

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÎNĂ

CUPRINSUL

Pr. Prof. D. STANILOAE: Legătura interioară dintre moartea și învierea Domnului	275
Magistrand Arhim. M. ȘUPARSCHI: Superioritatea preoției Noului Testament față de preoția Vechiului Testament, după Epistola către Evrei	288
Magistrand GH. PAPUC: Virtutea dragostei în scrierile Sfintului Apostol Ioan	303 *
Magistrand Pr. GH. BUTNARIU: Lipsa de temeinicie a spiritismului	318
Magistrand ȘTEFAN C. ALEXE: Concepția Fericitului Augustin despre păcat și har	330
Magistrand ILIE GEORGESCU: Legăturile Țărilor Române cu Ierusalimul	349
Magistrand SEVER BUZAN: Regulamentele Organice și însemnătatea lor pentru dezvoltarea organizației Bisericii Ortodoxe Române	363
Pr. Prof. ENE BRANIȘTE: Litia—Studiu comparativ al rânduiei ei în diferite Liturghiere și Manuale de Tipic.	376
DOCUMENTAR:	
Diac. Prof. EMILIAN VASILESCU: Starea actuală a Budismului.	389

SERIA II-a

5-6

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. 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*

LEGĂTURA INTERIOARĂ DINTRE MOARTEA ȘI ÎNVIEREA DOMNULUI

Creștinătatea apuseană pune accentul în opera de mîntuire a Domnului pe moartea Lui. Domnul ne-a mîntuit, după ea, pentru că a plătit, prin moarte, prețul de răscumpărare pentru păcatele noastre. Noi sîntem mîntuiți pentru moartea Lui. Actele ulterioare ale Mîntuitorului nu mai contribuie la mîntuirea noastră. Ele ne arată cel mult răsplata pe care a primit-o El ca om pentru moartea Lui și pe care o pune la dispoziția noastră sub forma grației.

Dimpotrivă, unii scriitori răsăriteni accentuează atît de mult bucuria învierii, încît nu mai văd în toată însemnătatea ei taina crucii.

În realitate, moartea și învierea Domnului trebuie privite împreună, ca un întreg. Așa le-au privit Părinții bisericești, așa le privește Biserica în viața ei ierurgică și de rugăciune. Cînd pomenește de cruce, ea nu uită de înviere și cînd se bucură de înviere, se gîndește totodată la cruce. Această indisolubilă unitate a celor două momente în economia mîntuirii, încep să o vadă astăzi și unii teologi (Arseniev, Lot-Borodine, Odo Casel). Unul din acești teologi a atras atenția că această indisolubilă unitate iradiază și din textele Sfintei Scripturi¹⁾.

Dar în ce constă aceasă unitate? Ea trebuie văzută nu numai ca o succesiune necesară, dar externă, a celor două momente în opera mîntuirii, ci ca o anumită prezență a fiecărui moment în celălalt. Moartea Domnului cuprinde în sine începutul învierii și starea de înviere a Domnului nu e golită de o anumită prezență a crucii. Moartea și învierea Domnului constituie împreună un paradox, nu numai prin aceea că, deși sînt două momente contrare, ele totuși se succed, ci și prin aceea că, deși sînt contrare, ele totuși se cuprind într-un anumit sens una în alta.

Pentru evidențierea generală a acestui fapt misterios, ne putem ajuta de următoarele cuvinte ale Mîntuitorului: «Că cel ce se va înălța pe sine, se va smeri, și cel ce se va smeri pe sine, se va înălța» (Mat. 23, 12), și: «Că cine va vrea să-și mîntuiască sufletul său, pierde-l va pe el; iar cine-și va pierde sufletul său pentru Mine și pentru Evanghelie, acela îl va cîștiga» (Marcu 8, 35). Socotim că aceste cuvinte nu indică numai paradoxul unei succesiuni de momente contrare, ci paradoxul cu mult mai ascuțit al unei interiorități reciproce a acestor momente contrarii. Cel ce se smerește, în însăși smerenia sa se înălță, atîngînd «înălțimea gîndului smerit», cum s-a spus în ascetica răsăriteană. Înaintînd cineva în smerenie, înaintează în înălțime, și invers. Înaintînd în înălțare, înaintează în coborîre. Iar cel ce-și pierde sufletul pentru Hristos și-l află nu după aceea, ci încă chiar în cursul pierderii lui, precum cel ce și-l apără, chiar în cursul apărării și-l pierde. Că acesta este înțelesul cuvintelor Mîntuitorului și nu acela al unei simple succesiuni, ne-o confirmă Sfîntul Apostol Pavel, care spune: «Nebune, tu ce semeni, nu înviază de nu va muri» (I

1. S. Bezobrazov, Voscreșenie Lazaria i Voscresenie Hristovo, în rev. «Puti», nr. 16, mai 1929, p. 3-19.

Cor. 15, 36). Dar e vădit că bobul semănat nu moare mai întâi de tot, ca abia pe urmă să răsară, ci încă în vreme ce moare, începe viața cea nouă în el. De altfel însăși succesiunea celor două momente contrare, presupune un început al celui de al doilea în cel dintîi. Altfel nu s-ar putea explica această succesiune. Sfîntul Apostol Pavel revine adeseori asupra acestei idei, afirmînd că în fiecare zi moare după omul din afară, ca să învie după cel dinăuntru.

Dar nu orice moarte inițiază prin ea însăși, dinăuntru ei, învierea, ci numai moartea lui Hristos, care poartă numele special de cruce. Moartea noastră numai întrucît e și ea o moarte în Hristos, sau o cruce, are și ea această virtute. Moartea omului nu produce din sine, învierea, în baza unei legi naturale, cum se întîmplă cu bobul semănat în pămînt. Numai moartea lui Hristos a învins moartea în de obște, precum numai moartea noastră în Hristos, o poate învinge pentru fiecare dintre noi personal.

Existența faptului misterios că moartea lui Hristos cuprinde în sine începutul învierii Lui, ne-o adevăresc însă în mod deplin textele Sfinților Părinți și cîntările Bisericii.

Sf. Proclu, patriarhul Constantinopolei, exprimă acest adevăr în cuvinte de o mare plasticitate. Ele cuprind ideea că încă în ziua răstignirii sale, Vineri, Domnul biruiește moartea și iadul. «Infricoșate sînt tainele bătăliei acesteia. Infricoșate trofee războiului de sub pămînt. Nepovestită este înfrîngerea năpraznică a tiranului. Mai presus de orice cugetare e biruința Celui ce s-a răstignit pentru noi. S-a înjugat cu moartea ca un mort; dar a jefuit iadul ca un Dumnezeu tare și puternic... Astăzi iadul din neștiință a înghițit veninul. Astăzi moartea a primit pe mortul pururea viu. Astăzi s-au dezlegat lanțurile pe care le-a făurit șarpele în rai. Astăzi s-au slobozit robii cei din veac. Astăzi tilharul a pătruns în raiul păzit de 5500 de ani de sabia înflăcărată. Astăzi «lumina în întuneric luminează» (Ioan I, 5) și a golit toată vistieria morții. Astăzi s-a săvîrșit intrarea cea nouă a împăratului în închisoare. Astăzi «a sfărîmat portile de aramă și a frînt lanțurile de fier» (Ps. 106, 16) Cel ce a fost înghițit ca mort simplu și a jefuit ca Dumnezeu Cuvîntul. Astăzi Hristos, piatra cea din capul unghiului, a clătinat temelia strămoșească a morții, a smuls pe Adam, a izbăvit pe Avel și a surpat toată clădirea iadului. Astăzi și cei ce plîngeau înainte, pe care moartea îi înghițise biruindu-i, strigă cu mare glas: «Unde este, moarte, biruința ta? Unde este, iadule, boldul tău?» (I Cor. 15, 55) ²⁾.

Ar fi greșit să se creadă că Sfîntul Proclu folosește cuvîntul «astăzi» numai ca expresie a siguranței pentru niște lucruri care se vor întîmpla de-abia mai tîrziu. E o învățătură clară a Bisericii că Domnul îndată ce a expirat pe cruce ca om, s-a dus cu sufletul la iad, și nu ca să continue să pătimească, nu ca să stea acolo ca un mort, ci ca un Împărat biruitor, cu slava dumnezeiască ieșită din ascunsul Său la arătare. Nu e fără semnificație faptul că iconografia ortodoxă înfățișează învierea Domnului prin scena coborîrii Lui la iad întru slavă, arătînd că viața învierii începe în El încă din clipa morții, ca țîșnind din ea.

Dar, ne lîngă faptul că sufletul coborît în iad s-a umplut anticinat, încă de Vineri, de slava vieții învierii, trupul rămas pe cruce are și el

²⁾ În *Dominicam passionem, in Sancta et magna Parasceve*, P. G. 65, 784.

o putere de viață făcătoare, care, desigur, se va dezvolta deplin de-abia din clipa învierii Lui. Scriitorii bisericești răsăriteni socotesc că aceasta se arată în faptul că din coasta Domnului curge, la câteva ore după moartea Lui, singe cald și apă caldă, ceea ce e o minune așa de mare, că evanghelistul Ioan ține s-o adeverească prin întărirea sa de martor ocular (Ioan XX, 23). Și în aceasta văd ei motivul, pentru care Biserica folosește căldura la Sfânta Împărtășanie. Fără îndoială, din punct de vedere natural, trupul Domnului este mort. Dar el' are acum, altfel decît în timpul dinaintea morții, o putere prin Duhul Sfînt, care — arătîndu-se într-un grad neasemănat mai redus, și în moaștele sfinților —, se află din momentul morții în umanitatea lui Hristos, într-un chip deosebit³⁾. De aceea scriitorii bisericești din Răsărit numesc trupul Domnului de pe cruce, pe de o parte mort (νεκρόν), dar pe de altă parte de viață făcător (ζωοποιόν)⁴⁾. În acest spirit, Sf. Ioan Gură de Aur socotește că oricine se împărtășește de Domnul, pune gura sa, la însăși coasta trupului Domnului de pe cruce⁵⁾. Icoane vechi ortodoxe înfățișează un înger ținînd un potir lîngă coasta Domnului mort pe cruce, ca să primească singele cu care se împărtășesc credincioșii. De aci s-a născut tema Graalului, care a apărut întîi în Răsărit, în Siria⁶⁾. Dar, desigur, că apa și singele ce

3. Nichita Sthetatul, *Dialexis contra Humbertum*: «Iar Duhul viu și sfînt a rămas în trupul lui îndumnezeit, pe care mîncîndu-l noi în pâinea prefăcută prin Duhul și devenită trup al lui Hristos, viem în El, ca unii ce mîncăm trupul Lui viu și îndumnezeit (ζῶσαν καὶ θεσσωμένην σαρκα ἐσθίοντες). Așa bînd și singele Lui viu și prea cald, împreună cu apa ce a curs din coasta lui cea prea curată, bem potirul cald din coasta Domnului. Fiindcă din trupul lui Hristos, viu și cald prin Duhul (ἐκ ζώσης σαρκὸς τῷ πνεύματι καὶ θερωτάτης χρίστος) ne-a curs nouă singele prea cald și apa prea caldă» (la A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, Paderborn, 1930, p. 307). Expresia de «coastă vie» se găsește și în «Istoria simboalelor și tainelor ce se săvîrșesc în Dumnezeasca Liturghie» a lui Teodor de Andida (la H. Grondijs, *L'Iconographie byzantine du Crucifié mort sur la croix*, Bruxelles, 1952, p. 118, 119).

4. T. Balsamon († 1190), explicînd folosirea apei calde pentru încălzirea singelui în Euharistie, zice: «Căci dintr-un corp mort nu poate, în chip natural, să curgă singe cald; dimpotrivă, din corpul Domnului au curs apă și singe cald, chiar după moarte, ca din corpul de viață făcător (ἐκ ζωοποιῦ σώματος) cele de viață făcătoare (Comentar la Canoane, la Can. 32 Trulan, la Grondijs, op. cit., p. 121). Aproape aceleași cuvinte se găsesc la Matei Vlastares (*Syntagma*, lit. k, c. 8; la Grondijs, op. cit., p. 123).

O formulare clară dă ideii că trupul Domnului pe cruce, deși mort din punct de vedere natural, prin absența sufletului, e de viață făcător, prin Duhul Sfînt prezent în El, Simion Tesalonicianul: «Toarnă căldură în potir. Iar aceasta o face, mărturisind că Trupul Domnului devenit mort, (νεκρόν), prin despărțirea dumneze-escului Său suflet, a rămas totuși de viață făcător (ζωοποιόν αὐτῷ ἔμμεν) întrucît dumnezeirea nu s-a despărțit de El» (Erminie despre locașul bisericii, cap. 94, la Grondijs, op. cit., p. 126).

5. P. G. 49, 345. Iar în Liturghia siriacă a Sfîntului Iacob, păstrată într-un manuscris din sec. VIII (la Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Parisiis, 1716, t. II, p. 42), preotul împărtășind pe credincioși, zice: «Beți singele Lui cu credință, și cîntați: Acesta e paharul pe care l-a umplut Domnul nostru pe lemnul crucii, Sf. Teodor Studitul zice și el: «Cîntările mele laudă răstîgnirea și rana pe care sulița a deschis-o în coasta dumnezeiască. Din ea sorb și eu, o, Hristoase, în fiecare zi, băutura care mă sfințește» (Triod, miercurea I-a a Postului Mare).

6. Grondijs, op. cit., p. 69. Chiar în «Istoria Bisericească», atribuită lui Gherman (sec. VIII), se spune: «Iar potirul ia locul vasului care a primit singele vărsat din coasta prea curată și din mîinile și picioarele lui Hristos».

curg din trupul Domnului de pe cruce, nu sînt de viață făcătoare ca apa și singele natural, ci ca pline de puterea Duhului Sfînt.

Pe de altă parte, noi și acum bînd singele Domnului în Euharistie, îl bem din trupul Domnului direct, totul fiind, fără îndoială, acoperit de vâlul unor simboale. Deci precum trupul Domnului încă mort pe cruce are în el puterea de viață făcătoare a Duhului, așa și acum în cer e într-o stare de jertfă tainică, într-o continuare a jertfei de pe cruce.

Această împletire a morții și a puterii de viață în Domnul, se arată și în faptul că altarul de pe care ne împărtășim cu Hristos, viața noastră, este văzut în Răsărit ca mormîntul Domnului. Din mormînt ne răsare viața.

Spiritualitatea răsăriteană nu cunoaște acel trup dărîmat, contorsionat al lui Iisus pe cruce, pe care-l întîlnim în iconografia apuseană, care a separat parcă cu totul evenimentul morții Domnului de viața ce se va dezvolta în înviere; dar tot așa, spiritualitatea răsăriteană nu slăbește ideea continuării stării de jertfă a Mîntuitorului după înviere, cum face teologia catolică, urmată de cea protestantă, care a eliminat cu totul această idee și deci și aspectul Euharistiei ca jertfă.

Sînt numeroase textele patristice și cele din cîntările bisericești, care confirmă atît ideea vieții celei noi, răsărită în umanitatea Domnului încă în timpul morții, cît și ideea despre starea Lui de jertfă de după înviere.

În ce privește prima idee, iată cîteva expresiuni tot din Sfîntul Proclu: «O, patimă curățitoare a lumii! O, moarte, pricină a nemuririi, ce ai odrăslit viață! O, pogorîre la iad, punte spre înviere celor omorîți din veac! O, miez al zilei, care ai ridicat din osînda de după amiază din paradis! O, cruce, doftoria pomului! O, cuie care ați pironit lumea întru cunoștința de Dumnezeu, și ați scos-o dela moartel... O, burete care ai uscat și ai șters păcatul lumii! O, trestie, care scrii între cetățenii cerului pe credincioși și ai zdrobit tirania șarpelui începător al răului»⁷⁾. «Strălucite sînt, așa dar, florile patimii de trei zile... Soarele a răsărit celor ce ședeau în întunericul și în groapa cea mai de jos. Slăvită este petrecerea în prisoare a Celui răstignit». Se cuvine să mărturisim că «mormîntul e vistieria mîntuirii». Desigur, aceasta se datorește faptului că «în mormînt e viața», cum se spune în Prohod, nu un trup pur și simplu mort. Se cuvine să ne lăudăm, zice mai departe Sfîntul Proclu, cu crucea «prin care s-a rupt zapisul cel vechi». «Darul cel mare al Celui răstignit vestește învierea». «Acestea sînt darurile Celui răstignit. Acestea trofee de mormîntului... Mormîntul s-a făcut tîmăduire paradiselui; crucea a dezlegat blestemul pomului»⁸⁾.

Iar Biserica preamărîndu-L pe Domnul în cîntări, îi zice: «Stăpînirea morții ai zdrobit cu moartea Ta, Puternice, că de Tine s-au cutremurat portarii iadului» (Sedealna I, gl. I, după I-a catismă la Untrenie); sau: «Cu crucea Ta ai stricat blestemul de pe lemn, cu îngroparea Ta ai omorît stăpînia morții» (Stihira V, gl. II, la Vecernie); sau: «În iad pogorîndu-Te ca un puternic, pe cei ce așteptau acolo venirea Ta i-ai răpit ca dintr-o mînă puternică» (La stihovă, stihira III, gl. II); sau adresîndu-se Născătoarei de Dumnezeu, spune: «Prin crucea Fiului tău, iadul s-a surpat și moartea s-a omorît și cei morți au înviat» (Sedealna III, gl. II, la Utre-

7. P. G. cit., col. 785.

8. In Domini nostri Iesu Christi resurrectionem, P. G. cit., col. 788.

nie, după I-a catismă). Iar coborînd în iad, Mîntuitorul le spune celor de acolo: «Acum am biruit, Eu sînt învierea» (Stihira VI-a, gl. III, la Vecernie). Și iarăși, adresîndu-se Domnului, Biserica îi spune: «Pogorîrea Ta în iad înfricoșată a fost tiranului» (Stihira a VII-a, gl. IV, la Vecernie), sau: «Puindu-Te în mormînt, pe cei ce locuiau în mormînturi i-ai înviat, nestricăciune și viață dăruind neamului omenesc» (Stihira a II-a, la stihoavnă, gl. IV, Vecernie). Biserica laudă «pe Căla ce pe cruce a înflorit viața neamului nostru» (la Liturghie, după Fericiri, glas V). Și însăși crucea o numește «făcătoare de viață» (Stihira I, gl. IV, la Vecernie). Și adresîndu-se iarăși Lui, Biserica îi zice: «Înoitu-ne-ai pre noi prin crucea Ta, dăruindu-ne nouă viață și nestricăciune» (Stihira a V-a, gl. VI, la vecernie); sau: «Strălucit-ai pe cruce» (A Născătoarei, la stihoavnă, gl. VI). Crucea Domnului este numită «viața și învierea poporului» (la Hvalite, Stihira I, gl. VI). Ba însăși moartea Domnului este numită «de viață făcătoare» (Ipacoi, la Utrenie, glas VI); sau: «Viața mea» (Stihira IV-a, la Vecernie, glas VII).

În multe feluri se exprimă apoi ideea că moartea Domnului a fost instrumentul de omorîre a morții. «Cu moartea pe moarte ai stricat», «cu moartea pe moarte ai călcat», «cu mîrtea, moartea ai omorît», «cu moartea ta, împărăția morții ai stricat».

S-ar putea face încercarea de a explica expresiile acestea în sensul învățăturii apusene, că moartea Domnului e instrument al învierii, sau crucea, al vieții, numai întrucît prin ele Iisus Hristos a meritat viața, care vine peste trei zile. Dar încercarea aceasta ar fi forțată. Expresiile: «prin cruce, prin îngropare, prin moarte, ai prădat moartea, iadul, ai înfricoșat pe diavol, ai dus viață celor din iad», nu pot fi înțelese numai așa, că pentru ele și după ele a primit Domnul aceste puteri, deodată cu învierea. Pogorîrea Domnului la iad e ca a unui puternic; chiar acum cînd coboară, El e biruitor, e înfricoșat diavolilor.

Acest fapt îl arată Sfinții Părinți și cîntările bisericești și prin paralela în care pun starea Lui de mort ca om și starea Lui de biruitor al morții, ca Dumnezeu. În același timp, Domnul le are pe amîndouă: «Moarte ai luat cu trupul... și în mormînt Te-ai sălășluit» (Stihira V, la glas VI, la Hvalite), «porțile cele de aramă zdrobindu-le și încuietorile iadului sfărîmîndu-le ca un Domn atotputernic» (Stihira II, glas VI, la stihoavnă).

Dar Biserica nu stăruie prea mult asupra acestei paralele. Căci ea nu poate trece peste faptul că Mîntuitorul se duce la iad ca biruitor și cu sufletul omenesc, deci și ca om. E adevărat că numai întrucît are calitatea deosebită de a oricărui alt om de a fi și Dumnezeu, se duce la iad ca biruitor. Altfel înseamnă expresia «a prădat iadul ca un Domn atotputernic». Aceasta se vede și din faptul că actul învierii i se atribuie lui Iisus tot ca unui Dumnezeu⁹⁾, deși nu se poate spune că El nu învie propriu zis ca om. Deci expresia «ca un Dumnezeu», fie că se folosește pentru actul Domnului de zdrobire a iadului, fie pentru cel de înviere, nu arată cine l-a săvîrșit, ci cu ce putere.

Că cel ce a săvîrșit actele din iad în vreme ce trupul Lui era în mormînt, nu era numai Dumnezeu, ci și omul, sau ele se refereau și la omenitatea Lui, o vedem din expresia că în iad Domnul a rupt legăturile morții.

9. «Că moartea călînd, a înviat ca un Dumnezeu» (Stihira III-a, glas III)

«În iad coborîndu-Te, puternice, legăturile morții ca un Dumnezeu le-ai rupt» (Stihira II, glas IV, la Vecernie). Dar Domnul nu putea rupe legăturile morții de deasupra altora, înainte de a rupe legăturile morții de deasupra omenității Sale. Deci Domnul pogorîndu-se la iad în clipa următoare expirării, rupea chiar atunci legăturile morții de deasupra omenității sale, ca să se poată spune pe de o parte că în iad a rupt în principiu legăturile morții, dar pe de altă parte că n-a căzut nici o clipă sub puterea iadului, deci la primul contact cu iadul a rupt legăturile morții. Astfel cel ce rupea legăturile morții ce înfășurau pe cei din iad, era deja și Omul-Hristos scăpat El însuși de legăturile morții, nu numai Dumnezeu.

Expresia «cu moartea pe moarte ai călcat» și cele asemenea ei, ne precizează și mai bine momentul în care Hristos a surpat stăpînirea ce o avea moartea asupra firii omenești: în momentul cînd moartea s-a consumat, în momentul cînd ea și-a împlinit lucrarea ei, adică în momentul cînd Hristos ca om a expirat, care coincide cu momentul cînd atingea iadul. Înaintînd, moartea înainta în surparea morții. Cînd s-a săvîrșit ea deplin, s-a săvîrșit și slujba ei de instrument al desființării morții. Domnul străbătînd actul morții ca om, străbătea spre desființarea morții firii omenești, prin actul morții.

Dar de ce a fost necesar pentru Fiul lui Dumnezeu ca să treacă umanitatea Sa prin moarte, pentru ca să rupă legăturile morții de deasupra umanității Sale și implicit de deasupra întregii omeniri?

Redînd explicațiile ce le dau Sfinții Părinți acestei necesități a morții Domnului pentru învierea Lui, vom da inevitabil de faptul că moartea Omului Hristos are și ea o contribuție la actul învierii Sale. Nu e aci vorba numai de necesitatea ca Hristos să fie mai întîi mort ca om, pentru ca să aibă cine fi înviat de către Hristos ca Dumnezeu. Din acest punct de vedere ar putea fi trecut omul la starea de înviere și fără să fie întîi mort, ceea ce nu se întîmplă însă. Ci e vorba de un rol pozitiv pe care îl are însuși actul primirii morții de către Domnul, ca om, pentru actul învierii Sale. Desigur, nu moartea unui om de sine stătător, autonom în existența și în actul morții sale, ci existența umanității în Dumnezeu și moartea ei în El are un rol în actul învierii; un rol pe care nu-l are, așa dar, umanitatea prin sine, ci prin faptul că i se rînduiește de Dumnezeu. Și acesta a fost cazul cu Hristos.

Crucea e considerată de Sfinții Părinți și de Biserică o mare taină. Ca atare, ea nu poate fi explicată pînă la capăt, ci trebuie respectată prin tăcere, formînd o temă a teologiei apofatice¹⁰). Dar dacă Dumnezeu ar

10. VI. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise Orientale*. Paris, Aubier, 1944, P. G. 148-9, unde dă un citat din Sf. Grigorie Teologul, care, după ce explică puțin cîteva din motivele morții și învierii Domnului, adică opera răscumpărării, zice: «Iar restul să fie venerat prin tăcere» (In Sanctum Pascha, or. XLV, 22. P. G. 36, col. 653). Sfințul Cîril din Alexandria folosește pentru crucea Domnului expresia «taina lui Hristos», pe fiecare pagină. Așa, odată, spune că tenebrele de pe Sinai închipuiesc nepătrunsul «tainei lui Hristos» (Glaphyra in Exod; P. G. 69, col. 505); altădată spune că Unul Născut n-ar fi putut fi dat la moarte de Pilat, dacă nu s-ar fi dat pe Sine însuși la patimă pentru noi. «Tatăl lăsînd să se îplinească taina aceasta» In Ioan. Evang., P. G. cit., col. 74, 641).

Sfințul Proclu zice de crucea Domnului: «O, taină nevăzută de necredincioși, dar de toți credincioșii neîncetat închinată! O, taină care iudeilor ești sminteală, năgînilor nebulie, iar nouă Hristos, puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu» (In —————, *Passionem in Seneca et magna Paraceve*, P. G. cit., col. 785). Iar

opera învierea omenității prin simpla Sa atotputernicie, cum ar opera învierea unei alte oarecari naturi ce s-ar comporta cu totul pasiv față de acest act dumnezeesc, de ce ar mai fi considerată crucea, moartea și învierea Domnului, niște mari taine? Licărește aici, precum se vede, misteriosul rol al morții de instrument folosit de Dumnezeu pentru desființarea morții. Dumnezeu e cel ce lucrează prin ea ca instrument în acest scop. Dar Dumnezeu se folosește de acest instrument; în acest rost paradoxal, stă taina crucii.

Explicările ce le dau Sfinții Părinți acestui sens paradoxal al crucii, nu au pretenția să-l epuizeze, ci să evidențieze și mai mult caracterul ei de taină, conform cu ceea ce spune Sfântul Grigorie de Nissa, că orice înaintare în înțelegerea lui Dumnezeu, e o înaintare în înțelegerea Lui ca taină neînțeleasă¹¹).

Sfântul Maxim Mărturisitorul vede rostul morții Mântuitorului în eliberarea firii omenеști de afectele care s-au introdus în ea după căderea lui Adam. E vorba de o eliberare a firii de aceste afecte, nu printr-un act de atotputernicie divină, săvârșit asupra ei din afară de ea, ci printr-o biruire a lor de către firea omenească însăși, dinăuntru în afară, se înțelege nu fără lucrarea lui Dumnezeu, care este neapărat necesară, pentru a face firea omenească în stare de un asemenea act. Căci ele reprezintă starea de slăbiciune în care a fost așezată firea omenească după căderea în păcat. Deci scăparea firii omenеști de ele trebuie să se arate ca o tărie a firii față de ele. Și numai într-un act de biruire a lor de către firea omenească, se arată tăria ei efectivă față de ele.

Unul din aceste afecte este frica de moarte. Biruința acestei frici de moarte nu o putea arăta firea omenească a Domnului ocolind moartea, ci primind-o, biruind frica ce face firea omenească să fugă de moarte. Această frică e cel mai puternic afect, e cea mai mare slăbiciune a firii omenеști. De aceea, în biruirea ei se manifestă cea mai mare tărie a firii. Și de aceea ea e ultima pe care a învins-o Mântuitorul. Și învingînd cu firea Sa omenească această ultimă slăbiciune a ei, a fost învinsă moartea însăși, ca punct final al slăbiciunii firii umane.

Iată, deci, paradoxul: prin primirea morții se învinge moartea; primirea morții este supremul act de tărie al firii umane, în efortul ei de a se ridica de sub stăpînirea slăbiciunilor de pe urma păcatelor, slăbiciuni ce culminează în moarte. Dar moartea primită astfel e altfel decît moartea suportată ca punct final al păcatelor, al momentelor de slăbire a firii. Moartea Celui fără de păcat e supremul act de tărie, cîtă vreme moartea de pe urma păcatului e ultima treaptă de slăbire a firii. Dacă e așa, aceste două morți sînt direct contrare: moartea ca supremul act de tărie al firii, de întărire a ei, e actul de biruință a ultimei trepte de slăbire a firii, arătată în moarte. Pe cînd moartea de pe urma păcatului e o moarte a firii, moartea

în sedea lna II-a, glas II, după a doua catismă se zice: «Răstignirea Ta necuprînsă de minte». Cunoașterea morții și învierii Domnului este, deci, o cunoaștere a tainei ca taină, o împreunare de cunoaștere și necunoaștere: «Veniți toate neamurile de cunoașteți puterea tainei celei înfricoșate, că Hristos, Mîntuitorul nostru, Cuvîntul cel dintîi s-a răstignit pentru noi și de bună voie s-a îngropat și a înviat din morți» (stihira I, glas III, la Hvalite). Aceasta e «înțelegerea neînțeleasă».

11. De vita Moysis, P.G. XLIV, col. 376: «Înaintînd mîntea și, printr-o mai mare și mai desăvîrșită luare amînte, crescînd mereu în înțelegerea adevărată, cu cît se apropie mai mult cu contemplația cu atît mai mult vede invizibilitatea firii dumnezeiești».

Celui fără de păcat e o moarte a morții firii. Mai bine zis, prin moartea Celui fără de păcat se nimicește orice urmă a păcatului și drept urmare orice premisă din care ar putea rezulta în mod îndreptățit moartea firii. Prin moartea Celui fără de păcat se ia baza ontologică și de drept a morții din firea omenească¹²⁾.

Dar această tărie a lui Hristos ca om, în fața tuturor afectelor, inclusiv în fața morții, tărie care nu se putea arăta și actualiza decât prin primirea morții, sau stăruința Lui într-o atitudine fără de păcat, ca unul ce n-a acceptat plăcerea și nu s-a încovoiat în fața durerii, inclusiv a celei adusă de moarte, înseamnă o atitudine a voinței Lui ca om. Anume El n-a primit păcatul în voia Lui omenească, ceea ce înseamnă că n-a căutat nici-cind cele ale omului, ci cele ale lui Dumnezeu. El a luat «păcatul», sau «blestemul» nostru în firea Sa, adică a luat afectele de pe urma păcatului, dar nu l-a luat în voința Sa, adică nu și l-a făcut personal, ceea ce înseamnă că nu a primit slăbiciuni în voința Sa. Și faptele Lui sînt cu atât mai vrednice de laudă, cu cît avînd slăbiciunile noastre în firea Sa, nu s-a plecat lor cu voința, ci dimpotrivă le-a biruit¹³⁾. Voința Lui ca om s-a putut arăta tare, tocmai întrucît n-a evitat, căutînd plăcerea, să suporte afectele de durere, prezente în firea Sa, ci le-a suportat, sau a rămas ascultătoare de Tatăl, deși avea în firea sa unele afecte de plăcere care se cereau satisfăcute.

12. Răsp. c. Talasie, 61; Filoc., III, p. 340: «Astfel, precum în Adam păcatul din plăcere a osîndit firea la stricăciune prin moarte, și cît a stăpînit el a fost vremea în care firea era osîndită la moarte prin păcat, tot așa în Hristos a fost cu dreptate ca firea să osîndească păcatul prin moarte și să fie vremea în care să înceapă a fi osîndit păcatul la moarte, pentru dreptatea dobîndită de fire, care a lepădat în Hristos cu totul nașterea din plăcere, prin care se întînse peste toți cu necesitate osînda morții ca o datorie. Deci aceeași moarte, în Adam este osînda firii de pe urma păcatului, iar în Hristos o osîndă a păcatului de pe urma dreptății», «...din pricina lui Hristos, care a smuls din fire cu totul legea nașterii prin plăcere și prin urmare rostul morții ca osîndă a firii..., toți cei ce s-au reînscut cu voia din Hristos, prin baia renașterii din Duh și au lepădat prin har nașterea de mai înainte prin plăcere din Adam..., au în ei, după cuviință, moartea ce se lucrează spre osînda păcatului». Răsp. c. Talasie, 42; Filoc., III, p. 148: «Luînd, deci, Domnului osînda mea, adică pătîmirea, stricăciunea și moartea cea după fire, s-a făcut pentru mine păcat, prin pătîmire, moarte și stricăciune, îmbrăcînd de bună voie prin fire, osînda mea, El care nu era osîndit după voia liberă. Aceasta a făcut-o ca să osîndească păcatul și osînda mea din voie și din fire, scoțînd în același timp din fire păcatul, pătîmirea (afectele), stricăciunea și moartea». Iar de puterea pe care a arătat-o Domnul în vremea morții pe cruce (și desigur și ca om), zice: «Mai bine zis s-a arătat înfricoșat împotriva morții, a scos din fire lătura de durere a trăsăturii pătîmitoare, de care fugind omul cu voia, din pricina lășității, ca unul ce era tiranizat pururea, fără să vrea, de frica morții, stăruia în robia plăcerii, numai și numai pentru a trăi» (Răspuns c. Talasie, 21, *ibid.*, p. 65).

13. Sf. Maxim Mărt., Răspuns c. Talasie, 42, *ibid.*, p. 146-147: «Căci două păcate s-au ivit în protopărințele, prin călcarea poruncii dumnezeiești: unul vrednic de osîndă și unul care nu poate fi osîndit, avînd drept cauză pe cel vrednic de osîndă. Cel dintîi este al hotărîrii libere, care a lepădat binele cu voia, iar al doilea al firii, care a lepădat fără voie, din pricina hotărîrii libere, nemurirea. Această stricăciune și alterare a firii, produse una din alta, voind Domnul și Dumnezeuul nostru a le îndrepta, a luat toată firea și astfel a avut și el, în firea luată, trăsătura pătîmitoare (afectele), împodobită cu nestricăciunea voii libere. Și așa a devenit prin fire, din pricina trăsăturii pătîmitoare, păcat, de dragul nostru, dar necunoscînd păcatul din aplicarea voii, datorită statorniciei neschimbabile a voii sale libere. El a îndreptat trăsătura pătîmitoare a firii, prin nestricăciunea voii sale libere, făcînd din sfîrșitul trăsăturii pătîmitoare a firii, adică din moarte, începutul prefacerii spre nestricăciunea cea după fire».

Propriu zis, păcatul făpturii își are originea și suportul în voia ei liberă. Trebuia ca voia omenească să rămână odată pînă la capăt fără de păcat, adică în ascultare de Dumnezeu, necăzînd în plăcere nici prin atracția pozitivă exercitată de plăcere, nici prin fuga de durere. Firea omenească nu putea depăși păcatul, decît dacă învingea odată, prin voia ei, de la început pînă la sfîrșit, cele ale sale. Era necesară o voie care să renunțe pînă la capăt în afirmarea de sine a omului împotriva lui Dumnezeu. Această deplină conformare a voii omenești cu voia lui Dumnezeu, nu putea avea loc, — dată fiind starea de păcat a tuturor oamenilor, sau posibilitatea păcatului pentru orice făptură autoipostatică, — decît primindu-și ca purtător ipostatic pe Dumnezeu însuși. Aceasta s-a făcut în Hristos.

«Hristos a asumat natura noastră. El s-a supus de bună voie tuturor responsabilităților păcatului, El a luat asupra Lui responsabilitatea pentru greșeala noastră, rămînînd totuși străin de păcat, pentru a rezolva tragedia libertății umane, pentru a depăși dezbinarea între om și Dumnezeu, introducîndu-l în sinul persoanei unde nu e loc pentru dezbinare, pentru nici un conflict interior»¹⁴).

Dar o voință care rămîne pînă la capăt în renunțarea autonomiei sale, este o voință care trebuie să accepte și moartea pentru Dumnezeu. În aceasta se vede și se manifestă deplină renunțare a voinței umane la autonomia ei. Acesta e actul ultim al supunerii omului sub voia lui Dumnezeu. O voință care nu o face și pe aceasta, nu arată că s-a conformat cu totul voii lui Dumnezeu. Dar, pe de altă parte, acceptarea prin voință a morții pentru Dumnezeu, este și ea tot un act al voinței, deci un act de afirmare a unei voințe. În acest caz voința afirmă, de bună voie, printr-un act suprem și irevocabil, suveranitatea lui Dumnezeu, își afirmă de bună voie supunerea desăvîrșită și definitivă sub voia lui Dumnezeu. Și propriu zis acesta este actul cel mai puternic al voinței. Acesta este actul care manifestă o recunoaștere deplină a adevărului; e actul care deschide făptura pentru comunicarea deplină cu izvorul vieții. Voind ce vrea și Dumnezeu, pe de o parte voința acceptă o moarte a ei, dar pe de altă parte, aceasta nu înseamnă o încetare de a voi, ci dovada ultimă a unei voinți întru totul conformă cu firea, a adevăratei voinți. Căci firea noastră își poate trăi adevărata viață numai în comuniune desăvîrșită, prin voințe, cu Dumnezeu, izvorul vieții ei. Moartea ca supremă și definitivă arătare a supunerii voinței omenești, voinței lui Dumnezeu, este astfel o trecere la adevărata viață. Omenescul atunci moare întrucît arată definitiv că nu vrea nimic al său, nimic deosebit de Dumnezeu; dar învie, întrucît făcînd dovada ultimă că vrea ce vrea și Dumnezeu, s-a deschis izvorului de viață, și-a arătat identificarea deplină a voinții cu voia lui Dumnezeu. Acest fel de moarte e totodată începutul vieții adevărate, sau premisa ei, e o moarte paradoxală. Făptura voindu-se pe sine, deosebit de Dumnezeu, moare; și renunțînd pentru Dumnezeu în mod definitiv de a se voi pe sine, învie în Dumnezeu. Și cine nu vrea ceva deosebit de ceea ce vrea Dumnezeu, vrea cu puterea lui Dumnezeu.

Deci actul prin care Mîntuitorul a primit moartea, a fost actul său de supremă tărie ca om, rîu întrucît a sfidat pur și simplu moartea, ci întrucît a fost actul prin care și-a arătat definitivă identificare a

voii sale cu voia lui Dumnezeu, actul ultim și irevocabil al unei voinți fără de păcat. Și numai la El primirea morții a avut o astfel de semnificație, netrebuind să moară, cum trebuie să moară omul.

Supremul act de tărie al voinței făpturii e renunțarea definitivă pentru Dumnezeu la tot ceea ce pare că are: la existența empirică (Dasein). Prin aceasta nu încetează de a fi peste tot (Sein). Firul existenței nu se rupe de tot prin moarte nici la cei păcătoși, cum socotesc protestanții chiar și pentru cei drekți. Cu atât mai mult, acest fir al existenței se ridică la cel ce moare pentru Dumnezeu, la un mod de viață superioară, la viața prin Dumnezeu (de la εἶναι aici și acum, la εἶναι εἰς εἶναι.)

Moartea pentru Dumnezeu e o desghiocare a făpturii de o viață de suprafață, de un înveliș neesențial al vieții, pentru a face să se dezvăluie adevărata viață ce începe să se adape, chiar prin acest fapt al morții pentru Dumnezeu, din izvorul nesfârșit al vieții dumnezeiești, într-un mod mai deplin, ca înainte.

Rostul acesta l-a primit în mod desăvârșit moartea Domnului. Și întrucât El a primit moartea ca act ultim al supunerii voii Sale omenești lui Dumnezeu-Tatăl, nu pentru un timp oarecare, ci pentru totdeauna, spunem că El e în veci în stare de jertfă în fața Tatălui. Iar puterea acestei stări ne-o comunică și nouă, unindu-se cu noi în dumnezeiasca Euharistie, pentru ca murind cu noi și în momentul morții noastre, să nu ne fie moartea spre moarte, ci spre trecere la viață, spre identificare deplină a voii noastre cu voia Tatălui, cum a fost și moartea Lui.

Sfântul Kiril din Alexandria a dezvoltat pe larg ideea morții lui Hristos, ca jertfă adusă Tatălui, spre miros de bună mireasmă, pentru ca primind-o în noi să fim și noi în stare să ne facem asemenea jertfe. El face neîncetat uz de faptul că în grecește victima jertfită se numește «iucru sacru sau sfințit» (ιερεῖον, ἱερουργούμενον).

Dar jertfa adevărată implică în sine o curăție. Iar curăția aceasta e, pe de o parte, un rezultat al jertfirii, pe de alta ceva prealabil jertfirii. Lui Dumnezeu trebuie să I se închine ceva curat, ca să-i fie Lui spre miros de bună mireasmă; iar Dumnezeu, primind acest dar curat, îl sfințește.

Dar dacă e așa, ideea de jertfă nu se împlinește cu adevărat decît printr-o ființă rațională și liberă, a cărei curăție nu e numai rezultatul naturii automate, sau a unei griji externe, exercitată asupra ei, ci rodul voinței proprii. Jertfă adevărată nu poate fi decît cel fără de păcat. Iar acesta e cel care are voința orientată întregă și neîntreruptă spre Dumnezeu. Chiar aceasta înseamnă că acela își trăiește existența ca pe o jertfă, ca pe un dar închinat lui Dumnezeu, că nu-și trăiește sieși viața, ci lui Dumnezeu. Însă jertfa trebuie dusă pînă la capăt. Cel ce se jertfește, trebuie să arate că e în stare să-și ducă jertfa, sau existența fără de păcat, chiar pînă la primirea morții existenței sale, pentru Dumnezeu. Propriu zis aceasta e jertfa, ca act ultim, cu care e în stare să se încoroneze numai Cel ce a dus o viață fără de păcat. Prin aceasta arată că se face cu voința deplină a lui Dumnezeu.

Dar ceea ce se jertfește lui Dumnezeu, chiar în sensul acesta deplin, nu se distruge, ci se dăruiește lui Dumnezeu, devine bun al Lui. Și în această calitate, întrucît a intrat în proprietatea lui Dumnezeu, în sfera Lui, se sfințește, se pătrunde de suflarea lui Dumnezeu, de Duhul Lui, de calitatea Lui; cu alte cuvinte, e ridicat la un nou mod de existență, deosebit de cea naturală, la un mod îndumnezeit. Deci jertfa e un con-

cept sacral, ierurgic, indicînd o relație de comuniune și de comunicare intimă între ceea ce se jertfește și Dumnezeu, nu un concept naturalist, de simplă acceptare eroică a morții pentru cine știe ce idee, sau o relație exterioară între ceea ce se jertfește și Dumnezeu, ca în teologia apuseană.

Hristos jertfindu-se, ni se face conducător spre Dumnezeu, deci își urcă umanitatea la un mod de existență nou, deosebit de cel dinainte de moarte și înviere, la o stare de slavă, de penetrație prin Duhul, într-un fel deosebit de cel de dinainte de moarte și înviere¹⁵). În acest fel, moartea Domnului este pe de o parte o jertfă adusă lui Dumnezeu, ca o renunțare la tot ce este ca om, pe de alta, o săltare pe un plan de existență superioară, se înțelege ca om, dat fiind că modul de existență sfîșită este un mod de existență mai înaltă, mai bogată, prin împărțășirea desăvîrșită de Dumnezeu, izvorul vieții, prin împreuna-viețuire cu Dumnezeu.

Dacă numai în stare de jertfă se poate pătrunde la Dumnezeu, sau în Dumnezeu, aceasta are două sensuri: a) încă chiar în starea de jertfă pe cruce, Hristos e ridicat ca om într-un mod nou în Dumnezeu, și b) Hristos rămîne la Dumnezeu în stare de jertfă și după înviere, pentru că numai însușindu-ne și noi această stare a Lui, ne putem transpune în starea de jertfă și prin urmare avem intrare la Dumnezeu. Ideea aceasta e cea pe care o dezvoltă Sf. Ciril al Alexandriei cel mai mult.

Că chiar actul de jertfire este o săltare ontologică a celui ce se jertfește pe un plan superior de existență, se vede din faptul că Hristos intră cu jertfa Sa în Sfînta Sfintelor (Evrei 9, 12). Sfîntul Ciril spune că chiar prin jertfa Sa, Iisus Hristos se oferă ca un dar de bună mireasmă lui Dumnezeu, iar prin Sine, și pe noi¹⁶), umplînd de aceeași bună mireasmă tot cortul sfînt, adică toată Biserica¹⁷), desigur pentru ca toată să înalțe spre Dumnezeu această bună mireasmă a lui Hristos, prin toate mădularile care o constituie.

Ori, dacă Domnul ar fi în starea de jertfă cu totul mort, n-ar putea împrăști această bună mireasmă. «S-a jertfit pentru noi Hristos, dar același era și în moarte și mai presus de moarte»¹⁸).

În rezumat, din oricare din cele trei laturi am privi moartea Domnului: a) ca desființarea «păcatului», sau a slăbiciunilor din firea Lui omenească de pe urma păcatului; b) ca renunțare a voinței omenești la orice autoafirmare a ei și ca supunere ultimă și irevocabilă a ei sub voia dumnezească, și c) ca jertfă curată a umanității Sale, adusă lui Dumnezeu pentru a se sfinți, ca prin ea să ne sfințim și noi — laturi care, privite în

15. Sf. Ciril din Alexandria, Glaphyra în Exod, P.G. 69, col. 517: «S-a adus pe Sine jertfă nepătată (ἁγίων θυσίον), pentru noi lui Dumnezeu și ardere de tot spirituală, cum a preînchipuit iarăși dumnezeescul Moise, conducîndu-se prin lumina Duhului spre cunoștința celor viitoare».

16. Comentînd cuvîntul Mintuitorului: «Mă duc să vă gătesc vouă loc» (Ioan XIV, 2-3), zice: «Căci a pătruns, ca o pîrgă și începătură a omenirii în cer, dar că ne va duce și pe noi, nu se va îndoi nimenea». Însă a pătruns cu jertfa Sa, cu singele Său. Și cu acest singe al Său vom pătrunde și noi (op. cit., P. G. cit., col. 515).

17. Glaphyra în Levit., P. G. 69, col. 584: «Domnul nostru Iisus Hristos a făcut berbec spre ardere de tot, întu miros de bună mireasmă lui Dumnezeu și Tatăl, dizolvînd în sine urîtenia păcatului lumii». Op. cit., 585: «Hristos se aduce ardere de tot și umple tot cortul, adică Biserica, de bună mireasmă spirituală».

18. Idem, op. cit., col. 561.

fondul lor, sînt una —, moartea Lui apare ca drum spre înviere. Și nu e drum spre înviere numai în sensul de condiție prealabilă a învierii, în sensul că întii trebuie să dispară forma veche de viață pentru a face loc celei noi, care vine cu totul din altă parte. Ci moartea și învierea Domnului sînt legate într-un mod lăuntric: moartea Domnului e mișcare spre înviere, așa cum moartea grăuntelui vechi, semănat în pămînt e mișcare spre grăuntele cel nou și începuf de viață pentru acest grăunte nou; din moartea Domnului ia putere actul de înviere, căci moartea Lui e și un act de putere. Dar e act de putere prin faptul că moartea Lui e afundarea desăvîrșită a omenescului în dumnezeesc, prin faptul că omenescul soarbe pentru, în și prin acest act, putere din dumnezeire. Iar aceasta o poate face Hristos ca om, pentru că e totodată și Dumnezeu.

Moartea numai ca expresie ultimă a renunțării omului la o existență autonomă, sau a afirmării sale în Dumnezeu și cu Dumnezeu, e o astfel de săltare în «mai multă viață»; numai întrucît e actul de cea mai strînsă relație dialectică cu Dumnezeu, nu un act ce se săvîrșește în afară de Dumnezeu. Un asemenea act a fost moartea Domnului. Și un asemenea act e moartea celor ce mor avînd pe Hristos în ei. Lucrul acesta îl semnalează Sfîntul Ciril al Alexandriei, cînd cîmmentează cuvintele Mîntuitorului pe cruce: «Părinte, în mîinile Tale îmi dau duhul Meu». «Acesté cuvinte, zice Sfîntul Ciril, au pus începutul și temelîa unei nădejdi bune și pentru noi. Căci trebuie să socotim, pe drept cuvînt, că sufletele sfinților plecînd din trupuri se mută în mîinile Tatălui Atotîiitor, prin bunătatea și iubirea Lui de oameni, și nu umblă în jurul mormintelor, așteptînd înmormîntarea, cum au crezut unii necredincioși, nici nu sînt duse ca cele ale păcătoșilor la locul chinurilor nemăsurate, adică în iad; ci trez în mîinile Tatălui tuturor, iar acest drum ni l-a înăugurat Mîntuitorul nostru Hristos»¹⁹⁾.

Moartea pentru Dumnezeu e un act prin care omenescul se umple de Duhul, într-un grad sporit, de cum a fost dreptul în viață, săvîrșindu-se în relația omenescului cu Duhul. De aceea e un act de sfințire. De aceea ea e calea spre înviere. Și de aceea numai în starea de înviere, crescută din stare de moarte, Duhul umple deplin omenescul, ridicîndu-l la un nou nivel de existență. În acest sens explică Sfîntul Ciril din Alexandria cuvîntul Sfîntului Evanghelist Ioan: «Încă nu era Duh, pentru că Iisus încă nu fusese slăvit» (6, 39).

Prin întruparea, moartea și în mod deplin prin învierea Sa, Hristos a recîștigat pe seama firii omenesti Duhul Sfînt, pierdut de aceasta prin căderea lui Adam. Iar prin readucerea Duhului Sfînt în firea omenescă, a restabilit-o pe aceasta în modul ei adevărat de ființare, căci omenescul își actualizează întreaga lui virtualitate numai prin și în Duhul Sfînt. «S-a făcut deci Unul Născut ca noi, pentru ca în El, cel dintii, să i se păstreze întregii firi bunătățile restituite și harul Duhului înrădăcinat, prin aceea că Unul Născut ne dăruiește stabilitatea neclătinată a firii Sale»²⁰⁾.

¹⁹⁾ In Ioan Evang., lib. XII; P. G., 74, 669.
²⁰⁾ Iosebit în Ioan Evang., lib. V: P. G., 73, 756.

Prezența Duhului se arată numai în actul de tărie al unei firi ce se ridică din slăbiciune. Această calitate a avut-o actul morții Mântuitorului. Și Duhul Sfânt rămâne statornic numai într-o fire ce-și păstrează tăria în mod neschimbat, adică nu mai cade. Și această însușire o are firea omească a Mântuitorului, prin faptul că e purtată de persoana neschimbată a Cuvîntului, dar și prin faptul că datorită Purtătorului ei dumnezeesc s-a ridicat prin actul morții la tăria neschimbăcioasă de dincolo de moarte a învierii. «Căci nu e trupul altuia, ci al însăși vieții după fire, avînd în sine toată puterea Cuvîntului sălășluit și fiind, așa zicînd, îmbibat (πεποιωμένον), mai bine zis umplut de lucrarea (energia) Lui, prin care toate se vivifică și se păstrează în existență» ²¹).



21. In Ioan Evang., lib. III; P. G., 73, 521.

SUPERIORITATEA PREOȚIEI NOULUI TESTAMENT FAȚĂ DE PREOȚIA VECHIULUI TESTAMENT, DUPĂ EPISTOLA CĂTRE EVREI *)

Sfântul Apostol Pavel, atât de legat sufletește de poporul lui Israel, neîncetat a dorit ca să-l aducă la cunoașterea lui Iisus Hristos. «**Poate voi face, zicea el, rivnitori pe cei din neamul meu și voi mîntui pe unii din ei**» (Rom. XI, 14). Și deși i-a zis lui Domnul: «**mergi, că Eu te voi trimite la neamuri, departe**» (Fapt. Apost. XXII, 21), el totuși găsește potrivit să adreseze și evreilor o epistolă în care le vorbește despre Iisus Hristos, despre preoția Lui în comparație cu preoția lui Aaron și Moise. Fără să micșoreze cu ceva autoritatea acestora, Sf. Apostol Pavel vrea să arate că Iisus Hristos întruchipează în Sine și pe Moise dătătorul de Lege și pe Aaron, marele preot, că El este și învățător și arhiereu. Sf. Apostol Pavel insistă în special, în epistola sa, asupra slujirii preoțești a lui Iisus Hristos, raportînd-o la slujirea preoțească a Vechiului Testament, arătînd superioritatea celei dintîi asupra celei de a doua. Arătarea raporturilor de asemănare între cei doi arhierei, Aaron, arhiereul Legii Vechi și Iisus Hristos, Arhiereul Legii Noi, era un mijloc foarte natural și eficient de a apropia inimile de Iisus și **a-L recunoaște ca Dumnezeu**.

Sf. Apostol Pavel recunoaște că Dumnezeu în multe rînduri și în multe chipuri a grăit iudeilor, prin prooroci, dar în cele din urmă le-a grăit lor prin însuși Fiul Său, pe care L-a pus moștenitor tuturor (Evrei I, 1-2). Prin El s-a făcut curățirea păcatelor și a șezut de-a dreapta Slavei celei înalte (Evrei I, 3), devenind slujitor al oamenilor către Dumnezeu. «Iisus trebuia să împace pe Dumnezeu cu omul. Aceasta nu se putea face decît prin slujba preoției. Preotul este cel care stă între om și Dumnezeu, și realizează împăcarea prin rugăciune și jertfă»¹⁾.

Arhiereul, mijlocitor al omului către Dumnezeu. După Sf. Apostol Pavel, pentru ca cineva să fie mijlocitor al oamenilor către Dumnezeu, deci preot-mare, preot-arhiereu, trebuie să îndeplinească anumite condiții. Mai întîi un arhiereu trebuie să fie luat dintre oameni, deci să fie un membru al societății și să poseadă în consecință întreaga natură umană (Ex. XXVIII, 1). Luat dintre oameni, el trebuie să aibă o înțelegere deplină pentru neputințele lor, și fiind pus pentru oameni, să intervină pentru ei la Dumnezeu. Acțiunea luării dintre oameni este strîns legată de cea a așezării în funcția slujirii pentru oameni. Aceste două acțiuni sînt strîns legate una de alta. Aparținînd oamenilor prin firea sa omenească, arhiereul trebuie să fie «îngăduitor cu cei neștiutori și rătăciți, deoarece și el este cuprins de slăbiciune; și pentru aceasta dator este să aducă și pentru sine jertfă pentru păcate, ca și pentru popor» (Evrei V, 2-3). Această îngăduință este exprimată de Apostol prin grecescul *μετριοτατης* care înseamnă a ține măsura cuvenită în toate acțiunile, a-ți stăpîni minia, a nu fi răzbunător.

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

1. Prot. Dr. D. Stăniloae, **Iisus Hristos sau Restaurarea omului**, Sibiu 1943, n. 193.

a avea înțelegere și compătimire pentru păcatele oamenilor. Expresia aceasta grecească indică de obicei simțăminte calde și măsurate, care se potrivește unui om înțelept, în opoziție cu indiferența rece. El trebuie să încerce față de păcătoși sentimente de milă, dar în așa fel ca nici să nu exagereze natura greșalelor și nici să nu le trateze cu prea mare asprime. Arhiepiscopul trebuie să fie înțelegător, ca unul ce este luat dintre oameni, fiind și el supus greșelii, pentru care motiv s-a și rinduit ca, înainte de a aduce jertfă pentru oameni, să aducă mai întâi pentru sine (Lev. IX, 7; XVI, 6, urm.).

Raportînd aceste calități la Iisus Hristos, care s-a îmbrăcat cu natura umană pentru a deveni mijlocitor al oamenilor către Dumnezeu, Sf. Apostol Pavel zice: **«pentru aceea trebuie să se asemene întru toate fraților săi, ca să fie Iarhiereu milostiv și credincios în cele către Dumnezeu, spre a curăți păcatele poporului. Căci fiind el însuși ispitit în ceea ce a pățit, poate și celor ispitiți să le ajute»** (Evrei II, 17-18). Iisus Hristos, ca Arhiepiscop al nostru, îndeplinește toate aceste condițiuni. El a luat trup omenesc, ca să poată deveni Arhiepiscop și să poată interveni pentru semenii Săi. El trebuia să fie milostiv și credincios, avînd deplină înțelegere pentru neputințele omenești. Interpretînd citatul de mai sus (Evrei V, 2-3), Părintele Prof. V. Gheorghiu zice: «Din această cauză a și luat Domnul trup omenesc, pentru ca să poată avea înțelegere pentru slăbiciunile oamenilor și în același timp să poată să-și manifeste și toată credincioșia sa față de Dumnezeu. Dar dacă nu ar fi avut milă pentru oameni, nu s-ar fi putut hotărî să-și pună viața pentru ei. Iar dacă nu ar fi fost credincios în cele ce privesc pe Dumnezeu, atunci moartea Lui nu ar fi fost un sacrificiu de expiere pentru păcatele oamenilor»²⁾. Sf. Apostol Pavel, arătînd că Iisus Hristos trebuia să se întrupeze pentru a-și putea exercita atribuțiile Sale sacerdotale, scoate în evidență legătura naturală dintre El și oameni, zicînd: **«Pentru că nu avem un arhiepiscop care să nu poată suferi cu noi în slăbiciunile noastre, ci ispitit întru toate după asemănarea noastră, dar fără păcat»** (Evrei IV, 15). Prin aceasta, Sf. Apostol Pavel vrea să arate că și Iisus Hristos este preot-arhiepiscop. De aceea, el îl și numește în mod direct ἀρχιερεὺς, ἱερεὺς μέγας și nu simplu ἱερεὺς — preot, ci îi atribuie cea mai înaltă treaptă a preoției, slujirea arhiepiscopască, arătînd superioritatea preoției lui Iisus Hristos — Arhiepiscopul Noului Testament — față de arhierii Vechiului Testament. Sf. Ioan Hrisostom interpretînd textul din Sf. Pavel, unde zice că: **«orice arhiepiscop, fiind luat dintre oameni, este pus pentru oameni, spre cele ce privesc pe Dumnezeu, ca să aducă daruri și jertfe pentru păcate»** (Evrei V, 1), face o comparație între preoția Vechiului Testament și preoția Noului Testament, adică între preoția lui Aaron și preoția lui Iisus Hristos, și zice că sînt și asemănări, dar și deosebiri, că în unele se aseamănă, dar în altele depășește preoția lui Iisus pe cea a lui Aaron. **«Pentru că tot arhiepiscopul dintre oameni luîndu-se»**, aceasta este comun și lui Hristos; **«pentru oameni se pune, spre cele ce sînt către Dumnezeu»**, și aceasta de asemenea; **«ca să aducă daruri și jertfe pentru păcate»** și aceasta, dar nu în totul. Aici nu se potrivește comparația, pentru că Iisus Hristos aduce jertfe pentru curățire de păcate numai pentru ceilalți, pentru oameni, dar nu și pentru Sine, așa cum trebuia să facă ar-

2. Dr. V. Gheorghiu, **Explicarea Epistolei către Evrei**, curs pentru studenți, anul școlar 1933/1934, pag. 80.

hieriei Vechiului Testament. **«Ca să poată pătimi dimpreună cu cei ce nu știu și se rățesc»** (Evrei V, 2). Aici, în sfârșit, este superioritatea³⁾.

Arhiereul, prin natura sa este intermediar între Dumnezeu și oameni, scara prin care rugăciunile și jertfele noastre se urcă la Dumnezeu și prin care de asemenea ne vine harul lui Dumnezeu. Pentru un asemenea mijlocitor nu este suficient să fie ales numai de oameni, ci el trebuie să fie plăcut și lui Dumnezeu. Pentru această sarcină este nevoie de o chemare, și această chemare nu poate veni decît de la Dumnezeu, pentru că este vorba de relații dintre Dumnezeu și om. Așa a făcut Dumnezeu și cu Aaron, cînd l-a chemat la preoție (Ex. XXVIII, 1; Lev. VIII, 1; Num. III, 10), pentru că el nu suferă pe cei ce caută să vină la această slujire fără să aibă o chemare (Num. XVI, 40; Par. XXVI, 18-21). Iar Sf. Apostol Pavel zice: **«Nimeni nu-și ia singur cinstea pentru sine, ci chemat de Dumnezeu, ca și Aaron. Așa și Iisus Hristos nu s-a mărit El însuși a fi arhiereu, ci Cel ce a grăit către El: «Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut»** (Evrei V, 4-5). Mai mult chiar decît Aaron, Iisus Hristos a fost chemat de Dumnezeu spre această slujbă. Această chemare era necesară și pentru Iisus Hristos, deoarece el luase trup omenesc, chemare pe care nu și-a luat-o de la Sine, ci a primit-o de la Cel ce L-a numit: **«Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut»** (Ps. II, 7; cf. Evrei V, 5). Prin această chemare, Iisus a fost îmbrăcat cu putere preoțească de Dumnezeu: ca Întîi Născut al lui Dumnezeu, iar după Legea Veche cel întîi născut al arhiereului era urmașul lui la slujba arhierească. Același care a zis: **«Fiul Meu ești Tu»**, tot Același a zis: **«Eu astăzi Te-am născut»**. Astfel Iisus este înzestrat și cu natura divină, fiind numit Fiu al lui Dumnezeu și cu natură umană, ca cel Întîi Născut, ca Fiu al Omului, ca Cel Întîi Născut între mai mulți frați (Rom. VIII, 29).

