta exigentiam sui officii prestare modis omnibus debeantis et teneamini. Secus nullo modo facturi. Presentibus perlectis exibentis restitulis. Datum Albe Iulie feria sexta proxima post dominicam Iudica, anno domini millesimo quingentesimo quinquagesima septima.

(Arhiva Bistriței la Arhivele Statului din Cluj, nr. 2 din 1557. Documentul prezintă unele particularități și construcții neobișnuite sau chiar greșite).

TRADUCERE.

Isabella, din mila lui Dumnezeu regina Ungariei, Dalmației, Croației, etc. Tuturor distinsilor noștri credincioși și șiecăruia în parte, nobililor, comiților, castelanilor, provisorilor și celorlalți slujbași, de asemenea tuturor călugărilor, preoților sau parohilor români, cnezilor, precum și celorlalți oameni de orice stare și condiție ce țin de jurisdicția episcopiei românilor, care vor cunoaște această scrisoare, sănătate și milostivire.

Credinciosul nostru, scump nouă în chip sincer, cinstitul și măritul domn Petru Petrovici de Suraklyn, comite și consilier al nostru care a lucrat pînă acum cu noi și cu fiul nostru luminatul rege ales al Ungariei, în afara acestui regat al nostru, a dat, a dăruit și a hărăzit, prin scrisoarea sa de danie, episcopatul de Vad călugărului Marcu, episcop mărturisind credința grecească, împreună cu toate folosințele și foloasele ce țin de

drept și din vechime de acel episcopat. Temindu-se ca acea scrisoare să nu se piardă din cauza nedreptăților, prin urmare ne-a rugat cu smerenie să păstrăm cu bunăvoință pe pomenitul Marcu în demnitatea sa de episcop și să binevoim a porunci ca voi să-i înapoiăți toate veniturile sale obișnuite. Ascultînd și luînd în seamă cu bunăvoință rugămîntea lui, așa dar, prin scrisoarea de față, poruncim cu tărie și strășnicie credinței voastre ca văzînd această scrisoare să socotiți și să recunoașteți pe pomenitul episcop Marcu ca episcopul acestui loc, fiind datori să-i dați deplin și în întregime toate veniturile sale ce i se cuvin să i se dea de către voi (și) din mijlocul vostru după vechiul obicei lui sau omului său și voi să nu îndrăzniți să luați sau să vă amestecați în strîngerea acelor venituri ale sale și să fiți datori și siliți să-i arătați supunere și cinste întru toate potrivit datoriei slujbe sale. Altfel să nu faceți în niciun chip. După citirea scrisorii de față să o înapoiăți prezentatorului.

Dat la Alba Iulia, în vinerea de după duminica Iudica, în anul domnului o mie cinci sute cincizeci și șapte.

MATERIAL DOCUMENTAR DE POPYRI PENTRU CRITICA TEXTULUI ORIGINAL AL NOULUI TESTAMENT

Pentru înțelegerea clară, corectă și mai ales completă a textelor inspirate cuprinse în colecția (canonul) Testamentului Vechi și Nou, studiarea lor în limba originală este absolut necesară. Cum însă autografele sfinților autori au dispărut de mult, **Critica textului** — inițial, compartiment al Introducerii (isagogiei) generale în Sfânta Scriptură, iar din veacul al XIX-lea încoace ramură de sine-stătătoare a Studiului Biblic¹⁾ — s-a însărcinat să reconstitue aceste texte. În tărîmul Studiului Noului Testament — la care ne referim în special, de astă dată — rodul strădaniilor criticii textului este așa-numitul **TEXTUS RECEPTUS**, care circulă în varianta cea mai cunoscută, cu caracter de ediție școlară, datorită lui Eberhard și Erwin Nestle²⁾.

1. Cea dintîi catedră de **Critica textului**, din lume, a fost înființată în a doua jumătate a veacului trecut, la Universitatea din Leipzig. Primul ei titular a fost învățatul Constantin von Tischendorf († 1874), cel ce a descoperit faimosul codice biblic **Alef** (Sinaiticus), în biblioteca Mănăstirii Sfînta Ecaterina din Muntele Sinai.

2. Cei doi Nestle au pus la contribuție, în numeroasele lor ediții ale textului original al Noului Testament, tot ce au realizat în tărîmul criticii textului Karl Lachmann (†1851), Tischendorf, Samuel Prideaux Tregelles († 1875), B. F. Westcott († 1901) și F. J. A. Hort († 1892), Hermann Fr. von Soden († 1914), Caspar René Gregory († 1918), ș. a. Dintre teologii romano-catolici care au dat ediții critice ale textului original al Noului Testament, menționăm pe H. J. Vogels (ediția I-a în 1920; ediția a II-a în 1922) și A. Merk (Roma, 1935). În Biserica Ortodoxă Răsăriteană, singurul teolog care s-a ocupat cu probleme de critică a textului, este octogenarul profesor universitar onorar Părintele Dr. Vasile Gheorghiu. În anii 1897-99, cînd își făcea studiile de specialitate la Viena, Bonn, Breslau (azi: Wrocław, în R. P. Polonă) și Leipzig, P. C. Sa s-a ocupat cu probleme speciale de critică a textului și de paleografie greacă și latină. La Universitatea din Leipzig, a fost elevul lui C. R. Gregory. După ce s-a înapoiat în țară, Părintele prof. V. Gheorghiu a devenit colaborator al lui Gregory și a purtat cu el o vastă corespondență de specialitate pînă la izbucnirea primului război mondial. În 1909, P. C. Sa a publicat un studiu de caracter informativ asupra normelor și metodelor criticii textului, intitulat: «Reformele recente pe terenul criticii textului cărților Noului Testament»; în revista «Candela», 1909, p. 65-76 și-n extras). Douăzeci de ani mai târziu, în monumentală lucrare: «Introducerea în Sfintele cărți ale Testamentului Nou» (Cernăuți 1929)), pâr. prof. V Gheorghiu revenea asupra Criticii textului (vezi p. 812 urm.), dînd și un mînunchi de îndrumări sumare în materie (vezi p. 891-982). În 1934 a publicat un model de critică textuală în legătură cu textul de la Matei 19,16 urm. (în revista «Candela», 1934, p. 1-15 — și, în 1935 în extras). Intre timp, P. C. Sa lucra la o ediție critică a textului original al Noului Testament, care în 1930 era gata de tipar. Pentru a ne face o idee cît mai clară de temeinicia acestei lucrări, e suficient să arătăm că din cele 657 pagini de text pe cari le conține ediția Nestle din 1930 numai 72 pagini (deci, aproximativ 1/10) au rămas neatînse, celelalte fiind corectate radical. Manuscrisul acestei ediții critice a textului original al Noului Testament este o comoară de cel mai mare preț. Editarea lui ar adăuga un spor de prestigiu Bisericii Ortodoxe Romîne în fața celorlalte culte creștine. (Vezi lucrarea noastră: «Profesorul Dr. Vasile Gheorghiu. Omul și opera». Sibiu, 1939, mai ales p. 34 urm.).

Operația migăloasă și plină de răspundere, reconstituirea textului original al sfințelor cărți ale Noului Testament a necesitat studierea atentă a unui material documentar enorm resfirat în câteva mii de manuscrise străvechi: codici biblici, papyri, ostraka³⁾ și citate biblice păstrate în operele Sfinților Părinți și scriitorii bisericești.

