

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINSUL

Pr. Prof. D. I. BELU, Sfinții Părinți despre trup.

Magistrand I. I. BRIA, Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Pr. Magistrand GH. BUTNARIU, Temeiurile doctrinale ale optimismului creștin.

Pr. Magistrand GH. BEJGU, Rolul comunității în însușirea mântuirii subiective.

Magistrand V. PIETREANU, Principii de morală socială în epistolele sobornicești.

Pr. Magistrand GHEORGHE N. BĂLANA, Despre învierea trupurilor și natura lor după înviere.

Pr. Asist. I. RĂMUREANU, Creștinarea rușilor în lumina noilor cercetări istorice.

DOCUMENTAR:

Diac. Prof. EMILIAN VASILESCU, 2500 ani de la moartea lui Buda.

5-6

SERIA II-a = MAI - Iunie = ANUL IX/1957

STUDII TEOLOGICE

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

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MIȘIUNE ORTODOXĂ
STR. ANTIM Nr. 29 — BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE:

P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

MEMBRI:

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

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

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

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

REDACTOR RESPONSABIL:

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

COLABORATORI

Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii Episcopi; Prea
Cucernicii Profesori de la Institutele Teologice Universitare,
candidații la titlul de magistru și doctoz în Teologie, studenții
Institutelor Teologice și Prea Cucernicii Preoți.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINSUL

Pr. Prof. D. I. BELU, Sfinții Părinți despre trup	299
Magistrand I. I. BRIA, Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Maxim Mărturisitorul	310
Pr. Magistrand GH. BUTNARIU, Temeiurile doctrinale ale opti- mismului creștin	326
Pr. Magistrand GH. BEJGU, Rolul comunității în însușirile min- tuirii subiective	343
Pr. Magistrand V. PIETREANU, Principii de morală socială în epistolele sobornicești	
Pr. Magistrand GHEORGHE N. BALANA, Despre învierea tru- purilor și natura lor după înviere	368
Pr. Asist. I. RAMUREANU, Creștinarea rușilor în luminor noilor cercetări istorice	386

DOCUMENTAR:

Diac. Prof. EMILIAN VASILESCU, 2500 ani de la moartea lui Buda	414
--	-----

SERIA II-a

5-6

ANUL IX—1957

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

COMITETUL DE REDACȚIE

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

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

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

SFINȚII PĂRINȚI DESPRE TRUP

Atitudinea Sfinților Părinți față de dimensiunea fizică a ființei omenesti a fost prilejuită, între altele, și de părerile exprimate de anumite cercuri religioase că răul existent în om și-ar avea izvorul în stihia materiei.

Biserica creștină nu putea rămâne pasivă în fața răspîndirii unor asemenea primejdioase erori. Prin reprezentanți de seamă, ea a angajat lupta împotriva aceloră, căutînd să formuleze și promoveze o concepție în acord cu realitatea, cu litera și spiritul învățăturii creștine.

Astfel, pentru a dovedi că trupul nu e rău prin natura sa, că nu el e cauza păcatului și a relelor cari bîntue viața omului, înfiștătorii Bisericii s-au străduit — totdeauna cu tact și îndelungă răbdare, nu arareori cu uimitoare adîncime — să arate că materia, lumea materială în deobște, nu numai că nu e rea, dar pentru om ea constituie o condiție fundamentală a binelui în viața aceasta.

Irineu, în monumentală sa lucrare *Adv. haereses* (mai ales în cartea II-a); Origen (*De princ.* II 1-3), chiar dacă în unele privințe se abate de la linia ortodoxă; Sfîntul Ciril al Ierusalimului (*Catech.* IV, V, IX); Sfîntul Vasile cel Mare (*In Hex.* 1-11); Sfîntul Grigore Nisanul (*De hom. opif.* 1-2); Augustin (între altele în *Contra Manichaeos*, cap. 1); Nemeseius din Emesa (*De nat. hom.*) ca să nu menționăm decît pe aceștia, subliniază cu vigoare și măiestrie acest adevăr elementar, că lumea materială, natura, universul fizic nu numai că nu e izvor al răului, dar că dimpotrivă, fără un cadru material, viața de aci a omului nici n-ar putea fi concepută.

În comentarul său la Hexaemeron, Sfîntul Vasile cel Mare ne lasă să înțelegem, că fără pămînt, aer, soare și lună, fără apă, plante și animale, omul nici n-ar fi apărut. Universul fizic este, după marele capadocian, premisa indispensabilă a vieții în genere și a vieții omenesti în special. Despre acest univers, el vorbește cu atîta dragoste, cu atît de adîncă admirație, încît ne obligă să recunoaștem că lumea materială nu-i numai un transparent al Divinității, ci și o realitate cu valoarea și frumusețile ei proprii. «A. von Humboldt laudă pe Sfîntul Vasile ca pe un bărbat capabil de un autentic simț al naturii și care cu un fin simț de observație a putut descoperi frumusețile ei ca un om modern» (Gilson-Böhner *Die Gesch. der christl. Phil.* p. 87).

Sfîntul Grigorie Nisanul relevă și el că «nu era potrivit ca acela care avea să fie stăpîn să vie înaintea lucrurilor ce aveau să-i fie supuse, ci numai după pregătirea domeniului asupra căruia avea să fie stăpîn, era potrivit să apară și stăpînul» (*De hom. opif.* 2). Numai în cadrul naturii materiale își putea realiza omul vocația sa de cuceritor și stăpîn, și anume de cuceritor și stăpîn prin arte și științe, cum avea să sugereze ceva mai tîrziu Nemeseius din Emesa (*De nat. hom.* P. G. 40-524).

Putem spune deci, că în convingerea Sfinților Părinți din primele veacuri, materia, lumea materială, nu numai că nu e răspunzătoare de existența răului dar ea constituie o condiție de bază a apariției vieții, a apariției omului, și a dezvoltării lui în genere.

Luptînd pentru a scoate materia de sub învinuirea nedreaptă că dintr-însa ar odrăsli răul, marii bărbați de demult ai Bisericii au luptat cu și mai impresionantă energie pentru a dovedi că nici trupul omenesc nu poate fi socotit drept cauză a păcatului.

Au afirmat unii, scrie Irineu, că trupurile ar fi zidite dintr-o materie rea, coruptibilă. Dar o asemenea învățătură este cu totul greșită și mincinoasă (Adv. haer. I, 24, 5; V, 1, 2). Cum ar putea fi rău trupul pe care Dumnezeu însuși l-a îngrijit cu mîinile Sale? Nu s-a atins El de ochii orbilor? Nu s-a înduișat și nu a vindecat El pe leproșii ciungii, paralizicii și toți cei ce s-au apropiat de El cu credință? Ia seama, că orbii vindecați de Mîntuitorul au văzut cu aceiași ochi, cu care mai înainte nu puteau vedea. El a înlăturat numai partea bolnavă care împiedeca vederea, păstrînd însă substanța ochilor. Tot așa bolnavul cu mîna uscată n-a primit o mînă nouă, ci i-a fost vindecată cea bolnavă. Asemenea și la celelalte tămăduiri, n-a fost vorba de o schimbare a membrilor bolnave, ci doar de o restabilire a lor (Adv. haer. V, 12, 5). Dacă trupul ar fi fost rău prin natură, e limpede că Domnul nu s-ar fi apropiat niciodată de el și n-ar fi avut niciun motiv să-l tămăduiască. El a venit în lume să înlătore răul, nu să-l sprijine și să-l încurajeze.

Dar să răsfoim mai departe Scriptura Sfîntă. Aceasta mai vorbește despre readucerea la viață a trupurilor. Ea vorbește despre scularea dintre morți a fiicei lui Iair, a fiului văduvei din Nain, a lui Lazăr cel mort de patru zile. «Desigur — remarcă Irineu — aceștia s-au sculat cu aceleași trupuri cu care au murit. Dacă n-ar fi înviați cu aceleași trupuri apoi cei înviați n-ar mai fi fost identici cu cei morți». (Adv. haer. V, 13, 1).

Dacă trupurile ar fi rele în sine le-ăr mai fi readus Domnul la viață? Avea vreun motiv să înmulțească izvoarele răului în lume?

Sfîntul Pavel spune că Domnul «va schimba la înfățișare trupul smereniei noastre» (Filip. III, 20-21). Dar care e corpul pe care-l va schimba Domnul după asemănarea corpului mării Sale? Nu poate fi altul, răspunde Irineu, decît trupul nostru de acum, trupul acesta de carne (V, 13, 3). De o asemenea cinste însă nu s-ar putea bucura un trup care ar fi rău prin natura sa.

Iar cînd același Pavel zice: «Dacă a vieții în trup însemnează să am roadă» (Filip, I, 22), atunci n-am mai putea gîndi că rostînd cuvintele: «Desbrăcîndu-vă de omul cel vechiu dimpreună cu faptele lui», el a vrut să-și exprime disprețul față de substanța trupului? Nicidecum. Prin aceste cuvinte din urmă el a avut în vedere desbrăcarea de purtarea noastră de mai înainte învechită și coruptă (Adv. haer. V, 12, 3).

Fără îndoială, Scriptura are și cuvinte aspre la adresa trupului. «Dar — glăsuște Tertullian — ia-le în considerare și pe acelea în care el e lăudat». Nu citi numai locurile în care trupul e înjosit, ci deschide-ți ochii și asupra aceloră în care e înălțat. «Tot trupul e ca iarba», citim la Isaia (40, 6), însă tot el spune: «tot trupul va vedea mîntuirea lui Dumnezeu» (40, 5). Deasemeni în Geneză, Dumnezeu zice: «Nu va rămînea Duhul meu pururea în oamenii aceștia, pentru că sînt numai trup» (VI, 3). Dar să fie ascultate și cele zise prin Ioil: «Vărsa-voi Duhul meu peste tot trupul» (II, 28). Nici pe apostol nu-l vei cunoaște numai din serisul în care imputîinează valoarea trupului. Dacă afirmă că aceia care sînt în trup nu pot plăcea lui Dumnezeu... oare nu tot Pavel e acela care în epistole ne spune că poartă ranele lui Hristos în trupul său? Nu tot el

ne interzice să ne întinăm trupul care e templul lui Dumnezeu? Nu tot el ne îndeamnă să purtăm și să proslăvim pe Dumnezeu în trupul nostru? (De resurr. car. 9). Așa dar, pe deoparte Scriptura vorbește aspru despre trup, pe de altă, rostește frumoase cuvinte de apreciere despre el. Cum se explică această părută antilogie? Nu altfel, zice Tertulian, decât prin aceea că expresiile aspre nu se referă la trup întru cât e trup, ci la faptele rele ale acestuia. Sau, cu termenii lui: «Cinstea nu e retrasă substanții trupului, ci actelor acestuia» (Ibid.).

Numeroase pasagii scripturistice tinzând să arate că trupul omenesc nu e necurat, sînt valorificate, la nivel înalt, și de Didim Alexandrinul, Sfîntul Serapion, prieten al Sfîntului Atanasie cel Mare, fercitul Augustin și alții. Mai ales contra Maniheilor — dintre gnostici poate cei mai virulenți sarcomahi —, ei duc o luptă îndârjită, susținută, mereu reînnoită, purtată de voința hotărîtă de a birui, dar și de convingerea tare că adevărul e pe poziția de apărare a căreia se socotesc răspunzători înaintea credincioșilor și înaintea lui Dumnezeu.