Sf. Apostol Pavel arată așa dar nu numai că Iisus Hristos avea tot ce îi era necesar pentru a fi un desăvîrșit mijlocitor între Dumnezeu și oameni, dar că a și împlinit această sarcină: **«aducînd El în zilele trupului Său cereri și rugăciuni cu strigăt tare și cu lacrimi către Cel ce putea să mintuiască din moarte și fiind auzit pentru evlavie Sa»** (Evrei V, 7). Faptul de a se fi rugat cu glas tare poate să fie o referire la rugăciunea din grădina Ghetsimani (Luca XXII, 42-45). De altfel, Sf. Evanghelie menționează mai multe cazuri cînd Mîntuitorul s-a rugat cu lacrimi (Luca XIX, 41; Ioan XI, 3). Iar faptul că a fost ascultat în rugăciunea Sa s-ar referi probabil la rugăciunea arhierească (Ioan XVII, 1, urm.), unde se roagă pentru Sine, pentru Ucenici și pentru toți oamenii. Și a fost ascultat în această rugăciune, zice Sf. Ioan Hrisostom, pentru că întîi s-a rugat pentru frații Săi și apoi pentru credința și evlavie cu care s-a rugat⁴⁾. Prin aceasta Iisus Hristos se deosebește de toți ceilalți arhierei ai Vechiului Testament și tocmai prin aceasta a și devenit desăvîrșit. Iar Sf. Apostol Pavel zice: **«și devenind desăvîrșit, s-a făcut pricină de mintuire veșnică pentru toți cei ce-L ascultă, fiind numit Arhiereu «după rînduiala lui Melchisedec»** (Evrei V, 10). Acest citat este luat din psalmii lui David, care se referă la Mesia și unde scrie: **«Tu ești preot în veac după rînduiala lui Melchisedec»** (Ps. 119, 4; cf. Evrei V, 6). «Aceste cuvinte cîntate în templu, de mai bine de o mie de ani, vesteau poporului lui Israel că are

3. Sf. Ioan Hrisostom, *Explicarea Epistolei către Evrei*, Migne, P. G. LXIII, Omilia VIII, Col. 68.

4. *Ibidem*, omilia VIII, col. 69.

să vină o zi în care un nou preot, aducînd o nouă jertfă, va înlocui Legea Veche și vechiul cult al urmașilor lui Aaron⁵⁾.

Preoția lui Melchisedec, tipul preoției lui Iisus Hristos. Sf. Apostol Pavel, pentru a arăta superioritatea preoției lui Iisus Hristos, care este preot în veac după rînduiala lui Melchisedec, arată mai întîi superioritatea preoției lui Melchisedec față de preoția lui Aaron. «Căci acest Melchisedec, rege al Salemului, preot al lui Dumnezeu celui Prea Înalt, care a întîmpinat pe Avraam ce se întorcea de la înfringerea regilor și l-a binecuvîntat, căruia Avraam i-a împărțit și zeciuală din toate, întîi tilcuindu-se rege al dreptății, iar apoi și rege al Salemului, adică rege al păcii, fără tată, fără mamă, fără spiță de neam, neavînd nici început al zilelor, nici sfîrșit al vieții, ci asemănat fiind Fiului lui Dumnezeu, rămîne preot pentru totdeauna» (Evrei VII, 1-3).

Despre acest Melchisedec, Sf. Scriptură nu pomenește decît o singură dată și anume cînd a întîmpinat pe Avraam, care se întorcea dintr-o luptă ce a avut cu cei patru regi din sudul Palestinei, care luaseră prizonier pe nepotul său, Lot (Gen. XIV, 18-20). La întoarcerea sa din această luptă, Avraam este întîmpinat și binecuvîntat de Melchisedec, regele cetății Salem, preot al Celui Prea Înalt, care aduce drept jertfă de mulțumire lui Dumnezeu pîine și vin. Avraam îi recunoaște superioritatea slujirii sale și îi dă zeciuală din toate cele ce luase⁶⁾.

Folosindu-se de datele pe care le dă Sf. Scriptură, precum și de faptul că Sf. Scriptură păstrează tăcere asupra unor date referitoare la neamul și timpul vieții lui Melchisedec, Sf. Apostol Pavel vrea să arate că Melchisedec este superior afit lui Avraam, cit și urmașilor lui, Moise și Aaron. Acest mare preot «al lui Dumnezeu Cel Prea Înalt» posedă două mari calități, precum însuși numele ni-l arată. În antichitate și mai ales la iudei, numele și sensul lui avea o importanță foarte mare. Nu este întîmplător că Sf. Apostol Pavel se oprește asupra sensului pe care îl dă acest nume. Melchisedec, de la evreescul **Malki-tsedec**, se tilcuiește rege al dreptății, iar după numele reședinței sale, care era cetatea Salemului, ce se tilcuiește pe evreește — cetatea păcii, el era și rege al păcii. Sf. Ioan Hristostom interpretînd acest text, zice: «Ai văzut cum chiar în nume se găsește asemănare? Căci cine este împăratul dreptății, dacă nu Domnul nostru Iisus Hristos? Împărat al dreptății, iar mai apoi și împărat al Salemului, numit așa de la cetatea Salem, adică împărat al păcii, ceea ce iarăși este al lui Hristos; căci El a făcut cu noi dreptate. El a împăcat pe cele din cer cu cele de pe pămînt. Ce om poate fi împărat al dreptății și al păcii? Nimeni altul decît numai singur Domnul nostru Iisus Hristos⁷⁾. Cineva poate fi rege al dreptății numai dacă însuși este drept și cîrmuiește cu dreptate. Melchisedec era și rege al păcii, pentru că cetatea Lui era o cetate a păcii, fără dușmani, trăind în cele mai bune raporturi cu toată lumea. Faptul că el binecuvîntează pe Avraam înseamnă că El este mai mare decît Avraam. «Căci fără îndoială, zice Sf. Apostol Pavel, cel mai mic se binecuvîntează de către cel mai mare» (Evrei VII, 7). Iar din faptul că Avraam îi dă zeciuală, se trage concluzia justă că Avraam îi este inferior și că Melchisedec, fiindu-i superior lui, este su-

5. A. F. Maunoury, *Comentariu asupra Epistolei către Evrei a Sf. Ap. Pavel*, prelucrare de Pr. G. F. Ceaușanu, Craiova, fără an, p. 91.

6. Pentru date mai amănunțite vezi lucrarea P. C. Diac. Prof. M. Chialda: «Melchisedec, preotul-rege din Salem, Caransebeș 1946.

perior și urmașilor lui. Acest lucru se confirmă prin cuvintele Sfintului Apostol Pavel, care zice: «**Vedeți dar cât de mare este acesta, căruia și Avraam patriarhul i-a dat zeciuală din cele mai bune prăzi**» (Evrei XII, 4). Și pentru că unii dintre iudei ar fi putut spune că Avraam nefiind preot putea să dea zeciuală și să se binecuvinteze de către Melchisedec, pe cînd Aaron, fiind ales de Dumnezeu la harul preoției, era superior acestuia, Sf. Apostol Pavel, continuă zicînd: «**Și iau zeciuală oameni muritori, iar acolo unul care e mărturisit că este viu. Și ca să zic așa, a dat prin Avraam zeciuală și Levi, cel ce lua zeciuală; căci el era încă în coapsa tatălui său, cînd l-a întîmpinat pe acesta Melchisedec**» (Evrei VII, 8-10). Teofilact al Bulgariei interpretînd aceste texte, zice că Apostolul arată pe Melchisedec, care era închipuirea lui Hristos, «că covîrșea pe Avraam, că de nu l-ar fi covîrșit, nu l-ar fi blagoslovit pe Avraam și nu ar fi luat zeciuală de la dînsul; și fiindcă din Avraam se trăgeau preoții Legii Vechi, arătat este că și pe aceia îi covîrșea Melchisedec, fiindcă, blagoslovind el pe strămoșul lor Avraam și luîndu-le zeciuală, totodată blagoslovea și lua zeciuală și de la preoții cei ce se trăgeau din Avraam. Și dacă închipuirea lui Hristos, Melchisedec, atîta întrecea pe preoții Legii, cu mult mai mult îi covîrșea pe ei Hristos, întîiul chip al lui Melchisedec și Melchisedecul cel adevărat⁸⁾».

Melchisedec era superior lui Avraam și prin faptul că sfera de influență a preoției levitice se restrîngea numai la poporul lui Israel, de la care preoții leviți puteau lua zeciuală, din roadele pămîntului, pe cînd Melchisedec avea o sferă de influență cu mult mai mare, universală, căci deși el era străin de tribul lui Avraam, totuși acesta îi dă zeciuală și nu numai din cele ce erau prescrise de lege, ci și din prăzile de război scutite de prescripțiile legale. Așa dar, preoția lui Aaron era limitată la poporul Israel, pe cînd preoția lui Melchisedec era universală. Autoritatea lui era deci cu mult mai mare.

Din faptul că Sf. Scriptură păstrează tăcere asupra unor date în legătură cu neamul și timpul cînd a trăit acest Melchisedec și prin faptul că este mărturisit încă viu (Evrei VII, 8), Sf. Apostol Pavel vrea să scoată în evidență alte caracteristici ale lui Melchisedec, în afară de acelea de rege al dreptății, de rege al păcii și a cărui preoție era universală. Sf. Apostol Pavel găsește o semnificație foarte adîncă și în faptul că Sf. Scriptură nu spune nimic în ce privește nașterea lui Melchisedec: «**Fără tată, fără mamă, fără spiță de neam, neavînd nici început al zilelor, nici sfîrșit al lor, ci asemănat fiind Fiului lui Dumnezeu, rămîne preot pentru totdeauna**» (Evrei VII, 3). Apostolul face aici aluzie la apariția subită pe arena istoriei a lui Melchisedec precum și la dispariția lui. Aceste date sînt o lipsă în ce privește viața lui Melchisedec, dar ele se potrivesc foarte bine pentru Iisus Hristos, care într-adevăr, după natura omenească este fără tată, iar după natura dumnezeiască este fără mamă; fără început al zilelor, căci a existat din veac, fără sfîrșit al zilelor căci s-a înălțat la cer, unde șade de-a dreapta Tatălui. Sf. Ioan Hrisostom zice în legătură cu aceasta: «Și iată ce înseamnă fără început și fără sfîrșit, că precum noi, zice, nu știm nici începutul zilelor vieții aceluia și nici sfîrșitul lui, pentru că nu găsim scris, tot așa nu știm nici cele ale lui Iisus Hristos, nu pentru

8. Teofilact al Bulgariei, **Explicarea Epistolei către Evrei**, Migne P. G. CXXV, col. 268.

că nu s-au scris, ci pentru că nu sînt⁹⁾. Asemănarea constă în aceea că la Melchisedec nu sînt scrise, iar la Iisus nu există, dar nu o asemănare perfectă, deoarece la Melchisedec este numai **tipul**, pe cînd la Iisus este **adevărul**. Pentru că, dacă asemănarea ar trebui să fie în toate și pretutindeni, atunci nu ar mai fi tip și adevăr, ci amîndouă ar fi tip¹⁰⁾. Fără tată și fără mamă, fără spiță de neam, fără început al zilelor și fără sfîrșit al lor, nu înseamnă că nu a avut tată, mamă, neam, ci doar că Sf. Scriptură nu spune nimic despre ele, păstrînd tăcere. Prin lipsa oricărei genealogii asupra lui Melchisedec se arată caracterul de veșnicie a lui Iisus Hristos, a cărui preoție este după **«rînduiala lui Melchisedec»**. «Personalitatea lui Melchisedec, deci, prin însuși numele său, reședința și funcția sa dublă de preot-rege, ne apare ca o adevărată prefigurare a Marelui Arhiereu, Iisus Hristos¹¹⁾.

Din expunerea superiorității preoției lui Melchisedec, după a căruia rînduială se ridică o nouă preoție, cea a lui Iisus Hristos, reiese că preoția levitică era insuficientă, neputincioasă de a aduce vreun folos. Căci dacă preoția levitică ar fi fost suficientă, desăvîrșită, Dumnezeu nu ar fi schimbat-o, ci putea doar să facă ca să fie mai conștiințioasă în datoriile sale. Cum zice de altfel și Sf. Apostol Pavel: «Deci, dacă desăvîrșirea ar fi fost prin preoția levitică — căci poporul sub ea a primit Legea —, ce nevoie mai era să se ridice un alt preot după rînduiala lui Melchisedec, și să nu se numească după rînduiala lui Aaron?» (Evrei VII, 11). În cele de mai sus, Sf. Apostol Pavel vrea să arate că instituția preoțească a poporului evreu era neputincioasă și de aceea a luat sfîrșit. Iar dacă preoția a căzut era necesar ca și legea ce institua o asemenea preoție să cadă, căci nu există preoție fără legămînt. Moise și toți proorocii care au propovăduit un Mesia, desigur că predicau și un nou arhiereu, deci, implicit predicau căderea legii vechi și înlocuirea ei cu o lege nouă. O nouă legătură se va stabili între om și Dumnezeu, o nouă putere va conduce pe oameni spre perfecționare sub raportul moral-religios. Sf. Apostol Pavel zice: «Dar schimbîndu-se preoția, se face de nevoie și schimbarea legii; pentru că cel despre care se zice acestea face parte din altă seminție, din care n-a slujit nimeni altarului. Căci este învedereat că Domnul nostru a răsărit din Iuda, seminție căreia Moise nu i-a vorbit nimic despre preoție» (Evrei VII, 12-14). Pentru a accentua și mai mult schimbarea și abrogarea vechii preoții, Apostolul arată că noua preoție va fi ridicată din altă seminție decît din cea a lui Levi, și anume din neamul lui Iuda, spiță împărătească, din care va răsări Iisus ca împărat. Sf. Ioan Hrisostom zice că «odată cu noua preoție s-a făcut necesară și schimbarea legii, un nou legămînt trebuia făcut. Că mutîndu-se preoția a trecut din cea preoțească în seminție împărătească, ca astfel să fie și împărătească și preoțească. Întîi fiind cea împărătească și apoi cea preoțească, așa cum s-a întîmplat cu Iisus Hristos, că împărat este de-apururi, pe cînd arhiereu a devenit cînd a luat trup, cînd s-a adus ca jertfă¹²⁾. Teofilact al Bulgariei arată că

9. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, omilia XII, col. 97: „ὁὐ διὰ τὸ μὴ γεγράφθαι, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ εἶναι“.

10. *Ibidem*, omilia XII, col. 97.

11. Dr. Mircea Chialda, *op. cit.*, pag. 15.

12. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, omilia XIII, col. 103: „Βασιλεὺς μὲν γὰρ ἦ, ἀεὶ, σπρὺς δὲ γέγονεν, ὅτε τὴν σάρκα ἀνέλαβεν, ὅτε τὴν θούαν προσήγαγεν“.

«dacă s-ar fi făcut după lege, ar fi trebuit să zică — după rânduiala lui Aaron — acum însă, fiindcă este scris după rânduiala lui Melchisedec, arătat este că nu după lege, ci după un alt chip mai dumnezeesc s-au făcut acestea¹³). Melchisedec este deci numai tipul, Iisus Hristos este adevărul, despre care se mărturisește: **«Tu ești preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec»** (Evrei VII, 17). O preoție după această rânduială este în mod evident superioară și veșnică, așa după cum o preoție după legea poruncii trupești este în mod esențial supusă morții. **«Este însă și mai învederat aceasta, dacă după asemănarea lui Melchisedec se ridică preot altul, care nu s-a făcut preot după legea poruncii trupești, ci după puterea vieții nepieritoare»** (Evrei VII, 14-16). Preoția lui Aaron era mai mult exterioară și trupească, căci ea se ocupă mai înainte de toate de lucruri de dinafară, ca victime materiale și purificări corporale. Deci, nu era un lucru de mirare că preoția Vechiului Testament trebuia să dispară într-o zi, pentru a face loc alteia mai perfecte, veșnice, ca și Iisus Hristos însuși (Evrei VII, 15-16), care a devenit preot în virtutea puterii unei vieți nepieritoare. Legea avea în sine puterea de a ține trează în mintea credincioșilor conștiința păcatului, calitatea de a arăta calea, dar ea nu avea și puterea de a face să o urmezi. Ea nu atingea direct sufletele și nu le conducea la perfecțiune (cf. Rom. VIII, 3). De aceea această lege se desființează, dar nu pentru că legea era rea, ci pentru că era neputincioasă. Sf. Apostol Pavel zice: **«se face, deci, schimbarea poruncii dinainte pentru neputința și ne folosul ei, pentru că legea nu a desăvârșit nimic, ci ea este aducerea unei mai bune nădejdi, prin care ne apropiem de Dumnezeu»** (Evrei VII, 18-19). Sacerdoțiul atașat acestei legi avea aceleași defecte. Neputința acestei preoții și a Legii Vechi anunța pe de o parte abrogarea lor, iar pe de altă parte deschidea un orizont larg în viitor. Această lege era, după spusa Sfântului Apostol Pavel, **«aducerea unei mai bune nădejdi, care să ne apropie de Dumnezeu»**. Este aici probabil o referire la faptul că preoții Vechiului Legământ nu puteau să intre decât în Sfânta, iar în Sfânta Sfintelor pătrundea doar arhiereul o singură dată pe an. După Legea cea Nouă însă, «Noul Arhiereu» va pătrunde și va aduce jertfă la însuși Tronul lui Dumnezeu, unde vor pătrunde toți cei ce vor crede în El, Iisus Hristos devenind chezașul acestui Legământ. Iar lucrul acesta este întărit cu jurământ de către Dumnezeu, căci zice: **«Juratu-s-a Domnul și nu-l va părea rău. Tu ești preot în veac după rânduiala lui Melchisedec»** (Evrei VII, 20-22), ceea ce implică trăinicia acestui legământ. Preoția levitică fiind fără jurământ era trecătoare, pe când preoția lui Iisus Hristos, fiind întărită prin jurământ făcut de Dumnezeu, se mărturisește neschimbabilitatea și trăinicia ei. Sf. Ioan Hrisostom mărturisește același lucru spunând că «prin jurământ se arată nestrămutarea, că Hristos va fi Arhiereu în veac¹⁴). Cuvintele **«juratu-s-a Domnul și nu-l va părea rău»** (Evrei VII, 21) indică hotărîrea lui Dumnezeu de a nu mai schimba caracterul definitiv al acestei noi preoții, caracterul ei imuabil și durată ei permanentă. Iisus Hristos nu este numai mijlocitorul oamenilor către Dumnezeu, ci El este și garantul Noului Legământ, ceea ce înseamnă că El este gata să și plătească eventual acel preț pe care îl datorează omenirea, la care s-a obligat cel ce a încheiat legământul.

13. Teofilact al Bulgariei, *op. cit.*, col. 280.

14. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, omilia XIII, col. 104.

Sf. Apostol Pavel vrea să dovedească de asemenea că superioritatea preoției lui Iisus Hristos constă și în faptul că El singur deține această demnitate în întregime, în timp ce preoția levitică fiecare o avea în parte, pentru scurt timp, adică numai pentru timpul cât era în viață. Arhiereul preoției levitice, de la care dețineau slujitorii Legii Vechi preoția era Aaron, muritor ca și ei și în consecință și preoția lor era trecătoare. Astfel că preoția lor nu putea să aibă deplinătatea cuvenită. Pe când preoția cea nouă, al cărei Arhiereu este Hristos, este o preoție integrală și deplină, în persoana Sa de durată veșnică. Fiind veșnică, ea este pururea mijlocitoare către Dumnezeu. Sf. Apostol Pavel zice: **«aceia s-au făcut preoți mulți, pentru că erau împiedecați de moarte ca să rămână, iar acesta are preoție netrecătoare, pentru că el rămâne în veac»** (Evrei VII, 23-24). Preoții Legii Vechi fiind muritori și, deci, neputând să rămână mai mult timp în funcțiune, erau urmați la această slujire de fiii lor. Era o preoție trecătoare, căci și cei ce o purtau erau trecători. Iisus Hristos fiind veșnic și nemuritor, și preoția instituită de El este veșnică, nepieritoare, nestrămutată și neîntreruptă. Este cu atât mai înaltă această preoție cu cât cel nemuritor este mai mare decât cel muritor. El își exercită funcțiile sale într-un mod neîntrerupt, într-un fel care este realmente unic. El rămâne veșnic în funcțiile Sale, de vreme ce este nemuritor și arhieria Lui o are fără moștenire. El totdeauna fiind viu, se poate ruga neîncetat și poate da nu o mintuire vremelnică, ci una desăvârșită, integrală. Dacă preoția lui Aaron nu a putut dăinui, pentru că s-a dovedit neputincioasă, preoția lui Iisus care i s-a substituit rămâne veșnică, prin aceea că este atotputernică, capabilă să producă mintuirea.

Acest arhiereu al Noului Legământ, fiind veșnic, se bucură de o putere absolută de arhiereu, cu toate calitățile morale necesare pentru o asemenea slujire. Iar Sf. Apostol Pavel zice că de un arhiereu ca acesta avea nevoie omenirea, care să fie desăvârșit și să poată să ajute și pe cei ce vin la Dumnezeu prin El. **«Căci arhiereu ca Acesta ne trebuia: cuvios, fără răutate, fără pată, osebit de cei păcătoși și fiind mai înalt decât cerurile»** (Evrei VII, 26). Sf. Apostol Pavel menționează aici trei calități ale noului Mijlocitor al oamenilor către Dumnezeu. Acestea se referă, desigur, la natura Sa omenească, căci ca Fiu al lui Dumnezeu El era **«Sfântul»** prin excelență. El este numit mai întâi **«cuvios»** (ἁγιος), în sensul de neprihănit, ca unul care nu a făcut nici o faptă care să-l fi scăzut demnitatea (Ioan VIII, 46); **«fără răutate»** (ἄκακος), ca unul care n-a avut nici o răutate sau păcat; **«fără pată»** (ἀμώματος), ca unul care, deși trăia în mijlocul unei lumi păcătoase și corupte, El nu a fost atins de nici o pată, de nici un păcat. Iisus Hristos în timpul vieții Sale pămînești a fost lipsit de toate acestea, fiind osebit de cei păcătoși prin comportarea vieții Sale, fiind mai înalt decât cerurile. Teofilact, interpretînd textul de mai sus, zice: **«Cuvios este acela, care nu lasă nici un lucru nesăvârșit din acelea cu care este dator, iar fără răutate este cel neviclean și neamăgitor. Iar unul ca acesta a fost Hristos, că nu s-a aflat vicleșug în gura Lui»**¹⁵) (cf. Isaia LIII, 9; I Petru II, 22). De aceea noul arhiereu fiind desăvârșit, nu are nevoie să aducă jertfă în fiecare zi, ca arhieriei Vechiului Testament, care înainte de a jertfi, trebuia să se purifice pe ei înșiși, ca astfel, curați, să poată aduce jertfe și pentru sine și pentru popor, după cuvintele Sfîntului Apostol Pavel, care zice despre noul arhiereu că **«nu are nevoie**

15. Teofilact al Bulgariei, op. cit., col. 281.

în fiecare zi să aducă jertfă ca arhieriei: întâi pentru păcatele sale, apoi pentru ale poporului, căci a făcut acestea odată pentru totdeauna, aducându-Se pe Sine (jertfă) (Evrei VII, 27).

Sf. Apostol Pavel, prin cuvintele de mai sus vrea să arate că dacă Noul Arhieru nu ar fi fost sfânt, ar fi trebuit, pentru a-Și îndeplini cu demnitate atribuțiile Sale, să aducă jertfă de purificare, sacrificii de expiere și pentru Sine, așa cum făceau arhierii Vechiului Testament. Iisus Hristos fiind sfânt, El a adus o jertfă suficientă, care putea să curețe de păcate pe oameni, a cărei putere expiatoare stă în aceea că s-a adus pe Sine jertfă, făcându-Se mijlocitor veșnic pe lângă Dumnezeu. El este prezentat de Sf. Apostol Pavel și ca jertfitor, și ca jertfă. Jertfa de pe Cruce a fost, într-adevăr, un act sacerdotal de slujire arhierescă, un adevărat sacrificiu. Cât timp a durat legea, oamenii puneau arhieriei care aveau slăbiciuni omenești și care trebuiau să aducă întâi jertfe pentru sine și apoi pentru popor; dar după ce Dumnezeu a hotărât să schimbe această lege, ca fiind neputincioasă, a pus un arhieru desăvârșit, pe Unicul Său Fiu, adică, în locul unor simpli muritori, ne-a venit Iisus, Fiul lui Dumnezeu.

Superioritatea jertfei adusă de Iisus Hristos. În cele ce au precedat, Sf. Apostol Pavel ne arată superioritatea preoției lui Iisus Hristos, prezentându-ne superioritatea persoanei Celui care era chemat să fie începătorul unei noi preoții. Dar el ne arată totodată că superioritatea preoției lui Iisus Hristos constă nu numai în ce privește persoana slujitorului, ci și în «jertfa» pe care o aduce și prin «locul» unde aduce această jertfă. El zice mai departe: «Un lucru de căpetenie, în cele spuse, este că avem un **vastfel de Arhieru, care a șezut de-a dreapta Tronului Slavei în ceruri, slujitor al Sfintei Sfintelor și al Cortului ceresc celui adevărat, pe care l-a înfipt Domnul, nu omul**» (Evrei VIII, 1-2). Potrivit acestor cuvinte, Iisus Hristos își îndeplinește funcțiile Sale de Mare Preot în cer, în adevărata Sfânta Sfintelor, spre deosebire de vechii arhierii, care aduceau jertfele lor într-un templu făcut de mâini omenești, într-un templu pămîntesc, o copie imperfectă a templului ceresc. Iisus își are în cer locașul Său și altarul pe care aduce jertfă permanentă (cf. Evrei I, 13; X, 12; XII, 2).

Și, deși iudeii cugetau lucruri mari despre templul lor, despre cortul mărturiei lor, că în nici o parte a pământului nu s-a clădit un astfel de templu, deoarece el fusese ridicat după porunca lui Dumnezeu, Sf. Apostol Pavel insistă tocmai asupra faptului că sanctuarul iudaic era făcut de mâini omenești. Sf. Ioan Hrisostom voind să arate superioritatea sanctuarului în care jertfește Noul Arhieru, zice că Iisus Hristos a intrat într-un templu cu mult mai desăvârșit decât templul vechii alianțe. În acest templu, credincioșii nu văd simboluri de aur și de argint, ca în templul iudaic, ci văd pe însuși Dumnezeu¹⁶). Iar Teofilact al Bulgariei zice că «precum arhierii de jos ai legii intrau în lăuntrul Sfintei Sfintelor și liturghiseau, tot așa și Arhierul nostru Iisus Hristos s-a făcut liturghisitorul adevăratelor Sfinte, adică a celor cerești. Acesta este cortul cel adevărat pe care l-a înfipt Domnul, și nu omul. Cortul cel vechi a fost închipuire a cerului¹⁷).

16. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, omilia XIV, col. 112.

17. Teofilact al Bulgariei, *op. cit.*, col. 288.

Intrucît un arhiereu nu este rînduit fără scop, ci ca să aducă daruri și jertfe (Evrei V, 1), rezultă că și Iisus Hristos a avut nevoie la rîndul Său de un loc unde să-și îndeplinească atribuțiile Sale de jertfitor. Sf. Apostol Pavel insistă asupra faptului că Iisus Hristos trebuia să aibă locul jertfelnicului Său în cer, fiindcă, dacă ar fi rămas pe pămînt, nu ar fi putut fi preot și cu atît mai puțin **«Mare Preot»**, deoarece aici pe pămînt existau deja preoți care erau instituți de Dumnezeu. **«Căci de ar fi pe pămînt, nu ar fi preot, fiind aici preoți care aduc darurile după lege, care slujesc închipuirii și umbrei celei cerești, precum a fost înștiințat de sus Moise, cînd avea de făcut cortul, căci zice: «vezi să faci toate după chipul ce ți s-a arătat pe munte»** (Evrei VIII, 4-5). Sf. Apostol Pavel vrea să arate că noua preoție ieșită dintr-o nouă seminție, a lui Iuda, ar fi fost incompatibilă cu preoția lui Aaron, care era din tribul lui Levi, și că ea nu ar fi fost cu nimic superioară acesteia, dacă nu s-ar fi realizat în persoana lui Iisus Hristos. Apostolul precizează tocmai lucrul acesta, că preoții și templul iudaic erau închipuirea preoției cu totul cerească a lui Iisus Hristos și a templului celui de sus. Preoția levitică nu era decît o copie (ὑπόδειγμα) și o umbră a unei realități viitoare, așa cum i s-a arătat lui Moise (Ex. XXV, 40). **«Invaderînd Duhul Sfînt aceasta, că încă nu era arătată calea spre Sfînta Sfintelor, cît timp încă sta cortul dintîi, care era o pildă pentru vremea de acum, în care se aduc daruri și jertfe ce nu pot să facă desăvîrșit cu cugetul pe cel care slujește»** (Evrei IX, 8-9).

Deoarece după Legea Veche era prescris ca arhiereul să intre în Sfînta Sfintelor cu sîngele țapilor, deci nu fără jertfă, Iisus Hristos, Arhiereul Noului Testament va pătrunde și El în Sfînta Sfintelor prin sîngele Său propriu, aducînd jertfă însuși trupul Său, pentru curățirea păcatelor celor ce vor crede în El (Evrei XIII, 12; Fapt. Apost. XX, 28). Sf. Apostol Pavel zice: **«Hristos însă venind Arhiereu al bunurilor viitoare, prin cortul mai mare și mai desăvîrșit, nu de mină făcut, adică nu al acestei făpturi, nici cu sînge de țapi și de viței, ci cu sîngele Său, a intrat odată pentru totdeauna în Sfînta Sfintelor, aflînd răscumpărare veșnică»** (Evrei IX, 11-12). Sf. Apostol Pavel menționează aici două lucruri: că intrarea în Sfînta Sfintelor era rezervată numai marelui preot-arhiereu, și că acesta nu intra decît o singură dată pe an, și atunci nu fără jertfă de sînge. Vorbînd despre locul unde Iisus Hristos își exercită atribuțiile Sale de jertfitor, Sf. Apostol Pavel insistă în special asupra caracterului tainic al jertfei de pe Golgota. Jertfa pe care o aduce permanent în ceruri, la tronul Tatălui Cereșc, nu este alta decît jertfa de pe Golgota. Sf. Apostol Pavel chiar precizează că jertfa Mîntuitorului a fost adusă în afara cetății Ierusalim. El zice: **De aceea și Iisus, ca să sfîntească poporul Său a pătimit afară din poartă»** (Evrei XIII, 12; cf. Mat. 23, 32; Ioan XIX, 17, 20). Iisus Hristos asumîndu-și firea noastră, Și-a asumat nu firea unui om sau chiar a mai multor oameni, fie chiar din mai multe timpuri, ci Și-a asumat întreaga natură umană. Cînd s-a iertit pe Golgota, El a făcut-o pentru întreaga omenire și pentru totdeauna. Pentru oameni era cu neputință lucrul acesta, de aceea și arhierii Vechiului Testament aduceau jertfe în fiecare zi, «pentru Dumnezeu însă, care e mai presus de timp și de spațiu, jertfa Crucii este un fapt

permanent, neîntrerupt prezent și actual cu veșnică putere mintuitoră»¹⁸).

Iisus Hristos însă venind ca Arhiereu al nostru, a trebuit să străbată și El prin «cortul mai mare și mai desăvârșit», pînă să ajungă în Sfînta Sfîntelor. Deoarece, după concepția iudaică, existau mai multe ceruri, unii comentatori cred că străbaterea Domnului nostru Iisus Hristos prin «cortul cel mai mare și mai desăvârșit» înseamnă trecerea prin aceste ceruri pînă a ajuns în Sfînta Sfîntelor, la tronul ceresc. Cei mai mulți însă din Sfinții Părinți¹⁹), comentatori ai Epistolei către Evrei, cred că acest «cort» nefăcut de mînă omenească este însuși trupul lui Iisus Hristos, care, jertfit pe Golgota și înviat din morți, s-a suit la cer. Teofilact al Bulgariei, comentînd acest text, zice următoarele: «Și numește trupul Domnului cort, pentru că s-a umbrit, adică a sălășluit întru dînsul Fiul lui Dumnezeu, cel Unul Născut, și pe Acesta îl numește și Catapeteasmă, fiindcă ascundea înlăuntruul Său Dumnezeirea. De asemenea numește cu aceste numiri și cerul, fiindcă acolo locuiește adevăratul Arhiereu, Hristos. Iar catapeteasmă, pentru că în mijlocul cerului se închid sfintele ce sînt în ceruri și nu se văd cei ce sînt pe pămînt²⁰). Și Sf. Ioan Hrisostom numește trupul lui Iisus «cort», avînd înlăuntruul său Dumnezeirea, de asemenea cerul, fiindcă acolo este preotul slujitor²¹). Insistînd asupra faptului că Noul Arhiereu Iisus Hristos, intrînd în «cele mai dinăuntru ale catapetesmei, unde a intrat ca înainte-mergător pentru noi» (Evrei VI, 1), se află în neconținută stare de jertfă, Sf. Apostol Pavel nu vrea să arate altceva decît că această jertfă care s-a adus odată pentru întreaga omenire se actualizează prin fiecare credincios care participă la această jertfă²²). Jertfa de pe Golgota istoricește a avut loc o singură dată, dar ea se continuă în cer și se permanentizează pe pămînt în jertfa euharistică, fapt care face ca toți oamenii să se poată împărtăși din binefacerile jertfei de pe Cruce. «Prin jertfa euharistică, zice Nicolae Cabasila, noi avem o actualizare în mijlocul nostru a jertfei lui Iisus Hristos cel junghiat odată, o actualizare a faptului Crucii, istoricește unic»²³). Iar Sf. Apostol Pavel zice: «Iisus Hristos este același ieri, astăzi și în veci» (Evrei XIII, 8). Comentînd acest text, Părintele Profesor V. Gheorghiu zice că expresia: «In cele mai dinăuntru ale catapetesmei» este simbolul adevăratei Sfinte a Sfîntelor, care este locuință a lui Dumnezeu, în nemijlocită apropiere a tronului ceresc, unde a intrat Iisus Hristos. Aici a intrat ca înainte-mergător al celor ce cred în El și unde nu rămîne inactiv,

18. Dîac. Ene Branîște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nlc. Cabasila*, teză de doctorat, București 1943, p. 94.

19. Printre aceștia se numără Sf. Ioan Hrisostom, Teodoret de Cir, Teofilact al Bulgariei, Ecumenius. Cf. L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible*, Paris, 1925, vol. VIII, p. 588.

20. Teofilact al Bulgariei, *op. cit.*, col. 305.

21. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, omilia XIV, col. 119: «ἵνα ὁ ἄρτος ἑστὶν ἡ ζωὴ τοῦ σώματος».

22. Pr. Dr. Olimp Căciulă zice în lucrarea sa intitulată: «Εὐχαριστία ὡς θυσία» Atena 1931, la pag. 334-335: «Jertfa din cer a Mîntuitorului este jertfă adevărată dar pasivă. Ca să devină activă, are lipsă de contribuția noastră activă. Ea devine activă prin împărtășirea credincioșilor. Prin împărtășire, jertfa lui Iisus devine jertfa noastră, iar jertfa noastră devine a Lui, cu care se aduce real lui Dumnezeu pe altarul ceresc» (citată după P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae, din art.: *Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni*, publicat în rev. «Orthodoxia» Nr. 1/1953, p. 99-100).

23. Dîac. Ene Branîște, *op. cit.*, pag. 94.

ci lucrează, mijlocind la Dumnezeu pentru frații Săi ca un adevărat arhiereu ²⁴).

Sîngele lui Iisus Hristos a ratificat noul legămînt, așa cum s-a împlinit altădată cu Vechiul Legămînt primit prin Moise (Exod XXIV, 1-8). Și aceasta a făcut-o pentru că orice arhiereu este dator să aducă daruri și jertfe. «Preoția, jertfa și legămîntul între Dumnezeu și oameni, formează un întreg. Legămîntul, deși se instituie prin voința lui Dumnezeu, trebuie inaugurat prin sînge adus din partea omului de către preotul ales de Dumnezeu ²⁵). Sf. Apostol Pavel zice: **«pentru că acolo unde este testament, trebuie să fie arătată moartea celui ce face testamentul; căci testamentul este temeinic de la cei morți, deoarece nu are putere cît trăiește cel ce face testamentul»** (Evrei IX, 16-17). Condiția ca Iisus Hristos să devină mijlocitorul Noului Legămînt era ca mai înainte să moară. Moartea Lui a servit la două lucruri: întîi la curățirea păcatului strămoșesc și apoi a servit în același timp la întărirea alianței al cărei garant și mijlocitor s-a făcut. Acest lucru se întîmpla și după obiceiul roman ca să se declare un testament valabil numai după moartea celui ce a făcut testamentul. Tot așa se petrecea lucrul și la iudei. **«De aceea nici cel dintîi legămînt, zice Sf. Apostol Pavel, nu s-a încheiat fără sînge. Căci după ce au fost spuse de către Moise poporului întreg toate poruncile după lege, luînd sîngele vițelilor și al țapilor, cu apă și cu lînă roșie și cu Isop a stropit curtea însăși și tot poporul zicînd «acesta este sîngele testamentului, pe care Dumnezeu l-a orînduit pentru noi»** (Evrei IX, 18-20). Prin aceste cuvinte Sf. Apostol Pavel vrea să arate că și Noul Legămînt este pecetluit prin vărsare de sînge, dar cu o singură și substanțială deosebire, că în timp ce în Legea Veche sîngele cu care se aducea jertfa era al animalelor străine, în Legămîntul cel Nou, cel ce jertfește este și jertfă. În Vechiul Testament animalele erau substituite oamenilor și se aduceau jertfă de ispășire pentru iertarea păcatelor. Acum însuși Iisus Hristos se substituie omenirii și se aduce ca jertfă, suferind nu pentru păcatele Sale — căci era fără păcat —, ci pentru păcatele poporului.

Așa dar, Legea cea Nouă și-a cerut și ea sîngele ei; căci la Cina cea de Taină, Iisus a spus Ucenicilor Săi: **«Beți dintru acesta toți, acesta este sîngele Meu al Legii cele Noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor»** (Mat. XXVI, 27-28). Se vede de aci că legătura cu Dumnezeu nu se poate întemeia fără jertfă, **«căci fără vărsare de sînge nu se dă iertare»** (Evrei IX, 21). Și aceasta nu în fiecare an, cum făceau arhierii Legii Vechi, ceea ce dovedește neputință, ci odată pentru totdeauna, lucru care arată valoarea infinită a jertfei Sale, care lucrează prin sine o răscumpărare veșnică. În loc de multe jertfe, El a adus una singură, s-a adus pe Sine jertfă. El este și jertfa și Jertfitorul. Căci, dacă nu ar fi fost așa, ar fi trebuit să se răstignească de mai multe ori, zice Sf. Ioan Hrisostom ²⁶). Același lucru îl spune și Sf. Apostol Pavel, că Iisus nu a intrat în Sfînta Sfintelor, **«ca să se aducă pe Sine jertfă de mai multe ori, așa cum intra arhiereul în Sfînta Sfintelor, în fiecare an, cu sînge străin; deoarece astfel ar fi trebuit să pătimească de mai multe ori de la întemeierea lumii; ci s-a arătat odată la sfîrșitul veacurilor, spre a desființa păcatul prin jertfa Sa»** (Evrei IX, 25-26). Spre deosebire

24. Dr. V. Gheorghiu, op. cit., p. 213-214.

25. P.C. Pr. Prof. D. Stăniloae, op. cit., p. 231.

26. Sf. Ioan Hrisostom, op. cit., omilia XVII, col. 129.

de Iisus, care a adus o singură jertfă, arhieriei Legii Vechi aduceau în fiecare zi jertfe lui Dumnezeu, neputînd cu o singură jertfă să curățească pe cei ce păcătuiau. Pe cînd jertfa lui Iisus era de o putere așa de mare încît o singură jertfă a curăți printr-însa toată lumea. «Pentru că legea avînd umbra bunurilor viitoare, nu însuși chipul lucrurilor, nu poate niciodată să facă desăvîrșiți pe cei ce se apropie prin aceleași jertfe, pe care le aduc neîncetat în fiecare an; fiindcă, altfel, nu ar fi încetat oare să se mai aducă întrucît cei ce slujeau, fiind odată curățiți, n-ar fi avut cunoștința păcatelor lor? Dar prin ele se făcea în fiecare an amintirea păcatelor» (Evrei X, 1-3). Prin repetarea în fiecare an a jertfelor de iertare se făcea amintirea păcatelor, se recunoștea ineficacitatea jertfelor de a curăți păcatele. S-ar putea obiecta că jertfele aduse de marii preoți aveau putere de curățire numai asupra păcatelor săvîrșite în trecut sau în anul respectiv, dar cu toate acestea ineficacitatea lor se arată prin aceea că ele nu au nici un efect asupra celor viitoare. Ele trebuiau să se repete la nesfîrșit. Sf. Apostol Pavel zice: «Și fiecare preot stă în toate zilele slujind și aducînd de mai multe ori aceleași jertfe, care niciodată nu pot să înlăture păcatul. El însă, aducînd o singură jertfă pentru păcate, a șezut pentru totdeauna de-a dreapta lui Dumnezeu (Evrei X, 12). Preoții Legii Vechi aduceau mereu aceleași jertfe noi, sacrificînd mereu alte oi, alte vite, acțiune reptată, exprimată de Apostol prin expresia grecească — ἑσθλὴν —, care înseamnă a sta în picioare și a aduce jertfe la altar (cf. Deut. X, 8; XVIII, 7). Jertfele lor nu puteau să producă prin ele însele nici un efect spiritual, deoarece, așa cum spune Sf. Apostol Pavel, «este cu neputință ca singele de tauri și de țapi să ridice păcatele» (Evrei X, 3). În contrast puternic cu această formulă stă expresia ἐξάθισεν, care înseamnă a sta jos, voind să arate prin aceasta Sf. Apostol Pavel că Iisus Hristos, după ce a adus jertfă, a șezut de-a dreapta Tatălui Ceresc. Această ședere de-a dreapta lui Dumnezeu arată două lucruri: întii suficiența jertfei, ne mai fiind nevoie să aducă alte jertfe și apoi vrednicia acestei jertfe adusă pentru oameni. Astfel că starea de mîrire și putere în care se găsește Noul Arhieriu este o dovadă a eficacității sacrificiului Său. Eficacitatea jertfei celei noi stă în aceea că Cel ce aduce jertfă este fără păcat — Sfînt — și, aducîndu-se o singură dată jertfă, această jertfă este suficientă pentru a curăți lumea de păcate.

Arhieriei Legii Vechi fiind muritori și neputincioși, ei înșiși avînd păcate, nu puteau nici pe alții să curețe de păcate. Pe cînd Iisus Hristos, fiind atotputernic, fiind totdeauna viu, El poate să-și exercite permanent lucrul său arhieresc și poate să se roage pentru noi și poate să curețe de păcat cu o singură jertfă. Sf. Ioan Hrisostom zice: «Una este jertfa, și aceasta este jertfa cea adevărată; pe cînd acelea sînt multe și tocmai pentru că sînt multe, sînt și neputincioase, deoarece se aduceau multe ca dovadă a neputinței lor de a curăți de păcate». El face comparație cu o doctorie și spune că doctoria aceea este bună care, luînd odată, te-ai făcut bine, iar dacă trebuie să o repeți de mai multe ori fără nici un folos, este dovada cea mai sigură că doctoria nu este bună și că nu poate nimic. Cu Iisus Hristos însă, nu este așa. El s-a adus odată jertfă și nu a mai fost necesară a doua, ci a șezut de-a dreapta Tatălui²⁷). Iar Teofilact al Bulgariei zice: «Faptul că preoții Vechiului Testament aduceau

mereu aceleași sacrificii este dovada cea mai bună că sacrificiile lor nu erau în măsură să ridice păcatele de pe seama oamenilor. Faptul că Domnul a adus un singur sacrificiu pe care nu-l va mai repeta, este dovada că acest sacrificiu este pe deplin satisfăcător»²⁸).

Așa dar, superioritatea preoției Noului Testament față de preoția Vechiului Testament stă atît în unicitatea jertfei cît și în calitatea ei. Jertfelor Legii Vechi Apostolul le recunoaște oarecare eficacitate, în sensul că ele pregăteau pe credincioși spre un început de viață curată, dar valoarea lor este de neluat în seamă față de valoarea jertfei adusă de Noul Arhiereu, Domnul nostru Iisus Hristos. El zice: «...căci dacă sîngele de tauri și de țapi și cenușa de junice, cu care se stropesc cei întinați îi sfințesc spre curățire a trupului, cu atît mai mult sîngele lui Hristos, care prin Duh veșnic s-a adus pe Sine lui Dumnezeu jertfă fără prihană, va curăți cugetul vostru de faptele cele moarte, ca să slujiți lui Dumnezeu cuviu?» (Evrei IX, 13-14). Jertfele aduse de arhieriei Legii mozaice erau nesfîrșite la număr și nu aveau decît un foarte neînsemnat efect asupra trupului, pe cînd Iisus Hristos a adus sîngele Său, al unei singure jertfe, care se răsfrînge asupra sufletului și care este în măsură să mîntuiască pentru totdeauna. În timp ce jertfele iudaice erau de animale necurate, inconștiente, aduse la altar cu forța, jertfa adusă de Iisus Hristos este o jertfă fără prihană, conștientă, care se oferă singură, în mod liber și de bună voie. O astfel de jertfă era cu totul ireproșabilă. Această jertfă de sînge a adus curățirea conștiinței celor ce cred în El, de lucrurile pieritoare și totodată a adus trezirea spre o mai bună slujire a Dumnezeului Celui Viu. Curățiți de păcatele care pătrund pînă în adîncul ființei noastre și răscumpărați de sîngele lui Hristos, și noi devenim temple ale lui Iisus Hristos, după cum zice și Teofilact, că «și noi creștinii sîntem cortul lui Dumnezeu, întru care locuiește și umblă Dumnezeu»²⁹).

*

Rezumînd cele spuse pînă aci, putem afirma că preoția Noului Testament, întemeiată de însuși Fiul lui Dumnezeu, întrece cu atît mai mult preoția Vechiului Testament, pe cît întrece realul umbra sa, cel nemuritor pe cel muritor, chiul cel adevărat, imaginea sa. Sf. Apostol Pavel, în dragostea sa pentru poporul evreu, din mijlocul căruia se ridicase și pentru care și-a mistuit sufletul cu dorința de a-l aduce la cunoașterea lui Iisus Hristos, a folosit mijloacele cele mai convingătoare pentru a demonstra superioritatea preoției lui Iisus Hristos, față de preoția Legii Vechi. Sf. Apostol Pavel folosește acest mijloc, de a convinge pe evrei de superioritatea noii preoții, deoarece numai prin slujirea preoțească se poate face legătura între Dumnezeu și om.

Începînd prin a arăta importanța slujirii arhieriești și calitățile ce se cer pentru această slujire, Sf. Apostol Pavel demonstrează că Iisus Hristos îndeplinește toate condițiunile de Arhiereu mijlocitor al oamenilor spre cele ce sînt către Dumnezeu, asemănîndu-se întru toate semenilor Săi (Evrei II, 17-18). Preoția lui Iisus Hristos este însă cu mult superioară față de preoția lui Aaron. Noua preoție se instituie după o nouă rînduială, deoarece vechea preoție levitică se dovedise neputincioasă de a aduce o îmbunătățire în ce privește viața spirituală a oamenilor. Tipul

28. Teofilact al Bulgariei, op. cit., col. 239.

29. Ibidem, col. 312.

preoției lui Iisus Hristos este preoția după rânduiala lui Melchisedec (Evrei V, 8-10). Scoțind în evidență superioritatea preoției lui Melchisedec, față de preoția levitică, Sf. Apostol Pavel scoate în evidență superioritatea persoanei celui ce întemeiază o nouă legătură între oameni și Dumnezeu, cu mult superioară celei dintii (Evrei VIII, 8; cf. Ier. XXXI, 31-34).

Făcînd un paralelism între cele două persoane, Melchisedec, preot al «Celui Prea Înalt» și Iisus Hristos, «Noul Arhiereu», Sf. Apostol Pavel scoate în evidență atît caracterul de persoană veșnică, fiind fără tată, fără mamă, fără început al zilelor și fără sfîrșit al lor, cît și acela de singur Împărat al dreptății și de împărat al păcii, a cărui preoție este unică, fiind fără predecesori și fără urmași (Evrei VII, 1-3).

Dar superioritatea preoției Noului Testament constă nu numai în ce privește persoana, ci și în ce privește jertfa adusă de «Noul Arhiereu». Jertfa adusă de Iisus Hristos este superioară și prin locul unde se aduce și prin calitatea ei, și prin efectele ei asupra credincioșilor (Evrei IX, 11-14; X, 10-14).

În loc de templu pămîntesc avem ca templu al Noului Arhiereu Cerul, unde Iisus a intrat ca înainte-mergător al nostru, deschizîndu-ne nouă calea (Evrei VI, 19). «Căci nu numai că s-au deschis porțile, ci, precum așa de minunat zice Evanghelistul Marcu, înseși cerurile s-au deschis (I, 10), arătînd prin aceasta că de acum n-a mai rămas nici ușită de despărțire, nici catapeteasmă și nici altceva³⁰).

Calitatea noii jertfe se arată prin aceea că Mîntuitorul a săvîrșit împăcarea oamenilor cu Dumnezeu printr-o singură jertfă și nu cu jertfă de țapi și viței ci prin o jertfă personală, prin singele Său, «care prin Duh veșnic s-a adus pe Sine lui Dumnezeu jertfă fără prihană» (Evrei IX, 12, 14). Căci era cu neputință, cum zice Sf. Apostol Pavel, ca «sîngele de tauri și de țapi să ridice păcatele oamenilor» (Evrei X, 2). Pe cînd jertfele Vechiului Testament erau rînduite spre purificarea trupului, jertfa Mîntuitorului curăță sufletul și cugetul de faptele cele moarte (Evrei IX, 13-14).

Jertfa lui Hristos a adus sfințirea celor ce cred în El, odată pentru totdeauna, așa cum ne spune și Sf. Apostol Pavel: «Întru această voință sînteți sfințiți prin aducerea (ca jertfă) a trupului lui Iisus Hristos odată pentru totdeauna. Pentru că prin aducerea unei singure jertfe El a desăvîrșit pentru totdeauna pe cei ce se sfințesc (Evrei X, 10-14).

Creștinii au acum posibilitate să devină sfinți pentru că au căpătat prin jertfa lui Isus Hristos împăcarea cu Dumnezeu. Astfel jertfa lui Iisus Hristos ajunge pentru credincioși izvor de sfințire și dragoste.

Iisus se aduce ca jertfă permanent prin preoții Săi, în jertfa euharistică. Jertfa Euharistică este aceeași pe care a adus-o Domnul pe dealul Golgotei și aceeași pe care o aduce neconținut în cer. O singură deosebire trebuie reținută, că pe cînd pe Golgota s-a adus în mod sîngeros și vizibil, în Euharistie se aduce în mod nesîngeros și tainic. În această taină El este «Cel ce aduce (ὁ προσφέρων), «Cel ce se aduce» (ὁ προσφερόμενος), «Cel ce primește» (ὁ προσδεχόμενος), preotul numai pregătește condițiile convenite ca jertfa Crucii, neconținut adusă de Hristos în cer, să devină prezentă pe altar³¹)

30. Nicoale Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. și studiu introductiv de Prof. Dr. Teodor Bodogae, Sibiu 1946, p. 17.

31. Pr. Dr. Olimp Căciulă, „Εὐχαριστία ὡς θυσία Atena 1931, p. 326, citat după

VIRTUTEA DRAGOSTEI ÎN SCRIERILE SFÎNTULUI APOSTOL IOAN*)

Dintre ucenicii Mântuitorului, Sf. Ap. Ioan este cel care a scris mai mult. Din cele cinci scrieri ale sale: Evanghelia a patra, trei epistole și Apocalipsa, primele patru se aseamănă foarte mult între ele, avînd ceva propriu în ceea ce privește forma și conținutul lor, fapt care le deosebește întrucîtva de celelalte scrieri ale Noului Testament. Felul de a scrie al Apostolului Ioan ni-l dovedește a fi un om care a trăit în imediata apropiere a lui Iisus Hristos, a cărui învățătură a sorbit-o și al cărei sens a meditat îndelung.

Sf. Ap. Ioan se numește pe sine, în Evanghelia sa, «ucenicul pe care îl iubea Iisus», iar conținutul scrierilor sale oglindește gîndirea, devotamentul și simțirea ucenicului care, la rîndul lui, a iubit din toată inima și din toată ființa sa pe Domnul și Învățătorul său. El a simțit din plin dragostea divină a lui Iisus Hristos, pe care caută s-o facă cunoscută și simțită tuturor. Felul de adresare al Apostolului: ἀγαπητοί (I In. 2, 7; 3, 2, 21; 4, 1); ἀδελφοί (I In. 3, 12); τέκνια (I In. 3, 18) și παιδιά (I In. 2, 18) concordă foarte mult cu principiul dragostei pe care o vestește atît de mult.

Intr-adevăr, dragostea este o temă asupra căreia Mîntuitorul revine des în cuvîntările din Evanghelia lui Ioan, Evanghelie pe care, împreună cu prima epistolă a lui Ioan, le-am putea numi, fără greșală, un fel de continuu **apel la dragoste**.

Există în sufletul omenească un puternic sentiment, cu un bogat conținut de viață, care mișcă ființa noastră către ceva căruia vrea să i se împărtășească, să i se dăruiască, să-l cuprindă în sine. Noul Testament exprimă această afecțiune omenească prin φιλεῖν (φιλία) și ἀγαπᾶν (ἀγάπη). Primele cuvinte (φιλεῖν și φιλία) arată mai ales înclinația de afecțiune între persoane, în sens de înțelegere, apropiere, simpatie, prietenie, noblețe sufletească. Așa de pildă, dragostea firească dintre tată și fiu (Mt. 10, 37), dintre prieteni: Iisus și Lazăr (In. 11, 3), Iisus și Petru (In. 21, 7) etc. Dacă se poate determina sensul lui φιλία, este foarte greu de determina sensul cuvîntului ἀγάπη. Acest termen este propriu Noului Testament, nefiind rostit de nici un scriitor clasic grec, și exprimă **dragostea creștină**, pe care ne-o vestește și ne-o cere cu atîta căldură Sf. Ap. Ioan.

A defini această dragoste, în esența ei, este un lucru foarte greu, ba se pare că este chiar cu neputință de făcut. Pentru că dragostea aceasta este o realitate atît de bogată încît «nu sînt cuvinte atît de înalte ca s-o exprime», după spusa Sf. Ioan Hrisostom¹⁾. Conținutul ei este mai presus de mintea noastră, «ea întrece orice pricepere», cum spune Sf. Apostol Pavel (Ef. 3, 19), de aceea cu greu poate fi definită rațional.

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

1. Sf. Ioan Hrisostom. **Omilia LXXX la Ioan**. Mîene. P.G. 59 col. 413

I s-a spus «virtutea în temeiul căreia dorim și voim aproapei binele său vremelnic și ne străduim să-l realizăm»²⁾; afecțiunea care se dă de bună voie și conștient spre a face pe cineva sau ceva fericit³⁾; bucuria de a face altora bucurie; albină foarte lucrătoare, care adună de pretutindeni cele bune și le depozitează în sufletul celui care iubește..., element care preface în lucruri bune pe toate cele ce se ating de ea, fiind mai dulce decât o mamă și mai bogată decât o regină⁴⁾; viața sau respirația sufletului; calea care ne conduce la fericirea către care sufletul nostru aspiră; mișcare a sufletului care duce la desfătarea cu Dumnezeu⁵⁾. Din sensurile ei ne arată și Sf. Ap. Pavel în frumosul său imn închinat acestor regine a virtuților din 1 Cor. 13. Toate acestea însă sînt note din bogata gamă, care este **dragostea**.

I.

1. **Dumnezeu este dragoste** (Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν I. In. 4, 8, 16). Oamenii nu știu prea multe despre ființa lui Dumnezeu. Se găsesc însă în Noul Testament două expresii categorice: Dumnezeu este duh (Ioan 4, 24) și Dumnezeu este dragoste, singurele care ne revelează ceva din Ființa nemărginită a Celui Veșnic.

Această afirmație a Sf. Ap. Ioan, că Dumnezeu este dragoste, nu este o metaforă sau o altă figură de stil, ci ea exprimă cea mai vie realitate. Pentru că dragostea nu este un titlu, nici o proprietate, nici o perfecțiune a lui Dumnezeu, ci ea este **esența sau ființa lui Dumnezeu**. Dragostea este alt nume al lui Dumnezeu. Putem spune despre Dumnezeu că este dragoste, așa cum spunem că El este duh sau spirit. Fiind trei persoane în Dumnezeu, desigur că toate trei sînt dragoste. «Așa cum Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh sînt numiți înțelepciune, și că cele trei persoane nu sînt trei înțelepciuni, ci una singură, la fel Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt sînt numiți dragoste, dar nu trei, ci o singură dragoste. Pentru că Tatăl este Dumnezeu, Fiul este Dumnezeu, Duhul Sfînt este Dumnezeu și toți trei nu sînt decât un singur Dumnezeu»⁶⁾.

De la acest adevăr pe care Sf. Ioan ni-l face cunoscut, că Dumnezeu este dragoste, vine și marea greutate în definirea ei, întrucît a defini dragostea înseamnă a defini pe Dumnezeu, în esența Lui, înseamnă a turna marea într-o gropiță, după semnificativa relatare a Fer. Augustin.

«Dumnezeu este dragoste», o Ființă deci a cărei manifestare nu-i decât spre fericirea omului și a lumii.

2. **Creația lumii și a omului** este primul act de manifestare a dragostei lui Dumnezeu. Nesfîrșita dragoste a lui Dumnezeu este, pentru Apostolul Ioan, singura mare explicație a tuturor lucrărilor divine. Dumnezeu ne-a iubit din veșnicie (I. Ioan 4, 10) și ne-a creiat pentru ca să participăm și noi la viața Lui. Ca urmare a acestui fapt, Mîntuitorul ne descoperă pe

2. Prof. O. Bucevski, **Invățătura creștină despre iubire și dreptate ca virtuți sociale**. Studiu în rev. «Studii Teologice», nr. 9-10, 1953, p. 581.

3. H. Roventă, **Iubirea creștină**. Studiu în rev. «Studii Teologice», anul 1934-1936, p. 111.

4. Sf. Ioan Hrisostom, **Despre dragoste și prietenie**. Trad. de Pr. D. Fecioru. extras din rev. «Ortodoxia», anul XII, nr. 15-18, p. 28.

5. Fer. Augustin, **De Doctrina Christ.**, III. 10, 16. Citat după Gustave Combès, **La charité d'après Saint Augustin**, Paris 1934, p. 67.

6. Fer. Augustin, **De Trinitate**, XV, 17, 31, citat după G. Combès, op. cit., pagina 50.

Dumnezeu ca Tată (Mt. 6, 32), învățându-ne să ne adresăm Lui cu cuvintele: «Tatăl nostru» (Mat. 6, 9), iar Sf. Apostol Pavel ne spune să strigăm tot astfel către El: «Avva, Tată» (Rom. 8, 15).

3. După ce noi n-am răspuns cu dragoste la dragostea lui Dumnezeu, El n-a încetat să ne iubească, pentru că «la plinirea vremii» (Gal. 4, 4), dragostea Lui ni s-a descoperit în chip desăvârșit în Iisus Hristos, adevăr pe care Sf. Ap. Ioan îl subliniază în chip deosebit: «Atît de mult a iubit Dumnezeu lumea încît și pe Fiul Său cel unul născut l-a dat» (Ioan 3, 16). Taina Intrupării Fiului lui Dumnezeu este dovada cea mai evidentă a dragostei lui Dumnezeu pentru neamul omenesc. «În aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu între noi, că Dumnezeu, pe Fiul Său cel unul născut, L-a trimis în lume ca printr-însul viață să avem» (I Ioan 4, 9). Cuvintele: **Fiul său cel unul născut** pun în lumină marele dar făcut de Dumnezeu oamenilor; El n-avea ceva mai scump ca Fiul Său. Ce a însemnat pentru noi acest trimis divin, un condei omenesc nu poate să exprime. Eram prizonieri ai răului. El a rupt lanțurile noastre; rătăceam prin întunericul eroarei, El ne-a pus pe drumul adevărului; eram bolnavi și El ne-a redat sănătatea, cum frumos observă Fer. Augustin⁷⁾. Prin Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu ni s-a descoperit în chip concret, sub forma unui om, întrind în relații cu noi, fapt care are o mare importanță, alît în ceea ce privește **marele valoare** pe care o avem înaintea lui Dumnezeu, cît și în ceea ce privește răspunsul nostru la dragostea lui Dumnezeu.

Dragostea lui Dumnezeu pentru noi culminează cu jertfa Sa de pe cruce. Prin aceasta se arată, că cea mai înaltă lucrare a dragostei creștine (ἀγάπη) este jertfa de sine pentru salvarea altuia, fapt pe care Sf. Ioan îl menționează de mai multe ori. «Eu sînt păstorul cel bun. Păstorul cel bun sufletul său și-l pune pentru oi» (Ioan, 10,11); «Mai mare dragoste decît aceasta nimeni nu are, ca cineva să-și pună sufletul pentru prietenii săi» (Ioan 15, 13); «Întru aceasta am cunoscut dragostea (lui Dumnezeu), că El și-a pus sufletul Său pentru noi» (I Ioan 3, 16; 4, 10); «Dar vouă de la Cel ce este și Cel ce era și Cel ce vine și de la cele șapte duhuri care sînt înaintea scaunului Lui și de la Iisus Hristos, martorul cel credincios, cel întîi născut din morți și stăpînul împărățiilor pămîntului, care **ne-a iubit pe noi și cu singele său ne-a spălat păcatele noastre**» (Apoc. 1, 4-5). Răstignirea este, pe drept cuvînt, suprema minune a dragostei lui Dumnezeu pentru lume. Ea este atît de mare și de greu înțeleasă încît această nemărginită dragoste dăruită pentru fericirea omului trece drept nebunie în fața păgînilor și smînteală în fața iudeilor (I. Cor. 1, 23).

Intruparea și răstignirea Fiului lui Dumnezeu au avut o realitate obiectivă; ele sînt adevăr istoric, nu o simplă aparență, cum susțineau doctetii, pe care Sf. Ioan, ca unul care a văzut și a trăit aceste mari evenimente, îi combate cu toată hotărîrea. «Noi am cunoscut și am crezut dragostea pe care Dumnezeu o are către noi» (I. Ioan 4, 16); «Ce era dintru început, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mîinile noastre au pipăit, despre cuvîntul vieții. Și viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim vouă viața cea de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă» (I. Ioan 1, 1-2). «Și noi știm că mărturia lui este adevărată» (Ioan 21, 24).