Codicii biblici sînt, în majoritate covârșitoare, manuscrise pe pergament. Ei au avantajul că materialul de scris folosit la alcătuirea lor este deosebit de rezistent la uzură și la condițiile de întreținere (climă etc.). În afară de aceasta, aproape toți oferă specialiștilor un volum respectabil de texte neotestamentare, — adeseori cărți întregi și uneori textul integral al Noului Testament. În schimb, vechimea lor nu trece de veicul al IV-lea, ceea ce știrbește simțitor valoarea lor probatorie. Explicația acestui fapt trebuie căutată în acțiunea devastatoare întreprinsă de autoritățile imperiului roman împotriva tinerei Biserici creștine în cursul celei de-a zecca — și ultima după opinia specialiștilor în Istoria bisericească universală — din marile persecuții organizate anti-creștine. Această persecuție de înspăimîntătoare amploare și cruzime — desfășurată în cursul domniei lui Dioclețian, la începutul veacului al IV-lea — pornise la drum din îndemnul cezarului Galeriu, ginerele amintitului împărat roman, cu lozincă: «Distrugeți căpeteniile creștinilor și distrugeți cărțile!» Ordinul a fost executat pînă și-n cele mai îndepărtate provincii ale imperiului cu o furie nemaipomenită. Atunci au dispărut și sfințele autografe ale scrierilor inspirate ale Noului Testament în vîlvățile rugurilor care mistuiau ce aveau mai de preț creștinii: oler și slovă dumnezească. Cele scăpate de urgie, au dispărut înghițite de măruntaiele pămîntului, în tăcerea de mormînt a căroră au fost îngropate de firile brave care au îngroșat una după alta calendarul martirilor creștinătății. De urma lor, pierdută odată cu pieirea celor ce purtau taina ascunderii acestor visterii fără seamăn, mai poate da doar întîmplarea și săpăturile arheologice care se fac în mod organizat în răsăritul apropiat.

Cel mai popular și mai răspîndit material de scris folosit în antichitate vreme de multe veacuri, era papyrus-ul. Cîtă vreme pergamentul își avea patria în Asia Mică — centrul industrial al lui fiind cetatea Pergamum⁴⁾, de la care și trage și numele — papyrus-ul era de origine egipteană. Se pare că însuși termenul grecesc (ή πάπυρος), care apare și în traducerea greacă-alexandrină a Vechiului Testament (Septuaginta, LXX) — la Isaia 19, 6; Iov 8, 11 și 40, 16 — este transcrierea unui cuvînt egiptean⁵⁾. Există indicii sigure că Egiptenii foloseau papyrus-ul ca material de scris încă pe la anul 2600 î. Hr.

Cea mai dezvoltată industrie de papyrus era la Alexandria. Materia primă — trestia de papyrus — o furniza din belșug regiunea deltăi Nilului.

Față de pergament papyrus-ul avea avantajul că era mult mai ieftin și, deci, accesibil oricui. În schimb manuscrisele pe papyrus sînt foarte puțin rezistente la uzură și condiții climatice. Aerul și terenurile umede nu le priesc. Din această pricină, pînă de curînd se credea că nici nu este

3. Tăblițe (sau cărămizi) de lut, folosite ca material de scris.

4. Pergamentul se fabrică din piei de animale (viței, oi, capre) argășite și tăiate cu cuțitașe foarte ascuțite în foi subțiri.

5. Vezi articolul lui W. Michaelis despre papyri din enciclopedia teologică «Die Religion in Geschichte und Gegenwart» (ediția a II-a), la locul respectiv.

de așteptat să fie descoperite file sau suluri de papyrus decît în nisipurile uscate și fierbinți ale Egiptului de mijloc și de sud, la marginile oarecînd populate ale pustului și pe podișurile din preajma Nilului. E adevărat că în 1752, săpăturile arheologice făcute la Herculaneum (Italia) au dat la iveală o bibliotecă înzestrată cu peste 1.700 suluri de papyrus (cele mai multe de cuprîns literar), dar aceasta era considerată ca o excepție deplin justificată. Și pe bună dreptate, căci torentul de lavă fierbinte care a stins la anul 79 d. H. viața acestui desfătat oraș, se dovedise un izolator deosebit de eficace pentru conservarea amintitelor manuscrise.

Continental nostru a început să manifeste interes pentru papyri abia în a doua jumătate a veacului al XVIII-lea. În 1778 un negustor european a cumpărat de la un țaran egiptean un sul de papyrus care a stîrnit senzație în apus prin vechimea și conținutul lui ⁶⁾. De-atunci a început goana după achiziționarea acestor materiale documentare prețioase, pe care truda palmășilor ce scormoneau pămîntul Egiptului în scopuri agricole și săpăturile arheologice organizate, le scoteau la lumina zilei una după alta, mai ales în regiunea străvechilor cetăți egiptene Memfis și Teba. Cazmarile expedițiilor arheologice își încercau norocul — de cele mai multe ori cu succes — îndeosebi în necropolele egiptene și acolo unde se bănuia că furtunile de nisip au acoperit așezări omenești străvechi. Muzeele europene își făceau un titlu de mîndrie din organizarea de secții de Egiptologie, în care filele și sulurile de papyrus erau expuse la locuri de cinste. Cele mai bogate colecții de papyri și le-au agonisit Muzeul britanic («British Museum») din Londra, «Queen's College» din Oxford, Muzeul Louvre din Paris și sectorul de Egiptologie al Muzeului nou din Berlin; așadar, țările care au exercitat într-un fel sau altul influență colonialistă asupra acestui pămînt îngrășat de reminiscențele unei culturi și civilizații străvechi.

O parte din manuscrisele pe papyrus, descoperite pînă azi cam—70 la număr — conțin texte biblice neotestamentare. Ele sînt distribuite astfel: 22 manuscrise se află în posesiunea unor biblioteci sau bibliofili din Statele Unite ale Americii; 16, în biblioteci din Anglia; 10, în Austria (la Viena); 5, în Italia (la Florența și Valican); 2, în Franța (Paris-Louvre și Strasbourg); 2, în Uniunea Sovietică (la Kiev și Leningrad); 2, în Egipt (Cairo) și 3 în Germania (Berlin și Heidelberg). În cursul ultimului război mondial, 2 dintre papyrii aflați în posesiunea germană au pierit fără urmă. Ei cuprîndeau — sub signaturile 8 și 25 ale Muzeului nou din Berlin — următoarele fragmente neotestamentare: F. Ap. 4, 31-37; 5, 2-9; 6, 1-6. 8-15; Matei 18, 32-34; 19, 1-3. 5-7, 9-10).

Volumul redus al acestor fragmente biblice, vădește scopul cu care au fost alcătuite (copiate): pentru uz liturgic și mai ales privat, pentru memorizare și exerciții de meditație religioasă și — probabil, cum sugerează unii specialiști în materie — spre a servi purtătorilor lor ca «talismane».

Din punctul de vedere al criticii textului, este regretabil, firește, că aceste manuscrise nu sînt mai numeroase și mai voluminoase. Ele ne-ar îngădui concluzii mai sigure asupra înfățișării textelor biblice care circulau în epoca din care datează aceste manuscrise. Operația anevoioasă de reconstituire a textului original al cărților Noului Testament ar fi, astfel, mult înlesnită.

Fragmentele biblice păstrate în manuscrisele pe papyrus, au o valoare documentară considerabilă prin vechimea lor. Unele din ele datează din veacul al III-lea d. H. și sînt, prin urmare, anterioare pustiitoarei persecuții a lui Galeriu (și Dioclețian) ⁷). Se așteaptă descoperirea altora, cu antichitate și mai sigură. Așteptarea aceasta este încurajată și motivată de faptul că săpăturile arheologice făcute pînă acum în Egipt au scos la lumina zilei manuscrise fragmentare ale Septuagintei anterioare sfîrșitului veacului al III-lea.

Dintre colecțiile de papyri existente, cele mai bogate și mai prețioase pentru cercetătorii de specialitate sînt astăzi așa-numitele: «**Oxhyrynkus-Logia**» și «**Chester-Beatty-Papyri**».