Scrie Sfîntul Serapion: «Maniheii zic: am purtat un corp al satanei, dar sufletul e al lui Dumnezeu. Corpul a fost făcut rău, prin însăși natura sa, ca unul ce provine din materia cea rea; sufletul însă a fost făcut bun, avîndu-și începutul în izvorul binelui. Există deci, două principii și două substanțe, ambele fiind cauze: una a trupului rău, cealaltă, a sufletului bun. Așa dar, sufletul e bun și corpul rău. Dar întrebăm noi: Cum se face că trupul dă dovadă de înfrînare, iar sufletul adesea, de lipsă de cumpătare? Cum se face că niciunul nici altul nu rămîn în rînduiala lor, cînd ceea ce e al diavolului trece de partea lui Dumnezeu, iar ceea ce e al lui Dumnezeu trece de partea diavolului?» (Adv. Manich. 12). Dacă trupul ar fi rău prin natură, cum zic Maniheii, logic ar fi ca el să se arate ca atare în toate acțiunile lui. Tot așa sufletul, dacă ar fi bun în mod absolut, n-ar trebui să încline în niciun chip spre cele ale diavolului. Experiența ne arată însă că «trupul slujește adesea lui Dumnezeu, prin aceea că se înfrînează, iar sufletul... ajunge să slujească diavolului prin aceea că își pierde credința și rostește blasfemii» (Ibid.). Trupul care-și înfrînează pornirile e un trup al virtuții, și trupul virtuos poate fi templu al Duhului Sfînt. Numai în cazul că n-ar exista decât trupuri desfrîmate și n-ai înțîlni nici măcar unul singur cumpătat, stăpîn pe el însuși, numai «în acest caz am putea atribui trupurilor un rău ontologic» (bid. 5). Dar cînd atîtea trupuri au dat și dau dovadă de înfrînare, că au devenit și devin locuință a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfînt, «cum n-ar fi absurd și ridicol ceea ce spun aceia (maniheii)?» Ibid. 5; 6. 10).

Sfîntul Serapion valorifica contra tezei maniheice și faptul că prin unele trupuri omenesci s-au operat lucruri neobișnuite. În această privință menționează episodul cu mortul aruncat peste oasele lui Elisei (II, R. 13, 21). Numai admitînd că trupurile nu sînt prin natura lor rele, ne putem explica faptul că cel puțin unele din ele ajung la o atît de înaltă virtute încît sînt venerate ca instrumente ale puterii dumnezeiești (Ibid. 11).

Osebit de pasagiile scripturistice menționate, Didim Alexandrinul insistă asupra locurilor I Tes. V, 23 («Dumnezeu păcii și vă sfințească pe voi desăvîrșit»); și II Cor. VII, 1 («Să ne curățim de toată întinăciunea cărnii și a duhului, desăvîrșind sfințenia întru frica lui Dumnezeu»). «Cum poate cineva să fie sfințit — scrie Didim în legătură cu primul loc — și să aibă trupul său fără nici o lipsă, dacă... n-a fost făcut așa ca să poată

fi sfințit? Căci dacă acesta e prin natură rău, nu mai e primitor de sfințenie. Dar dacă primește binele, e evident că nu e rău prin natură... Căci ceea ce e prin natură rău e neprimitor față de bine, după cum ceea ce e prin natură bun e nereceptibil față de rău» (Contra Manich. 6).

Cuvintele de la II Cor. VII, 1, continuă Didim, arată și ele că trupul e prin natura sa capabil să primească curățirea de întinăciunile ce i se adaugă prin păcat. Dacă trupul ar fi rău după firea sa, și spiritul bun în mod desăvârșit, atunci nici unul din ele n-ar avea de ce să fie curățit. Căci ceea ce e rău prin natură nu poate fi în nici un chip purificat. Dacă totuși ar fi purificat, el n-ar mai rămâne identic cu sine, căci ar fi scos din granițele naturii proprii.

Se poate spune oare despre Iuda că a fost rău prin natură? Nicidecum. Altfel n-ar fi putut zice Domnul și către el: Iată «vă trimit ca pe oi în mijlocul lupilor» (Mt. X, 16). Lupii sînt cei care păcătuiesc, oi — cei ce se îndeleptesc cu virtutea. «Dacă Iuda ar fi fost rău prin natură, n-ar mai fi fost oaia lui Hristos. Căci nu poate fi un practicant al virtuții cel ce prin natură e rău. Dar nici diavolul nu-i prin natură rău, ci prin schimbarea voinții libere» (Ibid. 4).

Luptă grea poartă contra maniheismului — care se înrădăcinase puternic în Africa latină, Fericitul Augustin. În numeroase scrieri el denunță fățarnicia manhielor, ascetismul lor prefăcut, viața scandaloasă a conducătorilor, șubrezenia principiilor lor asupra originii răului. «Materia pe care cei vechi o numeau hyle nu poate fi socotită că ea ar fi răul», scrie marele episcop. ((De nat. boni C. Manch. 1). Și atunci firește trupul omenesc nu poate fi socotit nici el, rău.

Nu numai că nu poate fi socotit rău dar, adaugă Augustin, trebuie să știm «că orice corp e în mod natural bun» (Ibid.) «Corupția trupului care apasă asupra sufletului nu e cauza păcatului prim, ci pedeapsă pentru el. Nu trupul coruptibil a dus sufletul la păcat ci invers, sufletul păcătos a făcut trupul să fie supus păcatului». (De Civit. Dei 14, 3). Ar fi absurd deci, ca de păcatele și viciile noastre să acuzăm natura trupului, care, în general și în felul său, e bună» (Ibid. 5).

Convingerea Fericitului Augustin e că trupul omenesc e în mod natural bun, și că întrucît e zidire a lui Dumnezeu, rămîne bun chiar cînd e vorba de păcătoși ((Ibid. 11).

Nu puțină înțelepciune și energie au desfășurat Sfinții Părinți pentru a doborî la pămînt dochetismul, care năzuia să submineze dogma centrală a creștinismului: întruparea Fiului lui Dumnezeu, realitatea trupului lui Iisus Hristos. Niciun eretic — scria Irineu vizînd în primul rînd pe docheți — nu învață că Cuvîntul s-a făcut trup. Căci dacă cineva ar cerceta învățăturile lor, ar afla că Cuvîntul lui Dumnezeu, sau Hristos cel pogorît de sus, e înfățișat de ei, ca fiind fără trup și incapabil să sufere. Unii cred că Logosul s-a arătat oarecum travestit sub chipul omului, dar fără să se fi întrupat și născut. Alții sînt de părere că nici n-a luat chipul omului, ci sub forma porumbelului s-a pogorît asupra Acelui Iisus care s-a născut din Maria. Pe toți aceștia discipolul Domnului îi denunță ca matorți mincinoși zicînd: «Cuvîntul trup s-a făcut și s-a sălășluit între noi» (Adv. haer. III, 11, 3). Trupul luat de Hristos e trup adevărat. Proorocii au prezis cu mult înainte întruparea, — lucrare prin care s-a realizat «fuziunea și comuniunea dintre Dumnezeu și om. Dumnezeu e văzut de oameni, trăiește și vorbește cu ei pe pămînt și e de ajutor zidirii sale, sal-

vînd-o» (Ibid. IV, 20, 4). Desigur, observa Irineu, există o deosebire între trupul lui Hristos și trupul nostru, ea constînd în aceea că trupul Domnului nu este spus păcatului. În ce privește însă substanța, materia corporală, nu e nici o deosebire. Dacă și-ar fi luat un trup dintr-o altă materie, atunci n-ar mai fi fost împăcat cu Dumnezeu acel trup, care, din pricina alunecării, devenise vrăjmașul Lui» (V, 14, 3).

De altfel, dacă n-ar fi fost să fie salvat și trupul nu numai sufletul, «niciodată Cuvîntul lui Dumnezeu nu s-ar fi făcut trup» (V, 14, 1). Iubirea care stă la baza întrupării, a arătat-o Domnul, omului întreg, deci și trupului. «Fără îndoială, scrie Tertulian, Hristos l-a iubit pe om... și iubindu-l... i-a iubit și nașterea și trupul. Nimic nu poate fi iubit, fără să fie iubit și factorul prin care e ceea ce este» (De carne Chr. 4). Dar, cum ar fi iubit Hristos trupul omului și cum s-ar fi gîndit la mîntuirea lui dacă ar fi fost zidit dintr-o materie rea?. Pe de altă parte, cum ar fi fost posibilă întruparea reală a Domnului, dacă substanța trupului ar fi fost rea în sine?. Faptul că uniunea ipostatică a avut loc constituie o dovadă peremptorie că răul nu e un element constitutiv al trupului omenesc. Prin acceptarea întrupării, Domnul și-a dat odată mai mult aprobarea sa pentru trupul omenesc și prin el, întregului univers material de care acesta e legat prin însuși modului său de a fi. Mai mult, prin înălțarea cu trupul la cer, Iisus Hristos arată credincioșilor la ce neobișnuită slavă și cinste poate fi ridicat trupul omenesc și în general materia. Hristos, scrie Sfîntul Maxim Mărturisitorul, urcîndu-se mai presus decît cerurile, uni definitiv spiritul și materia prin aceea că amestecă printre cetele îngerilor un trup material și un suflet, unind astfel întreaga creatură (Ambig. P. G. 91, 1308, 1309, 1312).

Nu arareori, în scrierile la care ne referim întîlnim și argumente de alt ordin, tinzînd să sprijine teza că trupul omenesc nu-i zidit dintr-o materie rea. Să presupunem, zice Sfîntul Serapion, că trupul e rău prin natură, și sufletul bun prin însăși firea sa. Cum s-ar putea, în acest caz, ca limba care-i întîmîță dintr-o materie rea, să aibă părtașie cu acțiunile spiritului, care-i bun în sine?. Cum ar putea limba să ajute la lămurirea noțiunilor prin tilcuirea și rostirile corespunzătoare?. «Căci după cum din pofta rea nu ia naștere cumpătarea, tot așa nu se poate ca din ceea ce e rău prin natură să rezulte ceva vrednic de cinste» (Adv. Manich 6). Și apoi, cum se poate ca în una și aceeași ființă omenească, o parte (trupul) să rămîna mereu rea, și alta (sufletul), mereu bună? Dacă însă trupul nu rămîne în permanență rău, sau deopotrivă de rău — cum se și întîmplă de fapt, e evident că în acest caz nu mai poate fi susținută teza că trupul ar fi prin însăși natura sa, rău.

O dovadă în plus în sprijinul tezei acesteia și împotriva căreia cu greu s-ar fi putea obiecta ceva, e cea formulată în sensul că dacă trupul material ar fi izvorul răului, atunci nu ne-am mai putea explica în niciun chip răutatea duhurilor care sînt lipsite cu totul de trupuri materiale». (De divin. nomin. în cap. IV § XXVII).

Fără să fie rău în sine trupul e totuși supus păcatului. De unde provine aceasta? Sfinții Părinți i-au identificat izvorul în neascultarea liberă a omului față de voia lui Dumnezeu.

«Să nu spui că trupul e cauza păcatului — zice Sfîntul Ciril al Ierusalimului. Dacă trupul e cauza păcatului, de ce mortul nu păcătuiește?

