

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMȐNȐ

CUPRINSUL

Diac. Prof. O. BUCEVSCHI: Mintuitorul despre Sine	403
Pr. Prof. ISIDOR TODORAN: Creștinismul și tehnica	422
Magistrand GH. PAPUC: Bogățiile materiale după Epistola Sfin- tului Iacob	437
Magistrand LUCIAN I. GAFTON: Acte de violență și abuz ale ȐmpȐrașilor bizantini fașă de Patriarhii de Constantinopol	455
Magistrand ION I. BRIA: Simțirea tainicȐ a prezenței harului dupȐ Sf. Simion Noul Teolog	470
Pr. MATEI PISLARU: Pilat din Pont, Pilat Ponteanul, ori Ponșiu Pilat?	487
Prof. TEODOR M. POPESCU: IndrumȐri metodice de lucru pen- tru studenșii Ȑn teologie	498
DOCUMENTAR:	
Arhim. DIONISIE I. UDIȘTEANU: Un episcop de Roman necunoscut	531

SERIA II-a

7-8

ANUL VIII—1956

COMITETUL DE REDACȚIE

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

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

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

MÎNTUITORUL DESPRE SINE

Istoria omenirii a înregistrat de-a lungul veacurilor apariția multor religii. Unele dintre ele mai dăinuiesc, în conținut original sau modificat, — altele au dispărut, lăsînd urme în locașuri și obiecte de cult sau în documente scrise.

Dar din istoria religiilor apărute în lume, numai una — **cea creștină**, — și-a împregnat adînc sigiliul ei în viața omenirii, dîndu-i valori, orientări și perspective noi, — adevăr evidențiat chiar de faptul că istoria începe o nouă numărare a anilor de la anul Nașterii lui Iisus Hristos, întemeietorul religiei creștine.

Afirmația se poate ușor verifica în adevărul ei și prin analiza valorilor morale dominante în timpul precreștin, în comparație cu cele aduse și practicate de creștinism. Evident, identitatea sau asemănarea de termeni să nu inducă în eroare, căci nu indică imperios și identitatea de conținut.

Astfel, documentele vremii mărturisesc că în preajma apariției creștinismului societatea omenească se afla într-o precară situație religio-morală, cu rezonanță corespunzătoare în viața socială.

Vechile religii politeiste, pline de contradicții, cu zeii lor morți, nu puteau satisface nicidecum trebuințele religioase ale făpturii umane. În urma păcatului originar, ochiul spiritual al făpturii umane era prea întunecat ca să-l poată cunoaște pe adevăratul Dumnezeu, dar îl căuta mereu. De aici mulțimea religiilor prin care făptura umană căuta să se apropie de Dumnezeu într-o formă oarecare și pentru acest cuvînt s-au întîmplat cele scrise de sf. Apostol Pavel: «Ce este cunoscut a lui Dumnezeu, arătat este întru dînșii... dar s-a întunecat inima lor cea neînțelegătoare... și au mutat slava lui Dumnezeu celui nestricăcios, întru asemănarea chipului omului celui stricăcios și al pasărilor și al celor ce se tirăsc... au mutat adevărul lui Dumnezeu întru minciună... pentru aceea i-a dat pe ei Dumnezeu întru patimi de ocară» (Romani 1, 21-24).

Fiind lipsite de revelația supranaturală, religiile naturale nu puteau dispune de adevărata învățătură despre Dumnezeu, despre relația dintre Dumnezeu și om, despre menirea omului și modul realizării acestei meniri. Ele au zei cu mari deficiențe morale; chiar patimi și viții sînt personificate și introduse în cultul lor religios.

Insuficiența falselor credințe religioase n-a putut fi suplinită nici de sistemele etice, atît de numeroase în antichitatea precreștină. Nesezînd adevărata ordine morală, nici rostul existenței umane, nici criteriul real pentru deosebirea dintre bine și rău, sistemele etice precreștine nu puteau înlătura rătăcirile religioase și nu puteau îndruma către un cult demn de Dumnezeu și către adevărata viață morală. Desigur, nu vom contesta că etica antichității precreștine, prin eforturi de veacuri, n-a izbutit să formuleze și frumoase precepte de ordin moral, să sezeze ideea de virtute, de umanitate, să ofere elemente de înțelegere superioară și de apreciere mai demnă a omului și a comportării sale față de semenii. Dar dacă analizăm «comorile de adevăr și înțelepciune» ale lumii vechi sub raport practic, sub raportul trăirii lor în viața zilnică și sub raportul acțiunii lor asupra vieții morale și sociale, înțelegem că n-au putut realiza ceva trainic și de adîn-

cime. Dimpotrivă, adesea comprimă în suflet înclinările bune, promovind în schimb necredința, vițiul, plăcerile senzuale, recomandând sinuciderea, apreciind sclavia ca o necesitate socială, refuzând femeii deplina demnitate umană, justificând expunerea copiilor și uciderea bătrînilor și alte lucruri de felul acesta, care pentru conștiința morală de azi sînt de neconceput.

Dar nici elementele doctrinare acceptabile nu puteau pătrunde în conștiința mulțimii pentru a fi asimilate și a rodi binefăcător. Motivul? Autorii diferitelor sisteme, fiind oameni, nu dispuneau de autoritatea necesară în privința aceasta; doctrinelor formulate de ei le lipsea sancțiunea superioară care dă puterea necesară în disciplinarea instinctelor minore ce dau mereu asalt asupra făpturii umane, căuțînd s-o abată de la săvîrșirea binelui.

Adevărat, religia Vechiului Testament, cu caracterul ei revelat și credința într-un Dumnezeu personal se prezintă incomparabil superioară celorlalte religii. Dar ea era numai «pedagog către Hristos» — îi lipsea harul divin.

Totuși, făptura umană își da seama de starea ei de păcătoșenie și vino-văție în fața lui Dumnezeu și încerca mereu să se apropie de El. De aci, variația jertfelor și curățiilor externe prin care credea că se poate apropia de Dumnezeu. Există conștiința păcătoșeniei și dorința după împăcare cu Dumnezeu; dar există și conștiința neputinței proprii de a realiza împăcarea cu Dumnezeu.

Sosește însă «plinirea vremii».

Fiul lui Dumnezeu se întrupează, propovăduiește cuvîntul divin, se jertfește pentru mîntuirea omenirii din robia păcatului, pentru împăcarea ei cu Dumnezeu, arătîndu-i calea și punîndu-i la dispoziție prin Biserică, mijloacele harice necesare.

Făptura umană, care gemea sub greutatea păcatului, a fost eliberată și pusă în situația de a-și putea ajunge scopul pentru care a fost creată. Căci prin apariția și răspîndirea creștinismului adus de Fiul întrupat al lui Dumnezeu, ea a fost complet renăscută sub aspect moral. Creștinismul îi redă adevărata valoare morală, îi recunoaște demnitatea morală proprie exclusiv ei, o reintegrează în drepturile ei firești, pe care le voiește integral respectate, îi dă principii morale care asimilate și întrupate în viața zilnică sînt de natură a crea condițiile prielnice pentru structurarea vieții sociale pe un plan superior de trăire. Față de concepția veche care leza în om omul, creștinismul aduce sub aspect religios-moral principiul egalității, libertății și al frățietății, principii care nu au rămas fără rezonanță în viața socială.

Fără a fi un sistem social, creștinismul sesizează realitățile sociale și cuprinde în învățătura sa morală principii de natură a servi colectivitatea umană în realizarea idealului ei social de totdeauna, care este: dreptatea socială, complementară iubirii creștine, ca virtute socială. Cert este că morala creștină nu a rămas fără rezonanță socială, vădindu-și astfel superioritatea față de doctrinele etice precreeștine. Ea cuprinde învățături întru totul omenești — adică posibile de trăit de către individul uman, — dar nu de origine umană, ci divină. Conținutul ei se fundamentează pe autoritatea divină și are sancțiunea divină, căci autorul moralei creștine este Iisus Hristos, Fiul întrupat al lui Dumnezeu.

Pentru învățătura creștină Iisus Hristos este «piatra din capul unghiului», căci «în El sînt toate vistieriile înțelepciunii și ale cunoștinței» (Col. 2, 3). Dar El este și «spre semnul căruia i se zice împotrivă» (Luc. 2, 34).

Și, într-adevăr, chiar din timpul vieții Sale pămîntești, nulte cuvinte s-au spus pentru și împotriva Lui. De aci și intensitatea cercetărilor cu privire la persoana Mîntuitorului, cunoscute sub titlul: «Problema Iisus Hristos», care însă pentru Biserica noastră nu-i nicidecum «o problemă».

Căci Biserica noastră, în a cărei învățătură este autentificat creștinismul integral, are de la întemeiere, ca învățătură centrală: divinitatea lui Iisus Hristos. Aceasta-i dogmă și cu ea stă și cade Biserica.

Dar în afară de Biserică, găsim și concepte despre Iisus Hristos cu alt conținut decît cel autentic creștin — unele negînd existența istorică a lui Iisus Hristos, prezentîndu-l ca «un mit», altele negînd divinitatea Sa, prezentîndu-l ca pe un simplu om.

Existența istorică a lui Iisus Hristos nu a fost pusă la îndoială 18 veacuri. Polemica evreilor împotriva creștinismului, pe teme de forțată interpretare mesianică, pornește timpuriu. Sfintele Evanghelii și Faptele Apostolilor cuprind indicii suficiente în privința aceasta. Iar apologeții din veacul al doilea se ocupă pe larg de ea, arătînd pînă la deplină evidență fragilitatea obiecțiilor sale. Iustin Filozoful îi dedică «Dialogul cu iudeul Trifon»; Celsus scoate argumente în favoarea creștinismului din înseși obiecțiile evreilor împotriva creștinismului.

Doctrina Mîntuitorului, faptele Sale, sînt atacate, dar nimeni nu atacă existența Sa istorică. În polemica dusă atunci împotriva creștinismului, nimeni nu afirmă: Iisus Hristos nu a existat adeva. Și totuși, dacă Iisus Hristos nu ar fi existat, faptul nu ar fi rămas nespeculată în lupta dusă împotriva creștinismului. Dimpotrivă, ar fi constituit lovitura de moarte dată creștinismului.

Faptul deci că atunci nu a fost negată existența Sa istorică, este proba evidentă că Iisus Hristos a existat, a trăit adeva pe pămînt. Mărturii creștine, de ale evreilor sau ale păgînilor, dovedesc limpede aceasta.

«Cărțile Sfinte» ale creștinilor descriu pe larg viața lui Iisus, de la naștere pînă la moarte; ele redau coloritul timpului și locului verificat de știința modernă. Sfinții autori nu au fixat în scris decît fapte deplin verificate. Critica cea mai necruțătoare nu a putut desființa caracterul istoric probator al Cărilor Noului Testament.

Mărturii timpurii despre existența reală a lui Iisus Hristos oferă apoi Epistolele lui Clement Romanul, îgnat din Antiohia, Policarp, Barnaba, ș. a.

Talmudul Evreilor prezintă faptele în legătură cu Iisus Hristos în formă diformată — lucru explicabil — dar nu contestă nicidecum existența Lui.

Iosif Flaviu, renumitul istoric al poporului evreu, în lucrarea «Antichitățile iudaice» scrisă la sfîrșitul sec. I, relatează despre existența istorică a lui Iisus Hristos. Contestarea autenticității textelor respective s-a dovedit nejustificată.

Pliniu cel Tânăr relatează despre un «oarecare Hristos» care «a trăit în Ierusalim și a fost crucificat».

Istoricul Tacit relatează de asemenea despre Hristos și anume în legătură cu aprinderea Romei de către Nero. Chiar dacă informația lui Tacit e socotită de unii drept un slab argument în favoarea existenței lui Hristos, ea relatează totuși despre El.

Principele sirian Mara, din același timp, într-o epistolă adresată fiului său Serapion, relatează despre Hristos, înțeleptul rege al poporului evreu, ucis de acesta.

Suetoniu, biograful împăratului Claudiu, vorbește de asemenea despre Hristos.

Deci există mărturii timpurii despre existența istorică a lui Iisus Hristos.

Abia în secolul 19 s-au ridicat glasuri împotriva existenței istorice a lui Iisus Hristos. Dar puse în retorta criticii nepărtinitoare, toate argumentele aduse împotriva istoricității lui Iisus Hristos s-au dovedit neconsistente. Chiar și cei care contestă originalitatea învățăturii Mântuitorului, nu contestă azi existența Lui istorică. Documentele istorice sînt deplin probatorii în privința aceasta.

«Problema Iisus Hristos» se pune acum în altă formă: recunoscîndu-I se existența istorică, I se contestă divinitatea. Astfel, se afirmă că Iisus Hristos a trăit aievea pe pămînt, dar El n-a fost ceea ce-l prezintă Biserica și teologia creștină, n-a fost Dumnezeu-Omul, ci om — genial într-adevăr — dar totuși numai om. Deci Iisus Hristos pe care-L propovăduiește Biserica, n-ar fi Iisus Hristos cel istoric, ci un Hristos creație al credinței creștine. Comunitatea creștină primară, sub imperiul imensei personalități a Mântuitorului, în entuziasmul ei religios l-a împodobit pe omul Iisus, care a trăit pe pămînt, cu nimbul divinității și pe acest Iisus Hristos îl descriu autorii cărților Noului Testament. — Indesebi Sfîntul Apostol Pavel ar fi contribuit din plin la divinizarea omului Iisus.

Intr-adevăr, scrierile Sf. Apostol Pavel abundă în texte referitoare la divinitatea Mîntuitorului; dar ele cuprind numai adevărul. Astfel în Epistola către Evrei, cap. I, Apostolul neamurilor scrie: «În multe feluri ..Dumnezeu vorbind părinților prin profeți, în zilele acestea mai de pe urmă a vorbit nouă întru Fiul...», deci Apostolul îl numește pe Iisus — Fiul lui Dumnezeu «strălucirea slavei și chipul ipostasului Lui... prin care și veacurile a făcut... căruia se închină toți îngerii lui Dumnezeu»... Pentru Sfîntul Apostol Pavel acest «Fiu» nu-i un om, căci despre niciun om nu se poate spune că a întemeiat pămîntul și cerul (v. 10). Asemenea în epistola către Coloseni (1, 15-17): «Întru Dînsul s-au zidit toate, cele din ceruri și cele de pe pămînt, cele văzute și cele nevăzute... toate prin El și pentru El s-au zidit.. și El este mai înainte de toate și toate întru Dînsul sînt așezate». Mărturii de aceeași natură cuprind epistolele către Romani, Filipeni, etc.

Dacă Iisus cel istoric ar fi fost numai om, atunci se pune stringent întrebarea: ce motive l-ar fi determinat pe sfîntul Apostol Pavel să arunce mantia divinității pe umerii «fiului unui teslar» (Mt. 13, 55), îndemnînd mulțimile să-l adore ca pe Dumnezeu? Perspectiva unui câștig material? Dar Sf. Apostol Pavel a renunțat la toate bunurile, voind să trăiască din lucrul mîinilor sale. Perspectiva gloriei? Dar credința în divinitatea lui Iisus Hristos i-a adus numai lipsuri, persecuții, primejdii, închisoare și la urmă moartea martirică. Toate acestea să le fi suportat Apostolul numai pentru plăcerea de a-l vedea pe necunoscutul «fiu de teslar» adorat ca Dumnezeu, deși nu era Dumnezeu?! Saul, care voia să extermineze pe toți membrii «sectei lui Iisus Hristos», s-a schimbat, așa spontan, fără nici un motiv plauzibil, contribuind cu suferințele și moartea sa martirică la divinizarea Nazarineanului cel atît de mult urît?

În plus, dacă Iisus Hristos nu era Dumnezeu, atunci transformîndu-l în Dumnezeu, Sf. Apostol Pavel introduce un cult idolatru. Se poate atribui aceasta Apostolului atît de zelos pentru credința monoteistă?!

Cînd Sf. Apostol Pavel, însoțit de Varnava, se afla odinioară în Listra predicînd Evanghelia, vindecă un «schiop din pîntecele mamei sale». În fața acestei vindecări minunate mulțimea a exclamat: «Dumnezeii asemănîndu-se oamenilor, s-au pogorît către noi» și «preotul lui Zeus» voia să le aducă jertfe. Dar Pavel și Varnava rupîndu-și hainele, au strigat: «Ce faceți? Și noi oameni sîntem, asemenea pătimiși ca și voi, care binevestim vouă ca să vă întoarceți de la aceste deșarte spre Dumnezeu cel viu, care a făcut cerul și pămîntul». (F. A. 14, 7—18).

Sf. Apostol Pavel combate idololatria, se nevoiește să-i convertească pe păgîni la credința în adevăratul Dumnezeu, nu admite să i se aducă lui jertfe ca unui Dumnezeu și același Pavel să determine pe alții ca să-l adore pe «fiul teslarului» ca Dumnezeu, deși știa bine că nu este Dumnezeu?! Este acest lucru imaginabil pentru judecata sănătoasă?!

Dar să admitem, prin absurd, că divinitatea lui Iisus Hristos ar fi fost invenția Sfîntului Apostol Pavel: cum s-ar putea explica însă faptul că i s-a dat crezare?

Sfîntul Apostol Pavel a propovăduit divinitatea lui Iisus Hristos cu cuvîntul, dar și în scris, în epistole trimise unor comunități creștine, pe care nu el le-a întemeiat. Dacă întemeietorii acestora ar fi propovădit că Iisus Hristos a fost numai om, nu s-ar fi răscolat comunitățile respective împotriva inovației doctrinare a Sfîntului Apostol Pavel? Sau, să admitem că primii creștini erau atît de creduli, încît primeau fără să se convingă orice noutate? Ei, care nu voiau să dea cult divin cezarului — suportînd cu seninătate chinurile cele mai grele pentru refuzul acesta — să fi acceptat a da cult divin «fiului unui teslar», fără să se convingă că este într-adevăr Dumnezeu, ci simplu numai pe temeiul propovăduirii Sfîntului Apostol Pavel, care din cauza furiei sale anterioare împotriva creștinismului, mai era încă suspectat, dîndu-i-se deplină crezare abia după ce și-a adus ca mărturie pe ceilalți apostoli?!

În logica normală, firește, faptul este imposibil de admis.

Sfîntul Apostol Pavel propovăduia ceea ce s-a propovădit și înainte și independent de el. Credința în divinitatea lui Iisus Hristos face parte din tezaurul dogmatic al primilor creștini. Autorii sfîntelor Evanghelii stăruie mereu asupra elementului supranatural în viața lui Iisus Hristos. Astfel nașterea lui Iisus e prezentată ca intrarea lui Dumnezeu în lume și nu ca nașterea unui copil oarecare. E născut în sărăcie și culcat în iesle și totuși nu oamenii, ci îngerii îi cîntă «cîntecul leagănului» (Luc, 2, 14); iar cînd moare: soarele s-a îndoliat, pămîntul s-a cutremurat, pietrele s-au despicat, mormînturile s-au deschis și multe trupuri ale sfîntilor ce adormiseră s-au sculat (Mat. 27, 51-52) și «s-a făcut întuneric peste tot pămîntul... și s-a rupt catapeteasma templului» (Luc. 23, 44-45).

Desigur, mărturiile Sfîntului Apostol Pavel și ale celorlalți sfînti apostoli și autori ai cărților Noului Testament despre divinitatea lui Iisus Hristos, sînt rezultatul convingerii lor personale, pe care și-au cîștigat-o sînd mereu în jurul Lui și ascultîndu-I învățătura.

Dar considerînd faptul că în măsura în care o personalitate se impune mai puternic celor din jur, sporește primejdia ca aprecierea acestora să treacă în exagerări — ceea ce însă nu e cazul la Sfîntii Apostoli — de aceea, din punct de vedere științific se pune acum întrebarea: care a fost convingerea lui Iisus Hristos despre Sine? Drept cine s-a socotit El pe Sine? A avut Iisus cel istoric conștiința divinității și mesianității Sale?

Firește, afirmațiile proprii ale Mântuitorului despre Sine nu micșorează nicidecum valoarea afirmațiilor sfinților Apostoli; dimpotrivă, constituie premiza lor, oferindu-le totodată soliditate și deplina valoare probatorie. Căci dacă se lămurește deplin pe temeiul mărturisirilor proprii, că Iisus cel istoric a avut conștiința divinității și mesianității Sale, atunci credința primilor creștini este justificată și istoric explicată, ne mai putând fi interpretată, în logica normală, ca invenție omenească, istoric inexplicabilă.

Deci Iisus cel istoric a avut conștiința clară a divinității și mesianității Sale? — Elementele pentru formularea răspunsului le oferă din plin sfințele Evanghelii canonice, care dispun de toate însușirile cerute de critica istorică a documentelor pentru a fi demne de crezare. Cine nu acceptă sfințele Evanghelii ca documente istorice probatorii, acela, firește, nu-și poate forma concepția adevărată despre persoana și misiunea lui Iisus Hristos, Mântuitorul nostru. Iar studiul cuprinsului sfințelor Evanghelii duce la concluzia certă că Iisus Hristos a avut conștiința clară a divinității Sale — deși că Iisus Hristos cel istoric a fost om adevărat și Dumnezeu adevărat: Dumnezeu-Om.

Divinitatea Sa și-a manifestat-o Iisus Hristos prin numele sau titlurile pe care Insuși și le-a dat, sau pe care — dându-I-le alții, le-a acceptat, precum și prin prerogativele asumate și exercitate și care revin exclusiv lui Dumnezeu.

Numele erau de natură a descoperi ucenicilor și ascultătorilor «ființa autentică a persoanei și misiunii Sale». Dintre acestea, atenția o reține în primul rând numele: Fiul Omului, fiindcă este întrebuițat de Insuși Mântuitorul când vorbește despre Sine și misiunea Sa; este numele pe care și-L dă El Insuși. În sfințele Evanghelii întâlnim acest nume o singură dată întrebuițat de mulțime (In. 12, 34) care desigur, l-a reținut din gura Mântuitorului.

Adevărat, Mântuitorul nu spune direct: Eu sînt Fiul Omului, dar contextul arată limpede că-l întrebuițează despre Sine la persoana a treia, deci că se numește astfel pe Sine. Iar faptul că numele «Fiul Omului» este întrebuițat de Mântuitorul despre Sine, firește, are semnificație deosebită, arătînd că prin el și-a exprimat «taina persoanei și o misiunii Sale» și că deci cuprinde revelarea nemijlocită a conștiinței divinității Sale. De aci și intensa preocupare a științei teologice pentru a lămuri sensul numelui «Fiul Omului» mai ales că nici Mântuitorul și nici sfinții evangheliști nu-i dau vreo explicație.

Frecvența numelui în sfințele Evanghelii probează că, într-adevăr, Mântuitorul l-a întrebuițat și că era înțeles de cei din jurul Său. Nu-i imaginabil că sfinții evangheliști și-ar fi îngăduit să aleagă ei un nume pe care să-l pună în gura Mântuitorului și în plus, să nu fie înțeles de ascultători.

În afară de Sfințele Evangheli, în celelalte sfinte cărți ale Noului Testament, numele «Fiul Omului» îl găsim numai de câteva ori.

Notat trebuie că Sfîntul Apostol Pavel nu face întrebuițare de acest nume în scrierile sale. Textul de la Evrei 2, 6 — nu se referă la Mântuitorul. Iar dacă nu l-a întrebuițat în scris, desigur, nu l-a întrebuițat nici în propovedirea sa orală. Explicația? Sfîntul Apostol Pavel este «misionarul neamurilor» — numele «Fiul Omului» are însă rădăcinile în concepția religioasă a poporului evreu, este de origine evreiască și cu

înțeles numai pentru poporul evreu. Întrebându-l în afară de comuni-tățile acestuia, afară din Palestina, în fața altor neamuri, Sfântul Apostol Pavel ar fi trebuit să-l însoțească de o largă explicație.

Păgînii erau străini de misiunea poporului evreu, de aceea în simplă traducere în limba greacă numele «Fiul Omului» ar fi avut semnificația cuvîntului «om». În gîndirea Apostolului însă, «omul ceresc» (I Cor. 15, 44-49) este identic cu «Fiul Omului din cer».

Că termenii «om» și «Fiul Omului» nu pot fi identice în semnificația lor, arată Mîntuitorul Insuși. Fariseilor care-i reproșau călcarea Sîmbetei de către ucenicii Săi, Mîntuitorul le răspunde: «Domn este Fiul Omului și al Sîmbetei» (Mc. 2, 28). Ce-ar putea să însemne: omul este domn și al Sîmbetei?! Lămuritor este și textul de la Mt. 8, 20: «Fiul Omului n-are unde să-și plece capul». Dacă aci cuvintele «Fiul Omului» ar fi înlocuite prin cuvîntul: omul, atunci afirmația Mîntuitorului n-ar avea nici un sens. Ce poate să însemne: omul n-are unde să-și plece capul?! Mai ales că afirmația nici nu poate fi aplicată la toți oamenii. În plus, în acest caz textul amintit nici nu putea cuprinde un răspuns pentru cărturarul care-și exprimase dorința să-l urmeze oriunde pe Mîntuitorul. Cărturarul probabil împărtășea concepția conaționalilor săi despre un Mesia care va întemeia o împărăție pămîntească și sconta prin alipirea din vreme de Mîntuitorul, să-și asigure anumite avantaje. Prin răspunsul dat, Mîntuitorul îi spulberă astfel de iluzii și totuși voiește să-i spună că cel ce stă în fața lui, deși se află în sărăcie exterioară, este într-adevăr Mesia.

În plus, era nevoie de confirmarea proprie a lui Iisus Hristos că El este om, cînd nimeni dintre ascultătorii Săi nu-i contesta aceasta?! Dimpotrivă, de pildă textul de la Marcu 6, 3: «Nu este acesta teslarul, feciorul Mariei?» arată că ei nu se puteau ridica la concepția că Iisus Hristos este mai mult decît un om. Prin urmare expresia «Fiul Omului» nu poate fi identică cu: om.

După altă interpretare, numele «Fiul Omului» ar fi să semnifice pe «omul ideal» care a fost Iisus Hristos. În El conceptul despre om și-ar fi ajuns realizarea deplină, înfățișîndu-se ca realitate personală vie. În «omul ideal Iisus Hristos», oamenii ar fi ajuns la conștiința de sine, la conștiința valorii și rostului lor. Din «lumea vieții mecanice» Iisus Hristos i-a introdus în «lumea vieții personale». «Omul ideal Iisus Hristos» cu principiul iubirii, propoveduite și realizate de El, a devenit creatorul unei noi lumi, noi omeniri, noi vieți, căci iubirea Sa nu a fost simplă dispoziție interioară, ci faptă și energie creatoare.

Deci «problema om» și-a aflat rezolvarea prin Iisus Hristos, care în toate manifestările Sale a realizat pe «omul ideal» rîvnit de toți.

Aceasta ar fi semnificația titlului «Fiul Omului» pe care și-l dă Mîntuitorul Insuși. Dar revelația divină nu vorbește nimic despre «un om ideal» în sensul amintit și a reduce misiunea Mîntuitorului la interpretarea amintită, înseamnă a falsifica adevărul creștin.

Sfinții Părinți și scriitorii bisericești, în majoritatea lor, interpretează numele «Fiul Omului» în sensul că prin el se subliniază firea omenească a Mîntuitorului (Sfinții Ignatie, Justin Martirul, Irineu, Atanasie, Grigorie de Nisa, Grigorie de Nazianz, Ciril al Alexandriei, scriitorul Tertulian). Sf. Ioan Hrisostom îi dă aceeași interpretare, subliniind că Mîntuitorul e mai mult decît om, e și «Fiul lui Dumnezeu» (Omilia asupra Evangheliei lui Ioan). Mulți dintre părinții și scriitorii bisericești vechi,

n-au întrebuințat acest nume, probabil fiindcă întrebuințându-l Mîntuitorul despre Sine, ei nu mai cutezau să-l întrebuințeze.

Numele «Fiul Omului» nu poate avea simplu înțelesul cuvîntului «om» și pentru faptul că Mîntuitorul — deși și om adevărat — nicicînd nu s-a cuprins pe Sine în «unitatea oamenilor»; totdeauna a păstrat o linie de demarcație între Sine și ei. Cu privire la Părintele ceresc, Mîntuitorul spune adesea: «Tatăl Meu»; dar nicicînd nu adresează sfinților apostoli cuvintele «Tatăl nostru», ci totdeauna «Tatăl vostru» care este în ceruri. Referirea la rugăciunea domnească, care începe cu cuvintele «Tatăl nostru», nu infirmă afirmația de mai sus. După ce Mîntuitorul se rugase într-un loc «a zis unul dintre ucenicii Lui către Dînsul: Doamne, învață-ne pe noi să ne rugăm, precum și Ioan a învățat pe ucenicii săi. Și le-a zis lor: cînd vă rugați, ziceți: «Tatăl nostru...» (Lc. 11, 1-2). Deci: **cînd vă rugați voi**. Tot în legătură cu rugăciunea domnească, spunea Mîntuitorul sfinților apostoli la Mt. 6, 9: «Așa să vă rugați voi: «Tatăl nostru...» — Deci aceasta-i rugăciunea pentru credincioși, nu pentru El. Rugăciunea domnească are caracter social: «pîinea noastră... «ne iartă nouă greșalele noastre, precum și noi iertăm... și nu ne duce pre noi în ispită...» exprimă ideea legăturii sociale dintre credincioși. Mîntuitorul unește aci pe toți credincioșii Săi într-o «familie a lui Dumnezeu», prezentîndu-i ca pe o comunitate rugătoare către Părintele ceresc. Dar această rugăciune e dată pentru credincioși și Mîntuitorul nu se înseriază între ei, dimpotrivă se exclude, căci El, spune: «Așa să vă rugați voi», nu Eu. El, cel fără de păcat, nu se putea înseria între cei care se rugau Părintelui ceresc: «și ne iartă nouă greșalele noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri». Nici chiar în ceasul morții pe Golgota, nu s-a rugat pentru iertarea păcatelor Sale, ci pentru ale altora. «Părinte, iartă-le lor, căci nu știu ce fac». (Lc. 23, 34). Mîntuitorul trăiește pe pămînt ca om între oameni, în toate asemenea lor, exceptînd păcatul. Se bucură și plînge cu ei, mîncă și vorbește același grai; numai conștiința a fi asemenea lor datornicul lui Dumnezeu și fiul lui Dumnezeu, n-o împărtășește cu ei. În relația Sa personală cu Dumnezeu, Mîntuitorul nici cînd nu s-a situat pe același plan cu ceilalți oameni. Conștiința divinității Sale l-a situat în afară și deasupra lor. «Fiți dar voi desăvîrșiți, precum și Tatăl vostru din ceruri desăvîrșit este» (Mt. 5, 48)... **voi**, nu **Eu**, spune Mîntuitorul. Firește, nu în sensul că Mîntuitorul nu l-ar numi pe Dumnezeu «Tatăl Meu». El îl numește des așa, dar relația dintre El și Tatăl Său e de altă natură ca relația dintre ei și Dumnezeu.

Din felul întrebuințării numelui «Fiul Omului» înțelegem deci că prin el voiește Mîntuitorul să atragă atenția ucenicilor, fariseilor și cărturarilor asupra caracterului propriu zis al misiunii Sale și să-i lumineze a recunoaște că El este Mesia cel așteptat. Iar din faptul că nu dă nici o explicație numelui, înțelegem că acesta nu putea fi neînțeles ascultătorilor.

Dacă ceea ce reiese cert din Sfînta Scriptură a Noului Testament — Noul Testament este realizarea Vechiului Testament în Persoana Mîntuitorului, — atunci și numele pe care și l-a ales Insuși Mîntuitorul trebuie să aibă rădăcini în revelația Vechiului Testament, mai ales că Mîntuitorul își dezvoltă lucrarea Sa de mîntuire în mijlocul poporului evreu, care trăia complet în trecutul său religios și național.

Cercetările făcute în privința aceasta, s-au oprit la textul din Daniil 7, 13 urm. — carte care în timpul Mîntuitorului era în atenție deosebită. Cap. 7 din Cartea lui Daniil, cuprinde vedenia profetului despre cele patru împărății simbolizate prin patru fiare, care se succed una după alta. După ce «cel vechi de zile (Dumnezeu)» rostește sentința asupra fiarei a patra, care-i ucisă, apare înaintea «celui vechi de zile», venind pe norii cerului «unul ca un **fiu omenesc**»... «și s-a dat lui stăpînirea, cîntea și împărăția și toate popoarele și neamurile și limbile, lui vor sluji, și stăpînirea lui stăpînire veșnică, care nu va trece și împărăția lui nu se va strica» (7, 13-14).

Profetul vorbește despre «unul ca un fiu omenesc (asemenea unui fiu al Omului)» — de «Fiul Omului» care vine pe norii cerului, deci patria Lui este pe norii cerului, unde se află tronul lui Dumnezeu și acolo exista El înainte de a I se fi dat puterea și cîntea de a întemeia pe pămînt «împărăția mesianică». Deci înainte de a veni pe pămînt «Fiul Omului» are preexistență cerească. «Pe norii cerului» mai arată și puterea divină de care dispune Fiul Omului, fiindcă, după dicționarul biblic, numai despre Dumnezeu se spune că vine «pe norii cerului» (Is. 14, 14).

Comparînd textul de la Daniil 7, 13-14, cu expresii de ale Mîntuitorului, proveniența numelui «Fiul omului» se lămurește. Astfel anunțînd ucenicilor judecata universală, Mîntuitorul spune: «Atunci se va arăta semnul Fiului Omului pe cer și atunci vor plînge toate semințiile pămîntului și vor vedea pe Fiul Omului venind **pe norii cerului**, cu **putere și cu slavă multă**» (Mt. XXIV, 30); iar în fața judecătorilor: «Veți vedea pe Fiul Omului șezînd de-a dreapta puterii și **venind pe norii cerului**» (Mt. XXVI, 64), cuvinte care au fost interpretate ca «hulă față de Dumnezeu» întrucît acuzatul (Mîntuitorul) s-a declarat pe Sine a fi egal cu Dumnezeu. Dacă Mîntuitorul s-ar fi prezentat ca «un Mesia curat omenesc», legea evreească nu cuprindea nici un text, în temeiul căruia El ar fi putut să fie acuzat și condamnat la moarte pentru «hulă față de Dumnezeu». Adevărat, că în Vechiul Testament (Deut. XIII, 5) se spune că profetul fals să moară, dar nu fiindcă l-a hulit pe Dumnezeu, ci fiindcă abate credincioșii de la Dumnezeu. În profetismul fals teologia evreească a Vechiului Testament nu vedea o hulire a lui Dumnezeu, dar dacă cineva se prezenta ca Dumnezeu, deși nu era, atunci acuzația de a-l fi hulit pe Dumnezeu era justificată. Odinioară l-au întrebat evreii pe Mîntuitorul: «De ești Tu Hristos, spune nouă fără de sfială» (In. X, 24) și la răspunsul Mîntuitorului: «Eu și Tatăl una sîntem» (In. X, 30), au luat pietre ca să arunce asupra Lui, zicînd: pentru lucru bun noi nu aruncăm cu pietre asupra Ta, ci pentru hulă, că Tu om fiind, Te faci pe Tine Dumnezeu» (In. X, 33).

În legătură cu textul de la Daniil VII, 13 mai reținem că profetul a văzut pe unul care era «asemenea unui fiu al omului», aceasta înseamnă că acesta mai are un aspect, care depășește pe cel omenesc văzut.

Numindu-se «Fiul Omului», Mîntuitorul își asumă deci toate trăsăturile, care-l caracterizează pe Mesia după profetul Daniil și anume că patria Sa este deasupra norilor cerului în sîmul lui Dumnezeu, că venind pe nori are parte la puterea și desăvîrșirea lui Dumnezeu, că **El este Mesia**. Și într-adevăr adversarii Săi l-au și interpretat în acest sens. Aceasta arată că numele «Fiul Omului» era cunoscut evreilor din Vechiul Testa-

ment și că de aceea nu i se dă nici o explicație în Sfînta Scriptură a Noului Testament.

Dar firească e întrebarea: ce l-a îndemnat pe Mîntuitorul să-și aleagă numele «Fiul Omului»? Căci, deși numele nu era necunoscut ascultătorilor, totuși nu era cel obișnuit pentru Mesia cel atît de mult așteptat. Dar tocmai acest fapt indică și motivul pentru care și l-a ales Mîntuitorul.

Și iată de ce!

Poporul evreu din Vechiul Testament cultiva nădejdea în viitorul Mesia. Această nădejde mesianică făcea parte din substanța doctrinară a religiei sale. Iar profețiile mesianice îl prezentau pe viitorul Mesia ca mlădișă a casei lui David, deci ca om, dar totodată și ca «Fiul lui Dumnezeu», în care se vor binecuvînta toate neamurile pămîntului, care va reda casei lui David strălucirea de odinioară și care se va jertfi pentru mîntuirea poporului Său.

Reținem apoi că în concepția poporului evreu din Vechiul Testament documentele istorice probează noțiunile: religia și națiunea erau inseparabile. Astfel este explicabil dacă în concepția lui, datorită împrejurărilor vremii, viitorul Mesia primește în decursul timpului un colorit politic-național, devenit chiar dominant în vremea Mîntuitorului. Palestina își pierduse independența politică și fusese anexată imperiului roman; poporul evreu trebuia să plătească impozite cezarului roman și îndura persecuții, deci poporul evreu suferea sub stăpînirea străină. Situația lui național-politică se schimbase radical. Iar suferințele național-politice îl fac să-și caute mîngîiere și refugiu în nădejdea unui viitor luminos, pe care, — după profețiile cunoscute lui — îl va aduce Mesia, viitorul rege din seminția lui David. De la acesta aștepta acum poporul evreu din Vechiul Testament mîntuirea, dar nu din robia păcatului, ci de sub stăpînirea romană. Astfel «Mesia cel religios», care, după profeția lui Isaia (cap. 53), avea să pătimească și să moară pentru păcatele omenești, e înlocuit cu un «Mesia politic» și acesta formează acum obiectivul nădejzii mesianice. Probe despre această transformare politică a nădejzii mesianice oferă chiar sfintele evanghelii. Irod vede în Iisus Hristos un incomod pretendent la tron. După minunea înmulțirii pîinilor, mulțimea voiește să-L declare pe Mîntuitorul împărat (In. VI, 15) și la intrarea în Ierusalim, înaintea patimilor, îl primește cu strigăte de: Osana Fiului lui David (Mt. XXI, 9) — crezînd că acum a sosit momentul, cînd Iisus se va pune în fruntea poporului evreu și-l va elibera de sub stăpînirea străină. Iar cînd și-a văzut nădejzile politice spulberate, atitudinea față de Mîntuitorul se schimbă complet. Osanalele sînt înlocuite cu strigătul: să se răstignească! (Mt. XXVII, 23) —. Astfel elementul politic, pe care-l respinge Mîntuitorul, devine hotărîtor pentru sentința de moarte rostită asupra Lui. Inscripția de pe sfînta Cruce: «Regele Iudeilor», are deci explicație politică.

Dar și ucenicii Mîntuitorului sînt influențați de aceleași nădejdi politice. De aci neînțelegerile dintre ei pentru locurile cele mai bune în împărăția cerească (Mt. XVIII, 1 urm.; XX, 20 urm.); de aci întrebările despre timpul sosirii noii împărății, de aci dificultatea lor de a înțelege cuvîntul Mîntuitorului despre Patimile Fiului Omului; de aci încercarea Sfîntului Apostol Petru de a-L reține pe Mîntuitorul de la «drumul Patimilor» și aspra lui dojenire din partea Mîntuitorului (Mt. XVI, 21,

urm.); de aci întristarea celor doi ucenici din drumul spre Emaus care, prin moartea lui Iisus Hristos, își vedeau neîmplinite nădejtile «izbăvirii lui Israel» (In. XXIV, 21); de aci, chiar după învierea lui Iisus Hristos, întrebarea sfinților apostoli: «Doamne, în acest an vrei să așezi împărăția lui Israel?» (F. A. I, 6).

În această înfrigurată așteptare mesianică de natură național-politică a poporului evreu din Vechiul Testament, apare Mîntuitorul, propovăduind împărăția lui Dumnezeu, accentuînd că ea «nu-i din lumea aceasta», și dînd «cezarului ce este al cezarului».

Dacă Mîntuitorul s-ar fi prezentat direct ca Mesia, luîndu-și numele obișnuite, atunci ar fi cultivat nădejtile politice ale poporului evreu și tensiunea național-politică a acestuia desigur l-ar fi împins la revoluție și astfel ar fi grăbit catastrofa venită mai tîrziu — la anul 70 — asupra Ierusalimului.

Nădejtile național-politice ale poporului evreu din Vechiul Testament, Mîntuitorul, firește, nu le putea cultiva. Toluși El era Mesia, în care se realizează toate făgăduințele și nădejtile vechi-testamentare și de aceea voia ca prin propovăduire mai îndelungată să lămurească ucenicii și poporul evreu asupra conținutului adevăratei idei mesianice și să-i aducă la recunoașterea că El este într-adevăr Mesia.

Aceasta explică alegerea pentru Sine și pentru misiunea Sa mesianică a unui nume care, eliminînd toate nădejtile național-politice, să exprime limpede caracterul Său mesianic. Pentru acest scop, numele «Fiul Omului», cunoscut din scrierile religioase contemporane era foarte potrivit. Incolor politic, numele oferea în schimb Mîntuitorului posibilitatea să cuprindă în el «prerogativele Sale divine și preexistența Sa cerească», prînd că El este Mesia, venit să întemeieze împărăția cerească. Iar accentuînd firea umană a Mîntuitorului, numele arată capabilitatea Mîntuitorului de-a pătimi și muri, întrucît ascultătorii erau refractari față de un astfel de Mesia.

Pentru motivele național-politice menționate, Mîntuitorul nu se prezintă de la început direct ca Mesia. Aceasta explică și interdicțiile impuse de Mîntuitorul celor care voiau să-L declare public ca Mesia. Astfel duhurilor necurate care-l numeau «Fiul (Sfîntul) lui Dumnezeu», le poruncește să tacă (Mc. I, 25; III, 12; VIII, 26). Prin aceasta voia Mîntuitorul ca mulțimile să nu se neliniștească și să nu lege de El așteptări false.

Dar că numele «Fiul Omului» era potrivit să ducă la recunoașterea lui Iisus Hristos ca Mesia, arată lămurit celebra mărturisire de la Cezareea lui Filip. Mîntuitorul pune ucenicilor Săi întrebarea: «Cine zic oamenii că sînt Eu, Fiul Omului?... Dar voi vine ziceți că sînt Eu? Și Simon Petru a răspuns: Tu ești Hristos Fiul lui Dumnezeu». Sfinții Apostoli, prin gura lui Petru, mărturisesc acum limpede că Fiul Omului este Mesia. Mîntuitorul însă le poruncește «ca să nu spună nimănui că El este Hristos» (Mt. XVI, 13-20).

Trebuie notat că de la mărturisirea aceasta, Mîntuitorul «a început a spune ucenicilor Săi că se cuvine Lui a merge în Ierusalim și multe a pătimi de la bătrîni și de la arhierei și de la cărturari și a fi omorît și a treia zi va învia» (Mt. XVI, 21), ceea ce-l îndeamnă pe Sfîntul Apostol Petru să încerce a-L reține pe Mîntuitorul de la «drumul Patimilor», dar e aspru dojenit de Mîntuitorul. Sfinții Apostoli au înțeles că Cel care se numește pe sine «Fiul Omului», este Mesia, dar ei nu puteau

înțelege că acest «Fiul Omului»—Mesia, trebuie să pătimească și să moară. Aceasta îl determină pe Mântuitorul să înceapă munca de lămurire a ucenicilor pentru a-i face să înțeleagă că, deși El este Mesia, totuși trebuie să pătimească și să moară, ceea ce se arată și prin numele «Fiul Omului», care subliniază firea umană a Mântuitorului. Mai trebuie reținut, pe temeiul Sfintelor Evanghelii, că Mântuitorul nicicând nu s-a prezentat ca viitorul «Fiul Omului», că abia în viitor El va deveni Fiul Omului, ci totdeauna că El este «Fiul Omului». Conștiința că El este Mesia cel religios, a avut-o Mântuitorul de la început și și-a exprimat-o, din motivele arătate, prin numele «Fiului Omului». Prin acest nume exprimă El personalitatea Sa, puterile și drepturile Sale divine, întreaga misiune ce-i revine s-o îndeplinească pe pământ, precum și toată lucrarea ce-o va îndeplini, după ce va trece starea cea de Dumnezeu voită de umilință, pătimire și moarte. În acest nume a păstrat Mântuitorul «legătura istorică cu marea nădejde mesianică a poporului evreu din Vechiul Testament și promisiunile lui Dumnezeu făcute prin gura profeților, dar, totodată, a înlăturat și falsa nădejde mesianică legată de persoana lui Mesia, care vedea în El pe eliberatorul din suferinți politice și pe restauratorul stăpînirii lui David».

Desigur, numele «Fiul Omului» n-are importanță limitată la timpul Mântuitorului, el servește și pentru probarea științifică a conștiinței Mântuitorului despre divinitatea și mesianitatea Sa.

Divinitatea lui Iisus Hristos o exprimă și numele «Fiul lui Dumnezeu», întrebuițat mai rar de Mântuitorul și mai des de alții pentru menirea Lui, îndeosebi în afară de Palestina, înlocuindu-l pe cel de «Fiul Omului». Numele era cunoscut poporului evreu, fiindcă este întrebuițat și în Vechiul Testament, cu semnificația diferită, fără să implice totdeauna relația reală dintre părinți și fii. Astfel, în Vechiul Testament sînt numiți fii ai lui Dumnezeu îngerii (Gen. VI, 2; Iov, I, 6; II, 1 ș. a.), fiindcă sînt ființe spirituale în contrast cu lumea corporală. La fel e numit și poporul evreu (Deut. I, 31; VIII, 5 ș. a.). Adevărat, toate popoarele sînt fii ai lui Dumnezeu, întrucît El este Creatorul și Părintele tuturor oamenilor (Mal. II, 10), dar poporul evreu este cel ales al lui Dumnezeu, este fiul Său cel mai iubit. Și fiecare evreu este fiul lui Dumnezeu, întrucît aparține poporului evreu și împlinește legea. Îndeosebi sînt numiți fii ai lui Dumnezeu regii teocrați din ziua în care se urcă pe tron.

În toate aceste semnificații numele de «fiu al lui Dumnezeu» implică însă numai un anumit raport religios față de Dumnezeu. E întrebuițat deci în sens impropriu și moral, sens pe care-l întîlnim și la Mântuitorul, cînd numește «fii ai lui Dumnezeu» pe făcătorii de pace, pe cei ce împlinesc voia Tatălui ceresc și pe oameni în general, întrucît sînt creaturile Sale.

Cu semnificația precizată în Noul Testament ca denumire a lui Mesia, numele «Fiul lui Dumnezeu» nu-i întîlnit în Vechiul Testament. Aici poate fi vorba numai de o transferare a numelui de la regele teocrat asupra lui Mesia, întrucît Dumnezeu l-a ales pe El, l-a uns cu Duhul Sfînt și l-a așezat rege în împărăția Sa. Limita unui raport religios nu-i depășită nici aici.

Mîntuitorul însă i-a dat acestui nume sensul deplin, nou și adevărat și anume atunci cînd îl întrebuițează pentru numirea Sa. Acest nume exprimă în modul cel mai fidel ideile cele mai intime de Mîntuitorul; e rezonanța puternică a conștiinței divinității Sale.

Mîntuitorul are conștiința clară că relația Sa cu Dumnezeu-Tatăl e de altă natură ca relația dintre oameni și Dumnezeu, căci El singur este Fiul adevărat din ființa Tatălui și deoființă cu Dumnezeu-Tatăl. Cînd vorbește despre atitudinea Sa personală față de Dumnezeu, despre relația Sa cea mai intimă cu El, Mîntuitorul este totdeauna **Fiul** lui Dumnezeu și niciodată un fiu al lui Dumnezeu, cum sînt oamenii. El vorbește totdeauna despre «Tatăl Meu» și nicicînd despre «Tatăl nostru». El spune: «Eu și Tatăl una sîntem» (In. X, 30).

Mîntuitorul revendică exclusiv pentru Sine a fi Fiul Părintelui cesc, în plenitudinea conținutului numelui: Fiu, descoperind prin aceasta «taina» personalității Sale, deoființimea Sa cu Dumnezeu. Numele: Tatăl și Fiu, în relația Mîntuitorului cu Dumnezeu, n-au sens moral, impropriu, ci sens real: Mîntuitorul este unicul și adevăratul Fiu al lui Dumnezeu, mai presus de oameni și îngeri (Mc. XIII, 32).

Afirmația de-a fi «Fiul lui Dumnezeu», Mîntuitorul a confirmat-o cu moartea Sa. Mîntuitorul se afla în fața judecătorilor Săi. Martorii erau cîștigați și totul pregătit pentru a da condamnării Sale temei legal. Dar mărturiile s-au dovedit mincinoase (Mt. XXVI, 60); deci lipsea temeiul legal pentru o condamnare la moarte. Nazarineanul însă trebuia să moară, căci aceasta cerea ura fariseilor. Atunci se ridică arhierul Caiafa, spre a salva situația; voește să-L prindă pe Iisus cu înseși cuvintele Lui și-i pune întrebarea: «Juru-te pe Dumnezeul cel viu ca să ne spui nouă de ești Tu Hristosul, Fiul lui Dumnezeu. Zis-a lui Iisus: tu ai zis; mai zic vouă: de acum veți vedea pe Fiul Omului șezînd de-a dreapta puterii venind pe norii cerului. Atunci arhierul și-a rupt hainele sale, zicînd: a hulit, ce ne mai trebuie nouă mărturii? Iată acum ați auzit hula Lui» (Mt. XXVI, 63-65). Întrebarea lui Caiafa pare a nu fi justificată prin dezvoltarea procesului intentat Mîntuitorului. Dar, ea era sugerată de trădarea lui Iuda. Trădarea acestuia nu consta atît în faptul că a destăinuit adversarilor Mîntuitorului drumul Său spre Ghetsimani; îl puteau cunoaște și în alt chip, — ci în faptul că le-a trădat ceea ce Iisus propoveduia în cercul restrîns al ucenicilor despre Mesia și Fiul lui Dumnezeu. Mîntuitorul nu fără temei le oprise să vorbească despre aceasta (Mt. XVI, 20). Mîntuitorul «învăța în toate zilele în templu. Iar arhierii și cărturarii și bătrîinii căutau pe El să-L prindă. Și nu aflau ce-i vor face» (In. XII, 47-48). Acum însă cînd între ucenicii Mîntuitorului s-a aflat unul care a trădat mărturisirile Sale despre Sine, făcute în cerc restrîns, s-au aflat și motivele care justificau să se procedeze «legal» față de Mîntuitorul. De aici întrebarea menționată a lui Caiafa. Întrebarea era foarte limpede, dar tot atît de limpede a fost și răspunsul Mîntuitorului, răspuns care a motivat condamnarea Sa la moarte pentru «hula lui Dumnezeu».

Acest răspuns al Mîntuitorului constituie celebra Sa automărturisire despre divinitatea Sa. În fața supremei instanțe judiciare, care avea dreptul să-L ancheteze, Mîntuitorul și-a mărturisit deci solemn divinitatea Sa și pentru adevărul ei a murit.

Menționăm că o anumită critică voiește să slăbească puterea de argumentare a răspunsului dat de Mîntuitorul în fața instanței de judecată, afirmînd că El se recunoaște aici numai drept Mesia, dar nu și Fiul lui Dumnezeu. Fapt inexact. Aici se face deosebire limpede între mesianitate și divinitate, cum înțelegem din textul respectiv de la Luca (XXII, 66-71).

Mîntuitorul a fost întrebăat întîi —: «De ești Tu Hristosul? (adică Unsul= Mesia), spune nouă. Și le-a zis lor: de voi spune vouă, nu veți crede... și au zis toți: dar Tu ești Fiul lui Dumnezeu? Iar El le-a zis: voi ziceți că sînt... Iar ei au zis: ce ne mai trebuie nouă mărturie? Noi singuri am auzit din gura Lui». Astfel, abia după ce Mîntuitorul S-a mărturisit pe Sine nu numai ca Mesia, ci și ca Fiul lui Dumnezeu, cei de față au spus: «Ce ne mai trebuie nouă mărturie?».

Deci e vorba aci și de mesianitatea și de divinitatea Mîntuitorului. Numele «Fiul lui David», îl îngăduie Mîntuitorul, dar nu-l întrebunțează Insuși despre Sine. O singură dată vorbește despre filiațiunea davidică a lui Mesia (Mc. XII, 35-37 și locurile paralele), dar numai în sens doctrinar: «Cum zic cărturarii că Hristos este Fiul lui David? Că însuși David a zis cu Duhul Sfînt: zis-a Domnul, Domnului meu: șezi deadreapta Mea, pînă voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor tale. Deci însuși David îl numește pe El Domn și de unde dar este fiu al lui?». Mîntuitorul nu contestă că Mesia este Fiul lui David, dar voiește să arate pe temeiul aceluiași text, la care se refereau cărturarii, că Mesia este mai mult decît fiul lui David. El este Domnul lui David, fiindcă este Fiul lui Dumnezeu.

Atitudinea rezervată a Mîntuitorului față de numele «Fiul lui David» pentru Mesia își are explicația în faptul că și de acest nume erau legate nădejdi mesianice pămîntești: restaurarea împărăției lui David pe pămînt de către Mesia, înțeles numai ca om în urma descendenței Sale trupești davidice. Impotriva acestei concepții voiește Mîntuitorul, prin textul amintit, să îndrume spre înțelegerea superioară, adevărată a lui Mesia, care este Fiul lui Dumnezeu întrupat.

Dar, pe lîngă numele amintite, Mîntuitorul și-a probat divinitatea Sa pînă la deplină evidență, prin prerogativele asumate și exercitate și care revin exclusiv lui Dumnezeu. Cîteva date vor fi suficiente în privința aceasta.

În primul rînd menționăm că în Noul Testament se atribuie Mîntuitorului fapte pe care Vechiul Testament le atribuie numai lui Dumnezeu. Astfel, Sf. Scriptură a Vechiului Testament începe cu relatarea despre atotputernicia lui Dumnezeu, despre acel «să fie», căruia îi urmează apariția întregii existențe. Și Mîntuitorul spune: «să fie» și poruncii Lui îi dau ascultare vînturile și valurile mării, viața și moartea și toate fapăturile. Deci, Dumnezeu la începutul timpului, Mîntuitorul la începutul «timpului nou».

Pe muntele Sinai Dumnezeu dă o nouă lege pentru un nou timp; același lucru îl face și Mîntuitorul pe «Muntele Fericirilor».

Dumnezeu făgăduiește lui David, prin gura profetului, iertare; Mîntuitorul iartă păcatele. Deci, Mîntuitorul săvîrșește fapte, pe care le săvîrșește numai Dumnezeu.

În Sf. Scriptură a Noului Testament Mîntuitorul se prezintă ca proprietarul lumii: pămîntul este țarina Lui, cei buni sînt sămînța Lui (Mt. XIII, 37 urm.); omenirea este via Lui (Mt. XXI, 33); popoarele sînt invitații Lui (In XXII, 20); îngerii sînt trimișii Lui Mc. XIII, 27); împărăția lui Dumnezeu o numește adesea împărăția Sa. Cine a mai vorbit în felul acesta?!

Alții se numesc pe sine trimișii îngerilor, iar Mîntuitorul se numește stăpînul lor, alții vorbesc despre «împărăția lui Dumnezeu», Mîntuitorul o numește «împărăția Sa».

Apoi la un cuvînt al Mîntuitorului: vînturile și mările se liniștesc, boalele de tot felul se vindecă, duhurile necurate fug, biruite; mormintele se deschid și eliberează pe învinșii morții.

Da, și alții slujitorii ai lui Dumnezeu săvîrșesc minuni; dar cu puterea dată lor de Dumnezeu. Ei imploră minunile de sus, Mîntuitorul le săvîrșește cu putere proprie; ei lucrează în numele Celui de sus, Mîntuitorul în numele Său. Ei învie cu puterea rugăciunii către Părintele ceresc pe alții din morți; Mîntuitorul s-a înviat pe Sine.

Apoi Mîntuitorul se prezintă ca învățătorul adevărului divin: «Eu sînt calea, adevărul și viața; nimeni nu vine la Tatăl, fără numai prin Mine» (In. XIV, 6). Acestui învățător al adevărului i se cuvine ascultare, fiindcă: «Cerul și pămîntul vor trece, iar cuvintele Mele nu vor trece» (Lc. XXI, 33). Care om poate spune despre sine: eu sînt adevărul?!

Puterea peste cer și pămînt este numai a lui Dumnezeu și Mîntuitorul spune: «Datu-mi-s-a toată puterea în cer și pe pămînt» (Mt. XXVIII, 18). El este Dumnezeu, dar de aceea este și legiuitor independent. «Auzit-ați că s-a zis celor de demult..., iar Eu vă zic vouă...» (Mt. V, 21 și urm.). De șase ori repetă Mîntuitorul, cu putere suverană acest solemn: Eu văzic vouă, punîndu-se pe același plan cu legiuitorul Vechiului Testament, care este Dumnezeu. Cînd Moise anunță poporului decalogul, menționează: «A grăit Domnul toate cuvintele acestea» (Ex. XX, 1); Mîntuitorul accentuează: «Dar Eu vă spun. Moisi și profeții au vorbit în numele lui Dumnezeu, Mîntuitorul vorbește cu autoritate proprie, în numele Său, deci își asumă prerogative divine. Nu-i de mirare dacă ascultătorii se minunau de învățătura Lui, căci «El învăța ca cel care are putere, nu ca și cărturarii» (Mt. VII, 28-29). Vorbea așa, fiindcă El este Domnul legii (Mc. II, 28). Iar fiind «Domnul legii», El este și norma și criteriul moralității. De atitudinea față de El depinde mîntuirea veșnică: «Eu sînt Invierea și Viața, cel ce crede întru Mine, , deși va muri, viu va fi. Și tot cel ce este viu și va crede în Mine, nu va muri în veac» (In XI, 25-26). Mîntuitorul are conștiința că cei ce cred în El își află mulțumirea deplină a tuturor trebuințelor lor religioase. Prin această credință El creează în suflete o nouă viață: viața religioasă și morală, unirea cu Dumnezeu; de ceea îi chiamă pe cei ce voiesc să cîștige «Viața», să-i urmeze Lui.

Mîntuitorul pretinde lucruri pe care numai Dumnezeu are dreptul să le ceară. Pretinde să fie iubit mai presus de tot ce are cineva mai scump pe lume: tată, mamă, copii. (Mt. X, 34-42). Și trebuie reținut: Mîntuitorul nu spune că pe Dumnezeu trebuie să-L iubim mai mult decît pe tată, mamă, ci pe El însuși. Deci El are conștiința clară a divinității Sale. Un om nu poate formula pretenții de felul amintit.

Fiind «Domnul legii», de aceea călcările legii sînt păcate împotriva Lui. Totuși, păcatele sînt greșeli împotriva lui Dumnezeu și numai Dumnezeu le poate ierta. Mîntuitorul își asumă această prerogativă: El iartă păcatele cu deplină putere proprie și în numele Său slăbănogului îi spune: «Iartă-ți-se păcatele tale... știți că putere are Fiul Omului pe pămînt a ierta păcatele» (Mt. IX, 1-7).

Femeii păcătoase îi iartă păcatele pentru credința ei (Luca VII, 48-50). Formula: păcatele îți sînt iertate, exprimă conștiința autoritativă a Mîntuitorului. Dar iertarea păcatelor o asigură Mîntuitorul numai celui care se supune cu deplină credință lui Dumnezeu și persoanei Sale. Cei ce

nu-l primesc cu credință pe Mesia, sînt supuși osîndei. Trebuie notat că cuvintele Mîntuitorului sînt expresia conștiinței Sale mesianice. Astfel, prezența de-a asculta de cuvîntul Său, implică și obligația de-a se supune persoanei Sale. Persoana lui Iisus Hristos este nedespărțită de lucrarea Sa. Persoana Sa o identifică Mîntuitorul cu evanghelia și cu împărăția divină. Viața veșnică o asigură El celor ce-și vor părăsi toate ale lor pentru numele Său, pentru evanghelie (Mc. X, 29), pentru împărăția lui Dumnezeu (Luc. XVIII, 22); cine-și va pierde sufletul său pentru El, îl va afla (Mt. XVI, 25); pe cei osteniți, îi cheamă la El (Mt. XI, 28). Prin faptul acesta Mîntuitorul dă persoanei Sale însemnătate decisivă pentru cîștigarea mîntuirii.

Mîntuitorul are puterea să ierte păcatele, fiindcă a venit să mîntuiască făptura umană de păcat, prin sîngele Său (In. III, 15 urm.). Insuși spune doar despre Sine: «Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci să slujească și să-și dea sufletul Său răscumpărare pentru mulți» (Mt. XX, 28), adevăr care se repetă foarte des în paginile Noului Testament. În aceste cuvinte Mîntuitorul exprimă întreg cuprinsul și scopul ultim al vieții Sale pămîntești. A venit în lume ca s-o slujească prin predicarea cuvîntului divin, prin minunile săvîrșite și prin jertfirea vieții Sale ca preț de răscumpărare a făpturilor umane de sub stăpînirea păcatului. Și nu-i vorba de un rezultat psihologic al morții lui Iisus Hristos, ci de o realizare obiectivă: El este Mîntuitorul făgăduit de Dumnezeu, deci Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu adevărat.

Aici trebuie lămurită o obiecțiune ridicată împotriva divinității lui Iisus Hristos, pe temeiul textului de la Mc. XIII, 32. La întrebarea ucenicilor despre timpul sfîrșitului, Mîntuitorul răspunde: «De ziua aceea și de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul, fără numai Tatăl». Deci de-o parte o limitare, întrucît Fiul își atribuie o lipsă de cunoaștere, iar de altă parte o ridicare, peste toate făpturile raționale, la situația la care se cuvine numai Lui ca Fiul lui Dumnezeu. Obiecțiunea reține numai lipsa de cunoștință, voind cu aceasta să conteste divinitatea Fiului. Dar sensul textului se lămurește la F. A. I, 7, unde Mîntuitorul la aceeași întrebare răspunde: «Nu este al vostru a ști anii sau vremile». Iar fiindcă «nu este al vostru a ști», nu este nici a lui Dumnezeu a comunica ceva în privința aceasta, deci nici a Fiului.

Dar ridicîndu-se de-asupra îngerilor, Fiul nu rămîne, poate, totuși inferior Tatălui sub aspectul divinității? Răspunsul îl dă însuși Mîntuitorul: «Toate îmi sînt date Mie de la Tatăl Meu și nimeni nu cunoaște pe Fiul fără numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, fără numai Fiul și cui va voi Fiul să-i descopere» (Mt. XI, 27). Mîntuitorul mărturisește aici că întreg cuprinsul evangheliei, toată descoperirea pe care o face oamenilor, este descoperire divină adevărată. Întreg adevărul divin este încredințat numai Lui; ceea ce a exprimat Mîntuitorul și în cuvîntul Său: Eu sînt Adevărul. Iar adevărul divin I-a fost încredințat, fiindcă «numai Fiul îl cunoaște pe Tatăl». Evident, nu poate fi vorba de o cunoaștere accesibilă rațiunii omenești, nici de o cunoaștere accesibilă celor evlavioși, ci de o cunoaștere total deosebită. Dacă «nici pe Fiul nu-l cunoaște decît numai Tatăl», deși ucenicii îl cunosc doar pe Fiul, atunci poate fi vorba numai de acea cunoaștere a lui Dumnezeu, care pătrunde ființa lui Dumnezeu, cea înaccessibilă tuturor creaturilor. Cunoașterea lui Dumnezeu de către Iisus Hristos nu-i rezultatul evlaviei și

iubirii Sale, ci urmarea faptului că El este unicul Fiu al lui Dumnezeu, deoființă cu El. Cunoașterea aceasta nu se bazează pe «har și revelație», ci pe existența personală a lui Iisus Hristos ca Fiul lui Dumnezeu — deci este exclusiv proprietatea Sa personală. Astfel și în textul obiectat, Mîntuitorul își mărturisește deplin divinitatea Sa. Unde este cunoașterea amintită despre Dumnezeu, acolo este și o persoană divină.