Cea dintîi conține cuvinte ale Domnului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos care nu se află nici în sîntele Evanghelii canonice și nici în evangheliile apocrife cele mai cunoscute. Parte din ele, se pare că ar avea paralele în apocrifa intitulată «Evanghelia Evreilor».

Cealaltă, cuprinde textul complet al Epistolelor Sfîntului Apostol Pavel către Evrei, către Corinteni (I-a și a II-a), către Efeseni, către Galateni, către Filipeni și către Coloseni, precum și fragmente din Sfînta Evanghelie de la Matei, Faptele Apostolilor, Romani, I Tesaloniceni și Apocalipsa Sfîntului Apostol și Evanghelist Ioan. Textul lor se aseamănă cu versiunea egipteană a Noului Testament și cu acela al renumiților codici neotestamentari: **Alef** (Sinaiticus, veacul IV), **B** (Vaticanus, veacul III-IV) și **A** (Alexandrinus, veacul V).

Colecțiile de papyri au fost îngrijite cu cea mai mare luare-amînte, sîrguincios studiate și foto-copiate. Mai ales renumitul teolog protestant Gustav Adolf Deissmann, fost profesor la Facultatea evanghelică a Universității din Berlin, a pus la contribuție acest valoros material documentar pentru înțelegerea corectă, clară și completă a scrierilor inspirate ale Noului Testament ⁸).

Înainte de ultimul război mondial, fusese plănuită publicarea tuturor papyrilor cu texte biblice într-un volum foto-copie. Acum, acest plan cste din nou luat în considerare și se caută modalitatea înfăptuirii lui ⁹).

*

Cunoscuta revistă de specialitate «Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft» (colecția anului 1949, apărută în februarie 1950), într-un studiu de Georg Maldfeld privitor la manuscrisele-fragmente pe papyrus,

7. Unii cercetători socotesc că și papyrii din colecția «Chester-Beatty» ar fi anteriori acestei persecuții. (Așa **Rudolf Knopf**: Einführung in das Neue Testament. Ed. IV Giessen 1934, p. 27).

8. În lucrarea: **Licht vom Osten**. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistische-römischen Welt. Ed. IV. Tübingen 1923.

9. Vezi **Hans Luckey**: Über die neutestamentlichen Papyri; art. în revista «Wort und Tat», 1951 Heft 4, p. 89.

anunță că încă în 1936 au fost descoperite în ținutul Negeb, la Auja-el-Hafir, cele dintii file de papyri palestineni. Ele sînt scrise pe ambele pagini ale filelor respective și conțin texte din Sfînta Evanghelie de la Ioan, precum și fragmente din Epistolele Sfîntului Apostol Pavel către Romani, I Corințeni, Filipeni, Coloseni, I Tesaloniceni, Tit și Filimon. Săpăturile arheologice făcute în primăvara anului 1949, în depresiunea Mării Moarte, au scos la lumina zilei suluri de pergament cu texte din proorocia Sfîntului Isaia, precum și fragmente de papyri cu scriere ebraică. Publicarea lor în foto-copii — însoțite de studiile de rigoare — nu va întîrzia.

Aceste descoperiri — spune G. Maldfeld — arată că nisipurile uscate și fierbinți ale Egiptului nu dețin monopolul conservării — peste veacuri și milenii — a manuscriselor pe papyrus. Ele încurajează noi cercetări, care se efectuează cu sîrguință exemplară în regiunile răsăritene ale bazinului Mediteranei: în Grecia și Asia Mică, în Palestina și Egipt, în Mesopotamia și Arabia.

Măruntaiele pămîntului conțin, fără îndoială, multe vistierii de felul acesta. Descoperirea lor succesivă va da un nou avînt studiilor migăloase de restaurare a textului original al Noului Testament.

Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU



STAREA ACTUALĂ A ISLAMISMULUI

Frământările politice și sociale care au loc de la o vreme în sudul Asiei și în nordul Africii îndreaptă în chip stăruitor atenția lumii întregi spre acea vastă regiune a globului pământesc, ce se întinde de pe coasta de vest a Africii până în insulele indoneziene. Această întinsă regiune a fost islamizată în decursul vremurilor, în întregime sau aproape în întregime, formând aceea ce se cheamă «lumea islamică»; o lume pe care însă noi o cunoaștem foarte puțin din lecturi și din scurtele informații ce apar din când în când prin ziare. Așa, nu de mult, am fost informați despre dezordinile produse de unele secte musulmane din sud-estul Asiei. De asemenea am aflat despre intervenția marilor «ulemi»¹⁾ (savanți teologi) ai Universității musulmane Al-Azhar din Cairo, care condamnău amestecul puterilor occidentale în treburile interne ale Egiptului. Și tot despre Consiliul ulemilor era vorba într-un comunicat de presă privitor la prerogativele regentei în Maroc pe timpul când actualul sultan nu revenise încă la tron.

Informațiile de felul acesta stîrnesc desigur curiozitatea oricui și este bine ca preoții Bisericii noastre să cunoască, măcar în linii foarte generale, stările actuale de lucruri din sînul marilor religii necreștine ale lumii și mai ales pe cele din sînul islamismului, religie care are adepți și pe teritoriul patriei noastre. De aceea vom face în cele ce urmează o sumară prezentare a situației actuale a islamismului, urmînd să continuăm mai tîrziu cu alte religii.

Primul lucru pe care ar dori oricine să-l știe cu privire la islamism este, desigur, numărul credincioșilor islamici din lumea întreagă. Ne obișnuisem să credem că există pe tot globul pământesc circa 240 de milioane de adepți ai islamismului. Mai de curînd se admite însă că ar fi existînd 300 de milioane²⁾, 350 de milioane³⁾ sau chiar 372 de milioane⁴⁾. Unii scriitori islamici nu se mulțumesc nici cu atît, pretinzînd că ar exista 400 de milioane de adepți ai islamismului. Făcînd însă media cifrelor ce se dau în prezent de către diverși cercetători, putem admite că există în lumea întreagă circa 350 de milioane de musulmani, adică a șaptea parte din populația globului pământesc⁵⁾.

1. **Ulamâ**, cel care posedă știința în cel mai larg înțeles al cuvîntului (D. A. Macdonald, art. **Ulamâ** în *Encyclopédie de l'Islam*, publicată de M. Th. Houtsma, vol. IV, Paris, 1934, p. 1047).

2. Marcel R.-Reinhard, *Histoire de la population mondiale de 1700 à 1948*, Paris 1949, p. 443.

3. Dominique Sourdel, *L'Islam*, colecția «Que sais-je?», Paris 1949, p. 11.

4. Sub titlul **Care este numărul creștinilor din lumea întreagă**, revista *Târcoven Vstnic* (an. LVI, nr. 39, 15 octombrie 1955) din Sofia extrage o serie de cifre dintr-o lucrare recentă a d-ruului Fildler, cunoscut profesor din Stuttgart, care afirmă că, din totalul de 2.400.000.000 locuitori ai pămîntului, 840 mil. sînt creștini (440 mil. cat., 240 mil. prot., 160 mil. ort.), 372 mil. musulmani, 300 mil. confucianiști, 290 mil. budiști, 40 mil. taoiști, 296 mil. secte religioase indiene, iar restul aparțin altor religii sau sînt atești înregistrați (11 mil.).

5. Alfred Sauvy consideră că populația globului pământesc ar fi de aproape 2.500.000.000 de locuitori (*La population, ses lois, ses équilibres*, colecția «Que sais-je?», Paris 1948, p. 62).

Această mare mulțime de credincioși islamici trăiesc atît în state musulmane independente sau pe cale de a deveni independente, cit și în state nemusulmane, în care ei formează grupuri mai mult sau mai puțin compacte, în «protectoratele» și coloniile unora dintre statele occidentale sau risipiți prin diferite țări ca emigranți muncitori.