Pune o sabie în mîna mortului și nu se va întîmpla nicio crimă. Fă să treacă prin fața tînărului mort tot felul de forme ademenitoare și nu se va trezi într-însul nicio poftă spre desfrîu. De ce? Deoarece trupul nu păcătuiește prin el însuși, ci sufletul prin corp... dacă e dat de către acela desfrîului, devine necurat. Dacă însă e în comuniune cu un suflet sfînt trupul devine templu al Duhului Sfînt» (Catech. IV). «Nu membrele sînt cauza păcatului, ci cei ce se slujesc rău de ele» (Cath. IX). Inițiativa în cele rele n-o are trupul ci voința liberă. De acolo din inimă izvorește răutatea omenească, nu din membrele trupului, scrie Fericitul Augustin (De Civit. Dei XI, 17; XIV, 3). Sufletul păcătos a atras și trupul în mocirla păcatului. În zadar am căuta începutul păcatului în afară de noi, zice Sfîntul Ambrosie. El este o corupere a rațiunii și a sufletului, o abatere de la calea virtuții. «Dușmanul e înlăuntru, înlăuntrul nostru, e autorul erorii... închis în noi înșine». «Tu însuși ești cauza necinstitii proprii, tu însuși — autorul mișeliilor tale». E fără sens să apelezi la o substanță străină pentru a-ți scuza scăderile (Hexaem I, 8, 31).

Observăm în treacăt că prin învățătura aceasta, care identifică începutul răului în sfera morală, e înlăturată definitiv, cel puțin teoretic, concepția platoniciană-gnostică, în temeiul căreia răul ar fi o potență fizicală, materială, și de care omul n-ar fi cîtuși de puțin răspunzător. Printr-o asemenea învățătură, răul își pierde caracterul de realitate fatală, el devenind act liber al subiectului uman și deci, o realitate cuprinsă în sfera puterii, inițiativei și răspunderii lui.

Dacă însă inițiativa răului n-o are trupul, ci sufletul, atunci cum se mai poate vorbi despre fapte trupești păcătoase, despre un trup copleșit de poftă păcătoasă?

Posibilitatea înrăirii trupului este dată prin fuziunea acestuia cu sufletul, prin unitatea sintetică a ființei sufletești și trupești a omului.

Viață deplină, scrie Athenagora, nu are nici sufletul și nici trupul, în mod separat, ci numai ființa rezultată din unirea organică și armonioasă a acestor elemente (De resurr. mort 15) Tertullian, voind să sublinieze și el cît mai îngroșat fuziunea intimă a trupului cu sufletul, scrie că, la urma urmei, ar putea fi socotit ca nesigur «dacă trupul servește sufletului sau sufletul-trupului; dacă trupul ascultă de suflet, sau sufletul de trup» (De resurr, car 7).

E adevărat că învățătura Bisericii vorbește și despre o existență a sufletelor fără trupuri, într-o altă lume. Dar, comentează Sfîntul Maxim Mărturisitorul, nici după despărțirea de trupuri, sufletele nu există ca niște spirite pure, nude, despoiate de orice calitate și determinare omenească, ci ele continuă să ființeze ca suflete ale unor anumiți oameni care au trăit o viață anumită, într-un loc și într-un timp determinat. «După moartea trupului, sufletul nu se numește simplu suflet, ci sufletul unui om, și anume al unui om determinat. Căci și dincolo de trup el posedă ca trăsătură fundamentală a sa totalitatea prin relația sa față de acela ca față de o parte a întregului și astfel i se poate atribui calitatea de omenească. Același lucru este valabil și cu privire la trup... După despărțirea de suflet trupul nu se numește nici el simplu trup, ci trupul unui om și anume, trupul unui om determinat, chiar dacă piere, desfăcîndu-se în elementele din care a fost făcut» Amb. P. G. 91, 1701). Sfîntul Maxim vrea să spună că sufletul și trupul sînt atît de intim unite, atît de definitiv fuzionate în unitatea persoanei, încît nici moartea nu e în stare să le înstrăineze total.

Ideea fusese exprimată cu mult înainte de către Sfântul Grigore Nisnșul, într-o formulare, poate mai îndrăzneată. După moarte, zice Sfântul Grigore, trupul se desface în elementele din care e compus, dar nu e niciun motiv să credem ca sufletul «simplu și necuprins» n-ar rămîne «prezent în fiecare din părțile lui». Din faptul că ceea ce e compus se disolvă, nu urmează ca, împreună cu acesta, să se desfacă și ceea ce nu e compus.

Trupul e legat de spațiu, sufletul însă nu. În acest caz nimic nu împiedică sufletul, zice Sfântul Grigore, de a rămîne prezent, în mod egal în elementele trupului, fie să sînt într-un tot prin unire, fie că sînt desfăcute prin separare». (De anima et resurr. P. G. 46, 44-48). Prin ideea aceasta dualismul platonice și gnostic primea poate, ultima lovitură de moarte. În orice caz ea sublinia îngroșat adevărul despre fuziunea reală și veșnică în ființa omenească a trupului și a sufletului.

Drept că la unii Sfînți Părinți întîlnim și afirmația că trupul e un «instrument al sufletului» (Tertullian. De resurr. car. 7; Sfîntul Vasile cel Mare, De hom. struct. Or. I, 7; Sfîntul Ciril al Ierusalimului, Catech. IV, etc.), expresie care ne poate duce cu gîndul la concepția dualistă, după care trupul n-ar avea alt rost decît acela de a sluji pînă la o vreme sufletului, urmînd ca după aceea să fie nimicuit cu totul; dar convingerea lor în această privință este că omul constituie o unitate corporală — spirituală, în înțelesul că niciunul din aceste elemente nu poate lipsi fără ca omul să înceteze de a fi om.

Dacă însă omul e o «unitate sintetică», urmează că binele făcut nu e numai al sufletului, ci și al trupului și tot așa și răul săvîrșit e al sufletului, dar și al trupului. Răspunzător de cele săvîrșite, fie bune, fie rele, e omul întreg, suflet și trup, fiindcă omul întreg le și realizează.

Acțiunile privind mîntuirea, de pildă, nu sînt realizate numai de suflet, și nu numai pentru suflet, ci de omul întreg, și pentru omul întreg. Scrie în cartea sa Irineu: «Basilide zice că numai sufletul se mîntuește. Dar aceasta este o rătăcire, deoarece dacă cele ale dreptății sînt împlinite de om întrucît e și ființa trupească, e limpede că și trupul va fi salvat împreună cu sufletul (Adv. haer. I, 24, 5; II 29, 1-2).

Ba, s-ar putea spune chiar că niciun suflet omenesc nu se mîntuește decît prin mijlocirea trupului. «Trupul, scrie Tertullian, este baza mîntuirii sufletului. Trupul este acela care ajută sufletul să ajungă proprietatea lui Dumnezeu. Căci trupul este spălat la botez, pentru ca sufletul să se purifice de petele sale; trupul e uns, pentru ca sufletul să se sfințească; trupul e umbrit prin punerea mîinilor pentru ca și spiritul să fie luminat prin Duhul. Trupul gustă trupul și sîngele lui Hristos pentru ca și sufletul să se hrănească din Dumnezeu. Deci, ceea ce e asociat la muncă, nu poate fi înlăturat de la răsplată. Căci și sacrificiile bineplăcute lui Dumnezeu — mă gîndesc la înfrînări ca postul, atît cel obișnuit, cît și xirofagiile, și la celelalte semne de întristare... toate acestea le primește trupul pe socoteala sa. Deasemeni jertfa de bună mireasmă a fecioriei și văduvei, ca și aceea a unei căsătorii aparent acceptate, dar care în ascuns e castă, mulțumindu-se numai cu luarea la cunoștință a acesteia, — e adausă Domnului numai din bunurile trupului. Și înșfîrșit, ce crezi despre el cînd, din pricina fidelității față de credința sa, e tîrît în public și abandonat urii obștești își duce lupta; cînd lîncezește în închisoare, în îngrozitoarea întunecime, lipsit de tot ce-i e necesar, trăind în murdărie... și conștient de ocară,

nefiind liber nici în timpul somnului, pentru că chiar și în pat rămîne încătușat și înțepat de împunsăturile paelor; cînd, apoi, ziua în amiaza mare, e mutilat, prin experimentate chinuri de tot felul, și cînd înșfîrșit, e nimicît prin chinurile morții?... Pentru ca să rezum lucrurile: Ceea ce Dumnezeu a îmbrăcat cu tainele și rînduiala sa, curătenia acestuia el o iubește, înfrînările acestuia îi plac, suferințele acestuia au preț înaintea lui»... «Nici vorbă deci că Dumnezeu ar lepăda nimicirii eterne opera mînilor sale... pe stăpînul creaturii sale... pe luptătorul pentru mărturia sa, pe fratele lui Hristos»... Care, după iubirea de Dumnezeu «a învățat-o pe cea față de om», și nu încape îndoială «că va face el însuși ceea ce prescrie. El va iubi trupul, care în așa de multe chipuri îi stă aproape, deși e slab... ne-rătos... vrednic de înlăturat... păcătos... Indrăznesc aproape să spună că dacă trupul n-ar trece prin asemenea stări, bunătatea, harul, îndurarea lui Dumnezeu și chiar întreaga lui putere binefăcătoare, n-ar fi avut obiect» (De resurr. car. 8-9).

Cîtă distanță între concepția gnostică și cea creștină cu privire la rostul trupului!. Acolo el era o povară, un obstacol, o carceră a sufletului; aici el e factor important pentru dobîndirea mîntuirii. Credincioșii creștini știu că mîntuirea nu se poate agonisi decît în răstimpul cît viețuiesc în trup și că împreună cu el vor fi chemați cîndva la judecata de pe urmă, să dea socoteală de tot ce au săvîrșit în lumea aceasta, fie bune, fie rele. Departe de a fi o piedică, un izvor de nenorociri, trupul este pentru ei, fratele cel mai credincios cu colaborarea, osteneala și jertfa căruia, ei pot da viață credinții, pot converti în faptă vie, nu arareori eroică, învățătura lui Hristos, se pot cunoaște unii pe alții în specificul lor propriu, și pot împlini unii față de alții și față de oricare alt om, marea poruncă a dragostei. De aceea, credinciosul creștin nu simte dezgust față de trupul său; nu-i irosește fără rost puterile; nu-l lasă în voia patimilor, ci-l îngrijește cu respectul afectuos datorat ca unui frate, cum zice același Tertulian. «Nimeni nu ți-e mai apropiat ca el, pe care trebuie să-l iubești după Domnul; nimeni nu-i fratele tău într-un grad mai înalt ca trupul» (De resurr. car. 63).

Dar trupul nu-i menit să îndeplinească numai funcția de colaborator în realizarea mîntuirii. Omul nu are de împlinit în lumea aceasta un rol exclusiv religios-moral, ci și unul creator de cultură și civilizație. Misiunea aceasta de ființă creatoare și în același timp, de cuceritoare și stăpînitore a forțelor naturii — misiune ce i s-a dat dintru început — e evident că nu și-o poate realiza fără participarea efectivă și permanentă a trupului. Sfinții Părinți subliniază în mod cu totul deosebit că tocmai în vederea împlinirii acestei misiuni de creator de bunuri și de stăpîn al lumii, omul a fost înzestrat și trupește altfel decît celelalte viețuitoare.