4. **Credință și dragoste.** Credința este aici pe pământ condiția și suportul dragostei. «Porunca Lui aceasta este ca să **creдем** întru numele lui Iisus Hristos, Fiul lui, și să **ne iubim** unul pe altul» (I. Ioan 3, 23). În acest verset, în care este rezumat întreg creștinismul, Sf. Ap. Ioan arată strânsa legătură care există între credință și dragoste. Ca să iubești pe cineva trebuie să-l cunoști mai întâi. Prin credință cunoaștem pe Dumnezeu și voia Lui. Dragostea creștină nu este o dragoste oarbă, la voia întâmplării; ea știe pe cine și de ce iubește. Credința deci luminează calea dragostei; îi arată obiectul către care trebuie să tindă. «Hristos intră în sufletul nostru prin credință», zice Sf. Pavel (Ef. 3, 17). Procesul convertirii la credința în Iisus Hristos, în mod normal, este unul de durată. De aceea, în măsura în care credința noastră prinde rădăcini mai puternice în sufletul nostru, devenind mai lămurită și mai fermă, pe aceeași măsură simțim căldura și puterea harului divin al dragostei, care se revarsă în sufletele noastre. Dogoarea acestei dragoste divine crește pe măsură ce sufletul nostru este mai deschis către Dumnezeu prin credință și pe măsură ce noi împlinim poruncile Lui, pe care le cunoaștem tot prin credință. Pentru că aceasta este credința autentică, cea «**lucrătoare prin dragoste**» (Gal. 5, 6ș. «Cel ce are poruncile Mele și le păzește pe ele, acela mă iubește» (Ioan 14, 21). Mai întâi trebuie să ai poruncile prin credință și aștu-le să le aplice din dragoste. Credința în Iisus Hristos nu trebuie să fie o simplă adeziune intelectuală; dacă se reduce numai la atît, ea nu mai este o **credință creștină, ci o credință demonică**. «Cum dilectione, fides Christi, sine dilectione, fides daemoni», scrie fer. Augustin în comentariul său la prima epistolă a lui Ioan (P. L. vol. 59, col. 2055). «Dacă vreți să-L mărturisiți fără să-L iubiți, începeți să fiți asemenea demonilor, zice același fericit părinte (op. cit. col. 1993). «Ce ai cu noi Iisuse, Fiul lui Dumnezeu? Ai venit aici înainte de vreme să ne muncești» (Mat. 8, 29), strigau demonizații din ținutul Gherghesenilor. Și dracii cred (Ioan 2, 19), dar credința lor este o credință moartă. Credința fără dragoste este o minciună, iar dragostea fără credință este oarbă. «Cel ce zice: L-am cunoscut pe el și poruncile lui nu le păzește este mincinos și întru el nu este adevărul» (I. Ioan 2, 4).

II.

1. **Dragostea omului față de Dumnezeu.** Dragostea creștină, de care vorbește Sf. Ap. Ioan, nu se epuizează în dragostea lui Dumnezeu către om, ci ea implică și iubirea acestuia către Dumnezeu. Ἀγάπη nu este numai coborîrea lui Dumnezeu către om, ci și efortul omului de a-L împina și primi pe Dumnezeu. De aceea, Sf. Ap. Ioan vorbește și despre datorîia noastră de a iubi pe Dumnezeu: «Noi îl iubim pe El, spune Ioan, pentru că El ne-a iubit mai întâi pe noi» (I. Ioan 4, 19). Una dintre caracteristicile dragostei este că ea nu este deplină atunci cînd nu i se răspunde. De aceea, «și iubirea creștină nu se împlinește decît numai dacă ambii ei termeni sînt și subiect și obiect»⁸⁾. Dragostea noastră către Dumnezeu nu este decît o dragoste-răspuns la marea dragoste pe care El ne-a arătat-o mai întâi. «Vedeți ce fel de dragoste ne-a dat nouă Tatăl, spune Sf. Ioan, ca să ne numim fii ai lui Dumnezeu» (I. Ioan 3, 1). Și Dumnezeu vrea dragostea noastră. «Fiule dă-mi inima ta!» (Pro-

verbe 23, 26) este glasul acestei vrieri divine. «Foc am ventii să arunc pe pământ, zice Mîntuitorul, și cum aș dori să fie acum aprins» (Luca 12, 49), este vorba de focul dragostei pe care dorea să-l arunce în inimile oamenilor spre a le aprinde dragostea lor. Putem înțelege întrucîtva această chemare de Sus, deoarece știm, că menirea omului este asemănarea cu Dumnezeu (Mat. 5, 49), iar dragostea este calea care duce la această țintă. Sf. Ap. Ioan spune în acest sens: «Dragostea este de la Dumnezeu și tot cel ce iubește este născut din Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu» (I. Ioan 4, 7). De aceea, «cel ce n-a învățat sau n-a simțit în ființa lui sensul acestei porunci nu cunoaște mai nimic din esența lui Dumnezeu și a creștinismului»⁹).

Această dragoste-răspuns «presupune, după Sf. Vasile, o dispoziție proprie a naturii create, o sămînță sau o putere de iubire (ἀγαπητικὴ δύναμις) în ființa omului chemat să ajungă la desăvîrșire prin dragoste»¹⁰). Omul, fiind chip al lui Dumnezeu, are capacitatea virtuală de a deveni subiect al dragostei divine și într-o măsură oarecare chiar tînde spre ea. Creștinul, deci, poate și trebuie să răspundă la dragostea lui Dumnezeu tot prin ἀγάπη adică dragostea aceea care se dăruiește spre binele altora, dăruire care merge pînă la jertfa de sine.

Creștinul însă iubește pe Dumnezeu nu numai pentru că El l-a iubit mai întîi, ci și pentru faptul că El este plenitudinea desăvîrșirii, care este vrednică de iubire; El este Binele absolut, Frumusețea absolută, Dragostea absolută.

2. Dragostea față de aproapele. Urmînd Învățătorului său iubit, Sf. Ap. Ioan face din dragostea către aproapele porunca centrală a Mîntuitorului. «De mă iubește cineva pe Mine, cuvîntul Meu va păzi și Tatăl Meu îl va iubi pe el» (Ioan 14, 23); «De veți păzi poruncile Mele, veți rămîne întru dragostea Mea, precum eu am păzit pruncile Tatălui Meu și rămîn întru dragostea Lui» (Ioan 15, 10). Dragostea către Dumnezeu, deci, se arată prin păzirea poruncilor Lui, ea se probează prin păzirea poruncilor; cineva iubește pe Dumnezeu numai în măsura în care împlinește voia Lui și împlinește voia Lui numai în măsura în care îl iubește. «Cel ce are poruncile Mele și le păzește pe ele, acela Mă iubește pe Mine și cel ce Mă iubește pe Mine iubit va fi și de Tatăl Meu și Eu îl voi iubi și Mă voi arăta lui» (Ioan 14, 21). Dragostea pe care o avem către Dumnezeu, Mîntuitorul Iisus Hristos ne cere să i-o dăruim prin mijlocirea poruncilor Sale. Iar «porunca Mea aceasta este, ca să vă iubiți unul pe altul, precum și Eu v-am iubit pe voi» (Ioan 15, 12). «Poruncă nouă vă dau vouă că să vă iubiți unul pe altul» și iarăși zice: «precum Eu v-am iubit pe voi așa să vă iubiți și voi unul pe altul» (Ioan 13, 34). Mîntuitorul nu spune: precum Eu v-am iubit pe voi așa să Mă iubiți și voi pe Mine, ci precum Eu v-am iubit pe voi așa să vă iubiți voi unul pe altul. Aceasta nu înseamnă că El nu vrea dragostea noastră, ci El exprimă marele adevăr, deosebit de important pentru viața creștină, **că dragostea noastră către Dumnezeu trece prin aproapele.** Iisus Hristos ne poruncește să-L iubim în aproapele nostru, ceea ce înseamnă că numai prin aproapele ne putem apropia de Dumnezeu, pe calea cea sfîntă a dragostei. Dacă în faza primirii dragostei lui Dumnezeu putem și trebuie să rămînem în

9. H. Roventă, op. cit., p. 115.

10. VI. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, p. 211. Citat după Prof. D. Stăniloae, *Curs de ascetică*, v. 286.

contact direct și personal cu Dumnezeu, în fața răspunsului nu putem rămâne în contact numai cu El, pentru motivul că dragostea către Dumnezeu nu se rezumă la intenție, gând, dispoziție lăuntrică, ci implică și fapte, devotament, slujire, sacrificiu. Cum însă fapta noastră aparține ordinii concrete, urmează că noi n-o putem realiza în chip nemijlocit pentru Dumnezeu, El aparținând altei ordine. De aceea, Dumnezeu ne cere s-o orientăm către semnul nostru¹¹).

Iubirea aproapelui este fructul necesar al iubirii de Dumnezeu, așa cum rodul plantei este fructul necesar al luminii și căldurii solare, pe care o primește prin orientarea ei spre soare. Pentru-că, după cum spune Diadoch al Foticeii: «Cînd cineva începe să simtă cu înbelșugare dragostea de Dumnezeu, începe să iubească și pe aproapele»¹²); simte că-l înunță o lumină și o pornire nemărginită de a îmbrățișa pe oricine. Dacă nu se întâmplă așa, înseamnă că dragostea este falsă, mincinoasă «De va zice cineva: iubesc pe Dumnezeu iar pe fratele său îl urăște **este mincinos**, pentru că cel ce nu iubește pe fratele său pe care îl vede, cum poate să iubească pe Dumnezeu pe care nu-l vede? Și noi, această poruncă o avem de la Dînsul: Cel ce iubește pe Dumnezeu să iubească și pe fratele său» (I. Ioan 4, 20-21). «Vrei să iubești pe Hristos fără să iubești mădulele? intenpretează fer. Augustin. Cine iubește mădulele lui Hristos, pe Hristos iubește; iubind pe Hristos, pe Fiul lui Dumnezeu iubește; iubind pe Fiul lui Dumnezeu, pe Tatăl iubește. Această dragoste nu poate fi împărțită niciodată»¹³). Dacă iubești capul iubești și membrele, iar dacă nu iubești membrele nu iubești nici capul. De altfel, Mîntuitorul Iisus Hristos se identifică adesea pe Sine cu frații Săi mai mici, oamenii. «Saule, Saule, de ce Mă prigonești?», spune tinărului și înfocatului fariseu care urmărea pe creștini (Fapt. Ap. 9, 4) și «întrucît ați făcut unuia din acești frați ai Mei mai mici, Mie Mi-ați făcut» (Mat. 25, 40), va spune la a Sa dreaptă judecată. Astfel, omul, alît de salb, devine demn de iubit în Dumnezeu. Nevăzutul are cultul său în văzut; frumusețea supremă poate fi servită prin nedeplinătatea noastră; bogăția divină primește să fie ajutată în sărăcia omenească¹⁴).

Aproapele nostru, după cele arătate de Mîntuitorul, este orice om, de orice credință și de oriunde. Oricine poate fi aproapele meu, așa cum eu pot fi aproapele oricui. Dragostea nu cunoaște om și om, ci **omul**, fratele lui Iisus Hristos și fratele nostru. Clement Alexandrinul credea, în sec. III, că de la Domnul au rămas cuvintele: «Cînd vezi pe aproapele tău vezi pe Dumnezeu»¹⁵).

a) Pe lângă porunca divină, dragostea între oameni are și o **justificare naturală**. Există o tendință firească spre viața socială, spre ajutor reciproc. Fiecare om are nevoie de ajutorul altuia. Este o lege a vieții ca noi să depindem unul de altul. «Pentru aceasta, remarcă Sf. Ioan Hrisostom, ne-a dat Dumnezeu o singură făclie: soarele; a întins un singur acoperămint: cerul; ne-a dat o singură masă: pămîntul»¹⁶). Omul se

11. D. Belu, *op. cit.*, p. 96.

12. Filocalia; trad. de Pr. D. Stăniloase, Sibiu 1947, vol. I, cap. 15, p. 340.

13. Fer. Augustin, *Comentar la I Ioan*, Migne, P.L. 35, col. 2055.

14. Mgr. Baunard, *L'Apôtre Saint Jean*, dixième édition, Paris 1921, p. 349.

15. Prof. N. Tanislav, *Actualitatea epistolei I-a a Sf. Ioan*. Studiu în rev. «Studii Teologice», nr. 3-4, 1953, p. 240.

16. Sf. Ioan Hrisostom, *Despre dragoste și prietenie*, p. 6.

simte atras spre om, el nu-și poate satisface nevoile sale fizice, trăind de unul singur, de aceea trebuie să colaboreze cu semenii săi. Dar nici din punct de vedere sufleteș, omul nu-și este suficient sieși; persoana omenescă nu este o realitate dată de-a gata, ci ea este mai mult o posibilitate menită să se realizeze, nu în izolare, ci prin legături cu celelalte persoane. Spre deosebire de lucru, care nu simte nevoia să-l iei în seamă, omul, dacă este izolat sau ocolit de semenii săi, tinjește, se îmbolnăvește. Mulți oameni ajung la descurajare și decădere morală, tocmai pentru faptul că se simt ignorați, lipsiți de atenție din partea semenilor lor. Prin dragostea ce i se arată însă, persoana iubită se vede confirmată ca o realitate de valoare, ceea ce constituie un îmbold, o îmbogățire de energie, care îi ajută să se salte pe o treaptă spirituală mai înaltă. «O privire prietenească înveselește inima» spun Proverbele (15, 30). Istoria vieții creștine și viața noastră de toate zilele cunosc destule cazuri, când cu o privire, cu o vorbă, cu un gest, cu o simplă atenție sau cu o simplă faptă pornite din dragoste putem să convertim o persoană. Dragostea este un cuvânt dulce, dar mai dulce este fapta izvorâtă din ea.

Pentru îmbunătățirea vieții lor fizice și sufletești, oamenii au deci nevoie unii de alții, de dragostea lor unii către alții. Dragostea apropie pe om de om și pune pe om în slujba omului; ea realizează unitate și armonie între oameni, pentru că unde este dragoste este unire, omul ne mai fiind singur ci împreună cu mulți alții. «Căci dacă sînt doi oameni sau zece, spune Sf. Ioan Gură de Aur, unul dintre aceștia nu mai este unul, ci fiecare din ei devine doi sau zece; ve găsi în zece pe unul și în cel unul pe zece»¹⁷). Și aceasta este dorința lui Dumnezeu când zice: «Și nu numai pentru aceștia Mă rog, ci și pentru cei ce vor crede în Mine, **ca toți să fie una**, precum tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine» (Ioan 17, 20). Sufletul omenesc are afinitate către toți oamenii; eu pot să iubesc pe toți oamenii, așa cum toți oamenii pot să mă iubească pe Mine. Iar «unde-i unire, Domnul trimite viață și binecuvîntări nesfîrșite (1, Ps. 132, 3).

b) Pentru fundamentarea dragostei între oameni, creștinismul are în plus și motive dogmatice: **Originea și destinul comun al neamului omenesc**. Noi toți sîntem descendenții aceleiași perechi de oameni, Adam și Eva, și fiii aceluiași Tată ceresc, Dumnezeu. «Oare nu este un singur Părinte pentru noi toți? se întreabă profetul Maleahi (2, 10). Nu ne-a creat pe noi un singur Dumnezeu? Pentru ce sîntem vicleni unul față de altul?» — «Noi toți sîntem rude, spune și Sf. Vasile, toți frați (ca fii) ai aceluiași Tată. Dacă cauți pe Tatăl duhovnicească, El este Tatăl cel din ceruri. Dacă întrebi de obîrșia noastră pămîntească, mama noastră este pămîntul, întrucît noi toți sîntem făcuți din același lut. Deci firea noastră trupească este înrudită și înrudită este și nașterea noastră după Duh. Semenul tău are de la primul om același sînge ca tine și a primit de la Domnul același har»¹⁸). «Iar voi să nu vă numiți ravi, căci unul este Învățătorul vostru, Hristos, iar voi **toți sînteți frați**» (Mat. 23, 8).

Toți purtăm urmele păcatului lui Adam, așa cum pentru toți s-a întrupat Fiul lui Dumnezeu (I, Cor. 15, 21-22). Urmările acestor două mari evenimente din istoria religioasă a omenirii asupra tuturor oamenilor

17. Sf. Ioan Hrisostom, op. cit., p. 11.

18. Karl Weiss, *Die Erziehungslehre der drei Kappadozierer*, p. 30. Citat după Prof. Ioan G. Coman, *Concepția despre educație a Sfinților Părinți Capadocieni și Sf. Ioan Gură de Aur*, curs la magisteriu.

arată solidaritatea unviersală a neamului omenesc. Toți oamenii sînt chemați la mîntuire prin Iisus Hristos, pentru că «toate limbile se vor aduna înaintea Lui» (Mat. 25, 32), la a doua Sa venire.

Avînd deci aceeași obîrșie, aceiași părinți trupești și același Tată ceresc, aceeași fire și același destin, toți sîntem «rude, frați», cum bine remarcă Sf. Vasile. Iar noi știm că raporturile normale dintre frați sînt acelea de dragoste. Noi toți constituim o imensă familie al cărei cap este Dumnezeu, iar dragostea îi este căminul. «Ia seama cît de precis ne învață El iubirea reciprocă și cum ne obligă pe toți la o atitudine plină de dragoste. Căci n-a zis: Tatăl Meu, ci Tatăl nostru, pentru ca lămurii asupra faptului că avem un Tată comun, să ne arătăm unii altora o frățească bunăvoință, zice Sf. Ioan Gură de Aur, comentînd Rugăciunea Domnească (P. G. vol. 57, col. 278-79).

c) În prima sa epistolă, Sf. Ap. Ioan arată că dragostea către aproapele nu trebuie să se reducă la declarații verbale sau la niște simple vibrații sentimentale, ci ea trebuie să fie **activă**, traducîndu-se totdeauna în fapte concrete. «Fiii mei, să nu iubim numai cu cuvîntul sau cu limba, ci cu fapta și cu adevărul» (I. Ioan 3, 18). «A vorbi și promite este ușor oricui, spune Sf. Ioan Gură de Aur, nu este la fel de ușor traducerea în viață. Pentru că sînt mulți cei ce spun că iubesc și se lăm de Dumnezeu, dar faptele lor dovedesc contrariul. Dumnezeu vrea dragostea care se arată prin fapte. De aceea spune ucenicilor săi: «Dacă Mă iubiți, păziți poruncile Mele» (I. Ioan 14. 15)¹⁹. El zice «cu fapta» în opoziție cu vorba, și «cu adevărul», în opoziție cu falsele mărturisiri de dragoste. «Iar cel ce are bunurile acestei lumi și vede pe fratele său avînd trebuință și își închide inima față de el, cum rămîne în acela dragostea lui Dumnezeu?» (I. Ioan 3, 17). Această idee o redă foarte frumos și Sf. Iacov, cînd spune: «Dacă un frate sau o soră sînt goi și lipsiți de hrana cea de toate zilele și va zice lor cineva dintre voi: Mergeți în pace, încălziți-vă și vă saturați, și nu le-ar da lor cele de trebuință trupului, ce folos ar avea» (Iacov 2, 15-16).

Numai cuvintele nu hrănesc, nici nu încălzesc. Dragostea trebuie dovedită în mod concret și imediat. «Nu zăbovi a face bine celui ce are nevoie, cînd ai putința să-l faci. Nu spune aproapelui tău: «Du-te și vino, miine îți voi da, cînd poți să-i dai acum» (Proverbe 5, 27-28).

Dragostea nu umblă sătulă printre flămînzii și nici prea îmbrăcată printre cei desbrăcați. «Dă deci după puterea ta, pîine; dacă nu ai pîine, dă un ban; dacă nu ai un ban, dă măcar un pahar cu apă. Nu ai nici altfel! Atunci fă-te părtaş la durerea celui apăsător și vei avea răsplată, pentru că răsplata nu se măsoară cu nevoia lui, ci cu **bunăvoința ta**»²⁰). Un lucru foarte important, deci, la realizarea dragostei creștine, este gîndul sau intenția cu care se face fapta noastră. În fapta care pornește din dragoste, creștinul trebuie să pună ceva din sufletul său, din ființa sa, pentru că fapta noastră primește valoare numai în măsura în care, în mod sincer, participăm și suferim la realizarea ei, în măsura în care sîntem alături, suferim, ne identificăm cu cel pe care îl ajutăm și numai în măsura în care toate acestea le facem în numele lui Iisus Hristos. În aceasta se pare că stă valoarea celor doi bănuți ai văduvei (Marcu 12, 43)

19. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia LXXV la Ioan*, Migne, P.G. 59, col. 403.

20. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia III-a despre pocăință*, cit. după Prof. T. Popescu, *Caritatea creștină*. Studiu în rev. «Biserica Ortodoxă Română», nr. 1-3, 1945, p. 53.

și a paharului de apă de care vorbește Mântuitorul, precum și lipsa de valoare a faptelor noastre, oricât de mari ar fi ele, dar care nu-s făcute din dragoste către Hristos, despre care vorbește Sf. Ap. Pavel (I, Cor. 13). În aceasta constă și **noutatea** poruncii dragostei, noutate de care vorbește Mântuitorul atunci când zice: «Poruncă nouă vă dau vouă» (Ioan 13, 34); în cuprinsul și spiritul ei, în curățenia, sinceritatea inimii, a gândului și a intenției cu care trebuie să se practice.

Tot dragostea este aceea care face ca realizarea poruncilor să fie ușoară, pentru că, atunci când iubești pe cineva, faci totul pentru el, cu plăcere și ușurință. De aceea spune Sf. Ioan: «Aceasta este dragostea lui Dumnezeu, ca să păzim poruncile lui, **și poruncile lui nu sînt grele**» (I, Ioan 5, 3). «Luați jugul Meu asupra voastră, zice și Mântuitorul, și vă învățați de la Mine că sînt blînd și smerit cu inima și veți afla odihna sufletelor voastre. Că **jugul Meu este bun și sarcina Mea ușoară**» (Mat. 11, 29-30). Dragostea face jugul bun și sarcina ușoară; ea spală picioarele ucenicilor (Ioan 13, 14).

Dragostea se manifestă și în sens negativ, adică, ea nu vrea și nu lucrează sub nici o formă răul aproapelui (Rom. 13, 10); ea nu minte, nu înșală, nu fură, nu exploatează, nu jignește, nu-i fătarnică; dragostea gîndește, vrea și lucrează numai binele; ea se roagă pentru toți. «De va vedea cineva pe fratele său păcătînd, păcat nu de moarte, să se roage și Dumnezeu îi va da lui viață» (I, Ioan 5, 16).

Măsura dragostei către aproapele este dragostea lui Dumnezeu pentru noi. «**Precum eu v-am iubit pe voi, așa să vă iubiți voi unul pe altul**» (Ioan 13, 34). «Dragostea deplină, zice Augustin, aceasta este: ca să fii pregătit să mori pentru fratele tău. Pe aceasta a avut-o Domnul murind pentru toți și rugîndu-se pentru cei ce-L răstigneau»²¹). «Întru aceasta am cunoscut dragostea (lui Dumnezeu), că El și-a pus sufletul Său pentru noi. **Și noi datorî sîntem să ne punem sufletul pentru frați**» (I, Ioan 3, 16). Viața este cel mai mare bun al omului, de aceea, a o dărui spre binele altuia este suprema dovadă de dragoste. Și pe aceasta trebuie s-o aibă creștinul.

Dragostea către aproapele constituie semnul distinctiv al urmașilor lui Iisus Hristos. «Din aceasta vor cunoaște toți că sînteți ucenicii Mei, de veți avea dragoste între voi» (Ioan 13, 35; cf. I, Ioan 2, 5; 3, 10). «Dacă ucenicii păzesc poruncile ce le-au fost date, ascultătorii recunosc în ei ucenicii Învățătorului lor, iar dacă ei vor fi desbinați vor conchide că ei nu sînt ucenicii Dumnezeului păcii»²²). Practicarea dragostei dovedește pe cineva a fi sau a nu fi creștin.

3. O însușire de seamă și specifică dragostei creștine este aceea că ea nu se oprește nici în fața vrăjmașului. De la început însă trebuie să facem distincția, că iubind pe vrăjmașul nostru noi nu iubim felul în care ne apare el, nu iubim adică răul din el, ci ceea ce am vrea să fie el.

Vechiul Testament recomandă și el o atitudine binevoitoare față de neprietenii noștri, atunci când zice: «De vei întîlni boul vrăjmașului tău, sau asinul lui rătăcit, să-l întorci și să i-l duci! De vei vedea asinul dușmanului tău căzut sub povară, să nu-l treci cu vederea, ci să-l ridici împreună cu el» (Ieșire 23, 4-5). Sf. Ap. Ioan nu vorbește direct de iubirea de vrăjmași, întrucît în noțiunea de aproapele intră și dușmanii noștri.

21. Fer. Augustin, Coment. la I Ioan, Migne, P.L. 35, col. 2014.

22. Sf. Ioan Hrisostom, Omilia LXXII-a la Ioan, Migne, P.G. 59, col. 444.

Dragostea pe care o propovăduiește «ucenicul pe care îl iubea Iisus» nu poate fi alta decât a Aceluia pe al Cărui piept și-a plecat capul. Iisus spune limpede: «Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvîntați pe cei ce vă blastămă pe voi și vă rugați pentru cei ce vă supără și vă prigonesc pe voi» (Mat. 5, 44). Mîntuitorul dă noțiunii aproapelui un sens foarte larg. Samaritanul nu vede în iudeul ce zăcea la marginea drumului pe dușmanul său religios și național, ci pe omul aflat în primejdie de moarte și care avea nevoie de ajutorul său. A iubi numai pe cel ce te iubește este un lucru natural și firesc, dragostea creștină însă trebuie să cuprindă și pe vrăjmaș a cărui dragoste tinde să i-o cîștige. Ea trebuie să urmeze lui Dumnezeu care va face să răsară soarele său peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei drekți și peste cei nedrekti» (Mat. 5, 45). Se știe că răzbunarea aduce după sine o altă răzbunare; a răspunde cu rău la rău înseamnă a răspunde cu foc la foc, adică a da naștere la un și mai mare rău. A răspunde cu dragoste la ură înseamnă a aprinde cărbuni pe capul celui ce urăște, după spusa Apostolului Pavel (Rom. 12, 20; cf. Proverbe 25, 22). Dragostea face din dușman prieten, pentru că numai un neom pcatе să răspundă cu rea voință la continua dragoste ce i se arată.

Dragostea-răspuns a omului către Dumnezeu cuprinde nu numai pe oameni, ci întreaga creatură. Cine iubește pe Dumnezeu iubește și ceea ce a făcut Dumnezeu. Cînd iubim pe cineva, iubim tot ceea ce îi aparține. Creștinul care iubește pe Dumnezeu trebuie să aibă față de plante și animale o atitudine binevoitoare. Natura întreagă așteaptă slujirea plină de dragoste a stăpînului său, omul. El trebuie s-o sustragă sălbăticiunii și degradării, s-o facă rodnică, s-o înfrumusețeze, s-o însuștească, să facă din locuri părăginite grădini înfloritoare. Prin muncă plină de dragoste, omul sfințește locul.



1. Pentru a scoate mai mult în evidență frumusețea și roadele dragostei, Sf. Ap. Ioan, în cîteva locuri din prima sa epistolă, pune dragostea în contrast cu ura. El arată că între dragoste și ură există aceeași opoziție ca între viață și moarte, lumină și întunec, Hristos și diavol. Ura este esența răului, așa cum dragostea este esența lui Dumnezeu. Dragostea și ura nu pot face casă comună; ele se alungă una pe alta așa cum se alungă lumina cu întunecul. Sf. Ioan face din lumină sfera de acțiune a celor ce petrec în dragoste, iar din întuneric sfera de acțiune a celor ce nu iubesc pe frați. «Cel ce zice că este întru lumină și urăște pe fratele său, acela pînă acum tot în întunec este. Iar cel ce iubește pe fratele său, întru lumină petrece și nu este sminteală întrînsul. Cel ce urăște pe fratele său întru întunec umblă și nu știe încotro merge, că întunecul a orbit ochii lui» (I, Ioan 2, 9-10). Lumina de care vorbește Apostolul este Mîntuitorul Iisus Hristos, iar cel ce îl urmează nu va greși drumul. «Eu sînt lumina lumii; cel ce vine după Mine nu va umbla în întunec, ci va avea lumina vieții» (Ioan 8, 12). Cel ce nu iubește, urăște lumina (Ioan 3, 20), fiind declarat, de către Sf. Ioan, ucigaș de oameni (I, Ioan 3, 15), nume care, în Evanghelie, i se dă diavolului, care, dintru început, «ucigător de oameni a fost» (Ioan 8, 44). Cel ce urăște poate fi considerat pe drept cuvînt ucigaș de oameni, întrucît, chiar dacă practic nu a realizat acest lucru, neavînd ocazia, în gîndurile și în intențiile lui aproapele a fost deja ucis. «Oricine urăște, chiar dacă n-a omorît cu sabia,

în inima lui este totuși ucigaș», zice fer. Ieronim (Ep. 36 ad Cast). Pri-virile din care țîșnește veninul urii sînt greu de suportat. «Ura stîrnește sfadă, iar dîragostea acoperă toate cusururile», se spune în cartea Proverbelor (10, 12). Dragostea aruncă punți peste prăpăstiile dintre oameni, pe cînd ura le creiază și le adîncește pe cele existente.

Prima victimă omenească a urii a fost Cain, care l-a ucis din invidie, pe fratele său Abel.

«Căci aceasta este vestirea pe care ați auzit-o dintru început, că să ne iubim unul pe altul. Nu precum Cain, care era din cel viclean și a ucis pe fratele său. Și pentru care pricină l-a ucis pe el? Pentru că faptele lui erau rele, iar ale fratelui său erau drepte» (I, Ioan 3, 11-12). Cine invidiază nu iubește; păcatul diavolului este în el, pentru că și diavolul învidiînd a căzut. Dumnezeu a primit sacrificiul lui Abel deoarece a fost oferit cu dragoste, pentru că «nu la mîină a privit Dumnezeu, ci la inimă», cum remarcă fer. Augustin²³). Sacrificiul care a fost oferit cu dragoste a fost primit de Dumnezeu, întorcîndu-și însă fața de la sacrificiul oferit cu invidie.

2. S-ar părea totuși că Sf. Ioan propovăduiește un fel de ură atunci cînd zice: «Nu iubiți lumea, nici cele din lume. De iubește cineva lumea, dragostea Tatălui nu este întrînsul. Pentru că tot ce este în lume, (adică) pofta trupului și pofta ochilor și trufia vieții nu sînt de la Tatăl, ci sînt din lume și lumea trece cu pofta ei, iar cel ce face voia lui Dumnezeu rămîne în veac» (I, Ioan 2, 15-17). Prin «lume» (κόσμος), în Noul Testament se înțelege atît universul, ca realitate creată de Dumnezeu, cît și lumea, ca realitate coruptă de păcat. În primul sens intră pămîntul cu toate frumusețile lui; animalele, păsările, plantele, precum și soarele, luna, stelele și toate celelalte corpuri cerești, care împodobesc cerul și care «toate sînt bune» (Gen. 1, 25). «Nu voi iubi deci ceea ce a făcut Dumnezeu? se întreabă fer. Augustin. Duhul lui Dumnezeu să fie în tine ca să vezi că toate acestea sînt frumoase; dar vai ție dacă vei fi iubit cele zidite și vei fi părăsit pe Ziditor. Frumoase îți sînt ție, dar cu cît mai frumos este Cel care le-a făcut?»²⁴).

Inclinăm deci să credem, că Sf. Ap. Ioan sfătuește pe ascultătorii săi să iubească lumea, dar ca pe o creatură, nu s-o adore, așa cum se în-tîmplă în lumea păgînă. Să nu dea creaturii ceea ce trebuie să dea lui Dumnezeu. Acest fapt îl combate mai pe larg Sf. Ap. Pavel, în epistola către Romani, cînd spune: «Și au schimbat mărirea lui Dumnezeu celui nestricăcios cu închipuirile omului celui stricăcios și ale păsărilor și ale dobitoacelor cu patru picioare și ale celor ce se tirăsc..., au cinstit și au slujit făpturii, iar nu Făcătorului» (I, 23, 25).

Al doilea sens al lui κόσμος este arătat prin «cele din lume», cuvinte care exprimă tendințele vinovate ale lumii, care sînt contrarii lui Dumnezeu și pe care Apostolul le înșiră: pofta trupului, pofta ochilor și trufia vieții. Poftele trupului sau cele ale cărnii sînt: pornirea spre desfrîu, lipsa de cumpătare în mîncare și băutură, violența și alte porniri josnice pe care, în parte, le arată Apostolul Pavel în Gal. 5, 19-21; pofta ochilor, adică pasiunile născute din privirea strălucirii exterioare a anumitor lucruri și fapte nefolositoare pentru scopurile superioare ale vieții, cum

23. Fer. Augustin, *Coment. la I Ioan*, Migne, P. L. 35, col. 2017.

24. *Ibidem*, Migne, P.L. 35, col. 1995.



ar fi luxul, distracțiile păgubitoare ș. a.; trufia vieții, adică pofta lăcără de dominație, dorința de stăpânire, îngîmfarea deșartă pe care o inspiră bogățiile și parada pe care sînt tentați s-o facă cei care le posedă, iubirea de onoruri ș. a. Aceste atracții nu vin de la Dumnezeu și nu duc spre desăvîrșirea intelectuală, morală și religioasă a omului. De aceea, Sf. Ioan sfătuește pe frații săi să nu se lase robiți de aceste porniri, pentru că cel ce se lasă robit de ele se depărtează de dragostea lui Dumnezeu. Dar nu numai atît, ci toate aceste pofte sînt trecătoare, ca și lumea însăși, pe cînd dragostea rămîne în veci.

Există totuși o ură de care se vorbește direct în Creștinism: ura împotriva răului, împotriva păcatului. În textele de mai sus, Sf. Apostol Ioan o recomandă indirect. Mîntuitorul însă întrebuințează direct termenul «urăște» (μισεῖ Luca 14, 26). Așa cum dragostea înseamnă apropiere de ceva, ura înseamnă îndepărtarea de ceva. În acest sens, creștinul trebuie să urască păcatul, oriunde ar fi el. Dacă se află într-o persoană omenească, nu urăște pe om ca persoană, ci răul din el. «Să nu urăști pe om pentru păcat, nici să iubești păcatul pentru om; ci să urăști păcatul și să iubești omul», cum frumos remarcă fer. Augustin²⁵).

III.

Roadele dragostei. Încă de pe pămînt, dragostea își revarsă din belșug darurile sale binefăcătoare asupra celui ce s-a pătruns de duhul ei.

1. Dragostea este mai întîi un foarte indicat **mijloc de cunoaștere**. «Tatăl iubește pe Fiul și toate cîte face I le arată Lui» (Ioan 5, 20). Dragostea, deci, nu cunoaște taine, pentru că prin dragoste, persoanele se deschid una către alta, așa cum se deschid anumite flori la razele calde ale soarelui de dimineață. Ele se împărtășesc una alteia, **își comunică** tot ceea ce posedă. Dar nu numai atît, ci dragostea aduce încă un spor de cunoaștere a semenului. Pentru că printr-o putere de intuiție, care îi este proprie, dragostea străbate pînă în intimitatea cea mai adîncă a persoanei iubite, cunoscîndu-i nu numai valorile în curs de înfăptuire, ci și pe cele ce subsistă în stare latentă²⁶). De aceea, prin dragoste oamenii se pot cunoaște mai bine unul pe altul, decît se cunosc ei înșiși. Adică prin dragoste eu pot cunoaște mai bine pe cineva, așa cum cineva, tot prin dragoste, mă poate cunoaște mai bine pe mine.

Prin dragoste cunoaștem și înțelegem și lucrurile divine (I Ioan 2, 3; II Ioan 6). «Cel ce ține Sf. Scriptură în mîini necurate (adică lipsite de dragoste) nu poate s-o înțeleagă», zice Sf. Ioan Gură de Aur²⁷). A privi tîră să iubești, înseamnă a privi în întuneric.

2. Dragostea este calea prin care omul **se îmbogățește interior**. Dragostea nu are odihnă, fiind mereu trează, mereu preocupată, mereu actuală, căutînd noi și noi căi de realizare a binelui, fapt care angajează întreaga noastră ființă, scoțînd la iveală posibilități nebănuite ale omului. Dragostea, ca o convertire, trezește pe om din lîncezeală, descoperindu-i

25. «Ut nec propter vitium oderit hominem, nec amet vitium propter hominem; sed oderit vitium amet hominem», Fer. Augustin, *De Civitate Dei*, XIV, 6. Migne, P.L. 41, col. 409.

26. Prof. D. Delu, *op. cit.*, p. 28.

27. Sf. Ioan Hrisostom, *Omîl. I la Ioan*, Migne, P. G. vol. 59, col. 27-28. Citat după Prof. I. Moisesu, *Sf. Scriptură și interpretarea ei în operele Sf. Ioan Hrisostom*, C. 1942, p. 73.

și punîndu-i în mișcare cele mai curate, mai adînci și mai tainice însușiri ale sale. Cel ce iubește își dă seama că fără dragoste n-ar fi ajuns la aceste adîncimi proprii. De aceea, deși dragostea dă mereu, totuși ea îmbogățește mai mult ca orice pe cel ce o are.

3. «**În dragoste frică nu este**, pentru că dragostea cea desăvîrșită alungă frica, căci frica umblă cu pedeapsa. Iar cel ce se teme nu este deplin în dragoste» (I, Ioan 4, 18) / «**Inceputul înțelepciunii este frica de Dumnezeu**», spun Proverbele (9, 10). Frica pregătește întrucîtva locul dragostei. «Cine este fără frică nu se poate îndrepta», zice *fer. Augustin*²⁸). Este nevoie, deci, să între mai întîi teama prin care apoi intră dragostea.

Oricine se convertește la creștinism, în prima fază a convertirii sale, mai ales, are momente de teamă față de marea lui Dumnezeu, teamă ce scade pe măsura cunoașterii și simțirii dragostei Lui. Așa că, cu cît dragostea începe să-și facă sălaș, cu atît teama, care i-a pregătit locul, se îndepărtează. Cu cît una crește cu atît cealaltă descrește; «dragoste mai mare, frică mai mică; dragoste mai puțină, teamă mai multă», zice același autor²⁹). Se știe că unde este teamă este vinovăție, iar unde este vinovăție e mai puțină dragoste, și invers.

Dar mai mult decît teama, aceea care ne arată gradul în care dragostea a progresat în noi, este conștiința noastră, care oferă oarecare îndrăzneală și seninătate înaintea lui Dumnezeu. Apostolul Ioan spune în acest sens: «De ne arată vinovați inima noastră, Dumnezeu este mai mare decît inima noastră și toate le știe. Iubiților, **de nu ne va arăta vinovați inima noastră avem îndrăzneală** către Dumnezeu» (I Ioan 3, 20-21) / Sau: «Așa s-a desăvîrșit în noi dragostea, ca îndrăzneală să avem în ziua judecării» (I Ioan 4, 17). Conștiința morală din noi este primul nostru judecător care arată întrucîtva progresul dragostei noastre. «Lauda noastră aceasta este, mărturia conștiinței noastre», zice Sf. Pavel (II Cor. 1, 12; cf. Gal. 6, 4). O conștiință trează nu poate fi mințită; cu cît ea este mai împăcată, cu atît dragostea este mai prezentă în noi. «Ca să cunoști gradul desăvîrșirii tale, zice tot Augustin, (op. cit. col. 2045), întreabă-ți inima ta ca să-ți spună cît a progresat în dragoste... Oricine are îndrăzneală în ziua judecării, dragostea este desăvîrșită în acela. Ce însemnează a avea îndrăzneală în ziua judecării? A aștepta fără teamă sosirea acelei zile». Cei ce iubesc cu adevărat pe Dumnezeu nu mai au pentru ce să se teamă de judecata viitoare, pentru că dragostea creiază totdeauna între ființele care se iubesc cu adevărat relații de intimitate, îndrăzneală și încredere reciprocă (I Ioan 5, 14). Este cazul Sfintului Apostol Pavel care, nu odată, ne mărturisește acest lucru.

«Aceștea am grăit vouă, ca bucuria mea întru voi să rămînă și bucuria voastră să fie deplină» (Ioan 15, 11). Bucuria care umplea sufletul Mîntuitorului, din cauza împlinirii voii Tatălui, va deveni propria bucurie a acelor care vor împlini voia lui Dumnezeu. Într-adevăr, mulțumirea și bucuria, pe care dragostea poate s-o aducă în sufletele oamenilor este de nedescris. Oricine poate, dar nu oricine a încercat bucuria realizării unui act sincer de dragoste. Știm cu toții ce mare bucurie simțim, cînd lucrăm și sîntem de folos semenilor noștri.

28. Fer. Augustin, *Coment. la I Ioan*, Migne, P.L. 35, col. 2048.

29. «Major charitas, minor timor; minor charitas, major timor», op. cit., col. 2047.

4. Această bucurie însă are și un alt izvor mai adânc: **prezența lui Dumnezeu în sufletul celui care iubește**. «De Mă iubește cineva pe Mine, cuvîntul Meu va păzi și Tatăl Meu îl va iubi pe el și **vom veni la el și la el ne vom face lăcaș**» (Ioan 14, 23). «Ai început să iubești? zice Augustin, Dumnezeu a început să locuiască în tine. Iubește pe cel care a început să locuiască în tine, pentru ca Desăvîrșitul tău locuitor să te desăvîrșească și pe tine» (op. cit. col. 2043). Prin dragoste deci avem putința de a mări sau micșora distanța care ne separă de Dumnezeu. «Cel ce păzești poruncile Lui, acela petrece într-însul și El întru acela» (I, Ioan 3, 16); «Dumnezeu este dragoste și cel ce petrece în dragoste în Dumnezeu petrece și Dumnezeu într-însul» (I Ioan 4, 16). Această **comuniune** cu Dumnezeu este ultimul sens al dragostei (al lui ἀγάπη). În felul acesta participăm la viața divină, **cîntăm** cu Dumnezeu, cum spune Apocalipsa (4, 20), devenim **prieteni** ai lui Iisus Hristos (Ioan 15, 14).

*

Greu de definit, dragostea este o profundă realitate divină și omenască. Puterea ei este mare și manifestările ei multiple și variate. Esența dragostei este în Dumnezeu și scopul ei este binele și fericirea. De aceea, dragostea ne creiază la începutul veacurilor cu menirea de a fi fericiti pînă în ea. După ce omul n-a răspuns cu dragoste la dragostea lui Dumnezeu, tot ea este aceea care, la «plinirea vremii» face pe Fiul lui Dumnezeu să ia trup omenesc, în persoana lui Iisus Hristos, cu misiunea de a restabili relația de dragoste dintre om și Dumnezeu. Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan a fost martor ocular al acestei Intrupări a dragostei divine. El se aprinde de dogoarea acestei dragoste și o răspîndește cu timp și fără timp în lume. El învață, că toți cei ce primesc și mărturisesc numele lui Iisus Hristos trebuie să dovedească acest lucru prin împlinirea poruncilor Lui, care sînt cuprinse în dragoste, altfel mărturia lor este o minciună.

Apostolul Ioan nu insistă atît de mult asupra sensurilor dragostei ca Apostolul Pavel, de pildă; ea nu este însă decît aceeași ἀγάπη cerută de Mîntuitorul, Apostolul Pavel și ceilalți Apostoli. Reiese însă limpede, că **inima din care pulsează întreaga viață creștină este dragostea**; dragostea de Dumnezeu, revărsată din plin spre oameni și spre tot ceea ce Dumnezeu a creiat.

Roadele dragostei sînt multe și binefăcătoare, atît pentru viața de aici cît și pentru aceea ce va să fie. Dragostea este mama tuturor virtuților; prin ea se valorifică acestea și ea le dă un caracter divin; ea unește pe oameni în marea familie a lui Dumnezeu; ea vede în fiecare om un frate al său, îmbrățește lăuntric pe cel ce o are, cultivă în lume pacea și buna înțelegere.

În afară de dragoste, omul nu poate rămîne și nu poate deveni om. De aceea, Mîntuitorul lasă dragostea ca scump testament al Său, în prețuia răstignirii Sale, iar ucenicul Său iubit o poartă în inimă și pe buze pînă la apusul vieții sale. În acest sens este interesantă relatarea pe care ne-o face Fer. Ieronim, cînd scrie: «Fericitul Evanghelist Ioan, ajuns la dînci bătrînețe, atunci cînd el era în Efes, cînd era purtat de ucenicii săi și cînd vocea sa nu mai putea să pronunțe multe cuvinte, avea obiceiul să nu predice decît aceste cuvinte, la fiecare adunare: «Copiii mei, iubiți-vă unul pe altul». Cu timpul, discipolii și frații pre-

zenți, nemulțumiți de a asculta mereu același lucru, îl întreabă: Pentru ce ne spui mereu aceasta? El răspunde printr-o cugetare demnă de Ioan: Pentru că aceasta este porunca Domnului și păzind-o pe ea, vă este de ajuns»³⁰⁾.

Creștinii au tradus-o în viață, așa cum spun Faptele Apostolilor: **«Mulțimea celor ce au crezut avea un singur suflet și o singură inimă»** (4, 32), iar părinții și scriitorii bisericești au cugetat mult asupra rolului ei ziditor. Sf. Ioan Gură de Aur zice în acest sens: «Dacă ar fi dragoste, n-ar fi nevoie de legi, nici de închisori, nici de pedepse și de nimic altceva de felul acestora. Dacă toți ar iubi și ar fi iubiți, n-ar mai fi nedreptățit nimeni, s-ar îndepărta mizeriile și luptele și războaiele și răpirile și toate relele; nu i s-ar mai cunoaște nici urmele păcatului» (Despre dragoste și prietenie, p. 25), iar Fer. Augustin o numește mângăritarul de mare preț, fără de care, orice ai avea, nimic nu valorează; dar pe care singură avînd-o îți este destul (op. cit. col. 2016).

Înfrățit prin întrupare cu toți oamenii, Iisus Hristos, Mîntuitorul nostru, este model și izvor de dragoste pentru toți oamenii din toate timpurile și din toate locurile. El ne-a arătat și ne-a învățat în chip lămurit, că iubirea de Dumnezeu și de semen constituie însăși ființa și mărirea omului. Deci, pornirile de lup, ale unor oameni împotriva altor oameni, sînt cu totul potrivnice lui Dumnezeu și dragostei pe care El ne-o cere. Pacea, după care oamenii în mod firesc aspiră, pentru ca ea să triumfe și pentru ca ea să-și păstreze pentru totdeauna domnia sa pe pămînt, așa cum este și dorința lui Dumnezeu, arătată prin corul îngerilor, la venirea Sa pe pămînt, trebuie să aibă la temelie ei dragostea, **dragostea de om**. Dragostea îmblînzește pe oameni, obligîndu-i să uite sau să pună pe plan secundar tot ceea ce poate să-i despartă și să-i învrăjbească. Ea oferă un vast cîmp de apropiere, de mai bună cunoaștere întreolaltă și de colaborare între oameni și între popoare; prin ea se poate ajunge mai repede la acest ideal sublim al omînității care este **pacea**.

Deci dragoste, cît mai multă dragoste, pentru Slava lui Dumnezeu, fericirea noastră și mai mult bine în lume.

30. L. Cl. Fillion, *Saint Jean l'Evangeliste. Sa vie et ses écrits*, Paris 1907, p. 155.

LIPSA DE TEMEINICIE A SPIRITISMULUI*)

I. INTRODUCERE. Spiritismul este cel mai răspândit, mai molipsitor și mai înșelător dintre curențele «neo-spiritualiste», datorită interpretării false și exploatării intense a unor fenomene, care totuși, sînt reale. El este deci în esență, ceea ce a fost și în cea mai îndepărtată antichitate, în evul mediu și pînă chiar în vremea «iluminismului», un ansamblu de practici pentru stabilirea unor comunicări între cei vii și sufletele morților, cum rezultă din însăși definiția primului său doctrinar: «Știința nouă care descopere oamenii, cu dovezi de netăgăduit, existența și natura lumii spirituale și raporturile ei cu lumea corporală¹⁾».

II. DOCTRINA. Aproximativa doctrină spiritistă este dominată de ideea modernă a evoluției, în care este prins însuși Dumnezeu și cu atît mai mult omul, căruia i se impune și o evoluție spirituală și morală, într-o serie indefinită de reîncarnări²⁾. Nu există deci Dumnezeu personal, cum nu există în consecință nici creație spontană, miraculoasă, ci o creație continuă, fără început și fără sfîrșit, precum zice Léon Denis, în termeni, evident, contradictorii³⁾.

Ființa omului e alcătuită din suflet sau spirit, cu două învelișuri, unul vremelnic — corpul fizic și altul, care însoțește sufletul nemuritor — perispiritul. Omul se perfecționează prin propriile lui eforturi și se ridică din propriile lui greșeli, în nenumăratele lui existențe pămîntești. El își este propriul său răscumpărător și propriul său mîntuitor. Răsplata sau pedeapsa și-o dă singur omul, prin buna sau reaua folosire a liberului arbitru.

Spiritele încorporate, sau libere în spațiu, în «eraticitate», emanate din același Dumnezeu impersonal, formează o imensă familie și se află într-o permanentă comuniune. În spațiul lor, spiritele se clasifică, în general, în spirite superioare, mijlocii și inferioare, după gradul lor de progres și de purificare, exprimat prin subtilitatea diferită a corpului lor fluidic, de care depinde participarea la «senzațiile» vieții spirituale. Spiritele superioare colaborează cu Dumnezeu la formarea lumilor, le îndrumază evoluția și veghează la progresul umanităților și la aplicarea legilor eterne. Binele e legea supremă a universului și scopul evoluției ființelor, pe cînd răul nu este decît un trecător efect de contrast în mersul ascendent al ființelor către o stare mai bună.

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

1. Allan Kardec, *L'Evangile selon le spiritisme*, Paris 1927, pp. 4-5. Pentru documentare: René Guénon, *L'Erreur spirite*, Paris 1930, pp. 17-32, 129-130 și 242; Ing. C. Stănculescu, *Mortii trăiesc*, București 1927, p. 152; M. Waldmann, art. *Spiritismus*, în *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. von Dr. M. Buchberger, Freiburg im Breisgau, vol. IX, col. 729-730; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris 1927; I. Mihălcescu, *Epopeea lui Gilgames*, trad., București 1920; Strabo, *Geografia*; Tertulian, *Apologeticum*. De anima. V. Suciu, *Hipnotism și spiritism*, Blaj 1906; Dr. I. Chiriac, *Mithologie*, București 1920; Fer. Augustin, *Ep. 166 ad Hieron.*

2. Léon Denis, *Après la mort*, Paris 1927, pp. 133, 165, 243.

3. *Ibidem*, pp. 146-147.

Morala se rezumă la comprimarea trebuințelor trupesti, la crearea unor trebuințe intelectuale, la lupta intensă pentru progresul oamenilor și lumii, a iniția pe semenii în strălucirile adevărului și frumosului, a iubi dreptatea, a practica iubirea și bunăvoința față de toți ⁴⁾.

III. RASTĂLMĂCIREA CREȘTINISMULUI. Socotindu-se drept împlinire a învățăturilor lui Iisus Hristos și dezvăluire a «esoterismului» său, spiritismul răstălmăcește Evanghelia Domnului și face din ea un izvor al propriilor sale rătăcirii. Avem astfel *L'Evangile selon le Spiritisme* a lui Allan Kardec.

Iisus Hristos nu e decât «fiul Mariei», «discipol al esenienilor», «unul din marii misionari», iar crucea pe care și-a pecetluit învățătura este «simbolul antic al inițiaților» ⁵⁾. El confirmă legea progresului prin «închinarea cu duhul și cu adevărul» ⁶⁾, prin dezvăluirea, măcar în parte a doctrinei secrete ⁷⁾ și prin învățătura despre reîncarnare ⁸⁾. Trimiterea «Mingîietorului» privește viitorul îndepărtat, cînd — se înțelege — duhul adevărului, adică spiritismul, va învăța tot adevărul ⁹⁾. Locașurile din casa Tatălui sînt lumile din spațiul infinit, stațiuni în desfășurarea evoluției spiritelor ¹⁰⁾, pe care le va străbate și însuși Iisus Hristos, după viitoarele lui alte reîncarnări ¹¹⁾. Ideea despre iad ar fi străină de Iisus, ca și ierarhia bisericească ¹²⁾. Minunile sale sînt doar «fenomene spiritiste» ale unui mare medium ce ar fi fost El. Iisus apare după moarte într-un «corp fluidic» ¹³⁾. Despre înviere nu poate fi vorba.

Virtual, creștinismul conținea toate elementele progresului, dar el a deviat curînd, prin născocirile Bisericii despre mîntuirea prin har, despre păcatul original, despre iad.

Așa dar, ce mai rămîne din creștinism, după spiritiști, decât ceea ce îngăduie un Léon Denis, cînd zice că din învățătura lui Iisus vor rămîne: unitatea lui Dumnezeu, nemurirea sufletului și frăția umană ¹⁴⁾.

Credincioșii noștri, care se simt atrași de practicile spiritiste, prin făgăduința alfit de ispititoare, că vor putea vorbi cu morții lor și care cred că pot fi în același timp și buni creștini, să-și amintească de cuvintele Mîntuitorului: «Cine nu este cu Mine, împotriva Mea este, și cine nu adună cu Mine, risipește» ¹⁵⁾.

Textele evanghelice, clare și categorice, ne redau propria mărturisire a Domnului, dovedită prin învățătura și minunile Sale de totală stăpînire asupra naturii, despre divinitatea Sa. Pentru creștinii adevărați, Sf. Evanghelie, precum și celelalte cărți ale Noului Testament, ca și ale Vechiului Testament, dimpreună cu Sf. Tradiție, cuprind adevărul mîntuirii noastre,

4. Expunere după Léon Denis, *Après la mort*, pp. 427-431, care continuă pe Allan Kardec. Alți spiritiști prezintă variante doctrinare, care produc confuzii și explică diferențele de expunere a doctrinei spiritiste, între cei care studiază spiritismul.

5. Léon Denis. op. cit., p. 77.

6. *Ibidem*, p. 80.

8. *Ibidem*, p. 80.

8. *Ibidem*, pp. 81-82, și Allan Kardec, la René Guénon, op. cit., p. 222.

9 L. Denis op. cit., p. 81.

10 Allan Kardec, op. cit., pp. 21-22, și L. Denis, op. cit., p. 81.

11. *Ibidem*, p. 81.

12. *Ibidem*, p. 79.

13. *Ibidem*, pp. 84-85.

14. *Ibidem*, p. 93.

15. Matei XII. 30.

iar acest adevăr, îl mărturisim pe scurt în Simbolul Credinței și în cele zece porunci.

Domnul Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, întrupat pentru izbăvirea noastră de sub stăpînirea păcatului și a morții, așa cum El însuși o spune: «Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca să slujească El și să-și dea sufletul Său drept preț de răscumpărare pentru mulți»¹⁶). Iar despre puterea Sa, care biruie păcatul și moartea, sfărimă încuietorile iadului, aduce învierea și întemeiază Biserica Sa pe temelia tară a credinței și care cuprinde toate luminile creației, «care printrînsul s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din tot ce s-a făcut»¹⁷), ne vorbește El însuși, cum nimeni altul nu poate vorbi despre sine, afară de Dumnezeu, pentru că El este Dumnezeu însuși: «Cerul și pămîntul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece!»¹⁸). În același înțeles spune Ucenicilor, după Înviere: «Datu-mi-s-a toată puterea în cer și pe pămînt»¹⁹), și-i trimite să propovăduiască la toate neamurile învățătura Sa dumnezeiască.

De aceea, El izgonește duhurile cele rele²⁰), pe cînd spirițiștii le învoacă, așa cum făceau și vrăjitorii, pe care-i osîndește legea lui Moisi²¹), iar în parabola despre bogatul nemilostiv și săracul Lazăr, arată prăpastia care este, nu numai între rai și iad, dar și între lumea de aici și cea de dincolo, de vreme ce oprește întoarcerea lui Lazăr pe pămînt, ca să-i prevină pe tatăl și pe frații bogatului, după rugămîntea acestuia, asupra chinurilor veșnice care-i așteaptă și pe ei, dacă nu se pocăiesc²²). Această prăpastie stă însă la voia lui Dumnezeu, căci din parabolă se înțelege că Dumnezeu putea să-l trimită iarăși pe pămînt, prin înviere sau altfel, dar n-a făcut-o, pentru că le-a descoperit oamenilor tot ce le era necesar și tot ce puteau ei cuprinde despre viața de dincolo, prin Moisi și prooroci și în chip desăvîrșit prin Fiul Său. Deci, posibilitatea apariției sufletelor celor morți, sau a altor ființe din lumea de dincolo, este evidentă, și Sf. Scriptură ne dă destule exemple: arhangheli și îngeri, care iau chip omenesc și sfinți ca Moisi și Ilie, care apar lîngă Domnul pe Muntele Tavorului, sau care învie din mormînte la moartea Domnului²³). Dar din însuși rostul acestor apariții, se înțelege că ele s-au produs și se pot produce încă, din porunca lui Dumnezeu, în scopuri legate de economia mîntuirii, dar nu pentru a îndreptăți și a susține dorința și curiozitatea bolnavă a unor oameni, de a fi în comunicare cu morții. Iar despre o întemeiere a teoriei reîncarnării pe învățătura Domnului, ca o realitate și condiție a mîntuirii, nu se poate vorbi nici atît.

S-ar părea că Mîntuitorul confirmă reîncarnarea lui Ilie în Ioan Botezătorul, cînd zice: «Și dacă voiți să înțelegeți, el este Ilie cel ce va să

16. Matei XX, 28; Ioan XVII, 19; Evrei IV, 14; V, 1-5.

17. Ioan I, 3.

18. Matei XXIV, 35.

19. Matei XXVIII, 18.

20. Marcu IX, 17-28; Matei XVII, 15; Marcu I, 23-28; Matei IX, 32; Luca XI, 14; Marcu I, 32-34; I, 39; Matei IV, 24, VIII, 16; Luca IV, 40-41; Matei VIII, 26; Marcu V, 4-5, 15.

21. Lev. XIX, 31; XX, 6; XX, 27; Deut. XVIII, 10-12; I Cronici X, 13-14; Isaia VIII, 19.

22. Luca XVI, 27-29.

23. Fac. XIX, 1, 1; Tobit V și XII; Luca I, 11, 26; Matei I, 20; II, 13, 19; Luca II, 10, 13-15; Matei IV, 11; Luca XXII, 43; XXIV, 4; Fapt. I, 10; V, 19; XII, 7-9; Matei XVII, 3; XXVII, 52-53.

vie», dar tot Mîntuitorul adaugă: «Cine are urechi de auzit să audă»²⁴). Deci nu poate fi vorba decît de o putere și de niște condițiuni de activitate și de viață asemănătoare puterii și vieții lui Ilie, precum arată versetul 17 din Luca, I: «El va merge cu duhul și cu puterea lui Ilie», iar profeția lui Maleahi, de care amintește Sf. Evanghelist Luca, precizează că Ilie va veni, nu înainte de nașterea Mesiei, ci înainte de «ziua cea mare și înfricoșată a Domnului»²⁵). Dovada ne-o dă însuși răspunsul Sf. Ioan Botezătorul către trimișii iudeilor: «Nu sînt Ilie!»²⁶), pentru că el nu era decît «glasul celui ce strigă în pustie», crainicul Domnului, prezis de Isaia²⁷).

Revenirea lui Ilie pe pămînt este în adevăr afirmată în eshatologia creștină, dar el va veni cu corpul său propriu, cu care a fost înălțat la cer și cu care Ilie constituie individualitatea și personalitatea sa proprie ca și fiecare om, cu sufletul și corpul său propriu²⁸).

Renașterea de care vorbește Mîntuitorul către Nicodim, spiritiștii au înțeles-o tot atît de greșit ca și acesta, cu deosebirea că Nicodim, rămînînd pînă la capăt prietenul Domnului, i-a înțeles — fie și mai tîrziu — sensul pur spiritual.

Tot așa rătălesc ei și întrebarea ucenicilor: «Rabi, cine a păcătuit, acesta sau părinții lui de s-a născut orb?» — ca și cum ispășirea unui păcat propriu, sau al părinților, este dovada unei reîncarnări. Dar n-a fost vorba nici măcar de atît, căci Mîntuitorul precizează în răspunsul său, că nici orbul n-a păcătuit și nici părinții lui, ci s-a născut orb ca să se arate înrînsul lucrurilor lui Dumnezeu»²⁹).

Mîntuitorul nu învață nicăiri, că dreptatea lui Dumnezeu pedepsește încă din viața aceasta. Aici, pe pămînt este îndreptare și iertare, iertare și îndreptare și doar unele începuturi de ispășire. Adevărata osîndă se va rosti abia la Judecata de Apoi³⁰), dar nu pentru «purificare», ci ca răsplată definitivă.

Nu există decît o singură viață pe pămînt, precum arată întreaga Sf. Scriptură și o singură moarte, care este «plata păcatului»³¹), «precum este rînduit oamenilor, odată să moară, iar după aceea să fie judecata»³²). Dar această unică viață de pe pămînt este foarte prețioasă în planul economiei dumnezeiești și hotărîtoare pentru viața de dincolo, iar la Judecata de Apoi va fi reluată și transfigurată, prin învierea trupurilor și reunirea lor cu sufletele³³).