Astfel, Africa de Nord poate fi considerată complet islamizată, afară de Abisinia creștină și de coptii din Egipt, care formează 6% din populația țării. Marocul este islamizat în proporție de 93% ⁶⁾. Cam la fel stau lucrurile în Tunisia ⁷⁾, Algeria ⁸⁾ și Libia. În restul Africii sînt regiuni complet islamizate, ca Somalia ⁹⁾ și insulele Comore, altele cam pe jumătate, ca Sudanul și Africa Occidentală Franceză (Mauritania, Niger, Senegal, Guinea, Coasta de Fildeș, Dahomey) ¹⁰⁾, iar în altele sînt grupuri musulmane de oarecare importanță, ca în Uniunea Sudafricană. Madagascarul este însă islamizat numai în proporție de 18%.

În Asia sînt musulmane: Turcia asiatică (98% musulmani), Siria (3.340.000), Palestina (73,4%), Iordania (400.000), Libanul (1.300.000, dintre care jumătate creștini, jumătate musulmani), Arabia saudită (6 mil.), Yemenul (4.500.000); Iranul (19 mil.), Iracul 4.800.000), Afganistanul (12 mil.), Pakistanul (circa 65 mil.), Cașmirul indian (4 mil., cu puternică majoritate musulmană), părți din bazinul mijlociu al Gangelui și din Deccan. Puternice grupuri sau chiar provincii întregi musulmane se găsesc în Federația Indoneziană (70 mil.), în China (20 mil.) și în Republicile Socialiste Sovietice din Transcaucazia și din Asia Centrală (circa 20 mil.) ¹¹⁾.

În Europa aparțin islamismului marea majoritate a populației din Turcia europeană, 68% din populația Albaniei, puternice grupuri din Bulgaria de Sud (Rumelia), din Dobrogea, din Bosnia (Iugoslavia), tătarii din Crimeea și din bazinul mediu și inferior al Volgei, mici unități din Polonia, Lituania și Finlanda. În Franța trăiesc circa 80.000 de musulmani, aduși ca muncitori din Algeria, Tunisia și Maroc. De asemenea în Belgia sînt vreo 5000 de musulmani veniți ca lucrători. Un foarte mic număr de emigranți musulmani trăiesc și prin America și Oceania ¹²⁾.

Marea majoritate a musulmanilor, aproape trei sferturi dintre ei, trăiesc deci în Asia; iar restul, în cea mai mare parte, se află în Africa, unde

6. La o populație de 8.617.000 locuitori, Marocul avea, în 1947, 93% musulmani, 2,74% israeliți și 4,3% europeni de diferite confesiuni creștine (J.-L. Miège, *Le Maroc*, colecția «Que sais-je?», Paris 1950, pp. 52 și 54. Cf. E. Lévi-Provençal și G. S. Colin, art. *Maroc* în *Encyclopédie de l'Islam*, vol. III, pp. 325-333).

7. Paul-Sebac, *La Tunisie*, Essai de monographie, Paris 1951. Recensămîntul din 1926 dădea următoarele cifre: totalul populației 2.169.708 locuitori, dintre care 1.932.184 musulmani, 54.243 israeliți tunisieni, 173.281 europeni de diferite confesiuni creștine și israeliți europeni (R. Brunschvig, art. *Tunisie* în *Encyclopédie de l'Islam*, vol. IV, p. 909).

8. Enrico Cernulli, art. *Somalie* în *Encyclopédie de l'Islam*, vol. IV, p. 508.

9. Populația musulmană indigenă a Algeriei formează nouă zecimi din populația totală a țării (G. Yver, art. *Algérie* în *Encyclopédie de l'Islam*, vol. I, p. 273).

10. Jacques Richard-Molard, *Afrique Occidentale Française*, Paris 1949, p. 83.

11. D. Sourdel, *op. cit.*, pp. 116-117. Cf. W. Barthold, art. *Türks* în *Encyclopédie de l'Islam*, vol. IV, p. 956; J. Ronsin, *Clefs pour le Moyen-Orient*, în ziarul *l'Humanité* din 12 noiembrie 1955.

12. Vezi art. *Islamism* din marile enciclopedii actuale, sovietică (vol. XVIII, pp. 516-519), britanică (vol. XII, pp. 711-712), italiană (vol. XIX, pp. 604-605).

cam o cincime din populațiile indigene au îmbrățișat islamismul. Treizeci și două de națiuni, state și teritorii au astăzi majorități musulmane, națiunea cu cel mai mare număr de musulmani fiind, așa cum s-a putut vedea, Indonezia (70 mil.), iar al doilea loc ocupându-l Pakistanul (65 mil.). Din marea masă a musulmanilor, arabii puri nu reprezintă decât a cincisprezecea parte, iar arabizații a șasea parte, din care pricină s-a simțit nevoia, mai ales în ultima vreme, ca să fie tradus Coranul în diferite limbi.

În ce privește doctrina, cultul și tradițiile islamice, marea majoritate a musulmanilor sînt «asunniți», ortodocși, urmînd adică întru totul modul de comportare al profetului lor (**sunnah.**). «Șiitii» («sectanții») formează mai puțin de a zecea parte din totalul credincioșilor islamici, iar «kharijiții» («rebelii») abia a cinci suta parte. Teologii islamismului sînt împărțiți în patru mari școli teologico-juridice: «hanifită», «șafiită», «malikită» și «hambalită», după numirile întemeietorilor lor. Fiecare dintre aceste școli are cite un număr diferit de adepți și anume hanifismul are mai mult de o treime din totalul credincioșilor islamici, ceva mai puțin aparțin șafiismului, a șaptea parte malikismului și abia a suta parte hambalismului¹³).

În unele părți ale lumii (China, Indonezia), islamismul este staționar. În alte părți (Africa Neagră, India) el progresează în chip simțitor. Acest fapt nu este desigur de natură a ne lăsa cu totul indiferenți. Se spune chiar că în Africa Neagră, peste tot unde misionarii creștini sînt în concurență cu aceia ai islamismului, islamismul cîștigă zece convertiți față de un singur convertit creștin. În Africa de Vest islamismul a ajuns să fie considerat ca religia negrilor, iar creștinismul ca aceea a albilor.

Se poate ca succesul islamismului în Africa și în general la popoarele de cultură inferioară să se datorească mai ales simplității doctrinei — am zice mai bine sărăciei doctrine — a islamismului, precum și senzualismului eshatologiei islamice, care promite credincioșilor un rai plin de toate bunățile și plăcerile pămîntești. Sînt însă dovezi că nu atît fondul doctrinei islamice explică succesul islamismului în lumea negrilor, cît factori de alt ordin. S-ar putea spune chiar că fondul doctrinei islamice nu corespunde facturii speciale sufletești a negrilor, cum atestă un bun cunoscător al situațiilor din Africa Occidentală Franceză, după a cărui părere, «ca peste tot, islamismul este în Africa Neagră chestiune de învingători, de războinici și de aristocrați; exact contrariul creștinismului în această privință»¹⁴). Islamizarea negrilor din Africa Occidentală franceză s-ar datora, după părerea aceluiași cercetător, «mai ales politicii proislamiste a Franței», care favorizează pe așa numiții «marabuți», un fel de «știutori de carte, comercianți și burghezi în același timp», mai mult șarlatani decît oameni pioși, dar care izbutesc să întemeieze comunități musulmane nu numai pe marile căi comerciale ale Africii, ci chiar și în fundul pădurilor dese.