Conștiința divinității Sale o are Mîntuitorul din început, din copilărie și anume în formă clară și certă. Analiza cea mai minuțioasă și severă a vieții Sale sufletești nu poate constata o treptată dezvoltare și maturizare a acestei conștiinți, nici cea mai neînsemnată oscilare, incertitudine și frământare interioară în privința aceasta, fiindcă ea nu se închiagă pe teme de raționamente și date istorice.

Din toate cuvintele și lucrările Sale se desprinde limpede că are conștiința clară de-a fii Fiul lui Dumnezeu, deoființă cu El și întrupat pentru mîntuirea făpturii umane din păcat.

Limpede își exprimă Mîntuitorul conștiința divinității Sale acum la vîrsta de 12 ani. Ducîndu-Se împreună cu părinții la Ierusalim, la praznicul Paștilor, rămîne aici. După o căutare de trei zile, părinții îl află în templu «șezînd în mijlocul dascălilor ascultîndu-i și întrebîndu-i». Ingridorata mamă îi spune: «tatăl Tău și eu, dorindu-Te Te căutăm», cuvinte care cuprind o ușoară aluzile la porunca a cincea din decalog. Răspunsul Mîntuitorului arată însă că peste toate datoriile și drepturile pămîntești, stă dreptul lui Dumnezeu și datoria față de El. «N-ați știut că în cele ce sînt ale Tatălui Meu se cade Mie să fii?» (Lc. II, 42-52). Interpretarea că aceste cuvinte ar exprima numai puternicele sentimente religioase ale copilului, nu corespunde adevărului, după text și context. «Tatăl Meu» din răspunsul Mîntuitorului față de «tatăl Tău și eu» din întrebarea mamei, arată, fără echivoc, că dreptul și explicarea atitudinii Mîntuitorului derivă din relația Sa de Fiu al lui Dumnezeu. Numîndu-L pe Dumnezeu «Tatăl Meu», Mîntuitorul arată că El se știe în altă relație față de El decît Maria și Iosif. El are deci conștiința clară și certă că este Fiul lui Dumnezeu și o are acum la vîrsta de 12 ani. Nu-i vorba de o lentă dezvoltare a ei; o sesizăm în aceeași plenitudine și limpezime în tot timpul vieții pămîntești a Mîntuitorului: «Iisus Hristos ieri și azi, același și în veci» (Evr. XIII, 8).

Totuși se ridică o obiecțiune pe temeiul textului de la Luca X, 17 și urm.: «Învățătorule bune, ce voi face ca să moștenesc viața veșnică?» îl întrebă tînărul bogat pe Mîntuitorul și primește răspunsul: «Ce-mi zici bun? Nimeni nu este bun, fără numai unul Dumnezeu». Răspunsul Mîntuitorului ar arăta că El n-ar avea conștiința divinității Sale. Dar titulatura: învățătorule bune, rostită de tînăr, era o adulație primită cu plăcere de cărturari. Tînărul îl considera și pe Mîntuitorul drept un cărturar oarecare, deși mai deosebit decît ceilalți. Astfel se explică răspunsul Mîntuitorului: «Ce-mi zici bun?» Dar din cuvintele următoare ale Mîntuitorului «Vino, urmează Mie», tînărul putea ușor înțelege pe cine are în fața sa. Tînărul voia să cîștige viața veșnică, Mîntuitorul îi spune să urmeze Lui. Deci urmarea Lui îi dă viață veșnică.

Astfel și acest text constituie o mărturie despre divinitatea Mîntuitorului și despre conștiința divinității Sale. Se arată aci doar Mîntuitorul ca «norma moralității».

Pentru concepția creștină, Mântuitorul este Dumnezeu adevărat și om adevărat.

Dar probe pentru divinitatea Mântuitorului cuprinde fiecare pagină din Sfânta Scriptură a Noului Testament. A le indica pe toate, ar însemna transcrierea textului scripturistic.

Incontestabil însă că prerogativele asumate și exercitate de către Mântuitorul probează deplin divinitate Sa. Ele aparțin exclusiv lui Dumnezeu și nici o creatură nu și le poate asuma și exercita.

Primul care a mărturisit divinitatea lui Iisus Hristos este El Insuși, purtătorul, ei. Aceasta arată că ea face parte din tot începutul din conținutul învățaturii creștine și că autorii sfinți au fixat în scris ceea ce s-a predicat de la început în creștinism. Sfânta noastră Biserică învață despre Hristos, nu ceea ce și-ar fi imaginat primii creștini despre El, ci ceea ce a propovăduit El Insuși despre Sine. Ea prezintă viața lui Iisus nu în felul cum a fost ea imaginată de unii sau alții în veacurile ulterioare, ci cum s-a desfășurat ea aievea pe pământul Palestinei; ea reprezintă pe Hristos cel istoric și nu pe Hristos, plasmuire a credinței.

Iar divinitatea lui Iisus Hristos, fiind mărturisită de El Insuși, evident, are caracterul adevărului indubitabil. Căci dacă Iisus Hristos s-a prezentat ca Dumnezeu, fără să fie, atunci rămâne numai alternativa: sau s-a înșelat Insuși pe Sine, închipuindu-și că este Dumnezeu, fără să fie, sau ne-a înșelat cu știință pe noi creștinii, prezentându-se ca Dumnezeu, deși știa bine că nu este.

Ambele afirmații sînt însă total inacceptabile, în logica gândirii sănătoase. S-a înșelat Iisus pe Sine? Și-a închipuit El că este Dumnezeu fără să fie? Că există din veșnicie, că este Creatorul întregii existențe, Stăpîn peste viață și moarte?

Dar orice făptură înzestrată cu rațiune își dă perfect seama dacă este sau nu creatorul lumii, dacă de cuvîntul Său ascultă sau nu fenomenele din natură, dacă poate sau nu săvîrși minuni, vindeca boale numai cu puterea cuvîntului Său. Chiar și mulți dintre necredincioși nu ezită să-i atribuie lui Iisus Hristos «genială înțelepciune teoretică și practică». Și aceasă înțelepciune să nu fie superioară înțelegerii unui copil, încît Mântuitorul să se fi înșelat pe Sine Insuși, închipuindu-și că este Dumnezeu deși nu era? Ceva inacceptabil pentru gîndirea normală.

Inacceptabilă este și afirmația că Iisus Hristos, deși avea conștiința că este numai om, intenționat ne-a înșelat pe noi creștinii, prezentându-se ca Dumnezeu. În cazul acesta ar fi adus «cea mai mare hulă lui Dumnezeu», ar fi introdus cea mai mare idolatrie cerînd și admitînd să fie adorat ca Dumnezeu, deși știa că este numai om.

Se poate atribui aceasta lui Iisus Hristos, pentru care voia Tatălui este principiu conducător în viața Sa pămîntească? Lui Iisus Hristos, care a spus: «N-am venit să fac voia Mea, ci voia Celui ce M-a trimis pe Mine?» (In. VI, 38). Lui Iisus Hristos care neconținut a propovăduit ascultarea de Tatăl ceresc și care, în preajma morții, dă socoteală de lucrarea Sa, zicînd: «am săvîrșit lucrul, pe care ai dat Mie să-l fac..., pe care i-ai dat Mie, i-am păzit și nimeni dintre ei n-a pierit, fără numai fiul pierzării?...» (In cap. XVII). Lui Iisus Hristos care, dînd socoteală de lucrarea Sa, deplînge pierderea numai a lui Iuda? Acest Iisus Hristos să fi înșelat cu bună știință pe creștini, cu învățatura despre falsa Sa divinitate?!

Se poate atribui această «cruzime» lui Iisus Hristos, care a chemat copiii la Sine și i-a binecuvîntat, a plîns la mormîntul lui Lazăr, a deplîns soarta Ierusalimului, a potolit foamea mulțimilor, a vindecat tot felul de boală și n-avea unde să-și plece capul Său? Lui Iisus Hristos care a spus despre Sine: «Cine dintre voi mă vedește de un păcat?» (In. VIII, 46) și care se roagă pentru crucificatorii Săi: «Părinte, iartă-le lor că nu știu ce fac» (Lc. XXIII, 34)?.

Dar, să admitem, prin absurditate, că Iisus Hristos a voit să-și înșele credincioșii. Atunci de ce le-a dat o învățătură atît de pretențioasă din punct de vedere moral: lepădarea de sine, etc...? Înșelătorii obișnuiesc a măguli și a satisface toate gusturile și nu a impune pretenții aspre. N-a făcut așa, fiindcă nu putea înșela credincioșii. El este Dumnezeu și ca Dumnezeu propoveduește adevărul.

Caracterul adevărului îl imprimă afirmațiilor lui Iisus Hristos despre divinitatea Sa și rezultatele înregistrate de religia creștină întemeiată de El.

Nici un întemeietor de religie n-a întemeiat o religie cu conținut dogmatic și moral de mai aleasă calitate și utilitate și într-o formă atît de simplă, cum a întemeiat Iisus Hristos.

Dacă acest Iisus Hristos este «înțelepciunea veșnică», deci Dumnezeu, după cum spune Insuși, atunci lucrul este firesc și explicabil; dacă El însă este un simplu «aventurier», atunci ne găsim în fața celei mai mari «enigme intelectuale».

Nici o religie n-a produs atîta roadă a virtuții și atîta sfințenie ca cea creștină.

Este întemeietorul ei Iisus Hristos Dumnezeu, atunci lucrul este explicabil, fiindcă învățătura Sa are putere sfințitoare; este El însă un înșelător, atunci ne aflăm în fața celei mai mari «enigme pedagogice».

Nici o personalitate religioasă n-a exercitat atîta influență asupra aderenților săi ca Iisus Hristos și care să dureze milenii, fără să sufere nici o micșorare și fără să fie nevoie de corectări doctrinare.

Este Iisus Hristos Dumnezeu, atunci lucrul este explicabil; este El însă un mincinos, atunci ne găsim în fața celei mai mari «enigme psihologice».

Nici o religie n-a înfruntat atîtea adversități și n-a înregistrat atîtea biruinți ca cea creștină.

Este întemeietorul ei Dumnezeu, atunci lucrul e explicabil; este El însă numai om «fiul teslarului», atunci ne găsim în fața celei mai mari «enigme strategice».

Dar pomul se cunoaște după fructele sale. Iar fructele mărfurisirii lui Hristos despre Sine sînt: adevărul, virtutea, viața, binecuvîntarea.

Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat și adevăr este tot ce a propovedit El. Nici un adevăr creștin n-a fost infirmat.

BIBLIOGRAFIE

- V. Gheorghiu: *Sf. Evanghelie după Matei*, 1925. D. Stăniloae: *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, Sibiu 1943; I. Mihălcescu: *Doctrina Mintuitorului*, în «Biserica Ortodoxă Română», februarie 1915; C. Grigore și S. Saru: *Comentariul Sfintei Evanghelii după Matei de Eutimie Zigabenos*, vol. II, Rîmnicul Vilcii, 1933; F. Tillmann: *Der Menschensohn*, Münster, 1910; F. Tillmann: *Das Selbstbewusstsein des Gottes Sohnes*, Münster 1921; Steinbek: *Das Göttliche Selbstbewusstsein Jesu*, Leipzig 1908; O Cohausz: *Der neue Messias*, Köln 1921.

CREȘTINISMUL ȘI TEHNICA

1. **Problema.** În ansamblul vieții moderne, tehnica ocupă un loc de seamă. Problema ei a încetat de mult de a mai fi numai o problemă strict economică. Prin incontestabila înfruntare a tehnicii asupra vieții spirituale, ca și prin înfruntarea cu direcție inversă, problema tehnicii se înșiruie printre principalele probleme de ordin spiritual ale civilizației moderne. Și atunci, creștinismul ca religie, deci ca fenomen social și spiritual, nu se poate sustrage de la o precizare și determinare a raportului lui cu tehnica în genere și cu cea modernă în special. Gândirea creștină nu poate neglija un fenomen de o importanță atât de mare, cum este fenomenul tehnicii moderne, dacă nu vrea să rămână străină de realitatea concretă.

În cadrul cugetării creștine, problema tehnicii se înfățișează mai întâi sub un aspect mai general: tehnica favorizează sau împiedică dezvoltarea și afirmarea vieții spirituale în general? Apoi, sub un aspect mai special; în ce raport poate să stea fenomenul tehnicii cu năzuința de mântuire a credinciosului, o ajută sau o stânjenește? Aceasta este problema. Firește, răspunsul nu poate fi dat de îndată. A-l da astfel ar însemna să te lași condus de prima și superficiala impresie, care, pînă la urmă, nu se confirmă totdeauna ca justă. De aceea, în prealabil sînt necesare cîteva considerații asupra ființei tehnicii și asupra funcției ei sociale și culturale, după care răspunsul vine aproape de la sine.

2. **Tehnică și tehnicism.** Tehnica înglobează totalul acelor materiale prin care omul acționează în și asupra naturii și o stăpînește. Ea este ceea ce W. Sombart (**Technik und Kultur**, p. 67 — în «Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages», Tübingen 1911) numește tehnică instrumentală sau tehnică materială, tehnică a producției sau tehnică economică.

Puterea transformatoare de realitate a omului, putere multiplicată la nesfîrșit în unealtă și mașină, care a schimbat fața pămîntului, a atras cu deosebire atenția cugetătorilor. S-ar părea chiar că omul s-ar defini în primul rînd ca **homo faber**, întrucît semnul izbitor al inteligenței omenești ar fi tocmai producerea de unelte, tehnica. «În ce privește inteligența umană, zice H. Bergson (**L'Évolution créatrice**, ed. 46—21, Paris 1939, p. 150—151), nu s-a remarcat îndeajuns că invenția mecanică a fost mai întâi acțiunea ei esențială, că astăzi încă viața noastră socială gravitează în jurul fabricării și utilizării de instrumente artificiale... Dacă noi ne-am putea dezbrăca de orice orgoliu, dacă pentru a defini specia noastră ne-am ține cu strictețe la ceea ce istoria și preistoria ne prezintă ca fiind caracteristica permanentă a omului și a inteligenței, n-am zice poate **Homo sapiens**, ci **Homo faber**». Această orientare a inteligenței are o importanță capitală. Căci, stăpîn al lumii materiale, omul are putința să domine natura și s-o umanizeze; civilizația înseamnă tocmai umanizare a naturii.

Tehnica punînd la dispoziția omului posibilități de satisfacere ușoară a trebuințelor, eliberează spiritul din lanțul preocupărilor biologice și-i deschide drumul unui progres nebănuit. Istoria civilizației este, în cea mai expresivă parte a ei, istorie a tehnicii. Influența marilor invenții asupra

progresului omenirii este considerabilă. (P. Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*, Paris 1894, p. 168—247).

Epoca noastră însă are o înfățișare cu totul aparte față de toate epocile anterioare ale istoriei. Motorul termic și motorul electric au dat naștere unei tehnici care pare să fi depășit deja condițiunea de viață specific umană. Parcă omul, creatorul tehnicii, apare mai mic și mai slab decât opera lui, tehnica. Sînt cugetători care vorbesc despre un «triumf» al mașinii «atît în exterior cît și în interior, asupra lucrurilor însuflețite», (A. Vierkandt, *Kultur des neunzehnten Jahrhunderts und der Gegenwart*, p. 155 — în «Handwörterbuch der Soziologie», Stuttgart 1931). Epoca noastră prezintă un stil deosebit de viață, caracterizat prin dominația tehnicii și mașinii, stil căruia i se zice tehnicism și mașinism. Ar fi o stare de hipertrofie a tehnicii, în comparație cu alte creații și manifestări omenești. Tehnica și expresia ei materializată, mașina, par să nu mai fie simple mijloace, ci adevărate scopuri în sine, determinînd comportarea omului și dînd acesteia o coloratură particulară. De aceea se vorbește atît de mult despre tehnicizarea vieții moderne. În orice caz, viața și civilizația contemporană apar ca fiind determinate de impresionantul progres al științei pozitive și mai cu seamă de aplicația practică a științei, de tehnică. Și faptul acesta este suficient pentru a se impune atenției generale, deci și pentru a fi privit sub unghiul de vedere creștin.

3. **Poziții teoretice față de tehnică. Optimism și pesimism.** Transformările, și materiale și morale, pricinuite de dezvoltarea marelui tehnice n-au fost nici ele mai puțin mari decît pricinuitoarea lor. Dar, datorită defectelor de organizare socială, efectele mecanizării n-au fost tocmai acelea pe care le-au așteptat inventatorii și cei care au primit cu căldură invențiile lor. Condițiile de viață nu s-au îmbunătățit în măsura în care s-a nădăjduit și în care ar fi putut și ar fi trebuit să se îmbunătățească. În deosebi veacul trecut a cunoscut, impresionant și dureros, consecințele — și favorabile și nefavorabile — ale mașinismului dintr-o anume structură socială, cea burgheză. Astfel, unii au fost impresionați mai mult de urmările favorabile, alții de cele nefavorabile ale marelui tehnice reprezentînd poziții teoretice opuse față de tehnică, fie de nuanță optimistă, fie de nuanță optimistă.

Încă Enciclopediștii veacului al 18-lea reabilitează profesiunile tehnice, care, prin utilitatea lor și prin capacitatea pe care o pretind de la meseriaș, nu stau mai prejos decît artele zise liberale. J. A. Chaptal (*L'Industrie française*, 1819), admira progresele realizate pînă atunci de industrie, mai ales prin colaborarea cu știința. Saint-Simon așteaptă un mare progres pricinuit de industriaș, pe care îl opune feudalului. Optimismul saint-simonian a avut mare influență în dezvoltarea industriei franceze (S. Charléty, *Histoire de saintsimonisme*, ed. 2-a, Paris 1931). Tot așa, Andrew Ure (*Philosophy of Manufactures*, 1835) și Constantin Pecquer (*Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, 1842), admiră binefacerile științelor fizice în aplicările lor în îmbunătățirea condițiilor de viață ale omului și în civilizarea întregului pămînt. Și seria celor la care predomină elementul optimist continuă și se întărește mereu, pînă azi, culminînd la marii teoreticieni socialiști.

Paralel cu această serie există o alta, în care predomină atitudinea pesimistă față de fenomenul tehnică. Cercetătorii sînt mișcați de mizeria, umilința și exploatarea omului pe care, în anumit mediu social, le aduce

desvoltarea mașinismului. Michelet (în **Le Peuple**, 1846), deși recunoaște valoarea produselor tehnice pentru grosul populației, arată ce soartă tristă au fetele tinere și băieții care lucrează în fabrici, în condiții cu totul neprielnice. În Memoriile Academiei de științe morale și politice din Franța (vol. II, 1839) este descrisă starea fizică și morală deplorabilă a muncitorilor din fabricile de mătase, bumbac și lână, prin nesocotirea și a trupului și a sufletului celor ce muncesc, aceștia fiind tratați de către șefii de întreprinderi «ca simple mașini de producție». În această epocă, situația din Anglia, descrisă de A. E. Buret (**De la misère des classes laborieuses en France et en Angleterre**, 1841) și de Fr. Engels (**Die Lage der arbeitenden Klassen in England**, 1845) — nu diferă de aceea din Franța. S. De Sismondi (**Nouveaux principes d'économie politique**, 1819); **Etudes sur l'économie politique**, 1837) găsește că răul constă în nesocotirea omului de către economia politică și în nedreapta repartizare a produselor mașinilor, nu în perfecționarea acestora; nu bogăția este totul, ci omul. Și pentru Ricardo (**Principes de l'économie politique**, ed. 3-a, 1821) dezvoltarea excesivă a mașinismului poate arunca în mizerie clasa muncitoare. Nu mai puțin și Proudhon (**Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère**, 1846) insistă asupra relei influențe a mașinilor asupra vieții, într-o rea organizare socială: abrutizare a inteligenței, șomaj, reducerea salariului, supraproducție, falsificarea produselor, falimentele, degenerare, etc. În locul bogăției visate a venit mizeria, în locul libertății o nouă sclavie. Numai o formulă supremă, formula justiției totale, ar putea suprima urmările dezastruoase ale mașinismului. Această justiție totală va fi adusă, pentru K. Marx, prin triumful proletariatului, care va lua în mână soarta omenirii, triumf care reprezintă sinteza definitivă a dialecticei istorice.

Astăzi, datorită largei și luminoasei perspective pe care ne-o oferă istoria civilizației în general și a tehnicei în special, putem avea o privire cuprinzătoare asupra fenomenelor, văzînd și înțelegînd că relele care au însoțit dezvoltarea marelui tehnice — rele care mai persistă în unele regiuni ale lumii — nu sînt inerente tehnicei, n-o însoțesc cu necesitate și nu sînt produse ale tehnicei ca atare, ci ale unei anumite organizări sociale defectuoase.

4. **Tehnică și mediu de viață.** Ceea ce notează toți observatorii este profunda transformare a mediului nostru de viață, în urma dezvoltării tot mai mari a tehnicei. În genere, transformarea constă în înlocuirea condițiilor naturale de viață cu un mod nou de existență. Mii de ani, omul a trăit într-un mediu natural, adică cu minime modificări aduse naturii, dezvoltîndu-și deprinderi și caractere potrivite aceluia mediu. Cînd se înstăpînește marea tehnică, ea produce modificări care apar enorme în raport cu ceea ce era mai înainte. Influențele asupra vieții spirituale a acestui nou mediu de existență sînt serioase.

a. Marea tehnică a făcut cu puțință marile aglomerări de oameni, orașele mari, în care spațiul s-a restrîns mult. Locuințele sînt mult mai mici; în fabrici, magazine și birouri sînt mulți laolaltă și în spațiu mult mai mic decît la sate. De aici necesitatea organizării maxime a spațiului restrîns — ca să poată trăi toți în el — și de aici dezvoltarea particulară a inteligenței organizatorii.

b. Prin marea tehnică se accelerează comunicațiile între oameni (tren, tramvai, vapor, automobil, avion, telegraf, telefon, radio, spectacole,

cluburi, meetinguri) și se modifică relațiile dintre ei. Insul stă în contact permanent cu foarte mulți inși și cu tot ce se petrece în lumea întreagă. Singurătatea aproape nu mai există. Omul face mereu ceva sau i se cere mereu ceva. Momente cu desăvârșire libere și liniște deplină aproape că nu mai are. De aici nevoia de atenție susținută și marea cheltuială de energie psihică, de aici o oarecare tensiune permanentă.

c. Dezvoltarea tehnicei a adus largi posibilități de instrucție pentru toți, școli multe și multe alte mijloace de răspîndire și popularizare a cunoștințelor. Se înmulțesc și primesc o importanță deosebită laboratoarele și institutele superioare de cercetare științifică, primul loc în programele de studiu îl ocupă știința; cunoașterii științifice a legilor naturii și puterii pe care această cunoaștere o împrumută omului, în vederea bunei stări și a sănătății tuturor, li se dă o atenție cu totul particulară.

Prin toate acestea se relevază măreția puterii demiurgice a omului. Creațiile omului îi satisfac acestuia setea de viață și voința de putere. De aici intensitatea vieții de azi. Ritmul vieții s-a accelerat enorm; în durata vieții unui individ se petrec evenimente pentru a căror desfășurare, altă dată, era nevoie de un întreg șir de generații. Istoria, cu construcțiile și cu prăbușirile ei, se face sub ochii noștri. În timpul vieții unui singur individ pot să se cuprindă mai multe epoci istorice. Este aceasta o mare satisfacție a omului de azi, asistînd la nașterea unei lumi noi, mai corespunzătoare nădejzilor lui de mai bine.

5. **Tehnică și cultură.** Noul mediu de viață, în bună parte rezultat al dezvoltării tehnicei, pune omului și problema raportului dintre tehnică și cultură, întrucît omul este ființă esențială creatoare de cultură și întrucît în realitatea socială, ca și în întreaga realitate, nimic nu se petrece izolat, ci toate formează un întreg, constituind aspecte ale acestuia, în strînsă interdependență. Fenomenele tehnice și cele spirituale sînt supuse și ele acestei legi generale a întregului, exercitînd reciproc unele asupra altora o influență permanentă.

Raportul tehnică-cultură se înfățișează sub aspectul influenței culturii asupra tehnicei și sub cel al influenței tehnicei asupra culturii. (Problema raportului tehnică-cultură este deosebită de aceea a valorii sociale și culturale a tehnicei).

Influența culturii asupra tehnicei se exercită mai întîi prin crearea de condiții favorabile sau nefavorabile. O anumită stare de cultură a unei societăți, anumite instituții și forme de viață socială, anumite măsuri legislative și anumite structură economică pot să ofere posibilități mai largi sau mai restrînse de dezvoltare pentru tehnică. Așa de pildă, formele de viață medievală și sistemul economic pe bază de meserii în bresle nu sînt favorabile dezvoltării tehnicei, așa cum, după aceea, au apărut condiții favorabile, în sistemul capitalist și mai mult în cel socialist.

Nu mai puțin importantă este intervenția factorilor spirituali. Aici este vorba despre atmosfera generală culturală și socială, despre spiritul unei societăți în cadrul căreia urmează să vieze tehnică. Aceasta, tehnică, presupune un spirit dinamic, o întoarcere spre concret, spre obiectiv. Pe acestea nu le aflăm, de exemplu, în spiritualitatea indică, dar le găsim la europeni, într-o anumită fază a istoriei lor, și la americani în aceeași fază. Antichitatea greco-romană, cu existența sclaviei, cu disprețul muncii manuale, cu separația dintre artele liberale și cele servile, cu prețuirea peste măsură a contemplației și a cunoștinței pure, nu și aplicate, nu era

favorabilă dezvoltării tehnicii, deși avea o serie de invenții. Invențiile erau privite mai mult ca mijloc de amuzament și curiozități. Același lucru în China Veche, care a cunoscut invenții, dar n-a trecut spre mașinism. Cultura, așa dar, poate oferi condiții prielnice de dezvoltare a tehnicii, în special o inteligență aplicată asupra concretului fizic.

Intre factorii culturali cu influență imediată asupra tehnicii stă în primul rând știința. Nivelul tehnic stă în absolută dependență de nivelul cunoștinței științifice; știința naturală modernă este premiză necesară a tehnicii moderne. Tehnica modernă, pe ale cărei progrese le admirăm și de care ne îngrozim, dacă sînt întrebuițate spre distrugere, n-ar fi putut ajunge unde a ajuns, dacă n-ar fi fost asociată strîns cu știința. Dacă în antichitate nu s-a dezvoltat tehnica, deși inventatori au existat, faptul se datorește atitudinii față de realitatea concretă. Pentru Platon (Republica VII), de pildă, știința nu se putea în nici un chip să se coboare în cîmpul preocupărilor practice, depreciindu-se.

În ce privește influența tehnicii asupra culturii, în genere se poate spune că toate ramurile culturii au o anumită legătură cu tehnica primară a producției. Referitor la bunurile materiale, lucrul acesta este evident, căci ele sînt rezultate ale procedeelor de producție. Tot așa, marele comerț modern, de exemplu, se bazează pe tehnica modernă a transporturilor. Cum observă W. Sombart, și mărimea statului depinde de intensitatea raporturilor interumane din cuprinsul lui; statul modern însuși apare odată cu armata modernă, iar aceasta odată cu invenția și utilizarea pulberii. Dar, mai mult și cultura spirituală are legături de dependență cu tehnica. Exemplul științei și artei ne poate fi lămuritor. Științele nu s-ar fi putut dezvolta așa cum s-au dezvoltat, dacă n-ar fi avut la dispoziție aparate de perfecționare a cunoașterii: telescop, microscop, etc.; marele număr de opere de artă se datorește faptului că, prin mijloacele de producție existente, societatea umană a ajuns la un astfel de nivel, încît face posibilă apariția altor producători de artă. În muzică, noi instrumente muzicale — produse tehnice — sînt încorporate orchestrei, dîndu-i o altă tonalitate generală. Muzica lui J. S. Bach nu se poate închipui fără orgă; cea wagneriană și cea a lui R. Strauss, de ex., fără anumite realizări tehnice ale instrumentelor orchestrale. Chiar simfoniile lui Beethoven, deși în sine independente, nu se pot concepe, cum observă Eberh. Zachimmer (*Philosophie der Technik*, p. 22-23), fără culoarea particulară a sunetelor produse de instrumentele muzicale: «Ea (simfonia) este de neînchipuit fără creațiunile spiritului tehnic, fiindcă acest spirit aparține **inseparabil** operii simfonice, așa cum aparține unui dom gotic sau unui templu grec». Presa, apoi, a devenit un factor cultural de mare importanță datorită tehnicii producției și transporturilor. Căile de comunicație poartă și bunuri economice și bunuri culturale propriu zise. În difuzarea culturii, primul rol îl au înfăptuirile tehnice. Cultura se răspîndește prin tipărituri ieftine, ediții populare, broșuri, conferințari care se deplasează cu ușurință. Toate acestea se datoresc tehnicii. Dar, desigur, aceasta nu înseamnă a face din cultură o simplă funcție a tehnicii, căci complexitatea fenomenelor este foarte mare și reciprocitatea de determinare între ele neîndoielnică.

Referitor la știință se cuvine să se facă aici o mențiune specială. Cu toată privirea disprețuitoare față de tehnică a unor filosofi antici, care voiau să rupă legăturile spiritului cu pămîntul, istoria tehnicii și istoria

științei sînt pline de indicații asupra unor neîntrerupte raporturi dintre ele, deși oarecum numai subterane, uneori. Grecul vechi n-a știut să le împreune fructuos. De aceea, deși logic posibilă, dat fiind geniul grec, știința greacă în afară de logică, aritmetică și astronomie — rămîne numai în schiță, în mecanică, fizică și științe naturale. Aceasta, pentrucă: a. Spiritul grec e prea teorelician și metafizician, neglijînd cu totul experimentul; b. Religia greacă politeistă nu oferă decît o concepție extrem de fărîmițată despre realitate; în politeism, lumea apare ca fiind condusă de o mulțime de voințe neconvergente între ele, iar știința presupune o unitate a lumii. În domeniul social și politic, Grecia Veche înfățișa aceeași fărîmițare, chiar anarhie uneori, impropriu organizării unor lungi eforturi colective și solidară, cum reclamă știința dezvoltată; c. Cultura greacă era prea aristocratică, pentru a se apleca asupra fenomenelor naturale, așa cum fac științele pozitive. Grecul s-a arătat tehnicin al spiritului, fără a deveni și tehnician al lumii fizice; d. Antichitatea n-a avut o industrie capabilă să producă utilajul tehnic necesar și suficient pentru cercetarea științifică. Căci fără unele invenții tehnice (telescop, microscop, raze X) regiuni întregi ale realității rămîn neexplorate. Ce se poate descoperi din fenomenele vieții organice elementare, fără microscop? Aproape nimic sau prea puțin pentru a constitui o știință a biologiei. Și cazul acesta nu se oprește la biologie. «În lipsa unei tehnici potrivite, și cele mai pătrunzătoare genii nu pot lămuri nimic din unele fenomene naturale. Ele sînt ca niște orbi sau daltoniști în fața culorilor». (L. Weber, *Le Rythme du progrès*, Paris 1913, p. 236). Lărgind cerul cugetării, se poate afirma că o cultură dezvoltată nu numai vertical ci și orizontal, adică pentru cît mai mulți cu putință, nu se poate constitui fără o știință înaintată și fără o tehnică înaintată.

6. Valoarea socială și culturală a tehnicei. Marea însemnătate a tehnicei pentru viața socială și culturală este incontestabilă. O serie de observații și constatări pot duce la concluzii lămuritoare.

În civilizația modernă, progresele realizate de știința omului sînt enorme. De aici impresia de hipertrofie a tehnicei, adică dezvoltarea omului pe linia libertății, dreptății și generozității n-a mers alături cu dezvoltarea civilizației tehnice, ci a rămas mai în urmă; ceea ce se înfățișează ca religie trăită, morală, politică sau artă, stă mai prejos decît civilizația materială; inteligența tehnică e mai ridicată decît morala efectiv trăită. Disproporția aceasta, care nu stă desigur în firea lucrurilor, poate și trebuie să fie depășită prin punerea accentului hotărîtor pe om și pe valoarea lui, văzîndu-se astfel elementul decisiv al culturii nu în **lucru**, ci în **om**. Dar pînă la depășire, mari probleme sociale, politice și culturale, care frămîntă pe omul actual, își găsesc cu extrem de mare greutate mulțumitoarea deslegare, sau chiar nu și-o găsesc deloc. Aceasta însemnează, pe deoparte, că felul cum e privită și orientată tehnica nu poate rămîne fără legătură cu marile probleme sociale; iar pe de alta, că viața interioară, viața spirituală, n-a fost dezvoltată în măsura în care ar fi trebuit, astfel că nu s-a găsit suficient de pregătită în fața progreselor tehnice, pentru a le domina și a le da utilizarea numai în direcția rostului lor primordial. Dacă e cu putință ca, în unele țări, reducîndu-se producția sau ținîndu-se o vreme înmagazinată sau distrugîndu-se chiar, pentru a nu diminua cîștigul unui număr foarte strîns de oameni: oare nu-i cu putință ca tehnica să fie dirijată și din motive altruiste și sub imperiul

unor comandamente etice superioare? Este evident, așa dar, că nu tehnica poartă vina pentru rele, ci reaua organizare socială care ține prea puțin cont de persoana umană ca atare. Evidența se întărește prin exemplul viu al acelor țări de democrație reală și integrală, nu afirmată numai, în care tehnica slujește țeluri superioare, de produsele ei bucurându-se toți, nu numai grupuri mici de privilegiați. Iar realitatea concretă este mai tare decât orice argument teoretic.

Tehnica servește omului în a-și afirma supremația în cadrul realității. Așa cum a domesticit animalele, omul domesticește natura prin tehnică. Tehnica este «domesticire a naturii» (Eug. Schwiedland, *Technik, Wirtschaft und Kultur*, Stuttgart 1922, p. 6). O primă și fundamentală tendință a omului este aceea de afirmare a puterii lui. Că tehnica mărește puterea omului, stă în afară de orice discuție. Și cu cât puterea omului asupra realității exterioare este mai mare, cu atât este mai mare și sfera lucrurilor și forțelor disponibile pentru el. Datorită mijloacelor tehnice de comunicație, spațiul în bună parte este învins și bogățiile minerale, vegetale și animale ale pământului circulă cu iuțeală la mari depărtări, satisfăcând trebuințe umane. Omul tehnicii este incomparabil mai puternic decât acela anterior tehnicii. «Nu există îndoială, zice Keyserling, că omul care domină natura este superior aceluia care îi este supus» (*Le monde qui naît*, tr. fr. Paris 1929, p. 73). În consecință, critica extremistă făcută tehnicii, după care omul lipsit de tehnică ar fi mai deplin om decât cel cu tehnică, este străină de realitatea obiectivă a faptelor, este o atitudine strict sentimentalistă, neîntemeiată pe nimic. Căci este cu desăvârșire de neînțeles că omul slab în fața naturii ar fi mai om decât omul tare în fața aceleiași naturi.

Dar nu numai puterea omului se mărește prin tehnică, ceea ce e evident, ci și viața spirituală însăși se raționalizează mereu prin progresul continuu al tehnicii. Legile descoperite de știință și utilizate de tehnică au un caracter rațional, întrucât acolo trebuie să judece și să lucreze cu totul rațional, trebuie să aibă în vedere cauzele raționale (naturale) ale lucrurilor și ale înlănțuirii fenomenelor, trebuie să urmărească rezultate numai în acord cu natura lucrurilor. Astfel, cerințele tehnicii, cerințele pe care omul trebuie să le respecte, au o însemnătate educativă, întărind și dezvoltând elementul rațional din spiritul omului.

Tehnica reprezintă libertate față de fatalitatea naturii și putere asupra lumii materiale. Și prin aceasta ea servește tendința fundamentală a omului după libertate și putere, contribuind astfel în mare măsură la afirmarea omului ca om.

Activitatea tehnică creatoare este un aspect particular al puterii creatoare a spiritului uman. Tehnica este expresia materială a unei idei (Eberh. Zachimmer, *Philosophie der Technik* ed. 3-a, Stuttgart 1933, p. 13), a ideii tehnice, așa cum și arta este expresia materială a unei idei, a ideii artistice. După cum sculptorul imprimă marmorei, pietrei sau bronzului forma statuii concepute de el, introducând astfel forme ale spiritului în lumea materială; după cum arhitectul face același lucru cu materialul orînduit după planul monumentului avut mai înainte în mintea sa; tot așa inginerul sau tehnicianul introduce forme ale spiritului în cadrul fenomenelor naturale, atunci cînd pentru captarea forțelor hidraulice construiește un mare baraj, cînd suprimă o prăpastie printr-un gigantic viaduct sau cînd inventează o mașină. Toate acestea răspund exigen-

țelor aceluiași spirit uman, care caută să se introducă prin realizarea planurilor (formelor) sale în țesătura lucrurilor, plecând de la și respectând tocmai țesătura ordonată a acestor lucruri. Adâncă semnificație atît a artei cît și a tehnicii tocmai în aceasta constă, anume, că sub aspecte diferite, răspund cerințelor aceluiași spirit, creator de forme și realizator de idei, simbolizînd în același timp dubla apartenență a omului la lumea spirituală și la cea materială. De aici rezultă cu claritate că o cultură care manifestă disprețuitoare detașare de lumea materială sau care subestimează mijloacele tehnice, prin care omul se afirmă prezent și activ în cursul fenomenelor naturale, contrazice tendințe fundamentale ale omului și nu corespunde armoniei trup-suflet a ființei umane.

Sentimentul de admirație cu care involuntar înconjurăm marile invenții și creații tehnice se explică prin aceea că tehnica răspunde unor adînci trebuințe chiar de ordin spiritual. Căci, incontestabil, în marea invenție se manifestă o mare forță spirituală. Grecii antici recunoșteau în marile tehnici un element divin: invenția artei de a construi corăbiile și de a făuri arme, ca și începutul agriculturii și al tehnicei de război, ei le atribuiau zeilor, exprimînd prin aceasta sentimentul de înaltă valoare a tehnicei, deși le lipsea o gîndire tehnică propriu zisă. A îndruma natura pe căile dorite de spiritul omului, fără a călca legile ei, ci chiar prin adaptarea la ele, înseamnă un lucru mare, înseamnă manifestare de impresionantă putere creatoare și victorie în lupta omului pentru supremație. De aici marea bucurie și entuziasmul cu care e privită marea invenție, dacă s-a înțeles ceva din sensul ei.

Tehnica eliberează spiritul de la anumite munci foarte grele și prin aceasta el, spiritul, se poate îndrepta spre creația culturală. Dacă activitatea omului este cuprinsă întregă în satisfacerea nevoilor zilnice, vitale, în sens larg, nu se poate ajunge la cultură. Numai dacă satisfacerea acestor nevoi se încredințează mașinilor, omul rămîne disponibil pentru marea creație culturală. De sigur, s-ar putea obiecta aici că anticii au creat o cultură și fără să fi avut o tehnică. Dar, spunîndu-se așa, simplu, se uită sau se vrea să se uite că în antichitate toate muncile grele erau împlinite de sclavi, care sînt mașinile antichității. Aceștia sînt adevărații creatori a bogățiilor Atenei sau ale Romei; și numai datorită muncii lor, alții au putut să creeze o cultură de care ei, cei mulți, nu se puteau bucura. Ceea ce atunci săvîrșeau sclavii, astăzi săvîrșește mașina, toate ființele umane fiind chemate să se bucure de drepturile pe care însăși demnitatea de om le conferă, de la natură neavînd nimeni o demnitate mai mare sau mai mică decît altul.

Tehnica este și puterea democratizatoare. Muncitorul tehnic nu mai este sclavul antic, ci el cîștigă tot mai mult răgaz, care poate fi rezervat preocupărilor și satisfacțiilor de ordin strict cultural. Bineînțeles, într-o bună organizare socială. Iar prin preocupările de ordin cultural ale masei de muncitori, viața spirituală în general se ridică, distanța dintre muncitorul intelectual și muncitorul manual se micșorează tot mai mult și relațiile spirituale dintre ei devin tot mai strînse. Așa dar, tehnica are, între multiplele ei urmări, și pe aceea de apropiere spirituală și de tainică întovărășire între oameni. «Distanța dintre Platon și sclavul său, care nu știa să citească și să scrie și care trebuia să suporte orice tratament oricît de rău, era cu mult mai mare decît între Helmholtz și

servitorul său, care era un om liber, își citea ziarul și știa ce se petrece în lume.» (Ul. Wendt, **Die Technik als Kulturmacht**, Berlin 1906, p. 315).

Democratizarea ușurată de tehnică poate fi privită și sub unghiul satisfacțiilor vieții, care prin tehnică se fac tot mai accesibile marelui mulțimi. Acest lucru se evidențiază imediat dacă se compară, de pildă, cinematograful cu alte feluri de spectacole, accesibile unui număr mai redus, sau radioul cu alte feluri de comunicații interumane. Că sînt și filme rele, este adevărat, dar aceasta nu-i un argument împotriva filmului în genere. Nici cărțile nu sînt toate bune, dar acest fapt nu-i deloc o dovadă despre o răutate a cărții. Orice element al civilizației poate fi rău, dacă e rău acela care îl utilizează în scopuri după chipul și asemănarea lui.

Tehnica aduce sau poate să aducă și o viață mai igienică în marile mase populare. Marile aglomerări de oameni, orașele, nici nu sînt posibile fără progresul tehnic. Fără tehnică, întreaga muncă fizică a locuitorilor n-ar fi suficientă pentru menținerea orașului (L. von. Weise, **Technik**, p. 640 — în *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1931). Iar cu tehnică, omul s-a obișnuit atît de mult cu condițiile de viață rezultate din produsele tehnice, încît i se par naturale, ne mai văzînd binele din ele. Numai cînd instalațiile tehnice se strică — acesta e cazul și cu sănătatea — se înțelege și se simte utilitatea și importanța lor. Bastiat (**Oeuvres de Frédéric Bastiat**, Paris 1863, t. V, pp. 368-375) observă cu ironie că alături de efecte rele care se văd, mașina produce și efecte bune, care nu se văd. Astfel, critica celor stăpîniți de un romantism dulceag, visîndu-se într-o vreme în care nu erau mașini, dar în același timp neputîndu-se dispensa nici o clipă de avantajele civilizației tehnice și bucurîndu-se personal de ele, este de sigur incompetentă și cel puțin suspectă.

Se afirmă într-o vreme și se mai afirmă uneori, în unele cercuri intelectuale, că mașina ar distruge personalitatea muncitorului, abrutizîndu-l, datorită unor mișcări simple repetate în tot timpul lucrului; iar muncitorul, simțînd aceasta, ar fi ostil mașinii. H. De Man (**La Joie au Travail**, fr. fr. Paris 1930) a făcut întinse cercetări printre muncitori, asupra acestei chestiuni, și rezultatul este cu totul contrar afirmațiunii amintite. Deci, a critica civilizația tehnică pe motivul unor efecte deprimante ale mecanizării și a vorbi chiar despre o teroare a mașinii însemnează a formula generalizări pripite și tendențioase, sprijinite nu pe observația obiectivă a faptelor, ci pe prezumții nejustificate și pe prejudecăți datînd din epoca în care se forma marea industrie capitalistă. În acea epocă, într-adevăr, în unele ramuri de industrie, cum a fost în industria textilă, cînd se introduceau acolo mașinile, au apărut rezultate foarte criticabile în privința stării muncitorilor. Ceea ce s-a constatat acolo s-a generalizat apoi, fără un examen riguros al faptelor, socotîndu-se că este valabil pentru orice industrie și indiferent de organizația socială. Astfel, s-a ajuns să se susțină că diviziunea muncii, dusă tot mai departe prin introducerea mașinilor, ar face să apară muncitori tot mai puțin calificați, muncitorul devenind un fel de accesoriu al mașinii, mecerîndu-i-se decît gesturi simple și monotone, care îl fac și pe el un fel de automat.

Susținerea aceasta nu mai are nici un temei. Mai întîi, în epoca trecerii de la meserie la fabrică, epocă în care s-au produs schimbări turburătoare în viața muncitorilor — aparent din cauza mașinilor, dar în realitate din cauze sociale, proprii capitalismului, cum s-a observat în primele filaturi și țesătorii mecanice nu mai este valabil azi și nu

este valabil în sine. Al doilea, este bine cunoscut acum că profesiunile calificate sînt tocmai acelea al căror lucru este foarte specializat și divizat, tocmai datorită introducerii mașinismului; muncitorii au sentimentul mîndriei și demnității, fiindcă îndeplinesc muncă de om calificat. Raționalizarea și mecanizarea prin mașină nu aservesc, ci dimpotrivă eliberează; mașina nu terorizează, ci servește cu docilitate. Astfel mașina ridică gradul de calificare și prestigiul muncitorului; ea este mijloc de ascensiune socială. Dacă, apoi, raționalizarea și mecanizarea se petrec într-o organizație socială care asigură optime condiții de dezvoltare a persoanei omului și de respect al demnității omenești, progresul tehnic face să se împărtășească tuturor, și în primul rînd muncitorilor înșiși, binefacerile civilizației. În această stare, ilustrată prin societatea socialistă, mașinismul este chiar condiție de emancipare a omului și de liberă dezvoltare pe linia menirii lui, tehnica servind la realizarea valorilor și scopurilor vieții spirituale. Astfel, generalizînd, se poate spune că o societate lipsită de tehnică sau fără altceva care s-o înlocuiască, este condamnată să rămînă la structură socială inferioară și înapoiată și în incultură.

7. — **Tehnica în lumina creștină.** Creștinismul este religia spiritului și a mîntuirii. Așa fiind, în cugetarea creștină autentică și neamestecată cu elemente străine, adică în cugetarea ortodoxă, găsesc loc, aprobare și justificare orice lucru și înfăptuire din lumea aceasta, dacă se fac în vederea întăririi vieții spirituale și a cîștigării mîntuirii, în general pentru promovarea binelui. Mai mult, în conștiința credinciosului, lumea și orice ființă — tocmai fiindcă e ființă, iar nu neființă — este bună și nu poate fi decît bună în sine, întrucît este operă a lui Dumnezeu. O ființă poate deveni rea, dar nu prin esența ei, ci printr-o anumită direcție a lucrării ei, adică prin aceea că se situează în contradicție cu destinația ei naturală dată prin creație, prin urmare în opoziție cu voința divină. Dar dacă rămîne pe linia destinației stabilite de înțelepciunea și voința lui Dumnezeu, opera umană se încadrează în marea operă a creațiunii divine, devenind colaboratoare a lucrării dumnezeiești în lume. Raportată la om în special, orice lucrare omenească intră în ordinea divină spre perfecțiune, dacă e făcută în vederea afirmării și ridicării valorii și demnității omului ca ființă după chipul și asemănarea Creatorului. Astfel, orice strădanie spre bine și spre mai bine primește o înaltă semnificație și se sanctifică.

În această perspectivă cuprinzătoare, adică în lumina principiului că întreaga realitate este bună dacă e orientată spre bine, trebuie privite creștinește tehnica și realizările ei. Tehnica este o mare realizare, dar ea poate fi pusă atît în slujba binelui cît și în a răului, devenind astfel bună sau rea în lucrarea ei. Aceasta însemnează că, în chip esențial, ea este totdeauna instrument și niciodată centru independent de dirijare. Ea poate, cum am văzut, să ridice în continuu nivelul vieții omenești, dacă servește scopuri înalte; și tot așa tehnica, pusă în serviciul răului, poate provoca dezastre, lucrînd ca o putere infernală la distrugerea valorilor culturale. Determinant este spiritul care o stăpînește: condusă de spirit, tehnica crează sau distruge.

Tehnica este instrument și armă, iar aceasta valorează prin voința care le întrebunțează, adică prin scopul care e urmărit în lucrare. În sine, avionul transportă cu aceeași ușurință, adică cu aceeași indiferență — și bolnavi și bombe ucigătoare, și ajutoare urgente în locuri greu accesibile și gangsteri care fug de urmărire; energia atomică poate ali-

mența nenumărate uzine și sfârșima munți, pentru a deschide noi drumuri, după cum poate face una cu pământul mari orașe și tot rodul nunciilor a multe generații de oameni.

Tehnica reprezintă o mare putere; și pentru ca această mare putere să nu devieze de la rosturile ei creatoare, de la adevărata ei menire, servind tendințe de distrugere, satanizându-se, se cere un echivalent de mare forță spirituală din partea omului, pentru a conduce imensul corp material al tehnicii pe drumul construirii, nu pe al ruinării. Nu există o fatalitate invincibilă a lucrurilor, nici o fatalitate particulară a mașinii, care să nu poată fi învinsă de către om, prin forța lui spirituală. Dovada concretă pentru aceasta o oferă orînduirea socialistă, în care, cu toată industria foarte dezvoltată, șomajul și crizele au dispărut, în timp ce în altă parte ele sînt considerate ca o fatalitate de neînlăturat. Puterea spiritului, așa dar, delermină însăși calea tehnicii. Simpla acumulație de produse materiale nu ridică nivelul moral al omului, simpla și singura putere a mijloacelor materiale nu duce în mod automat la perfecționarea omului. Acestea trebuie însoțite de un efort spiritual, ideologic, corespunzător. Altfel se poate ajunge la o și mai grea înrobire a omului. «Mașina nu eliberează decît pe aceia care știu s-o utilizeze pentru a ajunge la valori liberatoare, ceilalți nu fac decît să schimbe o sclavie cu alta» (P. M. Schuhl, **Machinisme et Philosophie**, Paris, 1938, p. 106).

Extraordinara putere pe care tehnica o împrumută omului, face din acesta creator al unui nou cosmos, un cosmurg. Această putere se vădește și face mai mare impresie cînd este vorba de distrugere, în tehnica de război. În epocile pretehnice, puterea de distrugere era localizată și limitată, astăzi aproape și-a înlăturat limitele. Și atunci, în ipoteza că la un moment dat un mic număr de oameni ar deține secretul marilor invenții ale tehnicii războiului, aceștia ar putea provoca răsturnări de proporții nu numai istorice, ci cosmice. Firește, de aceștia ar depinde viața și moartea omenirii și culturii ei. Este evident astfel că totul este în funcție de scopurile în serviciul cărora e pusă puterea tehnicii, deci în funcție de starea spirituală și morală a omului.

Tehnica, întocmai ca și creatoarea ei, inteligența, dacă e pusă în slujba binelui, este putere de înaintare continuă pe calea progresului; iar dacă e pusă în serviciul răului, este putere distrugătoare, mijloc de aruncare în ruină și în mizerie.

Se știe prea bine că nu pretutindeni tehnica este pusă să servească înalte aspirații spirituale, ci dimpotrivă este utilizată pentru exploatarea și aservirea de mari mase de oameni. Și acest fapt este contrar conștiinței creștine.

Dacă dezvoltarea tehnicii nu-i dublată de o corespunzătoare dezvoltare spirituală, dezechilibruri extrem de dăunătoare își fac fără prea mare întârziere apariția. Civilizația tehnică deviată din făgașul ei natural face din ce în ce mai vizibilă lipsa unei armături morale demne de om. Într-o civilizație cu pronunțat caracter tehnic, în care e determinată pofta nesăbuită a trustmenilor după câștig și dominație, fără considerație față de sănătatea trupească și sufletească a oamenilor, se constată și o slăbire a sistemului nervos și a vieții mintale. La acele părți ale globului se referă constatările Doctorului Carrel: «În unele state, numărul nebunilor internați în azile întrece pe al tuturor celor-

lalt; bolnavi din spitale... Poate că această stricăciune a minții e mai periculoasă pentru civilizație decât bolile infecțioase de care medicina și igiena s-au ocupat exclusiv» (*L'homme, cet inconnu*, Paris 1935, p. 22).

Ca mare creație, ca expresie a puterii demiurgice a omului, tehnica este în sine valoroasă și bună, deși poate deveni ruinătoare printr-o rea întrebuințare. Ea poate fi pusă în comparație, din acest ultim punct de vedere, cu factori spirituali de supremă valoare, cum este libertatea, de pildă. Libertatea constituie o însușire fundamentală a ființelor raționale, un dar neprețuit și un reflex al perfecțiunii lui Dumnezeu în ele, Dumnezeu însuși fiind libertate absolută. Libertatea este element constitutiv al chipului lui Dumnezeu în om și prin întrebuințarea ei în direcția binelui, prin practica virtuții, omul putea deveni după asemănarea lui Dumnezeu, acesta rându-i-se ca ținta cea mai înaltă a vieții lui. Dar libertatea poate fi întrebuințată și în direcția răului, și a și fost întrebuințată așa, fapt prin care, după credința creștină s-a introdus răul în lume. Cu reaua întrebuințare a acestui dar și a acestei puteri dumnezeiești începe tragedia vieții omenești în lume. Tot așa ca libertatea ne este dată și puterea de invenție, pe care se întemeiază tehnica; ne este dată adică spre întărire și zidire, spre înălțare a noastră și spre preamărire a Creatorului. Forța creației, fără de care nu se poate înțelege existența tehnicii, este un semn al înrudirii noastre cu Creatorul. Dar iată că o putere atît de minunată poate fi pusă și spre distrugere și pierzare, de îndată ce este orientată spre rău, prin libertatea umană, adică de îndată ce se lasă inspirată de spiritul diabolic. Oare de aici s-ar putea trage corect concluzia că darul invenției, din care rezultă tehnica, nu este bun, chiar dacă poate fi întrebuințat și rău? Ar fi oare mai bine ca omul să stea în rînd cu animalele, cărora le lipsește puterea de invenție? Nu tehnica face rele, cînd face, ci noi; nu în firea ei stă răul, dacă stă undeva, ci în tendințele noastre. Ne-am obișnuit, însă, să nu fim sinceri și să punem vina pe altul, ori de cîte ori facem răul. Nu este mai ușor să acuzăm pe alții și împrejurarile, decît pe noi înșine; ne simțim mai bine acoperindu-ne pe noi și descoperind pe altul decît să pășim cu bărbăție și să ne recunoaștem greșala. Este o înclinare veche aceasta, cu obîrșia în păcatul originar. Cînd cel dintîi om fu întrebat pentru ce a păcătuit, cînd totul avea la îndemîna, tocmai ca să nu cadă, dă un răspuns care poate fi considerat uluitor întrucît indirect face responsabil pentru cădere pe însuși Dumnezeu: «Femeia care mi-ai dat-o să fie cu mine, aceea mi-a dat din pom și am mîncat». La rîndul ei și femeia învinovățește pe altcineva de greșala ei: «Șarpele m-a amăgit și am mîncat». (Gen. 3, 12-13).

Și alte daruri dumnezeiești, care, ca și libertatea, constituie mîndria și marea omului, pot fi puse în comparație cu tehnica, dacă sînt privite după modul întrebuințării lor. Așa este, de pildă, puterea cuvîntului; cine poate să măsoare forța extraordinară pe care o posedă cuvîntul; cîtă iubire sau cîtă ură, cît entuziasm sau cîtă amărăciune poate strecura și alimenta în suflete cuvîntul! El poate îndrepta spre mîntuire sau spre pierzare inși izolați ca și colectivități întregi. Incă Aristotel spunea, vorbind despre retorică: «Omul poate face mare rău dacă întrebuințează nedrept puterea cuvîntului; însă aceasta este soarta pe care o au toate bunurile, afară de virtute, și cu deosebire cele mai folositoare,

ca forța, sănătatea, bogăția, conducerea unei armate; dreapta întrebuintare a acestora este tot atât de binefăcătoare, după cum este păgubitoare reaua lor întrebuintare» (*Retorica I, c. I, tr. fr. M. Dufour, p. 75 coll. Budé*).

După rostul ei prim și de totdeauna, tehnica este și trebuie să rămână în slujba spiritului creator. Ea nu poate pretinde să-l îndrumeze și cu atât mai puțin să-l înlocuiască. Dacă într-o societate dată, totul sau aproape totul se face nu pentru ca toți să fie serviți, adică nu pentru ca viața materială și spirituală a tuturor să fie ridicată, ci pentru ca venitul nemuncit al celor ce stăpinesc tehnica să crească neîncetat, atunci tehnica e deviată în realitate de la rostul ei de slujitoare; atunci ea e slujită, în loc să slujească, căci în vederea produselor ei sînt exploatați atîția, nu pentru ca aceste produse să se reîntoarcă în forme diferite, la cei care le-au lucrat. În chipul acesta, tehnica nu mai apare ca mijloc, ci ca scop — bineînțeles prin cei care o stăpinesc. Astfel, cei care muncesc în cadrul tehnicii sînt așerviți scopurilor ei proprii, sînt dominați de ea. Dar în felul acesta s-a pășit deja pe drumul rătăcirii.

În creștinism, tehnica primește un rost bine determinat, anume de slujitoare a țelurilor spiritului, în primul rînd a valorii demnității omenești. Ea este puterea în întreaga existență exterioară și înmulțitoare de bunuri, dar nu poate prin ea însăși să formeze imperiul idealurilor; misiunea ei este să servească idealurile, nu să le fixeze. Tehnica este putere exterioară ajutătoare a omului în îndeplinirea de către acesta a voinței lui Dumnezeu în lumea aceasta.

Orice muncă tinde într-un fel sau altul la dominarea lumii. Iar tehnica se încadrează în sfera muncii în general, a sluji pentru dominarea lumii fiindu-i însăși rațiunea ei de existență. Și prin ea se îndeplinește și se continuă voința creatoare a lui Dumnezeu, care este veșnic activ. Descoperirea dumnezeiască pozitivă, încă de la începutul ei, ne dă indicații lămurite în privința aceasta. După ce Dumnezeu crează pe primii oameni, îi binecuvîntează și le spune: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pămîntul; și-l stăpîniți pre el și stăpîniți peștii mării și pasările cerului și toate dobitoacele și tot pămîntul și toate vietățile», (Gen. 1, 28). Opera aceasta mare de stăpînire a pămîntului și a tuturor celor ce țin de el, exclusiv omul, implică utilizarea de mijloace potrivite pentru realizarea ei. Acestea sînt mijloacele tehnice în general, care prelungesc mărind puterea mîinii și a minții care lucrează în exterior prin ele. Și acel «creșteți» din textul biblic pare mai potrivit să fie luat în înțelesul de binecuvîntare, îndemn și poruncă de creștere și continuă întărire a puterii spiritului uman, atât în funcțiunile lui interioare, cît și în exteriorizarea lor în acțiunea de dominare a naturii înconjurătoare. Acțiunea aceasta de stăpînire a naturii, lupta cu natura, a devenit deadreptul necesară după cădere, cînd natura nu mai înclină să răspundă de la sine și nici măcar cu ușurință la exigențele spiritului omenesc. Acel «creșteți» al cuvîntului dumnezeesc nu are înțelesul numai de creștere fiziologică și în nici un caz nu acesta poate să-i fie primul înțeles, întrucît cei dintîi oameni n-au fost creați copii. Căci pămîntul nu se dă în stăpînire unor oameni încă neformați, unor copii, ci unora care înțeleg însemnătatea lucrului și au, de la Dumnezeu, puterea necesară de a-l înfăptui treptat. Astfel, strădania de a descoperi secretele naturii, pentru a o stăpîni și pentru a înălța și prin ele pe om,

apare ca un răspuns la o poruncă divină și ca un serviciu adus lui Dumnezeu.

Este, apoi, demn de semnalat faptul că Sf. Scriptură notează, încă în primele ei pagini, și pe cel dintâi tehnician propriu zis, pe Tubalcain; «acesta a fost bătător cu ciocanul, făurar de unelte de aramă și de fier» (Gen. 4, 22). Se știe că, mai ales la începutul ei, Biblia nu înregistrează decât evenimente a căror semnificație este cu totul deosebită; și dacă ea pune în rîndul acestor evenimente activitatea tehnicianului Tubalcain, — cum este pusă agricultura și creșterea animalelor — însemnează că ei i se acordă o importanță mare în viața omului pe pămînt.

De sigur că credinciosul se poate mîntui la fel cu sau fără tehnică în viața lui, mîntuirea nedepinzînd nici într-un chip de ea, de tehnică. Tehnica apare astfel în raport de indiferență față de mîntuire, ea nefiind factor de mîntuire, nici subiectiv, nici obiectiv. Dar activitatea omului spre bine, în fond libertatea lui, este factor sau condiție subiectivă de mîntuire (alături de har, condiție obiectivă, și de credință, cealaltă condiție subiectivă); iar activitatea concretă a omului nu se potrece real fără nici o raportare la tehnică și nu se poate desfășura fără nici o legătură cu ea. După cum în drumul mîntuirii, credinciosul nu poate face abstracție de condițiile și împrejurările concrete pe care le întîlnește, tot așa nu poate face cu totul abstracție de mijloacele tehnice, care intră ca element component al împrejurărilor de viață, fie ușurîndu-i, fie îngreunîndu-i activitatea. Valoarea morală în sine a acestei activități nu depinde, firește, de mijloacele materiale tehnice, ci de intenția bună, de gîndul bun și de efortul depus în vederea îndeplinirii lui. Dorința reală a unui medic, de exemplu, de a merge îndată la mare depărtare, ca să scape viața unui bolnav, despre a cărui stare gravă l s-a comunicat, își păstrează întregă valoarea morală, indiferent dacă are sau nu la dispoziție și mijloacele tehnice de transport, în lipsa cărora îi este cu neputință deplasarea. Același lucru și în cazul cînd, curîndu-se boala și remediul ei, lipsește medicamentul potrivit și nici nu poate fi procurat în împrejurări date, doctorul fiind silit să privească oarecum neputincios acțiunea nemiloasă a bolii. Tot așa, valoarea morală a faptei preotului sau a misionarului care urmează să împărtășească pe un muribund, aflat la mare distanță, cu sfintele taine, nu se știrbește cu nimic, dacă greutăți materiale absolut de neînlăturat stau în cale. Și același lucru este de spus și cu privire la dorința credinciosului muribund, dacă nu se adaugă alte elemente, ca neglijență, nepăsare sau neprevădere vinovată. Dar, ca rezultat concret, și dorința medicului și aceea a preotului sînt altele în cazul cînd ar avea la dispoziție și mijloace tehnice rapide de deplasare. Și tot așa, sfatul unui medic dat în particular unui pacient își are valoarea lui, după cum își are valoarea ei și predica unui preot în fața unui grup restrîns de credincioși, dar cîtă deosebire cu privire la sfera efectelor — făcînd deocamdată abstracție de contactul personal, viu și cu considerabile efecte prin el însuși — între acest sfat și această predică, dacă ele sînt răspîndite prin tipărituri de largă circulație! Deci, tehnica fără a influența direct năzuința de mîntuire a credincioșilor, poate, prin rolul ei vizibil în activitatea concretă a omului, să ușureze realizarea acestei năzuințe. Nimic din viața credinciosului, deci, nici tehnica, nu rămîne în indiferență în cadrul credinței lui.

Astfel, gândirea creștină prețuiește realizările tehnice, ca favorizînd dezvoltarea unei vieți spirituale superioare și, implicit, ca servind din exterior și năzuinței de mîntuire a credinciosului care trăiește în mijlocul unei lumi cu o viață tot mai complicată, cum este viața modernă, și de care nu se poate izola, singularizîndu-se. Desigur, creștinismul nu uită că în om e și lumină și întuneric, omul e atras și spre bine și spre rău, și spre rai și spre iad. Formidabila putere a tehnicii poate fi întrebuițată ca să deschidă zărilor unei lumi și vieți superioare, ca și spre a servi tendinței inferioare, alimentînd ura și făcînd mai sălbatecă și mai sîngeroasă lupta dintre oameni. Dar creștinismul afirmă credința neșovăielnică a biruinței binelui. Frîna umană se va impune definitiv civilizației tehnice, adică, în cele din urmă, aceasta nu va fi întrebuițată decît pentru ridicarea omului, pentru deplina realizare a idealurilor lui, a vocației sale. Se va ajunge ca tehnica să ofere — pretutindeni — condiții optime de viață umană superioară și răgazul necesar jocului liber al activității creatoare, în vederea bogăției spirituale spre care se îndreaptă cele mai înalte aspirații omenești.