De aici se înțelege și adevărul că sufletele nu sînt emanații din Dumnezeu și nu sînt preexistente, ci sînt create de Dumnezeu odată cu trupurile lor, precum ne spune lămurit Cartea Facerii³⁴) și anume, de Dumnezeu direct și nu de cine știe ce spirite «spiritiste». Sf. Scriptură nu cunoaște complicația artificială și inutilă a perispiritului. Răscumpărarea a făcut-o

24. Matei XI, 14-15; XVII, 10-13.

25. Maleahi III, 23-24.

26. Ioan I, 21.

27. Isaia XL, 3-5.

28. II Regi II, 11.

29. Ioan IX, 2-3.

30. Matei XXV, 31.

31. Rom. VI, 23.

32. Evrei IX, 27.

33. I Cor. XV, 42-44.

34. Faceri II, 2-7.

numai Mîntuitorul pentru toți și nimeni nu și-o poate face singur. Demonii nu se pot mîntui. Existența răului și a iadului este mereu confirmată în Sf. Scriptură. Învocarea sfinților sau a îngerilor nu este în favoarea comunicării cu morții, căci creștinul cere ajutorul celor aleși și bine plăcuți lui Dumnezeu, înălțîndu-se sufletește prin rugăciune, pe cînd spirițiști cheamă în primul rînd și aproape exclusiv, prin zadarnice mijloace sensibile, spiritele celor plăcuți lor și nu în scop de ajutorare și edificare a vieții — ceea ce, evident, n-o pot face presupusele spirite ale lor —, ci pentru a obține descoperiri cu privire la viitor și la soarta de aici și de dincolo, întocmai cum făceau și vrăjitorii de odinioară. Aceasta înseamnă o acțiune din partea diavolului, înșelătoare și pierzătoare. Numai profeții descopăr voia lui Dumnezeu, trimiși de Dumnezeu în acest scop, cînd crede El că trebuie și în măsura în care crede El că trebuie.

Acolo unde nu se mărturisește că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu întrupat, «descoperirile» nu vin de la Dumnezeu, ci de la diavolul, așa cum s-a întîmplat și cu roaba din Filipi, stăpînită de un «duh pitonicesc» și cum de asemenea s-a întîmplat și cu vrăjitoarea din Endor³⁵), care, de la sine înțeles, lucra cu diavolul, dar ea însăși s-a îngrozit de așa zisul spirit al lui Samuel, atît de urît și de hidos, cum îi apăruse și care, precum zice Sf. Grigorie de Nisa, nu putea fi decît un spirit diavolesc³⁶).

Intervențiile și influențele demonilor sînt atît de frecvente, mai ales cînd sînt și solicitate, cu mai multă sau mai puțină inconștiență, ca în sedințele spiritiste de astăzi și ca în practicile necromantice din anticitate, încît, unii Sfinți Părinți au respins teofaniile și orice arătări cerești, nefiind siguri de originea lor, iar contrazicerile radicale dintre comunicările spiritiste, ca și trivialitatea și obscenitatea multora din ele, indică direct pe «tatăl minciunii», care este diavolul³⁷). «Insuși Satana se prefăce în înger al luminii», iar slujitorii lui, firește, «iau chip de slujitori ai dreptății»³⁸). De aceea și Sf. Ioan Evanghelistul și Apostolul ne îndeamnă să nu dăm crezare oricărui duh, căci orice duh, care nu mărturisește pe Iisus Hristos venit în trup, nu este de la Dumnezeu³⁹).

Prin urmare, n-avem nevoie de asemenea «comunicări» atît de suspecte și amăgitoare, dacă se întîmplă să fie și reale, și n-avem nevoie de nici o altfel de învățătură, chiar dacă un înger din cer ne-ar vesti-o, cum zice Sf. Apostol Pavel⁴⁰), pentru că Dumnezeu ne-a descoperit tot ce ne este necesar mîntuirii noastre. Deaceia zice prorocul Isaia: «Și cînd vă vor zice vouă: întrebați pe cei ce cheamă duhurile și pe ghicitorii, care fluieră și bolborosesc..., atunci voi să răspundeți: noi credem și mărturisim, că Domnul ne învață și ne dă semnele Sale»⁴¹).

Pentru acest motiv, nici nu avem voie să practicăm asemenea lucrări vrăjitorești. «Nu umblați după cei ce cheamă duhurile morților și după vraci!» — poruncește Dumnezeu⁴²). Iar Biserica, prin canoanele sinoadelor sale și ale unor mari sfinți ai săi, supune epitimiiilor, sau îi și exclude din sinul său, dacă perzistă în rătăcirea lor, «pe cei ce se duc la

35. I Samuel XVIII, 15.

36. Prot. Prof. Deheleanu, *Manual de Sectologie*, cap. Necromanția.

37. Ioan VIII, 44.

38. II Cor. XI, 14-15.

39. I Ioan IV. 1-3.

40. Galat. I, 8.

41. Isaia VIII, 19-20.

42. Lev. IX, 31.

vrăjitori, sau la fermecători și la cei ce spun norocul, ursita și genealogia și la cei ce se zic gonitori de nori, sau la cei ce fac amulete și prezicătorii», cum și pe înșiși acești vrăjitori, fermecători și ghicitori, iar dacă se întâmplă să fie și clerici cu asemenea deprinderi, îi excomunică ⁴³).

În afară de aceste măsuri, în bună parte epitimii de ordin duhovnicesc, Biserica noastră n-a formulat în mod oficial o condamnare a necromanției, sau a spiritismului, pentru că ar fi însemnat să dea o prea mare atențiune unei rătăcirii totale, care este sortită dispariției prin însăși inconsistența ei. Credincioșii sînt însă îndrumați să se ferească de această rătăcire primejdioasă, cît timp există, și să-și dea seama că nu pot fi în același timp și spiritiști și membri ai Bisericii, asociați pe de o parte cu cei care neagă divinitatea Domnului nostru Iisus Hristos, iar pe de alta, pârtași cu nevrednicie la Cina cea de Taină a Domnului.

IV. MAREA AMĂGIRE A TIMPULUI. Ceea ce s-ar părea să fie tăria spiritismului, este în realitate slăbiciunea lui fără leac, pentru că afectează însăși esența și rațiunea lui de a fi, adică «fenomenele», căci pînă la urmă se dovedește că ele nu depășesc cadrul vieții pămîntești. Astfel, spiritismul este marea amăgire a timpului.

1. Comunicarea cu morții prin mijloace sensibile este o imposibilitate. Două ființe nu pot comunica între ele prin mijloace sensibile, decît numai dacă ambele posedă simțuri și anume, același fel de simțuri, fie și numai în parte. Dacă una din ele nu poate avea senzații, sau dacă ele n-au senzații comune, nu-i posibilă nici o comunicare de acest fel ⁴⁴). Lumea spiritului este imaterială în mod absolut sau nu există o asemenea lume și spiritiștii, în mod inconștient, o neagă prin concepția lor materializantă. Tot ce a avut ca materie, sufletul omului și-a lăsat pe pămînt, pentru ca «pulberea să se întoarcă în pămînt, precum a fost, iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu, carele l-a dat» ⁴⁵). Între el și cei rămași pe pămînt este de acum o piedică de netrecut prin mijloace sensibile și pe cale directă, ceea ce nu însemnează și o ireductibilitate principială. Dacă poate fi comunicare între două stări deosebite, aceasta se poate face numai prin intermediul unui principiu comun și superior acestor două stări și nu direct de la una la alta. Dar se înțelege că nu spiritismul poate fi acest principiu comun și superior ⁴⁶).

O altă modalitate de comunicare, o inspirație sau o intuiție specială este posibilă numai în anumite stări mistice, cînd omul este ceva mai mult decît o individualitate umană terestră, printr-o îndelungată dezvoltare a posibilităților caracteristice acestor stări ⁴⁷), ceea ce iarăși nu e cazul spiritiștilor.

2. Opera conștientă sau subconștientă a mediumului. Celebrul medium Dunglas Home mărturisește: «N-am înîlțit niciodată spirite în drumul

43. Can. 61, Sin. VI ec.; Can. 83, Sf. Vasile cel Mare; Can. 24, Sin. Ancira; Can. 2, 27, Sf. Ioan Postnicul; Can. 36, Sin. Laodiceea.

44. René Guénon, op. cit., p. 186.

45. Eccles. XII, 7.

46. René Guénon, op. cit., pp. 188-190.

47. Ibidem, p. 194.

meu»⁴⁸). Același medium arată cum, sub puterea voinței lui Kardec, mediunii erau tot atâtea mașini de scris, care-i reflectau propria lui gândire⁴⁹).

La rîndul lor, înșiși mediunii își exteriorizau propriile lor gânduri sau amintiri, în numele spiritelor invocate. Elemente din ambianța generală a epocii, idei care plutesc «în aer», reflexele unor lecturi adunate în subconștientul acestor oameni de o sensibilitate bolnavă, «mesagii semnate de eroii romanelor citite de ei, apar în «comunicările» spiritelor și sînt acceptate. S-au constatat chiar și materializări de personaje imaginare, de porțrete sau de chipuri văzute cîndva în tablouri sau desene⁵⁰). Așa dar, în asemenea cazuri, mediumul dă, nu numai substratul materializării, dar și forma ei, după imaginea lui mentală, care poate fi și subconștientă⁵¹).

3. Ființa colectivă, — adică asistenții ședințelor spiritiste, se adaugă la acțiunea mediumului și dă proporții mai întinse «oglinzii psihice». În care se reflectă în primul rînd opiniile mediului înconjurător, diferitele ipoteze științifice, care apar sau dispar, sau diferitele curente de gândire, care se strecoară apoi în doctrina spiritismului.

Există astfel, în mod real, o acțiune a diferiților subconștienți prezenți, avînd ca urmare individualizarea grupului, care își formează o mentalitate proprie, nu mai puțin sensibilă față de ideile curente ale timpului și locului și față de așa numita «telegrafie psihică», prin care, diferite alte oficine, cu alte scopuri, îi transmit ideile lor. Astfel, prin influența teozofiei, s-a introdus doctrina reîncarnării în spiritismul englez, pe cînd în spiritismul american, această doctrină este respinsă de mentalitatea rasistă, care se îngrozește la gîndul că un spirit alb s-ar putea reîncarna în corpul unui negru⁵²). Datorită aceleiași «oglinzi psihice», la mormoni spiritele sînt poligamiste și în general, la americani, sînt neomaltusianiste⁵³).

Între grupuri sînt rivalități și divergențe, dar fiecare își vede confirmat punctul său de vedere de către spiritul său «călăuz», sau spiritul său «control», ceea ce în realitate înseamnă autoconfirmare, prin același mecanism psihologic indirect, al sugestiei, autosugestiei și subconștientului. Deci, totul se petrece în cadrul vieții pămîntești, cu care spiritele n-au nici o legătură.

4. Transpunerea lumii pămîntești pe planul vieții de dincolo. După spiritiști, lumea de dincolo este o continuare a lumii pămîntești, cu o densitate materială din ce în ce mai redusă. Spiritele își păstrează toate «senzațiile» celor vii. Unele locuiesc încă pe pămînt, amestecîndu-se în treburile oamenilor. Altele umblă prin alte locuri, văd și observă, ascultă discursuri, sfaturi, alcătuiesc grupuri. Spiritele superioare plutesc într-un ocean de senzații delicioase, cu tablouri variate, cu armonii suave, cu culori, care sînt parfumuri, cu parfumuri care sînt sunete... și, în mărețele serbări spirituale, își poartă învelșurile lor cu strălucite nuanțe, pe cînd înveli-

48. Dunglas Home, *Les Lumières et le Ombres du Spiritualisme*, la Paul Heuzé, *Les morts vivent-ils?*, cit de Diac. Prof. Em. Vasilescu, în art. «Spiritismul, o primejdie religioasă, morală și socială», în rev. «Studii Teologice», nr. 7-8, anul V. 1953.

49. René Guénon, *op. cit.*, pp. 33-34.

50. *Ibidem*, și Max Marin, *L'âme humaine et la vie future*, Paris 1930, pag. 358.

51. René Guénon, *op. cit.*, p. 110.

52. Dr. Gibier, *Le spiritisme*, la René Guénon, *op. cit.*, p. 140.

53. René Guénon, *op. cit.*, p. 139.

surile spiritelor inferioare sînt spălăcite și întunecate⁵⁴). Spiritele se hrănesc, își construiesc locuințe, fac «ospete păgîne», merg la teatrul de operă sau la Academia de pictură a pictorului Courbet, se căsătoresc, pornesc expediții de «purificare», întemeiază și acolo diferite societăți secrete, care se dușmănesc, Mozart și Bernard Palissy locuiesc în niște case de sticlă, în planeta Jupiter⁵⁵). Spiritul lui Raymond Lodge, fiul savantului Oliver Lodge, ar fi comunicat că locuiește într-o casă de cărămidă, înconjurată de copaci și flori, și că nu simte dorința de a minca, dar că sînt totuși spirite, care mai simt încă astfel de nevoi⁵⁶). Anglo-saxonii vorbesc de Summerland, țara verii, «locul de ședere al spiritelor»; cu spirite bărbați, spirite femei și spirite copii, care merg la școală și la universitate și devin spirite adulte⁵⁷).

5. **Iluzia comunicării cu marile personalități ale istoriei.** Un psihist⁵⁸) atrăgea atenția că abuzul cu numele mari din istorie duce la scepticism. Acest abuz, în realitate constituie încă o dovadă că spiritismul nu depășește granițele pămîntești. E de ajuns să înșirăm numele cîtorva din aceste personaje, care sînt luate drept «călăuze» ale diferitelor grupuri spiritiste, sau semnatari ai multelor mesagii din arhivele spiritiștilor. Astfel, Senacherib, Alexandru cel Mare, Hanibal, Iuliu Cezar, Cleopatra, Napoleon I, diferiți faraoni celebri, Dionisie de Siracuza, Richard Inimă de Leu, Alladin, Ludovic Piosul, Frederic cel Mare, Ecaterina de Medicis, Maria Stuart, Maria Antoaneta, aproape toți Sfinții Vechiului și Noului Testament, cu Domnul Iisus Hristos în frunte, marii filozofi, savanți și literați ai omenirii. Toți vin la invocările spiritiștilor, și-au uitat limbile lor materne și vorbesc perfect limbile de astăzi. Că asemenea personaje au putut să comunice cu mesele spiriștiștilor, numai aceștia pot s-o creadă. Faptul însă, că mesagiile atribuite acestora sînt «de cea mai dezolantă mediocritate»⁵⁹), iar ei nu mai au nimic din caracteristicile personalității lor, încît un Pavel Apostolul spune erezii și laudă spiritismul, ca și Fer. Augustin, dovedește acțiunea imaginației sau a subconștientului mediu-mului, în colaborare cu colectivul respectiv,

6. **Fraude.** Se știe că mediumul are un rol atît de mare, încît un W. Crookes este silit să declare «că nu s-a dovedit încă... dacă există un alt agent de direcție, decît inteligența mediumului»⁶⁰). Cînd nu poate produce fenomenele așteptate, el este împins să le simuleze și din interes și din vanitate, cu atît mai mult cu cît, datorită abnormităților naturii sale, este aproape lipsit de simțul responsabilității morale⁶¹). Și astfel, nu e de mirare că cei mai mulți mediumi au fost prinși în flagrant delict de fraudă, ca de pildă Eve Carriere, zisă Rose Dupont, zisă Marthe Bérard, care-l mistificase pe însuși Dr. Ch. Richet, vestita Florence Cook, care-l trișase

54. Léon Denis, op. cit., pp. 297-312.

55. René Guénon, op. cit., pp. 179-180.

56. Diac. Prof. Em. Vasilescu, art. cit.

57. Annie Besant, *Le Mort et L'Au-delà*, la R. Guénon, op. cit., p. 167.

58. Dr. L. Moutin, *Le Magnétisme humaine, l'Hypnotisme et le Spiritualisme moderne*, la R. Guénon, op. cit., p. 145.

59. Lucien Roure, *Le spiritisme d'aujourd'hui et d'hier*, la Diac. Prof. Em. Vasilescu, art. cit.

60. W. Crookes, *Recherches sur les phénomènes du Spiritualisme*, Paris 1923 la Diac. Prof. Em. Vasilescu, art. cit.

61. René Guénon, op. cit., p. 78.

pe W. Crookes, Dunglas Home, care dezvăluie el însuși trucurile pe care le folosea, fotografatul Buguët, specialist în fotografierea spiritelor⁶²).

7. Promiscuitate și imoralitate. Una din preocupările obsedante ale spiritiștilor este aceea de a ști dacă spiritele au sex, precum se dovedește din comunicările primite cam peste tot de o jumătate de veac⁶³). Părerile șefilor sînt însă contradictorii, ca și comunicările spiritelor, dar am văzut că în «Summerland-ul» anglo-saxon, ca și la mormoni, problema este rezolvată în mod pozitiv, iar unul din vizionarii spiritiști știe chiar că unii din fiii săi spirite s-au căsătorit⁶⁴).

Nu e de mirare că au reluat chiar și credința, pornită din mitologia greco-romană, despre incubi și succubi, diavoli bărbați și diavoli femei, care au pasiuni pentru sexele omenеști, sau au relații între ei și nasc copii diavoli. Și un Allan Kardec e satisfăcut că Fer. Augustin a revenit asupra părerilor sale în această privință, cum și asupra anatemei sale împotriva antipozilor⁶⁵). Și ni se dau cazuri concrete de fete și văduve tinere, care le-au făcut «destăinuiri cu totul uimitoare», iar unii doctrinari scoț broșuri despre «metoda practică de incubat și succubat», chiar dacă e vorba numai de autosugestie⁶⁶).

«Anumite saloane spiritiste au ajuns astăzi niște locuri compromițătoare»⁶⁷), «cu mediumi goi», «examene tainice», «pipătri amănunțite ale fantomelor», care traduc «erotismul», cu «reclame spiritiste ale caselor de prostituție»⁶⁸).

8. Patologicul. Numai spiritismul a găsit de cuviință să folosească asemenea oameni dezechilibrați, cum sînt mediumii, spre a-i îmbolnăvi și mai mult și a îmbolnăvi și pe alții prin ei. Cei mai mulți au murit de grave boli nervoase, sau nebuni. Un Ch. Foster a murit de nebunie furioasă. Slade, Eglinton și Bishop au fost epileptici. Home a suferit îngrozitor de șira spinării, surorile Fox au ajuns nebune din cauza spiritismului și alcoolismului⁶⁹).

De la mediumi și din toată ambianța ședințelor spiritiste, patologicul cuprinde mai departe și pe asistenți, cu dezechilibrul și disociația parțială pe care oboseala le aduce cu timpul.

Ideile fixe, impulsunile criminale, disociațiile și alterările de conștiință, sau de memorie, manile, nebunia în toate gradele și în toate varietățile cunoscute de alieniști, plus încă altele necunoscute, în materie de obsesiune și posesiune, toate acestea sînt prezente, în germene sau în plină

62. *Ibidem*, p. 318, și AL. N. Ștefănescu, *Adevărul și științele secrete*, București 1928, p. 111, cum și P. Heuzé, *op. cit.*, la Diac. Prof. Em. Vasilescu, *art. cit.* A se vedea și Dr. Gustave Le Bon—*Les opinions et les croyances*—Paris 1928 pp. 283-292.

63. *Le Fraterniste* — 13 mars, 1914 — la R. Guénon, *op. cit.*, p. 176.

64. R. Guénon, *op. cit.*, p. 176.

65. Allan Kardec, *op. cit.*, p. 12; și A. Chandre, *art. Inkubus*, *Lexik. cit.*, vol. 4, col. 406. Apoi H. Held, *art. Hexen*, *ibid.*, col. 1-4; W. Koch, *art. Antipoden*, *Lexikon cit.*, I, col. 503.

66. R. Guénon, *op. cit.*, p. 320.

67. L. Roure, *Le merveilleux spirite*, la Max Marin, *op. cit.*, p. 74.

68. F. K. Gaboriau, *Le Lotus*, oct. 1887, la R. Guénon, *op. cit.*, p. 317; apoi: Jolivet Castelon, *Les Nouveaux Horizons de la Science et de la Pensée*, Paris 1914, la R. Guénon, *op. cit.*, p. 127.

69. H. Blavatsky, *La Clef de la Théosophie*, la R. Guénon, *op. cit.*, p. 393, și Max Marin, *op. cit.*, p. 349.

dezvoltare, în toți acești oameni, care bat merșu și zadarnic la poarta lumii de dincolo, cu ciocanele spiritismului ⁷⁰).

9. **Halucinațiile.** O explicație a multor «fenomene» spiritiste, o constituie halucinația, pe care o favorizează întunericul, liniștea profundă, atmosfera de mister, convingerea asistenților despre realitatea fenomenelor așteptate, starea de transă a mediumului. «Acum trebuie să plec de aici, pentru că simt că înnebunesc» — zicea Lombroso în urma unei ședințe ⁷¹). Simple atingeri voite sau involuntare între participanți, provoacă la unii convingerea, senzația și emoția că au lîngă ei spiritul, pe care-l așteptau, sau și alt spirit ⁷²).

10. **Grandomania.** Oamenii care sufăr din cauza micimii lor în societate, își creează înalte situații în existențele anterioare. În reuniunile spiritiste sînt puțini asasini, bețivi, foști negustori de zarzavaturi sau valeți de cameră reîncarnați. Totdeauna e Napoleon, un Ludovic XIV, un Frederic cel Mare, un faraon celebru, o mare prințesă. Din șase doamne, fiecare e convinsă că a fost soția aceluiași august personagiu istoric. Mediumul Home spune că a întîlnit cel puțin douăsprezece Maria Antoaneta, șaseșapte Maria Stuart, o mulțime de Sf. Ludovic și alți regi, vreo douăzeci de Alexandru și de Cezar, dar niciodată un simplu Jean-Jean ⁷³).

11. **Reîncarnările.** În lucrarea noastră anterioară despre teoria reîncarnării și eshatologia creștină, se poate vedea absurditatea acestei credințe. Acum vom arăta unele laturi tragi-comice. Lipsa de respect față de tatăl, face ca fiul să se nască șchiop de piciorul drept în viațoarea reîncarnare, sau de piciorul stîng, dacă s-a purtat rău cu mama sa. Sînt creduli și fanatici, care-și caută ei singuri ispășirea, chiar prin moarte, a păcatelor din existențele anterioare. Unul dintre aceștia s-a căsătorit cu o femeie care avea amputat piciorul stîng, pentru că, după avizul «maestrului» său, numai așa putea să scape de o anumită faptă din trecut. Victima urmărește să-și răzbune pe ucigașul său, în existența următoare, iar acesta, devenind victimă la rîndul său, îl urmărește pe celălalt în altă existență, și acest joc tragic se continuă fără sfîrșit, pentru că nu este nici un motiv de oprire ⁷⁴).

V. **EXISTĂ TOTUȘI FENOMENE REALE.** Acestea n-au însă nici o legătură cu lumea de dincolo, afară de manifestările demonice, admise din punct de vedere religios ⁷⁵). Dr. Maxwell este convins că majoritatea fenomenelor sînt produse de o forță din ființa noastră și că inteligența manifestată vine din partea experimentatorilor, ca un fel de conștiință colectivă. Aproape toți savanții, care au studiat spiritismul și l-au experimentat, împărtășesc, mai mult sau mai puțin, aceeași convingere. Ei re-

70. Dr. Lapponi, *L'Hypnotisme et le Spiritisme*, Paris 1920, la Diac. Prof. Em. Vasilescu, art. cit.

71. *Osservatore cattolico*, sept. 1892, la R. Guénon, op. cit., p. 390.

72. L. Roure, op. cit., la Diac. Prof. Em. Vasilescu, art. cit.

73. *Dunglas Home*, op. cit., la R. Guénon, op. cit., p. 228.

74. René Guénon, op. cit., p. 238.

75. Cazuri relatate în: V. Suci, *Dogmatica*; Max Marin, op. cit.; Henri Ghéon, *Le curé d'Ar*; E. Dujardin, *Christianisme et Spiritualisme moderne*, Genève 1935.

cunosc însă realitatea fenomenelor ⁷⁶). Fenomenele reîncarnării sau ale mediumilor tămăduitori, se explică prin sugestie și magnetism. Toate celelalte: transe, disociații de conștiință, insensibilitatea sau suprasensibilitatea, exagerata dezvoltare a imaginației, halucinațiile, iluziile, ca și abnormitățile memoriei și inteligenței, telepatia, clarvederea, criptoscoopia, telestesia, psihometria, prezicerea — aptitudini paranormale sau metagnomice — apoi, fenomene parafizice sau metadinamice, precum rapsurile, telekineza, aporturile, levitația, teleplasma, toate acestea formează obiectul parapsihologiei și metapsihologiei, care le constată și le studiază ca manifestări ale complexității psho-fizice a ființei omenești, trăitoare aici pe pământ ⁷⁷).

VI. CONCLUZIE: Dacă spiritismul ar fi o noutate în cele două domenii pe care vrea să și le anexeze, al științei și al religiei, încă ar fi discutabil, cel puțin pentru însuși faptul noufății, cum se întâmplă întotdeauna când apare ceva nou. Dar el însuși mărturisește că ține pas cu progresele științei și gândirii omenești și dovedește aceasta prin graba cu care, începînd de la Allan Kardec, acceptă rînd pe rînd concepția deistă, materialistă, reîncarnaționismul socialiștilor utopici francezi, apoi, prin Léon Denis și mai ales prin Gabriel Delanne, evoluționismul și transformismul.

El vrea să armonizeze știința cu religia ⁷⁸), fără să-și dea seama de limitele științei și de ființa religiei. Pe amîndouă încearcă să le reducă la «fenomenele» spiritiste și la interpretarea pe care le-o dă el. Dar știința se păstrează exclusiv pe terenul experienței și de pe acest teren cercetează și fenomenele spiritiste înseși, în măsura în care ele sînt reale și — fără să le facă plăcere spirițiștilor —, constată că aceste fenomene fac parte din cadrul natural al vieții psiho-fizice umane. Știința, deci, nu se lasă descîntată de «comunicările» spiritiste. În ce privește religia, îi falsifică ființa, pentru că neagă raportul personal dintre om și Dumnezeu, cu toate consecințele, și o reduce la aceleași fenomene, care n-au nimic de-a face cu lumea spiritului, sau la interpretarea falsă a acestor fenomene, care ar însemna o comunicare reală a celor vii cu morții, prin mijlocirea unor elemente sensibile. În realitate, spiritismul neagă existența lumii spirituale, prin concepția lui materialistă despre constituția spiritelor, asemănătoare cu «materialismul transcendent» al teozofiei moderne și deci, neagă de plano domeniul religiei. El este, prin urmare, în același timp și pseudo-știință și pseudo-religie, cum nici nu poate fi altfel, cînd dincolo de pretențiile lui doctrinare, spiritismul nu e decît o reluare a vechilor superstiții animiste și vrăjitoarești în epoca modernă a științei și în plină lumină a religiei autentice, care este creștinismul. Așa dar, o întoarcere la primitivism și la manifestări demonice.

Este, deci, evidentă rătăcirea totală a spiritismului, precum și artificialitatea doctrinei lui, adică radicala lui inconsistență.

76. Paul Jagot, *Magnetisme, hypnotisme, suggestion*, Paris, pp. 196-197.

77. M. Waldmann, art. *Parapsychologie*, în *Lexik. cit.*, VII, 960-965.

78. Allan Kardec, *op. cit.*, p. 7.

El trăiește din exploatarea semidoctismului și a sentimentalismului atîtor oameni, care și-au întunecat prin deprindere sau prin influențe dizolvante, credința și speranța creștină, sînt adînc zădărniciți de pierderea unor ființe iubite și se lasă atrași de făgăduința «celor ce cheamă duhurile», că vor putea vorbi cu scumpii lor morți, ajungînd astfel victimele unei amăgiri, cu grave urmări pentru sănătatea lor fizică și morală.

Slujitorii Bisericii trebuie să-și îndrepte luarea aminte, în primul rînd asupra acestor stări sufletești, care pot duce la desnădejdi sau la false nădejdi, să le transforme și să le edifice în lumina învățăturii Domnului, că Dumnezeu «e Dumnezeuul viilor și nu al morților»⁷⁹⁾ și că Biserica Domnului e singura legătură între cei vii de pe pămînt și cei vii din lumea de dincolo, prin săvîrșirea Sfintei Liturghii și a rugăciunilor de pomenire, însoțite de faptele iubirii de oameni.

79. Matei XXII, 32; Luca XX, 38.

CONCEPȚIA FERICITULUI AUGUSTIN DESPRE PĂCAT ȘI HAR *)

Pentru viața creștinului păcatul și harul nu sînt două noțiuni simple, lipsite de interes. Dimpotrivă, păcatul și harul angajează întreaga existență a creștinului. De o parte, păcatul distruge, macină și risipește ființa omenească pe căile neființei. De altă parte, harul alină rănile păcatului, tămăduiește și întărește natura umană împotriva forțelor contrare ale răului.

Viața creștinească, aici pe pămînt, se poartă între aceste două limite, între păcat și har. Păcatul este limita de jos a decăderii umane. Harul este limita de sus, culmea de azur a sfințeniei și a desăvîșirii omenești. Între aceste două limite se înscriu eforturile voinței omenești de a birui ispitele păcatului, sau de a răspunde la îmbierile harului. Măreția vieții creștinului constă în a învinge cu ajutorul harului încercările potrivnice ale păcatului și răului.

Lupta aceasta crîncenă împotriva păcatului și a răului a încununat și încununează de-a lungul timpurilor frunțile bunilor creștini biruitori și mucenici. De aceea, actualizînd experiențele religioase, în special cele din epoca patristică, ale înaintașilor noștri, cu privire la păcat și har, nu facem altceva decît să ne îmbogățim cunoștințele noastre duhovnicești și să ne întărim împotriva forțelor distrugătoare ale păcatului și răului în lume.

Iată de ce ne-am oprit să cercetăm cu atenție cum se desprind noțiunile de păcat și de har din opera literară și teologică a marelui gînditor patristic apusean, Fericitul Augustin (354-430).

Experiența religioasă a Fericitului Augustin este uriașă și ea ne copleșește de la început prin măreția ei. Omul acesta a ars în focul păcatului și a fost curățit și luminat pînă la urmă de dogoarea Duhului.

Fer. Augustin face parte din galeria de aur a marilor scriitori bisericești dăruîți de ținutul african creștinismului apusean. Viața întreagă a lui este o dăruire neîntrupată pe altarul cunoașterii adevărului absolut și etern. Oameni și fapte, curente și idei, erezii, practici divinatorii, credințe deșarte sau sisteme filozofice, toate au făcut să vibreze sufletul marelui african, dar s-au șters aproape cu totul la temperatura dogoritoare a credinței sale în Domnul nostru Iisus Hristos.

Asemenea Sf. Justin Martirul și filozoful, freamătul cunoașterii și neliniștea ființei în căutarea adevăratului Dumnezeu fac pe Fer. Augustin să cutreiere pe la diferite vetre filozofice, înzadar. Numai adevărata învățătură creștină avea să potolească setea după adevăr a Fer. Augustin. Aici trebuie să inserăm meritul deosebit al Sf. Ambrozie, episcopul Milanului, care cu un tact desăvîșit, a știut să strecoare în sufletul tinărului, fiorii credinței creștine ortodoxe.

*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ioan G. Coman, care a și dat avizul să fie publicată.

Nesfârșita dragoste pentru Domnul nostru Iisus Hristos, originalitatea și adâncimea cugetării sale, trăirea duhovnicească și mai ales sinceritatea mărturisirilor sale, apropiere pe Fer. Augustin de Părinții Capadocieni, de căldura și lumina spiritualității noastre ortodoxe răsăritene. Viața Fer. Augustin, redată de oglinda «**Mărturisirilor**» sale, ne apare — de la început pînă la sfîrșit — ca o încordare supremă în lupta împotriva păcatului și a răului, în năzuința lui fierbinte către desăvîrșire.

Gigant al gîndirii și trăirii patristice, Fer. Augustin a cunoscut și amărăciunea păcatului și dulceața harului dumnezeesc. Opera lui întregă este plină de clocotul luptelor pe care le-a purtat, de pasiunea sa arzătoare după adevăr, care l-a făcut să treacă strălucitor ca un meteor prin atîtea filozofii profane și erezii. În special, maniheismul — în mreжіle căruia Fer. Augustin a stat prins nouă ani — și pelagianismul, au prilejuit autorului nostru să dezvolte în numeroase lucrări problema răului ca o **consecință și manifestare a păcatului** în om și cosmos și problema harului.

Concepția Fer. Augustin capătă o valoare deosebită datorită temperamentului său arzător și experiențelor sale personale care-i dau ocazia să ne ofere o dezlegare filozofică-creștină, originală, deși nu întotdeauna în întregime ortodoxă, problemelor puse în discuție de lucrarea noastră.

1. Despre păcat. După învățătura Fer. Augustin, omul a fost creat de Dumnezeu ca persoană cu natură și voință bune, ca să se bucure de darurile dumnezeiești și să-L preamărească pe Creator. Deci, a fost creat ca să stea în relație cu Dumnezeu și anume într-o relație de iubire de la o persoană la alta. Omul însă și-a întors fața de la Dumnezeu și s-a ocupat de lucrurile de jos. În **aceasta** constă păcatul. Păcatul este «o părăsire a operei lui Dumnezeu, o preferință pentru lucrările sale proprii. Și aceste lucrări sînt rele, pentru că sînt după om, nu după Dumnezeu»¹). A păcătui înseamnă a te depărta de Adevăr și de învățăturile sale. «Cînd voința se întoarce de la acest bine neschimbător și comun îndreptîndu-se către binele propriu, sau spre lucrurile exterioare, sau spre cele mai de jos, ea păcătuiește»²), zice Fer. Augustin. Se păcătuiește făcînd ceea ce este oprit sau abuzînd de ceea ce este îngăduit. Și într-un caz și în altul este **neascultare și aceasta este esența păcatului**. Păcatul lui Adam a fost neascultare și întoarcere de la voia lui Dumnezeu. Păcatul este o iubire a eului mai mult decît orice și chiar mai mult decît a lui Dumnezeu. Fer. Augustin definește păcatul ca o iubire egoistă, «iubirea de sine pînă la disprețul față de Dumnezeu»³). Această iubire îngîmfă și ea este rădăcina tuturor păcatelor.

1. Natura păcatului. Fericitul Augustin a insistat în chip deosebit asupra naturii păcatului afirmînd că acesta constă într-o mișcare rea a voii și că el nu este în substanță — în materie — cum pretindeau maniheii.

1. Despre Cetatea lui Dumnezeu, Cart. XIV, cap. XI, 1, și Cap. IV, 1, Migne, P.L. 41, col. 418, 407. Am folosit operele Fer. Augustin în traducerea franceză făcută de Péronne, Vincent, Ecalle, Charpentier, H. Barreau, Ouvres complètes de Saint Augustin, Paris 1869-1878. Textele întrebunțate au fost verificate pe originalul editat de Migne, Patrologia Latină, și pe ediția din Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, prescurtat: CSEL. Titlurile operelor Feric. Augustin vor fi citate fără numele autorului.

2. Despre liberul arbitru, Cart. II, cap. XIX, 53 PL. vol. 32, col. 1269.

3. Despre Cetatea lui Dumnezeu, Cart. XIV, cap. 28, 1, PL. vol. 41, col. 436.

În acest sens «păcatul nu este, după Augustin, decît o încuviințare rea a voinței», sau, «păcatul constă în voința de a păstra sau urma ceea ce dreptatea oprește și de la care este liber a se abține»⁴⁾.

Voința cea liberă, bună prin creație, darul cel mai de seamă al lui Adam, i-a fost piatră de poticnire, căci omul, folosindu-se rău de ea, s-a pierdut pe sine.

Trebuie precizat, de asemenea, că între termenii de păcat și rău nu este o deosebire de conținut. De o parte «ori ce se numește rău este un păcat, sau pedeapsă pentru păcat»⁵⁾, iar de altă parte, răul sub toate formele lui este o consecință a păcatului.

Curențe filozofice greșite, ca fatalismul dualist, și fatalismul monist, puneau originea răului, deci a păcatului, în substanță. Fericitul Augustin a înlăturat soluțiile propuse de aceste sisteme, că, adică, păcatul ar fi cauzat de trup, sensualitate, afectivitate, materie, timp, diavol, sau societate, socotindu-le doar ca prilejuri, factori, cauze ocazionale, nu cauze ultime ale răului. Nici Dumnezeu nu-i cauza păcatului «pentru că El e prin excelență bun și tot ce a făcut e, de asemenea, bun»⁶⁾.

Păcatul este o dezordine, o deficiență a ființei noastre. Este imposibil, deci, ca Dumnezeu să-i fie autor. Păcatul vine din noi care avem un sfîrșit și care folosim rău libertatea noastră⁷⁾. Fructul oprit a jucat numai un rol mediator în săvîrșirea păcatului. Adam avea posibilitatea de a rezista ispitei diavolului, deoarece era înzestrat cu libertatea de a voi. El însă a cedat ispitirii, deci și-a dat consimțămîntul la păcat în deplină libertate. Fer. Augustin accentuează că acela păcătuiește voluntar, care în perfectă cunoștință de cauză, cedează ispitei ce-l duce la păcat, atunci cînd el ar trebui să reziste⁸⁾. Păcatul începe din suflet. Adam n-a păcătuit dintr-o dorință trupească, ci din speranța că va deveni Dumnezeu. Gîndul cel rău al șarpelui îi venea dinăuntrul lui⁹⁾. Originea păcatului trebuie căutată în interiorul omului, în voința lui rea. «Păcatul nu stă nicidecum în obiectul pe care-l vizează voința cea rea, ci numai în actul voinței libere, dar rătăcite» (C. Pavel, op. cit., p. 56). Deci, conchide Augustin. «numai liberul arbitru al voinței este cauza că noi facem rău»¹⁰⁾.

Voința cea rea nu este natură, ci se opune naturii, fiindcă e viciu; totuși, pentru că e legată de viciu, care nu poate să existe decît în natură, ea (voința cea rea) nu poate să fie decît în natură, însă în acea natură pe care a creat-o Dumnezeu din nimic, nu în cea a lui Dumnezeu. Insuși din care s-a născut Mîntuitorul. Voința liberă a omului, putînd deveni rea, este deci, un accident al naturii create din neant¹¹⁾. Ca o

4. Carte neterminată la Geneză, cap. I, 1, CSEL, vol. 28, 1, s. III, p. 2, pg. 460; Retrăcări, Cart. I, cap. XIV, 4, CSEL, vol. 36, s. I, p. 2, pg. 75: «Peccatum est voluntas retinendi vel consecvendi quod justitia vetat et unde liberum est abstinere».

5. Carte neterminată la Geneză, cap. I, 1, CSEL, vol. 28, 1, s. III, p. 2, pg. 460. Vezi amănunte în această privință la C. Pavel, Problema răului la Feric. Augustin, București 1937, pp. 33-98.

6. C. Pavel, op. cit., pp. 65-74.

7. R. Jolivet, Le problème du mal chez S. Augustin, în Archives chrétiennes, vol. VII, ch. 2, Etudes sur Saint Augustin, Paris 1930, p. 44.

8. Retrăcări, Cart. I, cap. 3, CSEL, vol. 36, s. I, p. 2, pg. 83: «Peccatum non esse, si non propria voluntate peccatur».

9. Despre liberul arbitru, Cart. III, cap. XXV, 75, 76, PL, vol. 32, col. 1308.

10. Mărturisiri, Cart. VII, cap. III, 5, CSEL, vol. 33, s. I, p. 1, pg. 144.

11. Despre Cetatea lui Dumnezeu, Cart. XIV, cap. XI, n. 1, PL, vol. 41, col. 418.

consecință a acestei relații de substanță-accident, trupul se face împreună părtaș la săvârșirea păcatului și a pedepsei ce urmează păcatului.

2. **Păcatul originar** este călcarea voii lui Dumnezeu sau neascultarea. El e precedat de perversitatea voinței. «Părinții noștri au început prin a fi răi în interior, înainte de a cădea într-o neascultare pe față. De unde ar veni un act rău; se întreabă Augustin, dacă voința n-ar fi rea? Ori, începutul voinței poate să fie altul decât orgoliul (superbia)? «Căci începutul oricărui păcat este mândria» (Ecles. X, 15). Orgoliul este o mărire greșită care constă în a părăsi pe cel cu care sufletul trebuie să rămână unit, pentru a deveni într-un fel oarecare principiul lui însuși» (**Despre Cetatea lui Dumnezeu**, Cărtea XIV, c. XIII, 1, P. L. vol. 41, col. 420).

Adam a păcătuit «călcînd voia lui Dumnezeu (ad Dei legem transgrediendam)... cu cunoștință și deliberare (sciens prudensque peccavit)». Păcatul originar nu stă deci în fruct ca materie. Gravitarea lui nu trebuie socotită după materie, căci aceasta în sine nu este nici bună, nici rea, ci ea devine într-un fel sau altul după întrebuintarea ce i se dă. Prin ascultare, acest fruct putea să devină mijlocul de ridicare al lui Adam la cel mai înalt grad al desăvîșirii (**Idem**, cap. XI, 2, XII, XIV, **ibidem**, col. 420, 422). Păcatul lui Adam este moștenit de întreg neamul omenesc născut pe calea concupiscentiei trușesti, după cuvîntul Sf. Apostol Pavel (Rom. V, 12). Augustin afirmă cu tărie acest lucru împotriva pelagienilor care susțineau că păcatul originar nu se transmite real, ci se imită (**Impotriva lui Iulian**, Cart. I, cap. VII, 32, P. L., vol. 44, col. 663, 664).

3. **Urmăriile păcatului originar**. Păcatul originar moștenit de omenire constă din imputarea morală a concupiscentiei (culpabilitate) (reatus concupiscentiae) ștearsă la botez, rămînînd totuși în natura omului înclinarea către rău¹²) și o foarte pronunțată infirmitate. Deși «concupiscentia este numită păcat — zice Fer. Augustin — totuși, ea nu poartă acest nume pentru că este păcat, ci, fie pentru că a fost produsă de păcat, fie pentru că a fost mișcată de **plăcerea păcatului**»¹³).

«Plăcerea păcatului» este fondul concupiscentiei. Ea este cu alit mai mare cu cît lucrul dorit este mai neîngăduit. Adam n-ar fi fost înșelat de diavol, dacă n-ar fi început mai dinainte să se complacă în dorința de mărire. Astfel, el a dovedit o mare bucurie la cuvintele: «Veți fi ca Dumnezeu» (Fac. III, 5) (**Despre Cet. lui Dumnezeu**, XIV, c. XIII, 2, P. L., vol. 41, col. 421). În realitate însă, această plăcere este falsă și se folosește de aparențe atrăgătoare ca să prindă cît mai mulți oameni în mrejele ei. «O, ce viață plăcută!, exclamă Augustin. Intr-adevăr, dulce este plăcerea concupiscentiei. Este adevărat, oamenii n-ar urma-o dacă n-ar fi dulce. Teatrele, spectacolele, farmecele lascive ale unei curtezane, cîntecele foarte rușinoase, acestea sînt dulcele concupiscentiei. Apoi, ele sînt însoțite de dulceață, farmec, desfătare»¹⁴).

Prin cădere, Adam a pierdut harul ajutător (gratia adiutoria) a lui Dumnezeu. Armonia s-a schimbat în anarhie, rațiunea s-a întunecat și și-a pierdut supremația asupra simțurilor, dragostea de Dumnezeu s-a schimbat

12. E. Portalié, Augustin (Saint), in A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. I, p. 2, col. 2396.

13. Impotriva a două Scrisori ale pelagienilor, Cart. I, cap. XIII, 27, CSEL, vol. 60, s. VIII, p. 1, pg. 445: «Peccatum vocatur, non utique quia peccatum est, sed quia peccato facta est».

14. Cuvîntarea CLIII, cap. VIII, 10, PL, vol. 38, col. 830.

în dragoste de sine, voința a slăbit. Adam a ajuns la «*non posse non peccare et mori*». Moartea sufletului, în sensul că primul om a căzut din har care era viața lui, a fost imediată, urmată mai târziu de moartea trupului. Tot neamul omenesc a devenit o «*massa perditionis*», «*massa damnationis*» = «*masa pieirii*», «*massa condamnării*»¹⁵). Chiar cele mai frumoase fapte și gânduri când ies din dragostea de sine sînt pătate de rău. Un păcat naște pe altul și-l duce pe om tot mai adînc la încătușare și decădere¹⁶). Pedepsa pentru păcatul originar era o inversare a valorilor: spiritul omului devine trupesc în loc ca trupul să se spiritualizeze prin ascultarea poruncii dumnezeiești. Dreptatea divină îl lasă să trăiască prin puterile lui, dar nu în independența absolută pe care o dorea omul, ci în dezacord cu ei însuși (*Despre Cet. lui Dumnezeu*, XIV, c. XV, 1, P. L., vol. 41, col. 423).

Păcatul originar a lăsat urme adînci și aspre în sufletul și trupul omului căzut. El a picurat în suflet **neliniștea** care-l roade fără cruțare. De cîte ori gîndirea nu se turbură și nu se revoltă că trupul său suferă, îmbătrînește și moare? Moartea trupului este un veșnic memento al sufletului. Rațiunea, deși întrunecată, poate să se ridice cu ajutorul harului la cunoașterea adevărului veșnic. Fer. Augustin constată, după o bogată experiență personală, că întreaga existență pămîntească a omului este o alergare după un «ceva» care să-i dea siguranța și astfel să-l liniștească. Această realitate a vieții plină de incertitudini și de miraje, plină de întrebări ca: ce va fi, sau ce se va întîmpla dacă voi lucra așa sau altfel, îl face pe Fer. Augustin să exclame: «Nelineștit este sufletul nostru pînă ce se va odihni în Tine, Doămne»¹⁷).

După cădere, întunecîndu-se chipul lui Dumnezeu în om, facultatea de a cunoaște a fost slăbită. **Ignoranța**, deci, e unul din urmările principale ale păcatului și mai mult, este ea însăși un izvor de păcate. Căci zice Fericitul Augustin: «prin ignoranță răul ne place ca și cînd ar fi un bine»¹⁸), și că: păcatul este orice gîndire, cuvînt sau faptă care este rod al ignoranței și concupiscentei trupului. «Păcatele vin din două izvoare: sau pentru că nu știm ce trebuie să facem, sau pentru că, deși știm, nu facem. De o parte este păcat din neștiință, iar pe de alta din slăbiciune. De aceea, mărturisind neputința și neștiința noastră, zicem: «Și nu ne duce pe noi în ispită» (Mat. VI, 13), și «Domnul este lumina mea și mîntuirea mea» (Ps. 26, 1). Căci lumina risipește întunerecul ignoranței, iar mîntuirea ne întărește infirmitatea noastră» (*Manual către Laurențiu*, cap. LXXXI, 22, P. L. 40, col. 271).

Tot ca urmare a păcatului originar este pierderea libertății perfecte (libertas), grație căreia omul putea să evite răul și să facă binele cu un simplu *auxilium sine quo non*. Liberul arbitru care ne rămîne nu poate decît să păcătuiască fără ajutorul unui har mai puternic pe care Augustin îl numește *auxilium quo volumus*¹⁹).

15. *Manual către Laurențiu*, cap. XXVI-XXVII, PL, vol. 40, col. 245.

16. J. Nörrégard, *Grace in Saint Augustin*, în vol. *The doctrine of Grace*. Edited by W. T. Witley, M. A., L. L., London 1932, pp. 118-119.

17. *Mărturisiri*, Cart. I, cap. I, 1, CSEL, vol. 33, s. I, p. 1, pg. 1.

18. *Impotriva a două Scrisori ale pelagienilor*, Cart. I, cap. XIII, 27, CSEL, vol. 60, s. VIII, p. 1, pg. 446.

19. R. P. Fulbert, *Les sources de l'amour divin (La divine présence d'après Saint Augustin)*, Paris 1933, p. 662.

Fer. Augustin învață că toți păgînii poartă în ei **păcatul necredinței**, acel **non posse non peccare** de care am amintit. «**Infidelitas**» este păcatul prin excelență²⁰) și se ia în sensul că el arată «nu o greșală pozitivă, ci o deficiență funciară, o incapacitate din naștere, un fel de neant. Păgînii nefiind renăscuți prin har păstrează toate deformările naturii și sînt neputincioși să atingă adevărata dreptate pe care o dă credința în Hristos»²¹). «Învață, îndeamnă Fer. Augustin, că cel care nu săvîrșește fapte bune din intenția credinței celei bune, adică, aceea care lucrează prin dragoste, este întunecat în întregime adică plin de negreala păcatului» (**Impotriva lui Iulian**, Cart. IV, cap. III, 33, P. L. vol. 44, col. 755).

Am amintit că apa botezului spală păcatul originar și celelalte păcate săvîrșite de la naștere pînă la el și că, totuși, rămîne în natura omului o înclinare către rău, o neputință de a se menține statornic în bine și har.

4. Păcatul actual. Fer. Augustin, gustînd din plin amărăciunea păcatului înainte de a se creștina, îl analizează cu multă adîncime și claritate. Nimeni nu este fără păcat în această viață — constată el —; nu pentru că rămîne vreun păcat pe care să nu-l fi șters botezul, ci pentru că, atît cît sîntem pe pămînt, noi nu vom înceta de a săvîrși greșeli. Aceste greșeli sînt unele mai mari, altele mai mici; nu orice păcat este o crimă, după cum orice crimă este un păcat. «Viața dreptilor și a sfinților poate să fie lipsită de crime, dar nu de păcate. Căci, după cuvîntul Sf. Ioan Evanghelistul: «Dacă spunem că sîntem fără păcat, ne înșelăm pe noi înșine și adevărul nu este în noi» (I Ioan I, 8) (**Manual către Laurențiu**, cap. LXIV, 17, P. L., vol. 40, col. 262).

Fer. Augustin face deosebirea între păcatele grele și ușoare. Comențînd textul de la Matei V, 22: «Iar eu vă spun vouă că tot cel ce se minie pe fratele său în deșert, vinovat va fi judecății și cine va zice fratelui său racă, vinovat va fi soborului; iar cine va zice nebune, vinovat va fi gheeni focului», el constată că în păcatul miniei există trei trepte²²).

Între păcatele grele, care sînt de moarte, Fer. Augustin enumeră: crime, ucideri, furturi, adultere, coruperi, cercetările astrologilor, aruspicii, sortilegii, augurii, sacrilegii, spectacole frivole. Tot în categoria păcatelor grele se integrează și poftele întunecate (tenebrae cupiditates), care sînt piedică pentru creștin de a înțelege drept, valoarea lucrurilor. Dintre ele fac parte: dorințele rele, mîndria, avariția, ambiția și invidia²³). Păcatele ușoare sînt zîlnice, săvîrșite lesne prin limbă, cu un cuvînt greu sau printr-un rîs nemoderat, sau prin alte ușurînțe zîlnice de acest fel. De asemenea, păcat ușor e considerat și abuzul făcut cu lucrurile îngăduite. De pildă, căsătoria este bună întrucît își îndeplinește menirea pentru care a fost întemeiată, adică nașterea și creșterea copiilor. Indată ce ea se întrebuițează pentru alte scopuri, ea devine un păcat. Păcatele ușoare trebuie privite cu multă seriozitate. Bobul de nisip este foarte mic, aproape de nevăzut cu ochiul liber, dar dacă se aruncă în cantitate mare în corabie are puterea s-o scufunde. Tot așa picăturile de apă. Luate singure

20. Impotriva a două Scrisori ale pelagienilor, Cart. III, cap. III, 4, CSEL, vol. 60, s. VIII, p. 1, pp. 488-489.

21. Combès, *La charité d'après Saint Augustin*, Paris 1934, p. 280.

22. La Matei (Predica de pe Munte), Cart. I, cap. IX, 24, P. L., vol. 34, col. 1241.

23. La Evanghelia după Ioan, Trat. XII, cap. III, 14, PL, vol. 35, col. 1491-1492; Cuvînt IX, cap. XI, 17, P. L., vol. 38, col. 88; Cuvînt CCLXI, cap. VI, 6, Ibidem, col. 1205.

citeva picături nu pot face nici un rău, dar dacă se adună la un loc, ele umplu fluviile și răstoarnă casele în revărsările lor (**Cuvînt**, IX, cap. XI, 18, P. L., vol. 38, col. 88-89).

Unul din păcatele asupra căruia stăruie îndeosebi Fer. Augustin, este minciuna. Intr-adevăr, minciuna este și astăzi păcatul cel mai răspîdit, mai ușor de săvîrșit și cu urmări incalculabile. Oameni de pe toată suprafața pămîntului, care se cunosc și care nu se cunosc, se mint și se înșeală unii pe alții. Toate păcatele au la bază, după Fer. Augustin, înșelarea diavolului și sînt pînă la urmă minciună. «Orice păcat este minciună»²⁴), constată cu durere marele episcop al Hipponei. Cel ce minte vorbește împotriva rațiunii sale cu intenția de a înșela. **Vorbele n-au fost date oamenilor ca ei să se înșele, ci ca să-și facă unul altuia cunoscute gîndurile lor.** Așa dar, a te folosi de cuvînt pentru a înșela și nu în scopul pentru care a fost așezat el, este păcat. Nici un fel de neadevăr nu este îngăduit; căci Mîntuitorul spune clar: «...cuvîntul vostru să fie da, da; nu, nu; căci ceea ce este mai mult, este de la cel rău» (Mat. V, 37)²⁵).

Datorită liberului arbitru, omul este singura creatură care se poate corupe voluntar. În legătură cu aceasta, Fer. Augustin vorbește despre corupția penală care vine fără voia omului și constă din pedeapsa pentru păcat. Corupția penală este pricinuită de păcat și se poate socoti în ultima analiză tot voluntară. «Pentru că aceasta nu este însă prin ea însăși o corupție vinovată, nu e gravă» (C. Pavel, op. cit., p. 58). Păcatul poartă în sine și pedeapsa (malum esse=peccatum) și nelegiuirea (malum pati=poena peccati). Pedeapsa care se dă pentru săvîrșirea păcatului este în raport cu greutatea lui, iar greutatea rezidă în intenția rea care stă la temelia fiecărui păcat.

5. **Instrumentele prin care lucrează păcatul.** Prin ce instrumente lucrează păcatul asupra omului? Sf. Apostol Pavel scrie Romanilor că el n-a cunoscut păcatul decît prin lege: «Căci — zice el — cu prilejul poruncii, păcatul m-a înșelat și m-a omorît prin însăși poruncă» (Rom. VII, 7, 11). Fer. Augustin spune că legea e dreaptă; calitatea de bună sau rea i-o dau cei ce se folosesc de ea. Cei buni se folosesc bine de ea, iar cei răi se folosesc rău. Folosindu-se rău de lege, omul simte crescînd în el prin oprirea însăși, dorința păcatului. El îl găsește foarte dulce și se lasă înșelat de acesta. Păcatul «înșeală cu o falsă dulceță (fallit peccatum falsa dulcedine)» (**Către Simplician**, Cart. I, Probl. I, 5, 17, P. L., vol. 40, col. 104, 109-110) și se servește de un lucru bun pentru a da omului moartea. Diavolul este un factor important la săvîrșirea păcatului. El are o știință vastă pe care o întrebuițează însă numai pentru distrugere și aceasta o face din orgoliu. Omul se aseamănă diavolului prin mîndria, nu prin știința sa. Demonii, «mijlocitori perfizi și înșelători», caută, folosindu-se de subtilitatea trupului lor și de știința lor, să împiedice progresul sufletelor²⁶). Armele de care se folosesc ei pentru pierderea omului sînt nenumerate și felurite. Ei împărățesc în sufletul omului ținîndu-i inima înleștată prin cupiditate, această iubire nemăsurată a lucrurilor pămîntu-

24. Despre Cetatea lui Dumnezeu, Cart. XIV, cap. IV, 1, PL, vol. 41, col. 407.

25. Manual către Laurențiu, Cap. XVIII, 6-XIX, XXII, 7, PL, vol. 40, col. 240-241, 243-244.

26. Despre Cetatea lui Dumnezeu, Cart. IX, cap. XX, XVIII, PL, vol. 41, vol. 273, 272, cf. Despre Treime, Cart. IV, cap. X, 13, și cap. XII, 15, P. L., vol. 42, col. 896, 897.

lui. Diavolul este tatăl înșelăciunii și, îmbrăcînd toate formele, adoptînd toate sentimentele, înșală prin iluzii simțurile omului, dîndu-i ca plată pentru păcat «dulceața unei plăceri fatale»²⁷). Totuși, ori cît de puternic pare diavolul, el nu poate să lucreze nimic fără încuviințarea voinței omului. În om stă puterea de a deschide sau nu, ușa sufletului, păcatului sub toate formele sale, sau harului mîntuitor.

1. Pe scurt putem conchide că Fer. Augustin analizează păcatul sub toate formele și cu toate consecințele lui asupra omului. Sînt demne de relevat: definiția justă dată păcatului ca fiind reascultare (*transgressio legis*) și origina nematerială a păcatului, în voința liberă, împotriva substanțialismului susținut de manihei.

2. Fer. Augustin exagerează urmările păcatului originar afirmînd că toată lumea s-a transformat într-o «*massa perditionis*», și că necredința (*indidelitas*) este păcatul prin excelență egal în valoare cu «*non posse non peccare*», adică, cu moartea. Biserica Ortodoxă nu este de acord cu acest punct de vedere decît pînă la un punct și într-un anumit sens.

3. Fer. Augustin împarte păcatele în două categorii, după gravitatea lor. Rămîne valabilă pentru totdeauna remarcă lui că păcatele ușoare, deși aparent fără însemnătate, totuși, prin înmulțirea lor, au consecințe dezastruoase asupra creștinului.

4. Reținem, de asemenea, importanța pe care o dă Fer. Augustin păcatului celui mai frecvent și astăzi ca și în vremea lui: minciuna. Analizînd-o, el subliniază rolul adevărat al vorbirii ca organ al cugetării omenești, care trebuie să transmită prin ea adevărul.

5. Diavolul nu este o cauză eficientă a păcatului, ci un factor care contribuie cu multă abilitate pentru creierea atmosferei păcatului.

II. Invățătura despre har. Omul nu putea să se ridice din starea de păcat în care se afla după neascultarea sa, de aceea, Domnul nostru Iisus Hristos s-a întrupat pentru răscumpărarea și îndreptarea lui. «Dacă omul n-ar fi pierit, remarcă just Fer. Augustin, Fiul Omului n-ar fi venit». Inșă, omul a căzut prin libera sa voie și Dumnezeu-Omul a venit să-l ridice prin harul Său liberator²⁸). Harul (*gratia*, *donum Dei*, *adjutorium Dei*, *gratia liberatrix*, *brachium Dei*), după Fer. Augustin este un ansamblu de daruri date din dragoste de Dumnezeu, pentru ridicarea, întărirea și sprijinul naturii omenești. Este o manifestare a dragostei lui Dumnezeu, o putere spirituală care restabilește comuniunea cu Dumnezeu²⁹). Harul pornește de la Dumnezeu. «Pentru a primi această dragoste (*gratia*), zice Augustin, care ne face să iubim pe Dumnezeu, a trebuit ca Dumnezeu să ne iubească mai înainte ca noi să fi avut vreo iubire față de El» (I Ioan IV, 10, 19) (**Despre Harul lui Hristos**, cap. XXVI, 27, P. L., vol. 44 col. 374). «Dragostea este un dar (har) al lui Dumnezeu, căci Dumnezeu Insuși este numit dragoste, după mărturia Sfîntului Ioan: «Dumnezeu este dragoste și oricine rămîne în dragoste rămîne în Dumnezeu și Dum-

27. Despre lupta creștină, Cart. I, cap. II, 2, PL, vol. 40, col. 291; Despre Cetatea lui Dumnezeu, Cart. X, cap. XI, PL, vol. 41, col. 289-291; Către Simplician (Despre diferite probleme). Cart. I, Probl. I, 7, PL, vol. 40, col. 105.

28. Cuvînt CLXXIV, cap. II, PL, vol. 38, col. 940; Despre natură și har, cap. XI, 12, CSEL, vol. 60, s. VIII, p. 1, pag. 240.

29. Despre harul lui Hristos, cap. XXIV, 25, P. L., vol. 44, col. 373: (Intelligent interna et occulta mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates».

nezeu în el» (I, Ioan IV, 16) (**Cuvîntarea 156**, cap. V, 5, P. L., vol. 38, col. 852-853). Deci, prin dragoste ca har al lui Dumnezeu, Insuși Dumnezeu este cel ce se dă tuturor. Fer. Augustin accentuează atât de mult rolul harului în viața omului — mai ales în lupta sa cu pelagienii —, încît orice faptă a omului pare imposibilă fără acest dar dumnezeesc. «Trebuie să înțelegem prin harul lui Dumnezeu — zice el — care ne este dat prin Domnul nostru Iisus Hristos, numai pe acela, prin care oamenii sînt liberați de rău și fără care ei nu fac nici un bine, nici prin gîndire, nici prin voință și iubire, nici prin lucrare. Prin acest har, nu numai că ei știu ce trebuie să facă, ci, avîndu-l în față fac cu dragoste ceea ce știu» (**Despre Muștrare și har II**, 3, P. L., vol. 44, col. 917).

1. **Necesitatea harului.** Harul este absolut necesar pentru reînnoirea omului. Fer. Augustin afirmă cu atîta vigoare necesitatea harului, încît ajunge către sfîrșitul vieții sale să lege mîntuirea numai de har și nu de lucrarea omului. O refacere a omului căzut nu este posibilă decît prin har. Dacă noi n-am putut să ne facem, cum am fi putut să ne refacem, întreabă Augustin? Omul poate să cadă singur, dar nu poate să se ridice singur. Harul este necesar trăirii în Hristos. Este aerul pe care-l respiră creștinul și care susține viața sa. «Credincioșii, remarcă Fer. Augustin, spun în rugăciune: «Și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăvește de cel rău» (Mat. VI, 13). Dacă pot prin ei înșiși, pentru ce se mai roagă? De ce rău se roagă să fie izbăviți, dacă nu în chip special de cel al trupului? Și de acesta, nu liberează decît harul prin Iisus Hristos, Domnul nostru»³⁰). Cu excepția Mîntuitorului, harul este necesar oricărui suflet pentru a fi curățit de păcat. Harul este puterea lui Dumnezeu care însoțește pe creștini, de la nașterea lor prin Botez, la creșterea lor în Hristos, prin virtute, pînă la desăvîrșire. Necesitatea harului este atestată în chip vădit de botezul copiilor și de imposibilitatea pentru cei nebotezați de a intra în împărăția cerurilor. Nu poate să fie viață cinstită și virtuoasă pentru om, dacă harul lui Dumnezeu, după ce-l liberează de servitutea păcatului, nu-l face victorios asupra viciilor. De asemenea, binele nu poate fi făcut decît cu ajutorul harului, căci: «nimeni nu are de la sine decît minciună și păcat»³¹).