Este adevărat că succesul islamismului în lumea negrilor se datorește și zelului misionarilor islamici, care activează mai ales în așa numitele «confraternități» religioase musulmane. Aceste confraternități sau ordine religioase musulmane, dintre care unele au caracter de-a dreptul monahal,

13. D. Sourdel, *op. cit.*, p. 116.

14. J. R.-Molard, *op. cit.*, p. 84.

au luat ființă în secolele al XII-lea și al XIII-lea, dar au mai apărut și altele mai târziu și chiar și în vremea noastră. Ele sînt foarte numeroase, vreo 70 cu totul, și sînt formate numai din bărbați. Marea majoritate a membrilor confraternităților musulmane sînt căsătoriți și trăiesc pe la casele lor, nu în minăstiri. Printre confraternitățile mai importante sînt: Qâdiriya, Rafâiya, Maulawîya, Șadeliya, Nakchibendiya, Bektaşîya¹⁵). Unele dintre confraternități au caracter militar, altele, ca cele din Maroc, de pildă, au caracter politic, altele se ocupă cu binefacerea, cu învățămîntul etc., întreținînd, în general, pietatea în popor și infuzînd o viață nouă islamismului oficial devenit formalist și sec. O dată sau de mai multe ori pe săptămînă, membrii confraternităților, care se deosebesc între ei prin îmbrăcăminte și prin semne distinctive, se adună în anumite clădiri speciale, unde execută, sub comanda șaiikhului, riturile reglementare ale ordinului, care constau din rugăciuni în comun, abluțiuni, citiri din Coran etc. Uneori aceste rituri comportă învîrtiri, dansuri, urlete și exaltări mistice de tot felul, de unde confraternitățile au primit numirile de «învințitori», «dansatori», «urlători» etc. Sînt cunoscuți îndeosebi așa ziiși «derviși învințitori» ai confraternității Maulawîya. Unele ordine împing atît de departe exaltarea inițiaților, încît aceștia, pierzîndu-și sensibilitatea corporală, înghit bucăți de sticlă sau cărbuni aprinși, își fac răni adînci, mănîncă șerpi etc. Desigur că astfel de fapte impresionează mulțimile și asigură, în unele împrejurări, succesul ordinelor musulmane respective în opera lor misionară¹⁶).

Opera misionară a islamismului nu se realizează însă numai prin confraternitățile religioase, ci și pe alte căi. Astfel, vechea Universitate musulmană Al-Azhar din Cairo, centrul intelectual al islamismului din lumea întreagă, pregătește în fiecare an cîte un număr de studenți pentru lucrarea misionară și caută să se folosească de experiența și metodele misionarilor creștini. De asemenea există în sînul islamismului o întreagă serie de secte, în rîndul cărora se observă în ultima vreme o deosebită rivnă misionară. Printre cele mai renumite este secta Ahmadiyya, al cărui cartier general este în Pakistan și care are centre misionare peste tot în Europa, Africa, America și în Extremul Orient¹⁷). Mișcarea Ahmadiyya a luat naștere în India. În anul 1890, un anume Mirza Ghulam Ahmad, din Qadian (Penjab, India) s-a improvizat în reformator al islamismului, anunțînd că el este deținătorul unei noi revelații, al unei noi interpretări a Coranului pentru vremea nouă, și că sosirea sa a fost prezisă de Biblie și de Coran. El pretindea că este în același timp Mesia și Mahdi, acesta din urmă fiind un fel de Mesia musulman, cum vom arăta mai departe. Pentru a-și sprijini afirmațiile, noul reformator căuta să scoată în evidență unele preținse asemănări dintre caracterul său și acela al Domnului nostru Iisus Hristos, ca apoi să se considere superior întemeietorului creștinismului. Cîțiva ani mai târziu, Ahmad pretinse că este o întrupare, un avatar, al zeului indian Crișna. Ajungînd și la alte extravagante care

15. Aceasta din urmă, Bektaşîya, întemeiată în sec. al XIII-lea de Hâgi-Bektâș, a prosperat mai ales în Albania, dar a avut ramificații și la noi în țară la Ada-Kaleh și în Bulgaria la Balcic.

16. Cl. Huart, *Etudes d'hagiographie musulmane, Les saints des derviches tourneurs*. 2 vol. (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes-Sciences religieuses, vol. 32-36). Paris 1918-1922.

17. M. Th. Houtsma, art. *Ahmediya* în *Encyclopédie de l'Islam*, vol. I, p. 219.

atingeau ordinea publică, guvernul indian i-a interzis propovăduirea; o propovăduire de altfel cu caracter umanitar și pacific, potrivit căreia islamismul trebuie propovăduit cu vorba, nu prin «războiul sfânt» (jihad), prin misionari, nu cu sabia. După moartea lui Ahmad (1908), adepții săi s-au despărțit în două grupe: unii, adevărații qadianiști, care consideră pe Ahmad ca profet, și alții, sectarii, care, respingînd această idee, au întemeiat o Societate pentru propagarea islamismului. Astăzi amîndouă ramurile sectei sînt angajate în opera misionară în întreaga lume. Qadianii pretind că au realizat 60.000 de convertiri în Africa, din care ei și-au făcut o țintă specială.

Mișcarea qadianistă este însă numai una din numeroasele secte, curente și școli care frămîntă astăzi lumea islamică. După perioada de elan de la început și după mai multe secole de lîncezeală și stagnare, islamismul a intrat, în vremurile mai noi, într-o perioadă de zguduri puternice, din pricina tendințelor modernizatoare și a mișcărilor de reacțiune împotriva modernizărilor grăbite ce se efectuau în unele țări musulmane. Izbitura modernistă cea mai puternică a fost dată de reformele introduse în Turcia de Mustafa Kemal, care, într-un timp relativ scurt, a transformat cu totul aspectul politic, social și religios al Turciei, țară care se bucură încă și astăzi de un prestigiu deosebit în lumea musulmană. Astfel, în anul 1922, guvernul turc a transformat califatul tradițional, politic și religios în același timp, într-un califat spiritual. Ceva mai târziu (1924) a fost desființat cu totul califatul și sarcina de mare muftiu, școlile teologice și mînăstirile călugărilor islamici («derviși») au fost închise, iar confraternitățile religioase au fost transformate în sindicate. Fesul tradițional turcesc a fost înlocuit cu pălăria europeană, iar voalul negru pe care femeile îl purtau pe față cînd ieșeau în lume a fost suprimat. În anul 1926 legislația coranică a fost înlocuită cu dreptul european. De asemenea a fost adoptat alfabetul latin, s-a suprimat jurămîntul religios (1928) și s-au introdus numele de familie (1934). În fine, islamismul a încetat de-a mai fi în Turcia religie de stat. Totuși oficianții cultului au continuat să fie plătiți de stat¹⁸).

Modernizarea Turciei a adus deci schimbări importante și în ce privește religia și tradițiile musulmane. Mai de curînd însă, s-au observat unele semne de revenire asupra măsurilor radicale luate de guvernul kemalist. Astfel, s-a reintrodus învățămîntul religios în limba turcă în școli, pelerinii turci merg în fiecare an cu miile la Mecca, iar în ultimii cinci ani sute de moschee au fost reconstruite.

Totuși modernizarea și laicizarea statelor musulmane, în mai mică măsură decît în Turcia, se continuă cam peste tot în lumea musulmană¹⁹). În Iran, de pildă, s-a introdus legislația civilă, păstrîndu-se ca instanță superioară curtea de apel religioasă. De asemenea voalul negru al fe-

18. Vezi Carl Brockelmann, *Geschichte der islamischen Völker und Staaten*, München și Berlin 1939, pp. 394-407. Cf. D. Sourdel, *op. cit.*, pp. 117-118. Măsurile luate de Mustafa Kemal împotriva ordinilor religioase islamice au fost provocate de o gravă rebeliune a kurzilor, instigată de Șaikh Said, la sfîrșitul anului 1924 (J. H. Kramers, art. *Türks* în *Encyclopédie de l'Islam*, vol. IV, p. 1023).