Tertullian, Ciril al Ierusalimului, Vasile cel Mare, Grigore Nisanul, Augustin, Nemeseus de Emesa, Ambrozii și alții vorbesc cu însuflețire și admirație de ținuta și înzestrarea trupului omenesc, în raport cu misiunea lui de a fi stăpîn al tuturor creaturilor. Nu există nicio participare la lume, la viața aceasta — scrie Tertullian —, care să nu se săvîrșească prin trup. Folosirea lucrurilor naturii, bucuria de lume, desfătarea de frumusețile ei, nu-s posibile fără participarea trupului. Artele se împlinesc cu ajutorul trupului, studiile și talentele — cu ajutorul trupului,... activitățile, afacerile, îndatoririle — cu ajutorul trupului. Și așa întreaga activitate a sufletului, se reazemă pe trup» (De resurr. car. 7). Pe acest trup, la care — scrie Sfîntul Ciril al Ierusalimului, e de mirare că unii au găsit și găsesc lucruri

de condamnat. Căci «ce nu-i făcut cu măiestrie în structura lui? Ce-i lipsește din înfățișarea lui distinsă?» (Catech. IV). Între celelalte viețuitoare adaugă Sfântul Vasile, numai omul are o ținută dreaptă. În timp ce patrupezele privesc spre pământ și se pleacă spre pînțe, omul își îndreaptă privirea spre înalt, fiind arătat prin aceasta că el nu e menit să fie rob stomacului și patimilor legate de cele de sub pînțe, ci pentru a realiza lucruri mărețe (Hom. Attende Cibi ipsi 8).

Dar cei care descrie cu remarcabil simț de observație și talent, și cel care interpretează cu ingeniozitate dimensiunea fizică a ființei omenești, este Sfântul Grigore Nisanul. «Ce vrea ținuta dreaptă a omului? De ce nu-s înăscute trupului puterile trebuitoare vieții, ci e lipsit de acoperemintele naturale, și vine pe lume neînmarmat și sărac, arătându-se astfel, pe cît se pare, mai vrednic de milă decît de a fi socotit fericit?. Nu-i înarmat cu ascuțiș de coarne, nici tăiuș de unghii, nici cu copite, dinți sau vreun bold plin de la natură, cu otravă ucigătoare, armă pe care multe animale o au în trupul lor, pentru a se apăra de cele ce vor să le vatăme. Și nici măcar cu înveliș de peri nu-i e acoperit corpul. Și totuși, cel rînduit să fie stăpîn peste celelalte creaturi trebuia să aibă de la natură arme proprii ca să nu apeleze, pentru siguranța sa, la ajutor străin». După ce arată că leul, mistrețul, tigrul, pantera și celelalte animale au arme naturale de apărare și că singur omul e lipsit de o astfel de apărare, adaugă: «Dacă omul ar fi avut asemenea putere încît să întreacă în rapiditate calul; dacă ar fi avut picioare atît de tari încît să nu poată fi vătămate... și dacă ar ar fi fost înzestrat cu coarne, ac otrăvitor și unghii, atunci, în primul rînd ar fi fost ca un animal sălbatec dezgustător...; pe urmă, nu s-ar mai fi interesat de stăpînirea asupra celorlalte lucruri, deoarece nu i-ar fi trebuit la nimic ajutorul celor de sub puterea sa. Acum însă, tocmai de aceea cele trebuitoare vieții au fost repartizate asupra fiecăreia din ființele supuse nouă, pentru a scoate la iveală necesitatea de a fi stăpîni asupra aceloră. Astfel greutatea de a se deplasa repede a corpului, duse la folosirea și domesticirea calului pentru serviciul acesta. Nuditatea corpului făcu necesară stăpînirea asupra oilor, din al căror anual produs de lînă luăm pentru a împlini ceea ce lipsește naturii noastre. Aducerea și din alte părți de mijloace necesare vieții, avu ca urmare că, dintre animale, cele purtătoare de poveri fură înhămate la asemenea munci... Ciinele, oșebit de iuteală, puse la îndemîna trebuinții noastre falca proprie, devenind astfel sabie vie pentru om. Oamenii au descoperit că mai tare și mai ascuțit ca apărătoarea coarnelor este fierul... În locul platoșei de crocodil, el își poate face... pieptar de piele. Iar dacă nu face aceasta, apoi, în acest scop, e format fierul... Arta inventivă ne-a întraripat și săgeata dăruind prin arc trebuințelor noastre, rapiditatea șborului... Faptul că tălpile ni se tocesc repede la mers făcu necesar ajutorul din partea lucrurilor subordonate. Așa se face că ne pregătim încălțăminte pe măsura picioarelor» (De hom. opif. 7).

Sfântul Grigore Nisanul subliniază deci, marele adevăr că întreaga operă de organizare a vieții specific omenești, întreaga operă de civilizație și cultură înfăptuită în lume, nu s-ar fi realizat dacă omul n-ar fi fost înzestrat cu trupul pe care-l are. Părutele slăbiciuni ale acestuia, în comparație cu corpurile celorlalte viețuitoare, se convertiră, la om, în prilejuri și îmbolduri în direcția domesticirii multor animale, precum și a invenției și creării de unelte din ce în ce mai perfecționate, menite să asigure înaintarea spre trepte din ce în ce mai înalte de viață.

În munca aceasta creatoare de cultură și civilizație, un rol de primă mărime, îl au mîinile, zice Sfîntul Grigore. «La toate celelalte (animale), membrele din față sînt picioare deoarece ceea ce e înclinat avea nevoie de sprijin; la om însă, aceste membre au devenit mîini. «Ele ajută la «zeci de mii de servicii», sînt necesare, «pentru orice tehnică și lucrare» și fără ele omul nici n-ar fi putut vorbi. «N-am fi avut darul vorbirii dacă truda și osteneala de a cîștiga hrana pentru trebuința trupului ar fi fost pe seama buzelor. Acum însă, lucrarea aceasta au luat-o asupra lor mîinile, gura rămînînd pentru slujirea cuvîntului». (Ibid. 8, 10).

Reluînd tema, Sfîntului Ambrozio remarcă și el în graiu colorat, prestanța corpului omenesc, descriînd sugestiv diferitele lui organe și funcții. Despre mîini — scrie și el că acestea sînt «bune de lucru», și prin degetele lungi, îi ajută omului la prinderea și ținerea lucrurilor și uneltelor. Mîinile îl fac pe om îndeminatic la muncă, la scris, la alimentație, la primirea și administrarea tainelor dumnezeiești. Cu un cuvînt mîinile îi ajută omului nu numai la dezvoltarea unei vieți religioase, dar și la promovarea unei vieți deosebite de aceea a animalelor, la crearea și dezvoltarea vieții specific omeneste (Hexaem. VI, 9, 54; IX, 67-74).

Nu putem încheia fără să menționăm că în scrierile Sfinților Părinți găsim și locuri, cuprinzînd rostiri aspre la adresa trupului. Mai ales scrierile de conținut ascetic abundă în asemenea expresii.

Cum se explică asemenea expresii?

Ele își găsesc explicarea mai întîi în stările morale ale vremurilor de atunci. În unele cercuri, mai ales în cele conducătoare, se ducea o viață lipsită de măsură, strălăind aproape cu totul de înfrînare și cumpătare. Sînt cunoscute lasitatea, îmbuibările, orgiile practicate atunci pe scară largă și care marcau descompunerea unei vieți lipsite de ideal și înstrăinate de disciplina severă a muncii. «Balnea, vina, venus (și s-ar fi putut adăuga: theatra) corrumpunt corpora nostra» iată cuvînte care se mai rosteau ici-colo ca o slabă licărire a presentimentului marei primejdii: (Cf. Al. von Gleichen-Russwurm und Fr. Wencher Kultur — und Sittengeschichte aller Zeiten und Völker Vol. 3-4 și 5-6 Passim Wien-Hamburg-Zürich).

Viața de desfrîu și uzură a puterilor trupești se ducea și în sinul unora dintre eresurile gnostice. Sfîntul Epifanie subliniază că acestea se slujeau de o complicată tehnică a plăcerilor nelegiuite, despre care zice că se și rușinează a le descrie (Adv. Haer. Lib. I. Tom II Haeres — XXVI, 4 P. G., XLI col. 337).

Ca o reacțiune împotriva unor asemenea excese, și împotriva tendințelor de a căuta rostul vieții acesteia exclusiv, sau cu precădere, într-un hedonism bolnăvicios, bărbații sfinți ai Bisericii au ridicat cuvîntul, străduindu-se să arate credincioșilor, uneori chiar și într-o formă exagerată, cît de neîntemeiat, nerodnic și zadarnic e un asemenea mod de viață. Plăcerile cărnii gustate fără socoteală, irosesc puterile și sănătatea, și nu lasă în suflet decît amărăciune, dezgust și pustiu.

Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că literatura ascetică se adresa în primul rînd celor ce de bună voie se afieroseau vieții monahicești. Pravilele unei asemenea vieți cer precum se știe, o mai severă strînșire a trupului, o mai aspră înfrînare a lui, dar nu pentru că ar fi în sine rău, ci pentru a face dintr-însul un și mai bun tilcuitor și înfăptuitor al iubirii lui Dumnezeu față de oameni.

Osebit de aceasta, Sfinții Părinți fac distincție între trupul ca element

constitutiv al omului, și trupul ca unealtă a păcatului. Când cer ascultătorilor și cititorilor lor dispreț și ură față de trup, ei nu vizează trupul ca atare, ci poftele desordonate, păcatele și viciile acestuia, cum ușor s-ar putea convinge oricine, dacă și-ar lua osteneala unei cercetări atente a scrierilor lor, și cum, de altfel s-a arătat în parte și mai sus.

Așa încît, concluzia generală care se desprinde din această sumară expunere, e că pentru Sfinții Părinți trupul constituie un component esențial și definitoriu pentru modul de a fi al omului.

Departate de a fi suspectat și depreciat ca izvor al răului și ca piedecă în calea năzuințelor spre mai bine ale ființei omenești, trupul e înfățișat ca factor indispensabil atît în ce privește viața spiritual-religioasă cît și în ce privește viața de muncă creatoare în cadrul naturii și al societății.

De unde după concepția neoplatonică și gnostic-maniheică, trupul material constituia obiect de dispreț, de barbară mortificare și mai ales de ruinare a lui prin desfrîu, în concepția patristică, el devine împreună cu sufletul, obiect de respect și iubire, colaborator și părtaş la bine și la rău, la întregul destin al omului.

Prin mijlocirea trupului, care aude învățăturile de credință și primește elementele materiale ale harului, se sădește și hrănește în inima și fapta lui, omul intră în legătură cu natura și cu semenii, dezvoltîndu-se, omului viața religioasă, și tot cu ajutorul trupului prin prezența, cuvîntul muncind și creînd împreună cu ei condiții și relații pentru o viață din ce în ce mai bună.

Acum, dacă ar fi să privim într-un cadru mai larg teza patristică referitoare la trupul omenesc și la materie în general, am putea adăoga că înlăturînd concepția potrivit căreia materia și trupul ar fi ceva rău în sine, Sfinții Părinți au înlăturat unul din cele mai importante obstacole psihologice din calea apropierei de aceste realități pentru a fi studiate și valorificate în direcția construirii unei vieți materiale mai bune, mai corespunzătoare demnității omenești. Din clipa în care a pătruns în conștiința oamenilor adevărul că materia nu numai că nu e izvorul răului, dar că e menită să slujească binelui și fericirii omenești, ei au început a organiza cu îndrăzneală și succese din ce în ce mai mari, cucerirea ei științifică și utilizarea ei în slujba culturii și progresului. Deasemeni convingerea că trupul nu e rău în sine, ci e un component de mare preț al omului a adus cu sine obligația de a-l respecta, a-l studia, a-l îngriji cu băgare de seamă, a-l feri de degenerare și a-i desvolta în mod rațional puterile pentru a le folosi din plin în munca creatoare.

În întreg cuprinsul Patriei noastre se desfășoară astăzi, organizată și rodnică, o muncă îndîrjită în vederea creării de condiții tot mai bune pentru întregul popor.