Sistemul augustinian cu privire la necesitatea harului este rezumat de canoanele 4-6 formulate de Augustin și aprobate de Sinodul de la Cartagina (418) ținut împotriva lui Pelagie. În aceste canoane se spune că: 1. Harul care ne îndreaptă nu este numai o iertare a păcatelor trecute, ci, de asemenea, un ajutor, **adjutorium ut non committantur** (Can. 4); 2. acest ajutor nu este numai o lumină care descoperă legea, ci iubirea binelui, **ut etiam facere diligamus ut valeamus** (Can. 5); 3. necesitatea acestui ajutor este absolută, nu numai **ut facilius possimus** (can. 6). (Portalié, op. cit., Ibidem, col. 2384).

În ultimele sale lucrări: **Despre Muștrare și har**; **Despre darul perseverării și Despre predestinația sfinților**, Fer. Augustin condiționează mîntuirea numai de har, anihilînd complet aportul omului.

2. **Gratuitatea harului.** Ca urmare a respingerii păcatului original, pelagienii susțineau că harul este dat de Dumnezeu numai ca răsplătă

30. Despre liberul arbitru. Cart. III, cap. XX, 54, PL, vol. 32, col. 1269-1270; Despre natură și har, cap. LIII, 62, CSEL, vol. 60, s. VIII, p. 1, pp. 278-279.

31. Despre natură și har, cap. IV, OSEL, vol. 60, s. VIII, p. 1, pp. 235-236; Retractări, Cart. I, cap. VIII, 4, CSEL, vol. 36, s. I, p. 2, pp. 41-42; La Evang. după Ioan, Trat. V, cap. I, 1, PL, vol. 35, col. 1414.

pentru meritele oamenilor. Greșala era gravă și ea necesita o argumentare solidă din partea Fericitului Augustin, care afirmă că harul este un dar ce se acordă **gratuit**³²). Meritele atrag implicit răsplata ce vine ca o datorie pentru lucrul făcut. Harul primit ca datorie nu mai e dar gratuit, pentru că, accentuiază Fer. Augustin, harul care nu este gratuit nu este dar. Trebuie să înțelegem, așa dar, că înseși faptele bune ale omului sînt daruri ale lui Dumnezeu³³). Dacă vreun merit a precedat harul, el nu mai e dat gratuit, ci este o datorie de drept, care trebuie plătită. Sau, dacă el nu s-a dat gratuit, de ce i se dă numele de har?³⁴).

Harul se dă gratuit chiar celor nevrednici. De acord cu Sf. Apostol Pavel, Fer. Augustin zice în această privință: Oare n-a definit el harul zicînd că se numește așa, pentru că se dă gratuit? El a zis: «Iar dacă este din har, nu mai este din faptă; altfel, harul nu mai este har» (Rom. XI, 6) și adaugă: «Celui ce lucrează nu i se socotește plata după har, ci după datorie» (Rom. IV, 4). În sfîrșit, harul este cu totul gratuit și pentru motivul că Dumnezeu lucrează astfel ca nimeni să nu se mîndrească cu meritele sale, ca toată gura să fie închisă (Rom. III, 19) și ca cel ce se mărește, să se mărească numai în Domnul (I, Cor. IV, 7)³⁵).

În ultima perioadă a vieții sale, Augustin se contrazice însă cu privire la gratuitatea harului prin învățarea predestinației absolute, deci, restrîngerea harului numai pentru cei aleși.

3. Împărțiri ale harului după lucrare. După forma și felul în care lucrează harul la îndreptarea omului, Fer. Augustin îl împarte în non-eficient, eficient — care este lucrător și conlucrător — și congruu. Este o împărțire dragă scolasticilor de mai tîrziu, dar fără o importanță prea mare, căci harul nu este formă externă, ci putere care, printr-o acțiune directă, naște și desăvîrșește viața duhovnicească a creștinului. Fer. Augustin spune că primul om n-a avut harul de a fi ferit pentru totdeauna de răul voluntar, ci acel pe care-l avea putea — dacă el voia să persevereze — să-l împiedice de a păcătui. Fără acest har de altminteri, chiar cu liberul arbitru, el nu putea fi bun, și totuși, el putea să-l piardă prin acest liber arbitru al său. Dumnezeu a așezat puterea de a voi, sau de a nu voi în liberul arbitru al omului. El putea să părăsească acest ajutor cînd ar fi vrut și să-l păstreze dacă voia; el nu primea însă de la acest dar ca să voiască³⁶). Acest har fără care cineva nu lucrează este numit grație non-eficientă și prin ea — spune Cayré — Fer. Augustin desemnează harul actual în Adam nevinovat³⁷). Adam avea iubirea binelui, dar n-avea harul de a rămîne în el. Într-adevăr, pentru a iubi binele n-avea nevoie de un nou har, pentru că nu pierduse această iubire, însă

32. Retractări, Cart. I, cap. VIII, 4, CSEL, vol. 36, s. I, p. 2, pag. 42: «Et hoc divinum beneficium quo liberatur, nisi eam praeveniret, iam meritis eius daretur, et non esset gratia, quae utique gratis datur». În Epistola către Vitalie (Ep. CCXVII) este rezumată gîndirea lui Augustin asupra gratuității harului, în 12 reguli de credință, rezultat al luptei sale contra semipelagianilor.

33. Contra a două Scrisori ale lui Pelagie, Cart. III, cap. VIII, 24, CSEL, vol. 60, s. VIII, p. 1, pag. 516; Despre natură și har, cap. IV, 4, CSEL, vol. 60, s. VIII, p. 1, pp. 235-236.

34. Despre har și liberul arbitru, cap. XXII, 44, PL, vol. 44, col. 909; Cuy. XXVI, cap. XIII, 14, PL, vol. 38, col. 177.

35. Despre faptele lui Pelagie, cap. XIV, 33, PL, vol. 44, col. 340; Despre Muștrare și har, cap. X, 28, P.L., vol. 44, col. 933.

36. Despre Muștrare și har, cap. XI, 31, 32, PL, vol. 44, col. 935.

37. R. P. Fulbert Cayré, op. cit., pp. 203-204.

pentru a rămâne în ea îi trebuia un ajutor al harului fără care el era incapabil de această perseverare, El primise «**posse și vellit**» dar n-avea pe «**velle quod posset**» căci dacă ar fi avut aceasta ar fi perseverat. Harul dat prin Mântuitorul este mai puternic decât cel dat lui Adam, pentru că el ne dă puterea și mijloacele de a-l voi. Sfinții, deci, au nevoie în prezent de un har, dacă nu mai fericit decât cel al primului om, totuși de unul mai puternic și mai eficace (**Despre Mustrare și har**, c. XI, 32, 31, P. L., vol. 44, col. 936, 935).

Harul lucrează înaintea oricărei acțiuni din partea omului. Când facem binele, nu lucrăm decât sub impulsul divin care ne-a făcut capabili de aceasta. Totdeauna în bine, «mila lui Dumnezeu ne premerge. Ea ne premerge pentru ca noi să fim vindecați..., ca să fim chemați..., ca noi să trăim în evlavie...». Harul imprimă voinței prima mișcare, căci zice Augustin, el «a mișcat inima ta și ți-a dat puterea să implorezi», fiindcă a precedat chemarea acestuia ca tu să ai voința bună³⁸). Deși harul premerge acțiunii noastre, nu o suprimă. Dumnezeu intervine ca noi să lucrăm. Oamenii «sînt mișcați ca să lucreze, nu ca să stea în inactivitate=aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant» (**Despre Mustrare și har**, cap. II, 4, P. L., vol. 44, col. 918). Dumnezeu lucrează asupra omului printr-un început al dragostei (aliquid dilectionis) și continuă să conlucreze cu el prin aceeași dragoste însoțită de voința lui. «Și cine a început să dea această dragoste, deși mică, întreabă Augustin, dacă nu Acela care pregătește voința și desăvîrșește conlucrînd, ceea ce a început lucrînd? Deoarece, El însuși este cel care lucrează ca să voim și care conlucrează cu voințele, desăvîrșind. Pentru aceasta zice Apostolul: «Sînt încredințat de aceasta, că Cel ce a început întru voi lucrul cel bun, îl va duce la capăt, pînă în ziua lui Hristos Iisus» (Filip. I, 6). Astfel, Dumnezeu lucrează fără noi, pentru ca noi să voim, cînd însă voim și voim astfel ca să și facem, El lucrează cu noi. Totuși, fără El, fie că lucrează ca să voim, sau conlucrează cînd voim, nu putem îndeplini faptele bune ale pietății»³⁹).

Referindu-se la textul evanghelic: «Mulți sînt chemați, dar puțini aleși» (Mat. XXII, 14), Fer. Augustin spune că cei aleși sînt chemați pe măsura voinței lor într-un mod convenabil (congruenter vocati) pentru ca mila lui Dumnezeu să le fie folositoare. «Cei care nu se potrivesc și nu se conformează cu chemarea, nu sînt aleși, pentru că nu urmează harul, deși sînt chemați». Augustin distinge între cei aleși și cei chemați. Cei aleși răspund milostivirii lui Dumnezeu, pe cînd cei chemați nu sînt mișcați de har, fiind incapabili să-l primească. Astfel mila lui Dumnezeu devine nefolositoare dacă omul nu vrea s-o primească. Însă Domnul face milostenia într-un fel atît de corespunzător celui ales, încît el n-o mai poate respinge (quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat) (**Către Simplician**, Cartea I, Probl. II, 13, P. L., vol. 40, col. 118-119).

4. **Daruri ale harului.** Între nenumăratele daruri cu care a împodobit Dumnezeu sufletul omenesc cele mai de seamă — după Fer. Augustin, sînt: începutul credinței și perseverarea în ea pînă la sfîrșit. Căci nu începi să fii cu adevărat creștin decât prin credința în Iisus Hristos și

38. Despre natură și har, cap. XXXI, 35, CSEL, vol. 60, s. VIII, p. 1, pag. 259; Cuvînt CLXXVI, cap. V, 5, PL, vol. 38, col. 952.

39. Despre liberul arbitru și har, cap. XVIII, 37, cap. XVII, 33, PL, vol. 44, col. 904, 901.

nu se sfârșește biruitor această viață decît rămînînd în El cu orice preț. Credința este un dar neprețuit, care vine de la Dumnezeu, după cuvîntul Sfîntului Apostol Pavel: «Căci vouă vi s-a dăruit pentru Hristos nu numai să credeți întru El, ci să suferiți pentru El» (Filip. 1, 29). Apostolul Pavel a fost chemat printr-un har mai puternic decît voința sa. Dumnezeu a lucrat în el voința de a crede și din persecutor ce era, a suferit persecuție pentru apărarea celor pe care-i prigonise, căci «Domnul i-a dat nu numai să creadă în El, ci și să sufere pentru El»⁴⁰). Fer. Augustin afirmă că harul precede credința, nu o urmează, cum susțineau semipelagianii. Altfel, dacă credința ar premerge harului, voința ar preceda-o egal, deoarece credința nu poate să fie fără o mișcare a voinței (**Despre darul perseverării**, c. XVI, 41, P. L., vol. 45, col. 1018), și în acest caz, ne-am apropia de pelagianii.

Nu este de ajuns să crezi, ci trebuie să rămii în această credință pînă la sfîrșitul vieții. Fer. Augustin a scris o carte intitulată: «**Despre Darul perseverării**», în care analizează această cunună a darurilor dumnezeiești, har acordat unora prin mila lui Dumnezeu și refuzat altora printr-o dreaptă judecată. Perseverarea este darul lui Dumnezeu prin care se rămîne în Domnul nostru Iisus Hristos pînă la sfîrșit. Acest dar este dat prin Iisus Hristos unui număr restrîns de credincioși — cei aleși —, cătorora le oferă mijloacele și puterea de a voi. Prin el se îmbrățișează binele și se rămîne în acest bine. El dă virtutea nu numai de a putea ceea ce voim, ci încă de a voi ceea ce putem (non solum posse quod volumus, verum etiam velle quod possumus)⁴¹). Se poate ca cineva să stăruie în credință pînă aproape de sfîrșitul vieții și totuși să nu aibă darul perseverării finale, iar altcineva poate să nu aibă continuitate în credință și să-i fie dat acest dar. De asemenea, voința divină dă unora o perseverare finală glorioasă, iar altora una oghișnuită. Cel care vădește în chip special darul perseverării finale este martiriul pentru numele lui Hristos, căci nu toți credincioșii care suferă chinurile persecuției rămîn statornici pînă la moarte (**Despre Darul perseverării**, cap. I, 1, cap. II, 2, P. L., vol. 45, col. 995).

A avut Adam darul perseverării? Fer. Augustin răspunde că: «Acesta n-a avut perseverență, fiindcă n-a stăruit în acel bine în care era fără greșală»⁴²). Adam n-a început să aibă greșeli decît după cădere. Dar una este să n-ai greșeli și alta să nu rămii într-o stare fericită unde erai lipsit de greșeli. Se naște altă întrebare: Dacă Adam ar fi avut darul perseverării, fără îndoială că el ar fi perseverat și dacă ar fi perseverat n-ar fi păcătuit și n-ar fi părăsit pe Dumnezeu. Dar el n-a avut darul perseverării pentru că nu l-a primit și astfel n-a rămas în bine. Căci, cum să persevereze, dacă nu primise acest dar? Ori, dacă nu l-a avut, pentru că nu l-a primit, ce păcat poate să aibă el, afară doar că trebuia să persevereze? Fer. Augustin sesizează dificultatea acestei probleme și-i pune dezlegarea în existența libertății voii lui Adam. «Dacă acesta ar fi voit să rămînă prin însuși liberul arbitru în această stare dreaptă și fără viciu, n-ar mai fi încercat nici moartea, nici nefericirea, și răsplată acestei

40. **Despre Darul perseverării**, cap. II, 2, PL, vol. 45, col. 995; **Despre Predestinația sfinților**, cap. II, 3-6, vol. 44, col. 961-964.

41. **Despre Darul perseverării**, cap. I, 1, PL, vol. 45, col. 993; **Despre Muștrare și har**, cap. XI, 32, PL, 44, col. 936.

42. **Despre Muștrare și har**, cap. X, 26, PL, vol. 44, col. 932: «...eum perseverantiam non habuisse, quia in eo bono, quo sine vitio fuit, non perseveravit».

perseverări ar fi fost plenitudinea fericirii de care se bucură sfinții îngeri, adică nu mai putea să cadă ulterior și aceasta el o știa cu siguranță deplină⁴³).

Pe lângă începutul credinței și perseverarea finală, Dumnezeu revarsă o bogăție nesfârșită de daruri care ajută în diferite chipuri la creșterea duhovnicească a creștinului. Fer. Augustin arată — prin expresii ca «donum Dei», «manus Dei», «adjutorium Dei», «opus Dei» — lucrarea providențială care susține lumea, crează și înzestrează sufletele cu facultăți minunate, le permite să ajungă unele adevăruri și să împlinească binele. «Fiindcă toate cele bune, precizează episcopul Hipponei, după cum s-a spus, și cele mari și cele mijlocii și cele mici, sînt de la Dumnezeu, urmează că de la Dumnezeu este chiar întrebuințarea voinței celei bune care este virtute și este înnumărată între marile bunuri» (**Retractări**, Cartea I, cap. VIII, 6, CSEL, vol. 36, s. I, p. 2, pag. 46). Din mila lui Dumnezeu li s-au dat creștinilor: ascultarea, supunerea, înfrînarea, castitatea conjugală, puterea de a îndemna, puterea de a asculta cu supunere și de a înțelege predicile, strigătele către Dumnezeu din inimă sinceră și însuflețită de Duhul Său (Rom. VIII, 15, 26; Gal. IV, 6). Se pot adăoga: Convertirea, a cinsti pe Dumnezeu, a primi pe Iisus Hristos, a trece de la indiferență la pietate, a crede în Sfînta Treime, a mărturisi cu gura ce crede cu inima, ș. a.⁴⁴).

Toate aceste daruri sînt însă dominate și încălzite de iubirea creștină (cărîtas). Marele mistic apusean are cuvinte înaripate totdeauna cînd vorbește despre iubire, definind-o ca «un foc în inimile noastre, care se aprinde, se încinge, făcîndu-se văpaie, sau pentru a mistui totul, sau pentru a purifica totul» (**Despre Esența iubirii**, cap. I, P. L., vol., 40 col. 843). Iubirea este viața inimii. Ea este singura cale ce duce spre fericirea la care aspiră sufletul. Pentru a cîștiga Binele suprem care e fericirea creștinului, trebuie să mergi pe drumul dragostei, chiar dacă este însoțit cu suferințe. Fer. Augustin repetă necontenit: «Calea noastră este dragostea; nimic nu este mai înalt decît drumul dragostei». Prin dragoste participăm la suferințele lui Hristos, trăim în comuniune cu El, dorim pe Dumnezeu. Acest mărgeț dar este un har al lui Dumnezeu, pentru că a iubi pe Dumnezeu nu vine decît de la Dumnezeu care este viața vieții noastre⁴⁵).

5. Indreptare și har. Harul acționează asupra omului pentru îndreptarea și sfințirea lui într-un mod care egalează o nouă creație. Reînnoirea chipului lui Dumnezeu în om se înfăptuiește mai întîi prin scoaterea lui din păcat și al doilea, sădind ceva nou în suflet. Fer. Augustin spune clar că «harul ajută în două feluri: iertînd răul pe care l-am făcut și ajutîndu-ne să ne ferim de rău și să facem binele»⁴⁶). Nu sînt însă două momente deosebite, ci în același timp iartă și sfințește. Condiția esențială

43. Idem, 28, ibidem, col. 933.

44. Despre Darul perseverării, cap. XIV, 37, cap. XXIII, 64, cap. XXIV, 66, cap. XX, 51, P. L., vol. 45, col. 1015-1016, 1031, 1033, 1025.

45. Cuvînt la Ps. CXLI, 7, P. L., vol. 37, col. 1837; Cuv. CLXIX, cap. XI, 14, la cap. XII, 15; P. L., vol. 38, col. 923-924: «Deus non amator, nisi de Deo»; Mărturisiri, Cart. X, cap. VI, 10, CSEL, vol. 33, s. I, p. 1, 234: «Deus autem tuus etiam tibi vitæ vitæ est».

46. Despre natură și har, cap. III, 3, cop. IV, 4, CSEL, vol. 60, s. VIII, p. 1, pp. 235-236; cf. Opera neterminată împotriva lui Iulian, Cart. II, 227, P. L., 45, col. 1244.

a îndreptării este credința izvorită din dragostea față de Dumnezeu și unită cu nădejdea. «Acela crede în Hristos, care nădăjduiește și iubește pe Hristos. Căci dacă are credință fără nădejde și dragoste, crede că există Hristos, dar nu crede în Hristos. În cel ce crede în Hristos, vine în el Hristos și se unește într-un fel oarecare cu El, făcându-se mădular al trupului Lui. Aceasta nu poate să fie dacă nu se adaogă nădejdea și dragostea» (**Cuvintarea 144**, cap. II, 2, P. L., vol. 38, col. 788). Dumnezeu ne pregătește îndreptarea printr-un har special (gratia praeveniens)- și o desăvârșește prin harul conlucrător (gratia cooperans). Mijloacele de care se folosește Dumnezeu pentru aducerea la pocăință și deci la credință sînt felurite și nenumărate, izvorînd din voința Sa tainică (**Despre Muștrare și har**, cap. V, 8, P. L., vol. 44, col. 920).

Îndreptarea trebuie înțeleasă ca o înnoire reală a omului lăuntric. «Se numește dreptatea lui Dumnezeu, remarcă just Fer. Augustin, nu aceea prin care Dumnezeu este drept, ci aceea pe care Dumnezeu o dă omului, ca omul să fie drept prin Dumnezeu»⁴⁷). Mai mult, Dumnezeu îndreaptă pe cel necredincios nu numai iertîndu-i păcatele, ci dîndu-i chiar dragostea. Este o totală refacere a omului vechi; căci prin har, din ce era nedrept se face drept, iertîndu-se totodată și vina și pedeapsa (**Cuv. 240**, cap. III, nr. 3, P. L., 38, col. 1131). Fer. Augustin vorbește de o conlucrare a omului cu Dumnezeu în opera de sfințire a celui dintîi. Îndreptarea este din har, venind de la Dumnezeu, nu din faptele omului. Pe aceasta o propoveduește Apostolul Pavel și trebuie să plîngi, să implori și să crezi, ca să o primești (**Cuv. 169**, cap. IX, 11, P. L., 38, col. 922). Dumnezeu nu va conlucra cu omul, decît dacă acesta, prevenit de El, lucrează. Nu poate să fie dreptate în om fără concursul voinței sale: «Acel ce te-a făcut fără tine, nu te îndreaptă fără tine» (**Cuv. 169**, cap. XI, 13, P. L., vol. 38, col. 923). Învățăturile care se dau presupun voința la cel ce le primește. Și dacă se întreabă cineva pentru ce oamenii ajutați de har nu fac toți bine, el se poate mulțumi cu acest «răspuns foarte scurt: pentru că ei nu voiesc»⁴⁸). Totuși, Fer. Augustin nu înțelege conlucrarea dintre Dumnezeu și om ca între doi factori independenți. Duhul eliberează fiind capabil să lucreze singur mîntuirea. Toate, totdeauna, depind de Dumnezeu și nimic de voința omenească. Harul lui Dumnezeu lucrează cu ea, dar el a început și el continuă. Harul precede orice merit omenesc; însuși acest merit este un har gratuit. Deci, înțelegerea dreaptă este că Dumnezeu înfăptuiește singur lucrarea Sa în suflet și că faptele meritoare ale creștinului nu sînt propriu zis ale sale. «Cînd Dumnezeu încununează meritele noastre El nu încununează decît meritele lui»⁴⁹), precizează Fer. Augustin. Omul nu poate să se opună voinței lui Dumnezeu în nici un chip. Atunci cînd Dumnezeu vrea să mîntuiască, nu există voință omenească ce ar putea să-i reziste, căci, deși omul are puterea și de a nu voi, «el n-ar ști totuși să împiedice voința lui Dumnezeu, nici să se pună deasupra puterii sale; căci Dumnezeu face ce vrea chiar cu aceia care fac ce El nu vrea»... Toate voințele omenești la un loc nu pot să reziste voinței lui Dumnezeu, care a făcut

47. La Evangelia după Ioan, Tratat, XXVI, cap. VI, 1, PL, 35, col. 1607.

48. Cuvînt. CLXV, cap. I, 1, PL, vol. 38, col. 902-903; Despre merite și iertarea păcatelor, Cart. II, cap. XVII, 26, CSEL, vol. 60, s. VIII, p. 1, pg. 98.

49. Epist. CLXXXVI, 10, CSEL, vol. 57, s. II, p. 4, pp. 53-54; Epist. CXCIV, cap. V, 19. Ibidem, pg. 190.

cerul și pământul și care în mod absolut face ce vrea cu aceste voințe (**Despre Mustrare și har**, cap. XIV, 44, 45, P. L., vol. 44, col. 942, 943).

6. **Har și libertate.** Dar se naște, pe bună dreptate, întrebarea: care este raportul între harul dumnezeesc și libertatea omului, în gândirea Fericitului Augustin? Problemă grea și spinoasă pentru soluționarea căreia trebuie să se țină seamă atât de bogata experiență mistică a marelui episcop african, cât și de împrejurările în care vorbește despre lucrarea harului, sau despre lucrarea omului în opera mântuirii. Fericitul Augustin face deosebire între liberul arbitru și libertate (*libertas*)⁵⁰. «Liberul arbitru făcut captiv de păcatul originar n-are putere decît spre a păcă-tui». El se mișcă liber, dar numai în păcat. Este liber față de lege, dar sclav păcatului. Harul îl eliberează și-l întărește. «**Libertas**» este o dispoziție interioară, fruct al harului, care poate nu numai să aleagă, dar să și facă binele⁵¹).

În unele lucrări, Fer. Augustin accentuează rolul libertății voii pentru realizarea mântuirii. Îndeosebi, cartea sa «**Despre liberul arbitru**» este o adevărată apologie făcută libertății, împotriva maniheilor care socoteau răul ca o forță egală cu Dumnezeu, ce vine de la Dumnezeu. «Adevărul strigă despre tine, în taină, exclamă el! Căci n-ai putea să simți că este altceva în puterea noastră decît ca să înfăptuim atunci cînd voim. De aceea, nimic nu este atît de mult în puterea noastră ca voința înșăși, deoarece ea este de față, direct, imediat, fără întîrziere, ca să voim»⁵²). Voința eliberată din sclavia păcatului se mișcă nestingherită în împărăția harului. Dar cum se împacă aceste două noțiuni: libertate și har, mărginit și nemărginit? Fer. Augustin caută un răspuns acestei probleme de nepătruns atunci cînd se întreabă: «Liberul arbitru nu este distrus de har? Dimpotrivă, zice el, liberul arbitru se întărește prin har, după cum se întărește legea prin credință. **Căci legea nu se împlinește decît prin liberul arbitru.** Prin lege se cunoaște păcatul, prin credință se dă harul împotriva păcatului, prin har vindecarea sufletului de viciul păcatului, prin vindecarea sufletului se face libertatea voii, prin libertatea voii se naște iubirea de dreptate, iar prin iubirea de dreptate se împlinește legea. Astfel, după cum legea nu este distrusă de credință, ci întărită, fiindcă prin credință obținem harul prin care se împlinește legea, tot așa liberul

50. Împotriva a două Scrisori ale pelagienilor, Cart. I, cap. II, 5, CSEL, vol. 60, s. VIII, p. I, pp. 425-426: «*Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de genere humano? Libertas quidem perit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum in mortalitate iustitiam...* Nam, *liberum arbitrium usque adeo in peccatore non perit, ut per ipsum peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant*». Această distincție făcută de Feric. Augustin între liberul arbitru și libertate stă la temelia învățăturii romano-catolice despre «Darul supra adăogat». După catolici, liberul arbitru este o însușire naturală a omului, iar libertatea e un dar adăogat de Dumnezeu la ceea ce avea omul din fire. Ca o consecință, ei învață că prin păcatul originar, omul și-a pierdut numai libertatea, nu și liberul arbitru, Dumnezeu retrăgîndu-și darurile cu care înzestrase pe om. Liberul arbitru a rămas și după căderea în păcat, dar nu și libertatea (E. Gilson, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, Paris (J. Vrin), 1931, p. 208, cit. după C. Pavel, op. cit., p. 60).

51. Împotriva a două Scrisori ale pelagienilor, Cart. III, cap. VIII, 24, PL, vol. 44, col. 607; cf. *Despre Liberul arbitru*, Cart. III, cap. I, 3, PL, vol. 32, col. 1272.

52. *Retractări*, Cart. I, cap. VIII, 3, CSEL, vol. 36, s. I, p. 2, pag. 40.

arbitru nu este distrus prin har, ci întărit, deoarece harul vindecă voința prin care se iubește dreptatea în mod liber»⁵³).

Dar, Fer. Augustin n-a rămas la această învățătură pînă la sfîrșit. Pelagianismul susținea că natura este sănătoasă la copii, iar la adulți este suficientă pentru a lucra binele; în consecință, harul este de prisos. Prin aceasta se altera dogma mîntuirii. Dezvoltînd doctrina sa despre har, Fer. Augustin urmărea deci să pună în adevărata lumină lucrarea acestui har îi în același timp să înfrîngă orgoliul creaturii, supunînd-o Creatorului.

Din experiența sa, el constată că natura omenească este atît de slabă și expusă ispitelor de orice fel, încît ar fi cu neputință o ridicare la o viață superioară, prin puterile proprii. «Nimeni n-are de la sine decît minciună și păcat», declară Augustin, — după cum am mai amintit — accentuînd prin aceasta, necesitatea imperioasă a harului. Încă din anul 397, în opera sa: «**Despre diferitele probleme către Simplician**», el pune premisele teoriei despre harul irezistibil. Dumnezeu acționează în așa fel, încît nicio voință nu i se poate opune, căci: «**El este cel care lucrează în noi a voi și a lucra** (velle et operari)»; fără ajutorul Lui nu putem să dobîndim ce voim și mai ales fără chemarea Lui nu avem voința cea bună⁵⁴). Harul lucrează irezistibil voința cea bună și perseverarea pînă la sfîrșit. Cînd ne găsim fericirea în lucrările care ne duc la Dumnezeu, această dispoziție este o inspirație și un dar al harului dumnezeesc și noi n-o datorăm propriei noastre voințe, nici sîrguinței, nici meritelor faptelor «pentru că Dumnezeu este cel ce acordă și dezvoltă în noi mișcările voinței, sîrguința activității și lucrările printr-o dragoste fierbinte»⁵⁵). Numai cei aleși rămîn pînă la sfîrșit în credință, pentru că numai în ei lucrează harul irezistibil. Acesta le dă putere nu numai de a persevera, ci de a fi în mod necesar perseverenți (**Despre Muștrare și har**, cap. XII, 35-36, P. L., vol. 44, col. 938). Harul se acordă printr-un decret ascuns al lui Dumnezeu, nu pentru vreun merit oarecare și este imposibil să i se împotrivească cineva din cei aleși, deoarece lucrează în mod irezistibil, potrivit (congruenter) fiecăruia dintre ei. Harul dă celui ales pe «**posse non peccare**». Sfinții n-ar putea să-și realizeze desăvîrșirea lor, dacă n-ar primi prin harul dumnezeesc posibilitatea și voința de a persevera. «Voința lor este înșuflețită de Duhul Sfînt atît de mult, încît să poată. fiindcă așa voiesc, și ei voiesc așa, pentru că Dumnezeu lucrează în ei voința. S-a venit deci în ajutorul slăbiciunii omenești, ca prin harul dumnezeesc să se lucreze într-un chip statornic și de neînvins=ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur»⁵⁶). În ultimă analiză, mîntuirea este, după Fericitul Augustin, o lucrare numai a harului. El o spune clar: «Dacă s-ar discuta și s-ar căuta prin ce este cineva vrednic (de mîntuire), n-ar lipsi unii care să spună: prin voința omenească. Noi însă spunem: **prin har sau predestinația divină**»⁵⁷). În acest caz, faptele merитоase, dacă există, nu sînt decît efecte ale harului, mîntuirea fiind

53. Despre Duh și literă, cap. XXX, 52, CSEL, vol. 60, s. VIII, p. I, pg. 208.

54. Către Simplician, Cart. I, Probl. II, 12, PL, vol. 40, col. 118; cf. Despre Predestinația sfinților, Cart. I, cap. V, 10, PL, vol. 44, col. 968.

55. Către Simplician, Cart. I, Probl. II, 21, PL, vol. 40, col. 127.

56. Despre Muștrare și har, cap. XII, 38, PL, vol. 44, col. 939-940.

57. Despre Predestinația sfinților, cap. X, 19, PL, vol. 44, col. 974.

în întregime opera acestuia. Acest determinism absolut se înțelege mai bine punându-l în legătură cu teoria Fer. Augustin despre **predestinație**.

7. Potrivit acestei teorii, Dumnezeu predestinează sau hotărăște din veci, pe unii la fericire veșnică, iar pe alții la pedeapsă veșnică. Numărul celor aleși printr-o hotărâre specială (secundum propositum vocati) este încheiat și fixat. El nu poate fi nici mărit, nici micșorat. Cei predestinați (electi, filii Dei, discipuli Christi) la domnia veșnică vor ajunge aci, cu toții, prin harul perseverării pînă la sfîrșit, unde vor rămîne în întregime, totdeauna, în suprema fericire fiind susținuți de mila Mîntuitorului. Alegerea este făculă nu în urma unui merit precedent, ci **de un har special ce ține loc de orice merit**⁵⁸). Cei predestinați spre pedeapsă potrivit dreptății lui Dumnezeu fac parte din masa pieirii, a condamnării, a miniei. Aceștia nu trebuie să fie socotiți în numărul celor aleși — chiar în timpul cînd sînt în bine și în credință —, deoarece ei n-au fost separați de «massa perditionis», prin preștiința și predestinația lui Dumnezeu și n-au fost chemați prin hotărîre⁵⁹). Cei aleși vor fi judecați cu milă, pînă la cînd ei sînt «vase ale milei» pregătite pentru slavă, iar cei condamnați, «vase ale miniei», vor fi judecați după dreptatea lui Dumnezeu (Rom. IX, 22, 23) (**Despre Muștrare și har**, cap. IX, 25, P. L., vol. 44, col. 931). Nimeni n-are dreptul să revindică mila lui Dumnezeu, după cuvîntul Apostolului, ce spune că nu este dat vasului de lut să ceară socoteală olarului de ce l-a făcut așa și nu altfel (Rom. IX, 21). Este o taină ce nu poate fi dezlegată de nimeni, de ce Dumnezeu alege pe unul și condamnă pe altul. «Pentru ce Dumnezeu eliberează pe unul și nu pe celălalt? Eu nu pot răspunde alt lucru, zice Augustin, decît că judecățile Sale sînt de nepătruns și căile Sale de neurmat» (Rom. XI, 33). Mai mult valorează să ascultăm glasul Apostolului și să zicem cu el: «O, omule, cine ești ca să răspunzi lui Dumnezeu?» (Rom. IX, 20), decît să îndrăznim a spune, ca și cînd am cunoaște, ceea ce El a voit să fie ascuns»⁶⁰).

După Augustin, Mîntuitorul Iisus Hristos-Omul este exemplul cel mai grăitor despre predestinație. «Prin ce merite premergătoare credinței sale natura Sa omenească s-a putut ridica la o astfel de demnitate? Același har care face pe orice om creștin, a legat și pe Iisus-Omul de Domnul încă de la început... După cum El a fost predestinat ca să fie Capul nostru, astfel mulți (dintre noi) sîntem predestinați ca să fim măduarele Sale». Petru a fost, de asemenea, predestinat. Deși el a tăgăduit de trei ori pe Hristos, totuși, a fost întors la credință prin harul Mîntuitorului «fiindcă era chemat prin hotărîre, încît nimeni nu putea să-l zmulgă din mîna lui Hristos, căruia îi era dat»⁶¹). Dumnezeu chiamă la credință pe cei predestinați, chiar dacă voințele lor sînt rebele. Exemplu concludent în această privință e însuși el, Augustin, care-și consideră convertirea (**Mărturisiri**, Cart. III, c. XI și XII și Cartea IX, cap. VIII) ca o lucrare dumnezească⁶²).

58. Manual către Laurentiu, cap. C, 26, PL, vol. 40, col. 279; **Despre Muștrare și har**, cap. IX, 21, cap. VII, 13, 14, PL, vol. 44, col. 928, 924-925.

59. E. Portalié, op. cit., Ibidem, col. 2397; **Despre Muștrare și har**, cap. VII, 16, PL, vol. 44, col. 925.

60. Idem, cap. VII, 17-19, Ibidem, col. 926-927; **Despre Predestinația sfinților**, cap. VIII, 16, PL, vol. 44, col. 972-973.

61. Idem, cap. XV, 30-31, Ibidem, col. 982-983; **Despre Muștrare și har**, cap. IX, 24, PL, vol. 44, col. 931.

62. **Despre Darul perseverării**, cap. XX, 53, PL, vol. 45, col. 1086.

Afirmînd cu tărie predestinația absolută, Augustin încearcă să dea o explicație pro domo, textului din I Tim. II, 4: «Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mîntuiască și la cunoștința adevărului să vină». El înțelege prin «toți» pe cei aleși din toate clasele societății, iar în altă parte îl trădează cu «mulți», sau îl explică pe «vrea» în sensul că Dumnezeu dă celor predestinați voința de a fi mîluiți⁶³).

*

În lumina celor spuse pînă aici tragem următoarele concluzii:

1. Fericitul Augustin vorbește în cuvînte înaripate și bogate în conținut, despre har, deoarece el însuși s-a adăpat din plin din polirul dător de viață al harului. Experiența sa personală, ca și împrejurările de luptă încordată, în special împotriva maniheilor, pelagienilor și semipelagienilor, au făcut însă ca să nu fie consecvent și ortodox atunci cînd a tratat problema harului.

2. În sistemul lui Augustin despre har se disting două etape: 1. În perioada luptelor împotriva maniheilor accentuează mai mult — poate prea mult — rolul libertății voii, lăsînd pe planul al doilea lucrarea harului divin; 2. în a doua parte a vieții și a activității sale sacerdotale (mai exact de la anul 397, perioada antipelagiană), insistă îndeosebi asupra harului ca factor principal în opera mîntuirii.

3. Harul inițiază, conduce și desăvîrșește mîntuirea creștinului. Păcatul original a avut urmări așa de mari în lume, încît oamenii au o contribuție neînsemnată față de aceea a harului. Un dar așa de mare ca mîntuirea nu poate veni decît de la Dumnezeu.

4. În ultimele cărți, Fer. Augustin își completează teoria harului prin învățarea predestinației absolute a unora spre fericire și a altora la moarte veșnică. Harul lucrează irezistibil în cei aleși.

5. Fer. Augustin caută către sfîrșitul vieții sale să se pună de acord cu sine. Rezultatul acestui efort sînt: «**Retractările**» sale. Raportul dintre libertate și har îl frămîntă neconținut, căci iată ce scrie în anul 427, lui Valentin: «Dacă, deci, nu există harul lui Dumnezeu, în ce fel salvează lumea?, și dacă nu este liberul arbitru, în ce fel judecă lumea?»⁶⁴). Totuși, în **Retractări**, în același an, afirmă că «voința, chiar la cei ce au deja folosul liberului arbitru, este predestinată de Dumnezeu însuși»⁶⁵).

6. Romano-catolicii se alimentează substanțial din învățătura Fericitului Augustin. În teologia harului ei sînt grupați, în general, în jurul următoarelor direcții: 1. Tomisul insistă asupra harului anulînd libertatea, 2. Augustinienii (urmașii lui Baius și Jansenius) apără libertatea în detrimentul harului și 3. Discipolii lui Molina și Suarez, accentuează libertatea în sens semipelagian⁶⁶).

7. Protestanții duc pînă la ultimele consecințe gîndirea augustiniană despre predestinația absolută.

63. Împotriva lui Iulian, Cart. IV, cap. VIII, 42, 44, PL, vol. 44, col. 759, 760; Manual către Laurențiu, cap. CIII, 27, P.L., vol. 40, col. 280; Despre Muștrare și har, cap. XV, 47, PL, vol. 44, col. 945; Despre Predestinația sfinților, cap. VIII, 14, Ibidem, col. 971; cf. F. Cayré, A. A., Précis de Patrologie, t. I, Livres I et II, Paris-Tournai-Rome, 1927, p. 674, n. 1.

64. Epist. CCXIV, 2, CSEL, vol. 57, s. II, p. 4, pag. 381.

65. Retractări, Cart. I, cap. VIII, 2, CSEL, vol. 36, s. I, p. 2, pag. 33.

66. E. Portalié, op. cit., Ibidem, col. 2555.

8. Biserica Ortodoxă învață că mântuirea se câștigă prin conlucrarea omului cu harul dumnezeesc. Harul începe lucrarea și o continuă împreună cu omul. Oamenii au libertatea să-l primească și să conlucreze cu el, sau să-l respingă (Apoc. III, 20). Ortodoxia nu contestă meritele excepționale ale Fer. Augustin. El a fost un cugetător de culme, totuși s-a abătut de la învățătura cea adevărată, printre altele, promovind și predicând predestinația absolută. Biserica Ortodoxă respinge greșelile lui, dar reține ceea ce este bun. În problema păcatului și a răului în lume, el dă soluții bazate pe Sfânta Scriptură și rațiune, care sînt valabile și azi. De pildă, origina păcatului în liberul arbitru, cercetarea efectelor produse de păcat în lume și calea pentru remedierea lor, îndemnul și sfaturile părintești pornite dintr-o inimă caldă mistuită de dorul cunoașterii și al desăvîrșirii sînt puncte pozitive în doctrina lui Augustin. În problema harului, Augustin poate fi folosit pînă la un punct și anume, cînd vorbește despre îndreptare, despre necesitatea și gratuitatea harului.

9. Biserica Ortodoxă respinge învățătura despre lucrarea irezistibilă a harului și predestinația absolută. De asemenea, nu admite nici învățătura că libertatea este un dar adăugat, care duce tot la monergism. Oare nu e necesară adeziunea liberului arbitru la primirea libertății ca dar al harului?

10. Înălăturînd inconsecvențele și erorile lui Augustin, putem considera opera sa o comoară neprețuită de învățături teologice și morale. Datoria noastră este să cunoaștem mai deaproape viața și operele lui, pentru a ne putea îmbogăți mintea cu ideile sale înalte și a ne împărtăși din experiența sa atît de rodnică în trăirea duhovnicească.

Magistrand Ilie Georgescu

LEGĂTURILE ȚĂRILOR ROMÎNE CU IERUSALIMUL *)

PATRIARHII IERUSALIMULUI ÎN ȚĂRILE ROMÎNE (VEAC. XVII—XVIII)

Dintre toate patriarhiile răsăritene, Biserica Ierusalimului, «maica Bisericilor» și-a dus viața departe de bogăția surorilor sale, întreținându-se cu mila și ajutorul primit din afară. Ierusalimul nu s-a putut niciodată sprijini decât pe ceea ce-i puteau aduce credincioșii săi apropiați. Faptele Apostolilor și epistolele pauline ne dau mărturie de numeroase colecte strânse în comunitățile grecești pentru «sfinții din Ierusalim», iar mai târziu, aceasta va forma o îndatorire de cinste a basileilor, cât timp va dăinui împărăția creștină a Bizanțului.

Suferințele politice abătute asupra leagămului creștinismului, ocupațiile arabe, selgiucide, cruciate, culminând cu cea otomană (1515), au sărăcit Biserica ierusalimiteană și așa destul de săracă. Odată cu ocupația turcească și politică dusă de sultani — aliați adesea cu regi și principii apuseni, — apar și infiltrațiile catolice, dornice de subminare și subordonare a Ortodoxiei. În fața cupidității beilor și pașalelor turcești, aurul apusean deschide poarta călugărilor și agenților papali, izgonind pe secularii păzitori ai Sfântului Mormânt. Din epoca lui Francisc I (1515-1547) al Franței — ocrotitor al catolicismului roman în Răsărit, — și a prietenului și aliatului său Soliman Magnificul (1520-1566), numărul clericilor apuseni stabiliți în Țara Sfântă este tot mai mare ¹⁾.

Speriați de această năvală de eterodocși, patriarhii Ierusalimului caută mijloace de rezistență. Privirile lor se opresc — în primul rând — asupra țărilor noastre, atât de vestite pentru bogățiile lor și dărnicia voievozilor ²⁾. Mama Bisericilor începe să cunoască milostenia țărilor noastre și a domnitorilor români încă de la începutul veacului XVI, când evlaviosul Neagoe Basarab «au dăruit și au îmbogățit» biserica Sionului «dimpreamă cu toate bisericile din prejurul ei» ³⁾.

În secolul al XVII-lea, când se înmulțesc atacurile romano-catolice pentru acapărarea unora din Locurile Sfinte, mulți din patriarhii Ierusalimului

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

1. Franciscanii obțin un buget favorabil în 1564-1565 mărinind influența în Orient; v. Famin, *Histoire de la rivalité et du protectorat des Eglises chrétiennes en Orient*, Paris 1853, p. 197-8 sq.

2. Vestite încă înainte de 1453; vezi D. Russo, *Elenismul în România*, în «Studii istorice greco-române», Buc. 1939, II, p. 520-521.

3. v. Tit Sîmedrea, *Viața Sf. Nifen patriarhul Constantinopolului*, art. în B. O. R. an LV (1937) n. 5-6, p. 292; vezi mențiunea din 1533-4 despre ajutoarele «domnilor munteni» la clădirea m-rii Sf. Sava și a egum. «Ioan Romînul» (Hurm.-Iorga XIV, n. 681, p. 718); Al. Lăpușneanu dăruiește Sf. Mormânt și minăst. Sf. Sava, satul Ocna (1560). *Doc. privind Ist. Romîniei*, (Moldova) veac XVI vol. II — doc. 117. În jurul anului 1600 se închină mînăstirea *Gruul* (Ilfov): Hr. Papadopoulos, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλ. Ἱεροσολύμων*, Ierusalim-Alexandria, 1910, p. 483.

își îndreaptă pașii spre țările noastre, de unde nădăjduiau să primească ajutoare pentru a putea face față primejdiei.

Cel dintâi patriarh care deschide calea legăturilor, în secolul XVII, între Țările Române și Ierusalim, este **Teofan** (1608-1644). Acest ierarh, vestit pentru râvna sa ortodoxă și neobosita luptă împotriva prozelitismului romano-catolic, a fost de mai multe ori oaspetele țării noastre. În anul 1617 el era la Iași la curtea lui Radu Mihnea ⁴), despre a cărui dărniciie aflase de mai multă vreme. Patriarhul Teofan rămâne la Iași mai bine de un an de zile, așteptând pe solii moscoviți, care aveau să-l însoțească spre Kiev și Moscova. În vremea aceasta, duhul său reformator se manifestă în încercarea de grecizare a Bisericii moldovene. La cererea domnitorului — educat de monahii atoniți —, Teofan îndepărtează din scaun pe eruditul artist și caligraf Anastasie Crîmca, înlocuindu-l cu un oarecare Teofan (25 martie 1618). Drept mulțumire, Radu Mihnea, căruiua îi lipseau ctitoriile proprii în Moldova, închină Sfântului Mormint mănăstirea Galata, ctitoria lui Petru Șchiopul. Mănăstirea căzuse «la mare slăbiciune și răsipă din toate», din pricina lipsei de chivernisire a călugărilor. Voevodul Radu Mihnea spune, în hrisovul de danie, că vrea să o scape de la pieire deplină, încredințând-o îngrijirii Sfântului Mormint ⁵).

Încărcat de daruri, patriarhul Teofan izbutește să treacă în Polonia, unde desfășoară o întinsă activitate de reorganizare a Bisericii Ortodoxe, necesară după «unirea» de la Brest-Litovsk ⁶).

Turburările provocate la Ierusalim de către franciscani și intervenția ambasadurilor apusene la poartă (De Césy), rechemară pe Teofan în apărarea Bisericii sale. De acum începe lupta cu clericii și agenții apuseni pentru stăpânirea Locurilor Sfinte, adevărat tîrg în care turcii aveau numai de câștigat ⁷). Pentru a se putea menține, Teofan pornește din nou la drum pentru strîngerea de ajutoare. Sprijin în cererile sale găsește la energicul Chiril Lucaris, care are de înfruntat furia catolică și căreia îi va cădea victimă ⁸).

Drumul spre bogata Moscova — de unde nădăjduia un mai mare ajutor — trecea prin Moldova. La curtea evlaviosului Miron Vodă Barnovschi aflăm pe Teofan în primăvara anului 1628. Cu acest prilej, domnitorul moldovean închină Sfântului Mormint noua sa ctitorie din Tîrgul Iașilor, biserica Barnovschi, împreună cu satele Toporăuți și Șipot ⁹).

4. În 1600 primise o cruce de la Doamna Neaga mama lui Radu Mihnea la Haideu, *Arch. ist.* I, p. 181. Despre călătoria în Rusia v. și Hr. Papadopoulos, *op. cit.* p. 485.

5. A. P. Kerameos, în *Hurm.* XIII, p. 517; hrisovul în *Uricariul V.* p. 214. — 8. În 1615, împreună cu Timotei, patriarhul ecumenic, depuse pe mitrop. Luca al Ungrovlahiei acuzat de nepăsare în trimiterea peșcheșului către Patriarhia Ecumenică, (*Hurm.-Iorga XIV*, n. 212-3, p. 112-13).

6. Intocmește frații ortodoxe, reorganizează mănăstiri, numește egumeni și episcopi; cf. A. P. Kerameos; *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολ. σταχυολογία*. Petersburg, 1891, vol. I. p. 250 și urm. Hr. Papadopoulos, *op. cit.* p. 491-492; Сapturev, *Сношения Иерусал. патр. съ Русским прайгательством* — XVI-XVIII, Petersburg, 1895, 100-6. Intors din Rusia, scrie din Iași că a scăpat de cei ce voiau să-l prindă în mart. 1621 (A. P. Kerameos, *Ἱεροσολ. βιβλ.* I. p. 65).

7. Famin, *op. cit.*, p. 213-15.

8. Lucaris va hotărî contribuții pentru toți grecii din imperiu în favoarea Sf. Mormint, (Hr. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 506-7).

9. *Hurm.-Iorga*, XIV, n. 223, p. 122-5; Delicani, *πατο. ἑγγράφα*. Constantinopol. 1940, vol. III, p. 340 (cu *ὑπεριόνειξη* în loc de Toporăuți); Hr. Papadopoulos, *op. cit.* p. 497; Serie lui De Césy despre buna primire: afumo con allegreza indicibile rice-

Mulțumit de buna primire pe care i-a făcut-o voevodul, boierimea și clerul — al cărei ecou se întâlnește în scrisorile sale —, patriarhul Teofan părăsește Moldova.

În anul 1629 îl aflăm la Ierusalim în luptă cu pretențiile romano-catolicilor¹⁰), dar peste puțin timp (1631) Teofan este nevoit să plece din nou la drum, căci datoriile Patriarhiei nu mai pot fi acoperite cu puținele venituri. Loc de refugiu și ajutor găsește patriarhul la curtea lui Vasile Lupu, pretendent la titlul de «Basileu» creștin. Lacrimile lui Teofan îndemnară pe ambițiosul domnitor să plătească datoria Sfântului Mormint în sumă de 56.000 florini¹¹).

Reîntors la Ierusalim, unde lupta împotriva infiltrațiilor ieziute ajunge tot mai îndrăgănită, Teofan cu greu mai poate întreprinde călătoriile sale. Pentru stringerea milelor se mulțumește să trimită, rare ori, clerici de ai săi.

În cea din urmă călătorie pe care o întreprinde patriarhul, deși nu era șeful ierarhic al mitropoliților noștri, sfîntește, în noiembrie 1643, Marele Mir cu toată cheltuiala lui Vasile Lupu (ἐψφεν ἅγιον μύρον, δαπάναις τοῦ ἡγεμόνος βασιλείου, ..¹²).

După 37 de ani de zbucium și luptă pentru menținerea Bisericii sale, Teofan moare la 15 decembrie 1644 și este îngropat pe insula Halki. cu cheltuiala domnitorilor romîni și a capuchehailor acestora la Poarta otomană. Strădaniile lui sînt continuate de urmași, care și ei găsesc ajutor — material și politic — în țările noastre conduse de domnitori evlavioși.

Un rol destul de mare a jucat Vasile Lupu în ultima parte a vieții lui Teofan, dar și mai mare rol are domnitorul moldovean în păstoria urmașului acestuia, Paisie (1645-1660).

În legătură cu alegerea lui Paisie, amintim că patriarhul ecumenic și cei din jurul său voiau să pună în locul lui Teofan pe mitropolitul Ioanichie de Bereca. Răsturnarea planurilor ecumenicului, Vasile Lupu izbutește să aleagă însă pe egumenul mînăstirii Galata și exarhul Patriarhiei de Ierusalim în Moldova, Paisie¹³), cu toată învinuirea de «hainire» ce-i aducea Meletie al Ohridei. Sinodul de alegere a avut loc la Ierusalim, dar sfîntirea ca patriarh s-a făcut cu un alai neobișnuit la Iași, de către

vuti da questo Ill-ssimo principe...» (14 mai 1629); cf. Hurm., I, supl. 1, nr. 333, p. 230.

10. În 1630 Lucaris întărește închinarea satului Poeni (Πογιάνη τοῦ ἐν τῇ καθολικῇ Βλασσα) dăruit Sf. Mormint de Leon Vodă (Delicani, op. cit., III, p. 340; Hr. Papadopoulos, op. cit., p. 500). Cu banii strînși răscumpără biserica Nașterii din Betleem cu 20.000 fl.

11. Ii va spune: «τέκνον μοι, πῶς με ἔνα μὲν πείθων οἱ ὀδωμανοὶ χρεωφαιλέται» Hr. Papadopoulos, op. cit., p. 514-515. Dositei va exclama: «De la căderea Constantinopolei, niciun bazilian sau domnitor nu a făcut atîta bine scaunului patr. de Ierusalim», în 'Ιερ. πατρ. p. 1190, 1, apud Hr. Papadopoulos, op. cit.; Maxim, «τοῦ Συναίου». Cf. ἀπὸ τῆς ἐκτῆς οἰκουμ. συνόδου πατρ. τῆς 'Ιερους... la A. P. Kerameos, 'Ανάλεκτα ..., III, p. 53.

12. Hr. Papadopoulos, op. cit., p. 519. Tot acum închinarea bisericii Maicii Domnului din Ismail, reinnoită de marele paharnic Gheorghe, fratele domnitorului. Hurm.-Iorga, XIV, n. 252, p. 170-2.

13. Despre intrigile patriarhului ecumenic și ale lui Meletie de Ohrida, v. A. P. Kerameos în Hurm. XIII, p. 517; Patriarhul ecumenic este surghiunit, iar Meletie decapitat. (v. și scrisoarea lui Atanasie de Betleem la Captarev, op. cit., p. 93, 116-119); scrisoarea lui Isaia Ostafiev către țar, apud Hurm.-Iorga, XIV, n. 263, pp. 180-1. Maxim, «τοῦ Συναίου», op. cit., p. 55; Paisie vestește pe ruși de alegere (cf. Hurm.-Iorga, XIV, n. 261, p. 180).

un sobor de arhieriei (Grigore de Larissa, Varlaam al Moldovei, Atanasie de Roman, Lavrentie de Casandra), la 23 martie 1645. Vasile Lupu se afla în culmea activității sale de ocrotitor și binefăcător al Ortodoxiei, atunci când schimba patriarhi sau intervenea în certurile dintre ierarhi și Biserici. Năzuințele lui și setea de **mărire** își găsiseră satisfacție în aceste amestecuri în cele bisericești, asemenea vechilor basilei «episcopi ai Bisericii pentru cele din afară».

După o scurtă petrecere la Ierusalim, Paisie reia tradiția lui Teofan de a porni spre țările ortodoxe după «eleemosine». Bine primit în Moldova binefăcătorului său, se oprește și în Țara Românească, de unde primește închinarea mănăstirii oltene **Polovragii** (6 iulie 1648). Ctitoria lui Danciu Log. Pîrîianu este afierosită Sf. Mormînt, care nu se va amesteca în conducerea ei — ci doar va primi anual 50 taleri¹⁴).

Intorcîndu-se din călătoria sa din Rusia (toamna lui 1649), Paisie se străduiește să mijlocească o apropiere între Alexei Mihailovici și domnii romîni. Vasile Lupu a avut oarecare raporturi diplomatice cu Alexei, chiar înainte de intervenția lui Paisie, dar nu se poate spune că s-a ajuns la o prea mare apropiere. Domnitorul a rămas pînă la sfîrșitul vieții «prietenul» țarului, cu care are schimburi de scrisori, totuși veleitățile sale de mare ocrotitor al Ortodoxiei și năzuitor al scaunului de basileu, îl împiedică să se apropie prea mult de celălalt stăpînitor provoslavnic. În acel moment, Vasile Lupu se putea socoti marele binefăcător și purtător de grije al Bisericii lui Hristos, și nu putea suferi să împartă cu alții această cinste¹⁵). Ochii lui erau îndreptați mai degrabă spre strălucitul Bizanț, unde se vedea încoronat ca urmaș al basileilor. Încercarea lui Paisie rămîne fără alte urmări decît o scurtă întemnițare turcească și noi bănuiri ale voevozilor de către suzeranii turci.

Paisie plecă la Ierusalim silindu-se să obțină recunoașterea privilegiilor grecești în Țara Sfîntă, în schimbul numeroaselor pungi împărțite pașalelor și beilor turci¹⁶). Dar, curînd, e nevoit să pornească într-o nouă călătorie prin țările ortodoxe, luînd ca însoțitor pe tînărul diacon Dositei Notara, viitor patriarh și figură reprezentativă a clerului grec din acest secol (1657). Vizitînd orașele din jurul Mării Negre, trecînd prin Crimeia, se îndreaptă spre Bosfor și, la 2 dec. 1660, încărcat de daruri, moare la KastelORIZON aproape de coasta Licie. Darurile strînse rămîn în seama lui Dositei, care știe să le ferească de lăcomia turcilor.

După o păstorie de 15 ani, petrecuți în călătorii și mai rar în scaunul din Ierusalim, amestecîndu-se prea mult în politica vremii — fapt care-i îngreuiază adesea situația — Paisie moare la capătul unei călătorii, dar nu a luptei. Ca și înaintașul său, el s-a străduit să facă cunoscută Biserica sa și suferințele ei, a încercat să înduioșeze inimile creștinilor pentru

14. Patriarhul «nici la banii ce s-au așezat pe 'an să nu adauge, nici egumen să nu trimeată de la Ierusalim»: hrisovul, apud. Al. Ștefănescu, *minăstirea Polovragii*, 1906, p. 5, 6. Dă mărturie la Căldărușani (27 iul.), *Hurm.-Iorga*, XIV, n. 272, p. 194.

15. Capterev, *op. cit.*, p. 156, urm. S. Dragomir, *Contribuțiuni la relațiile Bisericii românești cu Rusia — veac XVII*, în *An. Ac. Rom. M. S. Ist.* (XXXIV) 1912, pg. 28-29. Pentru rolul său jucat în Rusia vezi și Hr. Papadopoulos, *ΟΙ ΠΑΤΕΡ. 'ΙΕΡΟΣΟΛ. ΩΣ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΙΟΙ ΧΕΙΡΑΓΩΓΟΙ ΤΗΣ ΡΩΣΙΑΣ ΚΑΤΑ Τὸν αἰῶνα*, Petersburg vol. I, p. 74 și urm.

16. Este ajutat și de Ioanichie II patr. ecumenic, care dă o gramată creștinilor din Balcani îndemnînd la milostenii (dec. 1653): *ἡμεῖς καὶ πάντες χριστιανὸς πάντων τῶν ρουσσετών ἐν ἁσπρον τὴν κλῆσιν ἐξῆραδάμ* (Hr. Papadopoulos, *Ἱστορία*, p. 523; Delicani, *op. cit.*, III, p. 361-2).

a se putea opune cu aurul strîns din milostenii, insinuărilor și loviturilor din afară. Cînd la Constantinopol se găseau patriarhi plăcuți Romei (ca Atanasie Patelaros și Ioanichie de Bereea), Paisie — legat strîns de Vasile Lupu, ocrotitorul ortodoxiei din imperiul otoman — se silește aproape singur să se opună năvalei celor ce voiau supunerea creștinismului răsăritean. El este un simplu luptător, și strădaniile lui vor fi continuuate de urmași.

Nectarie (1661-1669) ales la 25 ian. 1661 de sinodul ierusalimitean, la stăruințele lui Vasile Lupu — aflat atunci mazil — și a lui Gheorghe Ghica, după ce a fost sfințit la Constantinopol, pleacă îndată la Ierusalim să-și viziteze eparhia și să se facă cunoscut păstoriților săi. Lăsînd episcop pe Neofit de Betleem, pornește împreună cu același Dositei Notara într-o primă călătorie.

În septembrie 1663 se află la Iași, unde rămîne pînă în aprilie viitor, cînd — pentru puțin timp vizitează Țara Romînească, întorcîndu-se la Iași, de unde vrea să plece la Moscova¹⁷). Invitat să ia parte la procesul lui Nikon, nu poate trece granița și trimite reprezentant pe Dositei, el rămînînd la chiliile de la Sf. Sava. Șederea lui în Moldova lui Istratie Dabija în epoca războiului dintre turci și austriaci, cînd domnitorii noștri iau parte la lupte alături de suzeran, îi vor aduce numeroase cîștiguri. Deși silită să ia parte la război, Moldova era destul de bogată în domnia lui Dajba, care reînființase bănăria de la Suceava (de unde scoate silingii-șalăi-moldoveni). La plecare, Nectarie primește numeroase daruri în bani și obiecte prețioase — printre care o înaltă cruce împodobită cu plăci de aur și argint¹⁸). Cu acești bani izbutește să aducă îmbunătățiri la numeroase biserici din Țara Sfîntă.

Mulțumit de serviciile aduse, Nectarie ridică în sept. 1666 pe Dositei la treapta de mitropolit al Cezareei Palestinei, desemnîndu-l astfel ca succesor. De acum, înainte, Nectarie reținut de afacerile Sf. Mormînt, de politica religioasă rusă și lupta de culise din jurul seraiului și a Vizirului Kûprülü, nu mai vine în țările noastre. Pentru a menține legăturile, folosește exclusiv ca exarh, pe Dositei. Acesta se împrieteneste cu conducători turci, diplomați greci și pretendenți la scaunele romînești, ca de pildă Gheorghe Duca, de care va fi legat totdeauna printr-o prietenie sincră.

Simțind că nu va putea rezista atacurilor apusene și perfidiei turcești care tirguiau totul, Nectarie se retrage — face parethesis — la începutul lui 1669. Din fericire pentru Biserica Ierusalimului, sinodul întrunit ca să determine succesorul — prezidat de fostul patriarh — se oprește asupra lui Dositei care, deși tînăr (28 ani), dăduse dovadă de inteligență și bună chivernisire a Bisericii. La 23 ian. 1669 se face alegerea noului patriarh la Constantinopol.

Dositei (1669-1707). Originar din Moreea, cu o formație intelectuală de autodidact și o uriașe putere de muncă, noul patriarh știe să prefacă scaunul său în cea mai puternică cetate a Ortodoxiei. Iscusit diplomat și

17. Hr. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 532 și urm. Capterev, *op. cit.*, p. 187 și urm. Se ocupă cu reorganizarea minăstirii Racovița (sept. 1664) punînd egumen pe 3 ani, (Hurm.-Iorga, XIV, n. 284, p. 202). Acum se ridică Biserica Sf. Gheorghe din Galați, metoh al Sf. Mormînt (N. Iorga, *Inscr. II.*, 982, p. 342).