19. O reprezentare mai amplă, deși ceva mai veche, se poate găsi în lucrarea lui Lothrop Stoddard, *Le nouveau monde de l'Islam*, trad. de Abel Doyslé, Paris 1923. Expuneri mai rezumative: Richard Hartmann, *Die Welt des Islam einst und heute*, Leipzig 1927, *Die Krisis des Islam*, Leipzig 1928, și D. Sourdel, *op. cit.*, cap. VII.

meilor a fost suprimat în Iran. Regimul parlamentar este, în principiu, admis peste tot în lumea islamică, afară de Afganistan și Yemen. Ideea de califat a fost părăsită, deși s-au ținut mai multe congrese pan-islamice. Se continuă însă propaganda pentru instituirea unui califat pur spiritual, degajat de orice formă de putere lumească. Acest califat spiritual, al cărui sediu ar urma să fie la Constantinopol sau la Cairo, ar fi menit să contribuie la refacerea unității spirituale a islamismului. Aceasta este, cel puțin, părerea unui reprezentant de seamă al islamismului, membru al puternicei confraternități musulmane Maulawīya²⁰). Ar fi vorba deci ca islamismul să aibă un fel de Papă, dar fără Vatican și fără pretenții de stăpânire pămîntească. În ce privește mișcarea sindicală, aceasta a fost multă vreme combătută și respinsă în țările islamice, apoi a fost admisă în unele dintre ele în chip oficial, ca, de pildă, în Egipt, Iran, Siria și Transiordania. Laicizarea dreptului, în tot ceea ce nu se atinge de statutul personal, a devenit generală în lumea islamică, excepție făcînd numai Arabia. Mișcarea feministă, care are ca scop înlăturarea voalului femeilor, a devenit generală în Iran începînd din 1936 și se răspîndește încetul cu încetul în India și în Orientul Apropiat, întîmpinînd rezistențe serioase numai în Arabia, în Africa de Nord și mai ales în Pakistan, țara cea mai conservatoare dintre toate națiunile islamice în ce privește atitudinea față de femei. În această țară, ca și în alte regiuni musulmane, școlile superioare nu primesc femei, iar dreptul la vot, revendicat în ultima vreme în mai multe țări islamice, n-a fost obținut decît în foarte mică măsură. Peste tot în lumea islamică femeile s-au ridicat împotriva restricțiilor tradiționale care le țineau într-o stare de perpetuu minorat. Reprezentanții luminați ai islamismului sînt de altfel încredințați că starea aceasta de inferioritate în care a fost ținută femeia în islamism a contribuit foarte mult la stagnarea în general a popoarelor islamice.

Influențele modernizatoare venite din țările europene și care au schimbat, cum am arătat mai sus, multe lucruri în lumea islamică, au rămas cu totul neputincioase numai în Yemen. Se pare însă că imamul Ahmad, care a intrat în funcție în anul 1948, este mai dispus să primească aceste influențe²¹).

Mișcării de modernizare, care se continuă cu mai mult sau mai puțin succes în întreaga lume islamică, i se opune însă un puternic curent conservator, al cărui centru se află în Arabia Saudită, patria de origine a islamismului. Încă din secolul al XVIII-lea s-a pornit de aici, din Arabia, o mișcare religioasă islamică rigoristă, care cerea revenirea la vechea doctrină musulmană, în forma pe care aceasta o avea în școala hambalită. Este vorba de mișcarea «wahhabită», al cărui întemeietor, Muhammad ibn al-Wahhab (1703-1791), propovăduia un monoteism rigid și se ridica împotriva cultului sfinților, împotriva împodobirii moscheelor și împotriva luxului în general²²). Secta wahhabiților, denumită «protestantismul islamismului», din pricina năzuinței sale de a dărîma tot ce era clădit pe tradiție, s-a opus cu îndrjzire tuturor «inovațiilor» ce se strecuraseră în islamism în decursul veacurilor, ajungînd, la începutul secolului trecut, să

20. Mohammed Bereketullah, *Le Khalifat*, Paris, 1924.

21. D. Sourdel, *op. cit.*, p. 120.

22. D. S. Margoliouth, art. *Wahhābiya* în *Encyclopédie de l'Islam*, vol. IV, nn. 1144-1148.

desfășoare chiar și o activitate violentă. Astfel, wahhabiții puseră stăpînire pe orașele Mecca și Medina, distruseră monumentele acestor orașe și mormîntul lui Mahomed și ajunseră să stăpînească întreaga Arabie. Deși înfrinți²³), wahhabiții continuară să stăpînească sub raport spiritual Arabia saudită modernă, inspirînd în tot cursul secolului al XIX-lea diferite mișcări de reformă a islamismului și de apărare a acestuia împotriva inovațiilor și modernizărilor ce se efectuau în unele regiuni ale lumii islamice.

Astfel, în India, wahhabismul a influențat lupta musulmanilor împotriva «sikhismului», acea mișcare religioasă sincretistă, care amesteca învățăturile islamice cu învățăturile hinduiste și care numără și astăzi în Penjab circa 4.340.000 de credincioși sectari²⁴). Tot în India, wahhabismul a ațîțat lupta împotriva englezilor între anii 1824-1857. În Libia, wahhabismul a dat naștere spre sfîrșitul secolului al XIX-lea unei puternice confraternități religioase musulmane numită Senussi, care s-a opus mai întîi otomanilor, apoi a condus lupta de rezistență împotriva cuceririlor italiene în Libia. Această confraternitate a desfășurat în același timp o vie activitate misionară islamică în lumea negrilor din Africa.

O altă reacțiune de apărare cu armele împotriva modernizării islamismului a fost «mahdismul», apărut de timpuriu între adepții șiiți ai islamismului, dar avînd totuși influență asupra întregii lumi islamice²⁵). Probabil sub înmîurirea mesianismului iudeo-creștin, șiiții adepții decepționați ai partidului legitimist al lui Ali, și-au pus nădejdea în venirea unui iman (**raj'a**), descendent al lui Ali, care stă ascuns undeva și va apărea la momentul potrivit pentru a restabili dreptatea șiiților și pacea în sînul islamismului. Este imamul **Mahdi**, care face figură de Mesia în secta șiiță și în numele căruia se vor ridica neconținut reformatori religioși în sînul islamismului. În secolul al XIX-lea, mahdismul a ațîțat o puternică mișcare

23. Deoarece wahhabismul devenise o primejdie pentru turci, aceștia duseseră împotriva lor un război foarte lung, prin Ali, pașă al Egiptului, care izbuti să-i înfringă în anul 1818. În Arabia mai există încă și astăzi un număr destul de mare de adepți ai acestei secte.

24. Muhammad Iqbal, art. **Sikhs în Encyclopédie de l'Islam**, vol. IV, pp. 435-441. Partea interesantă la această sectă este importanța extraordinară acordată învățaților sectei numiți **guru**. Mai mult decît «mahârâjahî» sectei numită Vallabha, guru este pentru sikhism un intermediar între Dumnezeu și oameni. Dumnezeu însuși se înfățișează și vorbește oamenilor prin guru. De aceea cuvîntul acestora este socotit ca adevărul absolut și persoana lor este divinizată. De asemenea cartea sfîntă a sectei, numită **Adigranth** sau **Granth Sâhib** (granth «carte», sâhib «stăpîn însemnat»), este divinizată, iar cînd este nevoie să fie dusă dintr-un loc într-altul este purtată într-o litiară de membrii distinși ai sectei. Sub un guru energic, Govind Singh (1675-1708), sikhismul s-a transformat într-o organizație militară, care la început avea ca scop să opună rezistență tiraniei exercitată de împărații mongoli, stăpînitorii de atunci ai Indiei. Mai tîrziu, sikhismul se separă și de mahomedanism și de hinduism, devenind un fel de naționalitate aparte, care prin forța armată întemeie un imperiu, după prăbușirea imperiului mongol din India. Englezii au izbutit numai cu multă greutate să-i supună prin două războaie. Astăzi sikhismul se apropie din ce în ce mai mult de hinduism. Centrul cultului sikhist este la Amristar, unde există un celebru «Templu de aur», construit de sikhîști încă din secolul al XVI-lea.