Incordarea aceasta obștească de a crea mai bune și mai multe mijloace materiale pentru toți nu trebuie să ne lase indiferenți. Sfinții Părinți ne-au arătat ce valoare de neînlocuit reprezintă trupul curat și sănătos, atît pentru viața noastră, religioasă, cît și pentru dezvoltarea și organizarea vieții omenești în genere. Nu ne rămîne decît să luăm și din această învățătură un îndemn în plus de a ne alătura cu însuflețire imenselor mulțimi ale muncitorilor, nelăsîndu-ne clătinați de nimeni din convingerea că și munca pentru sporirea nivelului de trai al semenilor face parte integrantă din slujirea lui Hristos.

CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU DUPĂ SFÎNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL *)

I. Personalitatea, opera și doctrina sfântului și marelui teolog ortodox Maxim Mărturisitorul constituiesc o preocupare deosebit de interesantă în teologia apuseană contemporană ¹⁾. Motivul nu e greu de aflat. Invățătura sa teologică și spirituală, cu rădăcini în gândirea generală a Bisericii care deja asimilase unele aspecte din metoda și terminologia filosofică antică, a însemnat o viziune originală și de mare amploare asupra întregii teologii creștine ²⁾. O teologie care evaluează cosmosul la nivelul unei adevărate revelații, rînduită în consensul unei Iconomii care dă sens întregii creațiuni — iată opera acestui mare teolog. E greu să vorbești la acest gânditor fecund despre «probleme specifice», fiindcă toate acestea stau într-o legătură de nedesprins cu sistemul său teologic general în care nicio problemă nu e de sine stătătoare. El a încadrat toate temele într-o arhitectură dogmatică care se cere respectată pentru buna lor rezolvare. Teologia, spre exemplu, se interpretează prin dogma despre Iconomie, Providența prin Eshatologie, Antropologia prin Hristologie etc. Importanța lui nu stă deci în aceea că a analizat și fixat o problemă specifică a teologiei ortodoxe, ci în faptul că el oferă o deschizătură prin care poți vedea întreg orizontul ortodoxiei, în faptul că a cuprins într-o sinteză generală și profundă întreaga teologie creștină. Pătrunzînd adînc în tainele Creației și Intrupării, el subliniază caracterul revelator al cosmosului, arată temeiurile spirituale pentru refacerea unității ontologice primordiale și dezvăluie caracterul mistic și simbolic al tuturor acțiunilor omenești în perspectiva unui repaus al existenței în Dumnezeu ³⁾. Nu e nimic forțat deci să așezăm originali-

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

1. Note și recenzii la lucrările apărute recent, referitor la opera și doctrina Sf. Maxim, găsim în buletinele bibliografice publicate periodic în «Revue des Etudes byzantines». Aceste Buletine ne informează asupra tuturor lucrărilor apărute în Apus cu privire la autori sau probleme de teologie și spiritualitate ortodoxă. O parte din materialul acestora a fost reprodus, prelucrat și publicat în românește. (Vezi: Fr. Andrei, Spiritualitatea ortodoxă și situația teologiei catolice contemporane, în rev. «Orthodoxia», 2, 1955, p. 246-277. Cu privire la Sf. Maxim vezi p. 261-263). Ultimul cunoscut de noi se datorește tot lui A. Wenger: Bulletin de spiritualité et de théologie byzantine, t. XIII, 1955, p. 140-195.

2. Sf. Maxim s-a născut pe la 580 la Constantinopol, unde a și rămas prima parte a vieții sale ca secretar al împăratului Heraclie. În 630 el intră în monahism într-o minăstire la Chysopolis-Scutari. Pe la 645 el fuge în Africa de Nord unde duce o dispută hristologică cu Phyrus, expatriarul Constantinopolului și unde conduce întreaga luptă contra monotelitilor. Această luptă o continuă și la Roma, unde vine în 646 și reușește să determine pe papa Martin I să condamne monotelismul în sinodul de la Latran, 649. Constant II îl arestează, îl judecă și îl exilează la Bizya, în Tracia, apoi la Perberis. În 662 e readus la Constantinopol și rejudecat, cerindu-i să renunțe la învățătura lui ortodoxă. Împreună cu alți doi ucenici, el e biciuit și i se taie limba și mîna dreaptă. Apoi e trimis în exil, la Lazika, pe țărmul răsăritean al Mării Negre, unde și muri la 13 august 662, în vîrstă de 82 ani.

3. O prezentare de mari proporții a doctrinei Sf. Maxim găsim în opera lui Hans Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie, Freiburg im Breisgau (Herder),

tatea sa în această operă de descifrare și restructurare a teologiei și spiritualității ortodoxe de un fel adesea inaccesibil. Din această cauză a cuprinde în mod suficient gândirea marelui Mărturisitor înseamnă un efort deosebit. El rămâne de aceea o «Ambigua» a ortodoxiei cu toate explicațiile care i se vor da.

Studiile mai noi asupra doctrinei sale au arătat că, pentru a pătrunde în concepțiile sale, e de preferat să se țină seama de autorii și sistemele care l-au influențat în mod evident. Desigur că această metodă are avantajul ei, însă e bine să se aibă în vedere un fapt important în ceea ce privește influențele «streine» asupra gânditorilor creștini, și anume, faptul că ei și-au însușit unele noțiuni și mai ales terminologia filosofică cu scopul de a da o mai mare expresivitate doctrinei creștine. Cît privește celelalte influențe, creștine, ele constituiesc un bun cu circulație generală în Biserică, și pe care Sf. Maxim le-a asimilat într-un mod propriu⁴). În cele ce urmează vom renunța să facem un studiu comparativ, căutînd doar să evidențiem cîteva preliminari la problema epistemologică, adică o expunere a condițiilor în care e posibilă cunoașterea dumnezească după Sf. Maxim, pentru credincioșii avansați întru cîntă din punct de vedere spiritual⁵).

II. Pentru Sf. Maxim, cunoașterea lui Dumnezeu — epistemologia, de care se ocupă dogmatica — e o problemă de spiritualitate teologică, o problemă în care se pune în discuție desăvîrșirea și transcenderea făpturii raționale sub razele infinite ale dumnezeirii. Procesul cunoașterii, ca unire nemijlocită între Dumnezeu și subiectul omenesc prin intermediul energiilor imanente este în fond procesul îndumnezeirii noastre. Acest adevăr l-a precizat palamismul care a și însemnat o nouă epocă în teologia ortodoxă. El a descifrat structura experiențelor tainice ale Bisericii descoperind realitățile divine care întrețin actul pătrunderii în Dumnezeu sau al participării. Actul unirii, cununa experienței harice, este un act de cunoaștere prin transcendere, posibil datorită unei însușiri a dumnezeirii. Această imanență divină, căreia Sf. Grigorie Palama i-a dat o coloratură ontologică este de fapt temeiul cunoașterii dumnezeiești, al transcenderii noastre. De aici și interpretarea sofianică ce se dă problemei cunoașterii în ortodoxie⁶). Desigur că Sf. Maxim nu intervine cu distincțiile ontologice caracteristice palamismului ca să-l putem apropia așa de mult de acesta, dar tot sistemul

1941. Autorul redă aici temeiurile filozofice ale sistemului teologic încheiat de Sf. Maxim și relevă sinteza profundă pe care a făcut-o unor influențe greu de neutralizat. A se vedea și recenzia făcută la traducerea franceză: I. H. Dalmals în «Revue de l'Histoire des religions», t. CXXXVIII, nr. 2, 1950, p. 237-241; vezi și M. Th. Disder, *Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le confesseur*, în «Echos d'Orient», 1930, p. 296-313.

4. În general se recunoaște că gândirea Sf. Maxim are două influențe: una din partea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, în ceea ce privește teologia, și alta din partea lui Evagrie în ceea ce privește doctrina ascetică, pe care le-a cuprins într-o sinteză originală. I. H. Dalmals în art. *L'oeuvre spirituelle de Saint Maxime le Confesseur*, în «Vie spirituelle», Suplément 21 (1952), p. 216-226, arată că esența doctrinei sale stă în caracterul său mistic spiritual și nu în cel filozofic (H. von Balthasar).

5. Lucrările recente asupra doctrinei Sf. Maxim ne sînt cunoscute indirect, pe baza unor note sau recenzii din care cauză n-au putut fi studiate.

6. În gândirea românească, cel care a atras atenția asupra marilor posibilități de interpretare a valorilor din unghiul învățaturii despre Sofia a fost Lucian Blaga, în studiul său: *Perspectiva sofianică*.

său e un preludiu îndepărtat al unei teologii a energiilor divine. Dealtfel învățătura sa a fost asimilată în întregime de tradiția duhovnicească ulterioară care s-a conturat și desăvârșit în palamism. Ucenicind la acei bărbai înzestrați cu «harul experienței», la acei «epistimones» — cunoscători ai tainelor dumnezeiești —, el a influențat în mod evident spiritualitatea bizantină. Acest fapt, dovedit și de cristalizarea operei sale în monumentul Filocaliei, constituie mărturia cea mai autentică a valorii doctrinare și spirituale a învățăturii sale⁷).

Dintre cei doi factori angajați în actul cunoașterii — Dumnezeu și omul — Sf. Maxim îi cunoaște pe amândoi. Antropologia sa, ca și Theologia sa sînt la fel de bine cunoscute. Se știe că el a fost amestecat în lupta contra ereziei monotelite. Fiindcă aceasta aducea în discuție persoana lui Hristos, Sf. Maxim a trebuit să o combată situîndu-se pe o doctrină antropologică veritabilă. Cunoștințele lui în acest domeniu sînt superioare. El a arătat forța firii noastre dar și neputința ei, lăsînd să se înțeleagă adevărul că noi nu putem cunoaște pe Dumnezeu fără Dumnezeu și înainte de El, ci prin Dumnezeu și după Dumnezeu. Acestea sînt de fapt măsura și limita cunoașterii dumnezeiești.

În concepția sa, veacurile sînt împărțite în două: cel al mișcării și cel al odihnei. Mișcarea — caracteristică veacului de acum — se execută în trei timpuri, fie pe plan cosmic — universal, în mod determinat, fie pe plan subiectiv — personal, în mod voluntar. Existența și toate forțele naturale execută această mișcare ritmică în care se poate observa un început, un mijloc și un sfîrșit. Firea noastră a săvîrșit acest drum în persoana lui Iisus Hristos, în cele trei momente din lucrarea sa mîntuitoare: crucea, mormîntul și învierea. Sf. Maxim transpune această operă și pe plan individual, precizînd că toate cele văzute și nevăzute se cer după cruce, se cer jertfite, înmormîntate și înviate: Toate vor trece prin aceste momente, pentru ca la sfîrșit să se readune și să umple lumea de Sus⁸).

Mișcarea firii, ca efect al cauzalității și nu al păcatului cum susținea Origen, scoate în evidență o însușire naturală a celor create și anume proprietatea relațională. Ea ne arată că toate cele create sînt în drum spre un stadiu superior, spre o formă de desăvîrșire a firii în care această proprietate va dispărea. De aceea, mișcarea și relația nu pot fi socotite ca însușiri rele ale firii, dar, nici absolute, ci ele au fost date providențial acesteia cu scopul desăvîrșirii noastre. Mișcarea însăși e o dovadă că omul poate și trebuie să depășească relația sa naturală pentru a intra în odihna dumnezeiască veșnică. Dar, faptul că omul e circumscris în relația sa naturală, e o realitate ce influențează și determină cunoașterea. În funcție de acest lucru există două condiții în care se poate efectua actul cunoașterii: condiția relației, a mijlocirii, stînd în lăuntrul celor create și condiția supra-relației, a nemijlocirii, stînd în afara celor existente.