18. Hr. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 534; A. P. Kerameos, *Ἀνάλυσις ... III.* p. 66. Pare a fi crucea descrisă de Marcu Beza în *Urme romînești în Răsăritul ortodox*, București, 1935, p. 108.

clarvăzător al problemelor politice și religioase, Dositei izbuteste să câștige mare prestigiu pentru Biserica sa și întreaga ortodoxie, luptînd toată viața pentru triumful ei. Ajunge patriarh în vremuri critice, cînd asupra Patriarhiei apăsă enorma datorie de 100.000 tal. iar iezuiții își înțețeau propaganda. Pentru a ușura soarta materială a Sf. Mormînt, Dositei pleacă spre țările noastre unde se află în febr. 1670. După o scurtă vizită la Antonie Vodă din Popești se oprește la Iași la curtea prietenului său — acum voevodul Gheorghe Duca. În București, luînd pildă pe înaintași, sfințește marele mir pentru creștinii din Țara Românească și Ardeal¹⁹). Din această pricină, intră în conflict cu ecumenicul Metodie care susținea exclusivitatea dreptului său patriarhal. Izbutind să-l liniștească cu ajutorul prietenilor din Fanar, Dositei primește de la Duca Vodă numeroase danii și închinarea mînaștirilor **Cetățuia** și **Hlincea**²⁰). De acum se leagă prietenia sa cu mitropolitul Dosoftei al Moldovei, pe care-l va sprijini să-și reia scaunul de mitropolit.

Încărcat de darurile strînse, se îndreaptă spre Ierusalim. Aici se ocupă cu renovarea bisericii «Nașterii Domnului» din Betleem, pe care o sfințește cu prilejul sinodului întrunit spre discutarea poziției Bisericii față de Chiril Lucaris și aprobarea Mărturisirii scrisă în acest scop de Dositei.

În mai 1673 se află la curtea lui Grigore Ghica, viitor «epitrop al Sf. Mormînt», de la care primește închinarea mînaștirii **Călui** și schitul **Ungurei**²¹). De aici pleacă pentru puțin timp în Moldova lui Petriceicu Vodă frămîntată de războiul turco-polon. Dar uneltirile apusene îl reclamă în apărarea Bisericii sale. La Ierusalim, izbucnise o revoltă din cauza instigațiilor ambasadurului francez de Nointel, care voia câștigarea pentru Apuseni a Locurilor Sfinte, dar va fi expulzat în urma intervențiilor grecești.

În fața loviturilor directe sau uneltirilor de culise — un oarecare Tommaso Tobato oferise turcilor 90 pungi gal. sau 90.000 lei, pentru cumpărarea Sf. Mormînt. Dositei se vede nevoit să răscumpere Sf. Mormînt cu banii strînși prin eleemosine. În baza unui hatiserif obținut de marele Dragoman Panaiot Nicusios, patriarhul primește în ian. 1676 un nou berat ce garanta grecilor locurile de închinare, în schimbul unei rente de 1000 piaștri, dați anual mîșcheei Ahmed²²).

Spre sfîrșitul anului, patriarhul Dositei se află în Moldova primind închinarea mînaștirii **Cașin**, ctitoria lui Gheorghe Ștefan, afierosită de Antonie Ruset. Aceasta este prima mînaștire, în al cărei act de închinare

19. A. P. Kerameos, *op. cit.*, p. 283. Vizitase Moldova pentru puțin timp și în vara lui 1669.

20. Confirmate de Metodie III (nov. 1670, ian. 1671) v. Delicani, *op. cit.*, III, p. 376-7; Hurm.-Iorga, XIV₁, n. 290, p. 204. Hr. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 540-1, Stringe 20.000 tal. cu care ușurează greutățile «Frăției Sf. Mormînt».

21. Hurm.-Iorga, XIV₁, n. 298, p. 211 (19 iul). În oct. 1672 primise cu Dionisie ecumenicul închinarea unor venituri de la Cetățuia și Cașin, (col. cit., n. 294-5 p. 210-11).

22. Ienake Porfirta, capuchehaie a Țării Românești, îl înștiințează de acestea (iun. 1674). Vizirul ar fi spus ca Dositei «să strîngă și să vie cu mulți bani». Mai departe: «ști nestatornicia turcilor și lăcomia lor, mai ales în aceste vremi cînd au nevoie...» (Hurm.-Iorga, XIV₁, n. 300, p. 211-4). E ajutat și de Grigore Ghica. A. P. Kerameos, 'Ανδραγυρία, III, p. 135; J. Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, XI, pag. (p.) 425-6, Palmieri, Dositeo patr. greco di Gerusalemme, Firenze 1909, p. 27-8, Famin, *op. cit.*, p. 228.

patriarhul ecumenic cere ca «tot venitul și folosul să se ducă la Sf. Mormînt (πάσαν πρόσδοτον αὐτοῦ καὶ καρποφορίαν πρὸς τὸν Ἅγιον Τάφον ἀποχομίζεται²³) Anii aceștia formează epoca numeroaselor închinări de venituri și mînăstiri cerute de greutățile economice în care se sbătea Sf. Mormînt. Domnitorii romîni, dornici de a se vedea înconjurați de stima ierarhilor greci, înstrăinează tot mai multe bunuri și proprietăți. Mitropolitul Dosoftei, care la revenirea sa din Polonia (1674), găsise azil la Sf. Sava în preajma lui Dositei și recîștigă scaunul datorită strădaniilor acestuia, închină vechea ctitorie **Pobrata**, la Sf. Mormînt. Pentru mai multă tărie actul de închinare este semnat și de ceilalți ierarhi și mari dregători moldoveni²⁴). Doamna Safta, văduva lui Gheorghe Ștefan — socotindu-se urmașe a lui Alexandru cel Bun — afierosește Ierusalimului, fără niciun drept ctitoricesc, ctitoria voevodală de la **Bistrița** (4 mai 1677). Motivul închinării e același din hrîsoavul lui Radu Mihnea pentru Galata: desăvîrșită ruină, stricăciune și risipă, datorite războaielor și frămîntărilor interne Această rodnică călătorie a lui Dositei se termină în 1678, cînd pleacă la Ierusalim, ca să restaureze noi mînăstiri.

Permanentă lipsă de bani silește pe patriarh să pornească din nou la drum și în 1680 începe una din marile sale călătorii care îl poartă prin toată lumea ortodoxă, din Balcani, pînă la Moscova și Caucaz²⁵). Din primul an al acestei călătorii, oprindu-se la Iași, Dositei încredințează călugărului Mitrofan sarcina de a alcătui o tiparniță grecească. Local pentru ea găsește la mînăstirea Cetățuia, și scoate de sub teascuri mai ales scrieri antilatine.

În acești ani, privirile lui Dositei se îndreaptă spre Rusia, statul în continuă creștere, în care vede eliberatoarea popoarelor ortodoxe. Țările noastre, turburate de dese lupte și schimbări, sărăcite de atacurile tătare și poloneze, nu mai constituiau un azil sigur și rentabil. Dositei călătorește în Rusia și devine agentul devotat al rușilor în Balcani, căutînd să-și pună talentul, abilitatea sa diplomatică și influența, în slujba țării²⁶).

Revenind din Rusia, Dositei obține un nou hățșerif favorabil, cu sprijinul lui Șerban Cantacuzino (1683). Mulțumit de purtarea de grije a domnitorului și dornic de a-i răspunde într-un fel, patriarhul scrie aghiotafiților să-l pomenească la toate slujbele pe domnitorul valah «chivernisitorul Sf. Mormînt». Era singura răsplată, de natură duhovnicească, pe care puteau să o aducă clericii sărăciți ai Ierusalimului binefăcătorilor lor²⁷).

23. **Hurm-Iorga**, XIV₁, n. 302, p. 214-6: se vor respecta vechile datorii către Patriarhia Ecumenică v. Hr. Papadopoulos, op. cit., p. 555, Delicani, op. cit., III, p. 393.

24. **Hurm-Iorga**, XIV₁, n. 303, p. 217, N. Iorga, Ist. Bis. rominești București 1928, ed. II, vol. 1 p. 396-7. Primește închinarea mînăstirii Mărgineni (1676), cf. **Hurm-Iorga**, XIV₁, n. 306 p. 219, Despre Bistrița, n. 308, p. 221 și **Uricariul XXII**, p. 375-77.

25. Patriarhia avea datorii de 94.000 fl. A. P. Kerameos, op. cit., I, p. 306, Palmieri, op. cit., p. 29. În primăvara lui 1680 dă scrisoare de întărire daniilor m-rii Cotroceni, (**Hurm-Iorga**, XIV, 315, p. 231-7).

26. Amănunte la Capterev, Сношения Іеру ел патриархась русскимъ правительствомъ (1669-1707), Moscova 1891; despre conflictul cu latinizantii ruși și greci la p. 239 și urm. În 1679 trimite lui Ioachim al Moscovei o biblie greacă spre traducere. (Hr. Papadopoulos, op. cit., p. 557).

27. Hr. Papadopoulos, op. cit., 561.

După o scurtă vizită în Palestina unde se ocupă cu refacerea multor minăstiri, Dositei pornește din nou la drum. În apr. 1686, se află la curtea lui Șerban Vodă. Era epoca răsunătoarelor biruințe creștine asupra otomanilor, când Șerban ducea tratative secrete cu austriacii, cu polonezii și cu rușii. Dositei, încântat de aceste biruințe, vrea să apropie cât mai mult pe domnitor de puterile ortodoxe. El va fi sfătuitorul ortodox al lui Șerban ca și al lui Brîncoveanu, mijlocind pentru această apropiere.

Peste puțin timp trece în Moldova la Curtea bătrînului domnitor Constantin Cantemir, ocupîndu-se cu organizarea minăstirilor moldovene afierosite Sf. Mormînt. Părăsind țările noastre în 1687, patriarhul, slăbit de atîtea griji și de muncă, se îmbolnăvește. De aceea moartea prietenului său Șerban Cantacuzino îl găsește departe; dar împreună cu ecumenicul dă scrisoare de iertarea păcatelor «adormitului fiu sufletesc de fericită pomenire Domn Șerban Voevod ²⁸).

În 1691 intră în conflict cu Brîncoveanu din pricina teologului Ioan Cariofil. Acesta, acuzat de tendință calvinistă de sinodul constantinopolitan și îndeosebi de Dositei, găsește adăpost la curtea lui Brîncoveanu. Domnitorul, care se socotea și el părinte și ocrotitor al ortodoxiei ²⁹), nevăzînd nicio erezie în predica și învățătura lui Cariofil, încearcă împăcarea acestuia cu patriarhul și sinodul. Dar Dositei, înflăcărat de rîvnă ortodoxă, îi scrie: «Legile nu s-au întocmit pe munții Țării Romînești, nici de Domnii Țării Romînești, ci în Constantinopol, de către împărați și sinoade ³⁰).

Această ceartă nu poate dura căci Dositei are nevoie de banii domnitorului. Revine în București în toamna lui 1692 — cînd moare și Cariofil — și ia parte, ca naș, la căsătoria uneia din fiicele lui Brîncoveanu cu Radu Iliăș ³¹). Împăcarea cu domnitorul era deplină și patriarhul poate fi sigur de continuarea ajutoarelor. Îndată după nuntă, Dositei pleacă la Iași de unde trimite cerere pentru milostenii grecilor din Sibiu. În capitala Moldovei rămîne alături de Cantemir — ocupat cu războiul de la Soroca — împreună cu alți trei patriarhi răsăriteni (Neofit al Antiohiei, Iacob fostul ecumenic și Gherasim al Alexandriei). De aci dă îndrumări pentru reorganizarea școlilor rusești, imputînd tot ceea ce i se părea că este tendință latinizantă. În martie, murind Cantemir bătrînul, îl prohodește cu ceilalți patriarhi — fapt nemaîntîlnit la noi — și asistă la ungerea tînărului Dimitrie ³²).

La 30 iunie 1693 Dositei intervine cu urmașii lui Danciu Pîrîianu la Const. Brîncoveanu pentru răscumpărarea minăstirii **Polovragii** de către acesta. Minăstirea rămăsese pustiită «ca smochinul ce și-a pierdut foile», fiind aproape de ruina totală. Brîncoveanu o răspumpără plătind lui Dositei 1500 taleri și o transformă în metoh al Hurezilor. Cu banii luați, pa-

28. Hurm.-Iorga, XIV, 1, n. 335, p. 268-9.

29. Vezi amestecul în cearta sinaiților: «voim... să stea liniștiți, ca niște călugări și creștini... dacă vor face altfel... noi le vom sta împotriva». Hurm.-Iorga, XIV, 1, n. 342, p. 273.

30. D. Russo, Ioan Cariofil în Studii ist. greco-romîne, București 1939, vol. I, p. 183-91, v. și Hr. Papadopoulos, Ἰωάννης Καρυοφύλλης, Alexandria, 1918.

31. Hurm.-Iorga, XIV, 1, n. 349, p. 288, A. P. Kerameos, op. cit., IV, p. 144.

32. D. Cantemir, Vita Const. Cantemir, în Operele Princip. D. Cantemir, București 1883, t. VII, p. 76, Ion Neculcea, Cronica, ed. Al. Procopovici, Craiova, 1942, vol. I, p. 144. În iulie 1693 primește de la Const. Duca hrîsov de întărire al minăst. închinată: Galata, Barnovschl, Birnova din Codru, Sf. Sava, Hlincea, Dealul Mare, Dumbrăvița, Tazlău, Cașin, v. Uricariul, II, ed. 2, p. 94-9.

triarhul termină ridicarea chiliilor de la biserica Sf. Gheorghe din București (ctitoria lui Panaiot Nicusios), desăvârșită de Brîncoveanu ³³).

În 1697 revine în Țara Românească, rămînînd aici pînă în anul următor. Refugiat împreună cu domnitorul din București bîntuiți de ciumă, nu se reîntoarce în oraș decît la 6 dec. după ce înălțase numeroase slujbe pentru potolirea flagelului ³⁴).

Nevoile numeroase, situația grea a Bisericii Ortodoxe din Palestina, lucrările întreprinse din inițiativa sa la mînaștirile închinat, silesc pe Dositei să apeleze din nou la ajutorul creștinilor din afară. Are nevoie de bani și pentru obținerea iradé-lei lui Mustafa IV de restaurarea sf. Mormînt, în care se precizează că din vechime grecii au fost stăpînitorii locurilor Sfinte ³⁵).

Rîvna sa profund ortodoxă se vedește odată cu hirotonirea lui Atanasie Anghel și cu «unirea» unei părți a Bisericii din Ardeal cu Roma. La hirotonia acéstuia i se dau instrucțiuni pe puncte, o mărturisire de credință pe care arhiereul jură că le va respecta în fața lui Dositei și a celorlalți ierarhi. Atunci cînd se dă pe față unirea, Dositei este singurul dintre ierarhii aflați atunci pe teritoriul patriei noastre care acționează cu energie împotriva ei. Nemulțumit cu predicile și cuvintele rostite în biserica domnească, Dositei pleacă în Ardeal predicînd și îndemnînd pe ortodocși să nu primească unirea încheiată de arhiereul apostat și de pîctopopii setoși de bunăstare materială. Atît de mare era influența sa în părțile Brașovului și Făgărașului — unde avea posesiuni Brîncoveanu — încît cardinalul Kolonics se vede nevoit să ceară guvernului austriac arestarea sau izgonirea agitatorului. Revenit din Ardeal, patriarhul Dositei nu se liniștește. Scrie clerului și poporului ortodox din Ardeal scrie lui Ștefan Rácz — fruntaș ardelean care a primit unirea, scrie chiar și lui Atanasie. Interesantă este această scrisoare în care amintește greutatea cu care a fost hirotonit, deoarece le pare de tuturor suspect. Hirotonia — acordată după multe juruințe l-a legat de Biserica lui Hristos cea pravoslavnică, pe care părăsind-o își va agonisi osîndă veșnică. «Fiule Atanasie, pe care iarăși te plîng pînă ce Hristos va lua chip în tine, vino-ți în simțire, nu te teme de jurămintele ce le-ai făcut la Viena, ci teme-te de acelea ce le-ai făcut cînd te-ai hirotonit arhiereu...» ³⁶). Dar cerbicia ierarhului ardelean nu mai poate fi topită cu scrisori irenice; în cîrînd se va da în fața întregii Pravoslavii, actul caterisirii sale.

Lăsînd la o parte afacerile ardelene, Dositei se adresează clerului și credincioșilor de aici, îndemnîndu-i să ajute la terminarea clădirilor de la biserica Sf. Gheorghe din București. Amintește vechea dragoste a romînilor către Sf. Mormînt: «... mai ales a ajutat de Hristos iubitoarea țară ridicîndu-se și punînd dulceața ei la amarul pe care-l fac Sf. Ierusalim neamurile păgîne-și ereticii...» ³⁷). În acelaș an sfințește marele

33. Al. Ștefulescu, *op. cit.*, p. 7, 9-10, întărit de Dionisie ecumenic, vezi *Hurm.-Iorga*, XIV₁, n. 253, p. 290-300.

34. Radu Greceanu *Cronica*, ed. Șt. Greceanu, p. 84.

35. Palmieri, *op. cit.*, p. 33, Dositei strînsese sume importante în călătorii, v. A. P. Kerameos, *op. cit.*, I, p. 67, Calinic II întărește privilegiile bis. din Ismail — afierosită Sf. Mormînt (8 nov. 1699) (*Hurm.-Iorga*, XIV₁, n. 387, p. 322-7).

36. *Hurm.-Iorga*, XIV₁, n. 397, 398, p. 340-3; v. și D. Stăniloae, *Viața și activitatea patriarhului Dositei al Ierusalimului*, Cernăuți 1929, p. 59-60.

37. *Hurm.-Iorga*, XIV₁, n. 392, p. 333. Despre sfințirea mirului, v. Radu Greceanu, *op. cit.*, p. 155.

mir în mînăstirea Sf. Apostoli (bis. Arhimandritului). Prestigiul și influența sa în Ortodoxie oprește pe patriarhul ecumenic să mai poată protesta, mai ales acum cînd era cunoscut în lumea fanariotă ca prieten al lui Petru cel Mare. Devenise mijlocitorul între domnii romîni și Rusia, continua corespondența cifrată cu cancelaria imperială. Pentru legături folosea pe nepotul său, Hrisant, pe Gh. Castriotul profesor la Iași și pe David Corbea, ceaușul lui Brîncoveanu³⁸). Revine în București și slujește de ziua voevodului în noua biserică de la Sf. Gheorghe (21 mai 1704) și scrie o serie de scrisori către țar, relatînd situația din Balcani și despre greutățile lui Brîncoveanu «la care adesea găsea sprijin și refugiu Sf. Mormînt și cu care și acum ne consolăm destul de mult»³⁹). În același an, Dositei trece la Iași de unde continuă corespondența cu guvernul rus, se ocupă cu reorganizarea mînăstirilor moldovene. Din pricina greutăților, patriarhul renunță la mînăstirile din munte pe care le înapoiază Moldovei (Bistrița, Pobrata, Tazlău): «... de vreme ce sînt la munte, călugării greci s-au socotit că nu sînt putincioși a le chivernisi»⁴⁰). Era ultima oară cînd energicul patriarh petrecea pe pămînt romînesc. Chemat în patrie de luptele diplomatice, Dositei moare la 7 febr. 1707. Cu el Ortodoxia pierde un apărător neobosit, un înflăcărat și înverșunat ostaș. Întreaga sa viață și-a consumat-o desinteresat pentru binele și fericita stare a Bisericii. Sprijin în lupta sa găsește în țările noastre de unde, banii și acțiunile diplomatice ale domnitorilor îi deschid orice drum.

Sfetnic de taină al domitorilor, abil diplomat și chivernisitor cinstit, Dositei rămîne strîns legat de istoria patriei noastre din această vreme. Se străduiește să apropie cit mai mult țările romîne de Rusia, căci în apropierea lor el vede forța capabilă să surpe împărăția otomană. Rîvna sa ortodoxă se dă pe față și în lupta contra calvinismului din Ardeal (cînd trimite pe Ioasaf de Lacedemonia după arestarea lui Sava Brancovici⁴¹), dar mai ales cu ocazia «unirii». Prin acțiuni directe, călătorii și predici, ca și prin lucrări scrise — mai mult sau mai puțin originale — acest «infestissimus Ecclesiae latinae hostis» cum îl numesc iezuiții — se străduiește să răspundă propagandei apusene. În bună parte, avîntul tipografiei epocii brîncovenești, strădaniile de a răspîndi cuvîntul bisericesc popoarelor oprimate, din Antiohia, pînă în Alexandria și Caucaz, se datorează neobositei munci depuse de Dositei.

De o conduită lineară, inflexibil în fața tuturor atacurilor, patriarhul ierusalimitean nu cunoaște alt rost al vieții sale decît lupta pentru cunoașterea și întărirea Ortodoxiei. Politica sa religioasă va fi continuată — nu cu atîta energie — de rafinatul elenist care-i urmează în scaun, **Hrisant Notara (1707-1731)**.

Nepot al lui Dositei, folosit adesea în misiuni diplomatice, exarh al Sf. Mormînt în țările noastre, noul patriarh este înscăunat cu ajutorul

38. Vezi G. S. Ardeleanu, art. **Din Ist. relațiilor romîno-ruse**, în S. C. I. M. an. I, n. 1, (1950) p. 201, sq., Capterev, **Docuthea...**, p. 210, sq.

39. G. S. Ardeleanu, art. cit., p. 202.

40. În hrisovul lui Antioh Cantemir (iun. 1704) pentru mînăst. Sf. Mormînt. **Hurm.-Iorga**, XIV₁, n. 403, p. 357. (întărit și de anaforaua boerilor). Tot acum și actul de închinare la Sf. Sava, al m-rii Hadîmbul, prădate de tătari, turci și leși, v. **Hurm.-Iorga**, XIV₁, n. 409, p. 365-6.

41. Vezi N. Dobrescu, **Fragmente privitoare la Ist. Bisericii romine**, Budapesta 1905. p. 43-61.

lui Brîncoveanu, pe care un ecumenic îl numește urmaș al drept credincioșilor împărați și patriarh al Bisericii⁴²).

După alegere vine în Țara Românească (1707) unde ia parte la sfîntirea bisericii de la Sf. Gheorghe cu mare sobor de clerici și se ocupă de organizarea școlii grecești de la Sf. Sava⁴³). În decembrie se află tot la București, slujind cu Gherman al Alexandriei la biserica Sf. Gheorghe (25 dec.), ca și la înmormîntarea bătrînului mitropolit Teodosie (care scrisese cuvinte calde despre Dositei în scrisoarea de felicitare către Hrisant), ca și la nunta Domniței Bălașa Brîncoveanu.

Chemat de interesele scaunului său, Hrisant va reveni în țările noastre în 1711 în preajma războiului ruso-turc, trimis de Poartă pentru o ultimă încercare de împăcare cu rușii⁴⁴).

Înainte de această nouă călătorie Hrisant intră în conflict cu Antim Ivireanu. Patriarhul, bazat pe prietenia lui Brîncoveanu și a fanarioților ca și pe respectul și teama ce i-o purtau trecătorii patriarhi ecumenici, încearcă să transforme mînaștirile romînești închinat în adevărate proprietăți personale, negînd orice atribuție canonică a episcopilor locului. De aici izbucnește conflictul al cărui ecou se aude la Constantinopol prin scrisorile adresate de Antim, ecumenicului. Antim găsește rușinoasă închinarea mînaștirilor către alte Patriarhii (cu excepția stavropighiilor către ecumenic), căci: «mînaștirile afierosite odată lui Dumnezeu nu mai pot fi afierosite a doua oară». Cere ca patriarhul să respecte rînduiele clătorești în privința mînaștirilor. Domnitorii vechi n-au putut desface mînaștirile de datoria pomenirii episcopului locului⁴⁵). Sentimentele acelea de indignare îi vor aduce lui Antim doar greutate. Hrisant nu uită revolta acestuia și nu e străin de procesul intentat mitropolitului peste puțin timp, prin omul său Mitrofan care, în 1716 va ajunge mitropolit în locul caterisitului Antim. De aceea Ivireanu va încerca să se împace cu patriarhul dar minia grecului nu va putea fi potolită.

În 1714 cînd turcii ridică pe Brîncoveanu, Hrisant se afla în Iași prietenului său Nicolae Mavrocordat. De aici se ocupă cu afacerile Sf. Mormînt și tremură de teama de a nu fi demascat ca prieten și credincios al mazelului. Încearcă o ușurare a stării domnitorului, prin prietenii comuni de la Poartă; dar toate eforturile sînt zadarnice. După cum scrie Ioan Mavrocordat: «ajutorul Luminăției Sale n-a atîrnat decît de la mila dumnezeiască»⁴⁶). Văzînd că orice încercare e zadarnică, patriarhul se silește să nu ajungă la urechile sultanului vestea despre

42. Scr. lui Calinic II (28 oct. 1701) la **Hurm.-Iorga**, XIV₁, n. 396, p. 339. Despre alegerea lui Hrisant, și scr. lui Brîncoveanu, *col. cit.*, n. 424, p. 386-88; Hr. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 605.

43. Radu Greceanu, *op. cit.*, p. 169, 174, 180-1, 185. Hrisant amintește și bogăția mînaștirii. Pentru ea, Brîncoveanu depune la Zecca din Veneția 30.000 ducăți din a căror dobîndă se va plăti — printre alții — doi dascăli de la Sf. Sava. (**Hurm.-Iorga**, XIV₁, 425-7, p. 388-96). Primește danie și de la Mihail Racoviță, *col. cit.*, n. 428, p. 396-8.

44. N. Iorga, *Acte și fragm. I*, București 1895, p. 313, I. Neculce — *Cronica*, vol. II, p. 293

45. **Hurm.-Iorga**, XIV₃, n. 49, p. 79-82: «toate sînt sub a noastră cîrmuire... stăm numai noi pe sf. sintron, nu și Patr. Ierusalimului, și dăm numai de mila noastră milă Sf. Mormînt». Hrisant opriese pomenirea mitropolitului chiar în bisericile de mir depe moșiile dăruite Patriarhiei sale.

46. Scr. 29 apr. 1714, către Hrisant, la **Hurm. Iorga** XIV₁, n. 585, p. 600 Restul corespondenței referitoare la «Afacerea» Brîncoveanu, tot aici.

averile sale și ale bisericilor închinat, dăruite de Brîncoveanu, nici despre amestecul său și al mitropolitului de la Betleem în politica acestuia⁴⁷). Teama aceasta își face ecou și în scrisorile ambasadorului francez (Des Alleurs) către superiorii săi: «Patriarhul de Ierusalim este acum în Moldova; se ține puțin la o parte din cauza marilor legături pe care le-a avut totdeauna cu prințul detronat al Valahiei». Crezînd în amestecul lui Ștefan Cantacuzino la detronarea prietenului său, Hrisant ezită să-l viziteze, în ciuda numeroaselor sale invitații. Torturat de spaimă patriarhul e gata să facă paratezis, dar la rugămintea prietenilor, revine asupra hotărîrii sale.

Scăpînd de greutățile legate de «afacerea Brîncoveanu», Hrisant va depune toate eforturile pentru recunoașterea — în 1716 — a noului mitropolit, grecul Mitrofan — vechi uneltitor — care înlocuște pe Antim. Acesta, izbit de la început cu greutățile, suspectat de toți, vrea să se retragă dar e împiedicat de Hrisant (aug. 1718), care voia să-și aibă agentul său în Biserica romînească. Dar, noul mitropolit înscăunat în momente critice, niciodată nu va fi ascultat de munteni, Atunci cînd, la cererea lui Samuel al Alexandriei, Hrisant vrea să transforme bogata mînăstire Cernica în metoh al Zlătarilor (închinat Alexandriei), nesocotînd rînduelile ctitoricești, Mitrofan arată neputința sa într-o țară unde stăpînesc alte obiceiuri și unde se află domn și boeri cari rînduesc afacerile țării⁴⁸). Tot așa, cînd află de numirea lui Nicolae Mavrocordat ca domn al Țării Romînești, îi scrie lui Hrisant să-l sfătuiască pe noul domn să nu vină înconjurat de prea mulți greci, căci va provoca revolta localnicilor. Mitrofan nu poate fi slujitorul supus lui Hrisant, deoarece era lipsit de influența și energia necesară.

Hrisant este așteptat să vină în București pentru sfințirea Văcăreștilor dar, cum scrie Radu Popescu, «din pricina unor oameni răi s-au zăticnit și n-au putut să fie întru acest an»⁴⁹). Scăpat de griji și nesupărat, vine patriarhul ierusalimitean deabia în toamna lui 1727, cînd este primit cu un fast împărătesc. Oprit la Văcărești, este întîmpinat de două beizadele care-l duc în conac la Sf. Gheorghe (14 sept.), în procesiune cu mitropolitul Daniil, ceilalți arhieri, clerici, boieri, dregători și norod. În iunie următor, după ce ia parte la nunta lui Const. Mavrocordat, pleacă la Iași unde este întîmpinat cu tot atîtea cinste și respect. Aici se ocupă cu reorganizarea mînăstirilor pe care nu le mai cercetase de mulți ani. Va pleca încărcat de daruri, fără a mai putea veni vreodată pe pămîntul romînesc⁵⁰). Moare la 7 febr. 1731 și odată cu el se stinge ultimul mare ierarh ierusalimitean din acest secol.

Hrisant a fost un om al politicii și banului, cînd puterea scaunului său era nemăsurată, în bună parte datorită lui Dositei; fiind legat prin prietenii trainice, nu se temea de nimeni și nimic. Vrea să poruncească tuturor celor din Biserică. Prin prietenii cu domnitorii romîni — aproape

47. **Hurm.-Iorga**, XIV₁, 598 (1 aug. 1714), p. 616-8, **Iorga, Doc. privitoare la Const. Brîncoveanu**, București 1901, n. XIX, p. 77, Scr. lui Des Alleurs (7 iun. 1714, la **Hurm.** I, supl. 1, n. 631, p. 430. Din timpul șederii la Iași intervine pentru ușurarea dăjdiilor preoților și pentru ridicarea unor egumeni la rang de arhieru. Axinte Uricariul, **Letopisețe**, II, p. 165, **Hurm.-Iorga**, XIV₁, n. 601, p. 619-21.

48. **Hurm.-Iorga**, XIV₁, n. 88, p. 135-7, n. 92, p. 142.

49. Radu Popescu, în **Mag. Ist. pentru Dacia IV**, p. 129-30. Despre vizita în Țara Romînească, v. 152-3.

50. *Idem*, în col. cit., p. 174-6.

toți greci, influențează asupra conduitei acestora, provoacă noi înstrăinări de bunuri românești care iau calea Orientului. E un patriarh energetic, grec încrezător în puterile și relațiile lui, un adevărat suveran absolut al Bisericii. Urmașii săi vor fi umbre, importanța patriarhiei va scădea treptat, păstorii săi rămânând doar simpli administratori, lipsiți de abilitatea, rîvna și inteligența înaintașilor. Aceștia, continuînd tradiția marilor patriarhii, vor veni rareori în țările noastre pentru milostenii și pentru a se îngriji personal de starea minăstirilor închinete.

Meletie (1731-1737) se află în București între 16 oct.—23 dec. 1731 cînd scrie grecilor din Sibiu⁵¹). Urmașul său, **Partenie** (1737-1766) va veni și el în țara noastră. În vara lui 1742 trimite scrisori către Sibiu, din București și Craiova, iar în anul următor, din Iași⁵²). Cu această ocazie primește de la Const. Mavrocordat un hrisov de miluire. Acum la cererea patriarhului, revin sub stăpînirea Sf. Mormînt minăstirile «de la munte» înapoiate de Dositei Moldovei, fiindcă se aflaseră «la slabă stare»⁵³). Patriarhul următor **Efrem** (1766-1771) se află la Iași în aug. 1768. Dintre patriarhii ierusalimiteni mai vizitează țara în a doua jumătate a sec. XVIII **Avramie** (1775-1787). După ce depune multă rîvnă pentru reconstruirea bisericilor sale, vine la București unde ridică hanul «Constantin Vodă», capătă minăstirea **Rîmnicului Sărat**, repară schitul **Provița** din Prahova dăruit Sf. Mormînt⁵⁴). Patriarhul avea nevoie de numeroși bani pe care nu-i putea găsi decît la minăstirile închinete din țările noastre prin dărnicia domnitorilor și boierilor. Petrecerea lui pe pămîntul nostru durează din 1780 pînă în 1784, în care timp dă mii de cărți pentru iertarea păcatelor binecredincioșilor care ajutau Sf. Mormînt.

Ultimul patriarh ierusalimitean care ne vizitează țara în sec. XVIII este **Antim** (1788-1808). El continuă lucrarea lui Avramie, îngrijindu-se de bisericile și minăstirile palestiniene, iar la sfîrșitul lui dec. 1791 se află, la Iași, în drum spre Rusia⁵⁵). Era ultima oară cînd un patriarh ierusalimitean vizita țara noastră.

*

Ierarhii ierusalimiteni ai acestor două secole, își petrec mare parte a vieții și luptei lor pe pămîntul patriei noastre. De la rîvnitorul Teofan pînă la politicianul Hrisant, fără a socoti pe urmași, toți izbutesc să ridice în stima și respectul tuturor scaunul Sf. Mormînt. Pe pămîntul românesc ei găsesc azil și nenumărați bani cu care pot astupa lăcomia turcilor și pot combate subtila propagandă apuseană. În țările noastre și în Rusia pravoslavnică ei află pavăza ortodoxiei atît de lăudată de patriarhul Dositei.

Odată cu venirea lor, curentul grecesc — destul de slab în sec. XVI — intensifică lupta cu tradiționalul slavonism. Patriarhii vor sprijini noul curent, vor lupta pentru întărirea elenismului. Așa procedează

51. Hurm.-Iorga, XIV₂, n. 1027, pg. 1073.

52. Idem, *ibidem*, n. 1065, p. 1067.

53. Idem, *ibidem*, n. 1072, p. 1109-1111, N. Iorga — Ceva din leg. domniilor românești cu Ierusalimul, București, 1932, p. 12.

54. Amănunte la Pr. I. Popescu-Cilien, **Patr. Avramie al Ierus. și legăturile lui cu Țările Romine**, Craiova, 1942, este „άνηρ πλήρης ήλου και δραστηριότητος” Hr. Papadopoulos, op. cit., p. 646-7.

55. Hr. Papadopoulos, op. cit., p. 649.

Teofan, ca și Hrisant Notara, dar, din frământările lor pentru cultura greacă, are de cîștigat curentul românesc. Dărnicia domnitorilor transformă — la un moment dat — țările romîne în tribuna Ortodoxiei, de unde se răspîndește cuvîntul scris în limbile naționale ale popoarelor din Orient. Patriarhi, ca Dositei, ajung strîns legați de viața culturală de la noi. Din bogatele daruri primite întrețin locașurile, clericii și poporul din Palestina, dar și tipografiile și școlile deschise pe țărmurile noastre.

Venind în preajma domnitorilor — adesea cu o cultură greacă și cu legături fanariote — patriarhii insuflă acestora politica de urmat. Nu odată ierarhii și patriarhii ierusalimiteni devin sfetnici de taină ai domnitorilor. În fruntea lor stau Dositei și Hrisant care urzesc fire politice în jurul tronurilor Valahiei și Moldovei și a îndepărtatei Rusii. Încrederea prea mare pe care le-o acordă domnitorii se transformă uneori — din nefericire — în cutezanță. Așa, Hrisant va abuza de încrederea și stima domnitorilor și a Mavrocordaților pentru a-și satisface interesele și dorințele sale pur omenești. Dar, lăsînd la o parte felul negativ cum au înțeles unii dintre ei ajutorul, milostenia și prietenia, nu este mai puțin adevărat că vizitele patriarhilor ierusalimiteni — într-un secol cînd se întîlnesc aici toți patriarhii răsăriteni — aruncă o lumină de glorie asupra trecutului nostru. Pămîntul românesc devine vatra binefăcătoare a ortodoxiei persecutate, aurul românesc satisface trebuințele tuturor celor prigonîți și persecutați din Orient. Micile principate de la gurile Dunării păstrează aproape două secole steagul Ortodoxiei, ocrotind Biserica răsăriteană și dîndu-și obolul la întărirea dreptei credințe.

REGULAMENTELE ORGANICE ȘI INSEMNĂTATEA LOR PENTRU DESVOLTAREA ORGANIZAȚIEI BISERICII ORTODOXE ROMÎNE *)

Regulamentele Organice au fost ceea ce astăzi se numește o Constituție¹⁾, însă o Constituție în care principiile generale stau alături de dispozițiile dezvoltătoare ale lor. Deși legi de Stat, Regulamentele Organice cuprind felurite norme și cu privire la treburile interne ale Bisericii. Faptul acesta nu trebuie să ne surprindă pentru vremea aceea, întrucât, pe temeiul unei tradiții îndelungate, relațiile dintre Biserică și Stat, relații de tip bizantin, permiteau legiferarea Statului și în materie bisericească²⁾. Istoria Țărilor Române arată că autoritatea de Stat s-a ocupat și la noi de chestiunile bisericești³⁾ și a legiferat mereu pentru Biserică. De aceea, Regulamentele Organice, deși legiuiri date de autoritatea politică, pot fi însemnate și pentru Biserică prin dispozițiile referitoare la organizația și cârmuirea Bisericii noastre, pe care le cuprind.

Să vedem în ce chip se prezenta situația în Țările Române, în ajunul apariției Regulamentelor Organice. După cum se știe, Biserica Română se organizase într-o dependență mai mult formală de Patriarhia de Constantinopol, însă această organizație nu era precizată în legi fundamentale proprii. Clerul se bucura de cinstire și de o situație materială mai bună. Deși recunoscută, totuși competența domnitorilor în chestiuni bisericești nu era precizată prin vreo lege.

În ce privește situația politică, noi eram vasali turcilor. Amestecul acestora s-a accentuat tot mai mult în afacerile interne ale noastre, încât Domnitorii, din aleși cum erau la început, ajung să fie numiți, iar sumele pe care le cereau turcii erau din ce în ce mai mari. Domnitorii dețineau atât puterea legislativă cât și pe cea judecătorească și executivă. Ei numeau pe boieri în funcțiile politice și administrative, dându-le atribuții după chibzuința lor, iar țara o conduceau ajutați de Divan, având ca îndreptar obiceiul pământului și Pravilele. La noi s-au aplicat atât Pravilele romi-

*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Andrei Rădulescu; **Centenarul Regulamentului Organic al Țării Românești (1 iulie 1831—1 iulie 1931)**, București 1931, p. 5.

2. Nicodem Milas: **Dreptul bisericesc oriental**, trad. de Dim. I. Cornilescu și Vasile S. Radu, București 1915, p. 587, *passim*; I. Mateiu: **Contribuțiuni la istoria dreptului bisericesc**, vol. I, epoca de la 1848-1868 cu o reprieve istorică-canonică, București 1922, p. 15-17.

3. Pr. Prof. Dr. Liviu Stan: **Mirenii în Biserică**, Importanța elementului mirean în Biserică și participarea lui la exercitarea puterii bisericești, **Studiu canonic-istoric**, Sibiu 1939 (Seria teologică nr. 13), p. 141, 551, 730; N. Iorga: **Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a rominilor**, od. II, vol. II, București 1932, p. 79; N. Dobrescu: **Istoria Bisericii Romine pentru clasa VII seminar**, Valenii de Munte 1912, p. 51.

nești⁴⁾, cît și anumite legiuiri grecești⁵⁾, însă, de la începutul sec. al XVIII-lea legile încep să fie nesocotite, făcîndu-se multe abuzuri⁶⁾.

În viața socială, la noi se accentuează două clase: boierii cu pămînt, funcții și scutiri, pe care și le măreau din ce în ce, și țărani cu dări și contribuții, care creșteau mereu, încît soarta lor se înrăutățea din zi în zi. Pe lângă aceștia mai erau negustorii, clericii, care aveau unele privilegii, și țiganii care erau robi.

Pe la începutul veacului al XIX-lea, sub influența ideilor apusene, însăși boierimea se divizase. De o parte era boierimea mare, care voia menținerea vechii stări de lucruri și întărirea privilegiilor ei, ceea ce și reușește în 1827. De altă parte, era boierimea mică și mijlocie, care dorind o participare mai intensă la viața politică, preconiza anumite reforme liberale. Reforme doreau și celelalte stări sociale, fiecare după interesele sale. Unora dintre aceste proiecte de reformă le-au dat viață Regulamentele Organice⁷⁾.

Pe de altă parte, intervențiile Rusiei țariste, devenită apărătoare a ortodoxiei față de Semilună, se accentuează ducînd la o serie de războaie ruso-turce, în tot sec. al XVIII-lea și începutul celui de al XIX-lea. Noi, care mai bucuroși ne-am fi apropiat de ruși, pentru că erau de aceeași credință, am fost implicați adesea în aceste războaie, căci, fiind socotiți ca parte a Împărăției turcești, începutul acestor războaie se lăcea de regulă prin ocuparea Principatelor⁸⁾. În urma acestor intervenții, rușii reușesc să obțină la 1829 dreptul de protectorat asupra Principatelor și să includă, chiar înainte de această dată, în tratatele dintre ei și turci, obligația ca Domnitorii noștri să facă niște regulamente pentru organizarea Principatelor⁹⁾.

Astfel, sub Grigore Ghica și I. S. Sturza (1822-1828), se rînduiesc comiții pentru elaborarea acestor regulamente, dar fără ca ele să realizeze

4. A. D. Xenopol: *Istoria Rominilor din Dacia Traiană*, ed. III, îngrijită de I. Vlădescu, București, vol. VII, p. 146; Dimitrie Alexandrescu: *Explicațiunea teoretică și practică a Dreptului Civil Român în comparație cu legile vechi și cu principalele legislațiuni străine*, ed. II, tom. I, București 1906, p. 16; Iorga: o. c. p. 77; Prof. Iorgu D. Ivan: *Pravila Mare dealungul vremii*, în «*Studii Teologice*» nr. 9-10, anul IV/1952, p. 589, 591, 601-605, 608. Unii declară că Pravilele se aplicau prea puțin (Ion Peretz: *Curs de Istoria Dreptului Român*, vol. II, partea I: Monumentele vechiului drept român, ed. II, București 1928, p. 63-4) sau că n-a existat o aplicare strictă a lor, lăsîndu-se mare loc pentru voia judecătorului (Ioan C. Filitti: *Vechiul drept penal român — schiță —* Intregiri privitoare la vechea organizație judecătorească, 1934, p. 45-50) sau că ele se aplicau prea puțin în chestiunile civile (N. Dobrescu: *Istoria Bis. Romine*, p. 82). După cum se vede nici aceștia nu neagă aplicarea Pravilelor, ci o socotesc mai redusă.

5. Filitti: *Vechiul drept penal* p. 6-9; I. C. Filitti și I. Suchianu: *Contribuții la Istoria Justiției penale în Principatele Romine*, București 1928, p. 14; A. D. Xenopol: o. c., VII, p. 145 și X, p. 22; Iorgu Ivan: art. cit. în op. cit. p. 586, nota 19.

6. D. Alexandrescu: *Explicațiunea*, I, p. 16; N. Iorga: *Istoria Rominilor*, vol. VIII, București, 1938, p. 223-4; «Legile ajunseră a fi ca mreaia paingului în care muștele mici se prindeau, iar cele mari o spărgeau» (din prefața lui C. Negruzzi la ed. II-a a Colecției de legi a lui A. Donici, la Longinescu o. c. I, p. 316-7).

7. Iorga: *Ist. Rom.* VIII, p. 307; Xenopol: o. c. XI, p. 51-2; Filitti-Suchianu: o. c., p. 53.

8. *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, vol. I, textele puse în aplicare la 1 iulie 1831 în Valahia și 1 ianuarie 1832 în Moldova, nr. 1 din Colecția vechilor legiuiri administrative (Biblioteca Institutului de Științe Administrative al României), cu colaborarea consilierului Aurel Sava, București 1944, p. XXIII-XXIX introd.; Iorga: *Ist. Rom.* VIII, p. 267-272.

9. Rădulescu: o. c., p. 8-10; Xenopol: o. c. XI, p. 20, 80, 82-3.

ceva¹⁰⁾. De aceea, în ocupația rusească dintre 1828-34, rușii iau sub supravegherea lor întocmirea regulamentelor proiectate. Ei înduiesc o nouă comisie din opt boieri, cîte patru de fiecare Principat, plus doi secretari, care lucrează la București, sub președinția lui Minciaky, ca o comisie cu două secții. Această comisie, lucrînd după instrucțiuni rusești, elaborează în 1829, în timpul guvernării generalului Jeltuhin, partea politică a Regulamentelor. Sub guvernarea generalului Kisselef (1829-1834), care mai adaugă comisiei două ajutoare și se luptă pentru introducerea unor măsuri umanitare și liberale în aceste legiuiri se elaborează partea administrativă a Regulamentelor, toată lucrarea luînd sfîrșit la 30 martie 1830¹¹⁾. Aceste proiecte sînt duse la Petersburg, unde o comisie romîno-rusă le aduce unele modificări, iar după aceea sînt discutate în Principate de Adunările Naționale Extraordinare de revizie, care, sub președinția lui Kisselef, le aduc doar puține schimbări. Membrii acestor Adunări semnează cîte trei exemplare ale Regulamentelor, din care cîte două se trimit Curților (de la Petersburg și Constantinopol), iar cîte unul rămîne la arhivă¹²⁾. Regulamentul original al Valahiei e distrus la 1848, iar cel al Moldovei a dispărut la 1872.

Deși făcute la dorința, după instrucțiunile și sub supravegherea rușilor, Regulamentele nu sînt operă pur rusească, cum le socotesc unii¹³⁾ și nu trebuie judecate ca niște opere total străine nouă. La alcătuirea lor au participat și boieri romîni, care au ținut seama de vechile așezări, de obiceiul pămîntului și de situația existentă la noi, încît Regulamentele sînt în parte și operă romînească¹⁴⁾. Pe lîngă un anumit rol, pe care-l împlineau în politica externă¹⁵⁾, ele erău pentru noi de o mare însemnătate, prin măsurile organizatorice pe care le conțineau. Cu toate acestea, aprecierea lor s-a făcut adesea greșit. Căci, dacă Regulamentele Organice au părți rele, ca, de pildă, menținerea privilegiilor unei clase și știrbirea autonomiei Principatelor, etc., ele au în schimb, o mulțime de părți bune și anume acelea prin care se punea început organizării moderne a Statului nostru¹⁶⁾.

Regulamentul Valahiei a fost pus în aplicare la 1 iulie 1831, iar cel al Moldovei la 1 ianuarie 1832 de către stăpînirea rusească, înainte de confirmarea Porții, care sosi abia în 1834. Textul inițial al lor a fost dezvoltat și completat printr-o serie de legiuiri posterioare, dintre care unele sînt socotite ca parte integrantă a Regulamentelor, deși chestiunea aceasta e discutabilă.

Cuprinsul celor două Regulamente este aproape identic. Pe lîngă chestiunile de natură politică și administrativă, în ele se tratează și chestiuni bisericești, în special în Cap. VIII al Regulamentului Valahiei și în Cap. IX

10. Rădulescu: o. c., p. 9; A. D. Xenopol: o. c. XI, p. 95.

11. Rădulescu: o. c., p. 9, 11; Xenopol: o. c. XI, p. 96, 112-119; Onișor: o. c., p. 342; Iorga: Ist. Rom. VIII, p. 336-338; Filitti-Suchianu: o. c., p. 54-56.

12. Iorga: Ist. Rom. VIII, p. 338; Xenopol, o. c. XI, p. 98-99; Filitti: Principatele Rom. p. 75-77, 83-97.

13. D. M. Kaouchansky: L'influence russe sur le droit roumain dans la 1-ère moitié du XIX-e siècle, Athènes, 1939, p. 5-6.

14. Rădulescu: o. c., p. 19-20; Reg. Organice, p. III.

15. Regulamentele Organice, p. V-VII, XXXIII-XXXIV; Rădulescu: o. c., p. 19; Xenopol: o. c. XI, p. 101-102.

16. Filitti: Les Principautés, p. 144-149, 259-266; Rădulescu: o. c., p. 17-22; Regulamentele Organice, p. XXXII; D. Alexandresco: o. c., p. 22; Grig. I. Alexandrescu: Studii asupra istoriei generale a dreptului, Focșani 1905, p. 152-53; Istoria R.P.R., Manual sub redacția Acad. Mihail Roller, ed. de Stat 1952, p. 310-311.

și Anexa A a Cap. III ale Regulamentului Moldovei. Aceste chestiuni se referă la instituirea, judecarea, situația materială și cultura clerului, la averea bisericească, la activitatea politică și socială a clerului și la alte lucruri mai mărunte. Prin dispozițiile referitoare la Biserică, pe care le conțin, Regulamentele realizează un anumit stadiu în dezvoltarea organizației Bisericii noastre, consfințind în mare parte stările din vechime, dar aducând și lucruri noi. De aceea, vom analiza pe rînd aceste dispoziții, arătînd dacă ele sînt total pe linia tradiției sau dacă aduc unele înnoiri, sub influența ideilor epocii, căci, o legiuire de valoare a unei constituții poate fi nu numai un document care reflectă realitățile vieții sociale ale unei epoci, ci poate cuprinde și anumite indicații pentru dezvoltarea ulterioară. În felul acesta se va desprinde, la fiecare chestiune tratată, din însăși dispozițiile Regulamentelor pe care le vom expune, dacă Regulamentele fixează numai organizația existentă — ceea ce e destul de însemnat — sau dacă aduc și înnoiri.

INSTITUIREA CLERULUI. În legătură cu instituirea clerului înalt, Regulamentele prevăd că, pentru a se păstra vechile privilegii și a se întîmpina abuzurile, mitropolitul și episcopii se vor alege numai dintre preoții pămînteni, cunoscuți pentru credința, deslăuinția și învățătura lor. Alegerea, după obiceiurile țării, avea să fie făcută de Adunarea Obștească Obîșnuită, împreună cu boierii din treapta înaltă, care n-ar fi membri ai acestei Adunări. După întărirea alegerii din partea Domnitorului, cel ales se înscăuna și urma să conducă după canoane, pravile și obiceiurile țării (R. V. c. VIII, art. 359; R. M. c. IX, art. 411)¹⁷). Mitropolitul se alegea dintre episcopii în funcțiune și avea să primească înălțarea canonică de la Constantinopol, după obicei (R. V. c. VIII, art. 360; R. M. c. IX, art. 412).

Prin aceste dispoziții, Regulamentele consfințeau o practică veche la noi. Alegerea episcopilor dintre pămînteni s-a păstrat mai ales în Moldova. Atunci cînd au fost încălcări ale acestui obicei, s-a protestat și s-a cerut ca scaunele să nu mai fie ocupate de străini¹⁸). De asemenea, obiceiul vechi, menționat și în Pravila Mică, era ca ierarhii să fie aleși de soboare formate din clerici și laici, sau de Divan, din care făceau parte și prelații. Acest obicei s-a respectat, cu unele excepții, contra cărora țara și-a ridicat glasul¹⁹), și n-are nimic rău în el atît timp cît rolul laicilor rămîne la prezentarea candidatului sau la opoziția contra unuia neagreat. Alegerea ierarhilor cu participarea laicilor a fost menținută și prin legiuirile ulterioare²⁰) și, trecînd epste epoca ierarhilor numiți de Cuza, ea e în uz și azi. Anunțarea Patriarhiei de Constantinopol de alegerea făcută era o formalitate, căci

17. Folosim ed. din 1944 a Regulamentelor din Colecția vechilor legiuri administrative. Prescurtări: R. V.—Regulamentul Organic al Valahiei; R. M.—Regulamentul Organic al Moldovei.

18. Xenopol: o. c. X, p. 80, 201; Iorga: Ist. Rom., VIII, p. 235; N. Dobrescu: *Lămuriri canonice-istorice asupra sinodului și asupra organizațiunii bisericești din Biserica Ortodoxă*, București 1909, p. 31.

19. Prof. L. Stan: o. c., p. 164, 518, 530-556; Dobrescu: *Ist. Bis. Rom.*, p. 50, 240; N. Dobrescu: *Studii de istoria Bisericii romine contemporane*, I *Istoria Bisericii din România (1850-1895)*, București 1905, p. 9; Mateiu: o. c., p. 28-30.

20. *Manualul administrativ al Principatului Moldovei cuprinzător legilor și dispozițiilor introduse în țară de la anul 1832 pînă la 1865*, vol. II, Iași 1856, p. 434-435; *Regulamentul Organic intrupat cu legiuirile din anii 1831, 1832 și 1833 și adăugat la sfîrșit cu legiuirile de la anul 1834 pînă acum...* a doua oară tipărit... București 1847, p. 608-609.

alunci cînd Patriarhii și-au arogat drepturi mai mari, încercînd să trimită ei ierarhi, s-au ivit opunerî în numele vechiului obicei.

În ce privește **clerul de rînd**, Regulamentele prevăd că hirotonii de preoți și diaconi se vor face numai cu aprobarea scrisă a Domnitorului. Această aprobare se dădea în urma raportului Logofătului bisericesc — un fel de ministru al cultelor — în care se arăta lipsa ce este ²¹⁾ și că solicitantul s-a primit ca vrednic de către arhiereu și a isprăvit seminarul (R. V. c. III, art. 73 și c. VIII, art. 363, al. 10; R. M. c. IX, art. 415). Ca o excepție, în Moldova, se lăsa ca parohiile vacante să fie completate cu preoții supra-numerari existenți, pînă vor exista seminaristi (R. M. c. IX, art. 415, al. 3). Regulamentul Valahiei mai prevedea că așezarea **egumenilor** se putea face numai după ce aceștia primeau întărirea domnească, și că orice alegere de **stareț** trebuia anunțată Logofătului bisericesc (R. V. c. VIII, art. 363, al. 8). Totodată se oprea luarea vreunei taxe pentru hirotonie sau pentru așezarea egumenilor (R. V. art. 363, al. 10) și se specifica faptul că Domnitorul, prin Logofătul bisericesc, avea să supravegheze ca **întreg clerul «să se poarte cu bună rînduială» și să păzească legile țării.** (R. V. art. 363, al. 4).

După cum se vede, amestecul Domnitorului în instituirea clerului era hotărîtor și chiar peste limita în care poate fi îngăduit în mod normal. Amestecul acesta existase și înainte, dar atunci era taxat ca abuz, pe cînd acum el devine ceva legiuit. Această stare se explică prin aplicarea întocmai a drepturilor care decurg din raporturile tipic feudale în care se găseau vlădicii și egumenii față de Domnitor, așa că nu poate fi vorba de vreun drept cu caracter bisericesc legitim de care s-ar fi bucurat Domnitorul, ci de unul politic. Deși pe temeiul canoanelor, al vechilor, pravile și al obiceiului bisericesc, instituirea clerului de rînd se cuvine episcopilor, totuși amestecul Domnitorului, precum și toate celelalte dispoziții referitoare la această chestiune, așa cum ele sînt prevăzute în Regulamentele Organice, reprezentau un pas spre progres în organizația Bisericii noastre, pentru că în neorînduiala care se moștenise din epoca fanarioșilor, prin ele se introducea ordine, se fixau criteriile pentru recrutarea clerului, se opreau hirotoniile fără rost și se preveneau abuzurile, neîngăduindu-se perceperea vreunei taxe pentru această Taină.

JUDECAREA CLERULUI. În ce privește judecarea clerului, Regulamentul Moldovei hotărîște că ierarhii și protopopii vor avea competență să judece numai pricinile duhovnicești și bisericești dintre clerici, cele civile urmînd să fie judecate de către judecătoriile laice (R. M. c. VIII, art. 298 și c. III, Anexa A, art. IV). Același lucru este valabil și pentru Muntenia ²²⁾, cu toate că Regulamentul acestei țări, fără a opri expres judecarea clerului de către judecătoriile laice, dispune ca orice cleric care va produce turburări politice, va călca legiuirile, va fi implicat în conflicte de natură civilă, sau nu se va purta după cuviință, să fie adus la cunoștința Domnului de către Logofătul bisericesc, iar Logofătul bisericesc să ceară judecarea lui de către mitropolit, fiind și el de față la judecată (R. V. art. 363, al. 6). Același Regulament dispune mai departe că, în judecățile civile, clericii

21. În Moldova se rînduiau să fie 2 preoți, 1 diacon și 2 dascăli pentru satele care aveau pînă la 100 locuitori și 4 preoți, 2 diaconi și 2 dascăli pentru satele cu locuitori mai mulți (R. M. c. III, Anexa A, art. I).

22. Reg. Valahiei oprea pe mitropolit și pe episcopi nu numai de a se amesteca ci chiar de a fi de față la judecățile pe care aveau să le facă judecătoriile prevăzute prin Regulament (R. V. c. VII, art. 240).

vor fi reprezentați prin avocați și nu vor merge ei înșiși în fața judecătorilor civile pentru a nu fi înjosită cumva demnitatea lor²³).

Regulamentele prevăd că mitropolitul și episcopii își pot pierde scaunele pentru abateri duhovnicești și politice (R. V. c. VIII, art. 361). După Regulamentul Moldovei, pentru abateri duhovnicești, ei urmau să fie judecați de 12 arhieriei eparhioți și titulari din Principate sau și din alte părți, dacă nu s-ar găsi atîția la noi. Pentru abateri politice, ca îndemnul poporului la răscoală și mesupunerea la poruncile legiuite și bazate pe pravile și regulament, ale Domnului, judecarea lor avea s-o facă o comisie alcătuită din 12 arhieriei eparhioți și titulari din țară sau din altă parte și din 12 boieri, cei mai cu vază în obște, care să nu fie rude sau dușmani ai arhieriei judecate. Acești boieri se alegeau de Adunarea Obștească fără participarea episcopilor și a mitropolitului. Raportul acestei comisii, încheiat după majoritatea părerilor, se întărea de Domnitor și dacă vinovăția era dovedită, se trimitea Patriarhului de Constantinopol spre caterisire. Dacă cercetarea adeverea că pîra a fost neîntemeiată, pîrîtorul era pedepsit luîndu-i-se boieria, dacă era boier, sau dacă nu era boier se pedepsea după pravile (R. M. c. IX, art. 413)²⁴).

Preoților li se lăsa o atribuție judecătorească, legiuindu-se că ei vor face parte din judecătoria de împăciuire, care se va organiza în fiecare sat. și vor cerceta în fiecare duminică, împreună cu trei jurați aleși, «jăluirile de prea puțin preț», căutînd să împace pe împricinați. Dacă nu reușeau, îi trimiteau judecătorii de primă instanță (R. V. c. VII, art. 264-266; R. M. c. VIII, art. 319).

În această latură, Regulamentele fac o restrîngere a atribuțiilor clerului și legiferează practica participării mirenilor la judecarea clerului. La noi, ierarhii, ca membri ai Divanului, participau la judecățile pe care acesta le făcea, sau erau delegați pentru a face anumite judecăți²⁵). De asemenea, participarea mirenilor la judecarea și depunerea ierarhilor a fost în uz și în vechime²⁶).

Datorită cinstirii care s-a dat clerului, Domnitorii anteriori ca și legiuirile de după Regulamente au recunoscut clerului un tratament deosebit la judecăți, ca: judecarea prin mandatar, judecarea după canoane, judecarea de către instanțele civile numai după ce li s-a ridicat darul preoției ca și nesupunerea la înjosiri²⁷).

Din cele relevate, în ce privește judecarea clerului, se vede că măsurile respective din Regulamente sînt însemnate pentru dezvoltarea organizației Bisericii noastre, prin aceea că fixa competența judecății bisericesti, precum și procedura judecării ierarhilor.

ATRIBUȚII POLITICE ȘI SOCIALE ALE CLERULUI. Regulamentele lăsa **clerului** o seamă de **atribuții politice și sociale**, pe lîngă cele bi-

23. Cu excepția preoților de mir care n-ar putea plăti avocați (R. V. c. VIII, art. 363, al. 9). În Moldova, preoții urmau să se prezinte în persoană în fața instanțelor civile. Totuși, ridicarea clericilor pentru a fi duși în fața acestor instanțe se putea face numai cerîndu-se acei clerici prin autoritățile bisericesti (R. M. c. III, Anexa A, art. IV).

24. În Valahia se hotăra că laicii care ar împiedeca pe vreun cleric în funcția sa, ori l-ar necinși, să fie aduși la cunoștința Domnului și pedepsiți de judecătorii laice (R. V. c. VIII, art. 363, al. 6).

25. Filitti-Suchianu: o. c., p. 6-7; Iorga: Ist. Bis. Rom. II, p. 77.

26. L. Stan, Mireni în Biserică, p. 164-165.

27. Iorga: Ist. Bis. Rom. II, p. 153; Filitti: Les Principautés, p. 111; Manualul ađ-tiv, II, p. 267, 553-555.

sericești. Astfel, se legiuia că în fiecare Principat, mitropolitul și episcopii vor face parte din Adunarea electivă respectivă — așa numita Adunare Obștească Extraordinară — mitropolitul sau, în caz de lipsă, episcopul mai mare în rang, fiind de drept președintele acestei Adunări și conducând alegerea Domnitorului (R. V. c. I, art. 2, 29-43; R. M. c. I, art. 2, 27-45). De asemenea, se legiuia că ei vor face parte din Adunările Obștești obișnuite ale fiecărui Principat, un fel de Reprezentanți naționale cu atribuții legislative, mitropolitul deținând președinția fiecăreia (R. V. c. I, art. 45-48; R. M. c. I, art. 48-49).

Prin aceste dispoziții, Regulamentele erau pe linia tradițională. În tot trecutul nostru, ierarhii au avut o sumă de atribuții în viața Statului. Ei participau la alegerea Domnitorului și-l ajutau în conducere, erau membri ai Divanului, împlineau misiuni diplomatice, făceau judecăți și conduceau țara în timpul vacanței scaunului domnesc²⁸). Regulamentele restrîngeau atribuțiile clerului înalt, mai ales în domeniul judecătoresc și administrativ. Totuși, ele făceau un lucru însemnat, de natură organizatorică, precizînd care sînt acele atribuții și care-i limita de exercitare a lor.