Această lucrare se petrece, după credința creștină, într-o atotcuprinzătoare perspectivă, aceea a întregii creații a lui Dumnezeu. În destinul lumii, hotărît de Providența divină, activității omului manifestată în tehnică i se rezervă un loc nu de minimă importanță. Omul este colaborator al lui Dumnezeu în realizarea destinului lumii. Această lucrare este operă a lui Dumnezeu, lucrare hărăcită, dar Dumnezeu, în nesfîrșita lui bunătate, n-a exclus și nu disprețuiește contribuția umană, ci o cere, din dragoste față de om, spre vrednicia acestuia, și din respect al propriului Său chip din el. În elementele ei, crearea lumii se sfîrșește în cele șase zile ale creației dar pe linia organizării lumii, ea se continuă fără întrerupere de-a lungul veacurilor, pînă la desăvîrșirea și transfigurarea întregii creații în duh. Aceasta este perspectiva eshatologică a credinței creștine. În desfășurarea acestui mare și după planul dumnezeiesc proces, tehnica reprezintă instrument sau punte de trecere a formelor spiritului în țesătura naturii, respectîndu-i ființa; tehnica este mijloc de îmblînzire, domesticire, umanizare sau spiritualizare a naturii. Tehnica slujește astfel, și ea, marelui ideal al îmbrățișării întregii realități de către spirit. Căci după cum geniul artistic introduce o parte din spirit, din formele lui, în realitatea materială, așa și geniul tehnic impune naturii cerințe ale spiritului. În fond, aceasta înseamnă transformare continuă a naturii după exigențe spirituale. Și acestor exigențe nu li se poate stabili un anumit plafon, progresului nu i se poate fixa un anumit plafon. Principal, creștinismul rămîne astfel favorabil unei dezvoltări tehnice oricît de mari, slujindu-se și prin aceasta idealul transfigurării lumii, idealul împărăției lui Dumnezeu. Creștinul se roagă mereu lui Dumnezeu: «vină împărăția Ta, facă-se voia Ta». «Calea liberării definitive a omului, a împlinirii vocației sale este calea care duce la Impărăția lui Dumnezeu, care nu este numai împărăția cerurilor, ci totodată și împărăția pămîntului și a universului transfigurate». (N. Berdiaeff, *L'Homme et la machine*, tr. fr., Paris 1933, p. 53).

BOGĂȚIILE MATERIALE DUPĂ EPISTOLA SFÎNTULUI IACOB *)

Sfântul Iacob, unul din «frații Domnului», este primul episcop al cetății Ierusalimului. Faptele Apostolilor (15, 13-21) ni-l arată vorbind în chip înțelept în sinodul apostolic de la Ierusalim (50), iar Sf. Ap. Pavel îl numește unul dintre stâlpii bisericii ierusalimitene (Galateni 2, 9), alături de Petru și Ioan. Pentru virtuțile sale, Sf. Iacob a fost supranumit «cel drept» și scutul sau apărătorul poporului. Istoricul bisericesc Eusebiu de Cezareea, citind pe Hegesip, spune despre el că era un om de o pietate deosebită și că se ruga foarte mult în genunchi, pentru ca Dumnezeu să ierte neamul său, încît genunchii îi deveniră bătătoriți și noduroși, asemenea celor de cămilă¹). Pentru sfințenia sa, își câștigase atîta stimă printre consinginii săi, încît «cei mai cu judecată dintre evrei», după cum spune tot Eusebiu, au crezut că uciderea lui în chip atît de crud a fost unicul motiv al asedierii Ierusalimului.

Tema centrală a epistolei Sf. Iacob este: Creștinul trebuie să trăiască potrivit credinței sale; principiile creștine trebuie trecute în viața noastră de toate zilele. De aceea, epistola are un foarte pronunțat caracter practic, moralizator. Ideile sînt expuse într-o formă sentențioasă, ceea ce o face să se asemeze cu cartea Proverbelor și cu «Cuvîntarea de pe munte» a Mîntuitorului²). Tonul scrierii nu este altul decît cel al Prorocilor poporului său, autorul ei fiind numit de către unii scriitori³), un Eremia sau un Maleahi, creștin. De fapt, din cuprinsul scrierii, Sfântul Iacob ne apare ca un foarte bun cunoscător al Scripturilor, pe care le pune mult la contribuție în scrisoarea sa, încît se pare că «gîndește și vorbește ca Vechiul Testament»⁴).

Tot din cuprinsul epistolei deducem că o seamă de oameni, care se convertiseră la Creștinism, nu părăseau cu totul obiceiurile omului vechi, pe care le practicaseră și le practica și în viața care trebuia să le fie cu totul nouă. Astfel, nu se comportau unii față de alții și față de cei de altă credință așa cum ar fi trebuit s-o facă; se arătau mîhniți ori de cîte ori aveau vreo dificultate; se neglija valoarea faptelor bune; cei avuți dintre ei continuau să împileze pe cei sărmani, fiind lacomi pentru ei și sgîrciți pentru alții; nu-și îndeplineau îndatoririle creștinești și erau mîndri. Un cercetător al primelor zile ale Creștinismului ne dă un tablou cu totul desgustător al societății iudaice din preziua căderii Ierusalimului (70), societate în care Sfântul Iacob a trăit și a scris

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

1. Eusebiu de Cezareea: *Istoria Bisericească*, cartea II, cap. 23. Trad. de Iosif Gheorghian, București, 1896.

2. L. O. Fillion: *La Sainte Bible commentée*, Tome VIII, Paris, 1925, p. 628.

3. F. V. Farrar: *Primele zile ale Creștinismului*, Trad. de Nicodim, M-rea Neamțu, partea III, 1939, p. 112.

4. Joseph Chaine: *L'Épître de Saint Jacques*, Paris, 1927, p. LXXVIII.

epistola sa și care desigur, l-a îndurerat și l-a revoltat totodată: Mărturisirea în chip fățarnic a religiei; formele goale, servilismul și adorairea bogăției; păzirea citorva din poruncile lui Dumnezeu și călcarea celorlalte; păcatele limbii; desbinările și dușmăniile de partid; războirile și bătăile; desfrânarea, trufia și petrecerile nebunești; planuri babilonice de întreprinderi peste voința lui Dumnezeu și împotriva ei; expoziția orgolioasă a bogăției și inima împietrită față de aceia prin truda cărora a fost dobândită această bogăție; desfătarea și stăruirea cu îndărătnicie în acea stare de necredință, care a lepădat și a răstignit pe Hristos⁵). Desigur, această stare de lucruri își va fi avut partea ei de contribuție la îmbolnăvirea morală a unora dintre creștini, care sufereau de păcate ca cele mai sus menționate și pe care Sfântul Iacob le combate în scrierea sa. Unul dintre acestea pare a fi goana oarbă după bogății materiale, precum și primejdiile, pentru viața creștină, care sînt legate de această goană.

Potrivit învățaturii creștine, omul a fost creat ca să participe la fericirea divină și pentru ca să se simtă bine pe acest pămînt. Această mulțumire a sa este condiționată foarte mult de realitățile economice în care trăiește. În acest scop, Dumnezeu pune la dispoziția omului bunurile economice și, în general, întreaga natură materială. Cuvintele rostite de El: «Fiți rodnici și vă înmulțiți și umpleți pămîntul și-l stăpîniți și domniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile, ce se mișcă pe pămînt și peste tot pămîntul» (Facere 1, 28) sînt valabile pentru toți urmașii primei perechi de oameni. Nici o făptură omenească, deci, nu trebuie înlăturată de la bunătățile și binefacerile Creatorului său.

Deși nu cu succes, încă din vremi străvechi s-a căutat o dreaptă distribuire a lor. Astfel, Hammurapi al VI-lea, rege din prima dinastie a Babilonului (2123-2018 a. Hr.), arată în partea introductivă a codului ce-i poartă numele, că vrea să dea la lumină «o legislație prin care să fie distrusă fără de legea, pentru ca cel tare să nu mai vaterne pe cel slab»⁶). El rînduiește, de pildă, ca: Dacă cineva a angajat un om cu plată (ziler), îi va plăti de la începutul anului pînă la luna a cincea 6 șe de argint zilnic, iar din luna a șasea pînă la sfîrșitul anului îi va plăti zilnic 5 șe de argint (art. 273). În Țara Sfîntă, prin Legea Veche, se încercase de asemenea statornicirea unui fel de viață, întemeiată, în parte, pe principiul dreptății sociale. Impărțirea bunurilor materiale între fiii lui Israil și totodată împiedecarea celor lacomi de a exploata pe cei slabi sînt cele două pîrghii ale legislației sociale a Mozaismului. Prin trecerea lor în faptă se urmărea bunăstarea tuturor. Treptat, evreii puteau ajunge să vadă împlinirea poruncii lui Dumnezeu: «La tine să nu fie nici un sărac» (Deut. 15, 4)⁷). După cum ne arată Profeții, precum și realitățile contemporane Sfîntului Iacob, acest lucru nu s-a realizat încă. De fapt, în Vechiul Testament apare adesea și ideea, că bogățiile, înmulțirea turmelor și rodirea țarinilor mai ales, sînt o binecuvîntare de la Dumnezeu pentru omul harnic și virtuos. În

5. F. V. Farrar: op. cit., p. 112.

6. T. Negoiță: Codul lui Hammurapi, București, 1935, p. XXV.

7. Prof. I. Moisescu: Sf. Apostol Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine din epoca apostolică. In rev. «Studii Teologice», nr. 7-8, 1951, p. 410.

cartea Iov, se exprimă clar această idee: «Gol ieșit-am din pîntecele mamei mele și gol mă voi întoarce în pămînt. Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvîntat!» (Iov 1, 21). «Și a binecuvîntat Dumnezeu sfîrșitul vieții lui Iov mai bogat decît începuturile ei» (Id. 42, 12).

Asupra bogaților, asupra tendinței de a fi cinstiți de alții, numai pentru faptul că sînt bogați, asupra lăcomiei și căilor nedrepte prin care mulți căutau să acumuleze cît mai multe averi, asupra nestatorniciei lor și asupra urmărilor nefaste pe care aceste acțiuni le au atît asupra lor cît și asupra semenilor, Sfîntul Iacob zăbovește de cîteva ori în cursul epistolei sale.

1. Creștinul nu trebuie să judece după aparențe.

În privința aceasta, Sfîntul Iacob zice: «Frații mei, nu căutați la fața oamenilor, voi care aveți credință în Domnul nostru Iisus Hristos cel slăvit, căci de va intra în adunarea voastră un om cu inel de aur și cu haine strălucitoare, și va intra și un om sărac cu haină proastă și veți căuta la cel ce poartă haina cea strălucitoare și veți zice: Tu șezi aici, iar săracului îi veți zice: Tu stai acolo, sau aici jos la picioarele mele, n-ați făcut oare deosebire între voi și nu v-ați făcut judecători cu gînduri rele?» (Iacob 2, 1-5).

Încă din primele zile ale Bisericii, unii creștini făceau parte dintre bogați. Astfel, Sfintele Evanghelii ne amintesc pe Nicodim (Ioan 3, 1) și Iosif din Arimateea (Matei 27, 57), care a adus miresme scumpe la mormîntul Mîntuitorului: Sfîntul Luca își adresează scrierile sale puternicului Teofil (Luca 1, 3; F. Ap. 1, 1). Faptele Apostolilor amintesc de creștini care își vindeau avutul, sau din avutul lor, al cărui preț îl puneau la picioarele Apostolilor, iar Sfîntul Pavel scrie prea bunului său fiu duhovnicesc, Timotei, ca să sfătuiască pe cei bogați «din veacul de acum» să nu fie trufași și să nu se bizuie pe bogățiile lor nestatornice (I, Timotei 6, 17). A fi bogat nu înseamnă un merit în plus, pentru că, înaintea lui Dumnezeu nu este bogat și sărac, rob sau slobod (cf. Galateni 3, 28; I Corinteni 12, 13). De aceea, Sfîntul Iacob dezaprobă greșitul obicei, al unor creștini, de a face deosebire între oameni, după însușirile lor aparente. «A cinsti pe un bogat pentru simplul fapt că este bogat contravine credinței în Iisus Hristos și darurilor aduse de ea»⁸). Această credință ne învață, mai întîi de toate, că Dumnezeu este Părintele nostru comun, iar oamenii toți sînt frați între ei. «El nu caută la fața celor mari și nu face deosebire între bogat și sărac pentru că toți sînt lucrarea mîinilor sale» (Iov 34, 19). Sf. Iacob cere din acest motiv și pentru săraci un tratament cu adevărat frățesc. Sf. Ioan Gură de Aur spune că Biserica noastră are înfățișarea unei mari familii frățești, de fii ai Tatălui Ceresc. El adaugă: «Biserica este locul acela, singurul în lume, unde nimeni nu întrebă pe cerșetor pentru ce ai intrat aici, de ce te-ai așezat înaintea mea»⁹). În fața Sf. Altar trebuie să fie cea mai desăvîrșită nivelare între oameni.

8. J. Chaine: op. cit., p. 40

9. Nicolae, Mitropolit Krutițki: Cuvîntări bisericești, Trad. de Pr. N. M. Popescu, vol. I, București, 1949, p. 61.

Expresia «a privit la față»¹⁰), este un ebraism și exprimă aprecierea nedreaptă a cuiva; a favoriza pe cineva adesea în detrimentul celui sărac. Cu acest înțeles o găsim atît în Vechiul Testament cît și în Noul Testament. «Să nu faceți nedreptate la judecată; să nu căutați la față celui sărac și de față celui puternic să nu te sfiiești, ci cu dreptate să judeci pe aproapele tău» (Levitic 19, 15); «Că Domnul Dumnezeu vostru este Dumnezeu Dumnezeilor și Stăpînul stăpînilor, Dumnezeu mare și puternic și minunat, care nu caută la față, nici nu ia mită» (Deut. 10, 17); «Nu este bine ca la judecată să cauți la față oamenilor», spune și cartea Proverbelor (24, 23). «Învățătorule, știm că grăiești și înveți cu dreptate și nu cauți la față și într-adevăr calea lui Dumnezeu înveți; cade-se să dăm dajdie Cezarului sau nu?» (Luca 20, 21-22), se adresează Mîntuitorului, în chip fățarnic, cei ce voiau să-l prindă în cuvînt. «Cu adevărat înțeleg că Dumnezeu nu se uită la față» spune Sf. Apostol Petru lui Corneliu, sutașul roman (F. Ap. 10, 34), iar Sf. Apostol Pavel poruncește stăpînilor hapsîni, care se purtau rău cu supușii lor: «Și voi stăpînilor la fel să vă purtați cu slugile voastre, domolindu-vă asprimea, știind că Domnul lor este și al vostru și la El nu este fățarie» (Efeseni 6, 9; Romani 2, 11); «Iar cel ce face nedreptate, acelaia cu nedreptatea ce a făcut i se va plăti, căci la Dumnezeu nu este părtinire» învață și pe Coloseni (3, 25). Privirea la față omului, într-o epocă în care inegalitățile sociale ajunseseră la culme, era o greșală foarte condamabilă. De aceea, Sfîntul Iacob ia atitudine categorică împotriva ei.

Termenul de «sinagogă»¹¹), era la început sinonim cu «biserică» (ἐκκλησία), care, începînd de prin secolul II, devine termen specific pentru creștini, iar cuvîntul sinagogă pentru iudei și eretici¹²). În textul nostru se oscilează între sensul de adunare și cel de local unde se ține adunarea. Ideea însă rămîne aceeași. Este vorba de două persoane, un bogat și un sărac, care intră în timp ce credincioșii sînt adunați la serviciul divin. Cel bogat este îmbrăcat în haine scumpe, cu inele de aur în deget, iar cel sărac este îmbrăcat simplu, modest. Desigur, amîndoi erau creștini. Faptul relatat de Sfîntul Iacob, fie că s-a întîmplat în realitate, fie că se putea întîmpla, așa cum este cazul parabolii «Vameșului și a fariseului» (Luca 18, 10-14).

Îmbrăcămintea luxoasă, precum și inelele de aur în degete sau în nas (cf. Isaia 3, 21; Ezechiel 16, 12), erau semne de bogăție, putînd fi întîlnite la cei înstăriți, la principi, regi, dregători ș. a. Cel ce caută binevoitor (ἐπιβλέψατε, cf. Luca 1, 48; 9, 38) spre cel bogat, poftindu-l la un loc mai de cinste, pare a fi unul din principalii membrii ai adunării. În Biserică nu se face nici un fel de discriminare, de aceea Sfîntul Iacob are în vedere aici pe credincioșii care se ploconesc slugarnici și servili înaintea celor bogați și puternici¹³), sfidînd, totodată, pe cei de jos. Asemenea credincioși se fac «judecători cu gînduri rele», după

10. πρωτοποληψία, προσωπολήπτης și πρόσωπον λαμβάνειν.

11. συναγωγήν (Iacob 2, 2) exprimă, în general, o comunitate religioasă, adunarea acestei comunități (cf. Esire 12, 5; Numerii 27, 17; F. Ap. 9, 2; 13, 43), precum și locul pentru adunare a unei comunități religioase.

12. J. Chaine: op. cit., pp. 44-42.

13. Jacques Marty: L'Épître de Jacques. Etude critique. Paris, 1935, p. 69; cf. Iuda 16.

spusa Sfintului Iacob (2, 4), adică cu gânduri perverse, cu intenții rele «Pentru ce această mândrie?, — se întreabă Sf. Ioan Gură de Aur, — comentînd acest text. Disprețuind pe altcineva, nu pe tine singur te disprețuiești? Nu sîntem un singur trup și mici și mari? Cînd, așa dar, sîntem unul singur și unul altuia mădulare, pentru ce te lauzi cu atîta cutezanță, pentru ce jignești prin umilire pe fratele tău? Căci precum acela este mădularul tău, la fel și tu al aceluia și de aici rezultă o mare egalitate... In Iisus Hristos nu este bogat și sărac, continuă același Sfînt Părinte. Nimeni să nu se rușineze de înfățișarea exterioară a cuiva, ci acesta să fie primit după credința lui interioară»¹⁴).

Intr-adevăr, creștinul nu trebuie să se facă vinovat de părtinire, ci el să stîmeze pe cineva nu după omul cel din afară, ci după cel dinăuntru, după calitățile lui sufletești. Bogat cu adevărat, din punct de vedere creștin, este cel bogat în virtute și această bogăție este demnă de cinstea noastră, nu fastul și aroganța. «Podoaba omului constă în smerenie, dreptate, milă, blîndețe, umilînță, dragoste nefățarnică către toți»¹⁵). Să ne descoperim deci în fața virtuții, chiar cînd este îmbrăcată în zdrențe. Deoarece, se poate ca cineva să fie îmbrăcat în purpură și să poarte coroană princiară, dar să fie un om cu un suflet mic și sărac, așa după cum un om mic și nebăgat în seamă, poate avea un deosebit de mare și nobil suflet. Se poate purta o vestă albă peste o inimă murdară și inele de aur în degete necurate¹⁶). De aceea, «mai de preț este săracul care umblă întru neprihănirea lui decît cel prefăcut în căile lui și este și bogat» (Poverbe 28, 6) și «Un nume bun este mai de preț decît bogăția; vaza este mai bună decît argintul și decît aurul». (Id. 22, 1). Cei ce totuși cinstesc mai mult haîna decît omul nu sînt mai presus decît păgîinii și procedează asemenea iudeilor, care au disprețuit pe Fiul lui Dumnezeu, «pentru că El era blînd și umil și nu avea nimic exterior care să-L situeze mai sus decît oamenii de rînd»¹⁷). De altfel, Mîntuitorul ne-a învățat limpede că, mare este cineva nu cînd este bogat, ci cînd este tuturor slugă (Matei 23, 11), adică atunci cînd este în slujba cît mai multora.

Pentru a motiva umilirea ce i s-a făcut săracului de către con-fratele său, Sfîntul Iacob vine în continuare cu încă trei argumente în favoarea celor mulți:

a) «Ascultați, iubiți mei frați: n-a ales Dumnezeu pe săracii lumii acesteia (ca să fie) bogați în credință și moștenitori ai împărăției pe care a făgăduit-o celor ce îl iubesc pe El? Iar voi ați necinstit pe cel sărac» (Iacob 2, 5-6a). Credincioșii sînt, într-un fel, obiectul unei alegeri din partea lui Dumnezeu. Despre acest lucru se vorbește și în Faptele Apostolilor (13, 18), precum și în scrierile Sf. Pavel. «Îmbrăcați-vă deci ca niște aleși ai lui Dumnezeu, sfințiți și iubiți întru milostivirile îndurării, întru bunătate, întru smerenie, întru blîndețe, întru îndelungă răbdare», se spune în epistola către Coloseni (3, 12; comp. Romani 8, 28-30; Galateni 1, 15; Efeseni 1, 4). Desigur, nu este vorba de o alegere

14. Sf. Ioan Gură de Aur: Comentar la epistola Sf. Iacob (fragmente), Migne P. G., vol. 64, col. 1041.

15. Sf. Ioan Gură de Aur, în traducerea franceză a lui I. Baille: Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome. Nouvelle traduction française, 1898, Tome X, p. 77.

16. Emil Filler: Omul cel nou. Trad. de Părintele Nicolae, Cluj, 1941, p. 82.

17. J. A. Petit: La Sainte Bible avec commentaire, Tome XVII, p. 26.

în sens predestinatianist, ci de o alegere în sensul că Dumnezeu cunoaște din veșnicie pe cei ce răspund pozitiv chemării Sale la ospățul mesianic, la mîntuire (cf. Matei 22, 3). Și aceștia sînt în primul rînd săracii vechiului acestuia. Nu pentru că sînt săraci și că sărăcia ar fi o stare bineplăcută lui Dumnezeu, iar bogăția un păcat, ci pentru faptul că sufletul lor este mai curat, mai neîntinat, mai gata spre tot 'lucrul bun. Dintr-un început, săracii au fost incomparabil mai receptivi chemării Evangheliei decît cei îmbuibăți din antichitate și din totdeauna. Primii care s-au învrednicit de Vestea cea bună a nașterii Fiului lui Dumnezeu au fost niște păstori din preajma Bethleemului, iar mai tîrziu nu atît bogății cît mulțimile de jos se îmbulzeau în jurul Celui care-i învăța pe ei ca «Unul ce are putere». Sf. Pavel scrie Corintenilor: «Priviți la chemarea voastră; fraților, că nu sînteți mulți înțelepți după trup, nici mulți puternici, nici mulți de bun neam» (I Corinteni 1, 26).

Impărăția lui Dumnezeu este făgăduită «celor ce Il iubesc pe El» de aceea, chemarea sau alegerea care vine din partea lui Dumnezeu nu suprimă libertatea și partea de contribuție a omului. Săracii sînt însă mai puțin atrași și mai puțin legați de cele materiale ale acestei lumi, cum remarcă Ecumeniu,¹⁸ decît bogății și în felul acesta sînt mai puțin expuși rătăcirilor acestora (cf. Marcu 10, 23; I Timotei 6, 9). Ei devin, astfel, mai în stare să iubească pe Dumnezeu. Fariseii și mai marii poporului își făceau un titlu de glorie din a nu crede în Iisus. «Ai văzut pe vreunul din mai marii poporului sau dintre farisei să creadă în El?» se adresează ei orbului din naștere (Ioan 7, 48).

Iată de ce diferențierea făcută între bogat și sărac constituie pentru cel din urmă o adevărată umilire. Asemenea lucru s-a mai întîmplat la agapele obștei din Corint, unde, uneori, cei bogăți se sileau să mînințe ceea ce aduceau de acasă, iar cei lipsiți rămîneau flămînzi (I Corinteni 11, 20—22). De altfel, cu mult înainte încă, Proverbele au spus direct, că: «A disprețui pe cel sărac este un păcat» (ὁ ἀτιμάζων πένητας ἁμαρτάνει, Proverbe 14, 21).

b) «Oare nu bogății vă asupresc pe voi și nu ei vă tîrăsc la judecăți? Oare nu ei hulesc numele cel bun cu care vă chemați?» (Iacob 2, 6b-7). Se știe că, în imperiul roman, iudeii aveau îngăduința să judece după legile lor litigiile dintre ei, lipsindu-le doar dreptul de a condamna la moarte. Bogății abuzau adesea de puterea pe care le-o oferea situația lor socială, pentru a nedreptăți clasele de jos. «Duhul mîndriei, al dorinței de dominare și al nedreptății merg aproape mîna în mîna cu bogățiile» remarcă un comentator al Scripturilor Sfinte.¹⁹ Sf. Iacob are în vedere pe bogății care prin încreștinare nu s-au schimbat întru totul; pe aceia care n-au înțeles consecințele practice ale credinței lor, rămînînd și pe mai departe avari și duri. Aceștia urmau exemplul celor din jurul lor, dintre care nu lipseau nici fariseii, elita iudeilor, care făceau rugăciuni multe, dar nu se temeau să despoaie casele văduvelor (cf. Marcu 12, 40). Pe drept sau pe nedrept, cei avuți trăgeau cu de-a sila pe cei lipsiți de apărare pe la judecăți, unde, desigur, dreptatea era de partea celui cu bani mai mulți.

18. Ecumeniu: Comentar la epistola sobornicească a Sf. Iacob, Migne P. G., vol. 119, col. 483.

19. J. A. Petit: op. cit., p. 27.

«Numele cel frumos» (τὸ καλὸν ὄνομα) cu care credincioșii se cheamă, după cuvîntul Sf. Iacob, nu poate fi decît numele de creștin sau cel al Domnului Iisus Hristos,²⁰) căruia slujeau și care avea o cinste deosebită (cf. Faptele Apostolilor 4, 12; Filipeni 2, 9; Isaia 62, 2). Este greu de presupus că vreunul dintre bogății creștini ar fi hulit (βλασφημοῦσιν) în chip direct acest nume. Atitudinea lor însă, puțin caritabilă față de frații lor, putea să constituie o piatră de sminteală, un evident motiv de hulire al numelui lui Hristos printre necreștini, așa precum din pricina iudeilor «numele lui Dumnezeu se hulea printre neamuri» (Romani 2, 24; cf. Tit 2, 5; II Petru 2, 2).

c) Mai presus de toate însă, preferința pentru unele persoane în defavoarea altora, în sinul obștilor creștine, contravine direct poruncii **dragostei**. «Dacă împliniți legea cea împărătească după Scriptură: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți, bine faceți, iar de vă uitați la fața omului, faceți păcat și veți fi osîndiți de lege» spune Sf. Iacob (2, 8-9). Dragostea, această floare divină, este numită de Sf. Iacob «Lege împărătească» (νόμον βασιλικόν), pentru că ea este prima în demnitate și importanță; în ea se rezumă întreaga Lege și Profeții. «Dragostea este plinirea Legii» spune Sf. Pavel (Rom. 13, 10; cf. Gal. 5, 14). Cel ce o calcă, deci, se face vinovat față de toată legea, care este un tot unitar, iar Dumnezeu este Autorul ei. Creștinii deci să-și orienteze atitudinile și viața lor în general, potrivit acestei supreme porunci, care stă la baza vieții celei noi, adusă de Mîntuitorul Iisus Hristos în lume.

2. Vremelnicia vieții omenești și caracterul nestatornic al bogățiilor.

În Orientul biblic, bogățiile materiale constau mai ales din produse agricole, îmbrăcăminte, aur și argint. «Și Iuda se va război împotriva Ierusalimului și bogăția tuturor neamurilor din jur: aur, argint și vestimente fără număr vor fi strînse la un loc», spune profetul Zaharia (14, 14); «Argintul, sau aurul, sau haina nimănui n-am poftit», spune și marele Pavel, la despărțirea sa de preoții din părțile Efesului, pentru a spulbera orice eventuală presupunere care ar fi venit din partea cuiva, că pe «ale lor» le-ar fi căutat, iar nu «pe ei» (cf. II Cor. 12, 14).

Bogăția și rangurile înalte ațîță foarte mult duhul luciferic, care, ca o fiară de pradă, pîndește pe cine să înghită. «Nimic nu stîrnește atît de repede trufia, lipsa de minte și aroganța, ca banii», remarcă Sf. Ioan Gură de Aur.²¹) Asemenea cazuri s-au observat și în rîndurile cititorilor scrierii Sfîntului Iacob. Aceștia nu erau încă pătrunși de adevărul pe care Sf. Apostol Pavel îl face cunoscut, în parte, acelorași cititori, că «nu avem aici cetate stătătoare ci o căutăm pe cea care va să fie» (Evrei 13, 14). De aceea, Sf. Iacob atrage atenția bogăților să gîndească mai mult asupra rostului lor în această lume. El îi pune în contrast cu cel umilit, care «să se laude cu înălțimea sa sufletească, iar cel bogat să se laude cu smerenia sa, căci ca floarea ierbii va trece. A răsărit soarele cu arșița lui și a uscat iarba și floarea ei a căzut și frumusețea ei a pierit, așa se va vesteji și bogatul în căile sale» (Iacob 1, 9-11). Sf. Iacob aplică aici numai bogăților, ceea ce, odinioară, Isaia adresa tuturor. «Un glas

20. V. Gheorghiu: Introducere în Sfintele Cărți ale Testamentului Nou, Cernăuți, 1929, p. 648.

21. Sf. Ioan Gură de Aur: Omilii la I Timotei, Trad. de Gh. Atanasiu, Buc. 1911 p. 167.

zice: «Strigă!» Și eu zic «Ce să strig? Tot trupul este ca iarba și toată mărirea lui ca floarea câmpului», zice profetul (Is. 40, 6). Această imagine cu iarba și florile câmpului, pentru a se exemplifica scurtimea vieții omenești, apare des în Sf. Scriptură (Iov. 14, 2; 15, 3; Ps. 89, 5—6; 102, 15). În Orient, din cauza căldurilor fierbinți, florile câmpului se trec mult mai repede decât în părțile noastre. Bogatul nu este condamnat aici din punct de vedere moral, ci Sf. Iacob vrea să-i arate condiția sa trecătoare care are nestatornicia unei flori. «Omul este ca o suflare! Zilele lui ca umbra trecătoare», constată Psalmistul (143, 4). Desigur, Sf. Iacob nu propovăduiește deci o subapreciere a vieții, un pesimism, ci el recomandă cititorilor săi, și bogaților mai întâi, să aprecieze viața așa cum este ea de fapt, nu cum o văd ei prin fereastra luxoaselor lor locuințe și cu mințile lor adesea înfierbîntate.

Creștinii să nu fie ca «bogatul cel nebun» de care vorbește Mîntuitorul, și care, fără să cheme la sfatul său și pe Dumnezeu, își făcea planuri pentru mulți ani, ci tot ceea ce fac ei să facă în funcție de voia lui Dumnezeu, în mîna Căruia stau toate. «Veniți acum, spune în acest sens Sf. Iacob, cei ce ziceți: Astăzi sau mâine vom merge în cetatea aceea și vom petrece acolo un an și vom negustori și vom cîștiga; voi care nu știți ce se va întîmpla mâine! Căci ce este viața voastră? Abur este care se arată puțin apoi pierе (Iacob 4, 13-14). Viața aceasta este trecătoare, asemenea unui nourăș ce apare în zare și care se destramă la cea mai mică adiere a vîntului. Ea trebuie folosită, deci, cît mai bine și acest lucru se poate realiza numai atunci cînd o ținem în legătură statornică cu Dumnezeu. Toate planurile de viitor, pe care ni le facem, sînt valabile numai în măsura în care condiționăm îndeplinirea lor de voia lui Dumnezeu, iar nu de ambițiile noastre, nu totdeauna sănătoase. Adînc pătruns de conștiința dependenței sale de Dumnezeu, creștinul chiamă asupra planurilor sale binecuvîntarea Lui. «De va vrea Domnul și vom fi vii, vom face aceasta sau aceea», învață Sf. Iacob (4, 15). Astfel de planuri izbutesc totdeauna pentru că fiind încuviințate de Dumnezeu și sprijinite de El, nu pot avea decît un scop bun. Cei ce fac astfel întru trufia lor se laudă, iar «toată lauda de felul acesta este rea» (Iacob 4, 16). Aceștia «se bizuiesc pe puterea lor și cu mulțimea bogăției lor se fălesc, cum zice Psalmistul. Nimeni însă nu poate să se răscumpere de la moarte, nici să plătească lui Dumnezeu prețul de răscumpărare» (Ps. 48, 6—7). «Nu te lauda cu ziua de mâine, căci nu știi la ce poate da naștere», spun Proverbele (27, 1). «Pămîntul să nu-l vindeți de veci, căci pămîntul este al meu, iar voi sînteți trecători înaintea mea», zice Domnul Savaot prin gura trimisului său Moise (Levitic 25, 23).

Dacă viața pămîntească a omului este trecătoare, cu atît mai trecătoare vor fi și bogățiile de care bogații, cărora se adresează Sf. Iacob, își leagă atît de mult inima lor. «Bogăția voastră a putrezit și hainele voastre le-au mîncat moliiile», spune el (Iacob 5, 2). Aici, Sf. Iacob pare că vrea să adeverească cuvintele Mîntuitorului din Cuvîntarea de pe munte: «Nu vă adunați comori pe pămînt unde moliiile și rugina le strică și furii le sapă și le fură. Ci vă adunați vouă comori în cer, unde nici moliiile, nici rugina nu le strică și unde furii nu le sapă, nici le fură. Căci unde este comoara voastră acolo este și inima voastră» (Matei 6, 19-21). Intr-adevăr «ce este mai înșelător ca lucrurile omenești? V-am spus adesea — zice Sf. Ioan Gură de Aur — se pot compara cu valurile

unui fluviu: apar și dispar în același timp; ele se împrăștie în momentul în care credeți că dăinuiesc». ²²⁾ «Cum vom putea a nu cugeta lucruri mari, avînd avere? — se întrebă el în altă parte. Dacă vom cunoaște că bogăția este nestatornică și nesigură. Dacă vom ști că mai mare decît bogăția este nădejdea în Dumnezeu». ²³⁾ Bogăția are mai mulți domni — observă Teofilact ²⁴⁾ — ea este acum la tine, iar mai tîrziu la celălalt, dar nu este credincioasă nimănui. Din astfel de motive, scria și Sf. Apostol Pavel lui Timotei, ucenicul și trimisul său în Efes: «Celor bogați în veacul de acum poruncește-le să nu se trufească, nici să-și puie nădejdea în avuția cea nestătătoare, ci în Dumnezeul cel viu, care ne dă nouă toate din belșug» (I Tim. 6, 17), pentru că «n-am adus nimic în lume, după cum nici putem scoate ceva din ea» (I Tim. 6, 7). De aceea și cei bogați să tindă «spre cele ce nu se văd, care sînt veșnice, căci cele ce se văd sînt trecătoare» (II Cor. 4, 18); «să facă ce este bine și să se îmbogățească în fapte bune... agonisindu-și temelie bună pentru veacul viitor» (I Tim. 6, 18-19).

Sf. Iacob își îndeamnă cititorii, ca unii care se pricep să facă binele să-l și realizeze (Iacob 4, 17). Creștinii nu vor avea nici o scuză în acest sens. Cei proveniți dintre iudei cunosc încă din Lege acest lucru. Bogații mai ales să-și deschidă larg și cu dragoste minile către cei goi și flămînzi, care le bat în ușa, pentru că, altfel, credința lor este moartă (Iacob 2, 15-17). Dreptul Iov, care deși n-a cunoscut pe Mesia, a avut o conduită morală sănătoasă, poate fi urmat în acest sens de către creștinii bogați. El n-a spus aurului: «Tu ești biruința mea» (Iov 31, 2-4); Era ochii celui orb și piciorul celui șchiop, tatăl celor nenorociți care smulgea prada din dinții celor nelegiuți (Id. 29, 15-17); Era sprîjinul și scăparea orfanilor și a celor sărmani (Id. 28, 12); Porțile lui erau deschise călătorului, așa că cel străin nu petrecea niciodată noaptea afară (Id. 31, 32). «Banii îi vei lăsa aici, chiar fără să vrei, dar cîntea din fapte bune o vei lua cu tine către Stăpînul, atunci cînd un întreg popor, asistîndu-te la Judecătorul obștesc, te va numi hrănitorul și binefăcătorul lui și cu toate numele iubirii de oameni», remarcă Sf. Vasile. ²⁵⁾

3. Lăcomia după bogății cauza multor rele

Încă din vechime s-a constatat că poftele nesățioase și nedisciplinate, precum și ambițiile nestăpînite din om constituie cauza celor mai multe conflicte dintre oameni și popoare. «Cu adevărat, sezisează Platon acest lucru, încă din vechime, nimic afară de trup și de dorințele lui nu pricinuește războaiele, tulburările și bătăliile». ²⁶⁾ Acest lucru, însă, îl afirmă în chip categoric Sf. Iacob cînd zice: «De unde vin luptele și certurile între voi? Oare nu de aici din poftele voastre care se luptă în mădularele voastre? Pofțiți și nu aveți; ucideți și pizmuiți și nu puteți dobîndi; vă slădiți și vă războiți și nu aveți pentru că nu cereți. Cereți

22. Sfintul Ioan Gură de Aur, în traducerea franceză a lui Bareille, p. 63.

23. Sf. Ioan Gură de Aur: op. cit., p. 167.

24. Teofilact: Cele patrusprezece epistole, adică trimiteri ale dumnezeescu-lui și slăvitului apostol Pavel. Trad. de V. Costache, București, 1906, p. 245, nota 4.

25. Sf. Vasile cel Mare: Omilia despre lăcomie. Trad. Prof. T. M. Popescu, în rev. Studii Teologice, 1936, p. 93.

26. Platon: Pheodo, p. 66, citat la Farrar: op. cit., p. 144, nota 260.

și nu primiți pentru că cereți rău, ca să cheltuiți întru desmierdările voastre» (Iacob 4, 1-3).

Termenii pe care Sf. Iacob îi întrebuințează²⁷) exprimă, în general, pornirile josnice, care vor să subjuge ființa omenească și între care loc de frunte deține setea sau lăcomia după bogății. «Toate relele din lume vin de la aceste trei surori: pofta cărnii, pofta ochilor și trufia vieții» (I Ioan 2, 16), observă Petit (op. cit. p. 45). Sf. Iacob a răspuns limpede la această problemă a neînțelegerilor dintre oameni. Pentru că de cele mai multe ori, dacă nu totdeauna, poftă, ambiții și, în general, intenții nesincere sînt cauza neînțelegerilor mai mărunte și chiar a războaielor dintre oameni. Istoria a verificat și verifică încă acest lucru. Foarte mulți oameni, de pildă, caută să treacă prin viață nemuncind, trăind pe socoteala și, desigur, în defavorul altora; goana după a trăi fără a munci este un fapt frecvent în societățile decadente.

Membre (τά μέλα) nu însemnează atît membrele corpului, luate ca organe, ca în cap. 3, 5, cît mai ales luate ca instrumente ale poftei vătămătoare, sens pe care li-l dă și Sf. Ap. Pavel uneori. «După omul cel dinăuntru, mă bucur de legea lui Dumnezeu. Dar văd în mădularele mele altă lege, oștindu-se împotriva legii minții mele și dîndu-mă rob legii păcatului care este în mădularele mele» (Romani 7, 25; 6, 13; 7, 5). «Drept aceea, omoriți mădularele voastre cele pămîntești: curvia, necurăția, patima, pofta cea rea și lăcomia care este slujire la idoli», scrie mai lămurit colosenilor (3, 5).

«Unii caută mese foarte bogate (despre care vorbește Sf. Pavel în Romani 16, 18), — interpretează Teofilact textul Sf. Iacob — alții din contră, sînt cuprinși de pofta de a avea moșii, alții doresc case frumoase, iar alții altceva, ceea ce le face sufletul sterp, periclitîndu-și mîntuirea lor veșnică». ²⁸) Unii ca aceștia nu țin seama de cuvintele Mîntuitorului, care zice: «Luați seama și vă feriți de lăcomie, căci viața cuiva nu stă în prisosul avuțiilor lui» (Luca 12, 15).

Lăcomia are urmări dezastruoase, atît asupra persoanei, care-i cuprinsă de această patimă, cît mai ales asupra vieții sociale. Sf. Iacob, ca și alți sfinți apostoli arată de nenumărate ori acest lucru. Lacomul, ca și avarul, are o psihologie a lui; preocuparea lui de fiecare clipă este aceea de a aduna cît mai mult, indiferent pe cei căi, ceea ce îi duce la rătăcirii foarte grave, uneori pînă la necredință și idolatrie (Efeseni 5,5). «Cei ce vor să se îmbogățească, spune Sf. Ap. Pavel, cad în ispite și în curse și în multe poftă vătămătoare și nesocotite, care cufundă pe oameni în osîndă și în pierzare. Căci rădăcina tuturor răutăților este iubirea de argint, iar cei ce au poftit-o au rătăcit de la credință, gătindu-și ei înșiși multe dureri» (I Timotei 6, 9-10) Sf. Ioan Gură de Aur face niște reflexii foarte juste pe marginea acestui text. «Oare ce rău nu vine din dorința de îmbogățire? Oare nu lăcomia? Oare nu răpiri? Oare nu plîngerii? Oare nu dușmăni, lupte și certuri? Nu și-au întins mîna unii ca aceștia pînă la cei morți? Pînă la părinți și frați? Fiind stăpîniți de această poftă nebună, oare n-au răsturnat legile firii și poruncile lui Dumnezeu? Oare nu din cauza lor s-au înființat tribunalele? **Indepărtează deci iubirea de argint și a încetat războiul, a încetat lupta, a înce-**

27. ὁ πόλεμος lupte, o stare războinică prelungită; ἡ μάχη: certuri de fiecare zi (Fillion); ἡ ἡδονή: plăcerile simțurilor, poftele bolnăvicioase.

28. Teofilact: Comentariu la epistola Sf. Iacob, Migne, P. G., vol. 125, col. 1172.

tat dușmănia. Unii ca aceștia ar trebui alungați ca niște lupi răpitori». ²⁹⁾

«Cine este tatăl minciunii? — se întreabă Sf. Vasile — cine este autorul prefăcătorilor? Cine a născut sperjurul? Nu este decât bogăția» ³⁰⁾ «Omul lacom, spune același Sfânt Părinte, este vecin rău la sat și vecin vătămător și la oraș. Marea își cunoaște limitele, noaptea nu trece peste hotarele care i-au fost rînduite odinioară. Omul lacom însă nu respectă timpul, nu cunoaște hotar... el imită violența focului: înfașcă totul, sfîșie totul» ³¹⁾. Acesta este asemenea unei ape furioase ce iese din albie și duce totul în calea ei.

Tot Sf. Vasile ne-a lăsat o mișcătoare descriere a stării sufletești a unui tată, care, în timpul foametei din vremea sa (368), după ce a dat ce avea pentru hrană este amenințat să-și vîndă pe unul din copiii lui hapsînilor vînzători de grîu care profitau de asemenea calamități sociale pentru a se îmbogăți. Sf. Vasile începe prin a analiza lupta sufletească a acestui nefericit părinte, care este pus în sfișietoarea situație de a-și vedea copiii murind de foame, ori de a vinde pe unul din ei pentru a salva pe ceilalți. Foamea îl constrînge și se hotărăște pentru ultima alternativă. Dar pe care să-l dea? Toți sînt copiii lui, pe toți îi iubește la fel și nu s-ar despărți de nici unul; fiecare are calitățile lui. Și pe urmă, care va avea mai multă trecere în ochii vînzătorului de grîu? Cum va fi privit de ceilalți copiii ai săi și cu ce inimă va sta la masă cînd știe de unde provin cele puse pe ea? «Și cu mii de lacrimi vine să-și vîndă totuși pe cel mai iubit dintre copii — încheie Sf. Vasile. Dar pe tine, se adresează bogatului, suferința lui nu te înduplecă și nu te gîndești la firea omenească, ci pe cînd foamea îl constrînge pe nenorocit, tu zăbovești să-l iei în rîs, lungindu-i suferința. El îți oferă inima lui, ca preț al hranei, iar ție nu numai că nu-ți amortește mîna care primește prețul unor asemenea nenorociri, dar te și mai tocmești, certîndu-te să iei mult, să dai mai puțin și mărind în tot chipul nefericirea nenorocitului. Nici lacrima nu este pentru tine vrednică de milă, nici suspinul nu-ți înmoaie inima, ci ești neîndurat și neînduplecat. Toate le vezi aur, numai la aur te gîndești; îl visezi cînd dormi și este în minte cînd ești treaz... Mai bucuros vezi aurul decât soarele! Dorești ca totul să se prefacă în aur și nesocotești tot ce poți ca să faci așa». ³²⁾

Pe lîngă aceste dorinți și lupte oarbe, descrise de Sf. Iacob (3, 2), cei în cauză își gătesc «multe dureri» (cf. I Tim. 6, 10). Pentru că bogăția se aseamănă cu un șarpe, după cuvîntul lui Clement Alexandrinul, pe care, dacă, neștiind cum să-l prinzi, îl apuci de coadă, se încolăcește în jurul mîinii și o mușcă. «Bogăția, la fel, se poate încolăci în jurul omului, făcîndu-i pagubă și mușcîndu-l». ³³⁾ Mîntuitorul, în parabola Semănătorului (Luca 8, 14), a comparat grijile bogăției cu spinii care înțepă pe cei intrați între ei, producîndu-le multe dureri. «Dulce este somnul lucrătorului, spune Eclesiastul (5, 11, 12) fie că mîncă mult, fie că mîncă puțin, dar belșugul bogatului nu-i dă răgaz să doarmă. Este o răutate cumplită pe care am văzut-o sub soare: bogății puse la o parte de stăpînul lor, pentru a lui nenorocire». Pentru că «cel ce-și pune

29. Sf. Ioan Gură de Aur: op. cit., p. 161; P. G., vol. 62, col. 594.

30. Yves Courtonne: *Saint Basile: Homelles sur la richesse*. Paris 1935, p. 62.

31. Id. *ibid.*, p. 56.

32. Sf. Vasile cel Mare: *Omilia despre lăcomie*, In rev. cit., p. 94.

33. G. Bardy: *Clement d'Alexandrie*, Paris, 1926, p. 230.

nădejdea în bogăția lui se vestește, iar cei drepti ca frunzișul odrăslesc» (Proverbe 11, 28).

Pe lângă muncă, pentru dobândirea bunurilor necesare vieții, Sf. Iacob recomandă și rugăciune. Prin rugăciune însă să nu se ceară decît lucruri care să ajute real la zidirea ființei noastre, altfel rugăciunea noastră va fi în zadar. Dumnezeu nu ascultă rugăciunea celor care cer lucruri nepermise și vătămătoare chiar pentru mîntuirea lor. «Voi cereți rău, fără încredere, fără pietate, fără credință, fără dragoste, avînd inima plină de invidie și de mînie, iar mîinile pline de fraude și nedreptăți»,³⁴ din această cauză nu primiți ceea ce cereți, parcă vrea să spună Sf. Iacob. Dumnezeu vrea să aibă inima noastră, pentru că, altfel, zadarnic vom striga, căci nu va fi cine să ne asculte^{34 a}).

4. Oprerea plății lucrătorului aspru pedepsită de Dreptul Judecător

Trimișii lui Dumnezeu, din Vechiul Testament, Prorocii, își ridică adesea cu tărie glasul împotriva lacomilor, care, în dauna celor mai mici și lipsiți de apărare, căutau să-și adune bunuri materiale. Bogății uitau cuvîntul Celui Prea Înalt care spune: «Eu sînt Domnul care iubesc dreptatea și urăsc jaful și fărădelegea». (Isaia 61, 8) și că «Cel care apasă pe cel sărman, defaimă pe Ziditorul lui» (Proverbe 14, 31). Ca fulgerele în noapte, glasul acestor Profeți tunau, netemătoare împotriva nedreptăților sociale. «Vai vouă, care clădiți casă lângă casă și grămădiți țărini lângă țărini pînă nu mai rămîne nici un loc ca să fiți numai voi stăpîni în țară» (Isaia 5, 8); «**Vai de cel ce-și zidește casa din nedreptate și-și face încăperi din fărădelegi, care silește pe aproapele său să-i lucreze de geaba și nu-i dă plata lui**» (Ieremia 22, 13); «Vai de cel ce-și sporește averea cu ceea ce nu este al lui» (Avacum 2, 6); «Vai de cei ce string cîștiguri nelegiuite pentru casa lor» (Avacum 2, 9); «Vai de cel ce zidește cetate cu vîrsări de sînge și îi pune temelie cu fărădelegi» (Avacum 2, 12); «Cel ce seamănă nedreptate seamănă nenorocire, iar toiagul mîniei lui Dumnezeu îl va bate pe el» (Proverbe 22, 8). Nu jefui, deci, pe sărac pentru că el este sărac și nu asupra pe cel nenorocit la poarta cetății (Id. 22, 22).

Pe astfel de bogați, lipsiți de frică de Dumnezeu, i-a avut în vedere Sf. Iacob atunci cînd scria în epistola sa: «Veniți acum, bogaților, plîngeți și vă tînguți de necazurile ce au să vină asupra voastră. Bogăția voastră a putrezit și hainele voastre le-au mîncat moliiile. Aurul vostru și argintul au ruginit și rugina lor va fi mărturie asupra voastră și va minca trupurile voastre ca focul. Ați strîns comori în zilele de apoi! Iată, plata oprită de voi de la lucrătorii care au secerat țarinile voastre strigă și strigătele secerătorilor au intrat în urechile Domnului Savaot» (Iacob 5, 1-4).

Ca și în alte locuri, Sf. Iacob caută să sublinieze și aici marea greșală a oamenilor care-și concentrează toate dorințele lor, toate eforturile lor, întreaga lor viață în adunarea de averi, fără să se sinchisească de natura mijloacelor întrebunțate în acest scop. Sf. Iacob vrea să pună pe cititorii săi la adăpost de grelele pericole pe care le reprezintă acumula-

34. J. Pettit: op. cit., p. 46.

34 a. H. Strack—P. Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Vol. III. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis—München, 1926, p. 757.

rea de bogății. În acest pasagiu, gândul lui este stăpînit de perspectiva vremilor eshatologice, precum și de judecata particulară, a căror înfricoșată apropiere vrea s-o pună în relief. De fapt, în mîntea primilor creștini ideea, că ei trăiesc în «zilele cele de apoi» (ἐν ἐσχάταις ἡμέραις Iacob 5, 3), era foarte trează. «Fiilor, este ceasul de pe urmă» (παῖδια, ἐσχάτη ὥρα ἐστὶ spune direct Sf. Apostol Ioan (I Ioan 2, 18). Se știe că, din punct de vedere biblic, istoria se împarte în trei mari perioade: perioada paradisiacă, de la creația omului pînă la cădere, perioada Vechiului Testament, de la cădere pînă la venirea lui Mesia și ultima perioadă, de la Intruparea Fiului lui Dumnezeu pînă la a doua Sa venire, perioadă în care trăim și noi. Cînd sfîrșitul acestui veac se apropie, pare că vrea să spună Sf. Iacob³⁵), în loc să gîndiți și asupra acestui lucru, vă adunați bogății peste bogății, din care cauză veți plînge cu amar. Sf. Iacob, ca printro-viziune, vede deja toate bogățiile stricate, putrezite, mîncate de molii și rugină. Este adevărat că aurul și argintul sînt metale mobile și deci nu suferă acțiunea ruginii, acest lucru însă nu face să scadă cu nimic importanța morală pe care autorul o conferă acestei imagini.³⁶)

Aceste bogății nu numai că sînt pierdute, dar vor «mărturisi», cum spune Sf. Iacob, împotriva celor ce le-au posedat și vor minca trupurile lor ca focul, imagine pe care o mai găsim în Sf. Scriptură (Ezechil 15, 6-7). Mărturia constă în aceea că în Ziua Judecării, care se apropie, vor fi date pe față, la lumină, toate căile nedrepte prin care bogății și-au însușit averile lor, precum și întrebuintarea rea care le-a fost dată. «Te voi judeca după căile tale și după toate ticăloșiile tale te voi pedepsi. Ochiul meu nu te va cruța, nici nu te va milui, ci-ți voi plăti după căile tale, ticăloșiile tale vor fi peste tine», zice Domnul Savaot prin gura profetului Iezechil (7, 8-9). La «Obștescul Secerîș» va culege fiecare cea ce a semănat. «Cel ce urăște cîștigul nedrept va trăi multă vreme» (Proverbe 28, 16), pe cînd «Cel ce umblă după cîștig nedrept își surpă casa lui» (Id. 15, 27). Căci «Cel ce iubește aurul nu se va îndrepta, și cel ce aleargă după stricăciune, sătura-se-va de ea. Mulți au căzut pentru aur și înaintea lor le-a fost pieirea» (Iisus Sirah 31, 5-6). Este un puternic contrast între mizeria secerătorilor, pe de o parte, și aurul și argintul grămădit de cei bogăți în lăzile lor, pe de altă parte.

Plata muncii zilnice este baza existenței omului sărac, iar oprirea acesteia însemnează foame și deci pieire pentru el. Oprirea plății lucrătorilor are deci aceeași gravitate ca și crima lui Cain; ea are voce și strigă la cer asemenea sîngelui nevinovat al lui Abel (Facere 5, 10). În Vechiul Testament găsim porunci foarte categorice cu privire la plata fără întîrziere a lucrătorilor: «Să nu nedreptățești pe năimit, pe sărac și pe cel lipsit dintre frații tăi sau dintre străinii care sînt în pămîntul tău și în cetățile tale, ci să-i dai plata în aceeași zi și să nu apună soarele înainte de aceasta, că el este sărac și sufletul lui așteaptă această plată, ca să nu strige asupra ta către Domnul și să nu ai păcat» (Deut. 24, 10-15; cf. Lev. 19, 15). Prețul unei zile de lucru nu era fixat de Lege, ci se da după datină. În timpul Sf. Iacob ziua de lucru era plătită în monede, în jurul unui dinar (cf. Mt. 20, 2).

Strigătele celor obidiți, prin care aceștia imploră dreptate, sînt ascultate de Dumnezeu. «Fiule! Viața săracului să nu o lipsești și ochii celor

35. J. Marty: op. cit., p. 179.

36. J. Marty: op. cit., p. 183.

lipsiți să nu-i faci să aștepte. Sufletul flămînd să nu-l întristezi și să nu urgisești pe om cînd are lipsă. Inima necăjită nu o tulbura și nu întîrzia a da celui lipsit. Rugăciunea celui necăjit nu o lepăda și nu-ți întoarce fața ta de către cel lipsit. De către cel sărac nu-ți întoarce ochiul și nu da loc omului să te blesteme. Că rugăciunea celui ce te blestemă pe tine, întru amărăciunea sufletului său, o va auzi Cel ce l-a făcut pe el (Iisus Sirah 4, 1-6). «Nu va primi Domnul pe cel ce asuprește pe sărac, iar rugăciunea celui asuprit o va asculta» (Id. 35, 4). Așa a ascultat Dumnezeu odinioară, în Egipt, strigătul de durere al fiilor lui Israil, care gemeau sub povara muncilor (Eșire 2, 23).

În timp ce strigătele de lipsă ale secerătorilor urcă către Dumnezeu, bogații trăiesc în desfătare și în lux. **«Desfătatu-v-ați pe pămînt și v-ați desmierdat; îngrășat-ați inimile voastre ca pentru ziua junghierii»** (Iacob 5, 5). Parabola cu «Bogatul nemilostiv și săracul Lazăr» (Luca 16, 19-31) ilustrează foarte bine necruțătoarele acuzații ale Sf. Iacob. Anatema rostită de Mîntuitorul împotriva bogaților, din Luca 6, 24: «Vai vouă, bogaților, că vă luați mîngîierea voastră» este în același ton și în aceeași ordine de idei cu textul din epistola noastră. «Desigur, nu poruncește să îndepărtezi mîncările, interpretează Sf. Ioan Gură de Aur, ci lipsa de cumpătare care slăbește sufletul»³⁷). De altfel, chiar Mîntuitorul, în Cuvîntarea eshatologică, avertizează în acest sens: «Luați amînte de voi înșivă, ca să nu se îngreueze inimile voastre cu sațiul mîncării, cu beția și cu grijile lumii și ziua aceea să vină asupra voastră fără de veste» (Luca 21, 24), pentru că «Împărăția lui Dumnezeu nu este mîncare și băutură, ci dreptate și pace și bucurie întru Duhul Sfînt» (Rom. 14, 17).

Sf. Iacob avea chiar sub privirile lui, mai ales în rîndurile păturii conducătoare a poporului ales, realități ca cele menționate de el. Se spune, de pildă, cum Isahar își comandase mînuși de mătase ca să nu-și păteze mîinile în timpul jertfelor; cum Ioan, fiul lui Zebedeu, consuma cantități enorme de carne de vițel și bea tot atît de mult vin; cum Martha, fiica lui Beot, cumpără vrednicia de arhiereu pentru bărbatul ei, fiul lui Gamala, cu foarte mulți bani și porunca să i se aștearnă covoare de la casa sa pînă la templu, atunci cînd mergea să vadă cum aduce jertfe fiul său; cum Eliezer Ben-Hars mergea la templu în îmbrăcăminte care costa circa 20.000 mine. Cînd istorisește uciderea Sfîntului Iacob, Iosif Flaviu arată cum Albinu întreținea prietenie cu marele arhiereu din vremea sa și cu alți preoți de seamă și împreună cu ei prăda ariile.³⁸)

Evreii socoteau că sediul inteligenței este în inimă. Ori o inimă bine hrănită, prea grasă, este o inimă îngreuiată,³⁹) lipsită de vioiciune și limpezime. Într-un corp prea gras, sufletul nu mai are loc, spune o veche zicală. «Cei ce-și fac din pîntecele lor Dumnezeu seamănă în trupul lor pentru a secera din el stricăciune» învață Sf. Ap. Pavel (Galateni 6, 8), pentru că «Cine este prea gras nu va putea niciodată să treacă pe poarta cea strîmtă a cerului», zice Sf. Grigore de Nisa.⁴⁰)

37. Sf. Ioan Gură de Aur: Comentariu la epistola Sf. Iacob. Migne, P. G., vol. 64, col 1049

38. F. V. Farrar: op. cit., p. 95.

39. Dhorme: L'Emploi métaphorique, în Revue Biblique, 1922, p. 512, 513.

40. Citat la Const. C. Pavel: Lăcomia, patimă dăunătoare vieții individuale și obștești. În rev. «Studii Teologice», Nr. 7-8, 1955, p. 475.

Cuvîntul σφαγή (5,5) junghiere, se întrebuintează de obicei atunci cînd este vorba de animale îngrășate pentru tăiere (πρόβατα σφαγῆς Romani 8, 36). În versiunea etiopiană textul Sf. Iacob (5, 5) este parafrazat astfel: ...îngrășat-ați inimile voastre ca cel ce îngrășă boul pentru tăiere.⁴¹⁾ Ziua junghierii, de care este vorba aici, a dreptei Judecări, este o zi nefericită pentru bogații care se fac vinovați de acuzele pe care le arată Sf. Iacob. Asemenea animalelor care, în chip inconștient, se îngrășă pentru a fi junghiate la sacrificiile templului sau la măcelării, la fel și cei ce au cultul pîntecului își pregătesc răul lor propriu. «Pentru ce îți spargi pîntecul tău cu îmbuibarea, se adresează unora ca aceștia Sf. Ioan Gură de Aur. Pentru ce îl slăbești de tot pe cel al săracului prin foame? Pe al tău îl faci să putrezească prin mîncări mai mult decît trebuie iar pe al săracului îl ucuci mai mult decît trebuie.»⁴²⁾

«Aceștia, ca niște dobitoace necuvîntătoare, născute să fie prinse și nimicite, hulind cele ce nu înțeleg, întru stricăciunea lor vor pieri», scrie Sf. Ap. Petru (II Petru 2, 12).

Sf. Iacob încheie șirul acestor idei din Cap. 5 cu o nouă reamintire a nedreptăților pe care mulți dintre cei bogați le fac: «Osîndit-ați pe cel drept, măcar că nu s-a pus împotriva voastră» (Iacob 5, 6). Aceste acuzații ale autorului nostru amintesc de cele ale lui Amos și Miheias, care, la vremea lor, s-au arătat foarte revoltați împotriva celor care călcău în picioare dreptatea și despuiau poporul (cf. Amos 5, 12; 6, 12). «Oare voi scăpa din vedere casa celui fără de lege, comorile celui păcătos și efa cea mică? Oare voi ierta pe cel cu cîntare strîmbe și cu greutatea înșelătoare în sac? Căci bogătașii din cetate sînt plini de silnicie», citim în cartea profetului Miheia (6, 10-12). Profetul Ieremia ne amintește și el de unii, «care s-au îmbogățit și s-au făcut groși și grași și în rele au întrecut orice măsură; nu fac dreptate nimănui, nici chiar orfanului, nu dau dreptate săracului și huzuresc. E cu puțință oare să nu pedepsesc acestea și sufletul meu să nu se răzbune asupra unui popor ca acesta», zice Domnul (Ieremia 5, 28-29). «Ce vei spune pentru apărarea ta, zice Sf. Vasile, atunci cînd se vor aduna în jurul tău, cei pe care i-ai făcut să strige împotriva ta, înaintea Dreptului Judecător? Ce vei face deci? Ce avocați îți vei pune? Ce martori vei aduce? Cum vei amăgi tu pe Judecătorul care nu se lasă înșelat? Nu sînt nici oratori, nici cuvinte în stare să cîștige pe Judecător; lingușitorii noștri nu ne însoțesc, nici bogățiile, nici fastul dregătoriei noastre. Te vei înfățișa lipsit de prieteni, lipsit de ajutor, fără apărare, fără scuze, smerit, mohorit, trist, uitat de toți... Dacă îți vei întoarce ochii împrejur, vei vedea imaginile clare ale relelor tale acțiuni: aici strigătele orfanilor, acolo gemetele văduvelor, în altă parte săracii pe care lu i-ai lovit cu pumnul, servitorii tăi pe care tu i-ai batjocorit, vecinii pe care i-ai necăjit, totul va fi împotriva ta, acțiunile tale fel te vor cuprinde ca o plasă. Așa precum umbra însoțește corpul, la fel faptele rele însoțesc sufletul; fără a putea fi ascunse, ele mărturisesc toate împotriva noastră.»⁴³⁾ Desigur, nu se cere celor bogați să

41. J. Chaine: op. cit., p. 118.

42. Sf. Ioan Gură de Aur: Omilii la I Timotei, Trad. de Th. Atanasiu, p. 118; «Cu cit trupul se îngrășă și devine mai greoi, cu atît sufletul scade și devine mai infirm» (p. 116); Sf. Ioan Gură de Aur mai reproduce o zicală care circula și în lumea păgînă, după care: «Pîntecul gras nu naște minte ascuțită» (παχέια γαστήρ λεπτόν οὐ τίχται νόον) P. G., vol. 62, col. 569.

43. Jves Courtonne: op. cit., p. 58, 60.

renunțe la averile lor, ci la căile nedrepte prin care acestea se însușesc adesea și să li se dea o bună întrebuințare. Zahau când se convertește spune: «Iată jumătate din averia mea, Doamne, o dau săracilor și dacă am năpăstuit pe cineva cu ceva întorc împătrit. Zis-a lui Iisus: Astăzi s-a făcut mîntuire casei acesteia» (Luca 19, 8-9). Fără o întrebuințare altruistă bogăția devine nedreaptă și condamabilă.⁴⁴)

Prin «cel drept» (τόν δίκαιον Iacob, 5, 6) unii⁴⁵) spun că Sfîntul Iacob ar fi înțeles pe Iisus Hristos (ca în F. Ap. 3, 14; 7, 52), precum și pe alți bineplăcuți lui Dumnezeu, și că, în mod profetic, ar fi anticipat chiar moartea sa. Din context reiese mai de grabă că cuvîntul are un sens colectiv, ca în Isaia 3, 10; 57, 1 și că autorul are în vedere mai întîi pe secerătorii de care vorbește mai sus.