Desigur că faptul relației își pune amprente pe actul cugetării noastre, din care cauză Dumnezeu cel infinit și supra-relațional devine imposibil de cunoscut. Cunoașterea Lui propriu zis începe dincolo de relația naturală printr-un efort al cugetării noastre de a evada din ea.

7. Cea mai importantă parte din opera sa este tradusă în românește de Pr. D. Stăniloae în volumele II și III din «Filocalia» (Sibiu, 1947 și 1948). Pentru «Ambigua» am folosit o traducere în manuscris făcută tot de Pr. Prof. D. Stăniloae.

8. Capete despre cunoștința lui Dumnezeu, suta I, 67, în «Filocalia», vol. II, p. 149; Ambigua în M.P.G., vol. XCI, col. 1276.

Folosind paralelismul dintre Creator și creatură, Sf. Maxim scoate în evidență predicătele nedeterminate și absolute ale Subiectului dumnezeesc cu scopul de a arăta că ființa sa transcende orice relație a existenței și deci, pentru a-L cunoaște, subiectul omenesc trebuie să depășească relația sa naturală. Dumnezeu e necuprins, pentru că nu e închis în vreo realitate, e inaccesibil, fiindcă nu e în relație cu altceva cu care se poate cugeta. Pe baza celor ce există nu putem afirma nimic despre El în mod adecvat deoarece e în afară de orice relație comparativă. El e străin de orice înțeles care i-ar determina modul existenței și de orice noțiune care L-ar face potrivit nouă⁹). Definițiile afirmative sînt un procedeu imposibil, deoarece au ca poziție realitățile. Nici cele ce se spun prin negație n-au o valoare absolută. Negația are valoare în sensul că ea relevă un adevăr incontestabil, adică faptul că Dumnezeu depășește totul ce stă în vreo relație. Maxim preferă de aceea atributul «unitate» tocmai pentru a sublinia simplitatea Dumnezeirii depășind orice relație și orice termen de comparație din cele ce se cunosc¹⁰). Astfel el concludă antinomic că, Dumnezeu are

9. Capete gnostice, suta I, 7-8, în «Filocalia», vol. I, p. 126-127: «Nici un început, nici un mijloc și nici un sfîrșit nu exclud însușirea de a afirma, prin relație, de altceva. Dumnezeu însă, fiind de infinite ori infinit cu totul mai presus de orice relație, cu drept cuvînt nu e nici început, nici mijloc, nici sfîrșit, și peste tot nici altceva din acelea în cari poate fi privit vreun predicat al relației față de ceva.

Toate existențele se numesc inteligibile, întrucît principiile cunoașterii lor pot fi demonstrate. Dumnezeu însă, e numit neînțelesul, pentru că e crezut numai că există, pe baza celor ce pot fi înțelese. De aceea, nimic din cele ce pot fi înțelese nu se compară cu El în nici un chip». Vezi și Ambigua, M.P.G., vol. XCI, col. 1297.

10. După cum se vede, concepția Sf. Maxim Mărturisitorul despre cunoașterea lui Dumnezeu este evident influențată de Pseudo Dionisie Areopagitul pe care îl și comentează, alături de Sf. Grigorie de Nazianz în lucrarea sa Ambigua, și prin aceasta el e debitor neoplatonismului.

După cum se știe, autorul Teologiei mistice indică două căi bine distincte în cunoașterea lui Dumnezeu: a) calea afirmațiilor, sau teologia pozitivă sau catafatică, care constă în a atribui lui Dumnezeu însușiri prin analogie cu ceea ce cunoaștem din fapte, și b) calea negațiilor, sau teologia negativă sau apofatică, care constă în a nega orice afirmație pe care o facem despre Dumnezeu, arătînd că El e dincolo de tot ce putem cunoaște.

Cel care a căutat să interpreteze această concepție a lui Dionisie Areopagitul a fost teologul rus Vl. Lossky, în lucrarea sa «Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient», Paris, 1944.

Lossky arată că apofatismul de care vorbește Dionisie constituie o caracteristică a spiritualității ortodoxe, aceasta fiind singura cale perfectă de a cunoaște pe Dumnezeu cel necunoscutibil prin natură. În esența lui, apofatismul presupune un Dumnezeu cu o natură inaccesibilă, dar care poate fi atins prin unire mistică într-o ignoranță absolută. Pe de o parte depășirea sau ieșirea din domeniul creaturii este singura condiție de a cunoaște pe Dumnezeu, iar pe de altă parte distanța dintre starea de creatură și Creator este temeiul incognoscibilității lui Dumnezeu. Din această cauză se naște în sufletul nostru o dispoziție care exclude orice tendință de a adopta la cugetarea umană misterele înțelepciunii lui Dumnezeu (op. cit., p. 21-41). În această stare, sufletul refuză orice concept asupra lui Dumnezeu și cu cît el urcă spre Dumnezeu, cu atît această stare se intensifică. Așa dar, apofatismul indică o atitudine de ordin general pe care trebuie să ne-o însușim față de misterul divin. El «ne învață să vedem în dogmele Bisericii înainte de toate un sens negativ, o interdicție pentru cugetarea noastră de a urma pe căile naturale și de a forma concepte, care ar înlocui realitățile spirituale.

Incognoscibilitatea nu vrea să spună agnosticism sau refuz de a cunoaște pe Dumnezeu. Totuși această cunoștință se va efectua pe calea al cărei spirit

drept unică cunoaștere, faptul de a nu fi cunoscut: El e cel cunoscut în chip necunoscut și neînțeles ¹¹⁾).

Poate fi acesta un atribut divin? Ce valoare are el în problema cunoașterii?

Sfântul Maxim îl scoate în evidență vorbind despre raportul dintre Dumnezeu și lucruri: «Cînd îl afirmăm pe Dumnezeu din lucruri, Il cugetăm deodată cu ele, dar ca pe cauza făcătoare. Cînd însă negăm cu totul pe Dumnezeu pornind de la lucruri, nu-L cugetăm împreună cu ele nici în calitate de cauză, întrucît, la drept vorbind, nu are cu lucrurile nici o relație, în temeiul căreia ar trebui să cugetăm împreună ideile celor care sînt în relație» ¹²⁾. Așa dar, în raport cu cele ce există, într-un mod Dumnezeu poate fi cunoscut, iar în altul necunoscut. Autorul nostru precizează această distincție comentînd pe Sf. Grigorie de Nazians din care și citează: «Nu a zis că firea aceasta, despre care vorbește, e necunoscută că există, ci ca ce există. Și adaugă spre întărirea cuvîntului: «Căci se deosebește mult a fi convins că este ceva de a ști ce este aceasta, adică e mare deosebire între a fi convins despre ceva că există și între a cunoaște înțelesul exact al ființei acesteia. Deci spunînd noi (zice) cu bună credință că ființa dumnezească e necunoscută să nu întorci cu viclenie cuvîntul ca și cînd am zice că e necunoscută chiar în existența sa și de aici să conchizi că noi propoveduim doji dumnezei» ¹³⁾. Din cele văzute, ca și din rațiunile acestora, pe deo parte, Dumnezeu e cunoscut că există, pe de altă parte e necunoscut după ceea ce este, după ființa Sa ¹⁴⁾. Cunoașterea existenței Sale se determină pe însuși faptul existenței noastre pentru că aceasta ne e dată de El. Desigur că, deși predicatul existenței îl atribuim lui Dumnezeu, El nu poate fi identificat, după ființă, cu însăși existența cu care s-ar putea cugeta altceva deodată sau în vreun mod. Această mențiune trebuie luată în seamă pentru a evita orice aluzie de panteism. Cît privește cele două moduri de cunoaștere, Sf. Maxim recomandă ca modul afirmativ — echivalent cu metoda

nu e cunoștință, ci îndumnezeirea. Ea nu va fi deci o teologie abstractă, operînd cu concepte, ci o teologie contemplativă, înălțînd spiritul către realitățile ce depășesc înțelegerea. De aceea, dogmele Bisericii se prezintă adeseori rațiunii umane sub forma unor antinomii, cu atît mai insolubile, cu cît misterul pe care-l exprimă e mai sublim» (op. cit., p. 34-41).

Sf. Maxim împrumută din Dionisie printr-un punct de vedere personal. Desigur că el vorbește în deosebi de cunoașterea pozitivă a lui Dumnezeu, prin mijlocul rațiunilor din lucruri. Cunoașterea mistică apare atunci cînd lucrarea dumnezeiască a harului va înlocui pe cea naturală din noi. Această intrare a puterii divine în noi prin odihnă lucrărilor noastre constituie pentru Sf. Maxim temelia cunoașterii dumnezeiești. Sf. Maxim deși nu distinge în mod expres energiile divine, el lasă să se înțeleagă că cunoașterea lui Dumnezeu este o lucrare dumnezeiască în noi, ceea ce ar corespunde cu descoperirea energiilor divine în noi. Lossky, interpretînd pe Dionisie și prin el întreaga spiritualitate ortodoxă, «deși cunoaște deosebirea dintre ființă și energiile divine, el nu face aplicarea pe planul cunoașterii, pentru a admite că după cunoașterea rațiunilor din natură, urmează, ca obiect de cunoaștere și vedere, lumina necreată divină ca energia descoperită a lui Dumnezeu» (Pr. Prof. D. Stăniloae, Curs de ascetică și mistică creștină, p. 284).

11. Ambigua, P.G., vol. XCI, col. 1232; Capete despre dragoste, suta III, în «Filocalia», vol. II, p. 85.

12. Răspunsuri către Talasie, 25, scolia 15, în «Filocalia», vol. III, p. 90.

13. Ambigua, P.G., vol. XCI, col. 1229 BC și col. 1193 AB.

14. «Făptura văzută ne ajută să înțelegem că este un Făcător, dar nu cum este Făcătorul»: Răspunsuri către Talasie, 51, scolia 5, în «Filocalia», vol. III, p. 213.

argumentelor raționale de care se ocupă Teologia Fundamentală, să fie folosit pentru a exprima existența lui Dumnezeu, iar cel negativ pentru a indica natura Sa, ascunsul său ființial, domeniul dogmaticii, adăugând totuși că este necesară o unire între ele: «Deci negațiunile opunându-se afirmațiunilor, se conciliază reciproc și se substituie între ele. Așa negațiunile indicând nu ce este Dumnezeu, ci ce nu este, se unesc cu afirmațiunile în jurul faptului că e ceva acel ce nu este aceasta, iar afirmațiunile indicând numai că este, dar nu și ce este acela, se unesc cu negațiunile în jurul faptului că nu e ceva anumit acel ce este aceasta, întredolaltă indicând contrastul prin opoziție, iar în raport cu Dumnezeu familiaritatea prin coincidența extremităților întredolaltă»¹⁵). Vorbind despre cele două laturi ale schimbării la față, reprezentate tipic de Moise și Ilie, el repetă această idee că ambele moduri sînt necesare în cunoașterea lui Dumnezeu, atît cel apofatic care laudă transcendența sa, cît și cel catafatic care relevă imanența sa, deși arată superioritatea celui apofatic pe treptele înaintate ale cunoașterii dumnezeiești¹⁶).