Rolul protopopilor în viața politică era redus. Ei erau de față, împreună cu ispravnicii, la alegerea deputaților ținutali pentru Adunarea Obștească Extraordinară, supraveghînd împlinirea formelor de alegere și certificînd lista celor aleși (R. V. c. I, art. 11-12; R. M. c. I, art. 10-11). În Moldova, ei erau și membri în comisia ținutală de catagrafie — de recensămînt adică — (R. M. c. III, art. 84). La facerea acestei catagrafii participau și preoții, avînd un rol ajutător. În Muntenia, ei ajutau pe proprietarul moșiei, în sarcina căruia cădea această lucrare, iar în Moldova ajutau comisia județeană de catagrafie, împreună cu jurații satului (R. V. c. III, art. 69-70; R. M. c. III, art. 85). Preoții, împreună cu aleșii sătenilor — și cu proprietarul moșiei în Muntenia — aveau grija ocîrmuirii Cutiei obștei, un fel de buget al satului, ei păstrînd una din cele două chei de la lada în care se păstrau banii, precum și registrul de venituri și cheltuieli (R. V. c. III, art. 104-106; R. M. c. III, art. 106). Între atribuțiile social caritative pe care regulamentul Moldovei le punea în sarcina clerului, amintim că, în ținuturi, ajutoarele care se dădeau din Casa Milelor pentru cei lipsiți se împărțeau de față cu protopopii, care certificau apoi lista celor ajutorați (R. M. c. III, Anexa D, art. XLV). Aceste ajutoare se acordau după o dovadă de lipsire, eliberată de preot și un frunțas al satului (R. M. c. III, Anexa D, art. XL). Preotului i se trimitea un extras din condica celor ajutorați și tot el avea sarcina de a anunța căsătoria, mutarea sau moartea vreunui dintre cei ajutorați (R. M. c. III, Anexa D, art. XLVI-XLVII). Tot preoții trebuiau să anunțe Casa Copiilor Aflați, dacă se afla vreun copil părăsit și să-l boteze fără nici o pretenție (R. M. c. III, Anexa D, art. LV, LVII)²⁹).

O atribuție deosebită, dată în grija clerului, era **ținerea actelor stării civile**, pentru prima dată introduse la noi prin Regulamentele Organice. Registrele actelor stării civile urmau să fie ținute de preoți sub grija mi-

28. I. Ursu, **Rolul Bisericii în viața neamului nostru**, București 1913, p. 6; Xenopol: o. c. VII, p. 148; Filitti: *Principatele*, p. 162; Dobrescu: *Studii* p. 20-21; Iorga: *Ist. Rom.* VI, p. 121, 155, VII, p. 22-3; 111-2; 263-5; Iorga: *Ist. Bis. Rom.* II, p. 152.

29. În sarcina preoților munteni cădea și înmînarea citațiilor de judecată țărănilor care lipseau de acasă (R. V. c. VII, art. 250).

tropolitanului și a episcopilor și sub controlul Departamentului Treburilor din Lăuntru. Verificarea și centralizarea lor era dată în sarcina autorităților politico-administrative (R. V. c. IV, art. 115; R. M. c. IV, art. 139).

În Regulamentul Moldovei se expune și felul în care trebuiau să fie ținute aceste acte. Astfel, se legiuia că se vor da prin protopopi, cu o lună înainte de începutul anului, fiecărui preot cîte trei condici în dublu exemplar. În aceste condici, pregătite în cancelaria mitropoliei și a episcopiilor, urma să se treacă în una, născuții, în alta, căsătorii și în a treia, morții, transcriindu-se toate acestea și în celelalte trei condici. La sfîrșitul anului, toate condicile se duceau la isprăvnicie unde se controlau și li se făcea mențiunea de încheiere și o tablă alfabetică indicativă. De pe toate acestea se făceau pentru tot ținutul trei tomuri: unul pentru născuți, altul pentru căsătorii și altul pentru morți. Fiecare tom se numerota, i se făcea mențiunea de încheiere și o tablă alfabetică indicativă. De pe toate aceste tomuri, ispravnicul trebuia să trimită anual copie Ministerului din Lăuntru³⁰). Altit ispravnicul cît și preotul aveau să elibereze, fără plată, extrase de naștere, căsătorie și moarte. Protopopii trebuiau să supravegheze ca preoții să completeze registrele acestea după instrucțiunile date, ei fiind răspunzători pentru neregulile care s-ar face (R. M. c. IV, Anexa: Despre acturile mitricei...). Pentru țigani trebuia să se țină o foaie separată în matricola statului (R. M. c. III, Anexa G, art. XIV), iar eliberarea actelor pentru ei se făcea de preot împreună cu trei martori (R. V. c. III, art. 118).

Ținerea actelor stării civile a lăsat de dorit și a întîmpinat greutăți. De aceea s-au dat o serie de legiuri (după Regulamente) referitoare la această chestiune. În 1844 tipărirea registrelor pentru actele stării civile e trecută în grija Vornicului averilor bisericești, iar în 1846 lucrarea actelor stării civile e trecută din sarcina Departamentului din Lăuntru în sarcina celui Bisericesc, dîndu-se instrucțiuni aproape identice cu cele din Regulament³¹). De la 1833 se hotărăște să se dea o adeverință de botezare chiar la săvîrșirea botezului³²). Grija actelor stării civile a rămas pe seama clerului pînă la 1864, cînd, prin legea comunală, sînt date în mîna primarilor.

O dispoziție aparte e cea din Regulamentul Moldovei referitoare la pastorația țăganilor. Socotind că sălbăcia și nelegiuirile țăganilor își au în parte cauza în îndepărtarea lor de religie, se cerea ca ierarhii să dea instrucțiuni preoților asupra felului cum aceștia vor aduce la mîntuire și pe țăgani și-i vor face să-și împlinească datorile către semenii (R. M. c. III, Anexa G, art. XIII). Această măsură era unul din primii pași în aplicarea unui tratament mai omenesc țăganilor, care își va găsi rezolvarea deplină în eliberarea țăganilor domnești și minăstirești — la 1844 în Moldova și 1847 în Muntenia — și în răscumpărarea celor particulari³³).

30. Preoții trebuiau, de asemenea să trimită episcopului eparhiot, tot la două luni, listă despre cei ce se nasc, căsătoresc și mor (R. M. c. IV, Anexa, «Despre acturile mitricei...»).

31. *Manualul administrativ* II, p. 269, 288-9, 428-430.

32. *Idem*, p. 425. La 1843 dîndu-se peceti bisericilor se hotărăște ca acestea să se aplice și actelor stării civile (id. *ibid.*).

33. Xenopol: o. c. XI, p. 181; *Manualul administrativ* II, p. 49-51; *Regulamentul Organic intrupat, cu legiuirile dintre 1831-1834*, p. 648; I. Filitti: *Domniile române sub Regulamentul Organic (1834-1848)*, București 1915, p. 86, 350, 536.

CULTURA CLERULUI. În ce privește **cultura clerului**, deoarece Regulamentele opreau hirotonirea celor ce n-au absolvit seminarul (cu oarecare excepții pînă vor exista seminariști), pentru a se putea împlini această dispoziție, ele au prevăzut înființări de seminarii sau menținerea și organizarea celui existent de la Socola. Grijă materială a seminariilor e trecută pe seama Statului, fixîndu-se alocatii bugetare pentru întreținerea lor³⁴). De asemenea, se dă Statului dreptul de control asupra învățămîntului, legiuindu-se că Logofătul bisericesc va priveghia asupra școlilor teologice și se va îngriji, împreună cu episcopul eparhial, ca să se aplice întocmai regulamentul ce se va face pentru profesori, învățămînt și disciplină (R. V. c. VIII, art. 363, al. 11).

Dispozițiile în legătură cu organizarea Seminarului de la Socola, pe care le conține Regulamentul Moldovei, prevăd că grija conducerii materiale o va avea o epitropie (R. M. c. III, Anexa D, art. I-V), care va face și un regulament pentru seminar (R. M. Anexa D, art. LXXXV). Se vor primi 200 școlari cu întreținere completă, de la vîrsta de 15 ani în sus, care la intrare se vor obliga în scris că, dacă la 25 de ani nu se vor hirotoni din rea voință, vor întoarce cheltuielile făcute cu ei, sau, dacă nu vor plăti, să nu fie primiți în slujbe civile și militare (R. M. c. IX, art. 415, al. 2).

Înființarea și organizarea seminariilor, instituții speciale pentru pregătirea clerului, era o măsură bună și binevenită, căci cultura clerului nostru lăsa mult de dorit. Se știe că învățămîntul teologic se făcea în vechime pe la mînăstiri și episcopii, însă, în genere, era destul de redus³⁵). Unii Domnitori s-au îngrijit și de cultivarea clerului, dar grija lor n-a dus la rezultate apreciable. Totuși, înființarea și consolidarea seminariilor a mers încet, uneori împiedecîndu-le tocmai cei ce trebuiau să le susțină³⁶). Statul a trebuit să ducă o adevărată luptă pentru luminarea clerului și, de aceea, nu puține au fost legiuirile în legătură cu înființarea sau funcționarea seminariilor³⁷). Conducerea seminariilor a fost lăsată în bună parte ierarhilor³⁸), pînă pe la mijlocul sec. XIX, cînd amestecul Statului în acest domeniu a devenit și mai accentuat³⁹).

Insemnătatea înființării seminariilor și aportul pe care l-au adus prin aceasta Regulamentele Organice la dezvoltarea organizației Bisericii Romîne nu poate fi relevat îndeajuns.

34. Se prevedeau în bugetul statului suma de lei 90.000 pentru seminarul din București, 60.000 lei pentru cel din Craiova (R. V. c. III, art. 65, al. 2) și 60.000 lei pentru seminarul de la Socola (R. M. c. III, art. 74, al. XIII), care urma să fie acoperită din contribuția impusă Mitropoliei și episcopilor (R. M. c. III, art. 79, paragr. IV).

35. N. Dobrescu: *Ist. Bis. Rom.*, p. 129; Iorga, *Ist. Rom.*, VII, p. 218; Xenopol o. c. X, p. 172, 174, 193, 298.

36. Astfel datorită Mitr. Meletie Seminarul de la Socola e redus în 1848 la 4 clase, pentru ca în 1851, să revină la curs inferior și superior (Dobrescu: *Studii*, p. 52; *Manualul ad-tiv II*, p. 352, 355-6, 363-4).

37. În Muntenia la 1834 se prevăd seminarii pregătitoare la toate Episcopiile (*Reg. Organic intrupat* p. 560-1, în 1835 seminar superior la Mitropolie (id. p. 546), iar în 1847 se specifică că vor fi 3 seminarii cu 4 clase la Episcopii și unul cu 7 clase la Mitropolie (id. p. 667); Filitti: *Domniile romine*, p. 226-7; 351, 604-5, 615.

38. *Regulamentul Organic intrupat*, p. 562; *Manualul administrativ II*, p. 357, 378-9.

39. *Manualul ad-tiv II*, p. 303-315; Iorga: *Ist. Bis. Rom.* II, p. 291; Filitti: *Domniile romine* p. 518.

SITUAȚIA MATERIALĂ A CLERULUI. Un alt domeniu în care Regulamentele Organice aduc anumite reglementări este cel relativ la situația materială a clerului și la întreținerea lui. Regulamentul Valahiei prevede că preoții și diaconii vor fi scutiți de orice dări (R. V. c. III, art. 73), cu excepția celor răspopiți și răsdiaconiți (R. V. c. III, art. 72)⁴⁰. Dispozițiile Regulamentului Moldovei asupra acestei chestiuni sînt mai multe și mai confuze. Astfel, pe de o parte, se enumeră clerul între clasele nesupuse la nicio dare (R. M. c. III, Anexa H, art. XXXIX), sau se declară că preoții, diaconii și ceilalți slujitori legiuți ai Bisericii, precum și preoții supranumerari «nu vor fi supărați întru nimic la nici un fel de dări ce vor fi pe lăcuttori» sau prin alte sarcini (R. M. c. III, Anexa A, art. III). Pe de altă parte, se prevedeau că proprietarii nu vor cere preoților, diaconilor și dascălilor, clacă, zile de boieresc, dare sau dijmă, ori plată pentru locul caselor lor, afară de cazul că ar avea vii, prisăci sau oi, din acestea fiind obligați să dea și ei dijmă ca și ceilalți locuitori, sau după înțelegerea cu proprietarul (R. M. c. III, Anexa A, art. I). De asemenea, se fixă o dajdie a tagmei bisericești către Stat în sumă de 20 lei pe an pentru preoți, 14 lei pentru diaconi și 8 lei pentru dascăli, plătită în două rate (R. M. c. III, Anexa A, art. IX), iar dajdiile către scaunele eparhiale rămîneau să se fixeze mai târziu printr-un regulament făcut de mitropolit, episcopi și Marele logofăt, regulament care urma a fi cercetat de Adunare și întărit de Domn (R. M. c. IX, art. 414). La fel, erau scutiți de orice dare și boieresc preoții prisositori peste numărul legiuit, însă pentru locul de hrană, imas și finaț, trebuiau să se înțeleagă cu proprietarul moșiei și să plătească dajdia către Stat (R. M. c. III, Anexa A, art. II, III, IX⁴¹). Așa dar, prin Regulamente preoții munteni erau scutiți total de dări, pe cînd cei moldoveni numai în parte.

În acest domeniu, Regulamentele prindeau în slovă obiceiul existent din vechime. Preoții noștri s-au ridicat cu încetul de la situația materială a țăranilor la una mai bună, privilegiată. Pentru cinstirea care li se dădea și pentru a nu fi răpiți de la slujba lor spirituală, în decursul timpului, ei au fost scutiți de dările pe care le plăteau țăranii, fie în întregime, fie în parte. Totuși, aceste scutiri se respectau prea puțin și de aceea era nevoie ca ele să fie reînnoite mereu. În general, preoții plăteau și pînă la Regulamente și după aceea două dări tradiționale: o dare către Domn, și una către Vlădică, în sumă care varia. Uneori li se mai impuneau contribuții în natură și alte dări indirecte, care se schimbau după împrejurări⁴². În practică, preoții nu erau scutiți total de dări și aceasta e și poziția Regulamentelor.

În ce privește întreținerea materială propriu zisă a tagmei bisericești, Regulamentele conțin dispoziții noi și înseminate. Pe de o parte se lăsa preoților încasarea veniturilor de epitrahil, iar pe de altă parte, se legiuia să se dea tagmei bisericești o anumită întindere de teren pentru arătură și

40. Însă pentru lucrurile importate sau exportate trebuia să plătească și clerul vamă (R. V. c. III, art. 129; R. M. art. 79, paragr. III).

41. Preoții, diaconii și dascălii din Moldova erau scutiți de dajdia de 1 galben pe an pe care o plăteau pînă atunci la Casa Scoalelor Naționale (R. M. c. III, art. 67).

42. Dobrescu: *Ist. Bis. Rom.*, p. 130; Iorga: *Ist. Bis. Rom.* II, p. 78, 84, 262, 263; Iorga: *Ist. Rom.* VII, p. 273; Xenopol: o. c. IX, p. 170-1; Filitti: *Principatele Romine*, p. 26, 46.

pășune, precum și loc de casă și grădină⁴³). Pentru acest pământ, tagma bisericească nu trebuia să plătească proprietarului nimic dare, afară de cazul că ar avea vie, stupi și oi pentru care urma să dea dare ca și ceilalți locuitori sau după înțelegerea cu proprietarul. Pământul preoților și al diaconilor urma să fie lucrat de săteni, preoții dând doar sămînța, pe cînd dascălii trebuiau să-și lucreze ei înșiși pământul (R. M. c. III, Anexa A, art. I)⁴⁴).

În principiu, se hotăra că preoții trebuiau să facă slujbele bisericești fără să pretindă plată de la locuitori, mulțumindu-se cu ceea ce fiecare va voi să le dea (R. M. c. III, Anexa A, art. VII). Totuși, Regulamentele precizau că taxele pentru botezuri, cununii și îngropăciuni se vor fixa printr-un regulament făcut de autoritățile bisericești împreună cu cele politice⁴⁵). Tot printr-un astfel de regulament urmau să fie fixate și lefurile protopopilor și a iconomilor (R. M. c. IX, art. 414; R. V. c. VIII, art. 362)⁴⁶).

Dispozițiile Regulamentelor Organice în legătură cu subsistența materială a clerului aduc în bună parte o stare nouă în organizarea acestui sector din viața Bisericii noastre, prevăzînd pământ pentru tagma bisericească, precum și fixarea celorlalte venituri. Aceste dispoziții au fost însă executate numai în parte; deși s-a dat preoților pământ, sătenii nu li-l lucrau încă, preoții neglijau slujba bisericească, ocupîndu-se ei de chestiunile gospodărești, fapt pentru care nici seminariștii nu mai erau atrași spre a se hirotoni. De aceea, Statul se vede silit să dea o serie de legiuiri prin care obliga pe proprietari să dea pământul legiuit⁴⁷), iar pe săteni să-l lucreze⁴⁸), sau să impună darea celor legiuite preoților, ca o condiție la arendarea moșiilor mînăstirilor închinată⁴⁹). Totuși situația materială a clerului rămîne grea și pentru îmbunătățirea ei se încearcă diferite ieșiri. La 1864 retribuirea clerului de mir e pusă în sarcina comunelor, iar la 1893, se fixează lefuri după studii, a căror plată urma s-o facă percepatorii la sate și primăriile la oraș⁵⁰). Fixarea taxelor de epitrahil s-a făcut încet și a

43. În Moldova proprietarul moșiei era obligat să dea tagmei bisericești următorul teren: preoților de la cîmpie 3 fâlcii arătură, 3 fâlcii finat și 2 fâlcii imas, iar celor de la munte 2 $\frac{1}{2}$ fâlcii — pentru arătură, 2 pentru finat și 1 $\frac{1}{2}$ pentru imas, adaugă ediția din 1837 — diaconilor 2 fâlcii arătură și 2 fâlcii finat, iar dascălilor 1 $\frac{1}{2}$ fâlcii arătură și 1 falcă finat. Locul pentru casa și grădina preoților și diaconilor va fi de 16 prăjini la moșiile mari și 12 prăjini la cele mici, iar al dascălilor cît și al unui locuitor. La moșiile mai mici, terenul legiuit era mai puțin: al preotului cu ceva mai mult ca al unui locuitor frunțas, iar al dascălilor cît și al locuitorilor (R. M. c. III, Anexa A, art. I). Dacă ar fi vrut pământ mai mult decît cel legiuit, pentru acela aveau să se înțeleagă cu proprietarul moșiei (id. ibid.).

44. Se mai hotăra să se dea tagmei bisericești lemne de foc și de construcție, unde se află (id. ibid.).

45. Taxa pecuierilor de cununie era fixată la 5 lei pentru români și 1 leu pentru țigani (R. M. c. III, Anexa A, art. VIII), venitul lor intrînd în Casa Departamentului Bisericesc (Manualul ad-tiv II, p. 427-268-9).

46. În Muntenia fiecărei biserici i se lasă un ȋrcovnic scutit de bir (R. V. c. III, art. 72). Preoteselor văduve li se da un an de zile un ajutor de la biserică, erau scutite de bir și boieresc pe viață, însă pentru locul de hrană trebuiau să se înțeleagă cu proprietarul (R. M. c. III, Anexa A, art. V).

47. Manualul ad-tiv I, p. 440; În Muntenia la 1847 se legiuia unui preot pământ îndoit decît unui clăcăș cu 4 boi (Reg. Org. întrupat, p. 668).

49. Dobrescu: Studii de Ist. Bis. Rom., contemporane, p. 47-48.

49. Dobrescu: Studii de Ist. Bis. Rom., contemporane, p. 47-48.

50. Dobrescu: Studii, p. 194-195.

rămăș relativă, iar lefurile protopopilor au fost precizate în Moldova abia în 1844⁵¹⁾.

Regulamentele mai conțin câteva dispoziții⁵²⁾ prin care se fixează veniturile speciale ale unor biserici (R. V. c. III, art. 130). Se hotărăște ca la oraș bisericile să nu mai fie innăbușite de clădiri și se obligă proprietarii moșilor să dea materiile necesare slujbei bisericești (R. M. c. III, Anexa A, art. VI). De asemenea, în Moldova se preconiza înființarea de cimitire, cu un paraclis la mijloc pentru slujbă și cu două chilli la poartă, una pentru cioclul de serviciu⁵³⁾ și alta pentru a se pune mortul în ea, înainte de îngropare. Până la înființarea lor, rămânea ca îngroparea să se facă ca și înainte, pe lângă biserici (R. M. c. III, Anexa F, art. XL-XLIII).

*

Din arătarea originii Regulamentelor Organice și din analiza cu-prinsului lor, se poate vedea că aceste legiuri marchează o etapă atât în dezvoltarea organizației Statului cât și în cea a Bisericii. Din ele se poate desprinde destul de bine felul în care s-a făcut în trecut organizarea Statului și a Bisericii la noi, precum și caracteristicile generale ale dezvoltării noastre istorice.

În trecut, statul și Biserica s-au organizat paralel, într-o strânsă dependență.

Statul era organizat de către Domni împreună cu ierarhii țării iar Biserica era organizată de ierarhi împreună cu Domnitorul și boierii, în soboare sau chiar în Divan. Deci, exista atât o prezență a clerului în afacerile statului cât și o prezență a statului în chestiunile bisericești. Amestecul Statului în domeniul bisericesc era o moștenire de origine bizantină, care a existat în toate Bisericile Ortodoxe tributare Bizanțului. Conform acestei moșteniri, Statul legifera pentru Biserică, lua măsuri pentru organizarea ei și se îngrijea atât de chestiunile materiale cât și de cele spirituale ale Bisericii. Granițele până unde putea mărge acest amestec nu erau fixate prin vreo lege și adesea limita lui o determina numai respectul pentru Biserică și cler.

Organizarea vieții noastre bisericești și de Stat s-a dezvoltat nu numai sub influența tradiției bizantine, ci adeseori și sub alte influențe din afară. Prinși în încheștarea marilor împărății ale veacurilor ce au trecut, adesea am fost incluși în tratatele internaționale și prin aceste tratate s-au prevăzut nu odată măsuri referitoare la organizarea noastră internă.

În aceste condiții ale dezvoltării noastre istorice au apărut și Regulamentele Organice. Ele sînt legiuri prin care se orînduiește atât organizația Statului cât și aceea a Bisericii, sînt date în urma unor convenții internaționale și conțin o seamă de principii organizatorice împrumutate de la cei mai avansați decît noi.

51. *Manualul ad-tiv*, II, p. 264. În Muntenia înființări de minăstiri, schituri sau alte așezăminte minăstirești se puteau face numai cu învoirea Domnului. Egu-menii trebuiau prezentați Domnului și întăriți de acesta, iar alegerile de stareți trebuiau aduse la cunoștința Logofătului bisericesc (R. V. c. III, art. 363, al. 7-8).

52. Cap. Averea bisericească, deși redactat, nu s-a dat spre tipărire.

53. Pentru Iași se fixau 48 de ciocli. Se oprea deshumarea fără învoirea autorității bisericești (R. M. c. III, Anexa F, art. XCVI). Cimitirele trebuiau să fie la cel puțin 200 stînjani depărtare de oraș, înconjurare cu copaci și îngrădite cu gard «de 12 palme înalt» și să aibă mărimea de 7 ori cît locul socotit necesar pentru morții unui an, căci deschiderea mormintelor pentru îngropăciuni noi se putea face numai după 7 ani. În fiecare sîmbătă trebuia ca preoții vecini cimitirului să facă pe rînd liturghie în paraclisurile cimitirelor, sau, dacă va fi cu puțință se vor

Regulamentele Organice au avut o mare însemnătate pentru dezvoltarea organizației statale și bisericești, ceea ce se vede și din faptul că unele din principiile de organizație introduse de ele au rămas în picioare în curgera vremii. Ele nu reflectau numai organizația și stările existente, ci introduceau principii organizatorice noi. În haosul, abuzurile, neorînduielile și nesiguranța care se instauraseră la noi prin epoca fanariotă, ele vin și aduc ordinea și stabilitatea. Prin Regulamente se făcea la noi primul pas spre organizarea modernă a statului cu întregul lui complex de funcțiuni.

În dezvoltarea organizației bisericești și în raporturile dintre Stat și Biserică, Regulamentele aduc de asemenea o schimbare, un început de epocă. Raporturile dintre Biserică și Stat suferă o modificare sub influența concepției care exista în Rusia în acest domeniu încă de la Petru cel Mare. Sub influența acestei concepții care însă e mult atenuată la noi, rolul ierarhilor în viața politică se restrânge, iar amestecul Statului în chestiunile bisericești se mărește. Statul, de acum pe o bază legală, începe să controleze și să legiuiască tot mai mult pentru Biserică, atingînd apogeul sub Cuza Vodă. Pe de altă parte, măsurile relative la organizația Bisericii, pe care le conțineau Regulamentele, erau sosite la timp și erau necesare căci organizația bisericească slăbise mult în epoca fanariotă, iar în administrația averii se încuibaseră abuzuri. Unele din dispozițiile referitoare la chestiunile bisericești pe care le conțineau Regulamentele fixau, uneori cu puține modificări, vechea organizație a Bisericii noastre, iar altele introduceau în anumite sectoare o organizație nouă.

Între dispozițiile prin care se fixa vechea noastră organizație bisericească putem înșira pe cele care se referă la alegerea și judecarea ierarhilor cu participarea mirenilor, la acordarea unor atribuții politice și sociale clerului, la scutirea de dări, la ținerea institutelor de binefacere și de educație și la cinstirea clerului.

Între dispozițiile prin care se introducea o organizație nouă sau prin care organizației vechi i se da o coloratură și direcție nouă, amintim pe cele prin care clerul era supus controlului Statului, încît nu se puteau face hirotoniri, instituii de egumeni ca și înființări de mînăstiri decît cu învoirea Domnului, includerea seminariilor în buget și controlul statului asupra învățămîntului, acordarea de pămînt preoților, introducerea actelor stării civile, fixarea veniturilor de epitrahil și a dajdiei preoților și facerea de împrumuturi de către eparhii numai cu voia Domnului.

Fără îndoială, că deși Regulamentele Organice nu au tîns spre așezarea organizației bisericești din Principate pe baze canonice, totuși prin legalitatea pe care au impus-o, prin spiritul nou de ordine, precum și prin statornicirea unor rînduieli lăsate odinioară mai mult la bunul plac, ele au contribuit în mod esențial și hotărîtor la progresul vieții bisericești, ca și a celei de Stat, marcînd începutul unei ere noi, a cărei dezvoltare a dus din treaptă în treaptă la eliberarea vieții noastre obștești de întunecata moștenire pe care ne-o lăsasera turcii și fanarioții.

Regulamentele Organice au dat cea dintîi lovitură — pe tărîm de legalitate și organizare statornică — balastului de abuzuri, de corupție orientală, de pustiire economică și morală, pe care-l reprezenta moștenirea turco-fanariotă.

Rînduielile aduse de ele au rămas și stau și astăzi ca principii de ordine, de gospodărire și de legalitate atît la baza vieții bisericești cît și la baza vieții de Stat.

L I T I A

STUDIU COMPARATIV AL RÎNDUIELII EI ÎN DIFERITE LITURGHIERE ORTODOXE ȘI MANUALE DE TIPIC

1. Scurte lămuriri despre originea și semnificația simbolică a Litiei. Unul dintre serviciile bisericești care prezintă cele mai multe greutăți și probleme de rezolvat la redactarea unui Tipic uniform al Bisericii noastre este **Litia**, care se săvârșește de obicei seara, în ajunul sărbătorilor mari, unită cu Vecernia și Utrenia (cum se face la minăstiri) sau numai cu Vecernia (cum se face pe la bisericile de enorie).

Din punctul de vedere al structurii sau al rînduiei ei, Litia nu constituie o slujbă independentă și de sine stătătoare (*ἀκολουθία*, officium), încadrată de o formulă introductivă la început (binecuvîntare) și una de încheiere (otpusť sau apolis), așa cum se prezintă de exemplu Vecernia, Sfînta Liturghie sau Cununia. De aceea, ea nu se săvârșește niciodată singură; este alcătuită dintr-un șir de rugăciuni, cîntări și ceremonii liturgice, care se încadrează de obicei în slujba de seară (Vecernia), mai rar în cea de dimineață (Miezonoaptea și Utrenia).

Acest serviciu liturgic, propriu la început minăstirilor, nu este generalizat sau practicat în toate bisericile de enorie, deoarece el nu face parte dintre cele **Șapte Laude** oficiale ale cultului ortodox, adică slujbele care alcătuiesc oficiul divin al oricărei zile liturgice și care au un caracter mai mult sau mai puțin normativ și obligatoriu (Vecernia, Pavcernița, Miezonoaptea, Utrenia și Ceesurile). De aceea, în bisericile de enorie Litia se oficiază numai sporadic, mai mult pe la orașe și mai rar la sate; aceasta a și contribuit la ivirea și persistența unor numeroase variante și deosebiri locale sau regionale în textul și în tipicul ei, consemnate în scris în Liturghierele difenitelor Biserici Ortodoxe, precum și în diferite manuale de Tipic și de Liturgică, în care se descrie sau se explică rînduiala ei.

Pentru a înțelege mai bine greutățile pe care acest serviciu liturgic le ridică în munca celor ce vor avea sarcina stabilirii unei uniformități a săvîrșirii lui în toate bisericile ortodoxe, e necesar să amintim mai întîi cîteva noțiuni sumare în legătură cu originea (istoria) și interpretarea Litiei.

În forma ei de azi, Litia este alcătuită din două părți, deosebite între ele atît ca origine cît și ca semnificație religioasă și simbolică. Cea dintîi se compune din ectenia inițială («Mîntuiește, Dumnezeu, poporul Tău...», etc.) și rugăciunea care îi urmează («Stăpîne mult milostive, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeuul nostru...»). Ea constituie de fapt **Litia** propriu-zisă, în înțelesul originar al acestui cuvînt și anume acela de **litanie**, adică rugăciune fierbinte, repetată și stăruitoare, împreună cu ieșirea clerului și a credincioșilor în procesiune, afară din biserică sau chiar din sat (oraș, cetate, etc.), pentru implorarea milostivirii lui Dumnezeu și a Sfînților, la vremuri de nevoie sau la prilejuri de mari calamități publice (molime, secetă, foamete, cutremure și revărsări de ape, năvălirea vrăjmașilor, etc.), așa cum se mai procedează încă și astăzi la țară, atunci cînd se face de ex., «sfeștanie» pentru ploaie, la vreme de secetă.

Această parte a Litiei avea un caracter net penitențial; era o rugăciune de umilință, de pocăință și de invocare a ajutorului de sus, pentru îndepărtarea nenorocirilor abătute asupra Bisericii și socotite pedepse dumnezeiești pentru păcate. Când făceau Litie, credincioșii de odinioară se rugau cu atitudinea umilită a vameșului din Evanghelie, care, intrând în templu să se roage, dar fiind conștient de mulțimea păcatelor sale, s-a oprit într-un ungher din fundul templului, neîndrăznind măcar să-și ridice ochii spre cer sau spre altar și nezicînd altceva decît: Dumnezeule, milostiv fii mie, păcătosului! (Luca XVIII, 13). De aceea, în vechime, Litia se săvîrșea de regulă în pronaosul sau tinda bisericii, locul rezervat odinioară catehumenilor și penitenților, care, neavînd voie să intre în biserică (naos), își plîngeau acolo păcatele, ceea ce a făcut pe unii liturgiști să creadă că Litia a fost la început o slujbă destinată exclusiv penitenților.

A doua parte a Litiei, adică ocolirea mesei cu artosele și celelalte prinoase (vinul, griul și untdelemnul), însoțită de cîntarea troparelor respective și urmată de rugăciunea pentru binecuvîntarea prinoaselor («Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru...») și celelalte, este de origine mînăstirească. Ea reprezintă dezvoltarea unui act neliturgic la început, legat de slujba privigherii și desemnat cu termenul biblic de *ἀροτοκλασία* (bulgărește *петохлание*), adică frîngerea sau împărțirea pîinii (cf. Faptele Sfinților Apostoli, cap. II, vers. 42), termen întrebuițat pînă astăzi în Biserica grecească și în cea bulgărească pentru denumirea întregului serviciu al Litiei. Acest act avea loc în vechile mînăstiri atunci cînd se făcea vdenie sau privighere de toată noaptea, adică Vecernia mare unită cu Utrania. Deoarece slujba Privigherii se începea de cu seara și se prelungea pînă noaptea tîrziu, către sfîrșitul Vecerniei se aduceau în biserică vreo cîteva pîini, care erau binecuvîntate de către cel mai mare, apoi se frîngeau și se împărțeau monahilor prezenți la slujbă, care își astîmpărau astfel foamea și se mai întăreau puțin, pentru a putea suporta pînă la sfîrșit oboseala privegherii și pentru a putea ajuna pînă a doua zi, la vremea împărțării. Apoi se începea Utrania sau Privigherea propriu-zisă¹⁾.

După unii liturgiști, artosele aduse la Litie sînt rămășițe din pîinile aduse de creștinii de odinioară pentru Euharistie și pentru mesele frățești (agape), în vremea cînd, din pricina persecuțiilor, serviciul divin se făcea de obicei noaptea, sub formă de privighere, mai ales în ajunul sărbătorilor sfinților martiri; obiceiul de a duce la biserică prinoase a rămas chiar și după ce agapele s-au despărțit de serviciul liturgic și apoi s-au desființat²⁾. Fiind încadrat, cu timpul, în slujbă și căpătînd astfel caracter liturgic, actul împărțirii pîinilor a primit totodată o frumoasă semnificație simbolică, fiind pus în legătură cu una din minunile Mîntuitorului și anume înmulțirea pîinilor în pustie și săturarea mulțimilor cu ele (Matei XIV, 15-21; XVI, 9-10 și loc. par.); după cum adică Mîntuitorul a înmulțit în chip minunat cele cinci pîini și a săturat cu ele mulțimile însetate de cuvîntul Lui, tot așa se satură, din cele cinci artose binecuvîntate, monahii și credincioșii care stăruiesc în rugăciune prin biserică. Cu vremea, și mai ales de cînd Litia a început să fie săvîrșită și pe la bisericile de parohie, ea a înlocuit semnificația unei rugăciuni pentru binecuvîntarea și înmulțirea

1. Despre sfintele slujbe, cap. 342, în trad. rom. cu titlul **Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe...**, tip. de T. Teodorescu, Buc. 1865, p. 222.

2. Vezi de ex. P. Lebedew, **Liturgica sau explicarea serviciului divin**, trad. și prelucrare de Icon. N. Filip, Buc. 1899, p. 297.

griu'ui, a vinului și a untdelemnului, adică ale principalelor roade ale pământului, care alcătuiesc hrana noastră de căpetenie și care sînt aduse de către credincioși ca prinoase sau daruri în cinstea și spre pomenirea Sfinților venerați mai mult sau pentru cinstirea deosebită a sărbătorilor mari (praznicele împărătești).

Avînd origine și semnificație religioasă deosebită, cele două părți ale Litiei nu erau odinioară atît de strîns legate una de alta, ca astăzi. Partea întia se putea săvîrși independent de a doua. Precum ne informează Simeon al Tesalonicului, în unele mînăstiri mai mici atunci cînd, din diferite cauze (neputință sau lipsa fraților), nu se făcea privighere, se săvîrșea la timpul ei Litia propriu-zisă, fără binecuvîntarea pînilor, care, precum am văzut, era legată mai mult de privighere³). De altfel, chiar Tipicul prevede și azi că la unele sărbători se citeș sau se cîntă stihirile Litiei din Minei, nu seara la Vecernie, ci dimineața, înainte de Miezonoptică sau de Utrenie, fără să se mai facă și sfințirea pînilor, așa cum de altfel se și procedează încă pe la unele mînăstiri și biserici de enorie, mai ales prin Moldova de nord⁴).

II. Observațiuni tipiconale în legătură cu rînduiala Litiei. Deosebirea de origine și de semnificație dintre cele două părți componente ale Litiei este încă evidentă în rînduiala veche și corectă a acestei slujbe, așa cum se săvîrșește încă de regulă în mînăstiri și cum o găsim descrisă în Tipicul cel mare (cap. II, pp. 5-6), în liturghiile rusești⁵) și în cele romînești⁶), în Tipice⁷) și în manuale de Liturgică mai vechi⁸), precum și în unele cărți populare de explicarea Liturghiei⁹). Dar în practica bisericilor de enorie această slujbă a fost adoptată cu unele modificări care ating nu numai structura sau rînduiala ei tradițională, ci și sensul ei original. În chipul cum se săvîrșește Litia prin aceste biserici, se observă aceeași vădită tendință generală de reducere și de simplificare a mai tuturor slujbelor sfinte și de adaptare a lor la nevoile și la condițiile vieții religioase din parohii, unde nu se poate consacra îndeplinirii serviciului liturgic tot atît de mult timp ca în bisericile mînăstirești. O astfel de rînduială a Litiei a și fost consacrată oarecum oficial în scris, la noi prin Liturghierul tipărit cu binecuvîntarea Sfințului Sinod în anul 1937 (pp. 39-48), de care se servesc încă o mare parte dintre slujitorii bisericilor noastre, iar în Biserica bulgară prin Liturghierul tipărit la Sofia în anul 1928 (p. 166 și urm.).

Pentru a se putea vedea mai bine deosebirile dintre practica mînăstirească, tradițională și corectă de o parte și cea mai nouă, a bisericilor de enorie de alta, în săvîrșirea Litiei, le vom descrie pe amîndouă în chip sumar și subliniind deosebirile esențiale.

3. Despre sfintele slujbe, cap. 342, în trad. rom. cit., p. 222.

4. Vezi **Tipicul bisericesc** editat de Sf. Sinod, ed. V-a, Cernica 1925, pp. 20, 21, 28 și Dr. P. Procopoviciu, **Ritualistica sau manual de ritual al Bisericii Ortodoxe Romine**, Oradea 1936, p. 22.

5. Vezi de ex. **Slujebnik**, Kiev 1907, foaia 43 verso și urm.

6. Vezi de ex. ed. Buc. 1950, pp. 37-44.

7. De ex. **Tipiconul** de Buda 1826, foaia 4; Pr. M. Dracinski, **Ritualul Bisericii Ortodoxe catolice**, litogr., 1888, pp. 13-15; **Tipicul** de Gherasim Saffirin, Buc., 1905, pp. 78-81; Pr. G. Teleaga, **Tipiconul cu note ritualistice**, manual litografiat, 1900, pp. 52-54; Dr. Iosif Olariu, **Tipicul Bisericii Ortodoxe Orientale**, Caransebeș 1924, p. 24; Dr. P. Procopoviciu, op. cit., pp. 21-22; Dr. V. Bojor și St. Roșianu, **Tipic bisericesc**, ed. II-a, Blaj 1931, pp. 224-225.

8. Vezi de ex. **Liturgica** de Ierom. G. Rășcanu, Buc., 1876, p. 86; P. Lebedew, op. cit., pag. 295-296; V. Mitrofanovici și colab., **Liturgica**, ed. 1929, pp. 618-620.

9. Ca de ex. Pr. C. Moisiu, **Să stăm bine, să stăm cu frică. Povățuitor liturgic pentru preoți și popor**, Buc., 1941, pp. 183-184.

1. După rînduiala din Tipicul cel mare, respectată încă în mînăstiri, la unele catedrale și chiar la unele biserici de orașe cu slujitori mai pricepuți și mai conștiincioși, la începutul Litiei, adică după ecfonisul «Fie stăpînirea împărăției Tale...», sfinții slujitori ies din altar **pe ușa dinspre miazănoapte, ușile împărătești rămînînd închise**. În timp ce se cîntă stihirile Litiei, atît clerul cît și cîntăreții și toți cei din biserică (monahi sau credincioși) merg, ca în procesiune, în pronaosul sau tînda bisericii și acolo săvîrșesc prima parte a Litiei, adică ectenia «Mîntuiește, Dumnezeule, poporul Tău...» și rugăciunea de la sfîrșitul ei («Stăpîne mult milostive Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru...»). Apoi se continuă slujba Vecerniei de acolo de unde s-a întrerupt, adică de la Stîhoavnă înainte. În timp ce se cîntă stihirile Stîhoavnei, cler și popor înaintează în naos, în jurul mesei cu artosele, așezată din vreme în mijlocul bisericii, și aci, după ce s-au cîntat stihirile Stîhovnei, urmate de «Acum slobozește...» și rugăciunile introductive pînă după «Tatăl nostru...», se săvîrșește a doua parte a Litiei, adică binecuvîntarea pîinilor și celelalte. Troparele care se cîntă de regulă la Vecernie coincid astfel cu troparele Litiei. Apoi se face apolisul Vecerniei, dacă nu se face Privighere, sau se începe Utrenia, cu citirea celor șase psalmi, dacă se face Priveghere.

Precum se vede, rînduiala mînăstirească păstrează și reflectă încă deosebirea inițială dintre cele două momente ale Litiei, separîndu-le prin partea finală a Vecerniei, adică cea dintre Stîhoavnă și tropare. Amîndouă părțile Litiei se încadrează în serviciul Vecerniei: cea dintîi se intercalează între ecfonisul «Fie stăpînirea împărăției Tale...» și Stîhoavnă, iar a doua între tropare și apolisul Vecerniei (sau începutul Utreniei). Totodată, această rînduială păstrează încă, destul de clar, caracterul original, de procesiune penitențială, pe care îl avea odinioară partea de la început a Litiei; ieșirea clerului și a credincioșilor în pronaos sau tînda bisericii — adică în locul unde odinioară ședeau penitenții — ieșire care înlocuiește procesiunile, închipuie alungarea noastră din rai și pocăința noastră unită cu rugăciunea pentru redeschiderea ușilor cerului și a milostivirii dumnezeiești. De aceea **ușile împărătești rămîn închise în tot acest timp**, iar la bisericile mînăstirești în care pronaosul este despărțit de naos prin perete de zid cu uși sau prin stîlpi (coloane) cu perdele (numite și «perdeaua ușilor frumoase»), după venirea clerului și a credincioșilor în pronaos se închid chiar și ușile acestea sau perdeaua, spre a simboliza și mai pregnant închiderea ușilor cerului, așa cum recomandă chiar unele manuale de tipic¹⁰). «Facem Litiile în tînda bisericii — zice Simeon al Tesalonicului — căci Mîntuitorul a venit jos și la micșorarea noastră, pentru ca prin aceasta să-L îmblînzim. Stînd noi înaintea ușilor sfintei biserici, ne închinăm ca înaintea ușilor cerești, căci nu sîntem vrednici a căuta la înălțimea cerurilor, de nu ne vom întoarce (ca fiul cel risipitor), strigînd: greșit-am; la care și El, ieșind și întîmpinîndu-ne cu milosîrdie, ne va îmbrățișa. Deci, cînd ne rugăm și cînd preotul înalță rugăciuni înaintea ușilor, însemnează cum că ne rugăm ca să ni se deschiză raiul și cerul, și mai cu seamă dumnezeiasca milostivire, pe care rău o am închis»¹¹). Iar reîntoarcerea clerului și a poporului, din tîndă în sînul bisericii, unde se va săvîrși a doua parte a Litiei, închipuiește redeschiderea ușilor raiului și a milostivirii dumnezeiești față de noi. Este «ca și cum

10. Ca de ex. *Tipicul de Gherasim Saffirin*, ed. cit., p. 79.

11. *Despre sfințele slujbe*, cap. 339, trad. rom. cit., pp. 220-221.

s-ar fi deschis cerul pentru noi și ca și cum ne-am fi unit cu îngerii prin Hristos», adaugă Simeon al Tesalonicului¹²).

2. Această frumoasă semnificație simbolică a Litiei a fost pierdută din vedere și nu mai apare în rânduiala mai nouă, din bisericile de enorie, unde de obicei clericii ies din altar, pentru începutul Litiei, **prin ușile împărătești deschise și nu mai merg în pronaos** ci se opresc în mijlocul bisericii, înaintea mesei cu artosele, unde fac toată slujba Litiei. După rugăciunea de la sfârșitul părții întâia («Stăpîne mult milostive, Doamne Iisuse Hristoase Dumnezeul nostru...») urmează nemijlocit partea a doua, adică înconjurarea mesei cu artosele, însoțită de cădere și de cântarea troparelor respective și urmată de binecuvântarea prinoaselor și celelalte, după care se face de obicei otpustul Vecerniei. Nici distincția inițială dintre cele două părți ale Litiei nu se mai poate face, deoarece între ele nu se mai inter pune partea ultimă a Vecerniei, ca în regula mănăstirească. În felul acesta, nu numai că se desființează și se ignorează sau se uită cu totul semnificația esențială și originară a unei vechi slujbe (Litia), dar se știrbește de fapt și integritatea slujbei Vecerniei, căci toată partea de la Stihoavnă înainte se suprimă, fiind înlocuită cu Litia.

3. Unele manuale neoficiale de Tipic prescriu însă și o altă practică intermediară, adoptată mai ales la catedralele chiriarhale, care țin calea de mijloc între practica mănăstirească și cea a bisericilor de enorie: pentru motive de comoditate, lesne de înțeles mai ales la bisericile mici și neîncăpătoare, slujitorii ies din sfântul altar pe ușa dinspre miazănoapte, se opresc în mijlocul bisericii, înaintea mesei cu prinoase, unde săvârșesc toată Litia, dar intercalează între cele două părți ale ei stihoavna Vecerniei și celelalte, așa precum prescrie regula tipicului mănăstiresc¹³).

4. Confuzia și diversitatea practicilor în săvârșirea Litiei este mărită însă de unele manuale școlare de tipic, mai vechi, care prescriu și alte practici mixte, cu totul nelogice și nepotrivite cu spiritul originar și autentic al acestei sfinte slujbe. Astfel, unii preoți, înainte de începerea Litiei **deschid ușile împărătești**, dar ies pe ușa de miazănoapte a altarului, se opresc în mijlocul bisericii în fața mesei cu prinoasele, unde fac toată Litia ca la bisericile de mir, dar la sfârșitul ei, adică după cântarea «Bogații au săracii...», preotul reîntră în altar pe ușa de miazăzi, iar la strană se adaugă partea rămasă din Vecernie (de la Stihoavnă înainte), în timp ce preotul miruie pe credincioși și le împarte bucăți din artosă, după care face otpustul. În felul acesta, la slujba de seară se cântă două rinduri de tropare: întâi cele ale Litiei (la înconjurarea și căderea mesei cu prinoasele) și apoi cele ale Vecerniei, înainte de apolis¹⁴). De altfel, cântarea Stihoavnei după binecuvântarea pînilor este indicată și în Tipicul bisericesc al Sfântului Sinod¹⁵).

5. Sînt și autori de tipice care dau două rînduiri deosebite ale Litiei, după sărbători sau după numărul slujitorilor. Astfel, în Tipicul său, arhierul Gherasim Saffirin (fost episcop al Romanului), la capitolul slujbelor

12. Op. cit., cap. 341, trad. rom. cit., p. 221.

13. Vezi această rînduială recomandată la: Melchisedek, **Manual de Tipic...**, Iași 1854, pp. 60-61; Ic. D. Lungulescu, **Manual de practică liturgică**, Buc., 1926, pp. 38-39 și Pr. Fl. Geomoleanu, **Manual de Tipic ortodox**, Cluj 1940, pp. 50-51.

14. Vezi această rînduială descrisă la Arhim. F. Balamace, **Explicațiuni la practica liturgică**, manual litogr., Buc. 1924, pp. 132-139 și la Genadie, **Liturgica**, Buc. 1877, pp. 133-135.

15. Vezi de ex. ed. 1925, p. 19.

în sobor (pp. 78-81), descrie Litia corect, întocmai după rînduiala din Tipicul cel mare; dar la rînduiala slujbelor pentru zilele Sfinților cu Polieleu de peste săptămînă (pp. 32-34) descrie Litia ca la varianta de la nr. 4.

6. După practica Bisericii grecești și a celei bulgare, descrisă în liturghierele lor la locul respectiv din rînduiala Vecerniei, întreaga Litie se face în naos, fiind intercalată între ecfonisul «Fie stăpînirea împărăției Tale...» și Stihoavna Vecerniei. Slujitorii ies din altar prin ușile împărătești, vin în naos în fața mesei cu artosele și aci săvîrșesc atît partea întâia cit și a doua a Litiei, fără întrerupere, iar după «Bogații au sărăcit...», clericii intră în altar și la strană se continuă Vecernia de unde a rămas, adică de la Stihoavnă înainte, pînă la sfîrșit¹⁶). Precum se vede, practica grecească și bulgărească este aproape identică cu cea romînească de la nr. 4.

III. Deosebiri mărunte de practică și tipic în săvîrșirea slujbei. Dar deosebirile în săvîrșirea Litiei privesc nu numai felul cum se combină ea cu Vecernia și locul sau partea din biserică unde se săvîrșește, ci și modul de a proceda în unele amănunte ale rînduiei acestei slujbe.

1. Astfel, la unele minăstiri, atunci cînd clericii și credincioșii ies în pronaos pentru începutul Litiei, protosul trece mai întîi și ia icoana Sfințului sau a praznicului respectiv, dinainte așezată pe tetrapodul sau iconostasul din naos, și purtînd-o în procesiune, o duce și o așează pe analoghioul din pronaos, citînd în fața ei ectenia și rugăciunea primei părți a Litiei; la reîntoarcerea în naos o ia și o aduce de o așează înapoi la locul ei, pe tetrapodul din naos, se închină înaintea ei (ceea ce fac și ceilalți clerici, dacă sînt) și apoi merge de se așează în fața mesei cu prinoasele. Această purtare procesională a icoanei, care mărește pompa și solemnitatea slujbei, nu e menționată decît în tipicul arhierului Gherasim Saffirin (ed. cit., pp. 78-79); toate celelalte tipice, liturghierele și manualele de Liturgică nu pomenesc nimic despre așa ceva.

2. De cîte ori trebuie să răspundă cîntăreții **Doamne miluiește**, după fiecare aliniat al ecteniei de la începutul Litiei? — Iată o chestiune asupra căreia nu există o deplină concordanță între diferitele tipice și liturghiere ortodoxe. După Tipicul cel mare, Tipiconul tipărit la Buda în 1826 (foaia 4), liturghierele rusești și cele romînești (cu excepția celui din 1937), la primul aliniat al ecteniei («Mîntuiește, Dumnezeu, poporul Tău...») cîntăreții răspund **Doamne miluiește** de 40 ori; la aliniatul al doilea, în care se pomeneste cîrmuirea de stat, se răspunde **Doamne miluiește** de 30 ori; la al treilea aliniat, în care se pomenesc căpeteniile bisericești, **Doamne miluiește** de 50 ori, iar la fiecare din aliniatele următoare **Doamne miluiește** de 3 ori. Aceeași rînduială o găsim în manualele de Liturgică și de Tipic scrise de autori bucovineni, care urmează în general Tipicul cel mare¹⁷). După Liturghierul romînesc tipărit la București în 1937, la aliniatul pentru pomenirea căpeteniilor bisericești, se răspunde **Doamne miluiește** de 30 ori, iar la aliniatul cu cereri de obște («Încă ne rugăm pentru tot sufletul creștinesc cel necăjit și dosădit...») **Doamne miluiește** de 50 ori.

Dar după practica mai nouă, generalizată în catedralele chiriarhale și la bisericile de enorie, la fiecare aliniat al ecteniei se cîntă **Doamne miluiește**

16. Vezi 'Ιερατικόν, C-pole 1895, pp. 13-17; 'Η Θεία Λειτουργία, Atena 1924, pp. 7-10 și Slujebnik, Sofia 1928, pp. 166-171.

17. Vezi de ex. Pr. M. Dracinski, op. cit., pp. 13-14; Pr. G. Teleaga, op. cit., p. 53 și V. Mitrofanovici și colab., op. cit., p. 619.

de trei ori (de obicei pe glasul al doilea), așa cum prevăd vechile liturghiere și evhologhii mari grecești tipărite la Veneția¹⁸⁾, liturghierele bulgărești de azi¹⁹⁾, liturghierele foștilor uniți ardeleni²⁰⁾ și unele manuale școlare de Tipic²¹⁾. Liturghierul grecesc actual (ed. Atena 1924, p. 8) și Manualul de practică liturgică al Iconomului D. Lungulescu (p. 38) prevăd de asemenea **Doamne miluiește** de trei ori după fiecare aliniat, cu excepția aliniatului «Încă ne rugăm ca să se păzească sfânt locașul acesta...», la care indică **Doamne miluiește** de 40 ori, rostit alternativ de câte 10 ori la fiecare din cele două străni. Liturghierul normativ al Bisericii grecești din cuprinsul Patriarhiei ecumenice prevede de asemenea **Doamne miluiește** de câte trei ori după fiecare aliniat, iar la aliniatul menționat mai sus **Doamne miluiește** de 12 ori, cîntat alternativ de câte trei ori la cele două străni²²⁾.

3. După unii, preotul trebuie să citească rugăciunea de după ectenia Litiei («Stăpîne mult milostive...») stînd cu fața spre apus și cu capul descoperit, așa cum recomandă Tipicul cel mare (cap. II, fața 5), liturghierele românești²³⁾ și unele manuale de tipic²⁴⁾; după alții, preotul citește această rugăciune stînd, ca de obicei, cu fața spre răsărit, cum specifică unele tipice²⁵⁾ și cum presupun liturghierele grecești, bulgărești și rusești de azi, unele manuale de Liturgică și de Tipic, precum și Liturghierul românesc din 1937, care nu precizează nimic în această privință, lăsînd a se înțelege că preotul nu-și schimbă orientarea obișnuită, în timpul cîntării acestei rugăciuni.

Sînt și Tipice bisericești mai vechi, care nu pomenesc despre rostirea cu glas a acestei rugăciuni, presupunînd că ea se citește de către preot în taină, în timp ce cîntăreții cîntă **Ție Doamne**²⁶⁾.

4. Mai importantă și mai supărătoare este nepotrivirea dintre prevederile diferitelor cărți de slujbă și tipice, privitoare la **troparele care trebuiesc cîntate în timpul întreitiei înconjurări și cădri a mesei cu artosele, înainte de binecuvîntarea lor**. Astfel, după Simeon al Tesalonicului, troparul caracteristic al Litiei este «Născătoare de Dumnezeu Fecioară, bucură-te...», inspirat din salutarea Ingerului către Sfînta Fecioară, la Buna-Vestire (Luca I, 28 și urm.); acest tropar se cîntă mai ales la deniile Duminicilor și la sărbătorile Sfîntilor, afară de praznicele împărătești, pentru că Sfînta Fecioară e mai mare decît toți Sfînții²⁷⁾. De asemenea, după Tipicul cel mare, Liturghierele românești²⁸⁾, Tipiconul de Buda (foaia 4 verso), în concordanță cu Evhologhiile mari grecești²⁹⁾, liturghierele grecești mai noi³⁰⁾

18. Ca de ex. Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Veneția 1832, pp. 29-30.

19. Vezi de ex. *Slujebnik*, Sofia 1928, p. 166.

20. Vezi de ex. *Liturghierul de Blaj* 1931, pp. 3-4.

21. Ca de ex. Arhim. F. Balamace, op. cit., p. 134.

22. Vezi *Ἱσπατικόν*. C-pole 1895, p. 14.

23. Vezi de ex. ediția Buc. 1950, p. 11.

24. Ca cel de Gherasim Saffirin, ed. cit., p. 33, 79; Pr. M. Dracinski, op. cit.,

p. 14 și Pr. P. Procopovici, op. cit., p. 22.

25. De ex. Arhim. F. Balamace, op. cit., p. 135.

26. Vezi de ex. *Tipiconul de Buda* 1826, foaia 4 verso și Pr. G. Teleaga, op. cit.,

p. 54

27. Despre sfintele slujbe, cap. 341, trad. rom. cit., p. 222.

28. De ex. ediția Buc. 1950, pp. 12 și 43.

29. Vezi de ex. Veneția 1851, p. 23.

30. Ca de ex. ed. Atena 1924, p. 9; *Ieraticon-ul* de C-pole 1895, p. 15.

ca și liturghierul bulgăresc actual, la Litia privigherii de sîmbătă seara se cîntă numai troparul «Născătoare de Dumnezeu...», pe glasul V. Liturghierul românesc din 1937 (p. 46) prevede și el «Născătoare de Dumnezeu...» de trei ori, dar adaugă că la hramul bisericii se cîntă mai întîi de două ori troparul praznicului și apoi al Născătoarei de Dumnezeu.

Tipicul bisericesc al Sfîntului Sinod precizează că totdeauna la binecuvîntarea pîinilor, alît la sărbătoarea oricărui Sfînt, cît și la praznicele dumnezeiești și ale Născătoarei de Dumnezeu, se cîntă numai troparul «Născătoare de Dumnezeu...». Indicația din acest tipic este însă în contradicție cu indicațiile corespunzătoare din Tipicul cel mare, din Mineie și din liturghierele rusești, care la sărbătorile Sfîntilor prevăd întîi troparul Sfîntului respectiv de două ori și apoi «Născătoare de Dumnezeu...» odată³¹), iar la praznicele împărătești și cele ale Născătoarei de Dumnezeu numai troparul praznicului, respectiv de trei ori, așa cum recomandă și unele manuale participare de tipic³²). După Tipicul arhierelui Gherasim Saffirin (ed. cit., p. 38), la Litia Sfîntilor cu polieleu, de peste săptămînă, se cîntă de două ori troparul Sfîntului și «Născătoare de Dumnezeu...» odată; la Litia pentru Duminici, cînd cade Sfînt cu Privighere, se cîntă «Născătoare de Dumnezeu...» de două ori și al Sfîntilor odată, iar în toate celelalte cazuri, numai «Născătoare de Dumnezeu...» de trei ori.

După unii ritualiști, troparele de la Litie sînt aceleași prevăzute de regulile din Tipic pentru sfîrșitul Vecerniei sărbătorilor respective³³).

Renunțăm să mai cităm ce spun în această privință alte manuale de Liturgică sau de Tipic, care dau indicații greșite, ce nu pot fi luate în seamă³⁴). Adăugăm numai că, în practică, indicațiile din Mineie și din Tipice sînt rar respectate mai ales la bisericile de enorie, în care la Litia oricărei sărbători se cîntă de obicei întîi troparul «Născătoare de Dumnezeu...», apoi troparul Sfîntului sau al sărbătorii respective (precedat uneori de Slavă...) și apoi din nou «Născătoare de Dumnezeu...» (precedat uneori de Și acum...), așa cum prevede de ex. Tipicul arhimandritului F. Balamace (ed. cit., p. 135), care adaugă că, dacă hramul e sărbătoare împărătească, se cîntă numai «Născătoare de Dumnezeu...», de trei ori.

5. În sfîrșit, un ultim amănunt din rînduiala Litiei, practicat în chipuri diferite, este modul binecuvîntării prinoaselor de la Litie de către preot, în timpul rugăciunii respective («Doamne Iisuse Hristoase Dumnezeu nostru, Carele ai binecuvîntat cele cinci pîini...»). După indicațiile din Tipicul cel mare, din Tipiconul de la Buda (loc. cit.) și din liturghiile românești, bulgare și rusești, atunci cînd preotul rostește cuvintele «Insuși binecuvîntează...» din rugăciunea de binecuvîntare, arată cu dreapta succesiv spre pîinea, grîul, vinul și untdelemnul de pe masă (sau de pe litier), fără să binecuvînteze³⁵), pentru că prinoasele fiind așezate în chipul crucii, însăși arătarea lor succesivă cu mîna formează semnul crucii. După Simeon al

31. Vezi de ex. Tipicul cel mare, fața 160 și Mineiul pe dec. ziua 6, ed. Cernica 1927, p. 71.

32. Ca de ex. Tipicul de Melchisedek, ed. cit., p. 61 și Ic. D. Lungulescu, op. cit., pp. 38-39.

33. Vezi de ex. Mitrofanovici și colab. op. cit., p. 619 și M. Dracinski, op. cit., p. 14, care adaugă că spre Duminică se cîntă numai «Născătoare de Dumnezeu...» de trei ori.

34. Ca de ex. Pr. P. Procopovici, op. cit., p. 22 și A. Popovici, Tipicul Bisericii Ortodoxe, ed. II-a, Sibiu 1927, p. 62.

35. Vezi de ex. Liturghierul de Buc. 1950, p. 12 și 43; Slujebnik, Sofia 1928, p. 171; Slujebnik, Kiev, 1907, foaia 43 verso.

Tesalonicului, degetele de la dreapta preotului trebuie să așeze ca la binecuvîntare, dar fără să binecuvînteze³⁶), recomandă pe care o găsim și în liturghierul românesc din 1937 (pp. 46-47) ca și în unele manuale de Tipic³⁷). Unii autori de Tipice adaugă că la cuvintele «Că Tu ești Căla ce binecuvîntezi și sfințești toate...», preotul face semnul binecuvîntării deasupra prinoaselor³⁸). Liturghierul foștilor Uniți ardeleni (ed. Blaj 1931, p. 23) pune semnul crucii cu roșu de patru ori în textul rugăciunii de binecuvîntare, ceea ce înseamnă că preotul binecuvîntează succesiv pe fiecare din cele patru prinoase în parte, făcînd asupra lor semnul crucii cu dreapta, așa cum fac de fapt mulți preoți în practică. Liturghierele grecești nu precizează modul de binecuvîntare a prinoaselor, ci indică numai rostirea cu glas mare a rugăciunii respective.

III. Observațiuni asupra textului Litiei. 1. Litia începe cu o **ectenie** specifică acestui serviciu liturgic: «Mîntuiește, Dumnezeu, poporul Tău...». Ea este o **litanie**, adică o rugăciune repetată, fierbinte și stăruitoare, alcătuită din mai multe aliniate sau cereri, mai mari decît ale ecteniilor obișnuite; în ele, Biserica invoacă și imploră pe Dumnezeu, ca prin mijlocirile tuturor Sfinților, dintre care pe mulți îi pomenim nominal, să ne izbăvească și să ne păzească de toate nevoile, necazurile și nenorocirile existente sau posibile, care s-au abătut peste noi, sau de care ne temem. Cu acest prilej pomenim, adică încredințăm, prin rugăciunile noastre, deosebitei atențiuni și purtări de grijă a lui Dumnezeu, pe conducătorii Statului și căpeteniile bisericești, pe ctitorii, slujitorii și binefăcătorii sfințelor locașuri, pe credincioșii vii și morți, și așa mai departe.