*

Zidirea sufletească a consîngenilor săi, care sînt primii cititori ai epistolei, este în centrul atenției Sfîntului Iacob, primul episcop al Ierusalimului. Patima lăcomiei după bogății pămîntești, potrivit documentelor vremii, era în floare în timpul său și pusese stăpînire sau continua să subjuge încă și pe unii din cei ce începuseră să cheme numele lui Iisus Hristos. Sfîntul Iacob, asemenea Profeților, cu multă îndrăzneală și fără ocolișuri, arată pericolele pe care această patimă o prezintă pentru viața sufletească a credincioșilor și pentru viața socială în general.

Autorul sfînt atrage atenția cititorilor săi că, în Biserică, omul nu se judecă după aparențe, după cum este îmbrăcat sau după cîtă avere are. Cel ce preferă pe bogat săracului contravine ideilor de fraternitate și egalitate înaintea lui Dumnezeu, idei pe care Mîntuitorul Iisus Hristos le-a adus în lume, și mai ales împotriva poruncii dragostei, care nu privește și nu poate privi la fața oamenilor. Sf. Iacob arată apoi cum bogățiile au o existență efemeră că sînt foarte necredincioase față de stăpîinii lor, pe care îi părăsesc cu multă ușurință. De aceea, greșesc cei ce-și pun prea mult nădejdea în ele, pentru că «rolul firesc al bogăției este să servească nu să stăpînească», cum frumos remarcă Clement Alexandrinul⁴⁶). De altfel, chiar viața pămîntească a omului este destul de scurtă, frumusețea ei însă este mult întinecată de nebulnia celor ce, cu timp și fără timp, caută cu orice preț să se îmbogățească. În drumul lor, aceștia calcă adesea în picioare pe alții mai mici, pe ruina cărora se ridică, calcă propria lor conștiință, care nu odată le este adormită. Pentru aceste fărădelegi acești semănători de vînt vor culege furtună încă din viața aceasta, dar mai ales cînd se vor înfățișa înaintea «Nemîitarnicului Judecător», după graiul bătrînilor și înțeleptelor noastre Cazanii. Pentru că, oprirea plății celor ce muncesc, ca și crima lui Cain, este păcat strigător la cer.

44. **Diac. Prof. N. Nicolaescu:** Sensul vieții sociale după Noul Testament, București, 1946, p. 41.

45. **Ecumeniu:** op. cit., P. Migne, P. G., vol. 119, col. 504.

46. **Clement Alexandrinul:** Cuvîntul: Ce bogat se mîntuiește, XIX, 3, în Die griechischen christlichen Schriftsteller, der ersten drei Jahrhunderte, vol. III, ed. Dr. Otto Stählin, Leipzig, 1909, pp. 189-191. Am folosit traducerea Păr. Prof. I. Coman, manuscris.

În rezolvarea acestei probleme, Sf. Iacob se sprijină atât pe Vechiul Testament, în al cărui duh a crescut și pe care se dovedește a-l cunoaște foarte bine, dar mai ales pe învățătura Mântuitorului Iisus Hristos. El nu condamnă bogăția și nici pe cei bogați pentru că sînt bogați, ci căile rele pe care adesea se înșuesc aceste bogății, precum și reaua întrebuițare pe care o primesc ele. Fiecare creștin trebuie să fie pătruns de adevărul, că el nu este stăpînul absolut al averilor sale, ci numai un administrator vremelnic al lor. De aceea, ele trebuie administrate și folosite în mod rațional. «Este împotriva dragostei și dreptății creștine ca unii să trăiască în belșug, să aibă ce risipi sau distruge, iar alții să fie lipsiți chiar și de cele mai elementare și strict necesare bunuri pentru existență»⁴⁷).

Trăim zile în care multe din adevărurile enunțate de Sfîntul Iacob, în această problemă, au pîrut fi verificate. Vremurile noastre duc din ce în ce mai mult spre o mai dreaptă împărțire a bunurilor materiale. Cu toate acestea sînt și astăzi creștini care își propun ca singur ideal în viață adunarea de cît mai multe bogății. Desigur, munca este o obligație esențială pentru viața creștinului, dar numai munca cinstită și cu întrebuițarea în bine a roadelor ei. «Cine este între voi priceput și înțelept? Să-și arate faptele sale din buna lui purtare și din blîndețele înțelepciunii», zice Sfîntul Iacob (4, 13).

De aceea, este datoria preoțimii și a tuturor credincioșilor de a-și însuși cît mai temeinic doctrina morală a epistolei Sfîntului Iacob și de a face din ea călăuză purtării lor zilnice.



⁴⁷ Prof. Orest Bucevachi: Nedreptatea socială, predică în calea mîntuirii, în rev. Studii Teologice, nr. 5-6, 1954, p. 237.

ACTE DE VIOLENȚĂ ȘI ABUZ ALE ÎMPĂRAȚILOR BIZANTINI FAȚA DE PATRIARHI DE CONSTANTINOPOL *)

Edictul de la Milan din 313 puna creștinismul în legalitate și egalitate cu celelalte religii ale imperiului. De la această situație Biserica creștină ajunge, în timpul lui Teodosie cel Mare, Biserica de Stat, religia creștină devenind religia împăratului. Din acest moment însă împăratul își arogă și anumite drepturi de conducere în Biserică. Deși el nu determină singur formele de credință, totuși amestecul său, începând chiar de la Constantin cel Mare, în sinoade, stînd la un loc cu episcopii și discutînd la fel cu ei, este foarte însemnat. Amestecul Statului în sinoadele veacului IV va determina chiar linia raporturilor ulterioare dintre puterea spirituală și cea lumească.

Toți împărații următori vor urma și vor întări acest principiu al amestecului imperial în Biserică, depășind, desigur, ceea ce însemna el în mintea lui Constantin cel Mare.

Din următoarele cîteva exemple ne vom da seama cum înțeleg împărații să trateze problemele bisericești.

a) **Împăratul Teodosie cel Mare** (379-395), la venirea sa în Orient, fiind preocupat de păstrarea ortodoxiei, reglementează și fixează în numele său personal, și nu al Bisericii, codexul adevărilor de credință¹⁾ obligatorii pentru supușii săi, arătînd prin aceasta că Biserica și opiniile religioase ale spușilor le consideră de competența sa.

b) **Împăratul Zenon** (474-491), pentru a liniști tulburarea provocată de diversele curente potrivnice ce se născuseră în urma sinodului IV ecumenic, publică în 482 «Henoticonul» — edict de unire — care caută a împăca, prin concesiuni reciproce, pe partizanii sinodului calcedon cu monofiziții²⁾.

c) **Împăratul Justinian** (527-565) avu ca formulă a politicii sale «un stat, o lege, o Biserică». În tot timpul domniei sale, el fu stăpînul Bisericii, considerînd de dreptul său să definească dogme pentru supușii săi. Orice dispută dogmatică era lămurită printr-un decret imperial, care era apoi trimis patriarhilor spre însușire, după care devenea obligatoriu. El reclamă dreptul de a numi și depune episcopi, de a convoca și conduce sinoadele, de a amenda sau cașa hotărîrilor lor. Se complăcea în controverse, și în fața papei, a patriarhilor și episcopilor apărea ca dascăl al Bisericii și interpret al Scripturilor, redactînd formule de credință, aruncînd anateme și neadmițînd nicio opoziție³⁾.

*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub îndrumarea D-lui Prof. Teodor M. Popescu, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Decretul din 380, în Codex Theodosianus XVI. 1-2.

2. Duchesne L., Histoire ancienne de l'Eglise, tom. 3, ed. 4, Paris 1911, p. 503.

3. A. A. Vasiliev, Histoire de l'Empire byzantin, trad. fr. par P. Brodin et A. Bourguina, vol. I, Paris 1932, p. 195 sqq; Duchesne L., L'Eglise au VI-ème siècle, Paris 1925, p. 265; Papei Agapet fi spunea: Fii de părerea mea, sau te exilez; in liber Pontificalis, ed. Duchesne, p. 287; Diehl-Marçais, Le Monde Oriental

d) **Împăratul Heraclius** (610-641) publică în 638 «Estesis» — expunerea de credință —, prin care recunoștea două naturi, dar o singură voință în Iisus Hristos. Pentru a liniști tulburarea provocată de acest edict, împăratul Constant II (641-668) publică în 648 «Tipul», care interzicea pur și simplu discutarea problemei «o voință sau două voințe»⁴).

e) Perioada împăraților iconoclaști (717-780; 802-842) ne oferă tragicul spectacol al persecuției crunte a creștinilor de către împărații creștini sub pretextul dreptei credințe. Împărații Leon III Isaurul (717-741), Constantin V Copronim (714-775), Leon V Armeanul (813-820) și Teofil (829-842) duseră luptă înverșunată împotriva icoanelor, persecutând pe călugări, închizând mănăstiri sau transformându-le în hanuri și cazărmi, exilând și omorând pe cinstitorii icoanelor⁵). Restabilirea icoanelor se face tot de împărați: împărăteasa Irina (787) și Teodora (842), și întrebându-și tot forța.

f) Împărații dinastiilor următoare susțin și aplică punctul de vedere al preponderenței puterii laice asupra celei bisericesti. Unii scriitori ai vremii, ca Nichita Choniatis, ne păstrează spusele unor împărați, care, ca Manuel Comnen, se socoteau judecători infailibili ai chestiunilor divine și umane⁶), sau ca Isac Anghel afirmău că: «Nu există pe pământ nițio diferetă între puterea lui Dumnezeu și cea a împăratului. Totul este permis împăraților, pentru că ei au primit puterea de la Dumnezeu, și între împărat și Dumnezeu nu există intermediar»⁷).

Din modul în care se comportă împărații față de Biserică și problemele ei, reiese clar atitudinea de șefi ai Bisericii pe care și-o iau conducând-o, reformându-i disciplină, convocând sinoade pe care le prezidează, aprobând, schimbând sau casând hotărârile lor, condamnând erezii, așezând sau depunând episcopi.

Interesant de remarcat și caracteristic bizantin, este faptul că împăratul nu reprezintă numai brațul puterii laice, însărcinat cu executarea sentințelor bisericesti, ci socotește că prin «ungerea» de la încoronare a primit chiar un fel de investitură clericală, încetînd de a mai fi laic. Calitate afirmată clar și răspicat de Leon III Isaurul față de papa Grigore cel Mare, căruia îi scrie: «Nu știi că sînt și împărat și preot?», și pe care papa nu i-o neagă în principiu, ci doar din cauza faptelor sale necorespunzătoare⁸).

Teologii contemporani primilor împărați creștini au căutat să schimbe acest mod de a privi lucrurile, susținînd ideea separării celor două puteri: bisericască și laică. Mulți dintre părinții secolului IV și V ne arată clerul rezistînd ingerințelor și încălcărilor imperiale în domeniul bisericesc și cerînd independența bisericască completă față de Stat. Ideea separării puterilor, a superiorității puterii spirituale asupra celei

de 395 à 1081, Paris 1936, în *Histoire generale de G. Glotz*, tom. III, p. 102; Diehl Ch., *Justinian et la civilisation byzantine*, Paris 1901, p. 351.

4. A. A. Vasiliev, o. c. I, 294-295; Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, tom. X, col. 1029-1032.

5. Diehl Ch., *Histoire de l'Empire byzantin*, ed. 9, Paris 1924, p. 72.

6. Nichita Choniates, *Istoria bizantină dela Ioan Comnen pînă la 1204*, în M. P. G. 139; pentru Manuel Comnen, col. 317-573.

7. Idem, M. P. G. 139, pentru Isac Anghel col. 715-873.

8. Epistolele lui Leon către papa Grigore și ale papei către Leon, în M.P.L. 89, col. 521.

temporare o găsim exprimată de episcopul Ignatie în una din redacțiile bune ale scrisoarei către Filadelfieni. El spune: «Prefecții să asculte de Cezar, iar soldații de prefect, diaconii, clericii, poporul întreg, soldații, prefecții și Cezarul însuși să asculte de episcop iar acesta de Hristos, după cum Hristos a ascultat de Tatăl său»⁹). La fel și Sf. Ioan Hrisostom proclamă superioritatea spirituală a preoției față de demnitatea împărătească, zicînd. «Dacă prințul încoronat cu diadema vrea să se apropie nevrednic de sfintele taine, îndepărtează-l, căci demnitatea ta este mai ridicată decît a lui»¹⁰).

Deși s-ar părea că linia pe care trebuia să meargă Biserica în atitudinea ei față de împărat, ar fi fost aceea de separare și eliberare de sub tutela statului, totuși, oameni învățați, ca celebrul canonic Teodor Balsamon, patriarhul Antiohiei, proclamă că «împărații au dreptul de a învăța popoarele creștine; că asemenea soarelui luminează cu lumina ortodoxiei întregul univers; că ei trebuie să se îngrijească de trupurile și de sufletele supușilor»¹¹). Tot el declară că «împărații nu sînt supuși nici legilor, nici canoanelor»¹²).

Din cele expuse, îl aflăm pe împărat așezat atît de sus deasupra celorlalți oameni, deasupra tuturor magistraților, deasupra demnitarilor bisericești cei mai înalți, deasupra legilor și canoanelor, încît se pare că se tinde spre divinizare lui. El ocupă în lumea bizantină un loc aparte între societatea laică și bisericească, unind în persoana sa puterea spirituală și pe cea de stat.

Acest sistem de relație între Biserică și Stat, în care ambele puteri sînt concentrate într-o singură persoană cu puteri absolute, este cezaro-papismul.

Personajul cel mai important din imperiul bizantin, după împărat, era patriarhul. Legal și canonic trebuia să fie ales de cler și de popor. Practic, împăratul, neținînd seama decît de interese proprii, alege candidatul, pe care toți trebuie să-l accepte apoi¹³). Formal, în actele de alegere, apare atît clerul cît și poporul.

În aceste condiții, de la împărat deținînd demnitatea sa, patriarhul, nu numai că nu este independent, dar este sub tutela și la discreția lui. Deși patriarhul este capul clerului din Orient, el este totuși un supus.

Puterile patriarhului par foarte întinse. El este în ierarhia bisericească bizantină ceea ce este prefectul pretoriului în cea civilă. El unge pe împărat și prezidează la încoronarea lui. În acest moment îl obligă chiar pe noul împărat să presteze un jurămint că va recunoaște și păstra nealterată credința ortodoxă. Profesiunea de credință, semnată cu acest prilej, era încredințată patriarhului, care o depunea în Biserică, unde se păstrează. Patriarhul reprezenta pe lângă împărat legea religioasă, canoanele, tradiția, și era interpretul oficial al textelor sfinte.

Patriarhul avea și multe atribuțiuni civile, care făceau să fie considerat de guvern și ca un conducător administrativ. În paza sa erau date

9. Scrisoarea lui Ignatie către Filadelfieni, cap. IV în M.P.G. 5 col. 825 B.

10. Sf. Ioan Hrisostom, omilia 8 la Matei, în M.P.G. 57, col. 115.

11. Theodor Balsamon, La canonul XVI al sinodului din Cartagina, în M.P.G. 138, col. 93.

12. *ibidem*.

13. Socrate, Istoria bisericească, trad. de Iosif Gheorghian, Mitropolit Primat, București 1899, c. VII, p. 363.

legile, iar el avea datoria să le transmită celorlalți episcopi și să vegheze la observarea lor. El judeca, iar sentința sa era fără drept de apel.

Preot și magistrat, în virtutea dublei sale investiții, patriarhul putea exercita la Constantinopol o atât de mare influență, încît adesea împăratul se temea de el. Pentru că, oricît de sus era împăratul, la Constantinopol tronul era foarte fragil și adesea împărații se schimbă violent prin diverse revolte, iar rivalii și doritorii de tron erau mulți.

În conflictele religioase ce izbucnesc între împărat și patriarh, poporul intervine mai întotdeauna cu violență și cel mai adesea în favoarea păstorului, căruia îi sacrifică persoana imperială. Patriarhii, dîndu-și seama de puterea pe care o stăpînesc, adesea tratează de la egal la egal cu împărații, sau chiar îi privesc de sus. Era un act grav și semnificativ pentru puterea patriarhală, cînd capul Bisericii își putea permite să interzică împăratului intrarea în Sf. Sofia, pentru o chestiune de disciplină bisericească, ca Nicolae Misticul lui Leon VI, Polieuct lui Nichifor Focas, Cosma lui Alexios Comnen, etc., chiar dacă puteau urma consecințe funeste pentru patriarh. Și mai grav era cînd un patriarh putea spune, ca Mihali Cerularie, că «Între patriarhat și imperiu nu este nicio diferență sau aproape nici una, iar în ceea ce privește onorurile care li se datoresc, patriarhul poate pretinde mult mai mari»¹⁴).

Dar nelimitatele privilegii imperiale și desul amestec în Biserică, dau naștere la conflicte între împărat și patriarh. Și indiferent de partea cui este dreptatea, împăratul învinge, pentru că are forța, adică armata. Acesta este reversul medaliei. Patriarhul poate fi foarte onorat, foarte influent, foarte puternic, dar la cel mai mic semn al împăratului poate cădea, poate pierde totul: și onoare, și influență, și putere, și viața chiar.

Această instabilitate, atât pentru patriarh cît și pentru împărat, este caracteristică vieții politice bizantine.

Din lungul șir al patriarhilor de Constantinopol, puțini au fost aceia, care și-au păstrat demnitatea patriarhală pînă la moarte, și au fost și mai puțini aceia care au avut păstorie liniștită, ferită de vexațiuni, abuzuri sau violențe imperiale. Cu dreptate se poate numi «un lung martirilogiu» istoria patriarhilor bizantini, cum o califică Gasquet¹⁵).

1. Împăratul Constanțiu (337-361) și patriarhul Pavel I (337-339; 341-342; 346-v51)¹⁶).

În urma recomandării patriarhului Alexandru, după moartea sa a fost ales la scaunul Constantinopolului Pavel. Cum hirotonia și alegerea se făcuse fără încuviințarea sa, împăratul Constanțiu veni la Constantinopol, adună un sinod de episcopi arieni, care alungă pe Pavel, fiindcă era ortodox, și aduse în loc pe Eusebiu al Nicomidiei. După moartea acestuia, poporul restabili pe Pavel, iar arienii aleseră pe Macedonie, diacon al Bisericii din Constantinopol de multă vreme.

Împăratul Constanțiu, care se găsea la Antiohia, aflînd de revenirea lui Pavel, trimise pe Hermogen, prefectul Traciei, la Constantinopol pentru a-l alunga. Cu toată credincioșia lui, Hermogen nu-și putu îndeplini porunca, pentru că poporul înfuriindu-se foarte, a luat apărarea păstorului său și l-a ucis pe Hermogen. Fapt. care-l făcu pe împărat să vină

14. Diehl Ch., *Byzance. Grandeur et décadence*. Paris 1928, p. 191-192.

15. Gasquet Am., *De l'Autorité impériale en matière religieuse à Byzance*, Paris 1879, p. 83.

16. Socrate, o.c.p. 78-103; Duchesne L., *Hist.* II, 212; Gasquet, o.c.p. 92.

personal și să-l alunge pe Pavel. Acesta merse la Roma, apoi la Treveri, și primind scrisori de la papă și de la împăratul Occidentului, Constant 17, veni la Constantinopol și-și luă, în stăpânire Biserica. Constanțiu aflând de neascultarea poporului și de cutezanța episcopului, trimise la Constantinopol pe Filip, prefectul pretoriului. Acesta, întrebuițind vicleșugul, luă pe Pavel prin surprindere, îl trimise la Tesalonic, scăpă de mînia poporului, și înscăună pe Macedonie, cu multă și zadarnică vărsare de sînge.

De la Tesalonic, Pavel fu transferat la Singar, în Mesopotamia, de aici la Emesa și în cele din urmă fu dus la Cucus. Aici fu supus unui regim foarte aspru pentru a-l omorî prin lipsa de hrană și privațiuni de tot felul. Intrucît nu se reuși prin acest mijloc, fu strangulat din ordinul prefectului Filip.

În anul 382, împăratul Teodosie porunci¹⁸⁾ să fie adus trupul lui Pavel, episcopul de Constantinopol, «cel mult pătimitor».

2. Împăratul Arcadie (395-408) și patriarhul Ioan Hrisostom (398-404)¹⁹⁾.

Vestitul preot Ioan din Antiohia fu ales, împotriva voinței lui Arcadie, patriarh al Constantinoplei. Cu el, Constantinople avea un episcop de mare elocință, lucru îndeobște cunoscut, și de o mare și intransigentă sfințenie. «Era unul din acei sfinți în ochii cărora principiile sînt făcute pentru a fi aplicate» spune Duchesne. Fapt care îi va aduce multe neplăceri și toate necazurile vieții lui pămîntene.

Imediat după instalare nemulțumi o mulțime de lume bisericească prin reformarea moravurilor, pe care o începu. Muștrările sale lărgindu-și mereu cercul și urmărind peste tot păcatul, necăutînd la situația, rangul și fața nimănui, începură să supere cercurile înalte bizantine. Ajutînd și intriga, în curînd se deslănțu mînia împărătesei Eudoxia. Acestea i se adăogă Teofil, patriarhul Alexandriei, care dintru început fusese împotriva alegerii lui Ioan. Al treilea personaj al tragediei, care se pregătea, fu slabul împărat Arcadie, care execută și, cu autoritatea imperială, dă putere ordinelor Eudoxiei și insinuărilor lui Teofil.

Patriarhul Alexandriei, sosit la Constantinopol ca acuzat, se transformă în acuzator, adună un sinod cu majoritate egipteană, supusă lui, la «Stejar» și îl depune pe Ioan, în lipsă, predîndu-l apoi împăratului ca acuzat de les-majestate. Arcadie îl exilează la Praenetum, în golful Nicomidiei, iar patriarhul se predă de bună voie soldaților.

Aflînd vestea exilării patriarhului, poporul se mișcă atunci cu furie foarte mare, răscolîndu-se împotriva împăratului și a episcopilor care-l depuseseră. La aceasta adăogîndu-se și un cutremur, și un misterios accident în palat, împărăteasa Eudoxia obținu de la Arcadie scrisori de rechemare, ea însăși scriînd patriarhului și rugîndu-l să revină. Teofil fugi la Alexandria, Ioan veni la Constantinopol, unde fu întîmpinat cu mare bucurie de popor, care-l sili să-și reea tronul la Sf. Sofia.

17. Socrate, o.c.p. 103; scrisoarea împăratului Constant către Constanțiu.

18. idem, p. 253.

19. Socrate, o.c.p. p. 283-303; Dialog despre viața Sf. Ioan Hrisostom, în M.P.G. 47, col. 582; Martyrius, în M.P.G. 47, col. 43-54; Duchesne, Hist. III, p. 72 sqq.; Epistolele Sf. Ioan Hrisostom, în M.P.G. 52.

Pacea însă nu putea dura mult atât din cauza resentimentelor adunate împotriva patriarhului, cât și din pricina temperamentului său, care nu putea avea menajamente față de păcat, oriunde ar fi fost.

Dușmănia se deslănțui între împărăteasă și patriarh curînd, din cauza unei cuvîntări a acestuia împotriva sărbătoririi gălăgioase și a dansurilor ce se făceau cu ocazia ridicării unei statui a împărătesei Eudoxia.

Din inițiativa Eudoxiei se adună un sinod împotriva lui Ioan. Patriarhul fu oprit să meargă la biserică atât de sărbătorile Nașterii Domnului cât și de ale Învierii. Sinodul îl depuse pe motivul că fiind înlăturat de un sinod își reluase scaunul și funcțiile fără avizul unui alt sinod. Împăratul îl exilă din nou, de datat aceasta la Cucus în provincia Armenia, «locul cel mai pustiu de pe întreg pămîntul»²⁰). Pentru că și de aici continua să se intereseze de Biserica sa, al cărei conducător se considera, de convertirea Goșilor, de misiunile din Fenicia, și să primească nenumărate vizite și scrisori ale credincioșilor săi, acest fapt incomodînd guvernul și pe noul patriarh, fu mutat de la Cucus, la Pityus, lângă Pontul Euxin. În drum spre această localitate, patriarhul, slăbit de multe lipsuri și de răul tratament pe care-l îndurase, muri la Comana, în capela Sf. Basilisc în ziua de 14 septembrie 407.

Toate le sfîrși zicînd: «Slavă lui Dumnezeu pentru toate!».

Corpul său fu adus la Constantinopol după 35 de ani cu voia împăratului Teodosie II (408-450) și depus în biserica Sf. Apostoli.

3. Împăratul Anastasie (491-518) și patriarhii:

a) **Eufimie** (490-496)²¹), care fusese ales în timpul împăratului Zenon (474-491) și ca cei mai mulți dintre locuitorii Constantinopolei, era partizan al sinodului de la Calcedon. La moartea lui Zenon, patriarhul acceptase cu destulă greutate hotărîrea împărătesei Ariadna de a se căsători și a ridica la imperiu pe Anastasie. Deabea după ce acesta se angajă în scris că nu va schimba nimic în credință și sinodul de la Calcedon va fi menținut, fu proclamat și încoronat împărat.

Anastasie făcuse parte din clasa acelor funcționari administrativi, de mîna a doua, ce se numeau silențiar. Era celebru prin pietatea sa, om de biserică, asiduu la slujbe și foarte pasionat pentru chestiunile religioase. Din păcate avea tendințe monofizite. Pe vremea cînd nu era decît silențiar încercase să predice cu regularitate într-un colț al Sf. Sofia, dar patriarhul Eufimie îl oprise²²). Faptul acesta nu-l uitase proaspătul împărat, mai ales că îl mai lega și profesiunea de credință, pe care o depusese în ziua încoronării și pe care patriarhul Eufimie refuzase să i-o redea. În plus patriarhul, bănuind anumite tendințe eretice ale împăratului, organizase, imediat după încoronarea acestuia, o manifestare sinodală în favoarea sinodului de la Calcedon²³).

Din aceste motive nu putea fi înțelegere între împărat și patriarh. Pentru a-i crea greutăți politice, Anastasie pretinse că patriarhul ar în-

20. Epistola 234 în M.P.G. 52, col. 739.

21. Teodor Citețul, Prescurtare din Istoria bisericească, trad. Iosif Gheorghian, Mitropolit Primat, București 1899, p. 289; Teofan, Cronica, în M.P.G. 108, col. 381; Duchesne, L'Eglise, p. 2-11.

22. Teofan, o.c. la an. 5982.

23. idem, la an. 5984.

treține legături cu Isaurii, în vremea cărora fusese ales, și cu care împăratul era în luptă în momentul acela.

După o încercare nereușită de asasinat, împăratul, voind să procedeze după forme, adună un sinod de episcopi, care dorind să fie pe placul său, îl depuse pe Eufimie pe motiv de înaltă trădare. Apoi, cu toată împotrivirea poporului, de care patriarhul era foarte iubit, Eufimie fu exilat în Euhaita în 496.

b) **Macedonie II (496-511)**²⁴⁾, a fost ales în locul depusului Eufimie, după ce a fost făcut să adere la edictul Henoticon al lui Zenon. Acest fapt produse mare tulburare în Constantinopol, partizanii sinodului de la Calcedon separându-se de patriarh, cu toată silința acestuia de a restabili, printr-un sinod, hotărârile de la Calcedon.

Împăratul, urmîndu-și ideea sa, făcea dese încercări pe lângă patriarh pentru respingerea decretului dogmatic al sinodului de la Calcedon. Macedonie răspundea însă invariabil că aceasta nu se putea face decît într-un sinod ecumenic cu participarea papei. Atitudinea patriarhului supără pe împărat, care dinainte nu-l putea suferi, pentru că refuzase să-i dea angajamentul, pe care îl semnase la încoronare, pe vremea lui Eufimie.

Chestiunea se complică odată cu venirea la Constantinopol a șefului monofizit Sever și a călugărilor săi, care se aflau în favoarea imperială. Aceștia deslănțuiră nemulțumirea mulțimii adăogînd la cîntarea Trisagion cuvintele «răstignit pentru noi». Poporul se răsculă și se îndreptă spre palatul imperial strigînd «Creștini, iată momentul martiriului! Să nu părăsim pe părintele nostru». Macedonie, chemat la palat, reuși să calmeze mulțimea, dar nemulțumi pe ortodocși reînoindu-și aderarea la Henoticon, declarînd că ține primele două sinoade, Niceea și Constantinopol, și neamintînd nimic de sinoadele de la Efes și Calcedon.

Cînd împăratul ceru patriarhului actele originale ale sinodului de la Calcedon, acesta refuză, ascunzîndu-le în altarul Sf. Sofia și se certă din nou cu împăratul. Un econom al Bisericii îl trădă însă, furînd actele și ducîndu-le la palatul imperial.

Cu toate rugămintele împărătesei, care ținea la Macedonie, împăratul hotărî înlăturarea lui. Clerul capitalei fu constrîns, orașul închis călugărilor, care ținea cu el, trupele ciștigate prin daruri și rugăminți. Patriarhului i se intentă un proces calomnios²⁵⁾, care deși se dovedi absurd, duse la depunerea lui de un sinod la 6 august 511.

I se comunică patriarhului că «stăpînul lumii» l-a exilat ca și pe predecesorul său, în Euhaita.

4. Împăratul Justinian (527-565) și patriarhii:

a) **Antim (535-536)**²⁶⁾, Episcop de Trebizonda, care locuia — nu se știe de ce — în capitală de multă vreme, fu ales, prin influența împărătesei Teodora, patriarh al Constantinoplei, la moartea lui Epifanie.

24. Teodor Cîteșul, o.c.p. 290; Evagrie, *Istorie bisericească*, trad. Iosif Gheorghian, Mitropolit primat, București 1899, p. 107-108; Meletie, *Mitropolitul Atenei, Bisericeasca Istorie*, trad. rom. de Veniamin Kostaki, Mitropolitul Moldovei, Iași 1842, tom. II/1, p. 54; Duchesne, *L'Eglise*, p. 11-24; Teofan, o.c. la an 6004.

25. Evagrie, o.c.p. 107-108; Duchesne, *L'Eglise*, p. 24.

26. Mansi J. D. *Conciliorum nova et amplissima collectio*, tom. 8, col. 817, 886-891; Evagrie, o.c. cartea IV; Pargoire J., *L'Eglise byzantine de 527 à 847*;

Deși făcuse parte dintre apărătorii ortodoxiei la conferința ce avu-
sesse loc în 533 cu monofiziți, era foarte slab legat de sinodul de la
Calcedon, de la care nu primea decât condamnarea lui Eutihie și Nestorie,
dar nu și decretul de credință și dogma celor două naturi. A fost ușor
cîștigat de monofiziți, ale căror convingeri interioare le avea mai de
multă vreme, cu venirea la Constantinopol a șefului monofizit Sever.

Cînd papa Agapet veni la Constantinopol, în urma unor plîngeri ale
ortodocșilor, judecă și depuse pe Antim. Impăratul Justinian, după multe
stăruințe văzînd că nu reușește să-l înduplece pe Agapet, confirmă depu-
nerea lui Antim. Acesta de altfel își depuse mantia — semnul puterii pa-
triarhale — și dispăruse din momentul în care papa îi ceruse o profesiune
de credință explicită privitor la cele două naturi.

Antim trăi în palatul imperial, neștiut de nimeni, pînă la
moartea împărătesei Teodora.

b) **Eutihie (552-565; 577-582)**²⁷. La moartea patriarhului Mina, a
fost ales Eutihie, călugăr din Amasia și apocrisiar al episcopului său la
sinodul din 536 de la Constantinopol.

În vremea sa se certau ucenicii lui Iulian de Halicarnas cu cei ai
lui Sever cu privire la incoruptibilitatea corpului lui Iisus Hristos²⁸).
Impăratul Justinian decizînd că doctrina iulianiștilor este mai pioasă și
onorabilă pentru Hristos, dădu un edict, astăzi pierdut, care fu trimis pa-
triarhilor spre luare de cunoștință și conformare, ca de obicei. Patriarhul
Eutihie refuzînd să-l semneze, fu arestat în timpul nopții. Se găsiră apoi
episcopi care să-i intenteze un proces bisericesc să-l depună în lipsă, pe
motive ridicole. A fost trimis la mănăstirea sa din Amasia.

A revenit la scaunul patriarhal în 577 și a păstorit fără alte accidente
pînă în 582 cînd a murit.

5. **Impăratul Justinian II (685-695; 705-711) și patriarhul
Calinic I (694-705)**²⁹. Acest patriarh avu de suferit furia îm-
păratului Justinian II Rinotmit, care, după ce fusese mutilat în hipodrom
și gonit din scaun de partidele religioase, reveni și-și începu răzburarea
Ucise în circ pe uzurpatorii săi, Apsimar și Leontie, iar pe patriarhul Cali-
nic, socotindu-l trădător pentru că acceptase și servise cu mai mult
zel pe uzurpatori decît pe suveranul legitim, îl orbi și-l trimise la Roma.

6. **Impăratul Leon III Isaurul (717-741) și patriarhul Gherman I
(715-730)**³⁰.

Gherman a fost transferat de la Cizic pe scaunul constantinopolitan
după moartea lui Ioan VI, la 11 august 715.

ed. 3, Paris 1923, p. 28; Hergenroether, *Histoire de l'Eglise*, tom. 2, nouvelle ed.,
trad. fr. P. Bellett, Paris 1901, p. 282; Diehl-Marçais, o.c.p. 67; Duchesne, *L'Eglise*,
p. 83-94.

27. *Viața lui Eutihie în M.P.G.* 86; 2300; Pargoire, o.c.p. 42; Duchesne,
L'Eglise p. 206; Diehl-Marçais, o.c.p. 112.

28. Iulianiștii învățau că trupul lui Hristos este incoruptibil.

29. Nicephori arhiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica, edidit C.
de Boor, Leipzig 1880, p. 42-43; Teofan, o.c. an 6198; Pargoire, o.c. 219; Du-
chesne, *L'Eglise*, p. 480; Gasquet, o. c. p. 93.

30. *Viața patriarhului Gherman, în Μαυροκορδάταιος βιβλιοθήκη* t. II, Con-
stantinopol 1884, p. 3-17; Mansi, o.c. XIII, 100-128; Hergenroether, o.c. III, p. 57;
Pargoire, o.c. p. 167-255; L. Maimbourg, *Histoire de l'heresie des iconoclastes*,
Paris 1686, cartea I.

După suirea pe tron a împăratului Leon III Isaurul, începătorul iconoclastului, Gherman avu de înfruntat lupta pe care împăratul o întreprinse împotriva icoanelor. La început împăratul se purtă cu patriarhul bine, sperînd să-l atragă de partea sa, dar în urma repetatelor și dîrzelor refuzuri ale acestuia și mai ales pentru că patriarhul sprijinea și încuraja pe susținătorii icoanelor, se dedă la acte de violență față de el. Astfel, chemîndu-l odată la palat pentru a-l convinge și patriarhul opunîndu-i-se iar, împăratul se înfurie și pierzînd orice măsură îl pîlmui și-l goni din palat, insultîndu-l și amenințîndu-l.

În cele din urmă, la începutul anului 730 chemă pe Gherman la palat, unde acesta fu pus în situația de a renunța la demnitatea patriarhală sau la ortodoxie, semnînd decretul iconoclast publicat de împărat. Gherman se demise, depunîndu-și mantia pe altarul bisericii sale, și retrăgîndu-se într-o proprietate personală. Se pare însă că nici aici nu fu lăsat multă vreme, ci, din ordinul împăratului, fu ridicat de soldați, dus într-o mînăstire îndepărtată, unde fu strangulat la vîrsta de aproape 100 de ani.³¹⁾

Sinodul iconoclast ținut la 10 februarie 753, printre alți apărători ai icoanelor, anatematizează și pe Gherman de Constantinopol.³²⁾

7. Împăratul Constantin V Copronim (741-775) și patriarhii

a) Anastasie (730-752).³³⁾

Anastasie, ucenicul lui Gherman, al cărui scaun îl poftea, fu ales din cauza credințelor sale iconoclaste, prin voința lui Leon III Isaurul. Încă de la înscăunare are un accident supărător, populația Constantinopolului, înfuriată de nedreptatea săvîrșită asupra lui Gherman, năvălește în biserică în timpul ceremoniei, îl insultă și-l bate cu pietre, încît Anastasie deabea poate scăpa cu fuga.

După moartea lui Leon III Isaurul (741) și suirea pe tron a fiului său, Constantin V Copronim, cumnatul acestuia, Artavasde, în jurul căruia se grupaseră toți partizanii ortodoxiei, se proclamă împărat, în timp ce Copronim era în luptă cu Arabii.

Anastasie, care nu avea altă religie, decît pe cea pe care o socotea mai favorabilă ambițiilor sale, trecu de partea uzurpatorului. Pentru a asmuți poporul împotriva lui Copronim, el dă în vileag unele vorbe sacrilege, pe care acesta le-ar fi rostit cu privire la Domnul Hristos și la Maica Domnului.³⁴⁾

După o luptă înverșunată de un an și jumătate, Copronim își recîștigă tronul și recucerînd orașul se dedă la cele mai grozave excese: orbește pe Artavasde și pe fii lui, taie capul celor ce l-au susținut, iar patriarhului îi dă o rușinoasă pedeapsă. În noiembrie 742 patriarhul fu biciuit în fața poporului, urcat deandoselea pe un măgar, plimbat astfel în hipodrom, acoperit de insulte și murdării.

31. Maimbourg, o. c. p. 81.

32. Mansi, o. c. XIII, 208-356.

33. Teofan, o. c. an 6235; Pargoire, o. c. p. 297; Hergenroether, o. c. III, p. 65; Diehl-Marçais, o. c. p. 266; Gasquet, o. c. p. 94; Maimbourg, o. c. cartea I și a II-a.

34. Gasquet, o. c. p. 98; Kedrinou, Σύνοδος ἱστορίας, în M.P.G. 1221.

Deși suportă un așa supliciu, totuși, pentrucă era întotdeauna de părerea împăratului, coborînd de pe măgar, se suie din nou pe tronul patriarhal în care rămîne pînă la moarte.

b) **Constantin II (753-765)**³⁵). A fost ales la dorința împăratului, după sinodul dela Hieria. Patriarhul a fost primul obligat să jure, din înaltul amvonului, că nu va mai respecta vreodată icoanele. Deși complet supus suveranului, totuși Constantin îl refuză pe acesta cînd îi propuse ca Maica Domnului să nu mai fie numită decît Maica lui Hristos. Pentru a-l compromite pe patriarh, împăratul îl îndemnă la o viață cu totul ușurată, destrăbălată și plină de toate plăcerile vieții, dela care Constantin II nu numai că nu se abținu, ci se aruncă în ea cu toată ființa.

Intre timp, fiind acuzat de diferiți clerici, puși la cale de împărat, că vorbește foarte rău pe împărat, Constantin a fost exilat în insula Prinților și înlocuit pe scaunul patriarhal.

După cîtva timp, cum patriarhul vorbea acum cu adevărat rău de împărat, a fost adus la Constantinopol în lanțuri. Aici a fost amarnic bătut, dus în biserică și degradat în mod solemn, apoi purtat la hipodrom doar în cămașă, cu capul și barba rase, cu sprîncenele smulse, suit pe un măgar a cărui coadă o ținea în mîna și acoperit de insulte. După cîteva luni de închisoare și după ce declarase, în speranța să-și va recăpăta tronul, că credința împăratului este ortodoxă, i se tăie capul. Cadavrul fu transportat la locul unde se înhumau criminalii, iar capul îi fu ars în piața publică.

8. Împăratul Leon V Armeanul (813-820) și patriarhul Nichifor (806-815)³⁶). A fost ales la propunerea împăratului Nichifor (802-811) deși era laic. Cu toate că era ortodox, învățat și cu o viață neprihănită, avu opoziția călugărilor.

La înscăunarea împăratului Leon V Armeanul, a cărui ortodoxie o bănuia, îl făcu să semneze o declarație că va păzi dreapta credință, nu va încerca nimic împotriva Bisericii și nu se va atinge de dogmele bine definite de sfinții părinți.

Patriarhul, informat de unele intrigi de la palat ce tindeau la abolirea sinodului din 787, adună pe unii episcopi și arhimandriți la Sf. Sofia, făcîndu-i să promită că vor rămîne credincioși învățaturii Bisericii.

Împăratul încercă să-l convingă (decembrie 814) argumentînd că cultul icoanelor adusese mari nenorociri imperiului, că armata era împotriva lui, că opinia poporului ar fi de partea sa și că Biblia nu pomeneste nimic despre el. Patriarhul se opune spunînd că așa era învățătura Bisericii, pe care trebuia să o respecte dacă era încă ortodox. Teodor Studitul îl sprijini proclamînd cu îndrăzneală că «chestiunile bisericești sînt de competența preoților și învățaților, împăratul neavînd decît administrarea treburilor exterioare. Apostolul spusese doar că «Dumnezeu a așezat în Biserică în primul rînd apostolii, apoi profeții, apoi didascalii», dar nicăiri nu a amintit de împărați. Pentru tine, spunea el, datoria ta este să-i ascuți și să nu le uzurpi locul»³⁷).

35. Teofan, o. c. an 6259; Maimbourg, o. c. p. 144 sqq.; Pargoire, o. c. 297.

36. Ignatie, *Viața patriarhului Nichifor*, edit. de C. de Boor, în *Nicephori art. Cpolitani. op. hist. Leipzig, 1880, p. 139-217; Pargoire, o. c. p. 265; Hergenroether, o. c. p. 85, 92;*

37. *Viața lui Teodor, în M.P.G. 99, 181-183.*

Totul a fost însă în zadar. Cînd împăratul își anunță deschis proiectele, toți îl părăsiră pe patriarh. I se interzise să mai officieze, să mai fie pomenit la slujbe și fu chemat la judecată în fața unui sinod adunat de împărat. Patriarhul refuză să se prezinte.

În noaptea de 13 martie fu ridicat din locuința patriarhală și aruncat în piață, cu gîndul că va fi ucis de vreun iconoclast, cum era slăbit de boală și neputincios. Intunerecul proteguindu-l, este luat apoi și trecut Bosforul într-o barcă, iar poporul fu anunțat că Nichifor a fugit.

Patriarhul Nichifor continuă însă să apere doctrina Bisericii prin graiu și prin scris, pînă la moarte.

Mai tîrziu, corpul său fu adus și depus în biserica Sf. Apostoli.

9. Împăratul Mihail III Bețivul (842-867) și patriarhul Ignatie (847-858; 867-877) ³⁸. Era fiul împăratului Mihail I Rangabe (811-813) și, deși fusese silit de Leon V Armeanul, împreună cu frații și tatăl său, să îmbrățișeze viața monahală, totuși se formă în penitență și celelalte virtuți monahale, devenind un călugăr exemplar.

La moartea patriarhului Metodie (847) fu cerut de popor, care îl cunoștea ca pe un zelos și neînfricat apărător al icoanelor, din timpul persecuției împăratului iconoclast Teofil (829-842).

Patriarhul, după multe muștrări, din pricina vieții desfrîinate cu care scandalizase capitala, refuză, în public, sfînta împărtășanie cezarului Bardas, tutorele împăratului Mihail III. Pentru acest fapt cezarul nu-l putea ierta și căuta să se răzbune.

Patriarhul fiind sprijinit de împărăteasă Teodora, Bardas obținu mai întîi îndepărtarea și închiderea ei și apoi îl exilă pe Ignatie într-o mănăstire din insula Terebint.

Nemulțumindu-se cu aceasta, el implică pe patriarh într-un proces politic. Ignatie fu smuls din mănăstire, dus în insula Hieria, unde fu închis într-un staul de capre. Apoi fu transportat într-un alt loc, — Prometos —, unde fu bătut crunt și înlănțuit. Scopul acestui tratament era să-l facă să-și dea dimisia, pe care patriarhul refuză să o iscălească. După un exil în insula Mitilene, fu readus la Constantinopol în 860, unde noul patriarh Fotie ținu cîteva sinoade pentru a-l depune.

Fotie sesizase, din punctul său de vedere, și pe papă de schimbarea survenită. Acesta trimise legați pentru a ancheta cazul și a raporta. Legații fiind atrași de partea lui Fotie, într-un sinod depuseră pe Ignatie din cauză că, conform unor mărturii ad-hoc, și-ar fi dobîndit demnitatea cu ajutorul forței publice. Mihail III insultă și umili crud pe Ignatie în acest sinod.

Necedînd nici sfaturilor, nici amenințărilor, nici făgăduințelor, Ignatie nu dimisionă. Din această cauză, după ce fu degradat în mod solemn, fu închis în cavourile bisericii Sf. Apostoli, unde fu supus unor noi chinuri și unde se reuși a i se smulge o iscălitură în josul unei foi. Pe aceasta Fotie scrisse: «Eu, prea nevrednicul Ignatie, recunosc că am devenit episcop fără alegere prealabilă și mărturisesc că am condus Biserica nu în mod sfînt și legal, ci tiranic» ^{38 a}). I se dădu apoi voie să

38. Nichita, *Viața Sf. Ignatie*, în M.P.G. 105, 497-552; Janin R., art. *Ignace*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique, Vacant-Mangenot*, tom. 7/1, Paris 1922, col. 716-722; Mansi, o.c. 15, 520-521 și 16, 296-311.

38 a. Nichita *Paflegonianul, Viața Sf. Ignatie* în M.P.G. 105, col 522 D.

se retragă la una din proprietățile sale, de unde izbuti să fugă în momentul cînd trebuia să fie tirît la alt sinod și în urmă orbit.

După ce ucizînd pe Mihail III Bețivul, Vasile I Macedoneanul (867-887) se proclamă împărat, Ignatie este rechemat și Fotie izgonit.

Ignatie păstorește pînă la moartea sa, 23 octombrie 877.

10. Împărații Vasile I Macedoneanul (867-886) și Leon VI (886-912) și patriarhul Fotie (858-867; 877-886).³⁹⁾

După alungarea lui Ignatie, prin grija cezarului Bardas, a fost ales patriarh, Fotie, un laic foarte învățat, care făcea parte din ierarhia civilă a palatului imperial. Păstoria sa este plină de conflicte, fie cu partizanii fostului patriarh, fie cu Roma, care are ezitări de a-l recunoaște.

După suirea pe tron a împăratului Vasile I Macedoneanul, pe care îl încoronează, Fotie este înlăturat. Motivul acestei schimbări pare a fi fost faptul că patriarhul a refuzat să împărtășească pe împăratul asasin⁴⁰⁾. Patriarhul a fost trimis la mănăstirea Skepi. După cîțiva ani însă, același împărat îl cheamă pe Fotie la palat, unde i se încredințează educarea copiilor împăratului. La moartea lui Ignatie, din ordinul suveranului își reia scaunul, pe care însă trebui să-l părăsească din nou și definitiv odată cu suirea pe tron a lui Leon VI. Nu se știe motivul pentru care a fost înlăturat dar se bănuiește că ar fi jucat rol dorința împăratului de a așeza patriarh pe fratele său Ștefan.

Pentru a se obține depunerea lui Fotie, i se încscenează, atît lui cît și unui prieten al său, un proces politic de trădare. Cu toate că patriarhul nu putu fi dovedit de participare la vreo crimă politică, totuși rămase depus și trebui să se retragă la o mînăstire. După depunerea sa, nu se mai știe nimic despre el.

11. Împăratul Leon VI, Filozoful (886-912) și patriarhul Nicolae Misticul (901-907; 912-925)⁴¹⁾

Acest patriarh intră în conflict cu împăratul Leon VI, care-l ridicase pe tronul patriarhal, din cauza celei de a patra căsătorii a împăratului.

Deși publicase un decret prin care declara nulă căsătoria a treia, Leon VI, în marea preocupare ce o avea de a asigura un moștenitor tronului și pentru că niciuna din cele trei soții anterioare nu-i dăduse copii, contractă o legătură cu Zoe Cărbonopsina, care născu un copil în 905, pe Constantin Porfirogetul. Patriarhul Nicolae Boteză copilul cu ceremonialul obișnuit, dar după ce împăratul promisese că se va despărți de mama copilului. Dar Leon, nu numai că nu se ținu de cuvînt, obligă pe un preot să-l căsătorească cu Zoe și el însuși o încoronă. Aceasta îl făcu pe patriarh să spună că «împăratul îi fusese și logodnic și episcop». Patriarhul interzise împăratului să mai intre în biserică și excomunică

39. Nichita, o.c.; Iosif Genesios, în M.P.G. 109, 985-1179; E. Amann, art. Photius, în Dict. Theol. Cath. tom. 12/2, 1536-1604, Paris 1935; A. A. Vasiliev, o. c. I, 439.

40. Pseudo-Gheorghe Hamartolos, în M.P.G. 109, 825-985; Leon Gramaticul, în M.P.G. 108, 1038-1165.

41. Diehl Ch., *Les quatre mariages de l'empereur Leon le Sage*, în *Figures byzantines I*, p. 181-215; A. A. Vasiliev, o. c. II, p. 440; Hergenoether, o. c. III, p. 433.

pe preotul care săvîrșise cununia. Conflictul se declară și împăratul apela la Roma, care recunosc validitatea căsătoriei imperiale.

Patriarhul Nicolae persistînd în opinia sa fu îndepărtat cu forța și înlocuit cu duhovnicul împăratului, călugărul Eftimie, care-l reprimi pe împărat la comuniune și încoronă pe fiul său, Constantin.

Cu puțin înainte morții sale, Leon VI, îl restabili pe patriarhul Nicolae în scaunul său. Acesta închise schisma ce se făcuse prin împărțirea poporului între el și Eftimie, publicînd în 920, tomul unirii. Acest act interzice căsătoria a treia și a patra, dar scuză căsătoria lui Leon VI.

12. Împăratul Isac I Comnen (1057-1059) și patriarhul Mihail Cerularios (1043-1058) ⁴²).

A fost ales la 25 martie 1043 sub domnia lui Constantin IX Monomahul (1042-1055), căruia i-a fost credincios chiar și în cele mai grele situații, dar nu ca un supus, ci «ca o putere, care ajută o alta» ⁴³). A luat parte la complotul, care, după moartea lui Constantin IX, a răsturnat pe Mihail VI Stratiotikos și a suit pe tron pe Isac I Comnen.

Din cauză că tindea să conducă el pe împărat, acesta, care nu avea nevoie de stăpîn, îl arestă și-l trimise în insula Proconez, de unde fu mutat în insula Imbros. Se căută, prin diverse mijloace, să i se smulgă dimisia.

Mihail Cerularie muri, în drum spre sinodul convocat de împărat pentru a-l judeca și depune, cu puține zile înainte Crăciunului din 1058.

Reputația sfințeniei patriarhului răspîndindu-se cu iuțeală, împăratul porunci aducerea lui la Constantinopol, unde îl primi cu mare pompă; își ceru cu umilință iertare recunoscîndu-și greșeala.

13. Împăratul Isac II Anghel (1185-1195), în timpul domniei sale, scoate din scaun patru patriarhi: Vasile II Camateros 1183-1186; Nichita II 1186-1189; Leontie 1189-1190; Dositeiu al Ierusalimului, adus pe scaunul Constantinopolului, 1190-1191, fără vreun motiv precis, ci doar pentru că nu-i mai erau pe plac ⁴⁴).

14. Împăratul Mihail VIII Paleologul (1261-1282) și patriarhii:

a) **Arsenie (1255-1259; 1261-1264) ⁴⁵**, a fost chemat la demnitatea patriarhală dintr-o mînăstire din Bitinia, de către împăratul Teodor II Lascaris (1254-1258). Credincios lui Teodor II după cum fusese și tatălui său Ioan Dukas Vatatsis (1222-1254), pe care îl servise într-o ambasadă ⁴⁶), patriarhul rămase la fel și pentru Ioan IV Lascaris (1258-1261). Cînd Mihail Paleologul luă prin forță tutela tînarului împărat trecînd puterea în mîinile sale, patriarhul se retrase la mînăstire, fără a dimisiona. După încercări zadarnice de a-l face să revină sau să dea o abdicare, Mihail Paleologul și episcopii îl înlocuiră cu Nichifor de Efes, care muri repede. La ocuparea scaunului patriarhal, aducîndu-se din nou în discuție numele lui Arsenie, împăratul hotărî să-l readucă cu

42. Meletie, o. c. II/2; Kedrinou, *Σύνοδος ἱεροσολύμων* în M.P.G. 122, 264; E. Amann, art. Michel Cerouliarios, în Dict. Theol. Cath. tom. X, 2 Paris 1929 col. 1677-1703.

43. Brehier L., *Le schisme oriental*, Paris 1899, p. 80.

44. Meletie, o. c. III/1, p. 46-48.

45. Testamentul lui Arsenie, în M.P.G. 140, 947-958; L. Petit, art. Arsenie Autorianos et Arsenistea, în Dict. Theol. Cath. 1/2, Paris 1923, col. 1992-1994; A. A. Vasiliev, o. c. II, p. 356; Meletie, o. c. III/1, p. 117.

46. N. Sathas, *Μοσαιωνική βιβλιοθήκη*, Veneția 1894, tom. VII, p. 509-511.

condiția recunoașterii validității hirotoniilor făcute de Nichifor, pe care Arsenie le declarase nule. Arsenie consimți, veni la Constantinopol, de curînd cucerit de la Latini, și încoronă pe Mihail Paleologul, rezervînd însă drepturile lui Ioan Lascaris. Atunci cînd Mihail Paleologul, pentru a-l îndepărta pe Ioan Lascaris de la tron, îl orbi (25 dec. 1261), patriarhul Arsenie îl excomunică pe împărat și-i puse condiție de iertare, părăsirea tronului. Împăratul considerînd pedeapsa prea grea, după doi ani de tratative, făcu să fie depus Arsenie și exilat în insula Proconez, unde muri în 1273. Exilul său duse la formarea schismei arsenite, în sînul Bisericii din Constantinopol, care nu se liniști recit sub patriarhal Atanasie (1289-1293; 1304-1310).

b) **Iosif I (1267-1275; 1282-1283)** ⁴⁷⁾, a fost ales după înlăturarea lui Arsenie. El a iertat excomunicarea dată de acesta împăratului Mihail Paleologul, înrăutățind astfel schisma arsenită.

Împăratul dorind să facă unirea cu Roma, în orice chip, și patriarhul Iosif nefiind de acord, fu nevoit să se retragă, după semnarea unirii de la Lyon (1274) și proclamarea ei la Constantinopol.

După moartea lui Mihail Paleologul și suirea pe tron a lui Andronic II (1282-1328), ostil politicii latinofile și unioniste, patriarhul Iosif fu rechemat. Păstori însă foarte puțin, murind curînd.

15. Împăratul Andronic II (1282-1328) și patriarhii:

a) **Ioan Vecos (1275-1282)** ⁴⁸⁾, recunoscînd și convingîndu-se în închisoare de «ortodoxia» Bisericii catolice, devine un aprins luptător pentru unire. După încheierea unirii de la Lyon și înlăturarea patriarhului Iosif, a fost ales și intronizat Ioan Vecos la 16 mai 1275. A rămas în scaun pînă la suirea pe tron a împăratului Andronic II, care îl exilează pentru că nu voia să renunțe la convingerile sale. Patriarhul Ioan își susținu punctul de vedere unionist, atît în fața unui sinod ținut la Constantinopol (1285) cît și prin scris, pînă la moartea sa (1294).

b) Cu venirea la tron a lui Andronic II, ajunse la putere partidul zeloților, unul din cele două partide de la Constantinopol. Aceștia erau împotriva unirii cu Roma, observau cu strășnicie regulele unei morale aspre și ale unui ascetism sever, dar nu străluciau în cultură. Principala lor sprijin erau călugării pe care, cînd se ridicau la putere, îi puneau în locuri înalte ⁴⁹⁾.

Sub influența acestui partid sînt așezați pe scaunul patriarhal al Constantinopolului, oameni complet lipsiți de învățătură ca: Nifon I (1311-1315); Gherasim I (1320-1321); Isaia (1321-1339) care, după cuvîntul lui Gregoras «nici nu puteau bine citi, silabisînd cuvintele» ⁵⁰⁾.

16. Împăratul Ioan VI Cantacuzin (1341-1354) și patriarhul Calist (1350-1354).

Din cauză că nu a vrut să încoroneze pe Matei, fiul lui

47. Meletie, o. c. III/1, p. 144; Petit, art. cit.

48. Petit L., art. Jean Beccos, în Dict. Theol. Cath. tom. 8/1, Paris 1924, col. 656-660; R. Souarn, art. Tentatives d'union avec Rome: Un patriarche grec catholique au XIII-ème siècle, în Echos d'Orient, 1900, t. II, p. 229-237, 351-360.

49. A. A. Vasiliev, o. c. II, p. 354-360.

50. Nichifor Gregoras, Istoria bizantină în M.C.G. 148-149; Meletie, o. c. III/1, p. 145-148.

Ioan Cantacuzin, a trebuit să părăsească scaunul patriarhal, rămânând credincios împăratului legitim Ioan V Paleologul.

Calist reușește să revină după un timp și păstorește pînă la moarte⁵¹).

17. Împăratul Ioan V Paleologul (1341-1391) și patriarhul Filotei (1353-1354; 1364-1376)⁵²). Pentru că era partizan al lui Ioan Cantacuzin, păstoria sa se sfîrșește odată cu domnia lui Cantacuzin (1354). Deși voluntară, abdicarea sa pare să fi fost însoțită de întregul cortegiu de anateme și excomunicări obișnuite în asemenea situații. A fost depus și închis pe motiv de les-majestate, pentru că abandonase cauza Paleologilor. Reuși să scape și să reintre în favorul Curții, datorită împărătesei, fiica vechiului său protector, iar la vacantarea scaunului patriarhal fu reales.

În timpul păstoriei sale se iscă isihasmul, pe care Filotei îl susținu. Luptă pentru unirea Bisericilor, dar pe temeii ortodox, sinodal și cu convingerea că doctrina ortodoxă va ieși învingătoare. Împotriva pericolului turcesc, care amenința imperiul, preconiza unirea tuturor țărilor ortodoxe, pentru care făcu demersuri.

Demisionă în 1376, slăbit de vîrstă.

18. Împăratul Ioan VIII, Paleologul (1425-1448) și patriarhul Iosif II (1416-1439)⁵³). Este al doilea Iosif, care are de-a face cu problema unirii Bisericilor, cu presiunile imperiale pentru rezolvarea ei pe placul Romei și care moare în timpul sinodului unionist de la Ferrara-Florența.

Din această sumară expunere a unor cazuri de patriarhi, care au avut de suportat acte de abuz sau violență din partea unor împărați, se constată că:

a) Actele de abuz constau fie din desele treceri de la alte scaune episcopale la cel al Constantinopolei (Antim de Trebizonda, Gherman de Cizic, Dositeiu al Ierusalimului); fie din scoaterea, nemotivată serios, din sacun a unor patriarhi (Pavel I, Ioan Hrisostom, Eufimie, etc.); fie din așezarea pe tronul patriarhal a unor persoane nevrednice și nepregătite pentru această înaltă demnitate (ca Ștefan — 886-893 —, Teofilact — 931-956—), sau fără învățătură (Nifon, Gherasim); fie din silirea patriarhilor la acțiuni contrare învățurii Bisericii și convingerilor personale (ca cele din perioada iconoclastă, cearta tetragamică, unirea Bisericilor).

b) Actele de violență constau din: a) arestări, exilări, chinuri a unor patriarhi, fie pentru a-i suprima (Pavel I, Ioan Hrisostom, Nichifor I), fie pentru a li se smulge abdicarea (Ignatie, Mihail Cerularie); b) barbare violențe, ca mutilări (orbirea lui Calist I) sau ca rușinoasele pedepse suferite de Atanasie și Constantin II.

51. Meletie, o. c. III/1, p. 195; Ioan VI Cantacuzino, *Istoria bizantină în P. G. 153* partea a IV, cap. 37.

52. idem, ibidem; V. Laurent, art. Philothée Kokikinos, în *Dict. Théol. Cath.* tom. 12, 2, col. 1498-1509. Paris 1953.

53. Meletie, o. c. III/2, p. 1-6.

Unele din aceste acte sînt motivate de lipsa de vrednicie, de caracter și demnitate a unor patriarhi, sau atitudinilor lor de trădare față de unii împărați.

Altele se datoresc dorinței de răzbunare a unor împărați sau favoriți ai acestora, care au fost jigniți de unele acte de autoritate săvîrșite de patriarhi față de ei (Ignatie, Nicolae Misticul).

Actele de abuz și violență sînt înfăptuite datorită atît situației împăraților bizantini, — suverani deasupra oamenilor și a legilor —, cît și de vinovata și lașă complezență a unei părți a înaltului cler, care se pretează la tot felul de compromisuri. La aceasta se adaugă și incertitudinea din mediul bizantin, veșnic plin de agitații, revolte și schimbări, în care trăiau atît împărații cît și patriarhii, fapt care explică, în mare măsură, felurile lor atitudini.

Aceste acte sînt urmarea marelui puteri pe care o au împărații la Constantinopole. Dar aceasta nu se exercită asupra Bisericii și conducătorilor ei, decît în măsura în care se oferea prilejul. Și acesta consta în slăbiciunea sau nevrednicia unor patriarhi și în coalizarea unei părți a clerului cu împăratul, indiferent de interesele Bisericii.

Cezaropapismul bizantin este o realitate, dar nu o stare de legalitate. El se datorește atît situației speciale a împăratului bizantin, cu puterile sale extraordinare, cît și lumii bizantine, care făcea din problemele teologice probleme de stat, implicînd astfel conducerea laică în chestiunile bisericesti.

Trebuie subliniat faptul că patriarhii demni, de caracter și conștiinți de misiunea lor, chiar dacă au fost victima unor acte abuzive sau violente, n-au părăsit linia dreaptă a conduitei lor. Și răsplata lor a venit, la unii chiar în timpul vieții (Eutihie, Ignatie, Nicolae Misticul au fost restabiliți), la alții după moarte (Pavel I, Ioan Hrisostom, Gherman au fost trecuți în rîndul sfinților).

Putem spune, că, deși dese, actele de violență și abuz sînt totuși niște accidente regretabile, nereprezentînd o stare permanentă, ci una trecătoare și excepțională.

SIMȚIREA TAINICĂ A PREZENȚEI HARULUI DUPĂ SF. SIMION NOUL TEOLOG *)

I. Simțirea harului ca problemă de dogmatică și importanța Sf. Simion Nou Teolog pentru această problemă.

Sfântului Duh i se recunoaște, prin apropiere, ca lucrare specifică sfințirea sau îndumnezeirea creaturii. Puterea acestuia, care preface firea noastră, nu lucrează însă de la depărtare, ci printr-o sălășuire și unire reală, cu sufletul omenesc. Deși, din punct de vedere ontologic, creatura este deosebită de dumnezeire, totuși, ea se poate împărtăși de aceasta pe calea energiilor divine, nezidite, dar totodată împărtășibile. Sf. Duh, nedespărțit de Tatăl și de Fiul chiar în acțiunile Lui distincte, ni se împărtășește, așadar, nu după ființă, ci după har, prin lucrare. Omul devine Dumnezeu prin însușirea energiei dumnezeiești, prin împroprierea harului. Pe această cale, există o participare reală la transcendență, omul putând deveni subiect al puterilor și actelor suprafirești. Tot așa, putem înțelege cum făptura poate fi adusă la asemănare cu Creaătorul ei. Dar, făptura rațională nu devine subiectul acestor energii nezidite decât prin Sfântul Duh. El este cel prin care aceste revărsări ale supranaturalului se fac oarecum personale și cel prin care putem săvârși experiența nemijlocită a acestor bunuri. Sf. Apostol Pavel ne-a arătat că starea de sfințenie e realizabilă numai prin însușirea darului Sfântului Duh în noi (Fapt. Ap. VI, 3; VII, 55). Această împărtășire cu darurile Sfântului Duh nu este însă o lucrare fizică sau magică. Supranaturalul creștin, având un caracter personal, este primit în făptura care poartă chipul lui Dumnezeu, într-un mod spiritual și personal. În acest fel, omul poate avea, cu vremea, perceperea spirituală a prezenței și lucrării Duhului în sufletul său, de aceea sălășuirea Duhului Sfânt trebuie prinsă într-o simțire tainică a duhului nostru, sesizarea acestei prezențe fiind condiția esențială a trăirii creștine. În acest sens, Teologia dogmatică, ocupându-se de lucrarea sfințitoare a Sf. Duh, include și învățătura despre experiențele duhovnicești generate de relația puterii divine cu sufletul omenesc. Spiritualitatea, experiența adevărilor de credință își are, deci, temelul doctrinar în Dogmatică, pentru că orice fapt de experiență spirituală se fundamentează pe o doctrină, pe un principiu teologic. Simțirea prezenței și lucrării Duhului este o temă afirmată și explicată în capitolul despre sfințire al Dogmaticii. Vom căuta să urmărim această temă în doctrina spirituală a Sf. Simion Nou Teolog, care o afirmă și o dezvoltă în chip deosebit¹⁾.