25. James Darmesteter, **Le Mahdi, depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours**, Paris 1885. Cf. D. B. Macdonald, art. **Al-Mahdi în Encyclopédie de l'Islam**, vol. III, pp. 116-120.

de eliberare și de purificare a islamismului cu ajutorul armelor, provocând grave tulburări mai ales în Sudanul egiptean între anii 1881-1899²⁶).

Tot din sînul șiismului și tot ca o formă a mahdismului a apărut în secolul al XIX-lea în Persia «babismul», reformă religioasă despre care s-a vorbit mult în țările europene și în America²⁷). Intemeietorul babis-mului, Mirza Ali Mohammed (1829-1850), se considera pe sine ca «poartă» (**bâb**) prin care se făcea cunoscută oamenilor doctrina imamului ascuns (**Mahdi**); o doctrină pătrunsă însă de idei generoase, care au nemulțumit guvernul pesan și au dus la executarea lui Bâb în ziua de 9 iulie 1850. În general, babis-mul apărea ca o încercare de primenire a islamismului și de purificare a lumii šiite persane, căzută pradă corupției²⁸).

În curînd însă babis-mul avea să fie umbrît de «behais-m», sectă care ieșea din babis-m și împingea încă mai departe ideile generoase, progresiste, ale babis-mului, rupînd-o aproape cu totul cu islamismul. Numele acestei noi secte vine de la întemeietorul ei Bahâ Ullâh, care se considera pe sine ca manifestare a însăși esenței lui Dumnezeu. Bahâ Ullâh propovăduia pacea și înfrățirea între popoarele lumii, o limbă mondială și un tribunal universal, care să judece toate conflictele dintre popoare, ca să nu mai existe niciodată războaie în lume, templele să fie închise, rugăciunea absolut liberă, căsătoria monogamă sau cel mult bigamă etc. Desigur că astfel de idei nu puteau fi pe placul guvernului turc, care exilă pe Bahâ Ullâh la Sf. Ioan de Acri, unde muri în anul 1892. Behais-mul numără totuși încă și astăzi în Iran circa un milion de adepți și a izbutit să realizeze convertiri și în Occident, mai ales în America, unde numără citeva mii de adepți. Și în Germania se întîlnesc ici-colo adepți ai behais-mului²⁹).

Zguduit de curentele modernizatoare și de cele care opuneau rezistență modernizării, islamismul s-a văzut nevoit să încerce o reexaminare a doctrinei și legii islamice, pentru a le pune de acord cu cerințele moderne, fără însă a renunța la valorile islamice. Așa au luat naștere o serie de școli de teologi musulmani, dintre care cea mai importantă este aceea care poartă denumirea Salafiyah (de la salaf, «trecut», «generații trecute»). Această școală, inițiată de agitatorul panislamist Jamâl ad-dîn al-Afghânî, mort în 1897, a avut norocul să aibă în fruntea sa una dintre cele mai mari personalități ale Egiptului modern, Muhammad Abduh, mort în 1905. Acesta profesa un tradiționalism deschis spre acomodările cu cerințele culturii moderne. Reforma teologică elaborată de el a exercitat o influență de lungă durată asupra cugetării egiptene. La fel cu wahhabiții,

26. D. Sourdel, op. cit., p. 122.

27. Vezi Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, vol. V, Paris 1926, pp. 79-104.

28. Învățătura lui Bâb este cuprinsă într-o carte scrisă de el în proză rimată și care se numește *Bayân*. Această carte este Coranul babis-mului. După învățătura babis-tă, Dumnezeu este etern, imuabil, necunos-cibil. Creatura este o emanație a lui Dumnezeu. Creatura ajunge să cunoască pe Dumnezeu numai în parte, prin profeți — dintre care Bâb este cel din urmă — dar cunoașterea deplină o va avea numai în ziua judecării finale, cînd se va reîntoarce în Dumnezeu. Alte învățături ale babis-mului se referă la egalitatea celor două sexe, la o nouă reglementare a căsătoriei și moștenirii, prohibirea consumării vinului, abolirea circumciziei etc. Bâb cerea de asemenea ca locurile sfinte de la Mecca să fie distruse și înlocuite cu 19 sanctuare, simboale ale lui Bâb și ale celor 18 discipoli ai săi.

29. J. E. Esselmont, *Bahâ'ullâh și era nouă*, trad. de M. Miller-Verghi, București 1934.

Muhammad Abduh combătea superstițiile populare și predica întoarcerea la islamismul original, din care credea el că se poate scoate un principiu de primenire a islamismului și de acomodare la noile realități. Școlarii săi i-au depășit însă intențiile și, în faimoase lor publicație lunară intitulată **al-Manâr**, au căutat, prin tot felul de demonstrații forțate, să arate că în Coran și în Tradiția islamică (**Hadith**) se găsesc aluzii la toate invențiile moderne, ascunse însă sub învelișul cuvintelor. Mahomed ar fi cunoscut deci, prin inspirație divină, și ar fi pus în Coran sub o formă voalată toate progresele moderne ale omenirii. Revista **Manâr** căuta, de pildă, să demonstreze că **ginii**, spiritele despre care este vorba în Coran, nu sînt decît microbii, prezentați în chip figurat, și că deochiul, considerat ca adevărat în colecțiile canonice de tradiții musulmane, nu este altceva decît fluidul magnetic, definit în termenii care aveau curs în acea vreme³⁰). Muhammad Abduh n-a aprobat însă aceste excese ale revistei **Manâr**. El propovăduia acordul între știință și religie, silindu-se să coordoneze învățătura tradițională a islamismului cu valorile noi ale culturii. Și aceasta într-un spirit de toleranță, de moderațiune și de bunătate, care a făcut ca persoana sa să fie înconjurată de un respect general în Egipt și învățătura sa acceptată în așa măsură, încît s-a putut spune că «întregul Egipt cult este în oarecare măsură fiu spiritual al lui Muhammad Abduh»³¹).

Efortul lui Muhammad Abduh a fost continuat de Rachid Ridâ, fost director al revistei **al-Manâr**, mort în anul 1935. Acesta a izbutit să creeze universitățile moderne de la Cairo, Alexandria și Damasc și a înlocuit, pe unde s-a putut, vechile confraternități religioase prin asociații ca aceea a «Tinerilor Musulmani», întemeiată la Cairo și cu ramificații în Palestina, Siria și Irak. Scopul acestor asociații este acela de a promova și apăra morala și cultura islamică³²).

Începînd din 1945, o nouă mișcare a luat în Egipt o dezvoltare nebănuită. Este vorba de mișcarea numită «frații Musulmani», care, deși consideră democrația ca fiind conformă cu principiile islamului, urmărește însă cu mai multă stăruință decît școala Salafiyyah să «reislamizeze» legislația, învățămîntul și constituția³³).