În actul cugetării omenești, relația noastră cu cele existente este de o evidență neîndoelnică. Actul de cugetare, zice Sf. Maxim, e o relație între cel ce cugetă — subiectul — și între cel ce e cugetat — obiectul¹⁷). Pentru ființa noastră el este un accident, un fenomen pentru că exprimă o relație față de altceva, de un obiect. În Dumnezeu însă nu se poate face distincție între subiectul ce cugetă și substanța care se cugetă, deoarece după ființă e însăși cugetare și după cugetare e însăși ființă. Prin urmare, El nu poate fi socotit ca o substanță ce se poate cugeta și deci nici ca un termen al actului de cugetare, care cere un obiect. El depășește, e dincolo de lucruri, de actul cugetării și orice noțiune despre El se înțelege că e imposibilă și inaccesibilă. De aceea, zice Sf. Maxim: «E primejdios a încerca să exprimi pe cel negrăit în chip rostit. Pentru că orice cuvînt rostit e o dualitate sau și mai mult. Dumnezeu e o unitate nu e o multiplicitate. O judecată deja presupune un obiect la care se referă. Dar Dumnezeu, am spus că exclude posibilitatea de a fi cugetat. El e mai presus de obiect sau subiect»¹⁸).

III. Sf. Maxim a transpus pe plan spiritual procesul dialectic dintre negație și afirmație. Negația sau Crucea e simbolul ieșirii din orice relație pătimasă și a găsit expresia în Crucea Mîntuitorului¹⁹). Așa dar, «teologia apofatică» nu e o metodă teoretică, ci un proces duhovnicesc de apofatizare a tuturor mișcărilor relaționale. Aceste relații cu lucrurile pot avea două înfățișeri: una pătimasă, compusă, și alta naturală, simplă. În actul cunoașterii, mintea trebuie să se desfacă de ambele relații, care dau conținuturi diferite cugetării noastre. Un text din «Răspunsurile către Talasie» rezumă toată concepția Sf. Maxim despre cunoașterea dumnezească: «Mintea trebuie să fie atunci golită de toată ideea și de toată cunoștința,

15. Ambigua, P.G., vol. XCI, col. 1288.

16. Idem, col. 1165 C: Răspunsuri către Talasie, 25, în «Filocalia», vol. III, p. 85.

17. Capete gnostice, suta I, 82, în «Filocalia», vol. II, p. 157.

18. Ambigua, P.G., vol. CXI, col. 1220 A.

19. «Toate cele văzute (fenomenele) se cer după cruce, adică după deprinderea de a stăvilii afecțiunea față de ele a celor ce sînt duși prin simțuri spre ele»: Capete gnostice, suta I, 67, în «Filocalia», vol. II, 149; vezi și Ambigua, P.G., vol. XCI, col. 1140 D și 1241 AB.

ca să vadă fără ochi pe Dumnezeu, Cuvîntul cel adevărat, știind limpede că în privința lui Dumnezeu sînt mai adevărate negațiunile prin depășire, cari vestesc realitatea pozitivă divină prin negarea totală a celor ce sînt»²⁰). Așa dar, cunoașterea e o privațiune de orice reprezentare, cunoștință sau afecțiune; e o desfacere a minții de orice imagine sau noțiune a lucrurilor.

Condiționată și inseparabilă de acțiunea de eliminare a conținuturilor cugetării, cunoașterea e concomitentă și proporțională cu procesul de desăvîrșire al firii și vieții noastre. Concepută ca o arătare a lui Dumnezeu în noi prin golirea noastră de orice reprezentare, ea se integrează în urcușul duhovnicesc al puterilor omenești. Treptele acestuia sînt în fond și treptele cunoașterii. Legătura dintre cunoașterea dumnezească și desăvîrșirea noastră spirituală este, după cum se vede, un adevăr fundamental în concepția Sf. Maxim, pentru că intrarea Logos-ului în noi, Intruparea lui tainică, corespunde cu ieșirea, eliminarea tuturor conținuturilor din mintea noastră prin purificarea ei²¹).

Pentru a afla mijlocul și metoda de a săvîrși această lucrare de curățire a minții, trebuie să cunoaștem mai întîi realitățile ce pot constitui conținutul ei și deci obiectul cunoașterii.

Lumea are o structură dualistă: lucrurile sensibile, fenomenale și realitățile inteligibile, noumenale: «Cele ce se află la mijloc între Dumnezeu și oameni sînt lucrurile sensibile și realitățile inteligibile»²²). Creațiunea văzută e o înfățișare în simboale sensibile a celei nevăzute și ea trebuie înțeleasă prin rațiunile divine (λόγοι) din ea, temelia ei originară.

Provenită din filosofia lui Platon, însușită de Dionisie și confirmată de Evagrie, noțiunea de «λόγοι» devine la Sf. Maxim o adevărată doctrină.

«λόγοι» sînt o noțiune spirituală însemnînd structura noumenală și semnificația divină a Cosmosului²³). Există rațiuni pe care realitățile le au în Dumnezeu înainte de facerea lor, iar Dumnezeu e reprezentat nevăzut în cele văzute prin rațiuni. Ele constituiesc modul de a sta a lui Dumnezeu în lume și lumea de a sta prin Dumnezeu. Prin ele toate au convergența spre Dumnezeu. De aceea, Teologia Sf. Maxim e o laudă a perspectivelor creațiunii în lumina sensurilor divine din ea, în lumina acestor semnificații originare dumnezeiești, prin care toate se restructurează pentru lumea de sus²⁴).

«Logoi» ne interesează foarte mult în problema cunoașterii pentru că ele formează căile întîlnirii noastre cu Dumnezeu în lume și deci obiectul cunoașterii pe o anumită treaptă.

Deși plină de figuri, de simboale sensibile, lumea are prezența lui Dumnezeu în mod continuu prin aceste rațiuni, fiindcă ea nu e decît un chip, o reprezentare a sofiei divine în care se află rațiunile tuturor existențelor. Dumnezeu a amestecat în lume urme din măreția sa proprie ca să poată transporta prin ele mintea omenească în chip neamăgitor spre

20. Răspuns, 25, în «Filocalia», vol. III, p. 85.

21. J. Loosen, Logos und Pneuma in begnadeten Menschen bei Maximus Confessor, Münster i. W., Aschendorff, 1941, după recenzia de A. Michel, în «Byzantinische Zeitschrift», 45 (1952), p. 67-68.

22. Răspunsuri către Talasie, 51, scria 3, în «Filocalia», vol. III, p. 213.

23. Nu cunoaștem încă direct articolul lui I. H. Dalmis, La théorie des «logoi» des créatures chez S. Maxime le Confesseur. «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», XXXVI (1952), p. 244-249.

24. Răspunsuri către Talasie, 51, în «Filocalia», vol. III, 205; Ambigua, P.G., vol. XCI, col. 1276.

cele dumnezeiești²⁵). El se ascunde negrăit în rațiunile lucrurilor și se face cunoscut în chip proporțional prin fiecare din cele văzute, ca prin niște scrisuri²⁶). Dar prezența divină în lume, prin rațiuni, este o prezență învăluită și enigmatică, deoarece simboalele acesteia constituiesc un fel de giulgiuri, de acoperământ. În condițiile veacului de acum, lumea apare ca o peșteră, ca un pîntece în care Logosul duce o existență de prunc. Mai precis, Sf. Maxim zice că lumea este mormîntul Domnului²⁷). El e prezent tainic în ea și se descoperă pe măsură ce subiectul face transparentă latura ei cantitativă, fața ei sensibilă. Evidența lui Dumnezeu, mai întii, e condiționată de această depășire a sensibilului: prin cele văzute trebuie să vezi ca prin niște uși încuiate spre cele nevăzute. Urmează de aici un efort de descoperire a rațiunilor, fiindcă Dumnezeu trebuie scos din lume, din simboale și așezat în Biserică, în suflet.

La început, cunoașterea se îndreaptă spre ceva determinat în spre care subiectul nostru e atras prin necesitate. Sensul mișcării noastre în actul cunoașterii este acesta: de la varietatea sensibilă a realităților la unitatea inteligibilă, nevăzută, a rațiunilor, ca apoi și aceasta să fie depășită. Între noi și Dumnezeu stă lumea care constituie un izvor de atracție permanent. În starea originară «nimic nu avea primul om așezat între Dumnezeu și sine care să trebuiască a fi cunoscut și care să împiedice înrudirea liberă ce avea să se producă prin iubire între sine și Dumnezeu în cursul mișcării spre El²⁸). După păcat însă, între noi și Dumnezeu e un mijloc care trebuie străbătut progresiv și ascendent: «În felul acesta urcăm pe o anumită cale și după o anumită ordine de la cele ce sînt față de Dumnezeu ultimele, dar față de noi cele mai apropiate, spre cele dintii și față de noi cele mai depărtate, iar față de Dumnezeu cele mai apropiate»²⁹). În fond această străbătare este o lucrare de asimilare sau de identificare a lucrurilor cu rațiunea lor. Există o rațiune generală a firii care trebuie să rămînă neîmpărțită de modurile de existență a celor particulare. Această rațiune constituie baza stabilă a oricărei existențe și centrul de unitate al tuturor³⁰). Întreaga Iconomie are scopul de a readuce zidirea la scopul, la sensul ei originar, la rațiunea ei generală. De aceea, noțiunea de λόγος nu poate fi rezolvată decît în lumina dogmei Intrupării.

Pentru Sf. Maxim taina Intrupării este cea mai tainică dintre tainele dumnezeiești. Ea e singura cale de unire cu Creatorul fiindcă în Hristos s-au distrus toate împărțirile din firea noastră, făcînd-o una cu rațiunea ei cea mai originară și generală³¹). Hristos e sensul divin al lumii, el descoperă semnificația și scopul originar al ei, adică unitatea cu Dumnezeu. Prin Hristos totul stă sub semnul unghiului, simbolul unității, sub semnul Bisericii — unghiul creațiunii. Cunoașterea însăși stă sub acest semn pentru că se bazează pe unirea minții cu simțirea, a cerului cu pămîntul, a celor sensibile cu cele inteligibile și a firii cu rațiunea ei. Providența este de altfel puterea care asigură realizarea acestui sens divin al lumii descoperit de Hristos. Rațiunea ei este desăvîrșirea mișcării na-

25. Idem, p. 204.

26. Ambigua, P.G., vol. XCI, col. 1285 CD.

27. Capete gnostice, suta I, 61, în «Filocalia», vol. II, p. 145-146.

28. Ambigua, P.G., vol. XCI, col. 1352-1355.

29. Răspunsuri către Talasie, 54, în «Filocalia», vol. III, p. 245.

30. Răspunsuri către Talasie, 48, scolia 6, în «Filocalia», vol. III, p. 155.

31. Ambigua, P.G., vol. XCI, col. 1313 A.

turale a firii noastre. În această perspectivă, termenul dumnezeesc al mișcării naturale, îndumnezeirea, apare ca un stadiu firesc în care trebuie să intre toate. Ca revărsare a sofiei, providența actualizează toate virtualitățile firii pînă ce aceasta va intra în Dumnezeu — temeiul odihnei veșnice³²). Pe plan subiectiv, mișcarea naturală trebuie socotită ca o desprindere voluntară din ce în ce mai accentuată din orice relație pătimasă cu cele create. Cu cît ieșim mai mult din această relație cu atît încetează mișcarea noastră naturală și ne apropiem de Dumnezeu în care ne odihnim mișcîndu-ne prin har. De aceea, pentru ca să ajungem în Dumnezeu nu mai trebuie nimic cugețat din cele ale mijlocului ca aflîndu-se în noi.