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

1. Viața, ca și opera lui, atât de importante, necesită un studiu aprofundat și științific. Deocamdată amintim câteva date în legătură cu acestea. Biografia lui ne este cunoscută datorită ucenicului sau Nichita Stethatos, care a și fixat-o în scris. O ediție îngrijită a acesteia, însoțită de traducerea franceză, a fost făcută de Ir. Hausherr, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon Le Nouveau*

Tainica simțire a harului nu este o temă nouă în Teologia ortodoxă și nici una inventată în învățătura Sf. Simion Noul Teolog. O găsim la Origen, la Diadoch al Foticeei în special, precum și la alții, într-o formă mai generală. Cu Sf. Simion însă, doctrina despre lucrarea Sfințului Duh în suflet, ca și cea despre simțirea harului, care sînt nedespărțite, capătă o dezvoltare mai mare prin adîncirea tradiției doctrinare ortodoxe. Și nu greșim dacă spunem că una din temele învățăturii sale, care i-au adus cinstea să fie numit al treilea Teolog al Bisericii Ortodoxe, a fost aceasta, simțirea harului, capitol care nu aduce atît considerații teoretice noi despre acest adevăr creștin, ci mai mult mărturia autentică a unui suflet angajat într-o experiență spirituală superioară a adevărarilor creștinești.

La un mileniu după nașterea lui Hristos, obștea trăitorilor ortodocși zămislește această personalitate deosebită, care a înscris — pe scara duhovniciei creștine — o nouă etapă. Fiind opera unuia dintre «știutorii sfintei cunoștințe», teologia lui nu se poate despărți de viața, de experiența lui. «Cuvintele» și «Imnele» sale, opere alese ale literaturii duhovnicești ortodoxe, sînt expresia unui suflet ce se mișcă intens în legătura cu Dumnezeu, a unei inimi ce se desfată în prezența tainică a Creatorului.

Viața lui spirituală a scos în evidență și teologia pe care se întemeia. E vorba de verificarea prin trăire a unor adevăruri și de clarifi-

Theologien (949-1022) par Nicéas Stéthatos, în *Orientalia Christiana*, vol. XI, Nr.45, 1928, Roma. În romînește ea este tradusă și tipărită în colecția *Viețile sfinților*, vol. II, luna octombrie, București, 1902, p. 849-932.

S-a născut în ținutul Paflagonia, în anul 949. Karl Krumbacher, în *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, München, 1897, pp. 152-154, precum și Karl Holl în *Enthusiasmus und Bussgewalt beim grichischen Mönchtum*, Leipzig, 1898, ne dau date deosebite, cu privire la viața sa. Datele referite de Hausherr, în *Introducere la traducerea amintită*, sînt cele mai documentate. De aceea, le vom păstra pe acestea.

Datorită unui unchi cu mare influență la curtea împăraților Porfirogheneți, Simion vine în Constantinopol și petrece cîtva timp (960-963). După moartea acestui tutore, încearcă să intre în mînăstirea Studion, dar nu reușește din cauza virstei prea fragede. În acest timp, el citește pe Marcu Pustnicul, Ioan Scărarul, gîndindu-se tot la viața de monah. În 977, revine la Studion și e primit de Sf. Simion Studitul, care îi și devine părinte duhovnicesc. Aici, el încearcă un nou chip de viață duhovnicească, care se baza pe o asceză mai pronunțată. Acest lucru nu conveni egumenului mînăstirii și nici unor călugări, din care pricină ei căutau să-l despartă de Sf. Simion, care contribuia la menținerea învățăturii sale spirituale. Planul acestora se împlini și Simion cel tinăr este mutat în mînăstirea Mamant, unde continuă aceeași viață. În 980, este hirotonit preot și făcut egumen al acestei mînăstiri. Peste cîtiva ani, moare însă Sf. Simion Studitul și aceasta înseamnă un nou prilej pentru dușmăni și certuri. Ucenicul acordă un fel de cult părintelui său, în care intra prăznuirea anuală, alcătuirea unor cîntări și chiar zugrăvirea chipului. Printre cei care luară atitudine contrară acestui cult, se numără și mitropolitul Ștefan al Nicomidiei, care-l și chemă să se apare. În apărarea sa, el face apel la învățătura tradiției. În urma acesteia, este exilat în cetatea Chrysolis, unde întemeie mînăstirea Sf. Marina. În cele din urmă, este achitat de patriarh, însă el continuă să rămînă aici, unde și muri, în 1022. Dintre ucenicii lui, remarcăm pe Nichita, care i-a și scris viața. De unde reiese că el a fost nu a fost nu a cîrturar sau scriitor deosebit, ci un mare trăitor al adevărarilor evanghelice. Este canonizat la sfîrșitul secolului XI, fiind cinstit alături de Sf. Ioan Evanghelistul și Sf. Grigorie de Nazianz cu supranumele de Noul Teolog. Catolicii, în studiile lor aghiografice, nu l-au trecut ca sfinț și — în general — n-au interes pentru el, considerîndu-l inspiratorul mișcării isihaste, pe care o înțeleg greșit. Opera lui, destul de numeroasă și interesantă, nu este încă pe deplin cunoscută.

careia altora, pe baza experiențelor duhovnicești²⁾. În scrisul lui, avem, așadar, pe de o parte, un document în care s-a înscris nivelul înalt pe care l-a atins duhovnicia ortodoxă; pe de alta, punctul de plecare pentru alte realizări. El e un realizator și un cititor, căci experiența sa a însemnat un izvor important pentru intensa viață duhovnicească din veacul XIII și XIV, iar opera lui, o rară și prea frumoasă pagină din poemul rivnei creștinești, pe calea asemănării divine, a pregătit temeiurile doctrinare ale palamismului de mai târziu.

În pregătirea și orientarea lui duhovnicească și teologică, Sf. Simion datorează foarte mult părintelui său duhovnicesc, Sf. Simion Studitul. El însuși mărturisește că dă din averile părintelui său și nu rare ori Noul Teolog exemplifică învățătura sa cu cuvîntul și bogata experiență a povățuitorului său sufletesc. În istoria monahismului creștin ortodox, ei rămîn ca model în ceea ce privește raportul între ucenic și părinte duhovnicesc și poate că puțini ucenici au încercat suferințele pe care Sf. Simion cel Tânăr le-a purtat din cauza admirației fără margini pe care o păstra celui ce l-a îndrumat din punct de vedere spiritual³⁾. De la el, ca și din lectura sa particulară, Sf. Simion a făcut cunoștință cu marile figuri ale spiritualității ortodoxe. Ca teolog, el se articulează în mod organic în tradiția sfinților părinți, pe care reușește, în unele capitole, s-o dezvolte și s-o împodobească pe baza experiențelor sale. Paternitatea lui duhovnicească înseamnă, în același timp, și legătura cu adevărul Bisericii. El este și rod și ecou al Tradiției⁴⁾. Cu toate acestea, el este prea puțin cunoscut la noi și foarte rar folosit ca autoritate în capitolele respective. De aceea, încercăm în lucrarea de față și un început de reconsiderare a marelui trăitor răsăritean care — datorită sudiilor catolice — este uneori rău înțeles. Opera aceasta, într-o formă mai amplă și științifică, n-ar trebui să întîrzie, deoarece spiritualitatea ortodoxă are în el unul din doctrinariii săi clasici. Sf. Simion Noul Teolog trebuie cunoscut și readus în centrul trăirii creștine, căci învățătura și practica sa duhovnicească nu încetează vreodată să fie pură și plină de folos sufletesc.

*

II. Natura sau caracterul simțirii Harului.

Intr-una din Omiliile sale⁵⁾, Sf. Simion face, în rezumat, o expunere și o apărare a întregii lui doctrine spirituale. În centrul acestei

2. Pentru el, spre exemplu, vederea lui Dumnezeu (θεορεια) este o dogmă, pentru că se întemeiază pe cuvîntul lui Hristos (Matei V, 8), dar și pentru faptul că el însuși a cunoscut, prin experiență, această realitate.

3. Pentru caracterul și rolul îndrumării duhovnicești în trăirea răsăriteană, vezi lucrarea capitală: Ir. Hausherr, Direction spirituelle en Orient a-trefois, în *Orientalia Christiana Annalecta* 144, Roma, 1955, Autorul face apel, de multe ori, la viața și învățătura Sf. Simion, pentru a ilustra caracterul conducerii spirituale în Biserica Ortodoxă.

4. «El a avut un părinte spiritual minunat, «Sf. Simion Studitul» și la rîndul său el rămîne cel mai bun sprijin pentru ucenicul lui Arsenie, devenit egumen. Există astfel șiruri de succesori, sprijinindu-se fiecare pe predecesorul său: un fel de succesiune pnevmatică», Ir. Hausherr, *Dir. Spirit...* p. cit.

5. Omilia aceasta se găsește cu textul grec și traducerea franceză în Ir. Hausherr, *La Méthode d'oraison hésychaste*, publicată în *Orientalia Christiana*, nr. 36, Roma, 1927, pp. 173-209.

convorbiri, stă problema care ne interesează, ca una ce formează punctul principal al doctrinei sale duhovnicești. El se adresează unor viețuitori din mănăstirea sa, care — deși acceptau legătura cu Dumnezeu prin har — totuși, concepeau fals modul acestei legături. În răspunsul dat îndoielilor acelora, el rezolvă precis tema simțirii harului. Ideea o vom găsi însă în întreaga sa operă, fiind o teză fundamentală a învățăturii sale. De altfel, după cum ne mărturisește biograful său, el a dat o luptă aprigă cu patima nesimțirii, cunoscând din lectura Sf. Ioan Scărarul că «nesimțirea este omorîrea sufletului și moartea minții, înainte de moartea trupului»⁶).

Ce învățătură susțineau adversarii Sf. Simion? Răspunsul ni-l dă tot el, la începutul Omiliei amintite: «Iată-mă, iarăși vin să vorbesc către acei ce spun că au în ei pe Duhul lui Dumnezeu, într-un chip neștiut (ἀγνώστος — inconștient) și care gîndesc că l-au primit în ei la Sf. Botez, într-o privityșă socotind că au această comoră, dar pe de alta, susținînd că niciodată și în nici un chip ei nu i-au simțit greutatea sau mișcarea; către acei ce aduc mărturie că la Botez ei n-au simțit cu desăvîrșire nimic, dar care — de atunci — se socotesc împodobiiți în chip neștiut și nesimțit (ἀγνώστος καὶ ἀνεπαίσθητος) cu această sălășluire a darului lui Dumnezeu întru ei, prezența aceasta avînd-o pînă în ceasul de față, în ascunsul sufletului; de asemenea, și către cei ce nu au avut niciodată puterea să agonisească, în vreun chip, o asemenea simțire, aceea a stării de vedere și descoperire (θεορίζε καὶ ἀποκαλύψει) ci spun că și-ar fi însușit și păstrează (lucrarea Duhului) în ei numai prin simpla credință și prin cugetare, iar nu prin cercarea trăirii — prin experiență — (πειρα), ci numai prin învățarea din sfințele cărți⁷). Ei susțineau, așadar, că nu poate exista o simțire sau o conștiință launtrică a prezenței și lucrării Duhului.

Pe de altă parte, aceștia tăgăduiau posibilitatea vederii slavei lui Dumnezeu încă din această viață, posibilitatea de a gusta în veacul de acum bunătățile viitoare. Sf. Simion continuă: «...și despre cei care spun că nici un om nu poate, în viața de aici, să vadă slava lui Dumnezeu». Față de ei, el își propune să arate: «în ce chip se poate vedea Dumnezeu și cum că acela care s-a învrednicit a spori pînă la această vedere de Dumnezeu, atît cît este cu putință aceasta, el încă de acum gustă din bucuria viitoare»⁸).

O parte din opera sa se găsește în latinește la Migne, P. G., vol. CXX, col. 322-710, iar cîteva imne au fost traduse în limba franceză de M-me Lot-Borodine, în Rev. La Vie Spirituelle, t. XXVIII, nr. 2-3, 1931.

Pentru traducerea romînească, s-a folosit un manuscris chirilic (Bibl. Academiei R.P.R., cota 5.721), (care cuprinde transcrierea unei traduceri făcută din grecește, de un ucenic al lui Paisie, în mănăstirea Neamțu (1802-1808). Manuscrisul e lucrarea lui Veniamin ierodiaconul, din M-rea Cernica și datează din 1840. În prima parte, se găsesc 104 cuvinte și 120 capete, iar în a doua 55 cuvinte. În această traducere, Omilia citată (65), se găsește la folio 270-276. S-a folosit, de asemenea, și traducerea romînească în manuscris a imnelor dragostei divine, de Prof. Pr. D. Stăniloae.

6. Vezi Ir. Hausherr, Vie de Syméon... în rev. cit., pag. 13; citat din Gradus XVIII, P. G., 88, col. 932.

7. Logos, cap. I, trad. după Ir. Hausherr, la Méthode..., rev. cit., p. 174-175; vezi și Cuv. 65 și 70 în trad. rom. pp. 270 și 298.

8. Idem, ibidem; în trad. rom. Cuv. 65, pag. 270.

Sf. Simion consideră ideile acestora drept o blasfemie care răstoarnă toată iconomia Mîntuitorului⁹). Într-adevăr, doctrina aceasta falsă înlătură relațiile personale și conștiințe cu Dumnezeu, dărîmînd temelia duhovniciei creștine: comunicarea simțită și personală cu divinul.

Privită în structura sa, ca și în efectele sale, această pseudospiritualitate constituia o mare primejdie, de aceea Sf. Simion răspunde, dovedind realitatea și posibilitatea unei legături conștiințe cu Dumnezeu.

Problema aceasta preocupă, într-o formă mai generală, și pe Diadoch al Foticeei, care combătea erezia masaliană. Masalianismul considera că, după Botez, puterea păcatului rămîne în noi, alături de cea a harului, cu care este într-o continuă luptă și harul e simțit de noi de la Botez¹⁰). Diadoch a arătat că, de la Botez, locul păcatului în noi l-a luat harul și că în faza primă, — începînd de la Botez — prezența harului nu e simțită, dar aceasta nu e o stare desăvîrșită, căci harul se înfățișează de la o vreme înaintea minții, iar aceasta trebuie să-i simtă prezența. Desigur, că s-ar putea stabili o influență directă între Sf. Simion și Diadoch, cunoscînd că în legătura preferată a Noului Teolog intră și opera lui Diadoch, dar nu s-ar putea spune că Sf. Simion are de combătut adepții ai ereziei masaliene. Cei combătuți de el, n-au format o grupare deosebită, organizată. E vorba probabil de un grup de monahi care, neînțelegînd corect cuvintele Evangheliei, se complăceau într-o viațuire falsă, comodă. Sf. Simion, spre deosebire de Diadoch, va da aceleia învățături o formulare definitivă și cu totul interesantă, mai ales în partea ei legată de contemplație și cunoașterea lui Dumnezeu.

Înainte de a expune rezolvarea acestei probleme în gîndirea Sf. Simion, trebuie să facem anumite precizări.

Problema cunoașterii duhovnicești și a contemplației sînt dominante în teologia Noului Teolog, iar cea a simțirii prezenței și lucrării harului se leagă de acestea. După el, mîntuirea stă în cunoașterea lui Dumnezeu, la care nu poți să ajungi decît pornind de la simțirea negrăită și conștientă a Duhului în suflet și ajungînd la vederea lui. Dar, Dumnezeu, pentru a fi cunoscut, trebuie să se descopere și El apare ca iubire și lumină, din care cauză noi facem experiența lui Dumnezeu prin simțire și vedere spirituală. Aceste moduri de a se împărtăși Dumnezeu nu sînt deosebite ca esență, de aceea nici vederea și simțirea nu sînt două funcțiuni deosebite. Vederea este, în fond, o simțire și este o simțire avansată. Vederea, ca și auzirea, sînt moduri imediate ale simțirii; deci, din punct de vedere al simțurilor, cunoașterea se pune în termeni de vedere și auzire, chiar dacă au o lucrare numai simbolică. Dumnezeu nu se poate cunoaște decît pe calea iubirii și luminii, de aceea trebuie simțit cu «cercarea și simțirea», cu cunoștința și vederea¹¹). Pentru el, totul stă pe experiența conștientă, încît sesizarea prezenței harice prin experiență (πειρα) sau simțire (αἰσθησις) nu este doar o stare afectivă, ci o conștiință deplină și o cunoaștere, în același timp. În această privință, nu pot fi aprobate concluziile la care au ajuns unii

9. Cuv. 26, pg. 111, în trad. rom. cit.

10. Doctrina masalianismului o putem cunoaște din lucrările celor care i-au combătut — în special Marcu Ascetul și Diadoch al Foticeei. Vezi Filocalia, vol. I, trad. de Pr. Dr. D. Stăniloae, ediția II-a, Sibiu, 1947.

11. Cuv. 9, pg. 53, în trad. rom. cit.

cercetători catolici. Așa, de pildă, unul dintre ei (Ir. Hausherr), împărțind spiritualitatea răsăriteană în mai multe școli sau curente, între acestea socotește și pe acela al «supranaturalului conștient», inițiat de Diadoch al Foticeei¹²). Diadoch, învățând primirea în conștiință a fenomenelor supranaturale cu ajutorul unui simț al minții, ar face parte din școala sentimentului. După autorul menționat, Sf. Simion s-ar fi inspirat din teoreticianul sentimentului, care e Simion Studitul, și face parte din aceeași direcție. Dar, Diadoch, ca și Sf. Simion, concep trăirea duhovnicească un fapt în care simțirea și cunoașterea sînt laolaltă. Catolici separă simțirea de cunoaștere, în experiența supranaturalului. La ortodocși, ele stau împreună: cel ce iubește, simultan și cunoaște.

Mai precizăm, în prealabil, că în învățătura Sf. Simion despre Sf. Duh și lucrările sale, nu găsim distincții de terminologie precise, așa cum le vom întâlni la Sf. Grigorie Palama. Harul apare sub forma de dar al Sf. Duh și — în general — de lucrare a Duhului. El lasă să se înțeleagă, totuși, că energia Sfintului Duh este necreată și — în același timp — împărtășibilă de către creatură. În ceea ce privește legătura sufletului omenesc cu lucrările Duhului, vom găsi termenii de: simțire, experiență conștientă, cunoaștere duhovnicească (αἴσθησις, πείρα, γνώσις). Dar, în concepția sa, simțirea harului are sens de cunoaștere, de «gnoză». Inconștiența înseamnă lipsă de cunoaștere și de simțire. «Gnoza» e simțirea și cunoașterea unor realități suprafirești, prin trăire, prin iubire.

În expunerea temei menționate, Noul Teolog pleacă — în Omilia amintită — de la textul din Galateni III, 27, unde Sf. Apostol Pavel arată că Botezul creștin înseamnă îmbrăcarea omului în Hristos, ceea ce înseamnă că, prin el, ne-am îmbrăcat cu puterea lui Dumnezeu. În golul sufletului nostru s-a sălășluit această realitate dumnezeiască, care are un conținut real, suprafiresc¹³). Problema care se pune imediat este următoarea: cel ce s-a îmbrăcat în ceva, nu va cunoaște și nu va vedea în ce s-a îmbrăcat? Adică sufletul este oare capabil să simtă și să cunoască sălășluirea Duhului în el prin Botez? Și este necesară această simțire pentru viața sa?

Problema, în fond, privește raportul dintre noi și Dumnezeu, — și Sf. Simion o dezleagă plecînd de la două temeuri: unul dogmatic, teologic, — și altul spiritual, antropologic. Pe de o parte, energia ce se așează în noi de la Botez este o realitate nezidită, suprasensibilă, cu lucrări sau efecte suprafirești. Pe de altă parte, sufletul nostru n-are o insensibilitate față de această putere personală, divină. El poate intra în legătură cu ea, o poate simți și cunoaște, sufletului fiindu-i proprie capacitatea pentru experiența harică, iar ei fiindu-i proprie capacitatea de a se comunica. Harul, ca manifestare a lui Dumnezeu cel personal, se arată printr-o lucrare sesizabilă, personal și conștient, de aceea, venirea lui Hristos în noi produce o mișcare care trebuie prinsă de suflet, produce o prefacere pe care o putem simți și mărturisii. Prefacerea aceasta nu este străină de lumina cugetului nostru, pentru că ea nu se face în chip necunoscut, ci în lumina cunoștinții. Duhul nostru e cel

12. Ir. Hausherr, *Les grands curants de la Spiritualité orientale*, în *Orientalia Christiana Periodica*, Roma, 1935, pp. 126-128.

13. Vezi Logos, în trad. fr. la Ir. Hausherr, *La Méthode...*, în rev. cit., pp. 177-178 și Cuv. 65, pg. 271, în trad. rom.

care primește lumina Duhului Sfânt și primind lumina Acestuia intră într-o stare de conștiință duhovnicească. Lumina Duhului Sfânt este, așadar, și izvorul conștiinței spirituale umane. Pentru aceasta, nu putem spune că avem pe Duhul Sfânt fără o simțire a energiei Acestuia: Impărăția cerurilor, va zice Sf. Simion, trebuie s-o cîștigăm cu cunoștință înlăuntru nostru¹⁴). Puterea lui Dumnezeu trebuie deci cunoscută direct, prin simțire tainică, de aceea este o greșală să spui că ai ajuns duhovnicesc dacă n-ai conștiința Duhului ce stă în tine. Duhovnicesc, într-un sens mai strict, e acela de cunoscător, de gnostic; trupesc, e cel ce nu cunoaște. Cunoașterea duhovnicească este o condiție a omului nou, ea este un element esențial în portretul duhovnicescului; necunoașterea e semnul nesimțirii Duhului.

Dar experiența spirituală nu e o simplă relație cu Dumnezeu, ci o prezență vie și conștientă, în fața Ziditorului, în care activitatea spiritului nostru se desfășoară pe un plan suprasensibil și paradoxal. Pe de o parte, această înfățișare înaintea lui Dumnezeu nu înseamnă o distrugere a condiției noastre ontologice, și nici o anulare a eului nostru conștient. În legătura chiar avansată cu Dumnezeu, menținerea conștiinței este un fapt real. Pe de altă parte, în fața lui Dumnezeu nu putem sta goi, dezbrăcați, așa după cum Adam n-a putut sta înaintea Făcătorului său fără veșmintele harului. Pentru a nu fi de rușine, trebuie să ne acoperim cu haina pe care Adam a pierdut-o. Înomenirea lui Hristos este tocmai temeiul înveșmîntării noastre harice. Datorită acestui fapt, Duhul îndumnezeirii poate să intre, cu puterea sa, în slaba noastră făptură și poate să strălucească, cu lumina sa, fața duhului nostru. Și odată cu această intrare, se reînvie și sensibilitatea pentru Cel ce locuiește în camera sufletului.

După cum am spus, tema simțirii harului se referă la «sălășluirea cea arătată și cunoscută» a lui Dumnezeu¹⁵). Această stare se realizează prin Sf. Duh, prin El se vede Cel nevăzut, se înțelege Cel neînțeles, se ține Cel nepipăit. Dumnezeu stă în noi prin Sf. Duh; devii chipul lui Hristos prin Duhul: «Hristos se face văzut în noi prin Duhul Sfânt», zice Sf. Simion¹⁶). De aceea, participarea la Sfântul Duh care este sfințenia rămîne calea pentru a deveni duhovnicesc. Sf. Simion arată că cel ce n-a primit Botezul Duhului, nu s-a născut pentru viața duhovnicească. În sistemul său, cel ce a primit Botezul nu actualizează cu adevărat efectele acestuia decît dacă vine la conștiința prezenței Sf. Duh în el și la vederea luminei slavei¹⁷). Totul stă pe actualizarea Botezului. Acesta este aspectul pneumatic al simțirii harului.

Botezul aduce o negrăită schimbare în sufletul nostru, deoarece harul — locuind în el — acesta devine «Biserica întru simțire și întru cunoștință a lui Dumnezeu»¹⁸). El se umple de darul dumnezeieștii lu-

14. Cuv. 28, pg. 116, în trad. rom. cit.

15. În trad. rom. Cuv. 70, pg. 309 și Cuv. 92, pg. 416.

16. Idem, Cuv. 14, pg. 70.

17. «Petite Philocalie de la Prière du Coeur», traduite du grec et présentée par Jean Gouillard, Collection «Documents spirituels», nr. 5, dirigée par Jacques Masui, Paris-Neuchâtel, 1953, pg. 171. Această versiune franceză a Filocaliei nu cuprinde, în întregime, operele autorilor filocalici. Este o colecție de cuvinte alese, care se referă, în deosebi, la rugăciunea inimii, strînse într-un singur volum. Din Sf. Simion s-a tradus două Cuvinte (pg. 173-179).

18. Cuv. 64, pg. 266, în trad. rom.

mini și aceasta fiind lumina cunoștinței, înseamnă că el se împărtășește de ea în mod simțit și conștient. Sf. Simion nu încetează să repete mereu teza sa: «luarea darului Duhului întru simțire și cunoștință. Dumnezeuasca și atotputernica putere a Sfântului Duh trebuie împărtășită întru simțire, deoarece sfințele îmbrăcămiși nu se pot pune peste nesimții și peste morți». Acesta e un adevăr cu caracter de dogmă pentru gândirea sa¹⁹). Simțirea și cunoașterea spirituală, concepute nedespărțit, sînt așadar firești celui ce s-a împărtășit cu Duhul Sfînt și sînt indispensabile trăirii sale în Duhul. El amintește că simțirea aceasta e nevăzută și se dăruiește, sufletului. Acesta este aspectul psihologic al simțirii harului.

Sîrguința pentru a afla darul Sfîntului Duh este o datorie a tuturor creștinilor: «Nu se poate numi creștin acela ce n-a simțit, cu mîntea și vederea, lucrarea cea dinăuntru a Sf. Duh»²⁰). Toți creștinii sînt pnevmatofori, dar nu toți într-un mod conștient. În sistemul său, pnevmatoforia nu este numai o simplă posesiune a Duhului. Și cei combătuți de el susțineau că au comoara Sfîntului Duh ascunsă în ei, dar refuzau să creadă că pot să ajungă și că e nevoie să ajungă la simțirea acestei podoabe. Pentru el nu există decît o pnevmatoforie conștientă, deoarece Duhul nu e purtat de cadavre, ci de suflete vii, care pot și trebuie să simtă greutatea și mișcarea harului. Sufletul este viu și mîntea pururea mișcătoare, de unde rezultă că ele nu pot trece cu vederea acțiunea lăuntrică a Duhului. Punînd această condiție, înseamnă că simțirea duhovnicească e necesară și practicabilă în mod general. Ea nu face parte deci din revelațiile extraordinare rezervate unor trăitori înaintați. Desigur, temelia pe care se poate ajunge la desăvîrșirea accesibilă tuturor este harul, primit prin Sf. Taine. Dar el pune mare preț și pe Sf. Liturghie, pe rugăciune, pe post, pe cult. De asemeni, pe practicarea virtuților iubirii de Dumnezeu și de aproapele, căruia i-a dedicat opera sa de căpetenie. Simțirea harului este o realizare pe calea înnoirii duhovnicești, prin virtuți, — și este posibilă de împlinit în condițiile obișnuite ale trăirii creștine. Din această cauză, el a și fost considerat ca unul din reprezentanții clasici ai misticei sacramentale²¹).

După Noul Teolog, prezența harului în noi înseamnă o revelație a puterii dumnezeiești, de aceea simțirea lui nu e despărțită de cunoașterea lui. Dar Dumnezeu se cunoaște fiindcă se descoperă și El apare ca lumină, din care pricină, în actul cunoașterii supranaturale, noi facem experiența luminii divine. Atît cunoașterea cît și întreaga trăire spirituală ar fi imposibilă fără această lumină, deoarece ea este punctul de contact dintre noi și Dumnezeu²²). Natura prezenței divine prin lumină a lămurit-o chiar Sf. Simion, arătînd că — deși aceasta izvorăște din Dumnezeu — totuși, ea nu este însăși ființa Lui. Pe de altă parte, ea este izvorul cunoașterii suprafirești, căci este o lumină a cunoștinței (φῶς γνώσεως), ce dăruiește minții vederea celor nevăzute. Cine experimentază lumina, are o mințe luminată, iar o mințe luminată înseamnă o conștiință dezvoltată. Ea nu este o lumină care se înțelege, dar sub razele ei înțelegi totul. Cine trăiește în lumină, trăiește conștient în har,

19. Cuv. 61, pg. 239 și Cuv. 30, pg. 125.

20. Cuv. 49, pg. 176 și Cuv. 95, pg. 378, în trad. rom. cit.

21. Friedrich Heiler, *Das Gebet*, München, 1923, ed. 5, pg. 324.

22. Cuv. 47, pg. 168-169 și Cuv. 24, pg. 104, în trad. rom.

realizează gnoza, care este conștiința dumnezeirii²³). Așadar, lumina dumnezeiască este absolut necesară cunoașterii duhovnicești care este una cu viețuirea conștientă²⁴). Intunerecul sau besna spirituală înseamnă moartea sufletului.

Lumina harică, interpretată pe plan psihologic, înseamnă conștiința prezenței subiectului divin, dar și o nouă conștiință de sine, deoarece sufletul nostru ia chip de lumină. Acesta înseamnă că lumina dumnezeiască e principiul simțirii noastre duhovnicești. Dar Dumnezeu luminează nevăzut, încît lucrarea luminii nu este sensibilă, ci nevăzută, tainică²⁵). Dumnezeu este altceva decît lumea, iar lumina Lui este alta decît cea zidită. De aceea, legătura cu ea este nevăzută și se bazează pe funcțiunea simțurilor spirituale. În cunoașterea aceasta, cel mai dezvoltat simț spiritual este vederea. Omul însă actualizează acest simț de abia într-o etapă înaintată a viețuirii sale în har. La început, există credința din auzire, dar nu poți spune că ai pătruns în cunoașterea dumnezeiască numai prin aceasta, fiindcă cel ce nu a văzut, cum va cunoaște?²⁶). Trebuie să ajungem deci la vedere. Prin auzire, ești încă trupesc, stai sub lege: cunoașterea prin auzire este o cunoaștere îndepărtată, incompletă. Trebuie depășită starea de credință și să ne suim la înălțimea vederii²⁷).

Nu trebuie să credem că vederea lui Dumnezeu înseamnă revărsarea unor haruri deosebite, ci mai mult o descoperire a energiei divine pusă în noi, la Botez. Puterea ce ne-a dat-o Hristos de a deveni copiii lui Dumnezeu trece în act prin taina botezului, de aceea totul stă în a actualiza puterea acestuia și a o primi în simțirea sufletului. În acest fel, viața duhovnicească de taină, ca vederea lui Dumnezeu, e o posibilitate generală. Sf. Apostol Pavel a îndemnat pe creștini să nu stingă Duhul (I Tes. V, 19), iar Sf. Simion repetă acest îndemn și face din el una din temeliiile doctrinei sale despre conștiința harului. Duhul nu trebuie stins, ci datoria fiecăruia este de a ajunge la simțirea prezenței lui.

Avînd ca teme harul primit la botez, cunoașterea lui Dumnezeu există în mod virtual, pentru toți creștinii și totuși nu toți se învrednicesc de ea. Aceasta depinde de voința noastră, care singura poate să fructifice harul, pregătind astfel firea pentru arătarea lui Hristos. Dar înnoirea firii noastre prin har înseamnă, în același timp, și potențarea simțirii noastre duhovnicești. Odată cu lărgirea firii, însăși conștiința se mărește, încît înaintarea în viața duhovnicească este și un progres în simțirea lui Dumnezeu. Pe măsură ce te apropii prin trăire de Dumnezeu, în același timp te deschizi pentru lumina Sa, îți desfaci simțurile spirituale și-ți lăgești conștiința²⁸). Așadar, spiritualizarea noastră pre-

23. «Pentru Sf. Simion Noul Teolog experiența luminii, care este viața duhovnicească conștientă sau «gnoză», descoperă prezența harului dobîndit de către persoană»: Vladimir Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, pg. 216.

24. Logos, cap. III, în trad. cit., pg. 190-193 și Cuv. 37, în trad. rom., p. 143.

25. Cuv. 39, pg. 147.

26. Cuv. 27, pg. 112.

27. Cuv. 14, pg. 70.

28. K. Holl, op. cit., pg. 72, crede că vederea lui Dumnezeu este o revărsare de daruri extraordinare. Sf. Simion lasă să se înțeleagă că în vedere este vorba, mai mult, de o deschidere maximă a firii noastre, pentru lucrările divine, realizată cu ajutorul harului, primit la botez.

supune o existență continuă în prezența harului, iar această spiritualizare înseamnă și sensibilizarea puterilor sufletești pentru lucrările harului.

III. Organul simțirii harului.

Problema simțirii prezenței și lucrării harului ridică, după cum este și firesc, tema simțurilor spirituale. Origen este cel ce a evidențiat realitatea acestora în mod sistematic. De la el aflăm că realitățile supranaturale se cunosc cu un fel de simț spiritual, dumnezeiesc²⁹). Simțirea, ca și cunoașterea lui Dumnezeu, se împărtășesc pe calea acestor simțuri spirituale deosebite de cele sensibile, inteligibile. În general, simțirea harului, ca orice acțiune a Duhului, are o structură spirituală, fiindcă lucrează duhovnicește și se folosește de organe duhovnicești. Sf. Simion arată că Dumnezeu nu se poate cunoaște decât printr-o simțire mintală, în chip mintal. Formularea aceasta pune în lumină rolul minții în simțirea harului. Legătura harului cu mintea o găsim afirmată, în special, la Diadoch al Foticeei, care vorbește neîncetat de simțirea minții. Prin aceasta, Diadoch indică mai precis organul sufletesc care face experiența harului. Și Sf. Simion vorbește de simțirea mintală, dar nu insistă, așa cum face Diadoch. La el, în general, duhul este acela care trebuie să simtă, să cunoască îmbrăcarea noastră în Hristos.

Participarea minții în actul simțirii spirituale, supranaturale, are alt caracter decât în activitatea ei pur naturală. Ea participă în mod real, dar numai în sensul de primitiv al unor adevăruri și realități suprafirești. Ea nu crează, ci asimilează. În ce constă această participare ne spune chiar autorul: «Simțirea minții constă în gustarea precisă a realităților distincte din lumea nevăzută» (αἰσθησις ἐστι νοός γεῦσις)³⁰). Gustarea minții este, în același timp, și o cunoaștere, deoarece Dumnezeu șade acolo unde se cunoaște, iar — pe de altă parte — cunoașterea e proprie minții, ca funcțiune sufletească. Și pentru că mintea se ține de Hristos prin amintirea gustării și vederii luminii Sale, înseamnă că numele Lui trebuie scos din cămărilor amintirii și statornicit în minte printr-o pomenire continuă și fierbinte. Numai așa mintea îl poate simți prezent, neîntrerupt³¹). Desigur, aici e vorba de rugăciunea mintală, pe care o vom găsi mai târziu în centrul practicii isihaste, cu scopul de a ține trează prezența lui Hristos. Sf. Simion, cu învățătura sa despre necesitatea simțirii Duhului, a contribuit — desigur — în orientarea acestei practici. Cu el, învățătura despre conștiința harului capătă o formă mai precisă și o generalizare absolută. Nu știm însă dacă el condiționa realizarea acesteia numai de împlinirea unei practici — rugăciunea mintală — care pentru unii pare incompatibilă cu scopul însuși. S-ar putea vorbi despre rugăciune ca unul din elementele fundamentale ale vieții duhovnicești chiar în doctrina Sf. Simion, mai ales că el a fost socotit și autorul cunoscutului Metod al sfintei rugăciuni și

29. Contra Celsum, I, 8, Migne, P. G., tome 11, col. 670.

30. Cuv. Ascetic, 30, în Filocalia, vol. I, trad. cit., pg. 350; vezi și Irénée Chevalier, La présence de la Trinité, par la Sanctification d'après les Pères grecs, în rev. La Vie Spirit., Paris, juin, 1938, pg. 153-186.

31. Cuv. Ascetic 96, în Filoc. I, trad. cit., pg. 391.

atenții (*μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς*)³²). În general, se admite că acest Metod este un rezumat al spiritualității sinaite, pe care Sf. Simion a îndreptat-o spre isihasm³³).

Lucrarea harului, pentru a fi prinsă de simțirea noastră lăuntrică, trebuie să aibă la dispoziție organe sănătoase. Sănătatea simțurilor noastre este o condiție a simțirii harului. Există o boală, și chiar o moarte a sufletului. Singura boală a lui este păcatul, care constă în «lipsirea sănătății gândului și a socoteli»³⁴). Din cauza acestuia, sufletul intră într-un fel de «nesimțire», inconștientă, neputînd să rețină lucrarea harică. Sesizarea experiențelor tainice scapă, de obicei, din pricina insensibilității organelor noastre spirituale, aduse în această criză de păcat. Sentimentul că trăim prin Dumnezeu, conștiința că El locuiește în noi se pierde fiindcă sensibilitatea este slab dezvoltată. În acest fel, păcătosul nu simte nici durerile sufletului și nici nevoia de tămăduire³⁵).

Sănătatea simțirii duhovnicești nu este numai o realizare a eforturilor omenești. Natura sănătoasă presupune existența energiei harice, iar simțirea duhovnicească se împlinește odată cu însănătoșirea organelor noastre, prin har. Harul, deci, e o condiție a simțirii spirituale, fiindcă prin el se întreține sănătatea simțurilor. În starea originală, firea noastră era nedespărțită de har și — prin aceasta — ea era într-o stare de conștiență harică dezvoltată. Simțirea harului și cunoașterea sînt proprii chipului în forma lui inițială și ele formează o identitate, deoarece simțurile spirituale, în această stare integră, formează o unitate³⁶). În această perspectivă, conștiința harului, după cădere, înseamnă reconstituirea unei stări ființiale originare, încît refacerea stărilor antropologice primare aduce după sine și revenirea persoanei omenești la starea de conștiință harică. Pentru a ajunge, deci, la simțirea harului, care — în sensul ei plinar — include și cunoașterea pneumatică, trebuie să refacem această sinteză originară. Chipul, în forma lui inițială, refăcîndu-se prin botez, înseamnă că prin aceasta se reasează însăși temelia ontologică a conștiinței harului. De aceea, nu e vorba de a crea capacități firești noi, ci de a actualiza o virtualitate firească. Și dacă conștiința sau experiența realităților divine îi sînt proprii prin natură chipului, această conștiință se reface oare prin refacerea chipului în noi la botez, de la sine? Sf. Simion lasă să se înțeleagă că aceasta ar fi starea normală. Dar, după cît știm, potențele chipului nu lucrează de la sine, ci trebuiesc actualizate prin efortul nostru. Așa se face că simțirea harului e o stare morală, în realizarea căreia efortul nostru are și el un mare rol. Asemănarea cu Dumnezeu fiind o continuă modelare a chipului, este o continuă lucrare a harului în minte. Lucrările harului se refrîng asupra minții și ea le primește simțit, conștient. Deci,

32. Ir. Hausherr, *La Méthode...*, pg. 129 și K. Holl, op. cit., pg. 217-218 nu sînt de acord că Sf. Simion este autorul lui și-l atribuie lui Nichifor Monahul. Prof. Pr. D. Stăniloae, în *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Sibiu, pg. 46, 51, crede că este anterior acestuia.

33. Ir. Hausherr, op. cit., supra pg. 122.

34. În trad. rom., Cuv. 37, pg. 142, Cuv. 50, pg. 384, Cuv. 24, pg. 107-108.

35. Idem, Cuv. 95, pg. 377-379.

36. M-me Lot-Borodine, *L'anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle*, în rev. *Irenikon* nr. 1, 1939, pp. 13-14.

conclude Diadoch, mintea primește asemănarea prin lumina dumnezeiască, iar simțirea ne arată cum ia formă în noi asemănarea³⁷⁾.

Luminile sufletului, prin care vedem duhovnicește, sînt simțurile sufletesti izbăvite de poftă și gînduri pătimase³⁸⁾. Numai un suflet luminat, o fire eliberată de patimi, poate sesiza lucrarea harului. În general, noi nu cunoaștem lucrurile dumnezeiești, pentru că n-avem mădulare capabile de aceasta. Sarcina principală este să îndreptăm simțurile sufletului, ca să poată simți Duhul. Totul stă în a aduce firea în starea de a simți, în a o pregăti pentru lucrările dumnezeiești. Pentru a pune puterile noastre în această poziție, trebuie ca ele să se împărtășească cu energiile divine. În această împărtășire, există o limită ontologică peste care nu se poate trece și aceasta e aceea că noi nu înlocuim firea noastră ca esență. Dumnezeirea se toarnă în noi atît cît poate primi firea zidită³⁹⁾ care, ca întindere, nu poate întrece făptura. Totuși, în limitele acestea, există o lărgire, o mobilitate a firii, care se deschide mereu. Progresul firii se datorește harului, care se revarsă în ea începînd de la botez. Dar plinătatea acestei revărsări nu poate fi cuprinsă niciodată de îngustimea naturii umane.

Odată cu pătrunderea harului în noi, și simțurile noastre sînt înnoite, iar înnoirea lor înseamnă lărgirea puterilor și lucrărilor lor. Așa se spune că mintea luminată de har este o minte dumnezeiască, cu lucrări suprafirești. Lumina harului deschide auzul, curăță ochi, înflorește mintea, repune simțirea noastră duhovnicească în rosturile și funcțiunile ei firești. Desigur, că atît timp cît sîntem în zidire, nu putem cunoaște desăvîrșit pe Cel ce e în afară de ea. Datoria noastră este să subțiem grosimea firii, să facem cît mai transparent lăcașul duhului nostru.

IV. Necesitatea și condițiile simțirii harului.

De unde reiese necesitatea de a sta în legătură conștientă cu harul și ce importanță soteriologică are această legătură?

Trăirea noastră în har depinde de legătura cu Duhul Sfînt. Pe plan duhovnicesc, deci, noi nu ființăm decît prin puterea acestuia, căci duhul nostru e viu și lucrător numai prin Duhul Sfînt⁴⁰⁾. Despărțirea de St. Duh înseamnă moartea sufletului, de aceea — pentru a susține viața noastră spirituală — trebuie să ne prindem de Duhul Sfînt, iar această legătură — în mod firesc — trebuie simțită și cunoscută, deoarece ea are caracter personal și conștient. Unirea noastră cu Duhul vieții nu poate fi nesimțită și necunoscută duhovnicește, căci aceasta ar însemna că niște morți se unesc cu moartea, pe cînd noi, cei vii, ne unim cu viața: «Cel ce s-a îmbrăcat dar cu Dumnezeu, nu va cunoaște și nu va vedea el oare cu mintea în ce s-a îmbrăcat? Acel ce este gol la trup are o deplină cunoaștere de ceea ce face atunci cînd se îmbracă și el vede calitatea veșmîntului; și, oare, cele ce este gol cu sufletul, cînd se înveșmîntează el cu Dumnezeu, să nu aibă el cunoștința despre aceasta? Fiindcă cel ce se îmbracă cu Dumnezeu nu vede nimic din aceasta, la urma urmei ce a îmbrăcat el oare, după tine? Dumnezeu nu

37. Diadoch al Foticeei, Cuv. Ascetic 89, în trad. cit., pg. 384.

38. Cuvîntul 53, pg. 194-195.

39. Cuvîntul 53, pg. 194-195.

40. Cuvîntul 99, pg. 386.

este oare nimic, de tot nimic? Fiindcă de ar fi ceva, cei ce se înveșmîntează cu El ar trebui să aibă cunoștință. Numai cînd nu îmbrăcăm nimic, atunci nu simțim nimic, pe cînd firesc este de îmbrăcăm ceva, fie prin noi înșine, fie prin ajutorul altcuiva, aceasta să o simțim cît mai lămurit, doar dacă ne sînt simțurile în bună sănătate. Numai singure cadavrele nu simt nimic cînd sînt îmbrăcate, — și tare mi-este groază ca nu cumva cei ce țin la aceste păreri să nu fie și ei cu adevărat niște sărmane cadavre despuiate ⁴¹).

Sf. Simion arată, în continuare, că este cu puțință să vedem pe Dumnezeu la măsura omului, ceea ce înseamnă că vederea tainică are caracter de analogie, adică împărtășirea e după măsura curățirii ⁴²). El insistă, ca răspuns celor combătuți, că aceasta e o răsplată a inimii curate și se obține încă de aici, odată cu realizarea purificării: «Fiindcă dacă El ne-a descoperit această vedere de Dumnezeu (θεωρία) care este a inimii celei curate, fără îndoială că în clipa în care este agonisită curăția nici vederea sau contemplarea nu poate lipsi să-i urmeze, și dacă tu ai fi ajuns vreodată la această curăție, ți-ai fi dat seama îndată de adevărul acestor cuvinte. Dar, pentru că tu nu ți-ai pus la inimă așa ceva, nu ai nici credință în acest adevăr. Ai nesocotit puțința de a te curăți și te-ai lipsit și de contemplare. Fiindcă, dacă deplina noastră curățire, neprihănire (κάθαρσις) este încă din această viață, atunci din viața aceasta va fi și vederea. Dacă spui că vederea are loc după moarte, în chip neapărat trebuie să treci și curățirea după moarte, și astfel nu vei ajunge niciodată să vezi pe Dumnezeu, pentru că — după moarte — nu mai există nici o lucrare pentru tine, prin care să obții purificarea» ⁴³).

În unirea cu Dumnezeu, se cade să urcăm și noi puțin către Cel ce pogoară în noi. Aceasta înseamnă să legăm simțurile cele din afară, să adunăm mintea în ea însăși și să ne concentrăm, în mîna lui Dumnezeu, toată viața noastră. Numai desprins de legăturile naturale pătimase și statornicit în Dumnezeu, micșorezi puterea de a te întoarce înapoi, spre rău. Această concentrare a simțurilor noastre are de scop realizarea unirii cu Dumnezeu, iar rodul ei sînt virtuțile. Dar virtutea, pentru a nu cădea, are nevoie de două întărituri: smerita cugetare și iubirea ⁴⁴). La rînd ei, iubirea nu e străină de porunci, de aceea Sf. Simion zice că noi ne ridicăm pe picioarele poruncilor. El ceartă pe ereticii care credeau că cunosc și văd pe Domnul numai prin rostirea simplă a rugăciunilor și cîntărilor, fără ca acestea să aibă vreun răsunset în cugetul și inima lor. Harul, adaogă el, nu crește decît în țarina inimii și cu lucrările voinții, ceea ce înseamnă că numai prin virtuți înnoim sufletul nostru ⁴⁵).

Vederea lui Dumnezeu cea duhovnicească (θεωρία) este o cucerire a minții, dar cu ajutorul inimii curate. Inima curată (κάθαρσις) aduce mintea în stare de a cunoaște, de unde rezultă că purificarea inimii este și temelii conștiinței noastre duhovnicești (γνώσις). Legătura dintre curăția inimii și vederea minții este un adevăr esențial în întreaga spi-

41. Logos cap. I, trad. de Ir. Hausherr, La Méthode..., pg. 177-178.

42. Cuvîntul 65, pag. 271 și Cuv. 54, pag. 196, în trad. rom.

43. Logos cap. II, la Ir. Hausherr, op. cit., pg. 181-182.

44. Cuvîntul 16, pg. 74 și Cuv. 41, pg. 154, trad. rom.

45. Cuvînt ascetic 58, în op. cit., pg. 362.

ritualitate ortodoxă. Ca și Sf. Simion, Diadoch pune problema curățirii inimii ca o condiție pentru a veni la simțirea harului. El consideră că sufletul nostru, din cauza păcatelor, se îngroașe cu un strat ce-l face inapt pentru simțire. Din această cauză, pentru ca să ajungem la experiența harului, e nevoie să-i subțiem materia ce i-a venit din afară: inima trebuie descoperită de toată grosimea pămîntească, mintea curățită și cugetarea strîmătorată, iată condiții pentru a reda sensibilitatea spirituală. Mintea nu înaintează în cunoașterea lui Dumnezeu decît dacă e împinsă de o inimă înnoită prin iubire. La rîndul ei, inima are nevoie de o minte luminată. Dar, odată cu luminarea minții, crește și conștiința noastră, încît este o legătură directă între înnoirea firii noastre, și luminarea minții: «O persoană cu cît propășește mai mult pe calea unirii, cu atît este mai conștientă»⁴⁶). Trăirea noastră sub raport duhovnicesc este și trebuie să fie conștientă, deoarece ea se desfășoară în lumina harului, care așează — bineînțeles, voit — sufletul nostru într-o stare de conștientă. În acest fel: «Gnoza, conștiința personală, sporește pe măsură ce fiecare se preface, intrînd în unire mai strînsă cu harul îndumnezeitor. Într-o persoană desăvîrșită, nu va mai rămîne loc pentru «inconștient», pentru instinctiv sau involuntar; totul va fi pătruns de lumina dumnezeiască, însușită persoanei omenești, devenită propria sa putere, prin harul Sfîntului Duh»⁴⁷).

Cum prin păcat «fireștile așezări» ale naturii noastre au fost deranjate, înseamnă că trebuie să refacem starea inițială a ființii noastre, înțelegînd prin aceasta asemănarea cu Dumnezeu; în acest proces de schimbare, un mare rol are iubirea divină. În literatura ortodoxă, Sf. Simion a înscris una din operele cele mai frumoase despre dragostea dumnezeiască. «Imnele iubirii divine» formează o pagină de filocalie de o mare bogăție duhovnicească. Dacă Sf. Ioan Teologul a arătat punctul maxim pînă unde a mers Dumnezeu în iubirea Sa față de oameni — întruparea Logosului — Sf. Simion a arătat culmea la care se poate înălța omul prin iubirea dumnezeiască — îndumnezeirea. Sînt om prin fire și Dumnezeu prin har, prin iubirea divină, declară Noul Teolog⁴⁸). Pentru el, schimbarea omului se face prin iubire: ea realizează frumusețea lumii, ea ține, mișcă și preface totul. Sub razele ei, căpătăm un organism nou, duhovnicesc, îndumnezeit, cu mădulări noi și simțire nouă. Prin iubirea harică, anticipăm starea de spiritualizare de după înviere, realizăm starea de familiaritate cu Dumnezeu, încă de aici. Clipe proprii vieții de dincolo putem avea, deci, chiar din această viață, dacă noi ne-am hrănit chiar aici cu bunătățile proprii vieții viitoare, iar părăsirea poate avea loc aici, dacă ne-am pregătit firea de acum, să vadă lumina dumnezeiască: «Iată, dar, care este făptura nouă în Hristos, frații mei; iată ceea ce se împlinește și se înfăptuiește în fiecare zi, în adevărații credincioși și aleși; din toate acestea, precum adesea am spus, unii ca aceștia intră în stăpînire numai în parte, dar — în chip conștient, simțit — și acum cînd sînt încă uniți trupului lor. Și încă aceasta nu-i totul; după moarte, cu această arvună, ei nădăjduiesc să primească și moștenirea în întregul ei și în chip statornic să intre deplin

46. Vl. Lossky, op. cit., pp. 215-216.

47. Idem, pg. 187.

48. Cuvîntul 66, pg. 279, în trad. rom.; vezi și Imnul XXVIII, trad. fr. în rev. La Vie Spirituelle, juin, 1939, pg. 208.

în stăpînirea bunurilor toate, la care — de pe acum — ei sînt părtași. Și dacă o învățătură de neclintit este cum că noi mîncăm, bem, ne îmbrăcăm cu Hristos și-L și vedem, dar totodată și răsturnat sîntem și văzuți de El, fiindcă-L posedăm în noi și — la rîndul nostru — sălășluim și noi înșine în El, atunci tragem încheierea, spunînd că El locuiește și-a făcut întru noi, iar noi, în schimb, ne odihnim întru El, El făcîndu-se lăcaș nouă, cum și răsturnat, de asemenea sîntem și noi lăcașul Său»⁴⁹). Această strămutare sau răsturnare de sălășluire, de care vorbește Sf. Simion, este — de fapt — o reciprocitate ontologică, de existență, pe care Dumnezeu o face omului pentru îndumnezeirea lui și omul lui Dumnezeu, pentru înomenirea Sa. Sf. Simion întemeiește îndumnezeirea noastră în întruparea Logosului, de aceea îndumnezeirea noastră este, în același timp, o întrupare tainică a lui Dumnezeu în noi. De asemeni, participarea firii noastre la existența divină are ca temei realizarea misterului întrupării în noi, prin legătura cu Duhul Sfînt. Această posibilitate a firii noastre este temeiul ontologic al duhovniciei creștine.

Simțirea tainică a prezenței harului este o stare, dar și o condiție: ea formează mobilul înnoirii sufletești și, deci, și al mîntuirii, de oarece omul se mîntuie odată cu transformarea lui duhovnicească. Această simțire atrage după sine depășirea stării naturale de viețuire, pe planul unei vieți îndumnezeite. Ținta sălășluirii noastre în har și, deci, și a conștiinței noastre harice este unirea cu Dumnezeu. Desigur, că, în forma ei absolută, conștiința aparține făturii de dincolo, cînd «lumina cunoștinței» stă într-o fire schimbată la față, ea însăși devenită lumină. În această stare, totul se va transforma:

«Se va aprinde trupul ca sufletu-ți atunci
Și sufletu-ți sorbindu-și lumina cea divină
Va străluci asemeni cu însuși Dumnezeu»⁵⁰).

V. Concluzii.

S-a spus că Sf. Simion e unul din reprezentanții de seamă ai direcției «supranaturalului conștient», începută de Diadoch⁵¹). Caracteristica acestei direcții este accentuarea conștiinței sau simțirii în experiența duhovnicească: omul este o conștiință psihologică, care se zisează orice realitate interioară. Dar această sezișare, în concepția celor care susțin apartenența Sf. Simion la acest curent, înseamnă mai mult o stare afectivă, sentimentală, ceea ce nu este întru totul adevărat. Atît pentru Simion, cît mai ales pentru Diadoch, harul își descoperă prezența în fața minții, care-l ia întru simțire. Dar mintea, cînd simte, în același timp și cunoaște («gustați și vedeți...»), ceea ce înseamnă că simțirea minții este o simțire înțelegătoare, o experiență mintală, în care cunoașterea se subînțelege. Simțirea, deci, nu este numai sentimentul, ci evidența unei entități supranaturale, în care se cuprinde și cunoașterea. Prezența Duhului Sfînt trebuie, de aceea, prinsă într-o experiență a sufletului care, luminat de lumina cunoștinței, simte și cunoaște în același timp. Este foarte interesant faptul că Diadoch și Sf. Simion se

49. Logos cap. V, Roma, în trad. cit., pg. 205-206.

50. Imnul XLVI, în *La Vie Spirituelle*, mai 1931, pg. 207-208.

51. Ir. Hausherr, *Les grands Courants...*, în rev. cit., pg. 128.

unesc în susținerea acestui adevăr. Diadoch are în față erezia masaliană, care nu admite harul înconștient. Trebuie precizat, pentru a nu face vreo apropiere între Sf. Simion și masalieni, că înconștiența harului, pentru aceștia, înseamnă lipsa reală a lui. Aceasta, din cauză că ei confundau realitatea cu experiența psihologică a realității, harul ca entitate dumnezeiască, cu sentimentul lui ⁵²). Deci, dacă nu simțim harul, înseamnă că nu-l avem în noi. Față de această interpretare, Diadoch admite că există și o prezență ascunsă a harului și că — sub această formă (μυστικῶς) — el stă, la început, în noi ⁵³). Din această stare, el trebuie apoi făcut simțit, odată cu progresul nostru psihologic și spiritual. Mai mult, Diadoch admite chiar o părăsire (παράκλησις) a noastră de către har. Și într-un caz și în altul, nu e vorba de o lepădare, de o lipsă reală ⁵⁴). Admițind că harul poate sta în noi și în mod ascuns (μυστικῶς) el nu generalizează înconștiența față de har. Modul acesta este numai în starea inițială, dar nu e propriuși firesc persoanei umane dezvoltată din punct de vedere spiritual ⁵⁵).

Sf. Simion are în față pe cei ce susțineau că harul rămîne în om într-un mod înconștient — dincolo de cuget (ἀγνώστος) — toată viața. El arată că modul firesc în care trebuie să păstrăm harul este modul conștient, simțit, deoarece el este o realitate dumnezeiască, a cărei prezență nu poate lipsi din simțirea noastră cea duhovnicească. Această stare se fundamentează pe capacitatea noastră naturală de a sesiza toate fenomenele spirituale. El nu zice că dacă nu avem conștiința lui, nu-l avem. Această concluzie reiese din faptul că și el admite o prezență ascunsă — nu înconștientă — dar ca pe o stare inițială sau anormală ⁵⁶). Proprie sufletului omenesc este simțirea tainică a legăturii lui cu puterea Duhului Sfânt, în care se îmbracă de la botez. Acest nivel superior în viața duhovnicească trebuie să-l realizeze orice creștin, pentru a-și merita numele. După cît se vede, Sf. Simion are în vedere, în deosebi, persoana, în relațiile ei cu Duhul. Atenția lui se îndreaptă spre sufletul omenesc, pentru a stabili ce poziție să ia față de sălășluirea harului în el, pe cînd Diadoch se ocupă mai mult de har decît de persoană; mai mult de realitatea dumnezeiască în legătura sa cu omul.

Din cele spuse pînă aici putem reține:

1. Conștiința sau simțirea tainică a harului este o învățătură deplin dezvoltată de Sf. Simion, Noul Teolog, iar această dezvoltare este perfect ortodoxă.

52. Idem, L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme, în *Orientalia Christiana Periodica*, nr. 3-4, 1935, pg. 337.

53. «Harul se ascunde, cum am zis, din însăși clipa în care ne-am botezat, în adîncul minții. Dar își acoperă prezența față de simțirea minții. Din moment ce începe cineva să iubească pe Dumnezeu cu toată hotărîrea, o parte din bunățile harului intră într-un chip negrăit, în comunicare cu sufletul, prin simțirea minții»: Cuv. ascetic, cap. 77, în trad., cit., pg. 369.

54. Această «părăsire» are scop de povățuire, de încercare. Ea «nu lipsește sufletul de lumina dumnezeiască, ci harul își ascunde numai prezența din fața minții, ca să împingă oarecum sufletul înainte...». Harul rămîne prezent, dar se schimbă modul legăturii lui cu sufletul: «Căci harul doar se ascunde pe sine, dar conlucrează cu sufletul, dîndu-i un ajutor nesimțit». Cuv. ascetic 86, pg. 382 și 87, pg. 383, în trad. cit.

55. Logos cap. IV, în trad. fr. cit., pg. 202-203.

56. Idem, ibidem.

2. Tainica simțire a harului constă în sezișarea și cunoașterea, prin experiență a energiei dumnezeiești, așezată în noi la botez; ea nu este decît actualizarea acesteia.

3. Sălășluirea noastră simțită în mediul haric este prinsă de simțurile spirituale.

4. Criteriul pentru a determina prezența în har, prezență simțitoare sau conștientă, este transformarea duhovnicească.

5. Simțirea harului este o posibilitate și o datorie generală; ea se poate realiza în condițiile vieții de aici și mijocul cel mai eficace este practicarea virtuților.

6. Ea este o condiție în procesul mîntuirii noastre: inconștienta sau nesimțirea spirituală este păcat.

7. Simțirea harului este pecete a Duhului Sfînt pusă în sufletul celor credincioși, ca rod al unor îndelungate strădanii.

8. Prin realizarea acestei stări ca experiență obișnuită, viața noastră tinde spre sfințenie; de aceea, avem datoria să punem, în centrul vieții noastre duhovnicești, puterea Sfîntului Duh.

Ca încheiere, reproducem îndemnul cu care Sf. Simion sfîrșește cuvîntul său amintit: «Ai luat, dar, cunoștință, mult prea iubitul meu, că împărăția lui Dumnezeu este — doar dacă tu vrei aceasta — chiar înlăuntru tău, tot așa precum sînt și toate bunurile veșnice la îndemîna mîinilor tale. Silește-te dar să vezi, să primești și agonisește-ți, în tine însuși, comorile acestea și vezi să nu te primejduiești întru a te lăuda cum că le ai, spre a te lipsi astfel cu desăvîrșire de ele. Plîngi, bate închinăciuni, ca orbul altădată, la rîndul tău acum și zi: Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pre mine și deschide ochii sufletului meu așa încît să văd lumina lumii, pre Tine, adică, Acela ce este Dumnezeu, ca și eu să ajung a fi de asemenea un fiu al zilei celei dumnezeiești... Sălășluiește, așa precum Tu ai zis, întru mine, așa încît să ajung și eu vrednic de a sălășlui întru Tine și atunci să intru și eu cu toată temeincia la Tine, și cu temeincie să mă bucur de a Te vedea întru mine»⁵⁷).

57 Idem *ibidem*

PILAT DIN PONT, PILAT PONTEANUL ORI PONȚIU PILAT?

O contribuțiune filologico-istorică pentru stabilirea unui text oficial
al Noului Testament în traducere românească

În traducerile românești ale Noului Testament, numele procuratorului roman, care a judecat și osîndit pe Mîntuitorul Hristos, este redat sub două forme diferite: Ponțiu Pilat și Pilat din Pont, iar ca o variantă a acestuia din urmă și «Pilat Ponteanul», deși în textul original grec al Noului Testament numele aceluiași procurator este arătat sub o singură și constantă formă: Πόντιος Πιλάτος¹⁾. Ba încă în unele traduceri—și chiar din cele mai noi — găsim cînd Ponțiu Pilat, cînd Pilat din Pont sau Pilat Ponteanul²⁾.

Exprimă oare toate acestea aceeași idee — greșită de altfel —, că Pilat ar fi fost adică originar din Pont sau poate chiar «domn al Pontului», cum citim în traducerea lui Șaguna³⁾ versetul de la Matei 27, 2: «i-au dat lui Pilat, domnului din Pont»? Desigur că nu! Și atunci care din aceste traduceri este cea adevărată? Pilat din Pont ori Ponțiu Pilat? Chestiunea prezintă cu atît mai multă importanță, cu cît din traducerile Noului Testament aceste versiuni diferite au trecut și în cărțile de ritual, unde nu numai în pericopele respective din Noul Testament, ci și în simbolul credinței citim de asemenea cînd «Ponțiu Pilat», cînd «Pilat din Pont» sau «Pilat Ponteanul».

Cum trebuie traduse deci în românește cuvintele « Πόντιος Πιλάτος » din textul original grecesc al Noului Testament?

Dacă ar fi să ne orientăm după majoritatea traducătorilor, care redau în același fel cuvintele de mai sus, dreptatea ar fi de partea celor care traduc: **Pilat din Pont**, căci din 21 traduceri românești, pe care le-am putut avea la îndemînă, 17 traduc în felul acesta și numai 4 au: **Ponțiu Pilat**.