Școala formată în jurul revistei **Manâr** și-a întins însă influența și mai departe de Orientul Apropiat. Neowahhabismul său a provocat de pildă în India formarea unei școli intitulată «Ahl-i-Hadith», care se războiește cu superstițiile pătrunse în islamism. În Indonezia a inspirat întemeierea unei școli intitulată «Mohammadiya», care caută să adîncească islamizarea superficială a țării și să dezvolte școlile și operele de binefacere. În Africa de Nord a provocat mișcarea reformistă a «ulemilor» din Algeria; opusă tendințelor seculariste, și, în general, a făcut să slăbească influența confraternităților religioase, care erau odinioară atât de înfloritoare³⁴).

Mișcarea reformistă, ca și aceea de rezistență împotriva secularismului, au primit în India o orientare mai filozofică. Aici au luat ființă în

30. Vezi Michelangelo Guidi, **Storia della religione dell'Islam**, în **Storia delle religioni**, lucrare colectivă dirijată de Pietro Tacchi Venturi, Torino 1936, vol. II, p. 334.

31. Idem, **ibidem**, p. 335.

32. D. Sourdel, **op. cit.**, p. 123.

33. Idem, **ibidem**.

34. Idem, **ibidem**.

primul rînd o serie de școli de învățămînt superior, începînd cu aceea din Aligarh (1887) și sfîrșind cu aceea din Haïderabad (1919). Apoi, un teolog musulman șiit cu numel Ameer-Alî a căutat să degajeze din formalismul teologic constantele «Spiritului Islamului». Cu ajutorul exegezei raționaliste, el a cercetat izvoarele religiei islamice, dîndu-și osteneala să elaboreze o nouă apologetică islamică. De asemenea poetul filozof Mohammad Iqbâl, mort în anul 1938, a făcut o încercare de reconstituire a «cugetării ortodoxe» musulmane, inspirîndu-se din «sufism» (mistica islamică) și din bergsonism. El chema în același timp lumea musulmană la acțiune ³⁵).

Zguduit de aceste mișcări interne contradictorii, islamismul își caută astăzi un refugiu în scrierea sa sfîntă, în Coran, pe care îl consideră capabil să ofere soluții pentru arzătoarele probleme moderne. În felul acesta a apărut o apologetică nouă în islamism, care se folosește cel mai adesea de exegeza raționalistă, deși liberul examen n-a fost niciodată și nu este nici acum admis de ortodoxia musulmană. În ciuda intransigenței sunnite, tendința raționalistă, «motazilită», s-a făcut simțită mai ales în Egipt și în India, provocînd în Egipt chiar și incidente.

De fapt, toate încercările, mai mult individuale, de a da o nouă interpretare Coranului și de a întemeia o nouă apologetică islamică, n-au prea dat rezultatele dorite. Modernizarea se continuă în islamism datorită unor necesități inerente vieții actuale a statelor musulmane și împotriva puternicelor mișcări de reacțiune ale opiniei musulmane. În ordinea socială, tinde să se generalizeze monogamia și să se înlătore antisociala legiuire musulmană potrivit căreia bărbatul își poate «repudia» soția oricînd și fără nici un temei. De asemenea, tinde să triumfe ideea egalității principiale a «necredincioșilor» (cei de altă religie) cu credincioșii islamici și s-a renunțat la ideea faimosului «război sfînt» (*jihad*), care a dus pe musulmani pînă sub zidurile Vienei, dar care astăzi a devenit un nonsens.

O dovadă viu grăitoare că ortodoxia islamică a părăsit o mare parte din rigiditatea sa și lasă drum liber modernizării islamismului, este faptul că faimoasa Universitate Al-Azhar din Cairo și-a deschis în fine în toamna acestui an (1955) porțile pentru primirea femeilor în învățămîntul superior.

Concesiile pe care islamismul le face modernizării nu vădesc însă o totală înfrîngere. Am văzut că peste tot se încearcă o «renaștere musulmană» ³⁶), o reînviore a legii islamice în concordanță cu ordinea socială schimbată. Cea mai bună dovadă a acestui fapt o formează desigur crearea statului musulman Pakistan, care se străduiește să-și alcătuiască o constituție întemeiată în același timp pe necesitățile politice și pe principiile Coranului. Sînt apoi probe din care se vede că islamismul încearcă să se impună chiar ca o forță internațională. Astfel, la o întîlnire care a avut loc anul trecut (1954) între regele Saud al Arabiei Saudite, primul ministru Ali al Pakistanului și primul ministru Gamal Abdel Nasser al Egiptului, cu prilejul penultimului pelerinaj la Mecca, primul ministru al Egiptului a propus ca în fiecare an, în timpul pelerinajului, să se țină o conferință a tuturor șefilor statelor musulmane. Regele Saud a acceptat

35. *Idem*, *Ibidem*, p. 124.

36. L. Stoddard *op. cit.*, pp. 29-46.

propunerea și astfel s-a numit o comisie executivă care să întocmească proiectele. Ca urmare, după pelerinajul din anul acesta (1955), a avut loc o conferință a statelor musulmane la Riyadh, capitala Arabiei Saudite.

Înainte de a încheia, socotim necesar să spunem câteva cuvinte și despre situația credincioșilor islamici din China nouă, despre care ne informează o conferință ținută în ziua de 18 octombrie 1952 de către Burhan, președintele Comitetului Pregător al Asociației Islamice din China, cu prilejul unei recepții în cinstea delegaților musulmani la Conferința de Pace a țărilor din regiunea Asiei și Pacificului³⁷). Din această conferință aflăm că guvernul chinez actual a acordat credincioșilor islamici din China depline drepturi și libertăți politice și religioase, așa cum n-au avut niciodată în regimul trecut. Guvernul a dat ajutoare și a folosit în muncă pe credincioșii islamici fără nici o distincție de naționalitate și religie. În regiunile cu populație musulmană compactă (Hui, Uighur), unde înainte populația era 80% analfabetă, s-au înființat școli în toate satele și s-au reorganizat ori înființat școli secundare și norme pentru poporul lui. Pentru aceștia există și un institut la Pekin. Mulți studenți musulmani urmează cursuri în Institutul central pentru naționalități, întemeiat în 1950, dar sînt primiți în toate școlile de învățămînt secundar și universitar din China. În aceste școli, ca și în armată și în toate instituțiile, fabricile și întreprinderile de stat din China, sînt respectate sărbătorile, obiceiurile și felurile de viață ale credincioșilor musulmani. Guvernul popular chinez a luat o întregă serie de măsuri în favoarea cultului musulman. Astfel, armata populară de eliberare a Nord-Vestului Chinei a primit ordin să respecte religia locuitorilor. Soldații au dormit în automobile sau pe străzi și n-au intrat în moschei. Toate moscheele au fost scutite de taxă. Legea reformei agrare a îngăduit ca moscheele și capelele să-și păstreze pămînturile, dacă populația locală dorește acest lucru. Taxa de tăiere a vitelor pentru consumul musulman a fost suprimată. Guvernul popular a dat ajutoare pentru repararea unui mare număr de moschei, etc.

Cum vedem, în China nouă, ca și în Republicile Socialiste Sovietice și în țările cu regim de democrație populară în care trăiesc credincioși islamici, există deplină libertate religioasă pentru cultul islamic, la fel ca pentru toate celelalte culte religioase³⁸).

Diac. Prof. EMILIAN VASILESCU

37. *Moslems in India*, ed. de China Islamic Association, Peking 1953, (1372 anul islamic).

38. Vezi articolul nostru *Cultul musulman în R. P. R.*, în rev. «Glasul Bisericii», an. XIV, nr. 3-4, martie-aprilie 1955, pp. 261-219.

ÎN CURÎND VA APARE:

ISTORIA BISERICESCĂ UNIVERSALĂ

Manual pentru uzul studenților
INSTITUTELOR TEOLOGICE

Vol. II.

Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod
și cu binecuvîntarea Prea Fericitului
† JUSTINIAN
Patriarhul Romîniei



BUCUREȘTI
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
1956