Analizînd textul ecteniei Litiei, în forma sa de azi, și luînd ca normativ textul din ultima ediție a liturghierului românesc, adică cea din 1950, observăm că unele din aliniatele acestei ectenii sau părți din ele se regăsesc și în alte rînduiri sau slujbe bisericești. Astfel, primul aliniat («Mîntuiește, Dumnezeu, poporul Tău...»), în care sînt invocați nominal o mulțime de Sfinți, îl găsim și în Molitfelnic, încorporat, cu puține schimbări, după epiclesa rugăciunii principale pentru sfințirea apei, din rînduiala Aghiazmei mici³⁹); el constituie totodată rugăciunea prevăzută în liturghier să fie citită de preot sau de diacon la Utrenie, înainte de ecfonisul «Cu mila și cu îndurările...», care precede cîntarea Catavasiilor sau citirea Canoanelor (rugăciune care, în practică, se mai citește numai la puține biserici).

Cea mai mare parte a aliniatului al treilea, care începe cu pomenirea episcopului locului («Încă ne rugăm pentru Prea Sfințitul episcopul nostru...»), a fost transpus cu timpul în rînduiala Proskomidiei, cu rugăciune pentru pomenirea generală (nenominală) a credincioșilor vii, din Liturghierul românesc («Primește, Doamne, jertfa aceasta pentru iertarea păcatelor tuturor fraților celor întru Hristos...», etc., vezi-o în ed. Buc. 1950, pp. 85-86).

Ultimele trei aliniate (începînd de la «Încă ne rugăm pentru ca să se păzească sfinț locașul acesta...» și celelalte) se întrebuintează și la ectenia

36. Despre sfințele rugăciuni, cap. 342, trad. rom. cit., p. 222.

37. Vezi de ex. Ic. D. Lungulescu, op. cit., p. 39; comp. și Arhim. F. Balamace, op. și ed. cit., pp. 135-136.

38. Vezi Pr. G. Teleaga, op. cit., p. 30; Pr. M. Dracinki, op. cit. p. 15 și Pr. P. Procopovici, op. cit., p. 22.

39. Comp. de ex. Liturghierul din 1950, pp. 37-38 cu Molitfelnicul din 1937, pp. 158-159.

de la sfârșitul slujbei Aghiazmei mici, la a patra stare din timpul procesiunii funebre în jurul bisericii din noaptea Prohodului, precum și la Litiile ocazionale sau extraordinare, împreunate cu procesiune, ca de ex. la **Rînduiala pentru vreme de secetă** ⁴⁰).

Numărul, ordinea și cuprinsul verbal al aliniatelor (cererilor) care alcătuiesc ectenia Litiei nu sînt identice în diferitele versiuni și ediții ale Liturghierului ortodox. Astfel, lista sau numărul Sfinților pomeniți nominal în cadrul primului aliniat («Mîntuiește, Dumnezeuule, poporul Tău...») variază în liturghiere. Cea mai sumară listă o găsim în liturghierele grecești și românești pentru folosința foștilor Uniți, în care s-a păstrat situația din vechile Evhologhii mari tipărite la Veneția, adică nu sînt pomeniți nominal decît Sfinții Trei Ierarhi, Sfîntul Nicolae și Sfîntul zilei sau patronul bisericii respective, cum era de altfel și în liturghierele românești dinainte de sec. XIX ⁴¹). Cea mai lungă listă o aflăm în liturghierele românești mai noi, în care sînt pomeniți, în plus față de liturghierele grecești de azi și față de vechile liturghiere românești, cîțiva Sfinți al căror cult s-a desvoltat mai mult în părțile noastre, mai ales pentru că aici li se păstrează sfintele moaște, și anume: Mina, Ioan cel Nou (de la Suceava), Haralambie, Nichita Romanul, Filofteia (de la Argeș), Grigorie Decapolitul (de la Bistrița), Nicodim cel sfințit (de la Tismana), Dimitrie cel Nou sau Basarabov (de la București) și cuvioasa Paraschiva (de la Iași). În locul acestor Sfinți, popoarele ortodoxe slave au înscris în liturghierele lor numele altor sfinți naționali sau cu venerare locală. Astfel, în liturghierele rusești găsim pomeniți pe sfinții Metodie și Chiril, apostolii Slavilor, pe marele cneaz Vladimir și cneaghina Olga, creștinătorii rușilor, pe sfinții ruși făcători de minuni Mihail, Petru, Alexe, Iona, Filip, Macarie, Dimitrie, Mitrofan, Tihon și Teodosie, pe sfînta marea muceniță Varvara (ale cărei sfinte moaște se păstrează în biserica Sf. Andrei din Chiev), pe cnejii Boris, Gleb și Igor, pe Antonie, întemeietorul vieții chinovitice de la lavra Pecerska din Chiev ucenicul său Teodosie și ceilalți sfinți reputați ca făcători de minuni, din lavra Pecerska ⁴²).

În liturghierele românești mai vechi (pînă la 1887), după primul aliniat, urma aliniatul în care se face pomenirea episcopului locului: «Încă ne rugăm pentru episcopul (sau arhiepiscopul) nostru X...» și apoi cel pentru pomenirea căpeteniilor sau a conducerii Statului ⁴³). Începînd cu liturghierul tipărit la București în anul 1887, care este prima ediție tipărită sub oblăduirea Sfîntului Sinod, ordinea celor două aliniate consacrate pomenirii căpeteniilor bisericești și de Stat a fost inversată: în toate edițiile tipărite de atunci încoace aliniatul pentru pomenirea conducerii Statului a trecut înaintea celui pentru pomenirea căpeteniilor bisericești, așa cum e de altfel și în vechile ediții ale Evhologhiului mare tipărit la Veneția, precum și în liturghierele rusești și bulgărești de azi ⁴⁴). Liturghierele grecești și cele românești pentru folosința foștilor Uniți au păstrat însă pînă astăzi ordinea tra-

40. Vezi Molitfelnicul Buc. 1950, pp. 403-404.

41. Vezi de ex. Liturghierul de Rîmnice 1759, foaia 12; Evhologhiul cel mare, Veneția 1832, pp. 28-29; Liturghierul Blaj 1931, p. 19.

42. Vezi de ex. *Slujebnik* Kiev 1907, foile 44 v. și 45 r.

43. Vezi de ex. ed. Rîmnice 1862, p. 15.

44. Vezi de ex. Evhologhiul cel mare, Veneția 1832, p. 29; *Slujebnik*, Kiev 1907, f. 45 r. și *Slujebnik* Sofia 1928, p. 166.

dițională a celor două aliniate, ca în vechile liturghiere românești: întâi căpeteniile bisericești și apoi cele de Stat⁴⁵).

Numărul, ordinea și cuprinsul verbal al aliniatelor următoare din liturghierele românești mai noi — atât cele pentru ortodocși cât și cele pentru foștii Uniți — corespund într-un totul cu cele din Evhologhiile mari grecești tipărite odinioară la Veneția. O poziție singulară are însă în această privință liturghierul românesc din 1937, care se abate de la linia tradițională a celorlalte liturghiere românești și în alte puncte. Urmând rânduiala din edițiile mai noi ale liturghierului grecesc (Atena 1924 și cele următoare), diortositorii acestei ediții au împărțit aliniatul al treilea al ecteniei, din edițiile anterioare, în două aliniate deosebite: unul mai scurt pentru pomenirea episcopului locului și altul mai lung, pentru pomenirile de obște («încă ne rugăm pentru tot sufletul creștinesc cel dosădit...», etc.). Între acestea au intercalat un aliniat nou, care nu mai figurează în nici o altă ediție a liturghierului românesc («Încă ne rugăm pentru mila, viața, pacea, sănătatea...» etc.); acest aliniat, tradus după liturghierul grecesc de Atena 1924 (p. 8), nu e altceva decât o combinare a aliniatului penultim și a celui ultim din ectenia întreită de la Liturghie. Așa se face că numărul aliniatelor ecteniei Litiei din liturghierul menționat este mărit cu două față de toate celelalte ediții ale liturghierului românesc. În cadrul acestui nou aliniat, sînt prevăzute, în același liturghier, și pomenirile nominale de vii și morți, care în celelalte ediții ale liturghierului românesc sînt înscrise abia la sfîrșitul aliniatului penultim al ecteniei («Încă ne rugăm că să auză Domnul Dumnezeu glasul rugăciunii noastre...»). Ediția ultimă a liturghierului românesc (cea din 1950) a revenit însă la orînduirea veche și tradițională a textului ecteniei Litiei din edițiile românești dinainte de 1937.

Cererea «Auzi-ne pre noi, Dumnezeule...» este înscrisă în unele liturghiere ortodoxe ca ecfonis al preotului (în liturghierele grecești, rusești și bulgărești, precum și în liturghierul românesc din 1937), pe cînd în altele ea constituie un aliniat deosebit al ecteniei — și anume ultimul —, care poate fi deci rostit de către diaconi, dacă este (așa e în toate liturghierele românești, cu excepția celui din 1937).

Ultimele ediții ale liturghierului Bisericii din Constantinopole și din Grecia, au înlocuit a doua parte a aliniatului pentru pomenirea episcopului locului («Încă ne rugăm pentru tot sufletul creștinesc cel necăjit și dosădit...», etc.) cu un aliniat nou, consacrat pomenirii speciale a celor ce au adus prinoase la Litie: «Încă ne rugăm pentru mila, viața, pacea, sănătatea... robilor lui Dumnezeu care săvîrșesc această serbare...»⁴⁶). Acest aliniat a fost adoptat și în liturghierul bulgăresc actual (Sofia 1928 p. 167), dar el nu înlocuiește, ci precede aliniatul «Încă ne rugăm pentru tot sufletul creștinesc cel necăjit...», care a fost păstrat.

Cel mai simplificat text al ecteniei de la Litie, în comparație cu cel din vechile evhologhii grecești, îl găsim în liturghierul actual al Bisericii grecești din cuprinsul Patriarhiei ecumenice de la Constantinopole. Această Biserică, rămasă pînă astăzi sub stăpînire politică turcească, a suprimat cu totul aliniatul pentru pomenirea puterii de Stat, înlocuind totodată pri-

45. Vezi de ex. **Dumnezeiasca Liturghie**, Atena 1924, p. 8 și **Liturghierul Blaj** 1931, pp. 19-20.

46. Vezi **Ieraticonul** de C-pole 1895, p. 14 și **Dumnezeiasca Liturghie**, Atena 1924, p. 8.

mele trei aliniate ale ecteniei, din vechile evhologhii, cu formule mult mai scurte, ca în ectenia întreită astfel:

— «Miluiește-ne pre noi, Dumnezeuule, după mare mila Ta, rugămu-ne Tie...», etc.

— «Încă ne rugăm pentru binecredincioșii și dreptmăritorii creștini...», etc.

— «Încă ne rugăm pentru arhiepiscopul nostru X...».

— «Încă ne rugăm pentru mila, viața, pacea, sănătatea, mîntuirea... robilor lui Dumnezeu care săvîrșesc această serbare și pentru robii Săi X» (pomeniște pe cei ce au adus artose).

Abia începînd cu aliniatul «Încă ne rugăm ca să se păzească sfînt locașul acesta...», etc., textul ecteniei este identic cu cel din vechile evhologhii grecești și din liturghierele romînești actuale⁴⁷). Aceleași modificări ale textului primelor aliniate din ectenie le-a adoptat și liturghierul de azi al Bisericii bulgare (Sofia 1928), cu deosebirea că la aliniatul al doilea a fost păstrată rugăciunea pentru conducerea Statului.

Liturghierul romînesc de azi a păstrat deci mult mai fidel numărul, ordinea și cuprinsul verbal al aliniatelor ecteniei de la Litie, în comparație cu liturghierul grecesc de astăzi, în diferitele lui variante.

Așa dar, dintre toate liturghiile ortodoxe aflate astăzi în uz, cele romînești și cele rusești au păstrat mult mai fidel numărul, ordinea și cuprinsul verbal al aliniatelor ecteniei de la Litie din vechile evhologhii grecești, în contrast cu liturghiile grecești și cele bulgărești de azi, care au adoptat, precum am văzut, modificări importante față de trecut.

2. Rugăciunea care urmează după ectenie («Stăpîne mult milostive, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru...») este în fond repetarea celei mai mari părți din primul aliniat al ecteniei de la Litie, repetîndu-se aceeași lungă listă a numelor de Sfinți invocați, dar încadrată la început și la sfîrșit, între alte formule decît la ectenie. Observațiunile pe care le-am făcut cu privire la variantele listei sfinților pomeniți în textul primului aliniat al ecteniei sînt valabile și pentru această rugăciune. Adăogăm numai că, în liturghierul Bisericii bulgare, Sfinții invocați în textul acestei rugăciuni sînt cei naționali, cinstiți în chip deosebit la Bulgari: Metodie și Chiril, cu ucenicii lor: Climent, Naum făcătorul de minuni din Ohrida, Sava, Gorazd și Anghelar, apoi Sf. Ioan de Rila (Rilski), Ilarion episcopul Megleniei, Gavriil din Lesnovo, Ioakim de Osogorsk, Prohor și Teodosie al Tîrnovei, neomartirii Gheorghe și Nicolae ai Sofiei⁴⁸).

Finalul acestei rugăciuni (începînd de la «acopere-ne pre noi cu acoperămîntul aripilor Tale...») nu e altceva decît formula pentru acoperirea Darurilor cu Aierul (acoperămîntul cel mare), la Proscomidie, inspirată din textul psalmului XVI, 8. Această rugăciune figura, în unele ediții ale Molitfelnicului romînesc și la sfîrșitul slujbei Aghiazmei mîci, înainte de otpust, dar reprodușă după ediții mai vechi, în care lista Sfinților pomeniți era mai scurtă decît în edițiile de azi⁴⁹); dar în ediția ultimă a Molitfelnicului (cea din anul 1950), n-o mai găsim.

3. Cît privește textul rugăciunii pentru binecuvîntarea artoselor («Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru...»), el este același în toate ver-

47. Vezi *Ieraticonul* de C-pole 1895, pp. 13-14.

48. *Slujebnik*, Sofia 1928, pp. 169-170.

49. Comp. de ex. *Molitfelnic*, ediția de Buc. 1858 și cea de Buc. 1937, pp. 155-156.

siunile și edițiile liturghierului ortodox cu excepția unor mici și neînsemnate variante. Astfel, edițiile grecești mai noi (cele de Constantinopole și de Atena) au adăugat atributul **robii Tăi** (δούλου σου) la cuvintele «credincioșii care se împărtășesc dintr-însele...», iar edițiile liturghierului românesc, începînd cu cea din 1887, au amplificat fraza «și le înmulțește în sfînt lăcașul (orașul) acesta și în toată lumea Ta», din vechile ediții, astfel: «și le înmulțește în sfînt lăcașul acesta, **în orașul (satul) acesta, în țara aceasta și în toată lumea Ta**».

*

Iată deci numai cîteva din problemele și greutățile pe care au să le înfrunte și să le rezolve alcătuitoarii viitorului Tipic uniform, la redactarea capitolului cu rînduiala Litiei. De altfel, cîteva din deosebirile și variantele de practică menționate în prezentul studiu în legătură cu Litia, au fost observate și sesizate încă mai de mult ⁵⁰⁾, ceea ce dovedește că nici în trecutul apropiat nu exista la noi prea multă uniformitate în oficierea acestui serviciu liturgic.

50. Vezi Ic. D. Georgescu, **Observațiuni asupra serviciului divin**, Buc. 1911, pp. 5-6.

STAREA ACTUALĂ A BUDISMULUI

În lumea budistă se sărbătorește în anul acesta cu mult fast împlinirea a 2500 de ani de la nașterea lui Buda ¹⁾. Este vorba desigur despre un eveniment important în viața uneia dintre cele mai mari religii orientale, care se întinde pe aproape un sfert din ținuturile locuite ale globului pământesc și a cărei doctrină se bucură de oarecare prețuire chiar și dincolo de granițele acestei religii ²⁾.

Asupra budismului însă, ca și asupra celorlalte mari religii care există astăzi, se știu la noi atât de puține lucruri, încât nu este de mirare că cineva a putut să facă gravă confuzie de a atribui budismului instituirea regimului de caste în India ³⁾ și că la o recentă conferință de orientare a clerului Buda a fost considerat de un preot drept «chinez» ⁴⁾.

Socotim de aceea nimerit prilejul ce ni se oferă prin serbările care au loc în lumea budistă, pentru a da unele informații asupra stărilor actuale din budism, așa cum am făcut de altfel și pentru islamism în numărul precedent al prezentei reviste ⁵⁾. Aceasta cu atât mai mult cu cât în momentul de față atenția lumii întregi se îndreaptă în chip din ce în ce mai stăruitor

1. V. art. **Moștenirea lui Buda**, în rev. «În apărarea păcii», an. IV, iulie 1955, pp. 37-50. Data nașterii lui Buda a fost stabilită cu aproximație de tradiția budistă.

2. Profesorul Ental Tomomatsu, de la Universitatea din Tokio, spune că în Germania există circa 1.000 de budiști, cu un templu budist («Buddhistisches Haus») construit de Dr. Dahlke. De asemenea în Anglia ar fi existind «mulți budiști», cu două stabilimente budiste, «unde se aud în fiecare săptămână tineri englezi predicind publicului londonez». Și în Franța și Italia ar fi existind «o mișcare budistă sinceră, care face apel la viața spirituală a oamenilor» (*Le Bouddhisme*, trad. de Kuni Matsuo, Paris 1935, pp. 11-16).

3. Este vorba de articolul **Cinematografia indiană**, din «Contemporanul» cu data de 10 februarie 1956, în care d-l Ștefan Ioan, directorul general al Studioului de filme «București», face o prezentare critică a filmului indian **Vagabondul**, afirmând, între altele, că regimul de caste din India s-ar datora «vechilor prejudecăți legate de riturile budiste, conform cărora cei născuți din capul lui Budha constituie casta preoților, cei născuți din pîntecele lui casta nobililor, cei născuți din brațe casta muncitorilor, iar cei născuți din picioare casta paria (care nu se bucură de nici o favoare divină sau umană)». De fapt însă «prejudecățile» despre care este vorba nu sînt nicidecum legate de «riturile budiste», ci de doctrina brahmanică, față de care budismul se prezintă ca o răzvrătire, admițînd în comunitatea budistă pe oricine, indiferent de casta în care s-ar fi născut. Doctrina brahmană fundamentează regimul de caste pe legenda după care castele ar fi luat naștere din trupul eroului sau zeului Purușa, asimilat cu Brahma și adus ca sacrificiu. Casta brahmanilor ar fi ieșit din gura lui Purușa, casta nobililor și militarilor (**Kșatriya**) din brațele lui și casta agricultorilor, meșteșugarilor și negustorilor (**vaļya**) din coapsele lui. Din picioarele lui Purușa a ieșit casta **sūdra**, a băștinașilor nearieni, care n-au nici un drept și trebuie să servească fără nici o plată pe membrii celorlalte trei caste ariene. Dincolo de aceste patru caste indiene și dincolo de subcastele ieșite din împerecherile nepermise dintre ele, este categoria celor în afară de orice castă, numiți de portughezi cu un termen general și impropriu paria. Aceștia stau pe ultima treaptă a vieții sociale indiene și nu formează nicidecum o «castă», cum afirmă d-l director general al Studioului de filme «București», care face să iasă casta brahmanilor din «capul» lui Buda, casta nobililor din «pîntecele» Iluminatului, casta muncitorilor din «brațele» întemeietorului budismului și «casta paria» din «picioarele» acestuia.

4. Conferința de orientare a clerului ținută la Fetești în luna februarie 1956.

5. «Studii Teologice», seria II-a, an. VIII, nr. 3-4, mart.-april. 1956.

spre îndepărtatele ținuturi orientale, pe unde este răspândit budismul și pe unde au loc de la un timp încoace adânci transformări economice, politice și sociale.

Pentru preoțimea Bisericii noastre există însă și un motiv mai special de a se informa asupra budismului, deoarece toate curentele esoterice contemporane, în frunte cu teosofia, pretind că învățătura lor se întemeiază pe doctrine indiene și mai ales pe cea budistă. Lucrurile nu stau, desigur, chiar așa; totuși preoțimea Bisericii noastre are mult de câștigat dacă se familiarizează cu terminologia și doctrinele filozofice și religioase orientale, la care se referă neconținut ocultistii, spiritiștii și teosofii.

Cum însă pentru partea istorică și doctrinală a budismului există în limba română câteva lucrări ⁶⁾, vom căuta în cele ce urmează să prezentăm numai unele aspecte mai noi ale budismului în țările pe unde această religie s-a răspândit.

În primul rând, se pune problema numărului budiștilor din lumea întreagă; problemă greu de rezolvat din pricina nesiguranței statisticilor și estimărilor care s-au făcut pînă acum și dintre care unele, mai noi, ne lipsesc. Cifrele aproximative care se dau variază între 150.300.000 ⁷⁾ și 500 de milioane ⁸⁾. Mai apropiate de adevăr ni se par cifrele 200 mil. ⁹⁾ și 290 mil. ¹⁰⁾. Credem însă că nu greșim prea mult afirmînd că există astăzi circa 250 de milioane de budiști. Diferențele mari între cifrele pe care le dau cercetătorii se explică, probabil, și prin faptul că budismul este atît de amestecat cu alte religii din Extremul Orient, încît foarte ușor se pot produce confuzii și se pot da informații inexacte.

O a doua problemă, grea și aceasta, este aceea a răspîndirii și direcțiilor doctrinale ce există în momentul de față în sînul budismului, deoarece această religie, născută, cum se știe, în secolul al VI-lea în. Hr. în India, s-a răspîndit pe o mare întindere de pămînt și a luat forme atît de deosebite prin unele regiuni ale lumii, încît se poate vorbi mai degrabă de religii aparte decît de budism propriu zis. În India însăși, budismul este de multă vreme (sec. al XI-lea) ca și inexistent. Din cei circa 350 mil. de oameni ce există astăzi în India ¹¹⁾, numai cîteva sute de mii sînt budiști, restul fiind hinduiști, mahomedani, creștini, sikhiști, parsiști, iudei etc.

Budismul a părăsit deci de mult patria sa de origine, răspîndindu-se în tot estul marelui continent asiatic și schimbîndu-și caracterul său primitiv. Așa s-a ajuns la cele două mari direcțiuni din sînul budismului: «Micul Vehicol» (**Hinayāna**) sau budismul «sudic», răspîndit în Ceylon, Birmania, Tailanda (Siam), Laos, Cambodgia, și «Marele Vehicol» (**Ma-**

6. Vasile Găină, **Budismul și Creștinismul**, 1906; Diac. Al. N. Constantinescu, **Budismul și Creștinismul**, București 1928; I. G. Coman, **Budism și Creștinism**, în rev. «Raze de Lumină», an. II (1930), nr. 2 și 5, an. III (1931), nr. 1; D. I. Belu, **Problema durerii în budism și creștinism**, în rev. «Candela», XLI, aprilie-iunie 1930.

7. Prof. Ch. S. Braden, în **Britannica Book of the year 1952**, p. 180.

8. A. A. Macdonell, art. **Indian Buddhism** în J. Hastings, **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, vol. VII, p. 209. Această cifră am mai găsit-o numai la Alexandra David Neel, în lucrarea **Le modernisme bouddhiste et le Bouddhisme de Bouddha**, Paris 1911, pp. 7 și 11.

9. **Lexikon A-Z in einem Band**, ed. 2-a revăzută, Leipzig 1954, p. 142. În alt loc (p. 459), aceeași publicație dă 200-250 milioane de adepți ai budismului.

10. Dr. Fidler, profesor din Stuttgart. Informație luată din revista bulgară **Търковен Vestnik**, an. LVI, nr. 39, 15 octombrie 1955.

11. Recensămîntul din 1941 dădea cifra 318.770.000. În martie 1950 se aprecia populația Indiei la 347.340.000 oameni.

hâyâna) sau budismul «nordic», răspîndit în China, Vietnam (Annam), Coreea, Japonia etc. Micul Vehicol a rămas mai credincios învățăturii lui Buda, avînd o concepție mai îngustă, individualistă, despre mîntuire și venerînd, în principiu, numai pe Buda Sâkya-Muni, în vreme ce Marele Vehicol, sub influența altor religii, are o concepție mai largă despre mîntuire, vizînd mîntuirea tuturor oamenilor și adorînd numeroși Buda și Bodhi-sattva, sub care se ascund de fapt divinitățile locale adoptate de budism.

Pe lîngă aceste două mari direcțiuni însă, care au cuprins, cum se vede, sud-estul și estul Asiei, în Asia Centrală a luat naștere un al treilea fel de budism, «lamaismul», încă mai amestecat cu religiile și superstițiile locale și fiind răspîndit în Tibet, Mongolia, Asia rusească, China de nord și de vest și în cîteva țărișoare din Himalaia: Ladakh, Bhutan, Sikkim.

Nu putem, deci, să vorbim, în general, despre starea actuală a budismului, deoarece această religie nu se prezintă ca un tot unitar. De aceea îl vom urmări în diferitele țări pe unde s-a răspîndit, notînd de fiecare dată ceea ce ni se pare mai caracteristic și mai interesant pentru cititorii revistelor noastre bisericești.

Astfel, în **India**, după recensămîntul din anul 1931, există 438.769 budiști, dar aceștia, în marea lor majoritate, nu pot fi considerați ca «budiști indieni», deoarece, fiind așezați în nord-estul Indiei, ei aparțin mai degrabă lamaismului tibetan și birman, despre care vom vorbi mai departe. Prea puținii budiști indieni propriu ziși se află în provinciile Bengal și Orissa, ori sînt nou convertiți la budism, fie dintre intelectuali, fie dintre unii hinduiști din caste inferioare, care au oarecare avantaje îmbrățișînd budismul¹²⁾.

În forma sa cea mai apropiată de învățătura lui Buda, budismul a rămas multă vreme în **Nepal**, acel mic regat din nord-estul Indiei, cu circa 6 milioane de locuitori mongoloizi, care au stat încă din vechime sub influența directă a Indiei. Buda însuși s-a născut la granița acestei țări și poate că a vizitat-o. Dar nici aici budismul n-a rămas în puritatea sa originară, pătrunzîndu-se din ce în ce mai mult de elemente hinduiste, atît în doctrină cît și în cult. Ba chiar și în viața socială, nepalezii au adoptat din brahmanism și hinduism sistemul castelor, în fruntea ierarhiei sociale stînd așa numiții **Bandyas**, un fel de brahmani budiști, care însă nu respectă mai nimic din legea privitoare la viața brahmanilor propriu ziși. Este probabil ca budismul din Nepal să fie pînă la urmă absorbit cu totul de hinduism și să dispară, așa cum a dispărut de multă vreme în Hindustan¹³⁾.

Tradiția budistă, sub forma «Micului Vehicol» (**Hinayâna**) este însă păstrată mai bine ca oriunde în **Ceylon**. Din cei circa 5.500.000 de locuitori ai Ceylonului, aproape două treimi sînt budiști, peste un milion sînt hinduiști și restul creștini, mahomedani și adepți ai cultului primitiv al spiritelor¹⁴⁾. Dar și aici budismul s-a amestecat cu elemente hinduiste și animiste.

În Ceylon sînt trei centre principale budiste, dintre care unul este Kandy, actuala capitală a Ceylonului. Aici se află celebrul templu al «dintelui sfînt» (**Daladâ Măligăva**), în care se păstrează un pretins dinte al lui Buda, venerat de nenumărați pelerinii budiști. Proveniența acestui dinte, peregrin-

12. Helmuth von Glasenapp, *Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten*, Berlin-Zürich 1936, pp. 99-100.

13. Aceasta este, cel puțin, părerea profesorului H. von Glasenapp (op. cit., p. 113).

14. H. von Glasenapp, op. cit., p. 131.

nările sale și războaiele care stau în legătură cu el formează o întreagă poveste în budism. Dintele, cu siguranță, n-a aparținut lui Buda, deoarece este mult mai mare decât un dinte obișnuit de om, fiind lung de 5 cm. și gros de 1 cm. și jumătate. Preoții budiști explică acest fapt spunând că Buda a avut o statură neobișnuită la muritorii de rînd. Este probabil însă ca acest «dinte sfînt», care dă loc celor mai mari procesiuni și sărbători budiste din Ceylon, să fi aparținut unui elefant sau altui animal¹⁵). În Ceylon sînt adorate și numeroase «urme» ale picioarelor lui Buda.

Centrul vieții religioase budiste din Ceylon, ca peste tot în lumea budistă, îl formează minăstirile, care au, în general, o înfățișare simplă, spre deosebire de cele din Kandy, care sînt luxos mobilate. Călugării budiști din Ceylon sînt puțin instruiți, duc viață ușoară și nu dau prea multă importanță comandamentelor ordinului călugăresc budist. Vizitatorii spun că în minăstirile mult vizitate de străini se practică «o nerușinată cerșetorie de bacșișuri»¹⁶). Se pare însă că se găsesc și călugări instruiți, mai ales în sudul Ceylonului, care își dau osteneala să pună în aplicare comanda-metele ordinului călugăresc budist.

În **Republica Federală Independentă Birmania**¹⁷), din cei circa 19 milioane de locuitori de rasă mongoloidă, aproape 90% sînt budiști¹⁸). Pe lîngă budism însă, sînt în Birmania și unele credințe și practici brahmanice, precum și cultul unui număr de 37 de spirite (**Nat**), cărora li se aduc sacrificii și tot felul de ceremonii vrăjitoarești. Creștini există în statul Karen, în număr de 218.790. Absorbînd aproape în întregime vechile religii indigene ale birmanilor, budismul birman a suferit el însuși modificări, care nu pot fi socotite numai «formale»¹⁹). Totuși budismul a pătruns adînc în sufletul poporului birman, putîndu-se vorbi despre Birmania ca despre o țară budistă.

În Birmania, ca și în Ceylon, sînt adorate relicve ale lui Buda. Astfel, la Rangoon, în marea pagodă Shwe-Dagon²⁰), sînt adorate opt fire de păr din barba lui Buda și relicve ale precursorilor lui. De asemenea în Birmania sînt adorate, ca și în Ceylon, «urme» ale picioarelor lui Buda. Pagodele, care sînt extrem de numeroase în Birmania și de foarte multe feluri, nu conțin toate relicve, ci adesea adăpostesc numai statui ale lui Buda sau texte sacre.

Minăstirile budiste din Birmania, în număr de vreo 20.000, sînt foarte bogate. Viața călugărilor budiști din Birmania nu se deosebește mult de a celor din Ceylon. Aici însă ei au un mare rol în învățămînt și sînt deosebit de stimați. În fiecare sat există un templu budist, cu cel puțin un călugăr

15. Idem, *ibidem*, pp. 138-139.

16. Idem, *ibidem*, p. 145. Se zice că un călugăr nu aduna monede sunătoare, ci numai bancnote, deoarece, zicea el, Buda n-a oprit pe călugări să adune bancnote, ci numai bani sunători...

17. Numele Birmaniei vine de la zeul Brahma.

18. Recensămîntul din 1941 dădea cifra 16.823.798 locuitori în Birmania. În 1950 se socotea însă numărul acestora la circa 18.489.000.

19. Prof. Giovanni Vacca, art. **Buddhismo** în *Enciclopedia italiana*, vol. VIII, p. 42.

20. Construcția acestei monumentale pagode a început în secolul al XV-lea, fiind în cursul timpului completată și mărită. Înălțimea cupolei centrale aurite, de formă conică, trece de 100 metri, iar circumferința bazei este de circa 400 metri. În jurul cupolei centrale se ridică alte cupole mai mici, cu numeroase figuri și statui de piatră (G. Găliman, **Rangoon**, Note de drum din Birmania, în ziarul «**România Liberă**», an, XIV nr. 3559, 16 martie 1956).

care locuiește acolo și dă instrucția elementară copiilor de la 9 ani în sus. De obicei, fiecare copil de birman intră, între 7 și 20 de ani, pentru un timp (1-4 luni), ca novice, într-o mănăstire. Primirea copiilor în mănăstire se face cu o impunătoare festivitate. La ieșirea lor din mănăstire, după ce au dus acolo viață de călugăr, copiii rămân legați sufletește de mănăstiri și respectă pe călugări, chiar cind aceștia n-o merită²¹). În ce privește călugărițele, acestea nu au un rol important în monahismul birman.

În **Tailanda** (Siam), populația stăpînitoare, de rasă mongolică, este de circa 12 milioane de locuitori. Din vechea populație băstinașă de khmeri, există numai circa o jumătate de milion. Aceste populații aparțin budismului sudic, cu puternice influențe animiste. Cei o jumătate de milion de chinezi din Tailanda trec drept adepți ai budismului, deși cultivă în chip discret propria lor religie. În sudul țării sînt o jumătate de milion de malaezi mahomedani. Creștini sînt foarte puțini²²).

Înrădăcinat în credințele populare, budismul are în Tailanda o mai mare strălucire decît în Birmania. Aceasta datorită și faptului că, printr-o politică înțeleaptă, Tailanda și-a păstrat independența mai bine decît Birmania. În Tailanda, budismul este religie de stat, regele purtînd titlul de «Ocroitor al învățăturii budiste». Ca și în Birmania, budismul este în Tailanda o forță culturală pentru popor. Odinioară nu existau în această țară decît școli budiste, iar astăzi majoritatea școlilor sînt în mănăstiri. Ca și în Birmania, fiecare tailandez trebuie să petreacă un timp din viața sa în mănăstire, făcînd astfel legătura între mănăstire și viața laică.

Și în Tailanda cultul relicvelor este foarte dezvoltat. Relicvele sînt păstrate în pagode, care nu sînt nici mănăstiri, nici temple, ci relicvarii, și sînt foarte numeroase. Unele pagode ating înălțimi impunătoare, ca cea de la Wat Cheng, care este de 90 m și are în jurul ei alte patru pagode mai mici. «Urme ale pașilor» lui Buda (**Phrabât**) sînt venerate cam peste tot, mai ales în apropiere de Lopburi, unde Buda însuși și-ar fi lăsat urma într-o călătorie miraculoasă pe care a făcut-o în Tailanda. Tailandezii pretînd chiar, potrivit unei legende, că Buda ar fi murit în țara lor și arată patul său de moarte în mănăstirea Phra-Then: un bloc de stîncă acoperit cu aur²³).

Monahismul tailandez număra, în anul 1927, în total, 16.132 mănăstiri, cu 132.141 călugări, 50.030 novici și 103.902 școlari, fiind organizat ierarhic, ca și cel birman. În fruntea monahismului tailandez stă un «Principe al comunității monastice» (**Sangharāja**), ales dintre cei patru stareți ai celor patru mănăstiri principale, întreținute de rege. Deoarece monahii nu sînt obligați să împlinească serviciul militar, este o mare afluență de cereri de intrare în monahism. De aceea postulanzii au fost supuși, prin lege, la examene preliminare severe, care ridică prestigiul cultural al monahismului tailandez. Călugărițele sînt puține și mai ales femei bătrîne, care își trec ultimele zile în colibele din preajma mănăstirilor²⁴).

Despre budismul din **Laos** și **Cambodgia** vom spune numai cîteva cuvinte. Laoțienii, în număr de circa 1.250.000, sînt înrudiți cu tailandezii, iar budismul lor se aseamănă în formele sale exterioare cu acela al tailandezilor. Și aici există credința în spirite de tot felul și sînt venerate «urme» ale picioarelor lui Buda. Numărul mare al pagodelor, al clericilor și al

21. H. von Glasenapp, *op. cit.*, p. 155.

22. Idem, *ibidem*, p. 161.

23. Idem, *ibidem*, pp. 172-173.

24. Idem, *ibidem*, pp. 166-169.

festivităților religioase nu reprezintă însă o religiozitate deosebită. Dimpotrivă, aceasta este mai slabă decât la tailandezi și cambodgieni, iar monahii, mai puțin instruiți, sînt și mai puțin stimați²⁵⁾.

Cambodgienii, în număr de circa 3 milioane și jumătate, sînt urmașii marelui imperiu Khmer, care a lăsat urmele unei înalte civilizații. Marea majoritate a cambodgienilor împărtășesc budismul, care este religie de stat în Cambodgia. În formele sale de înfățișare și organizare, budismul cambodgian nu se deosebește deloc de cel thailandez. Călugării, socotiți a fi cam 40.000, sînt mai puțin instruiți, dar s-au luat măsuri în ultima vreme pentru ridicarea nivelului lor cultural, prin crearea, în anul 1930, a unui institut de studii budiste, care să dea cadre pentru învățămîntul elementar din pagodele budiste²⁶⁾.

Trecînd acum la grupa de popoare din Asia Orientală, la care s-a răspîndit budismul sub forma «Marelui Vehicol» (**Mahâyāna**), observăm că aici budismul s-a depărtat atît de mult de forma sa primitivă, încît a devenit aproape de nerecunoscut. În China, de pildă, s-a întîmplat aceea ce profesorul H. von Glasenapp numește «Sinisirung des Buddhismus»²⁷⁾. Atît este de amestecat budismul în China cu confucianismul și taoismul, încît se vorbește uneori despre «religia» Chinei²⁸⁾, în loc de «religiile» Chinei²⁹⁾. Și, de fapt, credincioșii se folosesc adesea de cele trei religii fără distincție, socotindu-le mai degrabă ca trei aspecte diferite ale unei aceleiași religii. În China, budismul și-a alcătuit un întreg panteon, în frunte cu Buda însuși, cu Amitabha, ca întrupare a ideii indiene de «elibereare», și cu zeița Kuan-yin a milei și îndurării.

În privința numărului budiștilor din China este greu de spus ceva sigur. După o statistică mai veche, oarecum oficială, ar fi existînd în China circa 70 de milioane budiști, față de 230 de milioane confucianiști, 40 de milioane taoiști, 20 de milioane mahomedani și ceva mai puțin de 3 milioane de creștini. Cifrele acestea sînt însă cu totul aproximative.

Locurile de cult ale budismului chinez sînt temple anexate la mînăstirile budiste. Aceste temple sînt uneori de o mare bogăție și frumusețe artistică. Înăuntrul unora dintre ele sînt celebre statui ale lui Buda de dimensiuni colosale sau lucrări artistice în metal rar și scump. Preferința artiștilor chinezi pentru monstruos și grotesc și-a găsit un mijloc de manifestare în curioasele statui de genii din templele budismului chinez.

Numărul călugărilor budiști din China nu se poate preciza. Prof. H. von Glasenapp, de a cărui mare competență ne folosim în prezenta expunere, face o estimare foarte largă: 400.000-800.000, adăugînd însă îndată că numai puțini dintre ei întrupează idealul de viață pe care Buda l-a zugrăvit discipolilor săi³⁰⁾. Se pare chiar că, în unele părți, ca de pildă în unele regiuni din Setchuen, mînăstirile sînt adevărate «case de prostituție»³¹⁾. Avînd adesea mulți bani, călugării cad pradă multor ispite. S-au

25. Idem, *ibidem*, p. 184.

26. Henri Gourdon, *L'Indochine*, Paris 1931, p. 135.

27. Op. cit., p. 203.

28. A. Réville, *La religion chinoise*, Paris 1889; Marcel Granet, *La religion des Chinois*, Paris 1922.

29. C. de Harlez, *Les religions de la Chine*, Leipzig 1891; Rudolf Dvorak, *Chinas Religionen*, 2 vol., Münster i W., 1895; W.-E. Soothill, *Les trois religions de la Chine, Confucianisme, Bouddhisme, Taoisme*, Paris 1934.

30. Op. cit., p. 213.

31. Lin Yutang, *La Chine et les Chinois*, trad. de S. și P. Bourgeois, Paris 1937.

luat desigur tot felul de măsuri pentru a se ridica nivelul spiritual al călugărilor. Călugărițele sînt puține, poate numai a zecea parte din numărul călugărilor ³²).

Budismul a exercitat desigur o destul de importantă influență asupra culturii chineze, în special asupra artei chineze; totuși această religie, cu nesfârșitele ei speculații metafizice și cu spiritul ei negativist în ce privește viața activă, n-a fost niciodată prea mult pe placul chinezilor, care au un puternic simț al realităților și de aceea preferă realismul și umanismul confucianismului ³³).

Din China, budismul s-a întins și în celelalte țări ale Extremului Orient. Astfel, în **Vietnam** (Annam), peste vechea religie populară, care consta din cultul strămoșilor și al unor divinități mărunte, genii și demoni de tot felul, au venit cele trei religii din China, confucianismul, taoismul și budismul. Vietnamul, de altfel, care a fost în vechime un mare stat, a făcut pe vremuri parte din imperiul chinez și a rămas totdeauna sub puternică influență culturală chineză. Religia marei majorități a populației vietnameze este însă astăzi vechea sa religie populară, iar budismul, care a fost odinioară foarte puternic în Vietnam, beneficiind de mari averi, nu mai are astăzi o stare înfloritoare. Oficiul principal al călugărilor budiști din Vietnam, ca și al celor din China, este acela de a face slujbe pentru morți.

Sincretismul religios, acel amestec de religii pe care l-am remarcat în China, este încă mai izbitor în Vietnam. În acest sincretism a intrat în vremea mai nouă și creștinismul. Astfel, acum vreo 20-30 de ani a luat naștere în Vietnam o nouă religie, **caodaismul**, care caută să amestece la un loc confucianismul, taoismul, budismul și creștinismul, privind toate aceste religii ca iradierii ale credinței în Dumnezeu cel mai înalt, **Caodai**. Despre rolul membrilor acestei noi religii în alegerile care au avut loc la 4 martie a. c. în Vietnamul de sud, s-a vorbit și în ziarele românești. De aceea credem că este bine să dăm unele informații suplimentare asupra caodaismului.

Astfel, întemeietorul caodaismului este un oarecare Le-van-trung, care a avut ideea amestecului celor patru religii amintite mai sus. Profetul caodaismului a izbutit, numai în cîțiva ani de zile, să cîștige mai mult de 2 milioane de adepți. Principalul templu al noului cult se află la Taininh, la 104 km vest de Saigon, în Cochinchina. Pe altarul acestui templu, alături de statuile lui Confucius, Lao-țe, Buda și Hristos, stă un mare glob cu un ochi, simbol al lui Caodai. Cultul caodaist este săvîrșit de oficianți, bărbați și femei, îmbrăcați în haine albe. Cultul însuși este un amestec din cele patru religii. Scopul moral urmărit de caodaism este iubirea aproapelui, spunerea adevărului, conștiințiozitatea și armonia între diferitele straturi ale societății.

Este interesant de observat faptul că Le-van-trung a dat caodaismului o organizație strict ierarhică, imitînd în aceasta romano-catolicismul. În subordinea șefului caodaismului sînt 6 cardinali, 36 arhiepiscopi, 72 episcopi și 3.000 preoți. Spre deosebire însă de romano-catolicism, caodaismul admite ca femeile să poată urca cele mai înalte trepte ale ierarhiei clericale.

p. 144, «În 1934 — spune Lin Yutang — la Șanghai, o călugăriță a avut îndrăzneala să dea în judecată un călugăr pentru infidelitate».

32. H. von Glasenapp, *op. cit.*, p. 218.

33. Lin Yutang, *op. cit.*, pp. 119, 121, 135, 140.

Caodaismul nu este însă numai o mișcare religioasă, ci și socială. El dispune de o puternică organizație economică, având funcționari speciali, care se ocupă de diferitele nevoi (proces, internări în spitale etc.) ale aderenților. În vederea acestui scop, noii aderenți sînt datori să îndeplinească anumite munci sau să plătească anumite sume, care sînt depuse în mari case de bani așezate lângă ușile altarului. Din pricina tendințelor sale patriotice și socialiste, caodaismul a fost rău privit de conducerea colonialistă franceză din Indochina ³⁴).

Cu prilejul alegerilor din 4 martie a. c., la Taininh, centrul caodaismului, ocupat recent de trupele lui Ngo Dinh Diem, s-au produs numeroase explozii, iar membrii caodaismului au difuzat manifeste, cerînd boicotarea «alegerilor» ³⁵).

În **Coreea**, situația religioasă nu se deosebește mult, în prezent, de cea din Vietnam. Și aici principala formă de religiozitate a maselor populare este vechea religie băștinașă, cultul naturii și al spiritelor, la care se adaugă cultul suveranilor renumiți, al eroilor și al întemeietorului mitic al țării, Tan-kun, precum și un intens cult al strămoșilor. Confucianismul, taoismul și budismul au pătruns în Coreea; prin influența chineză, încă din primele secole ale erei creștine, cîștigînd îndeosebi straturile suprapuse ale societății. Începînd din secolul al XIX-lea, desfășoară și misiunile creștine o oarecare activitate, încît, în anul 1931, erau în Coreea vreo 50.000 de creștini. Ca reacțiune împotriva influenței crescînde a europenilor și japonezilor, s-au ivit și în Coreea curenți religioase care au luptat pentru libertatea și independența țării, fiind persecutate de stăpînitorii japonezi de odinioară ³⁶).

În ce privește budismul, acesta a cunoscut în Coreea o perioadă de mare înflorire, fiind puternic sprijinit de conducerea de stat, încît puțin a lipsit ca să se ajungă la un regim de teocrație, cum s-a întîmplat în Tibet. Călugării se înmulțiseră enorm de mult, încît în anul 1130 existau în Coreea 30.000 de călugări budiști ³⁷). Există chiar o lege ca al treilea sau al patrulea copil să devină călugăr. Astăzi budismul nu mai este impus în Coreea de nici o lege de stat. Totuși el a păstrat o destul de mare influență asupra sufletului coreenilor. Clasele suprapuse ale societății coreene preferă însă cultul confucianist.

Monahismul budist coreean este astăzi în plină decadență. Mînăstirile sînt sărace, călugării sînt incuți și unii dintre ei se căsătoresc. Sînt împărțiți în două școli budiste: Școala învățaturii (**Kyo-cong**) și Școala meditației (**Syôn-cong**), între care însă nu există conflicte, uneori reprezentanți ai ambelor școli trăind în aceeași mînăstire.

Și în **Japonia** se poate spune că budismul se află în stare de decadență față de ceea ce a fost în trecut. Totuși în nici o altă țară nu se observă o atît de vie mișcare de reînviere a acestei religii ca în Japonia. De aceea va trebui să dăm budismului japonez o atenție deosebită.

Numărul budiștilor din Japonia este de circa 45 de milioane, la o populație totală care se cifrează, după datele recensămîntului din octombrie 1955, la 89.275.000 de locuitori. Restul populației este format, în cea mai mare parte, din adepții șintoismului, religia națională a japonezilor. Confucianiști sînt puțini. Islamismul n-a pătruns de loc în Japonia, iar crești-

34. H. von Glasenapp, op. cit., pp. 236-237.

35. «Romînia Liberă», an. XIV, nr. 3551, 7 martie 1956.

36. H. von Glasenapp, op. cit., p. 239.

37. G. Vacca, op. cit., p. 42.

nismul s-a răspândit foarte puțin, din pricina persecuțiilor sîngeroase care au fost îndreptate în trecut împotriva lui. Numărul creștinilor din Japonia se ridică abia la 300.000, dintre care 150.000 protestanți, 75.000 ortodocși și ceva mai puțin romano-catolici. Biserica Ortodoxă din Japonia, întemeiată de o misiune rusească³⁸), a avut o situație înfloritoare pînă la războiul ruso-japonez din 1904. De atunci, rupîndu-și legătura cu Biserica rusă, și-a pierdut mult din vitalitate.

Sub raport doctrinal, budismul japonez este o religie politeistă, al cărui panteon este cu totul lipsit de omogenitate, ca provenind dintr-un amestec de elemente indiene, chineze, coreene și japoneze. În fruntea acestui panteon nu stă Buda, ci **Amida** (Amithaba), pe care l-am întîlnit și în panteonul chinezesc, și **Kvannon**, zeița îndurării, invocată îndeosebi împotriva sterilității și a pericolelor legate de naștere.

Cultul budismului japonez beneficiază de temple mărețe, dintre care unele bogat împodobite, iar altele prezentînd anumite curiozități, ca de pildă statui gigantice ale lui Buda³⁹).

Unul din caracterele specifice ale budismului japonez este împărțirea sa în foarte numeroase școli și secte. Și în budismul chinez sînt 10 școli (**tsung**), care propun căi diferite pentru a se ajunge la mîntuire, dar în budismul japonez, unde în principiu sînt 12 școli budiste, numărul acestora este mult mai mare. După o statistică din 1925, publicată de Comitetul Congresului budist din Asia Orientală, numărul subdiviziunilor de secte budiste din Japonia se urcă la 58, posedînd 71.114 temple și mînăstiri, 5.893 locuri de predicare și de învățămînt și 35.518 capele⁴⁰).

Sectele budiste din Japonia se pot grupa sub două denumiri: **Drum sfînt** și **Pămînt sfînt**. Fiecare sectă se întemeiază pe unele cărți budiste și pretinde că învățătura sa este cea mai bună; dar, de fapt, diferențele dintre secte nu sînt atît de profunde, cum sînt de pildă cele între confesiunile creștine, unele secte budiste accentuînd laturea mistică a învățăturii budiste, altele laturea raționalistă și așa mai departe. În trecut, sectele budiste japoneze s-au persecutat crunt între ele, provocînd adesea serioase complicații politice. Astăzi discuțiile continuă între ele, dar, în fața primejdiei pe care o prezintă prea marea lor risipire și rivalitățile dintre secte, s-a stabilit un fel de «regim de toleranță» și de «colaborare practică» între sectele budiste japoneze⁴¹).

Cea mai mare și mai puternică sectă a budismului japonez este desigur secta **Șin**, care se împarte în 10 ramuri. Această sectă, întemeiată în secolul al XIII-lea de sfîntul budist Șinran, a avut o puternică influență asupra vieții spirituale și materiale a poporului japonez. În anul 1937, secta Șin avea o misiune internă în Japonia, cu 10.649 temple, 19.829 preoți și 7.500.000 credincioși, și o misiune externă în Formoza, Manciuria, China, Hawai, S.U.A., Canada etc., cu 320 temple, 472 preoți și 277.900 credincioși. Pe lîngă temple existau 5.072 asociații pentru femei, cu un total de 1.099.892

38. † Episcop Antim Tîrgovișteanu, Vicar Patriarhal, **Ortodoxia în Extremul Orient**, în «Ortodoxia», an. III, nr. 1, ian.-mărt. 1951, pp. 106-111.

39. Vezi articolul nostru **Locașuri de cult în creștinism și în celelalte religii**, în «Glasul Bisericii», an. XIV, nr. 10-11, octomb.-noiemb. 1955, p. 688.

40. G. Vacca, *op. cit.*, p. 43. O statistică din 1933 dă 71.261 temple și mînăstiri budiste în Japonia (H. v. Glasenapp, *op. cit.*, p. 259).

41. P. Renouvin, E. Préclin, G. Hardy, **L'époque contemporaine** (Colecția «Clio», Introduction aux études historiques, 9) Paris 1947, p. 282.

rembre⁴²). Secta Șin are numeroase școli de toate gradele, între care și o universitate întemeiată în 1639 și recunoscută oficial de Ministerul Învățămîntului din Japonia. Pentru pregătirea specială a clerului, această sectă are mai multe școli, între care cea mai importantă este Institutul central teologic din Kyoto, cu 395 studenți în anul 1937. Secta Șin are chiar și o secție de cinematografie, cu preoți experți care turnează filme religioase, iar librăria centrală universitară a sectei avea în 1937 circa 300.000 volume, în afară de broșuri și reviste⁴³).

Călugării budismului japonez nu respectă prea mult regulile de viață monahală ale Legii budiste. Beau băuturi amestecate, mănîncă pește și foarte adesea se căsătoresc. În principiu, căsătoria este admisă numai monahilor sectei Șin, dar nici în celelalte secte budiste din Japonia nu este respectat cu strictețe celibatul monahilor. Numeroși «bonzi» (preoți sau călugări budiști) sînt căsătoriți și locuiesc în afara mînaștirilor cu familiile lor, împlinindu-și totuși la mînaștire obligațiile lor monahale. De altfel, căsătoria monahilor, care este în contradicție cu spiritul și litera budismului, este îngăduită de legea statului japonez, care n-a făcut decît să legitimeze o stare de fapt ce exista de multă vreme în Japonia. Se pare chiar că starea actuală, cînd este îngăduit călugărilor să se căsătorească, este preferabilă stării în care se aflau odinioară mînaștirile budiste, în care înflorea desfrîul sub cele mai respingătoare forme⁴⁴). Ca urmare a căsătoriei preoților budiști, au luat naștere adevărate dinastii de preoți. Copilul cel mai în vîrstă moștenește funcția tatălui său. Așa cel puțin este regula în secta Șin.

Numărul călugărițelor budiste din Japonia este mult mai mic decît acela al călugărilor. Statistica din 1933 dădea 150.000 bărbați și 9.000 femei ca îndreptățiți să predice și să exercite un învățămînt budist⁴⁵).

Spuneam însă că budismul japonez, deși în stare de decadență față de trecut, se află totuși de cîteva zeci de ani, cam de la începutul secolului nostru, într-o perioadă de avînt și de reînnoire a zelului misionar budist, așa cum nu se mai întîmplă în nici o altă țară budistă sau cu un număr mai important de credincioși budiști. În fața schimbărilor ce s-au produs în Japonia prin introducerea civilizației europene, teologii budiști japonezi au luat atitudine, căutînd să pună de acord doctrina budistă cu rezultatele cercetărilor istorice și științifice. În fiecare an apar în Japonia enorm de multe cărți budiste, dintre care unele de mare valoare, ca de pildă ediții noi din **Tripitaka** chineză, însoțite de lexicoane dezvoltate și studii ale învățaților japonezi. Doctrina budistă, disciplina monastică, ritualul sînt studiate în tot felul de lucrări, publicate de vreo 20 de case de editură. În Japonia se publică mai mult de 50 de periodice budiste și se țin în fiecare an circa 100 de cursuri de sanscrită, pâli (dialect indian), tibetană, doctrină budistă, filozofie indiană, în universitățile imperiale din Tokyo, Kyoto, Sendai și în numeroasele universități libere. De asemenea multe societăți contribuie la difuzarea studiilor budiste⁴⁶). După mărturia unui profesor de filozofie budistă de la un colegiu budist din Kyoto, 10.000 de studenți se destinează

42. Nishu Utsuki, *The Shin Sect, A school of Mahâyâna Buddhism*, Kyoto (Japonia), 1937, p. 42.

43. Idem, *ibidem*, pp. 43-44.

44. H. von Glasenapp, *op. cit.*, p. 263.

45. Idem, *ibidem*, p. 264. Statistica din 1925 dădea 53.949 abați, 75.872 călugări îndreptățiți să predice și 56.136 călugări de grade inferioare (G. Vacca, *op. cit.*, p. 43).

46. G. Vacca, *op. cit.*, p. 43.

carierii budiste în diferitele universități japoneze create în acest scop⁴⁷). De asemenea, după mărturia aceluiași profesor, există în Japonia circa 100 de școli pentru băieți și fete conduse de budiști și avind programe pedagogice ce se inspiră din ideile budiste.

Și pe tărâm social se observă în Japonia o puternică înviorare a activității budiste. Astfel, au luat ființă numeroase societăți de binefacere, care întrețin spitale, orfelinate, creșe, căminuri pentru orbi etc. Și, în general, teologii budiști, luând ca model activitatea din sînul creștinismului, propovăduiesc cu zel un budism dinamic, debarasat de pesimismul descurajant și antisocial al budismului indian care nu se potrivește cu firea japonezilor. În această privință se distinge îndeosebi profesorul Entai Tomonatsu, de la Universitatea din Tokyo, care denunță «pesimismul mizantropic» al budismului indian și socotește cerșetoria călugărilor indieni ca specific indiană și născută din condițiile economice ale vechii Indii⁴⁸). El biciuiește cu asprime tendințele antisociale și reacționare ale unora dintre sectele budiste japoneze și propovăduiește cu entuziasm un budism modernizat și pus în serviciul progresului social.

O dată cu dezvoltarea studierii budismului și a activității sociale budiste, a reînviat în Japonia și vechea activitate misionară budistă. Sectele budiste din Japonia se întrec nu numai în a câștiga noi adepți în Japonia și a face să pătrundă ideile budiste în viața poporului, ci trimit misionari budiști în Coreea, Formoza, Manciuria, China, America și în Oceanul Pacific. De asemenea, misionarismul budismului japonez a făcut să reapară spiritul de solidaritate între diferitele popoare ale lumii budiste. Inițiativele pornesc totdeauna din Japonia, căutînd să se creeze o strînsă legătură între puterile spirituale ale Asiei budiste. Prin organizarea de congrese, prin schimbul de învățați, prin colaborarea pe teren caritativ, se urmărește crearea unui «front comun budist»⁴⁹).

A treia formă principală de budism, lamaismul, despre care urmează să spunem de asemenea cîteva cuvinte, este împărtășită de circa 10 milioane de oameni⁵⁰), ce trăiesc prin părțile cele mai neproductive ale Asiei, prin Tibet și prin Mongolia. Cum însă despre lamaismul tibetanilor, care este cel mai important, am avut prilejul să vorbim altădată mai pe larg⁵¹), ne vom ocupa aici pe scurt numai de lamaismul mongolilor.

Se știe că există trei grupuri mari de mongoli: mongolii de est, în Mongolia chineză și în Republica Populară Mongolă; mongolii de vest sau kalmucii în steпа din vestul Mongoliei și din regiunile învecinate, precum și cei din Regiunea Autonomă Kalmucă de pe Volga de jos; mongolii de nord sau buriatii, populația dominantă din Republica Buriato-Mongolă de la lacul Baical. După datele pe care le culegem dintr-o lucrare nu destul de recentă a profesorului austriac Robert Bleichsteiner, mongolii sînt în total în număr de 2.600.000. Dintre aceștia, grupul din est constă din 1.600.000 de oameni, kalmucii sînt în număr de 730.000 (kalmucii de la Volga 130.000-140.000) și buriatii cam un sfert de milion⁵²). Aceștia din urmă au însă

47. Daisetz Teitaro Suzuki, *Buddhist philosophy and its effects on the life and thought of the Japanese people*, Tokyo 1936, p. 13.

48. *Op. cit.*, p. 57.

49. H. von Glasenapp, *op. cit.*, p. 296.

50. *Britannica Book of the Year 1952*, p. 680.

51. *Religia tibetanilor—Lamaismul*, în «*Ortodoxia*», an. III, nr. 4, octomb.-decemb. 1951, pp. 667-682.

52. Robert Bleichsteiner, *Die Gelbe Kirche — Mysterien der buddhistischen Klöster in Indien, Tibet, Mongolei und China* — Viena 1937, p. 11.

puternice resturi de șamanism, iar o parte dintre ei au trecut, numai cu numele de altfel, în secolul al XIX-lea, la creștinism. Un ridicat procent de lamaști există și în Republica Populară Tannu-Tuwa așezată între Altai, munții Sajon și Tannu-Ola. Acest ținut a fost pe vremuri chinezesc. Locuitorii, turci de origine, sînt în număr de circa 50.000. Și unele părți dintre manciurieni și o mică parte dintre tungușii siberieni aparțin lamaismului.

Toate aceste populații mongole aparțin lamaismului galben sau «Bisericii galbene». Lamaismul s-a întins însă, sub forma sa numită «Biserica roșie», și în țările de dincolo de munții Himalaia: Ladakh, Sikkim, Bhutan. Mai ales sub această din urmă formă a sa, lamaismul este impregnat de vrăjitorii de tot felul, pe care popoarele mongole le păstrează din vechile lor credințe și practici primitive, șamaniste. Așa se face că talismanele și amuletele au în țările lamaiste o extraordinară răspîndire.

Influența lamaismului a fost foarte puternică mai ales în partea rusească a Mongoliei. După datele recensămîntului din 1918: 45% din populație erau călugări, deoarece mongolii obișnuiau să bage în călugărisim 1-2 dintre copiii lor. În Calto, de pildă, existau în 1918 nu mai puțin de 2648 minăstiri și capele pentru călugări și călugărițe⁵³). În Urga există și un fel de Munte Athos al budiștilor. Acolo minăstirile se află mai ales pe colina Gandan, unde accesul femeilor este cu desăvîrșire interzis. Există acolo și o Academie cu patru facultăți: Filozofie, Medicină, Astrologie și Ocul-tism⁵⁴).

Înfățișarea lamaismului mongol s-a schimbat însă mult în ultima vreme. Datorită noilor condiții de viață: afluența spre călugărie a slăbit cu totul. S-a dus vremea cînd o pătrime din populația masculină a Mongoliei îmbrăca haina monahală, renunțînd la îndatoririle sociale.

Din prezenta expunere s-a văzut, credem, că budismul, care a avut în trecut perioade de mare înflorire în unele din țările pe unde s-a răspîndit, se află pretutindeni într-o stare de reală decadență. Unii cercetători găsesc chiar că decadența budismului în Orient este «însăpămîntătoare»⁵⁵). Pînă și în Japonia, unde se observă o mișcare de înviorare a budismului, situația nu este deloc mulțumitoare pentru budiști, așa cum reiese limpede din lucrarea profesorului E. Tomomatsu, pe care am menționat-o mai sus. Acesta recunoaște că budismul nu mai exercită o reală înrîurire morală și socială asupra credincioșilor, ci se mărginește la împlinirea unor «rituri învechite», săvîrșite de niște preoți «lipsiți de acea doctrină etică și economică, ce a făcut odinioară înflorirea civilizației budiste»⁵⁶).

De aceea sîntem încredințați că sărbătorile care au loc în anul acesta în lumea budistă, cu tot fastul lor, nu vor putea ascunde regresul real al budismului. Această religie a avut pe vremuri un important rol cultural, vehiculînd cultura indiană și chineză în țările din Extremul Orient, dar astăzi, cu toate eforturile unui grup de teologi și laici japonezi, este un organism inert, lipsit de viață și depășit de vremuri.

Diac. Prof. EMILIAN VASILESCU

53. H. von Glasenapp, *op. cit.*, p. 345.

54. Idem, *ibidem*.

55. Alexandria David Neel, *op. cit.*, p. 238.

56. *Op. cit.*, p. 9.