Dar să examinăm mai de aproape aceste cuvinte în textul original grec în cele patru locuri, unde le întîlnim în Noul Testament! La Mat. 27, 2 le găsim: Ποντίῳ Πιλάτῳ ; la Luca 3, 1: Ποντίου Πιλάτου ; la F. Apost. 4, 27: Πόντιος Πιλάτος ; la I Timotei 6, 13: Ποντίου Πιλάτου . Observăm că în toate locurile cuvîntul Πόντιος stă înaintea cuvîntului Πιλάτος și nu are articol. De altfel în aceeași situațiune se găsesc cuvintele acestea și în literatura greacă de mai lîrziu, din care cităm aici numai cîteva exemple: Ignațiu Teoforul, Epistola către Magnezieni 11, 1;

1. Mat. 27, 2; Luca 3, 1; Faptele Apostolilor 4, 27 și I Timotei 6, 13. Vezi aceste locuri în Novum testamentum graece et germanice, editat de Eberhard Nestle, ed. 13, Stuttgart, 1929 sau în orice altă edițiune a Noului Testament grec.

2. Comp. locurile respective din Biblia tipărită în anul 1936 și din cea tipărită în 1944, ambele în editura Institutului Biblic, București.

3. Biblia tipărită în Sibiu în anii 1856-1858.

Epistola către Tralieni 9, 1; Epistola către Smirneni 1, 2; 4). Eusebiu, Ist. bis., cartea I, cap. 9 și 10⁵⁾; Simbolul Niceo-Constantinopolitan⁶⁾ etc.

Ce ne spune această constantă așezare a cuvintelor Πόντιος Πιλάτος, în care Πόντιος este pus întotdeauna înaintea lui Πιλάτος și întotdeauna fără articol? Ea ne spune, că Πόντιος nu poate fi adjectiv, căci ca adjectiv ar trebui neapărat să fie așezat între articol și între substantivul, pe care-l determină, dacă este pus înaintea substantivului sau să i se repete articolul, dacă este pus în urma substantivului⁷⁾. Și cum numele proprii de persoane nu primesc articole nici în greaca clasică și nici în aceea a Noului Testament⁸⁾, adjectivele, care le determină, se pun în urma lor, cu articolul cuvenit numelui propriu. Așa găsim d. p. în Noul Testament:

Ἰησοῦς ὁ Γαλιλαῖος (Mat. 26, 69), Ἰησοῦς ὁ Ναζαρενόσ (Marcu 10, 47; 16, 6; Luca 24, 19), Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος (Mat. 26, 71; F. Apost. 6, 14).

Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος (F. Apost. 5, 37).

Λούκιος ὁ Κυρηναῖος (F. Apost. 13, 1). Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης (F. Apost. 17, 34).

Σίμων ὁ Καναναῖος καὶ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης (Mat. 10, 4).

Și chiar dacă în virtutea regulii amintite mai sus, că nu numai în greaca clasică, dar și în aceea a Noului Testament numele proprii de persoane nu se articulează, întâlnim uneori — deși foarte rar — adjective formate de la nume proprii de orașe și țări determinând ca atribute unele nume proprii de persoane fără a mai primi articolul respectiv, socotindu-se ca făcând parte integrantă din acele nume proprii, cum sînt d. p. Γάιος Δερβαῖος = Gaiu din Derbe (F. Ap. 20, 4), Σώπατρος Βεροιαῖος = Sopatru din Bereea, totuși aceste adjective sînt așezate întotdeauna după numele proprii, pe care le determină și niciodată înainte. Presupunînd prin urmare, că în cazul nostru Πόντιος ar fi adjectivul format de la numele propriu Πόντος = țara sau provincia Pontul și ar însemna deci «din Pont», ar fi trebuit așa dar să întâlnim în textele originale construcția Πιλάτος ὁ Πόντιος sau cel puțin Πιλάτος Πόντιος, și dacă nu în mod constant, cel puțin în unele locuri. Dar o asemenea împreunare a acestor două cuvinte nu se găsește nicăieri, nici chiar în literatura apocrifă, atît de bogată și de aventuroasă de altfel și nici măcar ca o variantă în vreunul din numeroasele manuscrise mai vechi sau mai noi, în care ni s-au păstrat aceste scrieri, ci dimpotrivă pretutindeni și în orice epocă întâlnim forma constantă: Πόντιος Πιλάτος.

Pe de altă parte, dacă cercetăm dicționarele respective, vedem, că adjectivul Πόντιος, α sau ος, ον este derivat din substantivul comun Πόντος = mare și însemnează: cel din mare, marin sau maritim, iar sub-

4. Vezi *Die apostolischen Väter*, herausgegeben von Fr. X. Funck, 2. Aufl. Tübingen, 1906, pag. 89, 92 și 102.

5. Vezi *Eusebius*, Kirchengeschichte, herausgegeben von Eduard Schwartz, 3. Aufl., Leipzig, 1922, pag. 27.

6. Vezi textul grec al acestui simbol la **I. K. Gieseler**, Lehrbuch der Kirchengeschichte, vol. I, partea II, Bonn, 1845, pag. 75, nota 35.

7. Vezi Mat. 12, 35 și Luca 6, 45: ὁ ἀγαθὸς ἀνθρώπος, dar Luca 8, 8; εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν

8. Vezi **Fr. Blass**, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch. Göttingen, 1896, pag. 148, 151, 154 și urm

slantivul propriu Πόντος (=1. Marea Neagră, 2. Pontul, provincia situată lângă țărmlul de sud-est al Mării Negre, între Bitinia și Armenia) are ca adjectiv format din el cuvântul Ποντικός, ἡ, ὄν (=Pontic, din Pont sau de lângă Marea Neagră). De aci și numirile: οἱ Ποντικοί = locuitorii din Pont și ἡ Ποντική (sc. X ὥρα) = Pontul. Pentru aceasta și găsim întrebuițat în Noul Testament cuvântul Ποντικός și nu Πόντιος când este vorba de a se arăta originea cuiva din Pont. Așa îl întâlnim d. p. în F. Ap. 18, 2: Ἀκύλας, Ποντικός τῷ γένει = Acvila, de neam din Pont. Și tot așa îl găsim întrebuițat și în literatura greacă de mai târziu, d. p. la Eusebiu (Ist. bis. cartea V, cap. 8), care citind din Irineu, Adv. haeres., Cartea III, cap. 21, zice: «ὡς Θεοδοτίων ἠρμηνευσεν ὁ Ἐφεσῖος καὶ Ἀκύλας ὁ Ποντικός» = Precum a tălmăcit Teodoțion din Efes și Acvila din Pont⁹). Este vorba aci de Acvila, care a tradus Biblia din evreiește în grecește pe la anul 150 d. Hr., și nu de Acvila, iudeul convertit de apostolul Pavel în Corint, amintit mai sus. Tot din dicționare vedem, că Πόντιος ca nume propriu este forma grecizată a numelui roman Pontius și se găsește la Plutarh, în Noul Testament și la alți scriitori¹⁰). Amănunte și mai importante pentru chestiunea, ce o urmărim, găsim în dicționarele speciale pentru Noul Testament grec. Din acestea vedem, că Πόντιος, ov este nume propriu de persoană = Pontius, nomen gentilicium de origine samnită, foarte cunoscut la Romani, aproape de la începutul istoriei lor și că acesta este numele neamului, din care se trăgea Pilat sau, cum am zice noi — deși impropriu — numele lui de familie¹¹).

Cu aceasta sîntem ajunși la o altă latură a chestiunii urmărite de noi și pe care de asemenea trebuie să o lămurim mai de aproape, ca să putem fi cît mai bine înțeleși. Este vorba de sistemul nominal la Romani, cu totul deosebit de al celorlalte popoare dinaintea și din timpul lor. Este în deobște cunoscut, că la vechile popoare orientale individul purta de obicei un singur nume, ca d. p. Băltazar, Moise, Veniamin etc. Tot așa și la greci: Pericle, Demostene, Socrate, adăugîndu-se uneori la acestea și numele tatălui, d. p. Σωκράτης ὁ Σωφρονίσκου = Socrate al lui Sofronisc.

Și Romanii purtau în timpurile lor cele mai vechi, tot un singur nume. Dar încă de pe la începutul republicii (510 a. Chr.), un roman născut liber purta în mod regulat trei nume sau — mai bine zis — un nume compus din trei părți, care după ordinea așezării și după importanța lor se numeau *praenomen*, *nomen* și *cognomen*. Ba încă în unele cazuri se mai adăuga la acestea și un al patrulea numit *agnomen*.

Ce erau aceste nume și cum s-a ajuns la această complicată dezvoltare? Prin naștere, orice copil la Romanii liberi moștenea, cum era

9. Vezi Eusebiu, Ist. bis., ed. Ed. Schwartz, pag. 191.

10. Vezi Franz Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache, 2. Bd., 1. Abteilung, 5. Aufl., Leipzig, 1852, pag. 1028 și urm. Este drept că în Dicționarul elino-romînesc de nume proprii, tradus după al lui Scarlat D. Bizantie de G. Ioanid și tipărit în București la anul 1864, cuvîntul Πόντιος, α, ov este arătat ca fiind = Ποντικός, ἡ ὄν, dar aceasta este o afirmațiune cu totul greșită, necorespunzînd cîtuși de puțin cu realitatea.

11. Vezi Erwin Preuschen, Vollständiges Griechisch-Deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Giessen, 1910, col. 947. Vezi și K. E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, 2. Bd. Hannover und Leipzig, 1918, col. 1777.

şi firesc, numele neamului, din care se născuse. Numele acesta forma partea cea mai însemnată din grupa de nume, pe care avea s-o poarte mai târziu, se numea pur şi simplu **nomen** sau mai complet **nomen gentilicium**, adică numele cu care se arăta neamul (gens), deci totalitatea familiilor unite prin origine comună, prin aceleaşi ceremonii religioase şi prin acelaşi nume al neamului, din care se trag. Terminaţiunea acestui nume era aproape întotdeauna în ius (d. p. Cornelius, Fabius, Iulius, Pontius, Tullius, adică neamul Corneliilor, Fabiilor, Iuliilor, Pontiliilor, Tuliilor), cam așa precum numele nostru de familie se termină de obicei în **escu** sau **eanu** (Bălcescu, Cogălniceanu).

Dar când neamurile (*gentes*) au devenit prea mari, cuprinzând în ele multe şi numeroase familii, s-a simţit nevoia, ca să se adauge la numele neamului şi un nume de familie, prin care acestea să se poată deosebi unele de altele. Numele acesta se numeşte **cognomen** şi se aşează după numele neamului (*nomen gentilicium*). În neamul Corneliilor sînt cunoscute d. p. mai ales următoarele nume de familie (*cognomina*): Scipio, Lentulus, Sulla etc., pe care copilul născut dintr-una din aceste familii îl moştenea ca şi pe cel al neamului, numindu-se, deci, de la început Cornelius Scipio, Cornelius Lentulus, Cornelius Sulla şi așa mai departe, după neamul şi familia, din care se născuse. Ba încă unele persoane erau cunoscute mai mult după numele de familie (*cognomen*), mai ales, când acesta era provenit dintr-o poreclă oarecare. Aşa d. p. oratorul şi filozoful M. Tullius Cicero este cunoscut mai mult sub numele de familie **Cicero**, care se dăduse unuia dintre ascendenţii săi, pentru că avusese pe faţă o gîlculiţă asemănătoare cu un bob de mazăre (*cicer*), iar poetul comic T. Maccius Plautus este cunoscut aproape numai sub numele **Plautus**, care în latineşte înseamnă picior lat. Alte persoane dimpotrivă ne sînt cunoscute mai mult după numele neamului, din care se trăgeau. Aşa sînt d. p. marii poeţi latini: Quintus **Horatius** Flaccus, Publius **Ovidius** Naso, Publius **Virgilius** Maro etc.

Indată după naştere i se mai dădea, fireşte, copilului şi un nume al lui personal, cum ar fi la noi azi numele de botez. Acesta se trecea în actele oficiale şi se pronunţa şi, în vorbirea obișnuită înaintea numelui neamului şi se numea de aceea **praenomen**, prenume. Prenumele se scria mai întotdeauna prescurtat, d. p. A. (Aulus), M. (Marcus), Q. (Quintus), T. (Titus) etc. Scriindu-se prescurtat şi dîndu-i-se deci puţină importanţă, prenumele, după moartea celui ce-l purtase, dispărea de obicei din memoria generaţiunilor posterioare şi de aceea multe persoane, care au jucat roluri importante pe vremea lor, au rămas cunoscute în istorie numai cu celelalte două nume, al neamului şi al familiei (*nomen* şi *cognomen*).

Se întimpla însă uneori, ca să se găsească în acelaşi timp cîte două sau chiar mai multe persoane cu acelaşi prenume, acelaşi nume al neamului şi acelaşi nume de familie¹²). Atunci se simţea nevoia de a se adăuga la ele şi cîte un supranume (**agnomen**), care se da de obicei avîndu-se în vedere anumite însușiri sau merite personale (d. p. Barbatus, Pius, Africanus, Asiaticus, Germanicus etc.) sau în lipsa acestora vîrsta fiecăruia (maior, minor). Aşa întîlnim d. p. în marele neam al Corneliilor pe L. Cornelius Scipio Asiaticus şi pe L. Cornelius Scipio

12. Cicero: «duos eodem tempore fuisse et praenomine et nomine et cognomine Dolabellas». Vezi Georges, op. cit., vol. II, col. 1864.

Barbatus. Observăm la ei, că primele trei nume (praenomen, nomen și cognomen) le sînt comune. Ceea ce-i distinge unul de altul este numai supranumele (agnomen)¹³).

După ce am făcut cunoștință de aproape cu sistemul nominal al Romanilor, să revenim acum la chestiunea, ce ne-am propus s-o rezolvăm:

Cine era procuratorul roman Πόντιος Πιλᾶτος, amintit sub această formă în Noul Testament și cum trebuiesc traduse în românește aceste două cuvinte? — Pilat din Pont? Pilat Ponteanul? ori Ponțiu Pilat?

Am amintit în cele de mai sus, că exista la Romani un neam **Pontius**, destul de cunoscut în istoria lor, mai ales de pe la începutul veacului al patrulea înainte de Hristos. Așa găsim pe un **Pontius Cominius**, care la anul 389 a. Chr. s-a luptat vitejește în războiul contra Galilor¹⁴). La anul 321 întîlnim pe **Pontius Gavius**, viteazul comandant suprem al Samniților în al doilea război al lor cu Romanii, căroara le-a făcut marea rușine de a-i trece pe sub jug prin Furcile Caudine, ca semn al celei mai umilitoare înfrîngerii¹⁵). La anul 292 același de mai sus sau poate un fiu al aceluia, amintit de data aceasta sub numele de **Gavius Pontius**, este luat prizonier de Romani, dus în lanțuri la Roma și omorît în închisoare¹⁶). La anul 82 întîlnim, în războiul împotriva lui Sulla, un alt Samnit viteaz, anume **Pontius Telesiacus**, adică din Telesia, un oraș în Samnium. El năvăli pe neașteptate cu armatele sale asupra Romei, lipsită în acel timp de orice apărare, cu hotărîrea fermă de a distruge din temelie «pădurea în care sălășluiesc lupii», dar în lupta de la poarta Collina fu rănit și luat prizonier împreună cu aproape 6.000 de ostași de ai săi, pentru ca apoi după cîteva zile să fie uciși cu toții în cercul din Roma.¹⁷) Un frate al său, **Pontius cel Mic**, luat și el prizonier în aceeași luptă, încercă zadarnic să scape printr-un gang subteran, dar pierzînd orice nădejde de salvare se prăbuși în sabia sa.¹⁸) În fine și mai aproape de timpul procuratorului roman Πόντιος Πιλᾶτος, al cărui nume și origine vrem să le stabilim prin acest articol, găsim pe **L. Pontius Aquila**, fost tribun al poporului și unul dintre cei aproape 600 conspiratori, care au pus la cale și au săvîrșit odioasa asasinare a lui Iulius Cezar în anul 44 a. Chr., în plină ședință a senatului roman.¹⁹)

În urmărirea acestui nume prin istoria Romanilor, mergînd de sus în jos pe firul ei cronologic, am ajuns acum la **Pontius Pilatus**, procuratorul roman al Iudeei între anii 26-36 d. Hr.. Pe el îl găsim amintit cu acest nume complet sau aproape complet de istoricul roman Cornelius Tacitus în Annalele sale, cartea XV, cap. 44, unde citim: «Christus Tiberio

13. Vezi cu privire la sistemul nominal al Romanilor: **A. S. Wilkins**, *Antichitatea romană*, București, pag. 47 și urm. — **Brokhaus' Conversations-Lexikon**, 13. Aufl., 12. Bd., Leipzig, 1885, pag. 57 și urm. — **Georges**, op. cit., vol. I, col. 259, 1241 și urm., 2919; vol. II, col. 1180 și urm.

14. Vezi **G. Weber**, *Allgemeine Weltgeschichte*, 2. Aufl., 3. Bd., Leipzig, 1883, pag. 61.

15. **Idem**, ibidem, pag. 133-135. — **Cicero**, *De officiis*, cartea II, cap. 21; par. 75. ediția Weissenfels, Leipzig, 1891, pag. 215.

16. **G. Weber**, op. cit., vol. III, pag. 143.

17. **Idem**, ibidem, pag. 724 și urm. — **O. Jäger**, *Geschichte der Römer*, 10. Aufl., Güttersloh, 1913, pag. 317.

18. **G. Weber**, ibidem, pag. 275.

19. **Idem**, ibidem, pag. 919.

imperitante per **procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat.**» (Hristos a fost osîndit la moarte de către procuratorul Pontius Pilatus pe vremea domniei împăratului Tiberiu). Zicem, că numele acesta — Pontius Pilatus — este arătat aci aproape complet, pentru că, din cele expuse mai sus cu privire la sistemul nominal al Romanilor, el trebuie să îi mai avut și un prenume, care ca și la multe alte personalități mai puțin cunoscute nu ni s-a păstrat. Tot fără prenume găsim amintiți la Tacit de altfel și pe alți procuratori și guvernatori romani, a căror origine romană nu este și nu poate fi de nimeni contestată, ca d. p. Ventidius Cumanus, procurator al Galileei între 48-52 d. Hr.²⁰). Ummidius Quadratus, guvernatorul Siriei în timpul împăratului Claudiu (41-54)²¹) etc.

Iată-ne dar în fața numelui procuratorului roman **Pontius Pilatus**, cum îl găsim la scriitorii romani sau Πόντιος Πιλάτος, cum îl întâlnim în scrierile originale grecești ale Noului Testament și la scriitorii greci de mai târziu. Căruia dintre acestea îi se cuvine prioritatea? Pe care adică l-a purtat el în viață și mai ales înainte de a fi numit procurator în Iudeea? Pe cel grecesc, ori pe cel latinesc? Ca formă lingvistică, bine înțeles, căci în fond este unul și același nume. Fără îndoială, că pe cel latinesc, pe cel roman. Fiind procurator roman, nici nu se putea altfel, deoarece procuratorii provinciilor imperiale erau numiți de împărat dintre oamenii lui de încredere, deci cât mai apropiați de el.²²) Ei erau recrutați întotdeauna din clasa cavalerilor romani,²³) încredințându-li-se la numire și un comandament militar, pe lângă puterea nelimitată, pe care o exercitau în numele împăratului în chestiunile judiciare și fiscale din provinciile lor. De aceea «a fost o inovație extraordinară, cînd sub Claudiu, la anul 52, guvernarea Iudeei fu încredințată unui sclav eliberat (libert sau libertin) Felix».²⁴) Acesta era însă tot unul dintre oamenii de aproape cunoscuți și devotați ai împăratului, căci fusese sclavul lui Claudiu și al mamei sale Antonia. Pentru aceasta se și numea el Claudius Felix sau Antonius Felix.

Dintre cei 14 procuratori romani, care au administrat Palestina de la anul 6-66, cînd începe războiul, ce avea să aducă cu sine la anul 70 căderea Ierusalimului, sfîrșitul statului iudaic și risipirea evreilor în toate țările, istoria nu cunoaște decît pe doi procuratori, care să nu fi fost romani de origine sau să fi fost, cu alte cuvinte, provinciali. Primul este **Tiberius Alexander** (?-48) descendent dintr-una din cele mai însemnate familii sacerdotale ale Evreilor, nepot al marelui scriitor — teolog și filozof — Filon din Alexandria. El și-a părăsit religiunea părinților săi și s-a pus în slujba Romanilor, a căpătat încrederea deplină a acestora și a ajuns mai întîi «un însemnat cavaler roman», cum îl numește Tacit,²⁵) apoi în mod succesiv procurator al Iudeei, prefect al Egiptului și în

20. Annales, cartea XII, cap. 54.

21. ibidem, cap. 45.

22. Comp. în această privință și: **A. D. Xenopol**, care, vorbind despre procuratorii romani din Dacia, zice între altele: «Procuratorii erau originari din Roma, trimiși în Dacia ca oameni de încredere ai împăratului, printre care am și găsit pe unul din ei, dispunînd cu limbă de moarte, ca rămășițele sale să fie strămutate la Roma». Istoria Romînilor, vol. I, București, 1914, pag. 247.

23. Vezi **L. Fillion** la **F. Vigouroux**, Dictionnaire de la Bible, tomul 5, Paris, 1912, col. 429 și **A. Legendre**, ibidem, col. 690.

24. **A. Legendre**, ibidem, col. 690.

25. Op. cit., cartea XV, cap. 28.

cele din urmă prefect al pretoriului, în care calitate a dat ajutor lui Vespasian la cucerirea Ierusalimului, luptând cu înverșunare, ca orice renegat, împotriva națiunii și a fostei sale patrii. Cel de al doilea procurator recrutat dintre provinciali este **Gessius Florus**. Acesta era din Clazomene, un oraș ionic la golful hermic (Smirna) din Marea Egeică, pe coasta Asiei Mici.²⁶⁾ El a administrat Palestina numai doi ani (64-66), dar guvernarea sa a fost atât de apăsătoare și de odioasă, încît mulți locuitori pașnici au fost nevoiți să-și părăsească țara, iar cei rămași locului s-au răzvrătit împotriva stăpînirii romane, dînd astfel naștere marelui război, care s-a terminat în anul 70 cu căderea Ierusalimului și ajungerea Palestinei sub complecta stăpînire a imperiului roman.

Numai acești doi procuratori romani sînt recrutați dintre provinciali și este de remarcă că unul dintre ei este numit deabia către sfîrșitul, iar celălalt chiar la sfîrșitul administrării Palestinei de către Romani prin procuratori. Nu trebuie să pierdem apoi din vedere, că Clazomene făcea parte din provincia romană Asia încă de la 129 a. Chr., cînd Romanii învinseseră pe Antioh cel Mare, regele Siriei, iar Egiptul — deci și Alexandria — fusese încorporat la imperiul roman după lupta de la Actium (30 a. Chr.), pe cînd Pontul, a cărui subjugare începe într-adevăr cu victoria lui Pompei asupra lui Mitridate al VI, zis cel Mare, în anul 65, a. Chr., devine totuși provincie romană de abia sub Nero la anul 63 după Hristos.²⁷⁾

Iată dar că și pentru motivul acesta n-ar fi putut împăratul Tiberiu să-i încredințeze unui străin, care nu era originar nici măcar din vreuna din provinciile imperiului roman, o dregătorie atât de însemnată și de înaltă încredere, cum era aceea de procurator și mai ales al Palestinei, investit aci aproape cu întreaga putere a unui proconsul sau **legatus Augusti**!

Ce este atunci Πόντιος? Nimic altceva decît forma grezizată a cuvîntului latin Pontius²⁸⁾, care n-avea și nu are nici o legătură cu Pontul de la sud-estul Mării Negre, căci, precum grecii aveau cuvîntul Ποντικός pentru a exprima originea cuiva din Pont, tot astfel și Romanii, pentru exprimarea aceleiași idei, aveau cuvîntul corespunzător **Ponticus**²⁹⁾, iar **Pontius** însemna întotdeauna: **din neamul Ponților**.

26. Vezi **Victor Duruy-Gustav-Hertzberg**, *Geschichte des römischen Kaiserreichs*, Leipzig, 1885, vol. I, pag. 118 și **Georges**, op. cit., vol. I, col. 1204.

27. Vezi **Hertzberg**, art. Pontus la **Riehm**, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, Bielefeld und Leipzig, 1884, vol. II, pag. 1214; **Fr. Kaulen**, art. Pontus la **Wetzer și Welte**, *Kirchenlexikon*, Freiburg im Breisgau, 1897, vol. 10, col. 190 și urm.

28. Se găesc de altfel în scrierile Noului Testament multe alte nume romane, d. p. Κλαύδιος = Claudius (F. A. 11, 28; 18, 2), împărat roman; Κορονήλιος = Cornelius F. A. 10, 1. 3. 17. 22. 24. 30), un centurion (căpitan sau sutas) roman, care a fost convertit la creștinism în Cezareea Palestinei; Ιούλιος = Iulius (F. A. 27, 1. 3), un alt centurion roman din garda imperială; Τίτιος Ἰουστῶτος = Titius Iustus (F. A. 18, 7), un colonist roman din Corint, prozelit iudeu; apoi numele altor procuratori și proconsuli romani, ca d. p. Πορκίου Φηστός = Porcius Festus (F. A. 24, 27). Σέργῳ Παύλῳ = Sergius Paulus (F. A. 13, 7) etc. Despre existența multor cuvinte latine nu numai ca nume proprii, ci și comune, cum și despre influența limbii latine în genere asupra limbii grecești a Noului Testament vezi: **Fr. Blass**, op. cit., pag. 4 și **L. Radermacher**, *Neutestamentliche Grammatik*, Tübingen, 1911, pag. 11 și urm.

29. Vezi **Georges**, op. cit., vol. II, col. 1778 și **Cicero**, *Tusculanarum dispu-*

Și dacă, precum este de altfel foarte probabil, multe din numele neamurilor romane (nomina gentilicia) își trăgeau originea de la vreun ținut sau vreo localitate oarecare³⁰), atunci pentru neamul Pontiiilor nu trebuie să ne gândim cituși de puțin la Pontul cel străin și atât de îndepărtat, spre a afla proveniența acestui nume și originea acestui neam, ci la insula **Pontia**, care se află situată în Marea Tyrrheniană, în fața coastei Lațului, între Roma și Neapole. Aci se află o grupă de insule mici, cunoscute de Romani sub numele de **insulae Pontiae**, dintre care cea mai mare este **Pontia**, colonizată de Romani și numită acum de Italieni **Isola di Ponza**. Ceea ce este foarte demn de relevat pentru chestiunea, ce ne preocupă, este faptul, că la țărmurile acestei insule se găesc niște cabine săpate în piatră, numite și astăzi «Băile lui Pilat».³¹) **De aci — din insula Pontia** — și nicidecum din Pont își trăgea probabil originea neamul Pontiiilor și deci și Pontius Pilatus, iar numele acestor băi, păstrat încă pînă în ziua de astăzi, ne arată, că el avea acolo și oarecare proprietăți de teren.

Am amintit mai sus că insula **Pontia** a fost colonizată de Romani și că numele **Pontius** este de origine samnită, foarte cunoscut lor încă din cele mai vechi timpuri, iar mai tîrziu folosit chiar și de ei. Iar dacă ne gândim la felul, cum obișnuiau să facă Romanii colonizările — mai mult cu provinciali, decît cu băștinași, cum au făcut d. p. și colonizarea Daciei³²) —, atunci sîntem îndreptățiți să credem, că și insula **Pontia** a fost colonizată de ei mai ales cu resturile de Samniți, rămași încă neasimilați după înfrîngerea lor totală de către Romani. Și aceasta este cu alît mai mult de crezut, cu cît și Samniților le convenea această colonizare, deoarece pe de o parte **Pontia** era aproape de ținutul locuit de ei — fostul Samnium de pe vremea independenței lor —, iar pe de altă parte le oferea și un teren mult mai productiv decît fosta lor patrie, în cea mai mare parte muntoasă și neproductivă.

Dar dacă **Pontius**, ca nume al neamului (nomen gentilicium), ne indică originea romano-samnită a acestui procurator, apoi numele lui de familie (cognomen) **Pilatus**, provenit probabil dintr-o poreclă, ne întărește și mai mult în această convingere. Etimologia adevărată a acestui cuvînt pare a fi de la **pilum** sau **pila**, suliță de azvîrlit, așa că **Pilatus** ar însemna: înarmat cu suliță de azvîrlit».³³). Deci se presupune că el sau vreunul din ascendenții săi s-ar fi distins în mod deosebit, luptînd în infanteria romană înarmată cu asemenea sulițe, pe care ea le arunca asupra inamicului la începutul luptei, urmînd apoi imediat lupta cu spada³⁴), și că datorită acestei distincțiuni i-ar fi rămas supranumele sau porecla **Pilatus**.

Explicarea originii acestui nume în felul mai sus arătat pare plauzibilă și chiar este aprobată de cei mai mulți filologi și exegeți, dar noi cre-

tationum liber V, cap. 8: «ut scribit auditor Platonis Heraclides Ponticus, vir doctus in primis», ed. Weissenfels, pag. 425.

30. Vezi G. Weber, op. cit., vol. III, pag. 61.

31. Vezi Brockhaus, op. cit., vol. XIII, pag. 171.

32. Vezi A. D. Xenopol, Istoria Romînilor, ed. 2, vol. I, București, 1914, pag. 170 și urm. — Const. C. Giurescu, Istoria Romînilor, vol. I, ed. 2, București, 1935, pag. 111.

33. Vezi L. Fillion art. Pilate (Ponce) la Vigouroux, op. cit., tomul 5, col. 429. — Vezi și Georges, op. cit., vol. II, col. 1707.

34. Vezi Georges, l. c., col. 1708.

dem, că vorba **Pilatus**, folosită aci ca nume propriu nu este altceva decât o traducere în latinește a cuvîntului roman **Samnis**, egal cu și provenit din grecescul $\Sigma\alpha\upsilon\nu\acute{\iota}\tau\eta\varsigma$, așa că **Pontius Pilatus** = **Pontius Samnis** = **Ponțiu Samnitul**, care ne indică adevărata origine a acestui procurator.

Pe ce ne întemeiem noi această afirmațiune? Pe următoarele considerațiuni: Se știe, că Samniții erau un popor vechi italic și făceau parte din ramura umbro-sabelică a popoarelor italice. În dialectul lor propriu, ei se numeau **Saffinim**³⁵). Țara lor se numea **Samnium**, cuvînt derivat și format prin sincopare din **Saffinim**, numele original al Samniților. Originea numelui **Samnites**, cum erau numiți Saffinii de către Romani și de către celelalte triburi vecine și conlocuitoare, pare a fi însă cu totul alta.

Saffinii erau recunoscuți adică încă din cele mai vechi timpuri ca un popor foarte viteaz și războinic. Arma lor specială în războaie era însă o suliță de azvîrlit, care avea o formă și o eficacitate cu totul deosebită de a celorlalte triburi vecine și pe care suliță Grecii din coloniile grecești ale așa numitei **Graecia Magna**, ἡ μεγάλη Ἑλλάς, cum se numea atunci sudul Italiei, locuit de ei, o simțiseră adeseori și destul de dureros înfigîndu-se în trupurile lor, ca d. p. în crîncenul război dintre Saffinii (Samniți) și Cumae, cea mai străveche colonie grecească — întemeiată cam pe la anul 1000 înainte de Hristos —, război terminat cu completa și dureroasă înfrîngere a acesteia în anul 420 înainte de Hristos.³⁶) Sulița aceasta a Saffinilor a fost numită de greci $\sigma\acute{\alpha}\nu\iota\alpha$, iar purtătorii ei $\Sigma\alpha\upsilon\nu\acute{\iota}\tau\alpha\iota$ și de aici își trage originea și numele **Samnites** (Samniți), dat de Romani acestui popor războinic. În felul acesta explică originea cuvîntului **Samnites** doi vechi filologi romani — Marcus Verrius Flaccus³⁷) și Sextus Pompeius Festus³⁸) —, cel din urmă prin următoarele cuvinte: «**Samnitibus nomen factum propter genus hastae quod $\sigma\acute{\alpha}\nu\iota\alpha$ appellant Graeci**» (Samniților li s-a dat acest nume de la felul suliței lor, pe care Grecii îl numesc $\sigma\acute{\alpha}\nu\iota\alpha$)³⁹). Explicarea aceasta ni se pare cu atît mai întemeiată și mai vrednică de aprobat, cu cît pe de o parte cuvîntul **Samnites** are în declinarea sa și unele forme grecești — reminiscențe ale originii sale —, d. p. acusativil plural **Samnitas** pe lângă forma latină **Samnites**, iar pe de altă parte numele de Samnites se da nu numai poporului samnit, ci și unor gladiatori înarmați cu astfel de sulițe ca ale Samniților^{39 a}). Deci atît prin forma, cît și prin înțelesul

35. Vezi O. Jäger, *Geschichte der Römer*, 10. Aufl. Güttersloh, 1913, pag. 62.

36. Vezi Brockhaus, op. cit., vol. IV, pag. 711.

37. M. Verrius Flaccus a scris pe vremea împăratului August un renumit tratat de etimologie intitulat: *De verborum significatione* (Despre însemnarea cuvîntelor).

38. S. Pompeius Festus a trăit pe la mijlocul veacului al doilea d. Hristos și a făcut un extras din opera lui Verrius, intitulîndu-l: *De verborum significatu*. (Despre însemnarea cuvîntelor).

39. Vezi Passow, op. cit., vol. IV, pag. 1885.

39 a. Vezi Georges, op. cit., vol. II, col. 2474. — Prin urmare de la armele numite de Greci $\sigma\acute{\alpha}\nu\iota\alpha$ își trăgeau numele cei ce le purtau și le mînuiau, iar ele la rîndul lor își trăgeau numele de la Saffinii, care le inventaseră și le folosiseră mai întîi. Inrudirea etimologică dintre Saffinii și $\sigma\acute{\alpha}\nu\iota\alpha$ este deci evidentă. Este de altfel vrednic de remarcat, că Grecii numeau $\sigma\acute{\alpha}\nu\iota\alpha$ numai sulițele acestora speciale ale Saffinilor (Samniților), pe cînd pentru celelalte feluri de sulițe aveau alte numiri, ca d. p. $\acute{\alpha}\kappa\acute{\omicron}\nu\iota\omicron\nu$, $\pi\alpha\lambda\tau\acute{\omicron}\nu$, $\lambda\acute{\omicron}\gamma\chi\eta$, $\beta\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ și altele. Vezi Karl Schenkl, *Deutsch-Griechisches Schul-Wörterbuch*, 4. verbesserte Auflage, Leipzig, 1883, pag. 1802.

său, cuvîntul **Samnis** sau **Samnitis** este de origine grecească și însemnează în înțelesul lui primordial: înarmat cu sulița specială a Saffinilor, numiți după felul ei **Samniți**, mai înții de Greci și apoi și de către Romani.

Correspondentul cuvîntului **Samnis** sau **Samnitis**, de origine grecească, precum am văzut, este în latinește cuvîntul **Pilatus**, care însemnează de asemenea: **înarmat cu sulița de azvîrlit** numită de Romani **pilum** sau **pila** ⁴⁰⁾ și asemănătoare cu cea numită de Greci **σαβίνιον**.

Care sînt acum motivele, ce au determinat înlocuirea cuvîntului **Samnis** sau **Samnitis**, pe care-l purta ca nume de familie sau poreclă (cognomen) vreun cetățean roman din neamul Ponțiilor și care-i da pe față originea lui samnită? ⁴¹⁾ Este îndeajuns de cunoscută firea războinică a acestui popor viteaz, care-l făcuse să fie pe cît de temut, tot pe atît și de urît de Romani. De la 343—298 înainte de Hristos, aceștia purtaseră cu el nu mai puțin de trei războaie și nici un alt dușman nu le făcuse rușinea de a-i trece pe sub jug, cum le-au făcut-o Samniții la Furcile Caudine. Pyrrhus și Hannibal au găsit apoi în ei, oricînd au vrut, aliați credincioși împotriva Romanilor. Iar în ultima luptă pentru independență, dusă de popoarele italice împotriva Romei, în așa numitul război al aliaților de la anul 91 înainte de Hristos, Samniții formau inima și sufletul răsculaților. Și chiar după ce celelalte popoare italice s-au supus, ei au continuat totuși lupta împotriva lui Sulla pînă sub zidurile Romei, unde în fine fură înfrinți definitiv la 1 noiembrie anul 82 înainte de Hristos, iar Sulla ca răzbunare puse să fie uciși toți prizonierii luați, în număr de circa 6.000 și țara să le fie pustiită și nimicită ⁴²⁾.

După această înfrîngere catastrofală și după noua colonizare a țării lor nu mai rămăseseră decît puține resturi de Samniți, răzlețiți prin diferite părți ale statului roman. Dar ura Romanilor îi urmărea pretutindeni și ca să scape de ea, ei căutau să se camufleze firește sub numiri inofensive. Numele **Pontius**, la început de origine samnită, devenise de mult nume obișnuit și folosit chiar și de Romani și nu mai putea provoca deci nici o îngrijorare. Dar cu atît mai mult trebuia evitat numele **Samnis** (=Samnitul), care se da probabil ca poreclă (cognomen) celor de origine samnită spre a-i deosebi de cei care aveau același **nomen gentilicium** (**Pontius**), dar erau de origine romană. Căci cu toate că li se acordaseră și Samniților încă de la anul 88 înainte de Hristos drepturile civile și politice, de care se bucura orice cetățean roman ⁴³⁾, totuși în masele largi ale poporului roman ei erau încă urîți și poate erau suspectați chiar și de autoritățile romane, deoarece erau încă proaspete în memoria lor luptele crîncene, pe care a trebuit să le ducă poporul roman, pînă a-i subjugă și a-i desființa ca națiune independentă. De aceea, ascunderea originii lor sub un nume în aparență pur roman era indicată și mult dorită în asemenea împrejurări și mai ales cînd acest nume, cum e d. p. **Pilatus**, le oferea prin înțelesul lui și o reminiscență nostalgică a originii lor, păstrată de altfel numai în ascunzișul inimii lor. Și pentru un popor cu sentimentul național atît de dezvoltat, ca al Samniților, lucrul acesta era de mare importanță.

40. Vezi Georges, op. cit., vol. II, col. 1708.

41. Comp. cumva: «C. Pontius Samnis» la Cicero, de officiis, cartea II, cap. 21, paragr. 75, ediția Weissenfels, pag. 215.

42. Vezi Brockhaus, op. cit., vol. XIV, pag. 173.

43. Vezi Brockhaus, op. cit., vol. XII, pag. 506.

Din aceste considerațiuni și pentru asemenea motive trebuie să se fi ajuns de la **Pontius Samnis** sau **Samnitis**, la **Pontius Pilatus**, ambele nume de familie — Samnis (Samnitis) și Pilatus — avînd la origine același înțeles: înarmat cu suliță de azvîrlit.

Și întrucît numele de familie (cognomen) se moștenește din tată în fiu, ca și numele neamului (nomen gentilicium), e prea posibil, ca această schimbare de nume să fi avut loc cu cîteva generații mai înainte de procuratorul Ponțiu Pilat la vreunul din ascendenții săi, poate chiar la scurtă vreme după înfrîngerea totală a Samniților din anul 82 a. Chr., iar el să fi moștenit de la ei aceste nume, la care i s-a mai dat la naștere și un prenume, ce nu ni s-a păstrat.

Și acum, după ce din toate dovezile desfășurate mai sus am căpătat convingerea deplină, că Πόντιος Πιλάτος nu este și nu poate fi decît forma grezizată a numelui roman **Pontius Pilatus**, care nu are nici o legătură cu Pontul din Asia Mică, nu mai poate exista pentru nimeni, credem, nici o îndoială, că el trebuie redat în romînește prin cuvintele **Ponțiu Pilat** și nu **Pilat din Pont**, nici **Pilat Ponteanul**.

De aceea, pentru a se evita pe viitor orice confuziune, care a dăinuit și dăinuiește încă asupra acestui nume, am socotit necesar să facem și să publicăm studiul de față, oarecum amănunțit și cu privire nu numai la originea și la forma cea adevărată a numelui în cauză, ci chiar și la originea și naționalitatea procuratorului Ponțiu Pilat. Dorim și nădăjduim deci că în urma dovezilor mai sus arătate, orice confuziune în această privință va înceta și atît în viitoarele edițiuni ale Sfintei Scripturi sau ale Noului Testament, cit și în cărțile de ritual și în manualele didactice, numele acestui procurator de tristă amintire va fi redat pe viitor numai în forma lui cea adevărată, care este **Ponțiu Pilat**, evitîndu-se astfel cu totul numele **Pilat din Pont** sau **Pilat Ponteanul**, care cuprind în ele nu numai o greșeală lingvistică, ci și una istorică, ambele cu totul lipsite de orice îndreptățire.

BIBLIOGRAFIE, AFARĂ DE CEA CITATĂ ÎN TEXT.

1. **I. G. W. Pape**, Wörterbuch der griechischen Eigennamen, Braunschweig, 3. Aufl. von E. Benseler, 1911.
2. **August Fick**, Die griechischen Personennamen nach ihrer Bildung erklärt und mit den Namensystemen verwandter Sprachen verglichen, Göttingen, 1874.
3. **W. Schulze**, Zur Geschichte lateinischer Eigennamen, 1904.
4. **Idem**, Ueber römische Namen.
5. **P. Ollivier**, Ponce Pilate et les Pontii, in Revue biblique internationale, t. V. Paris, 1896, pag. 247-254; 594-600.
7. **G. A. Müller**, Pontius Pilatus, der fünfte Procurator von Judäa, Stuttgart, 1888.
8. **J. Belsler**, Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, Freiburg im Breisgau, 1903, pag. 323-339; 346-372.
9. **A. Schaab**, Pontius Pilatus, 1892.
10. **E. Eisentraut**, art. **Pilatus** in Lexikon für Theologie und Kirche, herausgegeben von **Dr. K. Hoffmann** und **Dr. M. Buchberger**, vol. VIII, Freiburg im Breisgau, 1936, col. 275 și urm. Aci este arătată și literatura respectivă mai nouă.

ÎNDRUMĂRI METODICE DE LUCRU PENTRU STUDENȚII ÎN TEOLOGIE

Preliminarii. Deși deosebită de celelalte științe, prin obiectul și prin caracterul său special, teologia cercetează adevărul într-un domeniu dat și folosește, pentru a-l cunoaște, mijloace asemănătoare și echivalente celor întrebuintate în științele mai apropiate de ea pentru cercetarea domeniului lor de studiu. Acestea sînt științele numite ale spiritului (Geisteswissenschaften), care formează o categorie deosebită de cele ale naturii (Naturwissenschaften), numite și științe exacte sau pozitive.

Caracter științific se recunoaște studiului într-un domeniu sau altul, natural sau spiritual — dacă el urmărește anume cunoașterea adevărului obiectiv în sectorul său de cercetare și dacă posedă pentru aceasta o metodă care duce la cunoașterea lui. Metoda caracterizează știința, deosebind adevărata știință de știința falsă, știința de diletantism¹⁾. Teoreticienii metodei și tehnicii de lucru intelectual sînt de acord asupra acestui lucru, și teologiei nu i se poate refuza titlul de știință. Ea are și terenul și mijloacele sale de cercetare științifică.

În totalitatea sa ideală, adevărul este unul singur, mare și atotcuprinzător. Pentru simțurile și pentru mintea mărginită a omului, el se prezintă și se percepe însă fragmentar, ca și aspectele naturii și ale vieții.

Deși temelul teologiei este credința, în creștinism aceasta are garanțiile și dovezile sale de adevăr religios-moral, care îi dau toată tăria și justificarea spre a fi primită. Teologia creștină posedă în documentele și în gîndirea sa o armătură materială și spirituală de o incontestabilă valoare și eficiență științifică. Ea participă la drepturile științei și prin obiectul multiplelor sale discipline și prin mijloacele și metoda sa de studiu.

Învățătura creștină este cuprinsă în texte sacre, în multe alte scrieri, în tratate numeroase.

Aparatul documentar al științei teologice este abundent și foarte important. Izvoarele ei au fost studiate și comentate în tot chipul. Teologi și neteologi, credincioși și necredincioși, creștini și necreștini în antichitate, în evul mediu și mai ales în timpurile noi, au cercetat documentele credinței creștine, cu multă sau cu puțină știință, cu rîvnă, cu pasiune chiar. În nici o latură de preocupări ale spiritului omenesc nu s-a consumat poate atît interes, cît în cea teologică. Metoda de lucru a teologiei poate să nu fie originală și specifică. Ea aparține și studiilor de istorie, de istorie literară, de filologie, de filosofie sau de drept — în general științelor care lucrează cu texte, — dar chiar legătura ei de metodă, și în parte de obiect de studiu, cu alte discipline științifice, dovedește interesul și capacitatea ei pentru cercetarea metodică și deci calitatea ei științifică.

Teologii îi trebuie păstrat continuu acest interes științific, azi cu atît mai mult, cu cît știința în general este în mare progres și-și îmbunătățește

1. Fr. Zurhonsen, *Anleitung zum wissenschaftlichen Studium der Geschichte. Ein Handbuch für Studierende*. Berlin 1906, p. 56-57. Aloys Meister, *Grundzüge der historischen Methode*, ed. 2, (*Grundriss der Geschichtswissenschaft* Bd. I, 6). Leipzig u. Berlin 1913), p. 7.

continuu metodele de lucru. Adevărul religios- moral creștin, disputat în atâtea controverse și verificat de atîta timp, nu are nicidecum interesul să se mărginească la argumentul autorității, să ignoreze progresul și să refuze discuția cu caracter științific.

Priocipiul metodic al teologiei creștine, învățat de la Iisus Hristos însuși, este «cercetați»: «Cercetați Scripturile!» (ev. Ioan 5, 39). Teologia este o cunoaștere luminată și probată a adevărului său, bazată pe largă și îndelungată cercetare, cu folosirea tuturor puterilor și mijloacelor de cunoaștere. Interesul și spiritul ei cercetător se aplică la unul din cele mai întinse — poate cel mai întins — domeniu de studiu, și ea trebuie să fie bine înarmată pentru cercetarea lui. Facem de aceea o riguroasă datorie pentru noi și pentru studenții noștri, ca și oricui ar vrea să studieze teologia, din aplicarea la studiul ei a interesului științific și a metodei științifice proprii obiectului ei.

*

În cele ce urmează, doresc să vin în ajutorul studenților noștri cu noțiunile metodice elementare, necesare pentru lucrările lor cu caracter științific. Asemenea noțiuni nu figurează în materia de studiu a niciuneia din disciplinele învățate în școlile medii sau superioare. Deși indispensabilă oricărui ucenic al oricărei științe, tehnica lucrărilor științifice personale este presupusă cunoscută prin puținele îndrumări ce se dau la lucrările de seminar, sau prin lectura cărților scrise de profesori sau de alții cu asemenea tehnică. Studenții descoperă firește că lucrările științifice sînt scrise cu metodă. Dar ei nu-i pot învăța meșteșugul, dacă nu se vor osteni anume cu aceasta profesorii lor. Tratatete de tehnică științifică sînt puțin cunoscute și puțin accesibile studenților, iar cele mai bune sînt mari și grele pentru ei, deși ar fi de dorit ca fiecare student să poată citi măcar unul din asemenea tratate.

Începătorii în deosebi întîmpină greutatea în elaborarea lucrărilor lor cu caracter de studiu. Lipsa lor de experiență, de cunoștințe, stîngăcia, timiditatea îi expun frămîntărilor, temerii și insuccesului. De regulă, pentru a trata un subiect dat, ei se gîndesc să recurgă la una sau două-trei cărți sau articole privitoare la temă și să reproducă ideile lor. Lucrarea apare astfel ca o încercare neîndemînatecă, impersonală și insuficientă, în care începătorul n-a făcut decît lucru de copiat sau compilator, fără valoare și fără folos pentru studiul științific al temei și pentru formarea științifică a începătorului.

Pentru inițierea lui, vom schița aci etapele prin care trece, o lucrare, de la alegerea subiectului ei pînă la prezentarea lucrării, cu regulile de care trebuie să se țină seama în elaborarea ei.

Alegerea subiectului. 2) Prima operație metodică și prima greutate este alegerea unui subiect de tratat. Alegerea subiectului are importanță capitală în efectuarea lucrării. El pune problema de studiu și fixează sensul, direcția, întinderea și scopul cercetării ei. De felul cum este formulat subiectul depinde planul, materialul și întocmirea lucrării.

2. Leopold Fonck, S. J., *Wissenschaftliches Arbeiten. Beiträge zur Methodik und Praxis des akademischen Studiums*, ed. 3-a (reproducere a ediției a doua). Innsbruck 1926, p. 111-125. Horst Kliemann, *Werkzeug und Technik des Kopfarbeiters. Eine Anleitung, praktischer zu arbeiten*, ed. 5. Stuttgart 1934, p. 91 (5) — 94 (55), 104. Docteur P. Chavigny, *Organisation du Travail Intellectuel. Recettes prati-*

Cînd candidatul în știință are inițiativa alegerii subiectului, el trebuie să se ferească de anumite greșeli, obișnuite începătorilor. Aceștia preferă de regulă subiecte mari, generale, cunoscute. Importanța unor asemenea subiecte și ușurința de a găsi material pentru tratarea lor fac pe începători să-și închipuie că le vor studia ușor și cu succes, că vor avea adică ce spune și că vor lucra comod, folosind lucrările cunoscute, ba se măgulesc și cu ideea că numele lor se va adăuga la al celor care au studiat un subiect atât de important. Fiind lipsiți de experiență, de informație și de perspectivă științifică, începătorii nu știu că subiectele mari, tratate și cunoscute, sînt cele mai puțin potrivite pentru stadiul în care se găsește pregătirea lor.

Un subiect larg și deosebit de important prin cuprinsul și prin interesul lui general, este vast, complicat și greu de cuprins și de stăpînit. El cere studiu de lungă durată, bună cunoaștere a multor probleme, stăpînirea bogatului material și a mijloacelor de prelucrare, erudiție și măiestrie. Pe acestea, începătorii nu le pot avea, oricît interes ar pune în studiu. Într-un subiect mare, ei riscă să se rătăcească sau să rămînă la periferia sau la suprafața lui. Un asemenea subiect este deci tot ce poate fi mai puțin potrivit pentru o lucrare de începător.

Începătorii trebuiesc de aceea îndrumați spre subiecte mai restrînse, potrivite cu cunoștințele, cu mijloacele și cu puterile lor. Ei pot fi ajutați să se mărginească la o anumită latură, la un anumit moment sau punct dintr-un subiect mare, delimitînd astfel terenul de cercetare, pentru buna lui stăpînire. Delimitarea terenului de lucru este necesară pentru adîncirea și lărgirea studiului. Înainte de a cuprinde mult în întindere, începătorii trebuiesc învățați să lucreze în adîncime, și să nu rezume studiile altora, ci să desvolte părți sau laturi puțin studiate și nu bine cunoscute. Este mai ușor și mai bine să cerceteze un subiect restrîns, care poate fi stăpînit, decît să rătăcească pe terenul vast al unei chestiuni care întrece puterile lor de lucru.

Pentru orientarea în alegerea unui subiect de lucrare științifică, este bine să se țină seama de următoarele:

Subiectul trebuie să prezinte un interes științific, pentru ca tratarea lui să fie necesară și interesantă. De aceea, subiectele bine studiate și lămurite de alții, cunoscute, în studiul cărora nu se poate aduce ceva nou și interesant, nu se recomandă. Interesul unei lucrări științifice îl face de obicei noutatea și originalitatea ei. Aceasta este însă partea cea mai grea într-o lucrare de începător. Noutatea nu constă însă totdeauna în descoperiri științifice, și față de începători în deosebi nu trebuie exagerat în această privință. Greutatea sau imposibilitatea descoperirilor cu orice preț îi poate descuraja și face timizi și neîncredători în lucrul lor. Trebuie desigur luptat împotriva tendinței de simplă imitație și compilare, contra superficialității și a banalităților, dar nu trebuie să se ceară dintr-odată începătorilor lucrări pretențioase prin originalitatea lor.

În schimbul originalității, cînd aceasta nu e posibilă, se cere totuși lucrării anumită noutate și personalitate. Lucrarea nu trebuie să fie adică o simplă reproducere a lucrărilor folosite, o înșirare de lucruri luate de-a-gata și pe de-a-întregul, așa cum se găsesc la alții. O asemenea lucrare

ques à l'usage des Etudiants et de tous les Travailleurs. (Bibliothèque des chercheurs et des curieux), Paris 1928, p. 115-116 (ed. 2, 1939, p. 135-136). G. Vîlsan, **Sfaturi pentru studenți** București, (Casa Școalelor) 1942, p. 126-127.

devine un amestec de idei împrumutate. A înșira spusele altora, oricât de interesante și de potrivite la ei, nu însemnează a face o lucrare proprie și nouă. Ea este o copie nereușită și inutilă. Oricât ar putea culege din alții, o simplă compilație nu prezintă interesul, unitatea și caracterul organic al unei lucrări proprii.

Citirea câtorva cărți, chiar bune, nu trebuie să dea iluzia atotștiinței. Ele sînt călăuze prețioase, dar nu epuizează de cit în mod excepțional tema tratată și nu sînt deci suficiente pentru formarea deplină a unei concepții în materia studiată. Din nefericire, începătorii nu au totdeauna măcar prudența sau norocul de a cunoaște lucrările cele mai bune, care sînt în adevăr indispensabile pentru buna orientare pe terenul de studiat. Unii lucrează la întîmplare, folosind fără alegere lucrări învechite sau fără deosebită valoare științifică, pentru motivul că li se par interesante, frumoase, ușoare, sau doar pentru că le au la îndemînă. Făcută după sistemul superficial al compilării la întîmplare, o lucrare nu poate prezenta nici interes științific, nici folos; ea nu îmbogățește cunoașterea subiectului, nu duce cu ceva mai departe studiul lui. Citirea câtorva cărți sau chiar o adunare bogată de idei ale altora nu echivalează cu o lucrare științifică. Aceasta trebuie să arate nu numai știința altora, ci și știința celui care face lucrarea: știința însușită și stăpînită de el, reelaborată și prezentată de el, pe firul temei luate în studiu personal și pentru justificarea acestui studiu. Un subiect trebuie să fie interesant nu pentru aceea că l-a mai studiat și alții, ci pentru că nu a fost suficient studiat și bine lămurit de alții.

Noutatea unei lucrări nu poate să constea în folosirea unui material necunoscut sau nefolosit încă, într-o interpretare nouă sau mai justă a unor texte, în explicarea mai bună a unui fapt, în prezentarea unor laturi sau momente insuficient subliniate mai înainte, într-o coordonare și sistematizare mai bună a cunoștințelor despre subiect: iată motive de interes științific pentru luarea în studiu a unei teme, cu care este dată posibilitatea de a înnoi cu ceva acest studiu. Un studiu mai sistematic și mai clar, mai just și mai concludent decît altele de același fel poate fi meritoriu, chiar dacă nu este nou și original prin materialul folosit.

Cît privește originalitatea, dacă de regulă ea lipsește în lucrările celor mai mulți începători, sînt și unii care o caută cu orice preț: Se imaginează o idee nouă și dă o interpretare forțată și curioasă unui fapt, se atribuie importanță exagerată și nejustificată unui amănunt, se atribuie unui autor intenții pe care nu le-a avut. Această originalitate artificială și inutilă nu adaugă nici un merit lucrării; dimpotrivă, ea dovedește lipsă de înțelegere sau de seriozitate științifică.

Un subiect, am zis, se alege în cunoștință de interesul științific ce prezintă studiul lui. Pentru aceasta, trebuie să se știe în ce stadiu se găsesc cercetările privitoare la el și care sînt rezultatele studiilor de pînă acum. Un studiu e necesar, dacă la aceste rezultate se poate adăuga ceva, dacă ele pot fi modificate, dacă se poate aduce o contribuție reală la cercetarea lui. Aceasta condiționează noutatea și originalitatea lucrării. Ea presupune deci buna cunoaștere a temei și a studiilor asupra ei, adică cercetări mai îndelungate privitoare la subiect și la bibliografia lui. Aceasta face din începător — un începător de specialist în materie. Pentru aceasta este necesară ținerea la curent cu studiile asupra subiectului. Un subiect nu se poate lua în necunoștință de lucrările privitoare la el. Este delă sine înțeles că suferenții au nevoie pentru această orientare de ajutorul profesorilor, de una

Cînd candidatul în știință are inițiativa alegerii subiectului, el trebuie să se ferească de anumite greșeli, obișnuite începătorilor. Aceștia preferă de regulă subiecte mari, generale, cunoscute. Importanța unor asemenea subiecte și ușurința de a găsi material pentru tratarea lor fac pe începători să-și închipuie că le vor studia ușor și cu succes, că vor avea adică ce spune și că vor lucra comod, folosind lucrările cunoscute, ba se măgulesc și cu ideea că numele lor se va adăuga la al celor care au studiat un subiect atât de important. Fiind lipsiți de experiență, de informație și de perspectivă științifică, începătorii nu știu că subiectele mari, tratate și cunoscute, sînt cele mai puțin potrivite pentru stadiul în care se găsește pregătirea lor.

Un subiect larg și deosebit de important prin cuprinsul și prin interesul lui general, este vast, complicat și greu de cuprins și de stăpînit. El cere studiu de lungă durată, bună cunoaștere a multor probleme, stăpînirea bogatului material și a mijloacelor de prelucrare, erudiție și măiestrie. Pe acestea, începătorii nu le pot avea, oricît interes ar pune în studiu. Într-un subiect mare, ei riscă să se rătăcească sau să rămînă la periferia sau la suprafața lui. Un asemenea subiect este deci tot ce poate fi mai puțin potrivit pentru o lucrare de începător.

Începătorii trebuiesc de aceea îndrumați spre subiecte mai restrînse, potrivite cu cunoștințele, cu mijloacele și cu puterile lor. Ei pot fi ajutați să se mărginească la o anumită latură, la un anumit moment sau punct dintr-un subiect mare, delimitînd astfel terenul de cercetare, pentru buna lui stăpînire. Delimitarea terenului de lucru este necesară pentru adîncirea și lărgirea studiului. Înainte de a cuprinde mult în întindere, începătorii trebuiesc învățați să lucreze în adîncime, și să nu rezume studiile altora, ci să desvolte părți sau laturi puțin studiate și nu bine cunoscute. Este mai ușor și mai bine să cerceteze un subiect restrîns, care poate fi stăpînit, decît să rătăcească pe terenul vast al unei chestiuni care întrece puterile lor de lucru.

➤ Pentru orientarea în alegerea unui subiect de lucrare științifică, este bine să se țină seama de următoarele:

Subiectul trebuie să prezinte un interes științific, pentru ca tratarea lui să fie necesară și interesantă. De aceea, subiectele bine studiate și lămurite de alții, cunoscute, în studiul cărora nu se poate aduce ceva nou și interesant, nu se recomandă. Interesul unei lucrări științifice îl face de obicei noutatea și originalitatea ei. Aceasta este însă partea cea mai grea într-o lucrare de începător. Noutatea nu constă însă totdeauna în descoperiri științifice, și față de începători în deosebi nu trebuie exagerat în această privință. Greutatea sau imposibilitatea descoperirilor cu orice preț îi poate descuraja și face timizi și neîncredători în lucrul lor. Trebuie să se lupte împotriva tendinței de simplă imitație și compilare, contra superficialității și a banalităților, dar nu trebuie să se ceară dintr-odată începătorilor lucrări pretențioase prin originalitatea lor.

În schimbul originalității, cînd aceasta nu e posibilă, se cere totuși lucrării anumită noutate și personalitate. Lucrarea nu trebuie să fie adică o simplă reproducere a lucrărilor folosite, o înșirare de lucruri luate de-a-gata și pe de-a-întregul, așa cum se găsesc la alții. O asemenea lucrare

ques à l'usage des Etudiants et de tous les Travailleurs. (Bibliothèque des chercheurs et des curieux), Paris 1928, p. 115-116 (ed. 2, 1939, p. 135-136). G. Vilsan, **Sfaturi pentru studenți București**, (Casa Școalelor) 1942, p. 126-127.

devine un amestec de idei împrumutate. A înșira spusele altora, oricât de interesante și de potrivite la ei, nu însemnează a face o lucrare proprie și nouă. Ea este o copie nereușită și inutilă. Oricât ar putea culege din alții, o simplă compilație nu prezintă interesul, unitatea și caracterul organic al unei lucrări proprii.

Citirea citorva cărți, chiar bune, nu trebuie să dea iluzia atotștiinței. Ele sînt călăuze prețioase, dar nu epuizează de cit în mod excepțional tema tratată și nu sînt deci suficiente pentru formarea deplină a unei concepții în materia studiată. Din nefericire, începătorii nu au totdeauna măcar prudența sau norocul de a cunoaște lucrările cele mai bune, care sînt în adevăr indispensabile pentru buna orientare pe terenul de studiat. Unii lucrează la întîmplare, folosind fără alegere lucrări învechite sau fără deosebită valoare științifică, pentru motivul că li se par interesante, frumoase, ușoare, sau doar pentru că le au la îndemînă. Făcută după sistemul superficial al compilării la întîmplare, o lucrare nu poate prezenta nici interes științific, nici folos; ea nu îmbogățește cunoașterea subiectului, nu duce cu ceva mai departe studiul lui. Citirea citorva cărți sau chiar o adunare bogată de idei ale altora nu echivalează cu o lucrare științifică. Aceasta trebuie să arate nu numai știința altora, ci și știința celui care face lucrarea: știința însușită și stăpînită de el, reelaborată și prezentată de el, pe firul temei luate în studiu personal și pentru justificarea acestui studiu. Un subiect trebuie să fie interesant nu pentru aceea că l-a mai studiat și alții, ci pentru că nu a fost suficient studiat și bine lămurit de alții.

Noutatea unei lucrări nu poate să constea în folosirea unui material necunoscut sau nefolosit încă, într-o interpretare nouă sau mai justă a unor texte, în explicarea mai bună a unui fapt, în prezentarea unor laturi sau momente insuficient subliniate mai înainte, într-o coordonare și sistematizare mai bună a cunoștințelor despre subiect: iată motive de interes științific pentru luarea în studiu a unei teme, cu care este dată posibilitatea de a înnoi cu ceva acest studiu. Un studiu mai sistematic și mai clar, mai just și mai concludent decît altele de același fel poate fi meritoriu, chiar dacă nu este nou și original prin materialul folosit.

Cît privește originalitatea, dacă de regulă ea lipsește în lucrările celor mai mulți începători, sînt și unii care o caută cu orice preț: Se imaginează o idee nouă și dă o interpretare forțată și curioasă unui fapt, se atribuie importanță exagerată și nejustificată unui amănunt, se atribuie unui autor intenții pe care nu le-a avut. Această originalitate artificială și inutilă nu adaugă nici un merit lucrării; dimpotrivă, ea dovedește lipsă de înțelegere sau de seriozitate științifică.

Un subiect, am zis, se alege în cunoștință de interesul științific ce prezintă studiul lui. Pentru aceasta, trebuie să se știe în ce stadiu se găsesc cercetările privitoare la el și care sînt rezultatele studiilor de pînă acum. Un studiu e necesar, dacă la aceste rezultate se poate adăuga ceva, dacă ele pot fi modificate, dacă se poate aduce o contribuție reală la cercetarea lui. Aceasta condiționează noutatea și originalitatea lucrării. Ea presupune deci una cunoaștere a temei și a studiilor asupra ei, adică cercetări mai îndelungate privitoare la subiect și la bibliografia lui. Aceasta face din începător — un începător de specialist în materie. Pentru aceasta este necesară ținerea la curent cu studiile asupra subiectului. Un subiect nu se poate lua în necunoștință de lucrările privitoare la el. Este dela sine înțeles că studenții au nevoie pentru această orientare de ajutorul profesorilor. O una

pregătire personală și sfatul celor competenți sînt astfel condițiile înțelegerii subiectului.

Studentii trebuie să învingă greutatea găsirii sau alegerii unui subiect între mai multe, dîndu-li-se exemple de subiecte interesante și potrivite din lectura sau din preocupările lor. Profesorii trebuie să le deschidă calea și gustul pentru curiozitatea științifică, să le dea idei, sugestii și curaj. Studentii au nevoie de îndrumare și de încredere în ei totodată. Știința profesorilor și a autorilor de opere științifice li se pare vastă și inaccesibilă, dobîndită pe căi pe care ei nu le cunosc încă. Profesorul trebuie să amintească studentului că și el a fost un începător, neîndemînatăc poate, care s-a orientat treptat în știința sa și a dobîndit cunoștințele și îndemînarea sa ajutat și sfătuit de alții, precum și prin multă și stăruitoare muncă metodică. Studentii trebuiesc puși în posesiunea secretului științei; cunoașterea metodei citirii și lucrării, unită cu o muncă ordonată și continuă, le asigură calea succesului științific.

Subiectul trebuie formulat clar și precis, nu echivoc, nu confuz, nu vag. El nu trebuie să fie nici prea larg, nici prea îngust, ci limitat bine definit și ușor de înțeles. Formularea lui trebuie să fie bine gîndită și să corespundă ideii pe care o conține. Subiecte formulate neprecis, figurat, paradoxal, senzational nu se recomandă în știință. Ele pot prezenta interes în literatură sau retorică. Știința se exprimă precis, la propriu, simplu și just și nu caută efecte literare sau retorice, ci urmărește să cunoască și să exprime adevărul, așa cum este și cum trebuie spus.

Un sfat foarte util este cel de a îndruma studiile după aptitudini, temperament, și mijloace de lucru. La lucrările obligatorii, cum sînt lucrările de seminar, se înțelege că preferințele sînt limitate: candidatul trebuie să facă adică o lucrare la fiecare materie, indiferent de preferințele sale. Atunci însă, cînd el are libertatea alegerii unei ramuri de studiu, ca la lucrările pentru obținerea titlurilor universitare, sau în caz de specializare, el poate și trebuie să se decidă după înclinările, capacitatea, interesul și posibilitățile sale pentru studiu. Inteligență, simț critic, bună memorie, putere de muncă, răbdare se cer pentru orice studii. Cunoașterea limbilor, izvoarelor, a bibliografiei și a științelor auxiliare necesare studiului trebuiesc posedate în plus. Deosebit de pretențios este în această privință studiul istoriei, care pe lingă celelalte calități, cere o largă și bună informație, obiectivitate, o justă cunoaștere a oamenilor și interpretare a faptelor, darul intuiției și al reconstituirii vieții din trecut. Științele speculative cer judecată ascuțită, pătrunzătoare, cele exegetice cer aptitudini filologice și critice, dreptul cere spirit juridic, altele cer simț practic-realist, cele literare cer talent literar. Tinerii ucenici ai științei își cunosc, trebuie să-și cunoască aptitudinile, dar uneori greșesc, atribuindu-și pe cele pe care nu le au. În general, ei se cred înzestrați, interesați sau chemați pentru cele de speculație, care pun probleme de gîndire.

Mintea adolescentului și a tînărului este solicitată de asemenea probleme, se frămîntă pentru ele și vrea să le rezolve, de parcă fiecare ar fi cel dintîi care și le pune sau care trebuie să le deslege. Fără a fi discursajați, tinerii trebuiesc îndrumați acolo unde pot reuși mai bine. Aptitudinile lor trebuiesc verificate pe cît se poate, iar ei sfătuiți să lucreze în domeniul cel mai potrivit cu înclinările lor. Dacă mulți tineri sînt sfioși și lipsiți de încredere în ei înșiși, alții sînt increzuți, îndrăzneți sau chiar imprudenți în ceea ce cred că știu și pot. Unii trebuiesc stimulați, ceilalți înfrînați.

Puterile de muncă, rezistența, îndemnarea, variază de asemenea după constituția fizică și după temperament. Studenții au și în această privință nevoie de sfat și de orientare. Munca intelectuală încordează, obosește nervii, surmenează, poate aduce insomnie și unele turburări în funcțiunile organismului. Ea se face în condițiuni de viață și de lucru cu care nu toate organismele se pot obișnui. Munca intelectuală are igiena și regulile ei, și e bine ca studenții să le cunoască și să le observe pentru păstrarea sănătății și pentru reușita lucrului lor intelectual³⁾.

Foarte importantă pentru executarea unei lucrări științifice este găsirea materialului de lucru. Dacă mijloacele de informație și de documentare lipsesc, lucrarea nu se poate face. Pentru a lua deci în studiu un subiect, trebuie știut dacă se găsesc mijloacele de lucru, cărțile necesare: texte, studii, tratate, enciclopedii, reviste, etc. Vorbesc de cele mai importante, deoarece rar și greu se pot găsi toate. Lipsa unora poate fi oarecum înlocuită prin studiile bune care le-au folosit, dacă sînt la îndemînă măcar acestea.

O cercetare prealabilă în biblioteci trebuie să se facă deci pentru a se putea hotărî luarea în lucru a unui subiect de lucrare științifică. Fără suficient material bun, lucrarea nu poate fi decît nedesăvîrșită și neisprăvită. Începătorii, în lipsa unei bune orientări și practici bibliografice, sînt ispitiți să folosească orice, fără alegere și să se mulțumească chiar cu lucrări slabe, fără valoare științifică, pentru că li se par, unele, scrise frumos. Manuale învechite sau elementare, cărți de popularizare, note de curs sau chiar unele cursuri litografiate, articole de revistă sau de ziar, fără caracter științific, fac uneori provizia de material pentru lucrările unor studenți, sau sînt amestecate fără deosebire cu studii serioase. Impotriva tendinței de a se mulțumi cu orice, cu ceea ce se găsește ușor sau întîmplător, și de a coborî lucrarea la nivelul unei încercări de diletant fără interes științific, trebuie luptat, în însuși interesul studenților. Mărirea izvoarelor lucrării și a studiilor mai bune este indispensabilă pentru tratarea unui subiect științific. Cu izvoare secundare și cu lucrări de aceeași calitate nu se poate scrie un studiu de valoare.

În cazul cînd candidatul nu alege singur subiectul, ci i se propune, cele de mai sus rămîn valabile pentru tot ce privește bunele condițiuni de luare în studiu. Ușurarea ce se face studentului prin propunerea unui subiect pentru care n-a mai fost nevoie să se ostenească a-l căuta singur, este unită în schimb cu grija de a-l înțelege și trata bine, așa cum îl concepe și îl dorește studiat profesorul care l-a dat. Grija aceasta trebuie s-o aibă și profesorul. Orice subiect, oricît de simplu ar părea și oricît de precis ar fi formulat, are nevoie de lămuriri și de indicațiuni care să-l facă bineînțeles și delimitat. Cu tendința lor de a lua expunerea de departe, începătorii riscă să ocolească mult, să rățăcească, să se îndepărteze de subiect, să-l piardă din vedere sau să-l împruțineze. Este absolut necesar ca profesorii să dea de la început explicații precise asupra înțelesului, interesului și întinderii de conținut al subiectului, să delimiteze spațiul și scopul cercetării, pentru a nu lăsa pe candidați să-și împrăștie atenția și munca fără rost pe de lături sau în afară de subiect. Fără ri-

3. De folos în această privință citirea unor cărți cu sfaturi pentru întărirea sănătății intelectualului, ca G. Vilsan, op. cit., Jean Flory, 'Simple conseils pour étudier', Paris (Editions Spes) 1936, cărțile doctorului V. Pauchet.

guroasă precizare și limitare a temei, lucrarea se abate pe alte căi și nu-și ajunge ținta.

După alegerea sau primirea temei, unele tratate de metodă recomandă ca lucrări auxiliare sau preliminare pe cele care înarmează cu cunoștințele necesare pentru folosirea științelor ce vin în legătură cu studiul temei⁴). Această inițiere care poate fi teologică, filosofică, istorică, filologică, tehnică, după natura temei, ajută cunoașterii și ușoarei mînuiri a cunoștințelor respective și a materialului trebuitor lucrării. Chiar cînd ea nu se poate întinde după dorință la toate ramurile științifice învecinate cu tema studiului, este necesar să se citească suficient în interesul bunei cunoașteri a problemelor puse de temă, ceea ce se admite că se poate face măcar prin lectura la început a unui bun studiu asupra ei.

Planul lucrării. În studiul unei teme, trebuie urmat un plan, care să arate părțile lucrării în ordinea lor logică, firească. După alegerea subiectului, se stabilesc deci ideile sau momentele mai importante, care trebuiesc dezvoltate în lucrare. La început, planul poate avea forma unei schițe provizorii. Ea prevede cadrul și fazele principale ale lucrării, indică direcția în care trebuie condusă cercetarea și mersul ei general. Intocmirea planului lucrării dovedește buna înțelegere a subiectului și este hotărîtoare pentru tratarea lui, prin precizarea și delimitarea lui. Un plan bun conduce la buna efectuare a lucrării, stabilește linia pe care trebuie să meargă cercetarea, menține interesul pentru ceea ce este esențial în subiect și nu lasă să se abată studiul de la tema principală în digresii nejustificate sau în laturi fără interes pentru studiul ei. Planul fixează ideile, asigură lucrării unitate organică logică, coeziune, claritate, disciplină.

Intocmirea și urmarea unui plan potrivit cu subiectul este indispensabilă pentru buna elaborare a lucrării. El poate primi în cursul studiului unele modificări, impuse de materialul găsit, adăuse, restrîngerii, eventual o mai bună așezare a unor puncte de plan, dar trebuie urmat așa cum s-a stabilit. Importanța și necesitatea lui cer de aceea ca el să fie logic și bine gîndit, pentru a ajuta în adevăr la coordonarea ideilor și la concentrarea lor și a materialului în jurul temei.

Ca și la alegerea subiectului, începătorii întîmpină unele greutăți în stabilirea planului. Aceeași tendință spre generalități și spre lucruri cunoscute, aceeași înclinare spre a spune multe, face să se cuprindă în schița de plan mulțime de idei și de fapte străine de fondul și de specificul lucrării. De obicei, introducerea începe de departe și se transformă într-o expunere inutilă a unor lucrări generale, bine știute, de prisos pentru economia lucrării. Pentru tratarea unui subiect care ține, de exemplu, de istoria persecuțiilor, începătorul se crede obligat să trateze în introducere, dacă nu și în cea mai mare parte a lucrării sale, despre toată istoria persecuțiilor. Faptul special pe care îl are de cercetat se pierde ca un amănunt în masa faptului general, al cărui studiu e cunoscut și nu intră în tratarea subiectului special. Pentru studiul unei idei, unui fapt sau unei persoane care se cunoaște din istoria ereziilor sau a sinoadelor ecumenice, se face în introducere, sau poate, în restul lucrării, toată istoria ereziilor sau a sinoadelor ecumenice. Începătorul nu știe

4. Fernand Van Steenberghe, *Directives pour les dissertations doctorales. Avec applications concrètes aux recherches sur la philosophie médiévale*. Louvain 1940, p. 21-26.

bine să deosebească și să degajeze faptul ce ia în studiu, să-l privească în ceea ce are interesant, nou și specific, să-i dea importanța ce are în complexul de care este legat, ci îl cufundă în masa largă și complexă a faptelor conexe, strivindu-l sub greutatea lor. Aceasta vine și din greșita înțelegere a subiectului și a rostului lucrării și din căutarea și adunarea unui material de prisos pentru tratarea subiectului. Incepătorul vrea să spună multe, să spună tot, adună material fără bună alegere, încarcă plan și lucrare și totuși, de aceea, nu reușește să epuizeze studiul temei.

Cu un plan mare, bogat în variate părți principale și secundare, străine de tema propriu zisă, se iese din subiect, tema principală se pierde în mulțime de lucruri vecine cu ea sau uneori nici măcar vecine, devine secundară, se sufocă. Pentru o lucrare de seminar se face uneori un plan după care s-ar putea scrie un tratat mare, dacă s-ar studia dezvoltat părțile lui. Un plan de câteva pagini, plin de idei banale, curioase sau neprevăzute, pe lângă că este nepotrivit, face imposibilă o bună tratare a subiectului. Alteori, dimpotrivă, se prezintă planuri sărace, goale de idei principale, mărginite la enunțarea neclară și incoerentă a unor noțiuni sau fapte, în care nu e cuprins în realitate subiectul. Planul trece pe lângă subiect, alunecă spre o țintă neprecisă și neajunsă.

Această lipsă de simț al măsurii dovedește lipsă de justă înțelegere, lipsă de clară vedere și de perspectivă în tratarea subiectului. Ea vine din lipsa de experiență și de suficientă chibzuire asupra subiectului și asupra caracterului și rostului lucrării, care trebuie nu să cuprindă mult în suprafață, ci să adâncească studiul pe un teren restrâns.

Introducerea trebuie să ducă direct și de aproape la subiect, iar subiectul trebuie urmărit apoi pe firul ideilor lui principale, după un plan care nu trebuie să-l piardă din vedere nici un moment. Planul trebuie să fie logic, natural, simplu, clar și suficient pentru buna tratare a temei. El trebuie de asemenea să fie organic și proporționat, să corespundă just părților și ideilor temei și scopului lucrării. Un plan greșit sau necomplet abate lucrarea de la cursul ei firesc sau lasă subiectul insuficient studiat.

Bibliografia (literatura) lucrării este lista cât se poate de completă și sistematică a izvoarelor și a lucrărilor auxiliare privitoare la studiul subiectului. Cunoașterea și folosirea ei este absolut necesară pentru adunarea materialului lucrării. În parte, bibliografia este cunoscută la alegerea subiectului, când aceasta o face cel care lucrează, presupunând că subiectul i-a fost sugerat de lecturile, sale, deci de cărțile citite. Când subiectul este propus de profesor, este necesar să se dea studentului și îndrumări pentru găsirea sau pentru completarea celei pe care începătorul o cunoaște.

Cunoașterea bibliografiei este de importanță capitală pentru elaborarea unei lucrări. Fără ea nu se poate găsi materialul necesar studierii subiectului. Prin ea cunoaștem lucrările care cuprind știința despre subiectul ce avea a studia. Bibliografia trebuie de aceea căutată și întocmită cu interes, grijă și pricepere.

Lucrările cuprinse în bibliografie se împart de regulă în izvoare și lucrări auxiliare. Izvoarele sînt, după caz, acte sau documente oficiale, scrierile persoanelor care fac obiectul studiului, relatările contemporanilor sau ale unor autori apropiați de timpul faptelor sau persoanelor studiate, precum și orice alte mărturii originale, directe sau neprelucrate. Izvoarele

sînt, așa zicînd, materialul brut. Lucrările auxiliare sînt studii făcute de alții pe bază de izvoare și de alte lucrări; ele prelucrează materialul cuprins în izvoare.

Pentru întocmirea bibliografiei se folosesc diferite căi de informație. Principiul este: «Cercetările bibliografice se fac pe cale ascendentă»⁵⁾. Se pleacă adică de la un studiu nou, dacă se poate cel mai nou, în legătură cu subiectul lucrării. Acel studiu, dacă are caracter științific, cuprinde în mare parte și literatura temei și ne scutește de multă căutare pentru a o găsi. Metoda de lucru economisește timp și muncă. Se folosește de aceea bibliografia lucrărilor cunoscute — cu cît mai noi, cu atît mai bine. Bibliografia aflată în ele trebuie completată cu ceea ce eventual lipsește sau cu ceea ce mai trebuie pentru tratarea subiectului.

Lucrările mai noi se pot cunoaște în chip normal din revistele de specialitate (articole, recenzii, buletin bibliografic), din prospecte și cataloage de editură, din tratatele științifice de materia subiectului, din publicațiuni periodice sau anuale care fac dări de seamă asupra publicațiilor științifice în domeniul specialității, din volumele omagiale și din cele publicate de congresele științifice, din manuale și monografiile noi eventual cunoscute, precum și din informațiile celor competenți în ramura subiectului.

Pe lîngă un studiu nou, care poate fi tratat, monografie, teză de doctorat, articol de revistă sau de enciclopedie, sau, în lipsa lui, se consultă și alte studii, precum și bibliografiile generale cunoscute, la numele sau la problemele legate de subiect. Tratamentele de metodologie și în deosebi cele de metodă istorică, dintre care vom indica la sfîrșit cîteva, dau titluri de astfel de bibliografii generale, a căror valoare și utilitate este recunoscută în știință. Dintre cele mai cunoscute și mai bune este a lui Georg Schneider, *Handbuch der Bibliographie*, ed. 4, Leipzig, 1930. (Mai multe altele, la J. E. Heyde, p. 57-58). Bibliografii generale propriu-zise pentru studiile teologice nu sînt încă, dar se pot folosi uneori bibliografii de științe apropiate — filosofie, istorie, istorie-literară, filologie —, precum și unele repertorii de izvoare. Repertoriile lui Ulysse Chevalier *Répertoire des sources historiques du moyen-âge, Bio-bibliographie*. Nouvelle édition, 2 volume, Paris, 1905-1907: A. I. (2296 col; le col. 2295-96; Principales abréviations); J=Z (XII, col. 2297-4832; la început: Principales abréviations), și *Topo-bibliographie*, 2 vol. Montbéliard, 1894, 1903), precum și Călăuză prin operele istorice ale evului european (*Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters*, 2 vol. Berlin, 1895) a lui August Potthast, deși vechi, sînt încă utile prin referințele bibliografice (izvoare și literatură) ce dau despre mii de nume de persoane, locuri sau opere, care interesează și pentru multe studii teologice, în deosebi istorice, patristice, arheologice, liturgice, dogmatice. De notat, că repertoriile bibliografice de mai sus cuprind nume și referințe privitoare nu numai la evul mediu, cum ar spune titlul lor, ci și la antichitatea creștină. O completare bibliografică pentru anii 1870-1926 dă Heinrich Korff, în *Bibliographia catholica, Verzeichniss von Lebensbeschreibungen*, Freiburg im Breisgau, (Herder) 1927 (reeditare întregită și continuată a operei *Hagiologia* (1880)). Unele bune ser-

5. Docteur P. Chavigny, *Organisation du Travail Intellectuel*, Paris 1928, p. 48. (ediția 2, 1939, p. 54): «Les recherches bibliographiques se font par voie ascendante».

vicii bibliografice pentru studiul literaturii creștine din toate epocile poate să facă încă H. Hurter, S. J., **Nomenclator literarius. Theologiae catholicae theologis exhibens aetate, natione, disciplinis distinctis**, apărut în trei ediții: ed. 1: 1903, vol. I, ed. 4: 1926, Oeniponte (Innsbruck) ⁶⁾.

Marile tratate de materia specialității subiectului și manualele, bune, de valoare științifică, oferă bogate indicațiuni de izvoare și de literatură auxiliară. Pentru istoria bisericească universală, pentru patrologie, pentru istoria dogmelor, pentru teologia și filosofia patristică și scolastică, pentru bizantinologie, de exemplu, se găsesc bune tratate și manuale, care dau bogate referințe bibliografice ca: **Kirchengeschichte**, editat de Johann Petr Kirsch ⁷⁾, F. X. Funk-Karl Bilmeyer ⁸⁾, **Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours** (sub conducerea lui Augustin Fliche și Victor Martin ⁹⁾), **Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende**, editat de Gustav Krüger ¹⁰⁾, J. Marx-Franz Pangerl ¹¹⁾, Otto Bardenhewer ¹²⁾, Berthold Altaner ¹³⁾, Fulbert Cayré ¹⁴⁾, J. Tixeront ¹⁵⁾, Adolf Harnack ¹⁶⁾, Friedrich Loofs ¹⁷⁾, Reinhold Seeberg ¹⁸⁾, Bernhard Geyer ¹⁹⁾, Eisler

6. T. I.: *Aetas prima (ab aerae christianae initiis ad Theologiae scholasticae exordia, 1109)*; 7.II: *1109-1563, t. III (1907)*; *1563-1663; t. IV (1910): 1664-1763; t. V; (1911); 1764-1869.*

7. Vol. I (**Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt**, Freiburg im Breisgau, 1930) e scris de J. P. Kirsch, la sfârșit bogată bibliografie, pe capitole de studiu, pentru primele șase secole (p. 766-850). Dintre celelalte volume apărute cunoscute, au scris J. Hollnsteiner vol. II, 2 (**Die Kirche in Ringen und die christliche Gemeinschaft 13.-15. Jh.** (1940), bibliografie la p. 471-531); Ludwig Andreas Veit vol. IV, (**Die Kirche im Zeitalter des Individualismus. 1648 bis zur Gegenwart (1648-1800)** 1931; bibliografie, p. 489-507); același, vol. IV, 2 (**Im Zeichen des herrschenden Individualismus, 1800 bis zur Gegenwart**, 1933; bibliografie generală, p. 490-494.

8. **Kirchengeschichte. Erster Teil: Das christliche Altertum**, ed. 11, Paderborn 1940. **Zweiter Teil: Das Mittelalter**, ed. 14 (1955); de H. Tüchle. **Dritter Teil: Die Neuzeit und die neueste Zeit**, ed. 10 (1938).

9. Scrisă în colaborare de mai mulți istorici învățați, apare la Paris, (Bloud et Gay), dela 1934.

10. **Erster Teil: Das Altertum** (de Erwin Preuschen și Gustav Krüger), ed. 2, Tübingen 1923; **Zweiter Teil: Das Mittelalter** (de Gerhard Ficker și Heinrich Hermelink), ed. 2, 1929; **Dritter Teil: Reformation und Gegenreformation** (de Heinrich Hermelink și Wilhelm Maurer), ed. 2, 1931; **vierter Teil: Das Neuzeit** (de Horst Stephan și Hans Leube), ed. 2, 1931.

11. **Lehrbuch der Kirchengeschichte**, ed. 9, Trier, 1929, bibliografie, p. 947-964.

12. **Geschichte der altkirchlichen Literatur**, 5 vol. (primele 4, în două ediții), Freiburg im Breisgau, 1913-1932.

13. **Patrologie**, Freiburg im Breisgau 1938, (ediția a doua, 1950: **Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter**).

14. **Précis de Patrologie. Histoire et doctrine des Pères et docteurs de l'Eglise**, 2 vol. Paris-Tournai-Rome, 1927, 1930 (în ediția a doua (1931) și a treia (1938): **Patrologie et histoire de la Théologie**).

15. **Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne**, 3 vol., I, **La théologie anté-nicéenne**, ed. 11, Paris 1930; II: **De Saint Athanase à Saint Augustin (318-430)**, ed. 6, 1921; **La fin de l'âge patristique (430-800)**, ed. 5, 1922.

16. **Lehrbuch der Dogmengeschichte**, 3 vol., ed. 5, Tübingen 1931-1932.

17. **Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte**, ed. 4, Halle a. S., 1906.

18. **Lehrbuch der Dogmengeschichte**, 4 volume în 5, ediția 3, Leipzig-Erlangen, 1912-1923.

19. **Die patristische und die scholastische Philosophie**, ed. 11, (în **Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie**), Berlin 1928.

Handwörterbuch der Philosophie ²⁰), **Philosophen-Lexikon** ²¹) și altele.

Istoria Bisericească Universală poate profita de asemenea de marile publicațiuni de istorie universală ca **Histoire générale** (Gustave Glotz), **Peuples et civilisations, Histoire générale** (Louis Halphen et Philippe Sagnac), **Bibliothèque de synthèse historique. L'Évolution de l'humanité** (Henri Berr), care iau în considerație și fapte de istorie bisericească—studiu și bibliografie. Pentru studiul literaturii creștine sînt de folos Karl Krumbacher (**Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches** (527-1453), München ed, 1 (1891), ed. 2 (1897) și **Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft**, (editat de Iwan von Müller și Robert von Pöhlmann, München), în volumele scrise de Martin Schanz, Carl Hosius și Gustav Krüger (VIII, 3, VIII, IV, 1, VIII, IV, 2): **Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian**). În sectorul studiilor bizantine sînt de consultat A. A. Vasiliev ²²), Louis Bréhier ²³), André Piganiol ²⁴), Charles Diehl-Rodolphe Guillaud-Lysimaque Oeconomos-René Grousset ²⁵), Georg Ostrogorsky ²⁶) și alții, indicați de ei.

Historiographia ecclesiastica a lui Guillelmus Stang (Freiburg im Breisgau, 1897), care enumeră 516 istorici ai epocii creștine, cu sumare date biografice și bibliografice, poate folosi pentru identificarea istoricilor mai puțin cunoscuți. Necesară pentru cunoașterea și aprecierea istoriografiei bisericești și profane a epocii creștine este și cartea lui Eduard Fueter, **Geschichte der neueren Historiographie** ²⁷).

Despre autorii de scrieri cuprinse în colecția Migne, **Patrologia latină**, nestudiați în tratatele de patrologie, dă note biografice și bibliografice volumul de indice 218 (ed. 1887), col. 399-546 și 547-656. Același volum dă referințe bune de reținut despre diferitele ediții ale operelor din cuprinsul colecției (col. 1142-1174) și despre autorii de ediții și de opere patristice (col. 1175-1184).

Tratatele de metodologie istorică și de introducere în studiul istoriei, ca ale lui Alfred Feder ²⁸) și Wilhelm Bauer ²⁹), oferă unele bune indicațiuni bibliografice. Colecțiile de texte și de isoave istorice sînt înzestrate cu literatură pentru actele lor și pentru problemele puse de ele. Așa, colecția de acte martirice **Ausgewählte Märtyrerakten**, editată de Rudolf Knopf și Gustav Krüger (ed. 3, Tübingen, 1929), dă la început bună bibliografie privitoare la dreptul și la istoria persecuțiilor, iar Carl Mirbt însoțește cu o notă bibliografică fiecare din documentele reproduse

20. Ed. de Richard Müller-Freienfels, ed. 4, 3 vol. Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Berlin 1929 (într-un volum, ed. 2, 1922).

21. Bearbeitet von Eugen Hauer, Werner Ziegenfuss, Gertrud Jung, Berlin 1937 (primele 6 fascicole: A. J.); vol. II: L—Z, 1950.

22. **Histoire de l'empire byzantin**. Traduit du russe par P. Brodin, A. Bourguina, 2 vol. Paris, 1932.

23. **Vie et mort de Byzance**, Paris, 1946 (1947).

24. **Histoire romaine**, T. IV, II: **L'Empire chrétien** (325-395) în **Histoire générale**, Gustave Glotz), Paris 1947.

25. **Histoire du moyen âge**. T. IX, 1: **L'Europe orientale de 1081 à 1453**. (**Histoire générale**), Gustave Glotz, Paris, 1945.

26. **Geschichte des Byzantinische Staates**, München, 1940.

27. Ed. 2, München și Berlin 1920 (**Handbuch der mittelalterlichen und neuen Geschichte**).

28. **Lehrbuch der geschichtlichen Methode**, ed. 3, Regensburg 1924.

29. **Einführung in das Studium der Geschichte**, Tübingen 1921 (ediția a doua, 1927).

în *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* (ed. 5., Tübingen, 1934). Studiile introductive, care însoțesc traducerea de opere patristice din colecția *Bibliothek der Kirchenväter*, trebuiesc socotite de asemenea la bibliografia autorilor respectivi.

De apreciazabil folos este pentru tot ce ține de istoria sinoadelor și controverselor creștine — persoane, erezii, hotărâri, Ch. J. Hefele — Dom H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, în care traducătorul francez a îmbogățit mult bibliografia ediției germane. Continuatorii acestei opere (vol. IX și X), Richard și A. Michel, țin bibliografia la nivelul științific al lucrării.

De mare folos pentru cunoașterea bibliografiei sînt, după specialitatea lor, enciclopediile, dicționarele sau lexicoanele teologice, ale căror articole, uneori foarte dezvoltate și bine documentate, dau bună bibliografie generală și specială. Studenții trebuie să se familiarizeze neapărat cu consultarea lor. În biblioteca Institutului Teologic de grad universitar din București, se găsesc următoarele dicționare enciclopedice:

1. *Dictionnaire de Théologie catholique*, (sub conducerea lui A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann), Paris, de la 1903.
2. *Dictionnaire de la Bible* (F. Vigouroux), 10, vol. Paris de la 1912.
3. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (Alexandre Westphal), Paris, 1932.
4. *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* (Alfred Baudrillart, Albert Vogt, Urbain Rouziès), Paris, de la 1912.
5. *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (Adhémar d'Alès) 4 vol., Paris, de la 1911.
6. *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* (Dom Fernand Cabrol et dom Henri Leclercq) 17 vol., Paris, 1907-1927.
7. *Dictionnaire de Droit canonique*, (A. Villien, E. Magnin, Aman-dieu), Paris, de la 1935.
8. *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et histoire.* (Marcel Viller, F. Cavallera et. J. De Bui bert), Paris de la 1937.
9. *Dictionnaire pratiques des connaissances religieuses* (J. Bricout), 6 vol., Paris, 1925-1928.
10. *Lexikon für Theologie und Kirche* (Michael Buchberger), 10 vol., Frieburg un Breisgau, 1930-1938.
11. *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyclopädie der Katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, ed. 2, 12 vol. indice), Freiburg im Breisgau, 1882-1903.
12. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Hermann Gunkel, Leopold Zscharnach, Alfred Bertholet, Hermann Faber, Horst Stephan), 5 vol., ed. 2, Tübingen, 1927-1931.
13. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, (Herzog-Hauck), ed. 3, 24 vol., Leipzig, 1896-1913.
14. James Hastings (în colaborare cu John A. Selbie și Louis H. Gray), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 vol., Edinburgh, 1910-1930.
15. *The Catholic Encyclopedia*, 15+1 vol., New-York, 1907-1922.
16. *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and doctrines* (William Smith and Henry Wace), 4 vol., London, 1877-1887. Prescurtat și într-un volum de H. Wace și W. C. Piercy, Londra, 1911.

17. Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 24 vol., Atena, (Pyrros), 1926-1934. (Secția teologică sub conducerea profesorului Dim. S. Balanos.

18. *Realencyklopädie der christlichen Altertümer* (F. X. Kraus), 2 vol., 1880-86.

Sînt utile pentru studiul unor probleme teologice și alte enciclopedii, neteologice, ca *Real-Encyklopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung* (Pauly-Wissowa-Kroll), circa 60 vol. Stuttgart, dela 1893; *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, (Edmond Saglio, E. Pottier), 10 vol., Paris; *Staatslexikon* (Görresgesellschaft), 5 vol., ed. 5. (Acestea de asemenea la biblioteca Institutului teologic din București).

La lista de mai sus se mai pot adăuga marile Enciclopedii noi, rusă, italiană, Enciclopedia Islamului (*Encyclopédie de l'Islam*), Enciclopedia iudaică (în l. engleză), *The Jewish Encyclopedia* (J. Singer) 12 vol., 1901-1907; *Encyclopedia Judaica, das Judentum in Geschichte und Gegenwart (Klatzin-Elbogen)* și altele, care se pot cunoaște din bibliografia generală a manualelor de Istorie Bisericească Universală (J. P. Kirsch, Funk—Bihlmeyer, J. Marx-Fr. Pangerl). Din nefericire, unele Enciclopedii teologice nu sînt complete și cele mai multe nu au indice pentru ușoara lor consultare.

Revistele și publicațiile periodice de specialitate teologică sau înrudită sînt izvoare de informație bibliografică de primă necesitate. Fie articolele ce publică, fie recenziile, fie buletinul bibliografic, cuprind material bibliografic bun și de regulă pe cel mai nou. Unele publică registre sau table generale, care arată cuprinsul de la începutul apariției (ca *Revue d'Histoire ecclésiastique* (Louvain): Tables générales, 1926)³⁰). Cîteva reviste cu preocupări apropiate de cele teologice pot ajuta de asemenea la documentarea bibliografică (*Revue des Etudes byzantines* (Paris), *Byzantion* (Bruxelles), *Byzantinische Zeitschrift* (München), *Byzantino-Slavica* (Praga). Publicația *Orientalia Christiana periodica* (Roma), precum și seria *Analecta* a aceleiași publicații, cuprinde important material bibliografic și științific. Revistele teologice ortodoxe — românești sau în alte limbi, ca *Θεολογία* (Atena) și *Ὁρθοδοξία* (Constantinopole), — dau informație bibliografică în articolele sau recenziile lor. Publicațiile bibliografice lunare sau săptămînale, precum și cataloagele de cărți ale editurilor, academiilor, instituțiilor științifice conțin noutăți care trebuiesc cunoscute de cei ce se ocupă cu știința.

Pentru toate cele de mai sus și altele, este nevoie ca studenții să aibă pricepere și interes, să le afle și să le folosească. Cei mai mulți așteaptă să li se dea bibliografia de-a-gata. Profesorii le sînt datori, fără îndoială, orientare și îndrumări, dar bibliografia trebuie s-o caute și completeze cel care lucrează. Căutarea ei face parte din studiul subiectului, ca și planul lucrării, ca și adunarea materialului. Trebuie ca studenții să se obișnuiască a-și nota nume de autori și titluri de cărți nu doar pentru subiecte de lucrări, ci pentru orice probleme mai importante al căror studiu i-ar putea interesa cîndva. Intr-un registru sau caiet, în care s-ar înscrie subiecte sau probleme de interes teologic, bise-

30. *Revue d'Histoire ecclésiastique* are un excepțional de bogat buletin bibliografic, precum și numeroase recenzii. Alte bune reviste teologice, pentru toate disciplinele, se găsesc pe o perioadă de apariție la biblioteca Institutului Teologic din București.

ricesc sau preoțesc, într-o ordine care să le facă ușor de găsit, cu ajutorul unei table de materii, s-ar înscrie la fiecare chestiune și numele autorilor și titlul studiilor necesare, la pagina sau paginile unde este înscrisă chestiunea. Un asemenea repertoriu bibliografic propriu va face mari servicii oricând, mai ales cînd studentul nu va fi în Institut, ci în preoție sau în învățămînt.

Să nu se lase niciodată cunoștințele bibliografice pe seama memoriei; dimpotrivă, să se scrie totdeauna la timp referințele bibliografice care pot fi de folos. O carte de care ai auzit sau pe care chiar ai văzut-o, dar pe care n-ai notat-o, se uită și rămîne ca și necunoscută și inutilă. Nu este destul a auzi nume de autori și titluri de cărți, nici chiar a le scrie după profesori, din cărți sau din reviste; trebuie să cauți și să citești cărțile, dacă se pot găsi, trebuie să vezi răsfoite și dacă timpul permite, citite. Numai văzută de tine însuși, există pentru tine o carte, și numai citită îți este de folos.

Obişnuiri să învețe pasiv, adică doar să primească, să învețe prin prelegerile, manualele sau articolele profesorilor, începătorii nu-și dau seama că nu vor putea produce nimic, dacă nu vor învăța de la început, prin interes și efort personal, cunoscînd fiecare și cărțile studiului său și meșteşugul de a face ştiința. Studentul trebuie să năzuiască a cunoaște și a folosi nu numai notele de curs sau manualul; el trebuie să-și facă provizie de cunoștințe bibliografice cît mai bogate și să citească de asemenea cît mai mult, dincolo de manual și de curs. Studentul trebuie să învețe a ști cum se face ştiința — prelegerea, articol sau carte. Ştiința nu se învață doar ascultînd lecții și citind pentru examen. Acesta este un minimum de cunoștințe, nu suma a ceea ce trebuie să știe. Spre a ști cît îi este necesar pentru buna sa pregătire teologică și preoțească, studentul trebuie să citească mult peste ceea ce i se predă și i se cere, și totodată, să învețe a lucra singur, a elabora. O bună informație bibliografică și cunoașterea mijloacelor și a metodei de lucru, sînt necesare studentului pentru a deveni lucrător în cîmpul muncii intelectuale. Ştiința nu se primește de-a-gata, nu se ghicește și nu se improvizează; ea se învață în grai și perseverență ucenicie, prin cunoașterea cărților și a tehnicii științifice, prin studiu și prin metodă.

Bibliografia unui subiect nu se găsește toată într-un singur loc. Puține studii epuizează literatura temei lor și ea nu se poate lua totdeauna întreagă, așa cum este, dintr-o singură lucrare. Bibliografia trebuie aleasă potrivit subiectului luat în studiu. De regulă, ea se adună din multe lucrări și se completează treptat, pe măsura cunoașterii și folosirii lor, a ramificării căilor de informație. Pentru adunarea materialului necesar lucrării nu se așteaptă pînă la cunoașterea ultimului studiu ce interesează lucrarea; bibliografia sporește în timpul lucrului, prin noi titluri aflate din studiile luate în cercetare pentru adunarea materialului. Bibliografia nu se consideră deci întreagă cu ceea ce se poate afla din primele mijloace de informație bibliografică. Lucrări necunoscute se vor cunoaște în cursul cercetărilor, noi studii pot să apară între timp. Acestea se adaugă treptat la lista celorlalte. Este de la sine înțeles că izvoarele se caută în edițiile cele mai bune, ediții critice, și lucrările auxiliare în edițiile mai noi, dacă se găsesc.

Izvoarele și lucrările care constituiesc bibliografia subiectului se înscriu pe fișe bibliografice. Fișele sînt bucăți de carton sau de hîrtie, de

formă dreptunghiulară, de aceeași mărime. Fișele bibliografice internaționale sînt de formatul 125 mm. lungime și 75 mm. lățime.

Pe fiecare fișă se înscrie un singur izvor sau lucrare auxiliară, în felul acesta: Numele autorului (sau autorilor, titlul cărții, studiului sau articolului, subtitlul dacă are), ediția, (dacă au apărut mai multe), volumul (dacă sînt mai multe), titlul colecției, revistei sau enciclopediei în care eventual s-a publicat, cu indicația volumului, fasciculei, numărului sau datei și paginilor sau coloanelor respective, locul și anul apariției, editura, formatul cărții, numărul paginilor sau coloanelor, al hărților sau planșelor, dacă sînt. Este bine ca pentru cărțile aflate în bibliotecă unde pot fi consultate să se înscrie pe fișă și numele bibliotecii cu numărul (cota) cărții în bibliotecă. Este bine de asemenea ca să se noteze pe fișă recenziile cunoscute, cu indicarea autorului și a revistei în care se găsesc.

Fișele trebuie scrise cu toată atenția, citeț și verificate, pentru ca toate indicațiunile bibliografice să fie complete și corecte. Numele proprii trebuie scrise cu ortografia autorului sau editorului. Fiind și unele nume asemănătoare, trebuie să se observe bine să nu se facă la scris confuzii. Cu deosebită atenție trebuie scrise titlurile străine, care folosesc prescurtări de cuvinte obișnuite în unele publicațiuni (repertorii, enciclopedii); ele trebuie completate corect. Știința și arta căutării izvoarelor și lucrărilor, precum și operația preliminară de orientare în biblioteci și arhive și de găsire a mijloacelor de informație, o numesc unii «euristică» sau «știința izvoarelor»³¹). Alții numesc așa operația următoare, de adunare a materialului.

Adunarea materialului, numită și documentație³²), este operația următoare întocmirii bibliografiei subiectului. Ea constă în citirea izvoarelor și a lucrărilor cuprinse în bibliografie și în extragerea textelor, știrilor sau ideilor necesare pentru elaborarea lucrării. Citirea cărților și adunarea materialului se face, dacă e posibil, într-o ordine firească, indicată de planul lucrării. Dacă însă cărțile trebuitoare se găsesc răspândite în diferite biblioteci, ordinea citirii depinde de posibilitatea practică a cercetării bibliotecilor.

La folosirea izvoarelor, se recomandă citirea textului în limba de origine. Traduceri bune pot fi desigur folosite, dar cea mai bună înțelegere a textului o dă traducerea sa proprie, dacă cel care studiază textul este în stare s-o facă. Traducerile sînt uneori inexacte, libere, confuze sau tendențioase. Traducerile sectare sau confesionale sînt dovadă despre

31. Comp. Leopold Fonck, op. cit., p. 128-140; Alfred Feder, op. cit., p. 83-124; Ernst Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, ed. 3-4, Leipzig, 1903, p. 227-293; Fernand Van Steenberghen, *Directives pour les dissertations doctorales*, Louvain, 1940, p. 27-40; Kristian Erslev, *Historische Technik. Die historische Untersuchung in ihren Grundzügen dargestellt*, München și Berlin, 1928, p. 9-24; Pavel Harsin, *Comment on écrit l'histoire. (Bibliothèque scientifique belge. Histoire et philologie)*, Paris, 1933, p. 20-34, 40; Humbertus Benigni, *Historiae ecclesiasticae propaedeutica*, ed. 3, Rastisbonae, Romae, Neo-Eboraci, 1916, p. 29-38. Johannes Erich Heyde, *Technik des wissenschaftlichen Arbeitens. Eine Anleitung, besonders für Studierende*, ed. 4, Berlin 1933, (ed. 5, 1935), p. 50-69.

32. Fernand Van Steenberghen, op. cit., p. 41-48; Johann Erich Heyde, op. cit., p. 69-90; Leopold Fonck, op. cit., p. 126-183; Horst Kliemann, op. cit., p. 95 (61), 106 (722).

aceasta. Pentru texte grecești sau latine creștine sau medievale, este bine să se folosească dicționare speciale³³).

Citirea trebuie făcută cu toată atenția, pentru buna înțelegere a textului, mai ales când este într-o limbă străină. Se recomandă recitirea părților mai grele sau mai importante. Metodologii stăruiesc, cu drept cuvânt, asupra buneii citiri a cărților pentru buna lor înțelegere³⁴). O citire grăbită, superficială, fără deplina înțelegere a celor scrise, lasă confuzii, nedumeriri și chiar erori în mintea cititorului.

Cărțile se citesc întregi, dacă interesează tot cuprinsul lor; dacă nu, se citește ceea ce interesează pentru studiul subiectului. Este bine ca partea de citit să se indice în fișele bibliografice. Pasage sau fragmente scurte se citesc în context, pentru întregirea și justa înțelegere a ideii autorului. De altfel, în general, în isoarele și lucrările citite nu trebuiesc rupte din text fraze izolate, ca să nu se denatureze, răstălmăcească sau știrbească gândirea celui care a scris.

Se recomandă, mai ales la folosirea cărții întregi sau a unei părți din ea, să se citească și prefața, introducerea, anexe, excursuri. Se citesc de asemenea notele, observațiile sau explicațiile în legătură cu textul citit, fie că sînt puse sub pagină, fie că sînt puse la sfîrșitul capitolului sau al cărții. Se controlează textele și trimerile făcute de autorul citit, deoarece sînt numeroase indicațiuni greșite care se transmit prin împrumut de la autor la autor, se perpetuiază și se generalizează astfel. Nu numai în note, ci și în bibliografia generală a manualelor și tratatelor, se găsesc unele referințe greșite, privind mai ales anul apariției, sau titluri rediate inexact (prescurtate). Sînt chiar oameni de știință cu reputație, care, necontrolînd uneori personal originea citatelor, fac trimiteri cu greșeli. Trebuie făcută de aceea regulă din a verifica pe cît se poate trimerile și referințele bibliografice ale cărților folosite.

Nu este destul a citi cărțile, ci trebuiesc cunoscuți și autorii lor, cău-tînd știri despre ei. Personalitatea autorului, naționalitatea, confesiunea, știința, activitatea lui, dau idee despre competența lui și despre valoarea cărții citite. Știri despre autor se pot lua din cartea sa sau și din altele. Pentru scriitori, în general, se consultă tratatele de istorie literară a epocii

33. Pentru limba greacă: C. du Fresne Dominus du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, 2 vol. Lugdumi 1688 (ed. 2, 1890-1891), Breslau); E. A. Sophokles, *Greek Lexikon of the Roman and Byzantine Periods*, ed. 33, New York; 1884. Henricus Stephanus, *Thesaurus Graecae linguae*; ed. 3, 8 vol. de C. B. Hase, G.R.L. de Sinner și Th. Fix, Paris 1831-1865. Pentru limba latină: Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latininitatis*, 3 vol. Paris 1678; ed. 2 de L. Henschel, 7 vol.; Paris 1840-1850; ed. L. Favre, Niort, 10 vol., 1883-1887. *Thesaurus linguae latinae*, editus auctoritate et concilio Academiae quinqe Germanicarum, Leipzig dela 1900. Aegidius Forcellini, *Totius latininitatis lexicon*, în ediția lui Vincentius de Vit, 10 vol., Prati 1858-1887. Pentru Noul Testament și scriitorii sec. I-II, dicționarele de W. Bauer, G. Kittel, Fr. Zorell.

34. — Despre importanța și tehnica citirii: Johannes Erich Heyde, op. cit., 69-72; Horst Kliemann, op. cit., p. 95-96; Leopold Fonck, op. cit., p. 141-158; Docteur P. Chavigny, op. cit., p. 43-54 (ediția II); p. 42-58: *Savoir écouter. — Savoir lire. — Savoir voir. — Savoir réfléchir. — Savoir se documenter*; Friederich Kuntze, *Die Technik der geistigen Arbeit*, ed. 3-4, Heidelberg 1923, p. 8-25; Gh. Vîlsan, op. cit., p. 112-138; Jean Flory, op. cit., p. 104; N. Georgescu-Tistu, Zăbava cărților, în *Căluza Studentului. Vademecum Academicum*, (Oficiul Universitar din București, 1937-1938, (ed. 5), p. 207-222; și în *Orientări bibliografice*, București 1938, p. 109-126; Mircea Vulcănescu, *Organizarea muncii intelectuale*, în *Căluza Studentului, Vademecum Academicum* 1928-1929, București, p. 300-308; Siegmund Hellmann, *W studiert man Geschichte?*, ed. 2, München și Leipzig 1920, p. 13-23.

sau categoriei lor; pentru scriitorii creștini ai epocii patristice, se consultă tratatele de Patrologie, pentru cei din epoca post patristică tratatele de istorie literară bizantină sau scolastică, istorii literare speciale, repertoriile bibliografice, dicționarele biografice, enciclopediile, manuale bune de materia specialității scriitorului și mai ales recenzii, dacă sînt cunoscute și accesibile. Pentru oamenii mai însemnați ai timpului apropiat de noi sau contemporani, se pot consulta repertoriile, lexicoanele sau anuarele de tipul: **Qui êtes vous? Annuaire des contemporains**, Paris 1908 —; Herrmann A. L. Degener, **Unsere Zeitgenossen. Wer ist's?** ed. 10. Berlin 1935 (circa 18.000 biografii și explicarea a c. 5.000 de pseudonime); **The Catholic Who's who**, ed. by F. C. Burnand, Londra 1907 —; **Who's who?** Ed. by D. Slaven (anual, de la 1849), Londra. **Who's who in America**, ed. by John W. Leonard (din doi în doi ani, de la 1899), Chicago, **Deutsches Zeitgenossen — Lexikon**, Leipzig 1905. **Minerva, Weltkalender der Gelehrten**, Berlin și Leipzig (pe ani); G. Vapereau, **Dictionnaire universel des Contemporains**, ed. 6, Paris, 1893. (Altele la J. E. Heyde, p. 139-140 (nr. 47-53 —, și L. Fonck, p. 329-342).

Recenziile se găsesc în revistele și periodicele sau anuarele de specialitate, după apariția cărților. Indicațiuni în această privință se găsesc uneori în mijloacele de informație bibliografică și în buletinul bibliografic al unor reviste, cum este *Revue d'Histoire ecclésiastique* (Louvain). Pentru începători, expuși să primească ușor ca bună orice părere, este real riscul de a-și însuși fără control sau critică ideile citite oriunde. Cunoașterea autorului și a cărții îi dă o idee de valoare, care însă nu trebuie să se transforme într-o idee preconcepută, în admirație sau în repulsiune anticipată față de autor. Un autor poate să aibă în aceeași carte idei întemeiate sau greșite și tendențioase. Într-o operă de valoare științifică incontestabilă, ca **Lehrbuch der Dogmengeschichte** a lui Adolf Harnack, de exemplu, sînt, pe lângă mult și bun material, și aprecieri juste, unele concepții greșite, datorite poziției și concepției confesionale a autorului.

O carte nu se citește cu preocuparea nici de a o primi, nici de a o respinge global, ci în spirit critic și cu dreptul de a primi sau nu părerile autorului, după cum ele sînt sau nu întemeiate pe texte bine cunoscute și interpretate și pe judecăți logice. O carte nu se citește anume cu dorința de a găsi în ea ceea ce gîndim și vrem noi. Ideile preconceptuate, pasiunile, interesale personale, confesionale, politice sau naționale ca și nepregătirea științifică, împiedică dreapta înțelegere a cărții. O carte nu se citește nici cu aere de superioritate sau de neîncredere nemotivată de autor, nici cu naivitate și încredere oarbă: Se citește judecînd, apreciînd critic, observînd dacă părerile susținute sînt bine întemeiate și bine gîndite, dacă raționamentele autorului sînt juste, dacă gîndește ipotetic, exagerat, contradictoriu sau pîrtinitor.

Trebuie să preferi autorii care cunosc și folosesc isvoarele în mod critic și care scriu obiectiv. Nu se recomandă, cum am mai spus, folosirea în scopuri științifice a scrierilor de popularizare, a manualelor elementare, a cursurilor compilate, a articolelor fără caracter științific, superficiale sau pătimașe, a cărților scrise cu o anumită teză, iar a notelor luate de la prelegerile profesorilor, numai dacă sînt precis luate și dacă sînt de valoare sau necesitate evidentă.

Adnotarea materialului cere cunoașterea limbii cărții, pricepere, răbdare, stăruință și bună credință. Ea este o operație migăloasă, de durată și de bună pregătire. Extrasele nu trebuiesc trunchiate, ideile autorului nu trebuiesc redată schimbate. Ele trebuiesc înțelese și redată cu logica și documentarea lor.

Materialul se adună pe fișe, numite fișe de documentare analitică³⁵). Ele sînt mai mari decît fișele bibliografice, putînd fi de exemplu de forma foilor de caiet obișnuit sau ceva mai mici. Fișele de documentare trebuie să fie toate de aceeași formă și mărime. Cînd se citește o carte cu interesul de a cunoaște, rezuma și păstra cuprinsul ei, nu în vederea unei lucrări imediate, ci pentru importanța și folosirea ei ulterioară, se poate folosi pentru însemnarea cuprinsului un caiet potrivit, pe care se înscriu la început toate referințele bibliografice, ca și pe o fișă, notîndu-se apoi cu grijă, pe măsura citirii, pagina sau coloana fiecărui pasaj, citat sau rezumat. Pentru adunarea materialului unei lucrări, caietele nu sînt însă practice, deoarece știrile sînt scrise la rînd, amestecate și se găsesc mai greu la redactarea lucrării. Foi de hîrtie mari, pe care s-ar putea scrie mai multe știri sau texte, pe una sau pe ambele pagini, se mînuiesc de asemenea mai greu decît fișele bibliografice obișnuite la prelucrarea materialului.

Regula cere ca pe fișele de documentare să se scrie cîte un singur fapt știre sau text, nu mai multe. Deși acest procedeu cere material și timp mai mult, el este mai comod și mai practic la redactarea lucrării, permițînd ușoara clasificare, repartizare și mînuirea fișelor.

Pe marginea de sus a fișei de documentare se lasă loc, pe care se va scrie, într-un cuvînt expresiv, rezumativ sau în puține cuvinte ideea, faptul sau persoana la care se referă textul fișei³⁶). Aceasta ajută la clasificarea și la folosirea fișelor. Fiecare fișă de documentare trebuie să poarte, ca și fișa bibliografică, toate datele privitoare la cartea folosită, adică toate, referințele bibliografice, pe care le-am indicat mai sus.

Se recomandă scrierea pe o singură parte a fișei. Dacă în textul sau știrea care se scrie pe fișă este mai întinsă, se poate scrie și pe ambele pagini sau, la nevoie, chiar continua pe altă sau pe alte fișe, numerotîndu-se și reproducînd cuvîntul rezumativ. Pentru asemenea cazuri mai rare s-ar putea totuși folosi și foi mari, dacă cel care lucrează cu ele are îndemînarea clasificării și mînuirii lor, odată cu celelalte fișe, la redactarea lucrării.

În cazul cînd, din lipsă de timp, din economie sau din obișnuință, s-ar aduna totuși materialul pe foi mari, scrise pe ambele pagini, cu referințe multiple, este necesar la folosirea lor să se scrie ideile lucrării pe o foaie separată, pe care se vor face trimiteri, pentru fiecare idee -- la numele de autori sau titlurile de cărți de pe fișele-foi, cu arătarea pa-

35. Despre tehnica fișelor: Johannes Erich Heyde, p. 17-46; Leopold Fonck, p. 174-183; Horst Kliemann, p. 11-78; Friederich Kuntze, p. 39-44; L. Bréhier et M. Desdèvises du Bezert, *Le travail historique* (Coll. Science et Religion. Questions historiques, nr. 426), Paris 1914, p. 25-28; Docteur P. Chavigny, p. 55-92 (ed. 2, p. 61-111; Mircea Vulcănescu, p. 295-296, 303-308; Jean Flory, p. 107-117; M. Guerguy, *L'Art et la manière de classer ses notes*, Paris, 1926, p. 15-19; Gh. Vîlsan, p. 117-125; Ch. V. Langlois et Ch. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Paris, 1898, p. 81-82 (și ediții mai noi).

36. Așa numitul «Schlagwort», despre care dau unele indicațiuni tratatele de metodă: Leopold Fonck, op. cit., p. 175; Johannes Erich Heyde, op. cit., p. 78-82.

ginilor. În acest caz, e bine ca numele autorilor, să urmeze în ordine alfabetică, pentru ușoara mînuire a foilor. Ideile lucrării se pot înscrie în ordinea părților de plan, deci a locului lor în lucrare. Între ele se lasă suficient spațiu pentru trimiterile la foile-fișe, trimiteri care vor trebui scrise mărunt și cu prescurtări, care să permită un număr însemnat de trimiteri pe un spațiu mic. Ideile lucrării se pot scrie și pe foi separate, caz în care trimiterile s-ar înscrie fără a îdessa rîndurile și cuvintele peste măsură. Se poate adopta și un sistem intermediar, și mai recomandat: Ideile care aparțin cîte unui punct din plan să fie înscrise spațiat pe o foaie; vor fi atîtea foi, cîte puncte de plan — diviziuni sau subdiviziuni cu ideile lor. În dreptul fiecărei idei sau dedesubtul ei, se vor indica prescurtat autorii sau operele la care se face trimiterea pentru acea idee. La tratarea fiecărui punct de plan și fiecărei idei, se va avea în față foaia cu trimiterile și se va căuta ușor locul trimiterii în foile-fișe. Procedeu este intermediar între caiet și fișa mobilă și se poate întrebuița și cînd materialul s-ar fi cules pe caiete. El prezintă față de caiet avantajul de a nu fi rigid; foile-fișe fiind separate, se mînuiesc mai ușor decît se răsfoiește un caiet în căutarea unui loc, iar față de fișa documentară mică, cu referințe unice, pe acela de a realiza o importanță economie de timp la scris și de a prezenta ideile autorului în succesiunea lor continuă. Ca toată tehnica lucrării științifice, acest procedeu depinde de deprinderea, de îndemnarea și de memoria celui care face lucrarea.

Adunarea materialului se face pe măsura citirii. Citirea se face «cu condeiul în mînă». Citind, se notează adică treptat ceea ce interesează ca material pentru tratarea subiectului. Materialul se adună fie transcriind întocmai cuvintele autorului citit, între semnele citării, fie rezumînd sau parafrazînd ideea lui, după însemnătatea ei. Important este, repet, să se redea exact ideea autorului. Considerațiunile și ideile proprii se vor scrie pe fișe separate, spre a nu se amesteca între cele ale autorilor folosiți. Citirea și scrisul se fac cu toată atenția, pentru a nu se înțelege sau scrie greșit. Numele proprii, datele, termenii tehnici, trebuie scise bine observate și transcrise. Este bine să se recitească scrisul, pentru a îndrepta eventuale greșeli. Scrisul trebuie să fie corect, curat și citeț, docă se poate cu cerneal. deoarece creionul se șterge ușor și se citește mai greu.

Cărțile folosite nu trebuie pătate, vătămate sau degradate în niciun fel prin sublinieri sau însemnări pe ele, prin ruperea sau îndoirea de file. Poți face sublinieri și însemnări numai pe cartea ta, și acestea cu rost și cu măsură; nu poți scrie, șterge sau însemna nimic pe cartea altuia sau a unei biblioteci. Singurul lucru permis și necesar este îndreptarea greșelilor de tipar, indicate, la începutul sau la sfîrșitul cărții, sau pe o foaie volantă³⁷⁾, ca și a celor sigur observate de cititor. Este chiar indicat ca înainte de a folosi o carte să se îndrepte greșelile de tipar, pentru a nu transcrie texte sau știri cu asemenea greșeli. Unele cărți înscriu la sfîrșit și adause, care trebuie făcute în text la locul arătat.

Sugestiile, ideile, aprecierile care vin în mîntea celui care citește o carte nu trebuie, am zis, să fie amestecate, cu ideile autorului citit, ci scrise separat, pe fișe asemănătoare. Asemenea idei sînt firești; ele se înmulțesc odată cu lectura cărților și cu adunarea materialului, completează ideile lor, precizează subiectul, întinderea și planul lui. Orice idee

37. Intitulate de obicei: Errata, errata-corrige, corrigenda, Berichtigungen sau altfel.

care interesează subiectul, trebuie notată la timp și păstrată. Ideile sau aprecierile proprii constituiesc partea personală a lucrării.

Oricare ar fi sistemul adoptat pentru adunarea materialului, ea trebuie făcută în așa fel, încît să se poată ști totdeauna autorul, cartea și locul de unde sînt extrase textele și ideile. Scăparea din vedere a unei indicațiuni bibliografice necesare aduce greutatea la lucru, pierdere de timp, pentru căutarea ei și enervare. Paginația trebuie arătată cu cifrele folosite de autor (romone, arabe, grecești). Este bine ca la notarea cifrei paginii să se observe dacă nu este greșită, pentru că uneori sînt pagini cu cifră greșită de la tipar. Pentru cărți compuse din mai multe părți, paginate separat, este nevoie să se arate și partea din care se citează, cu paginația ei. Pentru extrase de studii sau de articole publicate cu dublă paginație (a extrasului și a publicației în care au apărut înții), trebuie să se specifice aceasta și să nu se facă la citat confuzie între cele două paginații. Dacă extrasul păstrează paginația publicației de origine, se poate menționa aceasta. Diferite alte particularități ale cărților trebuiesc observate de la început, pentru evitarea erorilor bibliografice.

După extrasul făcut pe fiecare fișă de documentare, se scriu referințele indicate pentru fișele bibliografice, cu arătarea paginii sau coloanei de unde s-a luat textul sau ideia. Fiecare fișă, deci, trebuie să poarte indicația completă și precisă a cărții folosite și a locului citat. Ca și fișele bibliografice, fișele de documentare trebuiesc controlate cu cartea, pentru îndreptările sau completările trebuitoare.

Redactarea lucrării ³⁸). După terminarea citirii izvoarelor și lucrărilor indicate de bibliografie, fișele de documentare se recitesc și se clasifică, grupîndu-se și repartizîndu-se pe puncte sau idei de plan,, pentru a putea fi ușor folosite la redactarea lucrării. Nu există reguli fixe și speciale pentru operația elaborării lucrării științifice, după materie și subiect. Construcția lucrării o dictează planul ei, materialul adunat și priceperea celui care lucrează. Regulele metodice indicate de cărți, deși sînt foarte importante și necesare, au valoare relativă ³⁹), ele sînt principiale și generale, nu pot da indicațiuni aplicabile la fiecare subiect în parte. Lucrarea științifică nu se poate face după calapod sau după o formulă, ca obiectele care se produc pe măsură sau în serie. Ea este elaboratul mintal al autorului ei, al fiecăruia. În principiile ei, metoda este generală; în aplicare, este individuală. Ea este, cum s-a zis, o dublare a rațiunii sănătoase a omului ⁴⁰). Aceasta nu scade nicidecum importanța ei. Metoda este indispensabilă lucrării științifice și cum am mai zis, o caracterizează ⁴¹).

Firește și uzual este ca la întocmirea lucrării să se urmeze de aproape planul și să se compună lucrarea parte cu parte, folosind pentru fiecare idee de plan fișele de documentare cu materialul indicat. În introducerea lucrării, se pot arăta motivele științifice care justifică studiul subiectului,

38. Friedrich Kuntze, p. 53-85; Leopold Fonck, p. 184-205, 249-275; Johannes Erich Heyde, p. 85-96; Mircea Vulcănescu, p. 311-313; Docteur P. Chavignay, p. 120-121; Horst Kliemann, p. 104 (62) — 125 (76).

39. Comp. Johannes Erich Heyde, p. 1-2, 11, 90; Horst Kliemann, p. 126-127; Mircea Vulcănescu, p. 294; Fr. Zurbonsen, p. 57.

40. Cuvîntul este atribuit istoricului Lord J. J. E. Acton, (citat de Kr. Erslev, p. 95, împreună cu istoricul Karl Lamprecht).

41. Comp. Horst Kliemann, p. 106-107, 169; Docteur P. Chavigny, p. 21; Fr. Zurbonsen, p. 56-57.

necesitatea ei, latura de interes special a subiectului, punctul de vedere nou din care poate fi studiat, concepții greșite care trebuiesc îndreptate, rezultate care trebuiesc modificate sau completate.

Ordinea ideilor planului este dictată de natura subiectului și de logica lucrării. Important este lucrarea să se desfășoare după plan, să aibă unitate organică, să constituie adică un tot, să fie bine proporționată, să fie clară și concludentă. Trebuiesc evitate ieșirea din subiect, digresionile, desvoltarea unor puncte secundare, obscuritatea, echivocul, contradicțiile, afirmațiile neîntemeiate sau paradoxale.

Pentru adevărarea și întărirea ideilor lucrării, se citează izvoarele și lucrările citite, făcându-se în note trimiterile convenite la cărțile respective. Notele constituiesc aparatul critic și de documentare al lucrării și merită o deosebită atenție în economia ei. Ele trebuie să indice corect și precis locul pe care se întemeiază o părere sau din care se ia un citat, cu arătarea referințelor bibliografice necesare din fișe, așa fel ca locul respectiv să poată fi cunoscut și verificat de cititor.

Nu se fac citate sau trimiteri pentru lucruri în general cunoscute. În note nu se dezvoltă idei secundare, care întrerup șirul lucrării, nu se polemizează fără rost. Notele trebuie să fie necesare, corecte și potrivite cu ideia la care se referă. Nu trebuie dezvoltat în note ceea ce trebuie dezvoltat în text, nici luat în text ceea ce poate fi pus în note. Lungimea sau mulțimea inutilă a notelor strică lucrării și constituie un abuz față de cititor. Acest abuz îngreuiază citirea, o face obositoare și enervantă. Obiceiul de a discuta în note paralel cu textul, de a dubla textul lucrării sau chiar a-l depăși în note, de a relua sau prelungi în note idei cuprinse în text, este de aceea nepermis într-o lucrare științifică. Notele lungi întrerup urmărirea textului și slăbesc, în loc să întărească, structura lui. La unii autori, notele ajung să cuprindă pagini oproape întregi. Ele strivesc textul și-l întrec, nu numai în întindere, ci și în importanță. Unii autori le folosesc pentru controverse cu alții, ceea ce nu justifică mulțimea și întinderea lor. Între învățații care abuzează de aparatul critic și documentar în acest sens, putem cita pe Ernst Troeltsch, a cărui citire o îngreuiază și lipsa alineatelor pe pagini succesive întregi.

Pentru chestiuni care vin în atingere cu ideile lucrării și care trebuiesc oarecum dezvoltate sau debătute, se pot folosi în mod excepțional note mai lungi, sau se pot face excursuri sau anexe la sfârșitul lucrării. Folosirea notelor ca simplă demonstrație de știință nu este îngăduită. Notele trebuiesc să fie cerute și justificate de nevoia de documentare, adică de trimiterea la izvoare și la lucrările folosite, în scopul de a arăta originea ideilor luate din ele. Pe de o parte nu se ascunde isvorul ideilor împrumutate de la alții, pe de alta nu se fac trimiteri la autori pentru lucrurile cunoscute, comune sau chiar banale.

Despre necesitatea, rostul și ținuta aparatului critic dau unele indicațiuni tratatele de metodă⁴²⁾. Sînt cunoscute și utile în această privință, cu unele rezerve poate, cum face de exemplu Johannes Erich Heyde (p. 97), cele zece instrucțiuni date de Adolf Harnack⁴³⁾.

42. Leopold Fonck, p. 261-275; Johannes Erich Heyde, p. 94-97; Horst Klie-mann, p. 120-124; Mircea Vulcănescu, p. 316-317; L. Bréhier et G. Desdèvises du Dezert, p. 80-81; Gh. Vilsan, p. 128.

43. *Aus Wissenschaft und Leben*, vol. I. Giessen 1911, Anhang III, Ueber Anmerkungen in Büchern, p. 148-162; cele citate aci sînt la p. 161-162; J. E. Heyde nu le reproduce pe toate întregi).

- «1. Concepe textul așa fel, ca el să poată fi citit și fără note.
 2. Nu uita că există și paranteze în text și excursuri la sfârșitul cărții, care pot să înlocuiască notele.
 3. Fii foarte econom cu notele și nu uita că trebuie să dai socoteală cititorilor tăi pentru orice notă inutilă. Consideră notele nu ca o cămară de lucruri vechi, ci ca o vistierie.
 4. Nu te socoti prea distins pentru a face note și află că nici o celebritate nu te scutește de dovezile afirmațiilor tale.
 5. Nu scrie o notă dacă ai uitat ceva în expunerea principală, și în general nu scrie notele ulterior.
 6. Nu scrie în note nimic care ar contrazice textul, și nu scrie în note nimic care ar fi mai important decât textul.
 7. Consideră notele nu ca pe niște catacombe, în care îngropi cercetările tale anterioare, ci decide-te pentru incinerare.
 8. Nu face fără nevoie din note un câmp de luptă, iar dacă faci, pune și pe adversarul tău într-o situație tot așa de avantajoasă ca și a ta însuși și nu te măguli a avea ultimul cuvânt.
 9. Încearcă să înveți arta de a completa prin note forma lineară a expunerii, de a face acorduri și de a scoate note superioare, dar nu cînta cu un instrument la care nu te pricepi și cîntă cu acest instrument numai dacă este nevoie.
 10. Pune totdeauna notele acolo unde se cuvine, deci nu la sfârșitul cărții, chiar dacă tipărești o cuvîntare și nu te teme de a face două feluri de note și de a le deosebi la tipar, dacă materia o cere».
- Cît privește locul notelor, dacă odică este mai bine ca să se pună sub pagina respectivă, la sfârșitul capitolului sau la sfârșitul lucrării, precum și dacă este mai bine să se enumere separat pentru fiecare pagină sau în continuare în tot capitolul sau în toată lucrarea, părerile sînt împărțite, fiecare procedeu avînd avantajele și inconvenientele sale. Se poate totuși spune că notele puse la sfârșitul capitolului sau al lucrării, îngreuiază citirea. Deși acest procedeu este folosit chiar de un metodolog de importanța lui Johannes Erich Heyde (op. cit.), el nu este cel mai practic. Numerotarea notelor în continuare, în cursul unui capitol sau al întregii lucrări este avantajoasă la transcrierea, culegerea și corectura tipografică a lucrării, dar dacă din neatenție se scoate sau se sare peste vreo notă și greșala rămîne neîndreptată, ea se transmite întregului șir de note următoare, cauzînd inexactitatea în numerotarea lor.
- Notele trebuie să corespundă exact unui loc din text. Acesta se însemnează ca un număr de ordine, care se pune și înaintea notei respective, sub pagină, sau acolo unde se reproduce nota. În unele cărți, mai ales vechi, s-au folosit în loc de cifre litere sau diferite semne (steluțe).
- Scrierea notelor se face odată cu scrierea textului, nu după aceea, afară de cazul cînd la text s-a adăugat ulterior o idee, s-a făcut o modificare sau a fost o scăpare din vedere. Pentru note, la scrierea lucrării, se lasă loc pe foaia de scris ori pe o margine destul de lată, ori jos. Deoarece nu se poate prevedea totdeauna lungimea notelor și deci locul ce le trebuie rezervat, notele se pot scrie pe foi separate, cu arătarea numărului paginii și a notei. În manuscris, notele se pot numerota în continuare pentru ușurință; la tipar ele sînt puse la locul lor și cu numărul de ordine potrivit, sub pagină

La scrierea notelor se folosesc prescurtări și indicațiuni bibliografice uzuale pentru arătarea cărților citate. Dacă un autor este folosit cu o singură operă, titlul ei, împreună cu celelalte referințe, este indicat cu numele lui odată, la prima citare; la citările următoare, se scrie numai numele lui și pagina citată; dacă opera are mai multe volume, se va face mențiune și de volum. Se obișnuiesc prescurtările: op. cit., (opera citată), loc. cit. sau l. c. (locul citat), ibidem (în același loc), spre a arăta fără repetarea titlului cartea citată. Mulți autori renunță la aceste indicațiuni, scriind numai numele autorului și pagina; aceasta simplifică și ușurează formele de citare și aduce economie de spațiu și de timp, ceea ce este una din caracteristicile metodei. Se înțelege că citarea cărților se face așa fel ca să nu se producă niciodată confuzie sau greutate la identificarea lor.

Dacă se citează mai multe lucrări ale aceluiași autor, nu se mai pot folosi indicațiunile de mai sus tocmai pentru că s-ar produce confuzie între operele citate, ci se poate cita de fiecare dată lucrarea folosită, cu titlu prescurtat, după ce la prima citare s-a scris întreg. Dacă în două sau mai multe note consecutive se citează același izvor sau același autor, isvorul sau autorul se indică numai în prima notă, iar în cele următoare succesive se poate face trimiterea ibidem. Dacă se citează același autor cu opere diferite în note succesive, el se indică prin idem (același) urmat de titlul operei citate. Prescurtările sau siglele ce se folosesc pentru indicarea colecțiilor, edițiilor de texte, operelor mai mult folosite, se arată într-o listă pusă la începutul lucrării. Prescurtările folosite, ca și semnele ce s-ar întrebuița, trebuie să fie uzuale, precise și aceleași în toată lucrarea.

La redactarea lucrării, este mai bine să se scrie pe o singură parte a foii de cit pe amîndouă. Pentru adăugări, corecturi, modificări, se pot face cu anumite semne trimiteri pe contrapagină și se pot scrie acolo, urmînd ca la transcriere ele să fie luate în text la locul convenit lor.

Redactarea aparatului critic prezintă greutăți pentru începători. El este migălos, cere atenție, precizie, timp, buna cunoaștere a cărților și mai ales deprinderea de a cita cum trebuie. Unii nu reproduc referințele bibliografice în ordinea normală, alții lasă unele din ele, alții, confundă între ele prescurtările uzuale (op. cit., loc. cit., idem, ibidem). Sînt numeroase greșelile și lipsurile care se constată în notele și trimiterile făcute de studenți. Aceasta nu vine numai din lipsa de experiență, ci și din neatenție la citirea cărților pe care le folosesc, adică din necitirea notelor lor. Aparatul critic aparține textului citit și face corp cu el. El nu este un sector secundar, facultativ sau neglijabil. Dimpotrivă, aparatul critic este foarte important în structura cărții și trebuie citit cu atenție. Cînd se ia în mînă pentru prima dată o carte, se observă în deosebire bibliografia și aparatul critic: acestea dau prima impresie despre valoarea cărții și despre metoda ei de lucru. De aceea notele și trimiterile în general trebuie scrise nu cu neglijență sau la întîmplare, ci cu toată atenția, făcînd trimiteri în forme suficiente, precise și verificate.

Forma lucrării o constituie aspectul ei văzînd: împărțirea ei, potrivirea titlurilor, vocabularul, limba, stilul. Ea are importanță într-o lucrare științifică și merită de aceea deosebită grijă. Împărțirea cuprinsului unei lucrări în capitole, paragrafe sau alte subdiviziuni nu este de ordin estetic, ci logic. Ea depinde de conținutul și de succesiunea ideilor lucrării.

și este indicată prin planul ei. Este totuși nepotrivit a adopta o împărțire cu membre cu titlu inegale. Impărțirea disproporționată strică și ideea și înfățișarea lucrării. O parte introductivă nemăsurat de mare, sau părți secundare dezvoltate mai mult decât cele principale, dezechilibrează lucrarea și strică forma ei.

Ca și formularea subiectului, care este titlul lucrării, formularea titlurilor părților ei este importantă pentru precizarea și succesiunea ideilor ce conțin. Aceste titluri trebuie să corespundă exact conținutului lor, să fie adică juste și precise.

Lungimea alineatelor are de asemenea rostul și importanța sa — estetică și logică. Ele nu pot fi uniforme, desigur, trebuind să corespundă ideilor ce cuprind, care pot fi exprimate în mai multe sau mai puține cuvinte, dar este bine să se păstreze o oarecare proporție în întinderea lor. Pagini întregi fără alineate, cum se văd în unele cărți fac citirea mai grea și obositoare. Este tot atât de greșit a face un alineat din fiecare frază.

Limba lucrării științifice trebuie să fie potrivită cu subiectul, cu caracterul și cu scopul său. Ea trebuie să exprime precis și nuanțat ideile lucrării, trebuie să fie bogată, variată, expresivă și înțeleasă. Arhaisme, neologisme, particularisme fără rost, trebuiesc evitate.

Vocabularul trebuie să fie propriu subiectului și lucrării, termenii tehnici uzuali și speciali întrebuințați cu sensul lor. Cuvinte vulgare, vagi, echovoce, greșit înțelese, nu trebuiesc folosite. În general nu trebuiesc întrebuințate cuvinte al căror înțeles nu este potrivit sau bine cunoscut. Cel care face o lucrare științifică trebuie să fie stăpîn pe materialul lexical, ca și pe cel științific. Forma în general trebuie îngrijită, corectă, aleasă, fără a căuta anume efecte retorice sau literare. Stilul joacă un rol însemnat⁴⁴). El trebuie să fie clar, cursiv, ușor și plăcut la citit. Scrisul confuz, obscur, prea concis sau deslînat, greșelile de sintaxă sau de exprimare — solecismele — tautologiile, sofismele, întunecă și slăbesc ideea textului. Fraze și perioade prea lungi, și, cum am spus, alineate prea întinse, obosesc și displac. Pe de altă parte, scrisul nu trebuie fărîmițat și trunchiat, ci exprimat normal, cursiv, cuprinzător. Unii începători formează mai multe propozițiuni pentru a spune un lucru care poate fi cuprins într-o singură frază, sau încep fraze care rămîn neterminate. Frazele trebuie să aibă sens deplin și să fie legate logic între ele. Stîngăcia stilului, sărăcia vocabularului, greșelile lor de gândire și de scris dovedesc insuficiență culturală literară și lipsă de interes pentru forma lucrării. Pentru formarea gustului, îmbogățirea vocabularului și deprinderea unui stil frumos se recomandă citirea unor bune opere literare și științifice. Între oamenii de știință sînt destui care scriu frumos, și nu poate fi om de știință cine nu stăpînește bine mijloacele de exprimare a cunoștințelor sale.

După ce lucrarea s-a redactat, ea trebuie citită, dacă se poate cu voce, adică rostind-o, fără grabă, cu atenție și cu simț critic, pentru a observa și a îndrepta greșelile, a completa lipsurile, a observa repetările, echivocurile, contrazicerile sau non-sensurile. Citirea trebuie înso-

44. Unele sfaturi și indicațiuni de lucrări speciale la Horst Kliemann; p. 119 (53), Johannes Erich Heyde, p. 92, Ch. V. Langlois et Ch. Seignobos, p. 273; L. Bréhier et M. Desveiges du Dezert, p. 74-82; Joseph Nirschl, *Propädeutik der Kirchengeschichte für Kirchenhistorische Seminare und zum Selbstunterrichte*, Mainz 1888, p. 58-60.

tită de o nouă verificare a numelor și datelor, eventual a citatelor și trimiterilor. Atenție deosebită trebuie dată concordanței dintre note și text. La recitare trebuiesc făcute îndreptările necesare, dezvoltate sau clarificate ideile neterminale, insuficient dezvoltate sau neclare, înlocuite cuvintele nepotrivite sau greșite. Traducerea textelor străine trebuie de asemenea verificată. În cazul când se fac adause la textul lucrării sau se înlătură ceva din el, trebuie să se păstreze legătura dintre idei.

Transcrierea lucrării se face cu atenție pentru buna citire a textului, pentru introducerea adauselor și a îndreptărilor, pentru ordine și claritate. Înainte de transcriere, este bine să se citească din nou fișele de documentare și planul lucrării. Dacă ideile necesare lucrării au rămas necuprinse în proiect, ele pot fi introduse în text înainte de transcriere. Documentarea, stilul, limba, toate se pot verifica și îndrepta, cu prilejul transcrierii. Ar fi de prisos să spun că lucrarea trebuie paginată, dacă n-ar fi studenți care lasă nepaginate lucrările lor. Este obligatorie corectarea scrisului la mașină, dacă lucrarea s-a scris astfel, deoarece se fac greșeli de citire și de scris, uneori grave sau supărătoare. Dacă lucrarea este destinată tiparului, aceasta cere noi cunoștințe, care se învață din unele tratate de metodă⁴⁵), din scrieri speciale sau de la cunoșcători.

Citeva lucrări despre metoda și tehnica lucrărilor științifice.

În sprijinul celor spuse mai sus și pentru o inițiere bibliografică mai precisă și mai utilă în cerințele și foloasele metodei de lucru, prezentăm câteva din tratatele și încercările mai cunoscute; unele din ele sînt accesibile și studenților noștri. Cele mai multe sînt citate în cursul acestui articol.

În limba romîne se pot citi:

Prof. Gh. N. Leon, **Cum se scrie o carte. Cu privire specială la Economia politică**. București (Cartea Romînească) 1936. În partea a doua, (**Cum se conține o lucrare**), se vorbește despre: 1. Alegerea subiectului (p. 57-62); 2. Bibliografia (p. 62-77); 3. Adunarea materialului (p. 78-84); 4. Cercetarea și prelucrarea materialului (p. 84-98). În partea a treia (**Cum se scrie o carte**): 1. Nici o afirmație nedovedită (p. 99-100); 2. Claritatea și simplitatea (p. 100-101); 3. Idei proprii și idei străine. Plagiatul (p. 101-108). Partea a patra (scrisă de I. Gr. Oprișan): **Cum se tipărește o carte** (p. 109-121). Bibliografia (p. 123-125) interesează în special pentru Economia politică.

Nicolae Badea Buzău a scris **Tehnica lucrărilor științifice**, București 1935, care tratează despre: Cap. I. Informația bibliografică (p. 11-17); cap. II: Studiarea literaturii de specialitate (tehnica cititului, p. 17-20); cap. III: Alcătuirea fișelor și clasarea lor (p. 20-29); cap. IV: Redactarea (p. 29-37); cap. V: Tipărirea (p. 37-42); bibliografia la p. 43.

45. Leopold Fonck, p. 276-328; Johannes Erich Heyde, p. 100-112 (bibliografie specială, p. 144 (nr. 86-92); Horst Kliemann, p. 128-141; Otto Stählin, **Editionstechnik Ratschläge für die Anlage textkritischer Ausgaben**, in *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*, 23 (1909, 1), p. 393-433; separat, ed. 2, Leipzig, Berlin 1914.

D. Russo, **Critica textelor și tehnica edițiilor**. (Extras din **Buletinul Comisiei Istorice a Romîniei**, 1 (1912), București, 1912; Vasile Romanescu, **Istoria unei cărți**, București, (Cartea Romînească) 1936.

I. Vlădescu, **Adunarea, clasarea și păstrarea materialului istoric. Sistemul fișelor și al cărților numerotate. Documentul-fișă.** (Extras din «**Arhivele Olteniei**» nr. 21-22), Craiova, fără an. dă indicațiuni de concepție personală de oarecare utilitate practică.

Mircea M. Vulcănescu, **Organizarea muncii intelectuale. Scurte indicațiuni privitoare la organizarea tehnică a muncii intelectuale** — folosite de studentul pentru prepararea lucrărilor de seminar și personale, în **Călăuza studentului. Vademecum Academicum** (1928-1929, București (Oficiul universitar), p. 289-320. Lucrarea este făcută după următorul plan: Generalități asupra orientării studentului în Universitate (p. 289-293); Alegerea și precizarea subiectului (p. 293); Adunarea materialului: a) Informația bibliografică; b) Lectura și notarea ei (p. 293-308); Clasarea materialului (p. 308-311); Prelucrarea materialului (p. 311-313); Redactarea: a) Prima redactare (redactarea provizorie); b) Redactarea definitivă (p. 213-318); Tiparul (p. 318-320). La sfârșit, bibliografie sumară. Deși relativ redus, articolul dă foarte interesante instrucțiuni, nu numai pentru elaborarea tehnică-materială a lucrării științifice, ci și pentru procesul ei mental. Completate și dezvoltate, cele cuprinse în articol ar putea face o carte de interesul și valoarea celor mai bune străine.

P. P. Panaitescu, **Lucrările de seminar, în Călăuza Studentului. Vademecum academicum**, ed. I (1937-1938). București, (Oficiul Universitar, p. 195-206; ediția VII (1939-1940), p. 172-183 (și extras), dă sumare dar utile reguli practice privitoare la adunarea și critica materialului la redactarea lucrării.

P. P. Panaitescu, **Organizarea muncii studentești**, ibidem, ed. VI (1938-1939), p. 181-193), p. 181-195 și în ediția VIII (1940-1941), p. 164-179: Valoarea timpului. Un plan de lucru, Cum se audiază cursurile, Lucrările practice, Cercetările proprii, Cum se poate trece un examen.

N. Georgescu-Tistu, **Zăbava cărților**, ibidem, ed. V (1937-1938), p. 207-222 și în **Orientări bibliografice**, București 1938, cap. VII, p. 109-126), cu interesante instrucțiuni și unele indicațiuni bibliografice despre: Cititul metodic, Orientarea în specialitate, Bibliografia unei chestiuni, Lectura acasă, Lectura în bibliotecă, Însemnările pe fișe.

În **Orientări bibliografice** se dau și sfaturi în legătură cu lectura și luarea de note.

N. Georgescu-Tistu, **Scris și carte. Istorie-tehnică-semnificație.** (Universitatea din București, Facultatea de Filosofie și Litere. Seminarul de Bibliografie. **Colectia Scriptum**, 2) curs litografiat, București 1948, interesează pentru subiectul nostru prin Introducerea sa (p. 9-65): Domeniul Bibliologiei, Munca intelectuală și ajutorul ce i-l dă bibliologia, Organizarea bibliotecilor, Bibliografia.

În **Scriptum, Buletin bibliologic**, I (publicat de Seminarul de Bibliologie al Facultății de Filosofie și Litere din București, sub direcția profesorului N. Georgescu-Tistu). Brașov (Astra) 1943-1944, sînt publicate articole interesante pentru cunoașterea și folosirea cărților ca: N. Georgescu-Tistu, **Domeniul și însemnătatea bibliologiei** (p. 1-12); Theodor Ludu, **Armonizări bibliologice și sugestii catalografice** (p. 78-104) — interesant în deosebi paragraful IV (Sugestii catalografice, p. 92-104), pentru întocmirea fișelor bibliografice (cu exemple, pentru bibliotecă); Dr. N. Ittu-Oancea, **Igiena cititului** (p. 112-122). Menționăm că la cursurile Seminarului de Bibliologie, în anul 1942-1943, s-a tratat despre Munca

științifică: **munca în genere**, cea intelectuală și în deosebi cea științifică, istoria disciplinei muncii, cu analiza studiilor mai valoroase romine și străine despre munca științifică; lectura și învățarea; însemnările scrise; redactarea și clasificarea fișelor după sistemul analitic și zecimal; compunerea lucrărilor personale; editare și corecturi de tipar (v. **Scriptum, Buletin bibliologic**, I, p. 275).

D. Russo, **Critica textelor și tehnica edițiilor**. (Extras din **Buletinul Comisiei istorice a României**, I (1912), București, 1912, are unele importante exemple și indicațiuni care privesc metoda științifică, în deosebi în capitolul «Aparatul critic» (p. 60-71) și în unele din cele următoare (p. 72-100), între care capitolul «observațiuni mărunte» p. 88-90).

Barbu Teodorescu, **Istoria bibliografiei romine**. (Biblioteca documentară), București, 1945, dă indicațiuni de folos pentru cunoașterea bibliografiei generale. (Introducere, p. 7-15), a cataloagelor de biblioteci, de tipografii, de liberării, precum și a tot ce s-a făcut la noi în domeniul bibliografiei.

Dimitrie Todoranu, **Tehnica muncii intelectuale**, în vol. **Indrumări universitare**, Cluj (Cartea Românească) 1936, p. 77-132, dă îndrumări necesare pentru studiu și lucrări studentești (comp. **Scriptum. Buletin bibliografic**, I, p. 253).

G. Vilsan, **Sfaturi pentru studenți**, București, (ed. Casei Școalelor), 1942, dă sfaturi sugestive și judicioase, privitoare mai ales la igiena și metoda munci studentești: viață, cursuri, examene, citirea cărților, note, fișe, lucrări.

Dintre celelalte cărți care interesează pentru studiul metodei și tehnicii științifice, indicăm cu cuprinsul lor, câteva mai cunoscute, folosite și la întocmirea acestui articol (cu excepția celui al lui Heinz Quirini):

În fruntea lor merită să fie pus tratatul lui Leopold Fonck, S. J., **Wissenschaftliches Arbeiten. Beiträge zur Methodik und Praxis des akademischen Studiums**, ed. 3 (reproducere a ed. 2). Innsbruck 1926 (**Munca științifică. Contribuții la metodică și la practica studiului universitar**). Această carte, care a apărut în prima ediție la 1907, în a doua la 1916 și care a fost tradusă în limba italiană de Ubaldo Mannucci (**Il Metodo del Lavoro scientifico. Contributi alla pratica dello studio accademico**, Roma, 1909), în limba polonă de J.J. Rapackiego (Varșovia 1910) și în limba franceză, prelucrată de J. Bourg și A. Decisier sub titlul: **Le travail scientifique. Ecole pratique**, Paris, 1911), este cea mai completă prezentare a metodei de lucru științific⁴⁶).

Tratatul lui Leopold Fonck cuprinde două părți, urmate de două anexe. Prima parte este intitulată «**Școala muncii științifice**» (p. 3-110) și tratează în zece capitole despre scopul, organizarea, înregistrarea și istoricul seminarelor universitare, despre exercițiile și lucrările de seminar — referate, recenzii, lucrări științifice. A doua parte, intitulată «**Metoda lucrării științifice**» tratează în cinci secțiuni împărțite în 17 capitole (p. 111-328) despre toate problemele tehnicii și operațiunilor științifice: alegerea temei, adunarea, prelucrarea și ordonarea materialului, redactarea lui, publicarea. Prima anexă dă o foarte interesantă bibliografie generală (p. 329-356) și o listă de colecții de izvoare) p. 356-360), în

46. În prefața ediției I, autorul anunță apropiata apariție a unei prelucrări în limba latină (p. VII). În același loc se făcea cunoscut că al XV-lea capitol al primei ediții (în ediția III, al XIV-lea), intitulat Kolektaneen) a apărut și în extras.

total 664 de titluri. A doua anexă publică statutele Seminarului Facultății de Teologie din Innsbruck, unde autorul a fost profesor (p. 361-366). Un indice de persoane, de locuri și de chestiuni încheie lucrarea. Cartea lui Leopold Fonck este bogată în material și idei, în indicațiuni bibliografice, aprecieri critice și lămuriri de tot felul.

Johannes Erich Heyde, **Technik des wissenschaftlichen Arbeitens. Eine Anleitung besonders für Studierende** (Tehnica lucrării științifice. O îndrumare, îndeosebi pentru studenți, ed. 5 Berlin, 1935 (de mine folosită ediția a patra, 1933). Cartea este lucrată după un plan mai simplu și deosebit de a lui L. Fonck, dar cu stăruință asupra tehnicii propriu-zise a lucrării. În partea introductivă (p. 1-14), autorul deosebește tehnica de metodică și justifică necesitatea cunoașterii tehnicii, al cărei simbol este ordinea. În partea a doua (Die Kartei, p. 15-46) se tratează pe larg principiul și practica fișelor, cu exemple de fișe și de mijloace de clasificare și de păstrare. Partea a treia, cea mai importantă, intitulată «Lucrarea scrisă» (p. 47-112) arată operațiunile succesive prin care trece lucrarea de la formularea temei pînă la tipărire. Autorul dă prețioase reguli, idei și exemple, scheme și indicațiuni privitoare la procesul logic și tehnic al lucrării științifice în diferitele ei faze.

În Observațiuni (Anmerkungen, p. 113-123), J. E. Heyde dă lămuriri și face trimiteri la bibliografia lucrării, întocmită și numerotată în chip original (Schriftenverzeichnis, p. 124-144), foarte bogată și interesantă, cu unele lămuriri și aprecieri asupra valorii și utilității autorilor indicați. În anexă (p. 145-148), se dă un tablou al obiectelor necesare lucrului științific, despre care la loc potrivit se vorbește și în carte. Urmează indicele lucrării (p. 148-151). Greoaie prin fraze și perioade lungi și complicate, ca și prin termeni abstracți și tehnici, cartea lui Heyde este totuși una din cele mai bune și mai apreciate pentru cunoașterea tehnicii lucrării științifice. Bibliografia este ea singură o bogăție și un mare merit al cărții.

Mai simplu și mai clar, întocmită este cartea lui Horst Kliemann, **Werkzeug und Technik des Kopfarbeiters. Eine Anleitung practischer zu arbeiten** (Instrumentele și tehnica celui care lucrează cu capul. O îndrumare pentru a lucra mai practic) ed. 5, Stuttgart, 1934, care dă regulile și mijloacele de elaborare ale lucrării științifice, după următorul plan: 1. Cum adun materialul? vorbind despre fișe, clasificarea și păstrarea lor (p. 11-34); 2. Cum aranjez materialul? — vorbind despre metodele și mijloacele diferitelor sisteme de clasificare (p. 34-57); 3. Instrumente și sfaturi care ușurează lucrul — vorbind despre tot felul de aparate și mijloace tehnice materiale necesare omului de știință (p. 57-78); 4. Unde găsesc materialul? — dă indicațiuni începătorilor pentru cunoașterea izvoarelor bibliografice (p. 79-90); 5. Ce temă aleg? — sfaturi și indicațiuni privitoare la alegerea subiectului (p. 91-94); 6. Cum adun și prelucrez materialul — (p. 95-113); 7. Forma redactării (p. 113-128); 8. Calea spre publicare (p. 128-141). În capitolul final (Știința succesului sau piatra filosofală modernă, (p. 141-147), autorul dă câteva sfaturi de folos începătorilor, pentru a le insufla încredere, optimism și perseverență. Notelē (p. 148-155) cuprind bogată și aleasă bibliografie pentru toate problemele de metodă și de tehnică puse de carte. Numeroase reproduceri de fișe, de aparate, de semne și de exemple de clasificare sporesc interesul cărții lui Horst Kliemann.

Cartea lui Friederich Kuntze, **Die Technik der geistigen Arbeit** (Tehnica lucrării intelectuale) ed. 3-4, Heidelberg 1923, ceva mai mică decât cele de mai sus, este totuși plină de știință metodologică. Introducerea (p. 1-7) vorbește despre obiectul, importanța și necesitatea tehnicii științifice. Urmează: I. Tehnica perceperii intelectuale, în care autorul tratează despre instrumentele omului învățat: biblioteci, bibliografii, cărțile necesare, lucrării despre metoda citirii, înțelegerii și aprecierii cărților, despre clasificarea zecimală și semne ca mijloace de a caracteriza cuprinsul cărților (p. 8-35); II, Tehnica valorificării lecturii: Reguli pentru luarea, clasificarea (zecimală) și păstrarea notelor (p. 36-52); III. Tehnica producției intelectuale. Reguli științifice, psihologice și practice pentru formarea gândirii și a ideilor și pentru coordonarea lor (p. 53-83), Concluzie (p. 83-85. De fapt, cuprinsul este mai bogat, mai personal și mai interesant decât se poate arăta în acest sumar. Autorul nu urmărește doar să dea reguli, ci să stimuleze și orienteze gândirea pentru a o face capabilă să înțeleagă procesul mental al lucrării științifice. Gândirea abstractă și stilul o face greoaie la citit.

Cartea lui Fernand Van Steenberghen, **Directives pour les dissertations doctorales**. Avec applications concrètes aux recherches sur la philosophie médiévale, Louvain, 1940, este interesantă și bună prin claritatea și aplicațiile ei. Cartea cuprinde în loc de prefață un «avertissement», în care previne pe cititori asupra caracterului practic și concret al principiilor ei (p. 5-6); Cap. I: Cursul practic — în care arată necesitatea unui asemenea curs pe lângă cele teoretice (p. 8-10); Cap. II: Alegerea subiectului (p. 11-20); cap. III: Lucrările auxiliare — prin care înțelege pe cele preliminare tezei: pregătirea filosofică, istorică, filologică, și tehnică (p. 21-26); cap. IV: Euristica — în care vorbește despre arta găsirii materialului (biblioteconomie, bibliografie) și despre întocmirea fișelor bibliografice (p. 27-40); cap. V: Documentarea — vorbește despre culegerea materialului lucrării pe fișele de documentare (p. 41-48); cap. VI: Critica — externă și internă a isvoarelor (p. 49-56); cap. VII: Construcția — despre coordonarea și folosirea notelor adunate pe fișe (p. 57-59); cap. VIII: Redactarea — reguli despre economia, planul, părțile și întocmirea lucrării personale, despre aparatul critic și despre tipărire (p. 60-75). Se adaugă un extras din regulamentul Institutului superior de Filosofie de la Louvain (p. 77-79) și lista subiectelor de teze propuse pentru studiu și a celor lucrate la Seminarul de Filosofie medievală de la Louvain în anii 1930-1940 (p. 80-85).

Fernand Van Steenberghen a scris și articolul **Les exercices pratiques des séminaires scientifiques**, în **Revue néoscholastique de Philosophie**, aout 1934, (p. 234-237).

De interes excepțional este pentru organizare, metodele de lucru, conducerea și foloasele seminarelor, cartea lui J. De Ghellinck, S. J., **Les exercices pratiques du «Séminaire» en Théologie**, Paris 1934 (ed. 2, 1935), bogată în material și în idei metodice. În apendice bibliografie.

Multe și bune îndrumări metodice se dau în tratatele de metodologie istorică sau de introducere în studiul istoriei. Acestea sînt de fapt cele mai mari tratate de metodă științifică în general. În partea privitoare la tehnica lucrării istorice, ele dau reguli valabile și pentru celelalte feluri de lucrări. Menționăm dintre cele mai cunoscute:

Ernst Bernheim, **Lehrbuch der Historischem Methode und der Geschichtsphilosophie** (Manual de Metodă istorică și de Filosofie a istoriei) ed. 5-6, Leipzig 1908, este socotit tratat clasic în specialitatea sa. Pentru metoda și tehnica lucrării interesează în deosebi indicate după ediția 3-4, 1903): Cap. II: Metodologie, (p. 158-326); cap. III: Cunoașterea izvoarelor (euristica), (p. 227-293); cap. VI: Expunerea (p. 721-741). Ernst Bernheim a rezumat parte din cuprinsul marelui său tratat în **Einleitung in die Geschichtswissenschaft** (col. Göschen, nr. 270), ed. 3-4, Berlin și Leipzig 1926.

Mai nou și în unele privințe mai actual și mai util este Manualul de Metodă istorică al lui Alfred Feder, S. J., **Lehrbuch der geschichtlichen Methode**, ed. 3, Regensburg 1924, din care, pentru tehnica lucrărilor, interesează în deosebi partea finală (Sinteza, p. 329-347 și Expunerea, p. 347-360). Tratatul este sistematic și foarte bine informat, bibliografia abundentă.

Johann Gustav Droysen, **Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte** (Istorică. Prelegeri despre Enciclopedia și Metodologia istoriei), ed. de Rudolf Hübner, München și Berlin 1937, împărțită în Metodică (euristica, critică, interpretarea), sistematică, și topica; despre euristica, p. 31-91; și 332-335.

Aloys Meister, **Grundzüge der historischen Methode**, (Principii de metodă istorică). (în **Grundriss der Geschichtswissenschaft**, vol. I, 6) — ed. 2, Leipzig și Berlin, 1913. — Kristian Erslev, **Historische Technick. Die historische Untersuchung in ihren Grundzügen dargestellt** (Tehnica istorică. Cercetarea istorică expusă în principiile ei). Traducere din l. daneză de Ebba Brandt, München și Berlin 1928, deși se mărginește la studiul izvoarelor istorice, al cercetării critice și al concluziunilor ce se pot trage din ele, conține totuși unele juste considerațiuni metodice de interes general.

În studiul său **Zur Theorie und Methodik der Geschichte** (Despre teoria și metoda istoriei), în **Kleine Schriften**, vol. I, ed. 2, Halle (Laale) 1924, p. 3-67, cunoscutul istoric Eduard Meyer exprimă idei bine gândite cu privire la caracterul și la cerințele științifice ale cercetării istorice — Siegmund Hellmann, **Wie studiert man Geschichte** (Cum se studiază istoria), ed. 2, München și Leipzig, 1920, este interesant în deosebi prin cele scrise despre îndrumarea studiilor, formarea științifică a studentului, cunoașterea izvoarelor și citirea cărților.

Fr. Zurbonsen, **Anleitung zum wissenschaftlichen Studium der Geschichte. Ein Handbuch für Studierende** (Îndrumare în studiul științific al istoriei. Un manual pentru studenți), Berlin 1906, dă sfaturi practice bazate pe bogată lectură și pe proprie experiență, cu numeroase citate, importante pentru studiul metodei. Sint utile în deosebi capitolul V: Lectura (p. 29-36), cap. IX: Despre studiul metodicii (p. 79-87), cap. XV: Examenul.

Heinz Quirin tratează și despre tehnica lucrării științifice în cartea sa **Einführung in das Studium der mittelalterlichen Geschichte**, în **Westermanns Studienhefte** (Introducere în studiul istoriei medievale), Braunschweig, Berlin Hamburg 1950.

Dintre lucrările similare franceze, este mai cunoscută și mai importantă cartea lui Ch. V. Langlois și Ch. Seignobos, **Introduction aux études historiques**, Paris, 1898, apărută în câteva ediții. Mai interesante din

punct de vedere al metodei în general sînt cele scrise despre căutarea documentelor (euristica); p. 1-24, clasarea critică a izvoarelor (p. 79-88), expunere (p. 256-273). Autorii stabilesc precise și severe principii pentru critica externă și internă a documentelor istorice (p. 89-116; 117-129; 130-162), pentru interpretarea lor și pentru determinarea faptelor istorice. Cartea e scrisă totuși cu oarecare scepticism, care a provocat unele critici. Ca o reacțiune la ideile ei a scris Ludwig Riess, **Historik. Ein Organon geschichtlichen Denkens und Forschens** (Istorică. Un instrument al gândirii și cercetării istorice), vol. I, Berlin și Leipzig 1912.

Charles de Smedt, S. J., **Principes de la critique historique**, Liège Paris 1883, interesează pentru metoda generală mai ales prin cap. I: Utilitatea studiului regulilor criticii (p. 1-16) și cap. II: Dispozițiunile necesare criticului (p. 17-47) — Lous Brehier și M. Desdevises du Dezert, în **Le travail historique** (Questions historiques, în col. Science et Religion nr. 426), Paris (Bloud) 1914, scriu pagini instructive asupra operațiunilor cercetării. Cap. I: Organizarea materială a lucrării istorice, p. 17-289 unde prezintă avantajile sistemului fișelor, și cap. V: Compu- nerea și stilul, p. 74-82).

Cartea lui Paul Harsin, **Comment on écrit l'histoire** (Bibliothèque scientifique belge. Histoire et Philologie), Paris 1933, care conține lecții de metodă istorică adresate candidaților la doctoratul în Drept, este de folos în deosebi prin cele scrise despre munca de documentare (p. 20-34), ca și prin aplicarea posibilă la studii cu caracter asemănător a celorlalte privitoare la sinteza istorică (p. 97-132). Istoricul Louis Halphen prezintă de asemenea în **Introduction à l'histoire**, ed. 2, Paris (Presses universitaires de France) 1946, operațiunile studiului istoric și face totodată interesante aprecieri personale asupra tratatelor de metodă cunoscute (p. 79-85).

Lui Wilhelm Bauer se datorește un foarte bun tratat de Introducere în studiul istoriei: **Einführung in das Studium der Geschichte**, Tübingen 1921 (ed. 2, 1927). Tehnica lucrării științifice o privesc în special cap. XI: Mijloacele stilistice de exprimare ale științei istorice (p. 325-331) și cap. XII: Indrumare în folosirea mijloacelor bibliografice auxiliare (p. 341-370), indicate după ediția I. — Unele probleme speciale de teorie și de metodă ale istoriei se tratează cu competență în **Die Quelle im Geschichtsunterricht, Lehrbuch zu Teubners Quellensammlung** (Isvorul în învățămîntul istoric. Manual pentru colecția de istorie Teubner). Der neue Geschichtsunterricht, vol. 8), ed. de E. Wilmanns, Leipzig și Berlin 1932, ca Istoria isvorului istoric, de P. Rühlmann, (p. 1-23); Peters und Litt: Die Methodische Lage Poziția metodică la Peters și Litt) de E. Wilmanns (p. 24-61).

Cîteva tratate speciale de Introducere în studiul Istoriei bisericesti merită mențiune pentru necesitatea lor în acest studiu:

Humbertus Benigni, **Historiae ecclesiasticae propaedeutica** ed. 3, Ratisbonae, Romae, Neo-Eboraci 1916: Despre natura și metoda istoriei (p. 15-28); despre euristica (p. 29-36). Interesant de asemenea apendicele prin cele despre temă, bibliografie, valoarea izvoarelor și a literaturii auxiliare (321-327) și despre întocmirea fișelor pentru biblioteci (De catalogis componendis, (p. 327-335), necesare de observat și la întocmirea fișelor bibliografice personale precum și despre citarea autorilor și a

semne și prescurtări, despre referințele bibliografice în general, cu exemple de fișe alfabetice și tematice.

Guido Pagnini, în **Manuale di Storia ecclesiastica**, vol. I: **Propedeutica. Principi di metoda ed di filosofia della Storia ecclesiastica**, Milano 1928, dă cunoștințele necesare pentru o introducere în studiul istoriei bisericești (p. XI-XII, bibliografie), — Bruno Albers, B. C., **Manuale di propedeutica storica**, Roma, 1909, este de asemenea o bună introducere pentru istoria bisericească (p. 1-4): Conceptul, valoarea, necesitatea Propedeuticeii, cu bibliografie; p. 10-14: Euristică) — Rev. Peter Guilday, **An introduction to Church History. A Book for beginners** (Introducerea în Istoria Bisericii. O carte pentru începători), ed. 2, St. Louis, Mo; Londra 1925, interesează între celelalte prin, cap. VII: Literatura istoriei Bisericii (p. 293-324).

Nu putem uita câteva lucrări care tratează special sau în parte despre tehnica lucrării științifice și care conțin interesante principii și îndrumări metodice:

Docteur P. Chavigny, **Organisation du Travail Intellectuel**. Bibliothèque des chercheurs et des curieux. Recettes pratiques à l'usage des étudiants des toutes les Facultés et de tous les travailleurs), édition refondue, Paris, 1939; M. Guerguy, **L'Art et la manière de classer ses notes. Méthodes et Procédés pratiques d'Organisations a l'Usage des Travailleurs et des Etudiants, suivi, de Tables systématiques**, Paris 1926 J. Rousset, **Guide du technicien pour l'organisation du travail personnel**, Paris și Liège 1930, cap. I: Documentarea, p. 9-14; cap. II: Cum se adună documentele, p. 15-41; cap. III: Unde se găesc documentele, p. 42-583; cap. VI: Clasarea documentelor (fișe, fișiere), p. 74-87; cap. X: Cum se publică o carte, p. 150-188).

Adăugăm în fine ca bune de citit câteva cărți, cunoscute nu ca manuale de metodă, dar ca folositoare prin multe sfaturi, exemple și indicațiuni bibliografice utile pentru pregătirea omului de știință și pentru lucrul lui:

L. Riboulet, **Conseils sur le travail intellectuel**, ed. 2, Lyon și Paris 1935, dă foarte bune sfaturi privitoare la latura fizică, intelectuală și morală a studiului. — Jean Flory, **Simple conseils pour étudier**, Paris 1934 (quinzième mille, 1936), grupează în câteva capitole indicațiuni metodice bazate pe lectură și pe practică: cap. I: Activitatea minții (pp. 13-42), cap. II: Ordinea și metoda (p. 43-75); cap. III: A învăța (lectura), fișele, clasificarea zecimală, p. 77-117); cap. IV: Particularități (despre diferite științe, p. 119-145); cap. V: A înțelege, (p. 147-187); cap. VI: A produce (p. 189-212); bibliografie (p. 213-216), clasificarea zecimală (extras, p. 217-232).

Doctorul Denys Gorce a scris două cărți interesante pentru inițierea în studiul teologiei: **Petite Introduction à l'étude des Pères**, Paris 1928 (în deosebi partea II-a: Inițierea p. 29-66), partea a III-a: Contactul direct cu textele (p. 69-85), și **Le laïc théologien. Introduction à l'étude de la Théologie**, Paris 1934; această carte este o dezvoltată și originală inițiere în studiul Teologiei, prezentată ca un edificiu mareț, în care studiile formează un sistem bine coordonat. Autorul cunoaște multe opere teologice și introduce pe cititori în bibliografia teologică mai importantă. El stăruie și asupra calităților morale ale studiului teologiei.

Cunoștințele și regulile de mai sus, deși sînt scrise din practica lucrului științific, rămîn teoretice, dacă nu se vor aplica de studenți la elaborarea lucrărilor lor. După cum am spus, ele sînt generale și relative; practice și utile — devin prin folosirea lor de fiecare. Nu se poate învăța de-a-dreptul și dintr-o dată din cartea altuia cum se face o lucrare, pentru că nu te poate învăța altul să gîndești științific. Procesul gîndirii este personal. Tehnica lucrării și procesul gîndirii nu sînt identice⁴⁷). Metodele nu sînt menite să înlocuiască inteligența prin sîrguință, «ele nu constituie un panaceu vrednic de a rezolva toate greutățile tehnice ale muncii intelectuale a studentului». Munca intelectuală e ceva variat și personal și nu permite uniformizare. Metoda complinește și sprijină inteligența; ea indică tehnica, dar nu exclude măiestria proprie⁴⁸).

Acestea nu scad nicidecum importanța metodei teoretice, ci atrag atenția asupra efortului personal, pe care trebuie să-l faci ostentiv în cîmpul muncii științifice. Importanța metodei nu se poate nici contesta, nici subestima. Cunoașterea ei trebuie însă împlinită cu voința și cu priciperea celui care lucrează. Teoreticienii metodei au ajuns la stăpînirea ei nu numai prin citirea cărților altora, ci și prin lucru personal și prin mînuirea continuă a instrumentelor ei — cărți, fișe, fișiere, dosare, etc.

A învăța metoda teoretic este doar jumătate de lucru. Pentru valorificarea și justificarea ei, ea trebuie aplicată, trebuie făcută regulă și îndemînare personală. Din cărți, metoda trebuie să treacă în practică. Altfel, ea rămîne teorie de manual, și nu pentru aceasta s-a elaborat metoda și s-au scris tratatele respective. Ea trebuie să folosească: să ușureze munca intelectuală și s-o facă de bună calitate științifică.

Notă: Despre teologie ca știință au scris:

Paul Wyser, **Theologie als Wissenschaft. Ein Beitrag zum theologischen Erkenntnisproblem**, Salzburg 1937 (Kristliches Denken, vol. 2).

B. Poschmann, **Der Wissenschaftscharakter der Katholischen Theologie** (extras), 1932.

J. Engert, **Studien zur theologischen Erkenntnislehre**, Regensburg 1926.

E. Przywara, **Religionsbegründung**, Frieberg 1923.

Martin Dibelius, **Wozu Theologie? Von Arbeit und Aufgabe theologischer Wissenschaft**, Leipzig, 1941.

Gaston Rabreau, **Introduction à l'étude de la théologie**, Paris 1926, (p. 128-132): La théologie comme science).

J. F. Bonnefoy, **La théologie comme science et l'explication de la foi selon S. Thomas d'Aquin** (în *Ephemerides theologicae Lovanienses*, Louvain 1937, XIV, p. 421-446).

Teodor M. Popescu, **Teologia ca știință** (în *Studii Teologice*, an VI 1937), vol. 1), București.

Bibliografie la Hermann Mulert, **Religion, Kirche, Theologie. Einführung in die Theologie** (Sammlung Töpelmann. Die Theologie im Abriss, vol. 8), Giessen 1931, (p. XI-XII).

47. Comp. Johannes Erich Heyde, p. 2.

48. Mircea Vulcănescu, în op. cit., p. 294.

UN EPISCOP DE ROMAN NECUNOSCUȚ

▲ Cronologia Episcopiei Romanului, așa cum este stabilită de istoricii mai vechi, care au cercetat acest capitol al istoriei noastre bisericești, a stabilit că între 1633-1641 a păstorit în fruntea acestei eparhii Mitrofan al II-lea, căruia i-a urmat în scaun Benedict, astfel cum menționează ca tastiful breslelor din Roman pînă în 1642. După această dată documentele vremii îl menționează ca episcop de Roman pe Evloghie¹⁾. Mitrofan al II-lea însă, se judecă la Iași înaintea lui Vasile Vodă Lupu, la 14 septembrie 1641, cu Constantin Sturza biv pîrcălab de Hotin, pentru satul Brătulețul din Neamț, nu în calitate de episcop al Romanului, ci apărînd numai cu titulatura de simplu episcop. Din acest fapt Melchisedec deduce că la 1641 Mitrofan era paretisit și retras la postrigul său, mînăstirea Secu, unde a murit și a fost înmormîntat.

Mitrofan al II-lea s-a retras însă din scaun în 1639, murind la Secu în 1641, mormîntul său aflîndu-se lîngă zidul bisericii mari unde i se află și numele însemnat pe perete.

Ghenadie Enăceanu, ca și Melchisedec, în *Cronica Mitropoliei Moldovei*, îl arată pe Benedict ca urmaș al lui Mitrofan al II-lea în 1641, nu însă în calitate de titular, ci ca locțiitor²⁾. Alt autor³⁾, dă ca urmaș al lui Mitrofan al II-lea pe Benedict, nu însă din 1641, ci din 1640, cu o păstorie de cîteva luni, așa cum îl menționează catastiful breslelor din Roman, dar nu și alte documente ale timpului. Păstoria lui Benedict, deși scurtă, este adevărită nu numai de catastiful breslelor din Roman, ci și de trei documente referitoare la Episcopia Romanului, din februarie-martie 1641, pe care se găsește semnătura lui ca episcop⁴⁾.

Dimitrie Dan, spre deosebire de ceilalți cercetători, da ca urmaș al lui Mitrofan al II-lea, în 1641 pe Evloghie de la Rădăuți, care împreună cu ceilalți ierarhi moldoveni a primit la Galați moaștele Sfintei Parascheva, a luat parte la Sinodul de la Iași și a semnat lui Partenie de la Bisericanii un act doveditor că a zidit schitul de la Soveja, cu ajutorul daniilor primite, printre altele și de la Mihail al III-lea, țarul Rusiei⁵⁾.

N. Iorga, în *Istoria Bisericii Românești*, la lista mitropoliiților și episcopilor menționează în această epocă, pentru Episcopia de Roman, pe Evloghie de la Rădăuți, nu însă din 1641, ci de la 1642 pînă la 1648. În *Studii și Documente*, Iorga îl arată pe același Evloghie în fruntea eparhiei de Roman din 1641⁶⁾.

Intr-o altă lucrare Benedict este arătat ca Episcop de Roman din 1634, plîngîndu-se lui Moise Movilă, împreună cu călugării de la Su-

1. Melchisedec Episcopul, *Cronica Hușilor*, București 1869, p. 108-114; Idem, *Cronica Romanului*, București 1874, p. 255-258.

2. Academia R.P.R., ms. nr. 2528, p. 123.

3. Pr. Alex. Cristea, *Episcopia Romanului*, București, 1901, p. 45-46.

4. Academia R.P.R., ms. și doc., LXV, 25, 26 și 27.

5. Pr. Dimitrie Dan, *Cronica episcopiei de Rădăuți*, Viena 1912, p. 77. Idem, *Episcopia Rădăuților*, Cernăuți 1926, p. 11-12.

6. N. Iorga, *Istoria Bisericii Românești*, ed. II, București 1930, vol. II, p. 333. Idem. *Studii și Documente*, VII, partea III-a, București, 1904, p. 44-45.

cevița, că Miron Barnovschi a luat Mănăstirii Sucevița două sate din ținutul Neamțului, anume Ursăștii și Cracăoanii, dăruite de Mitropolitul Gheorghe Movilă, Mănăstirii Hangu 7).

Episcopul Benedict, semnalat în 1634 ca fiind la Roman, a fost un arhiereu pămîntean, viețuitor la una din mănăstirile moldovene, poate chiar la Sucevița. În 1630 a fost numit locțiitor de episcop la Roman, continuînd să figureze la această episcopie pînă în 1641, după care dată nu se mai știe nimic despre el. La 7 mai 1631 Benedict, locțiitorul de episcop al Romanului, găsindu-se în satul Budișor azi Buduș, din apropierea orașului Bistrița, scrie lui Martin Budansky, în legătură cu unele treburi ale episcopiei din Roman 8). Tot din Buduș el trimite la Sucevița pe diaconul Teodor, cu care ocazie dăruiește mănăstirii un cal 9). Episcopul Benedict mai apare într-un document din 23 august 1631, dat de Moise Movilă pentru satul Ursăști, proprietatea mănăstirii Sucevița. Într-un document din 1634, ianuarie 23, îl întîlnim pe episcopul Benedict jeluindu-se lui Moise Movilă, că pîrcălabii de Roman fac greutăți poslușnicilor episcopiei 10).

Față de nepotrivirile din șirul cronologic al episcopilor menționați la Roman, între 1639-1641, ce rezultă din scrierile susmenționate, se naște întrebarea: după paretisirea lui Mitrofan al II-lea, cine a urmat în scaunul episcopiei Romanului de la 21 iunie 1639? Benedict, Evloghie, sau un alt episcop necunoscut?

În urma cercetărilor noastre, am stabilit că după retragerea lui Mitrofan al II-lea n-a urmat nici Benedict și nici Evloghie. Mitrofan al II-lea s-a ridicat în scaunul de la Roman, trecînd de la Huși, în septembrie 1633, după paretisirea sau pristăvirea lui Dionisie, al cărui loc l-a luat. El păstorește acolo din 1633 și pînă în a doua jumătate a lunii iunie 1639, dată după care nu mai apare în documente cu titlul de episcop al Romanului, ci numai ca simplu episcop, fiind retras la postrigul său de la mănăstirea Secu 11).

Ca episcop de Raman Mitrofan al II-lea apare în documente pe la 1632 și pînă în 1639, alături de ierarhii moldoveni, atît în cele privitoare la bunurile eparhiilor, cît și la cele domnești sau private. Ultima dată întîlnim semnătura acestui episcop în două documente ale lui Vasile Lupu, din 21 iunie 1639 12).

Într-unul din documente se întărește mănăstirii Pionul, cunoscută și sub denumirea de Schitul lui Silvestru, stăpînirea vetrii înconjurătoare și a curăturilor ce mănăstirea le avea de la domnii dinainte. În celălalt document, dat în urma întîmpinării egumenului Sofronie, se desemnează hotarnici pentru stîlpirea moșiei Săcălușești de pe pîrul Topolița, dăruit mănăstirii Pionul de Gheorghe Lupul Spătarul, fratele domnului. Mănăstirea Pionul, de pe Hangu, este continuarea Schitului lui Silvestru, cu hramul Tăierea Capului Sfîntului Ioan Botezătorul, cunoscut astăzi sub numele de Mănăstirea Durăul, sau Schitul de sub Ceahlău, cu hramul

7. Gh. Ungureanu, *M-rea Hangului sau Buhelnița*, Iași 1931, p. 20.

8. N. Iorga, *Istoria Bisericii Romînești*, ed. II. București, 1928, vol. I, p. 235.

9. D. Dan, *M-rea Sucevița*, București, 1923, p. 45. St. Meteș *Istoria Bisericii din Transilvania*, Sibiu, 1935, vol. I, p. 337.

10. Academia R.P.R., LXI, doc. 49.

11. Melchisedec, op. cit., p. 254-258; Arhim. Ghenadie Enăceanu, op. cit., p. 123.

12. Arh. Ist. Centr. București, *Văratec IV*, doc. 1, Idem, XV/9.

Buna Vestire¹³). Urmaşul lui Mitrofan al doilea în scaunul de la Roman, de la 1639, luna iulie şi pînă în februarie 1641, nu a fost deci nici Benedict şi nici Evloghie, ci **Dosoftei de la Tazlău**, astfel cum vădesc documentele timpului. Dosoftei de la Tazlău ajunge episcop al Romanului pe la începutul lui iulie 1639, fără să mai fi fost înainte episcop la Huşi, sau la Rădăuţi, cum era obiceiul. Faptul că vine de-a dreptul de la mînăstirea Tazlău la episcopia Romanului, ca şi altă dată Varlaam Moţoc, care s-a ridicat în scaunul Mitropoliei Moldovei de la Mînăstirea Secu, ne îndreptăţeşte să credem că acest Dosoftei a fost un mare cărturar, sau un bărbat de înaltă trăire duhovnicească.

Ca episcop al Romanului, Dosoftei de la Tazlău este întilnit în documente, alături de ierarhii Moldovei, începînd din iulie 1639, pînă în februarie 1641. Nu se cunoaşte data hirotonirii lui ca episcop, întrucît s-a pierdut condica de hirotonii a vlădicilor din Moldova, de la început şi pînă în veacul al XVIII-lea. Probabil că a fost hirotonisit arhieru la sfîrşitul lui iunie 1639, cînd a şi fost înălţat în scaunul episcopului, căci de la această dată îl întilnim în documente ca episcop al Romanului. Într-un hrisov al lui Vasile Lupu, dat la începutul lui iulie 1639, Dosoftei semnează ca episcop de Roman actul prin care vecinii şi Țiganii episcopiei Huşilor sînt apăraţi de încălcările slugilor domneşti¹⁴). Tot la această dată îi mai întilnim semnătura şi pe alte documente. Astfel, într-un act domnesc din 17 iulie 1639, dat de Vasile Lupul mînăstirii Trei-Ierarhi, cu blagoslovenia ierarhilor țării, Varlaam Mitropolitul, **Dosoftei episcopul Romanului**, Anastasie episcopul Rădăuţilor şi Gheorghe episcopul Huşilor, se rînduiesc doi potronici de fiecare căraşu, ce încarcă marfă la Vama Ruşilor, ca să-i fie pentru tămîie şi alte trebuinţe ale bisericii¹⁵). De asemenea Schitul Babele din ținutul Putnei, ctitoria lui Partenie de la Bisericani, primeşte de la Vasile Lupul la 17 iulie 1639, un act adevărat de toți cei patru ierarhi moldoveni, printre care și Dosoftei al Romanului, întărind schitului proprietatea viei de pe Măgura Odobeștilor¹⁶). Dosoftei mai semnează și o altă mărturie Schitului Babele, atestînd că via de pe Măgura Odobeștilor este a Schitului Bisericani, și că se află situată «într-o pădure întregă și într-un codru verde și într-un loc ce n-au fost socotit de nimeni să fie loc de vie, ci a fost loc pustiu», vizitat de el pe cînd era egumen la Tazlău, împreună cu alți monahi, anume: «proegumenul Partenie și proegumenul Anastasie și Neculaie și Serafim și Galerie și Pinofrei». Dosoftei arată în mărturia sa că Măgura Odobeștilor, unde se afla via lui Partenie de la Bisericani, a fost loc domnesc, fiindu-i dăruită de ctitori ca să construiască un schit. Partenie și cu călugării săi, cu a lor cheltuială și muncă, au sădit via, după ce au tăiat pădurea și au curățat locul, umplînd de mirare pe Dosoftei și pe însoțitorii săi, de ceea ce au văzut cu ochii lor. Dosoftei mai arată că înainte de el a trecut pe la Schitul Babele vizitînd și via de pe Măgura Odobeștilor, Varlaam Mitropolitul Sucevei, împreună cu Banul medelnicerul, Dumitrașco stolnicul. Dabița pîrcălabul și Ioniță Vrînceanu, care au dat mărturie de ce au văzut, după cum și el mărturisește¹⁷).

13. Mitropolia Moldovei, Anuarul Arhiepiscopiei Iașilor, 1930, p. 53 și 180.

14. Arh. Ist. Centr. Buc., Episcopia Huşilor, condica nr. 543, fila 42.

15. Idem, Trei Sfetitele Iași, condica 579, fila 81. (Potronicul, monedă veche polonă, în valoare de 10 bani).

16. Idem, Bisericani, condica 548, fila 35; Idem, Soveja, IX/9.

17. Idem, Soveja, X/135.

Tot pentru Schitul Babele se face în 1639 și o vânzare a două vaduri de moară pe apa Putnei, la prețul de 30 galbeni, de către Irimia și Dumitrașco, feciorii lui Nădăbaico, fiind față la vânzare și Dosoftei episcopul Romanului, Vasile Banul vel vistiernic, de la ținutul Cîrligăturii și alți martori¹⁸).

Semnătura episcopului Dosoftei mai apare pe un act al mînăstirii Trei Ierarhi din Iași, cu data de 28 martie 1640, prin care ctitorul său, domnul Vasile Lupul, cu binecuvîntarea ierarhilor țării, Varlaam Mitropolitul, Anastasie al Rădăuților și Gheorghe al Hușilor și cu voia boierilor din divan, îi dăruiește satele Fărcășeni și Hălușeni din ținutul Romanului, Avrămeni și Cotceni din ținutul Iașilor, foste proprietatea doamnei Tudosca, și satul Căcăceni din ținutul Dorohoiului, fostă proprietatea hatmanului Balica și cumpărat de voievod cu 500 taleri de la Savin Prăjescu¹⁹).

Intr-un alt document al lui Vasile Lupul, din 28 martie 1640, apare iarăși semnătura lui Dosoftei de la Roman alături de a celorlalți ierarhi, prin care domnul dăruiește ctitoriei sale Trei Ierarhi patru fălci de vie la Cotnari, șase fălci de vie la Iași și 20 de fălci de vie la Miroslava, o prisacă și patru fălci de vie la Huși²⁰). Condica mînăstirii Trei Ierarhi ne mai relatează că Teofan fostul Mitropolit al Moldovei, care trăia retras la mînăstirea Slatina, se tocmește cu Vasile Lupul la 22 octombrie 1640, împreună cu egumenul Galerie și cu soborul mînăstirii, înaintea celor patru ierarhi printre care și Dosoftei al Romanului, ca Mînăstirea Slatina să dea Domnului satul Trușești de pe Jijia, din ținutul Dorohoiului, cu loc de moară și helește, ce a fost dăruit de Alexandru Lăpușneanul ctitoriei sale, iar voievodul Vasile Lupul se obliga să repare mînăstirea care se afla în stare de ruină, să facă șase chilii din nou și să acopere cu șindrilă trapezăria și clisărința și să facă niște mori satului mînăstirii, Cerepcanii, de lângă Tîrgul Siretului. Această tocmeală dintre mînăstire Slatina și Domnul Vasile Lupul asupra satului Trușești, este întărită de ierarhii țării printre care și Dosoftei episcopul Romanului²¹). Tot în 1640 Mitropolitul Varlaam Moțoc se învoiește cu Dimitrie Buhuș, biv vistiernic, înaintea ierarhilor moldoveni, Dosoftei episcopul Romanului, Anastasie episcopul Rădăuților și Gheorghe episcopul Hușilor, ca aceasta să nu mai facă moară la Iași, pe Bahlui, urmînd ca Mitropolia să macine fără plată la cele două mori ale vistiernicului²²).

La 27 ianuarie 1641 mînăstirea Trei Ierarhi primește danie satul Piatra de pe Ciuhur, din ținutul Iașilor, de la răposatul Ioan feciorul Condrei Vameșul și de la jupîneasa sa Sofronia. Și acest zapis, întărit de Vasile Lupul, a fost făcut înaintea ierarhilor țării, avînd și semnătura episcopului de Roman, Dosoftei²³).

De asemenea Schitul Babele a primit de la ierarhii țării, prin care și Dosoftei episcopul Romanului, la 25 februarie 1641 o mărturie întări-

18. Idem, *Bisericiani XV/20*.

19. Idem, *Trei Ierarhi*, condicele 578 fila 283 și 579, fila 74-75.

20. *Academia R.P.R., ms. 3401, fila 3*.

21. *Arh. Ist. Centr. Buc., Trei Ierarhi Iași, condica 578, fila 318-319*; Idem, *condica 579, fila 18-19*.

22. Idem, *Mitropolia Moldovei, LXXXI/145 și N. Iorga, Studii, XVI, Buc. 1909, p. 129-130*.

23. Idem, *Trei Ierarhi Iași, condica, 579, fila 224*.

toare, pentru proprietățile sale, pământ, via din Măgura Odobeștilor și morile de pe gîrla Putnei ²⁴).

După această dată, 25 februarie 1641, semnătura lui Dosoftei nu mai apare pe documente, sau scrieri particulare. Probabil s-a paretisit de bună voie, retrăgîndu-se la postrigul său, mînăstirea Tazlău, sau și-a plătit obșteasca datorie chiar pe cînd păstorea ca vlădică al Romanului.

Urmașul lui Dosoftei în scaunul de la Roman a fost episcopul Evloghie, care din 1639 pînă în 1641 a stat retras la mînăstirea Solca, scaunul din Rădăuți fiind ocupat în acel timp de Anastasie de la Moldovița. Ca episcop de Roman, Evloghie apare în documentele timpului încă din prima jumătate a lunii martie 1641, unde se găsește semnat alături de ceilalți ierarhi. La 6 martie 1641, Evloghie semnează actul de danie prin care Vasile Lupul înzestrează ctitoria sa Trei Ierarhi cu satele Letea și Trușești ²⁵). De la această dată el apare mereu în documentele moldovenești, pînă la 1646 cînd se retrage din scaunul de episcop al Romanului.

În concluzie, Mitrofan al II-lea, episcopul de Roman, a păstorit din septembrie 1633 și pînă în iunie 1639, cînd s-a retras la Secu. Urmașul acestuia în scaunul episcopal a fost Dosoftei de la Tazlău, ridicat în stepena de acolo în iunie 1639, și păstorind pînă în februarie 1641. Lui Dosoftei de la Tazlău i-a urmat în martie 1641 Evloghie de la Solca.

Arhim. DIONISIE I. UDIȘTEANU

24. Idem, Soveja, V/10; idem Cetățuia, VII/6.

25. Idem, Trei Ierarhi, condica 579, fila 40.

A apărut:

LITURGHIERUL

CUPRINZÎND:

DUMNEZEȘTILE LITURGHII ALE SFINȚILOR
NOȘTRI PĂRIŢI: IOAN GURĂ DE AUR,
VASILE CEL MARE ŞI LITURGHIA CELOR
MAI ÎNAINTE SFINȚITE

PRECUM ŞI

RÎNDUIALA VECERNIEI, UTRENIEI ŞI DUMNEZEȘTII
PROSCOMIDII ŞI ALTELE DE TREBUIŢĂ LA SFÎNTA
SLUJBĂ ÎN BISERICĂ

TIPĂRIT CU APROBAREA SFÎNTULUI SINOD ŞI CU
BINECUVÎNTAREA ŞI OSÎRDIA PREA FERICITULUI

† JUSTINIAN
PATRIARHUL ROMÎNIEI

BUCUREȘTI
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MIȘIUNE ORTODOXA

1956

<https://biblioteca-digitala.ro> / <https://bibsinosd.ro>