Evidența lui Dumnezeu Cel prezent în cele văzute prin rațiunile nevăzute e împiedecată de înfățișarea simbolică a realităților. Un alt simbol care învâlue ca într-un vsmînt Logosul este cuvîntul Sf. Scripturi. Cuvîntul se face trup, zice Sf. Maxim, și prin aceea că ia forma cuvintelor. Dar această descoperire tainică prin mijlocirea simboalelor sau cuvintelor nu e o revelație deplină. În tot ceea ce se descoperă rămîne ceva gol, ascuns. Insuși Hristos, în arătarea sa, rămîne necuprins, ceea ce constituie și paradoxul revelației: «Iar întruparea Sa, care a avut o origină supraființială, a arătat-o ca fiind mai necuprinsă decît orice taină. Peste tot El a devenit cu atît mai înțeles prin întrupare, cu cît s-a arătat prin ea mai necuprins «căci a ascuns și după arătare» zice dascălul, sau ca să spun mai dumnezește, și în arătare. Fiindcă misterul lui Iisus rămîne ascuns și nu poate fi scos la iveală nici de cuvînt, nici de minte, ci chiar spus rămîne negrăit și chiar înțeles rămîne necunoscut»³³). Pentru a descoperi însă ceea ce e nevăzut, se împune o înlăturare a vsmîntelor — cuvînte sau simboale. Se naște deci o lucrare de subțiere a chipurilor și cuvintelor pentru a descoperi dincolo de ele rațiunile lor. Totul se bazează pe o distincție, pe un discernămint săvîrșit prin contemplație. Adică a vedea dincolo de literă Duhul, dincolo de simbol rațiunea lui. Acest proces corespunde, după cum am mai spus, cu dezbrăcarea minții noastre de orice concept, reprezentare sau conținut, lucru cu care și începe actul cunoașterii.

IV. În centrul ființei omenеști stă mintea: ea este principiul major al vieții spirituale. Omul este în deosebi o făptură rațională, un subiect care cugeță. În centrul activității sale stă activitatea noetică condusă de minte, puterea văzătoare a sufletului. Ea este scaunul înțelepciunii, locul unde stă Domnul, Biserica lui Dumnezeu³⁴).

Subiectul omenesc intră în relație cu lumea prin simțire, dar percepția, ca lucrare a simțurilor, nu poate să străbată de la ceva spre altceva. Ea nu pășește dincolo de aspectul sensibil al realităților, de înfățișarea lor corporală date de simboale dacă nu se prinde de contemplația minții. De obicei, ea oferă minții reprezentarea sensibilului și caută s-o rețină la acesta fără să străbată la rațiunile lui. Această circumscriere se face pe baza unei poște a simțurilor, care silește voința să facă abuz, călcînd rațiunea lucru-

32. Idem, col. 1413 A.; Răspunsuri către Talasie, 55, scolia 28, în «Filocalia», vol. III, p. 281.

33. Comentariu la Epistola lui Dionisie, episc. Atenei, către Gaius Monahul (Ep. 3, P.G., III, col. 1069) în Ambigua, P.G., vol. XCI, col. 1094 A, 1253 D, 1165 D.

34. Răspunsuri către Talasie, 43, în «Filocalia», vol. III, p. 150-151, Capete despre dragoste, suta II, 31, și Capete gnostice, suta II, 74, în «Filocalia», vol. II, p. 61 și 195.

lui, și mintea să nască un gând pătimăș, pervertind ideea lucrului respectiv. La această situație simțirea nu mai este punte spre minte, ci puterea care o robește, o închide: astfel se naște patima, adică reprezentarea pătimășă a unui lucru în minte datorită unei afecțiuni pătimășe.

În activitatea ei pozitivă, simțirea e un organ ce servește minții să treacă de la varietatea și compoziția figurilor celor văzute la simplitatea celor inteligibile, nevăzute³⁵). Ea se folosește de lucruri conform cu rațiunea lor și nu contra lor. Ea ajută minții să dea naștere la reprezentări simple, la înțelesuri nepătimășe. Mintea deci poate să aibă două feluri de înțelesuri, de cunoștințe, de gânduri: unul pătimăș, compus, negativ și altul natural, simplu, pozitiv. Ideea centrală a Sf. Maxim este aceea că pentru a cunoaște pe Dumnezeu mintea trebuie golită de orice conținut sau sarcină, natural sau pătimăș: «Mintea omenească cînd s-a apropiat de Dumnezeu s-a înălțat deasupra lor, nemai fiind robită de lucrurile sensibile prin făptuire și nici reținută de realitățile inteligibile»³⁶).

Imprumutînd din Evagrie doctrina despre urcușul duhovnicesc, Sf. Maxim a analizat și sistematizat cele trei trepte ale acestuia, care în fond sînt trei etape în această lucrare de repunere a minții în condiții de cunoaștere, în condiții în care să poată deveni loc pentru arătarea Domnului. Acestea sînt trei: *πραΐς*, înfăptuirea sau activitatea, *θεωρία*, contemplația naturală și *γνώσις*, cunoștința, Teologia mistică³⁷).

Prima treaptă, a înfăptuirii sau a filosofiei făptuitoare, urmărește golirea de patimi, adică curățirea minții de conținutul ei pătimăș.

Patima, în definiția Sf. Maxim, este o mișcare a voinței contrară Vîrii, o cugetare contrară rațiunii ei³⁸). Ea e un abuz cu efectele naturale prin dezacordul dintre voință și rațiunea acestora. Ea reprezintă o mîrginire a orizontului nostru noetic din cauza acelei iubiri de sine trupești, *φιλαντία*³⁹) Ea închide puterea cunoscătoare a sufletului și schimbă direcția vederii mintale mîrginînd înțelesul lui Dumnezeu la figuri, la simboale. Mintea noastră se modelează după obiectele cugetate, încît ideile sînt forme care s-au transmis minții în actul cugetării. Astfel, ea poate fi modelată și de închipuirile pătimășe ale lucrurilor înțelese prin simțuri, în care caz ea are un conținut și o formă negativă. Ea e în posesia unor gânduri compuse, străine de rațiunea lucrurilor, care împiedică drumul conștiinței celei simple și libere. Din această cauză o minte încovoiată sau stăpînită de patimi nu poate să cunoască adevărul. O minte întunecată și posedată de patimi nu cunoaște pentru că n-are libertatea și simplitatea necesară.

Am spus că mintea poate primi diferite forme și le poate dezbrăca rînd pe rînd ca pe niște veșminte. Cum se poate dezbrăca mintea de aceste reprezentări deformate căpătate prin patimi?

35. «Căci (mintea) este un organ ce adună cu pricepere toată descoperirea bunătății lui Dumnezeu ce strălucește inteligibil în făpturi»: Răspunsuri către Talasie, cuvînt înainte, în «Filocalia», vol. III, p. 17.

36. Răspunsuri către Talasie, 51, sc. 3, în «Filocalia», vol. III, p. 213.

37. Ambigua, P.G., vol. cit., col. 1300 C, 1360 CD. Vezi: I. H. Dalmais, La doctrine ascétique de Saint Maxime le Confesseur, în «Irenikon», 26 (1953), p. 17-39.

38. Capete despre dragoste, suta I, 35, în «Filocalia», vol. II, p. 41.

39. În legătură cu această problemă vezi: I. Hausherr, Philavtie de la tendresse pour soi a la charité selon S. Maxime le Confesseur, (Orientalia Christiana Analecta, 137), Rome 1952.

Despătimirea sufletului nostru nu se face decît prin virtuți, mijlocul prin care Hristos devine trup în noi. Virtutea, ca acordul dintre voință și rațiunea firii, este și o restructurarea a mișcărilor voinței către libertate⁴⁰). În fond ea se bazează pe o negație, pe o desființare a relației pătimase născută din philavtie — și deci și a gîndului pătimas din cugetare. În acest sens, actul cugetării are și o coloratură afectivă și voluntară, fiindcă el presupune o mișcare a voinței care se determină, fie în sens negativ, pe baza philavtiei, fie în sens pozitiv pe baza lui agapè. Golirea minții de conținuturile negative este deci și o curățire a voinței de mișcările ei pătimase. Ba mai mult, ele stau într-o mare legătură. Adică, cunoașterea e precedată de virtuți, fiindcă ele țin ochiul mintal deschis în direcție pozitivă. Astfel, virtutea e o luptă pentru adevăr, un mijloc de a ajunge la adevăr prin orientarea nepătimașă pe care o dă voința⁴¹). Ea activează puterea de cunoaștere a omului și pune mintea în condiții proprii cunoașterii dumnezeesti. De aici legătura între condiția morală și condiția noetică, între curățirea voinței și curățirea minții, între asceză și contemplație. Drumul spre adevăr trece deci prin virtuți: prin asceză spre contemplație.

După ce prin virtute s-a făcut restabilirea puterilor naturale în rînduiala lor firească și s-a înlăturat relația pătimasă, subiectul omenesc intră într-o nouă etapă a actului de cunoaștere. Este treapta contemplației naturale⁴²), în care se capătă cunoștința, căci, după Sf. Maxim, cunoștința vine prin contemplație: prin contemplație spre cunoștință.

Pe treapta înfăptuirii, deși lipsită de patimi, mintea e încă întoarsă spre cele omenesti. La fel și pe treapta contemplației, dar cu alt sens. Cu toate că e orientată spre cele sensibile prin percepția simțurilor, ea nu poartă decît formele nevăzute ale acestora, adică rațiunile lor divine. În contemplație, mintea a desprins de simboalele sensibile rațiunile celor create și se umple de un conținut firesc, pozitiv, fiindcă le contemplă după rațiunile lor și intră în relație cu ele pe baza lui agapè, a iubirii divine, nu a celei trupesti. Așa dar, contemplația se bazează pe imanența lui Dumnezeu, care prin intermediul λόγου-lor e mereu prezent în lume și se comunică inteligenței noastre. Mintea trebuie acum să desfășoare un proces de concentrare și simplificare a rațiunilor pînă ce ajunge la rațiunea generală⁴³). Propriu zis, scopul acestei sinteze e intrarea minții în unitatea sofiei, care concentrează toate sensurile divine din lume.

Deși pe treapta Theoriei subiectul nu stă în raport pătimas cu lumea, totuși el este atras și mișcat către ceva și mintea lui poartă o formă. Or, pentru a cunoaște cu adevărat, mintea trebuie să depășească orice conținut și relație, fie ele chiar de natură pozitivă, trebuie adaptată la unitatea și simplitatea originară. În acest fel omul trebuie «ca să se facă și el Dumnezeu prin har, ridicîndu-se pe sine, mai presus de materie după trup și făptuire și mai presus de o formă după minte prin contemplație, adică mai presus de cele din care se alcătuiește existența fapturilor, sau ca să spun totul, făcîndu-se prin deprinderea virtuții și a cunoștinței cu totul nematerial și fără formă, pentru Dumnezeu Cuvîntul

40. Tilcuire la rugăciunea Tatăl nostru, în «Filocalia», vol. II, p. 279.

41. Răspunsuri către Talasie, 30, în «Filocalia», vol. III, p. 114-115.

42. Capete despre dragoste, suta III, 44; suta II, 100; suta IV, 86, în «Filocalia», vol. II, p. 85, 76, 114.

43. Răspunsuri către Talasie, 55, scolia 14, trad. cit., p. 278.

care, fiind după ființă în sens propriu fără materie și formă, s-a făcut cu adevărat pentru noi din noi în materie și formă ca noi»⁴⁴). Pentru a cunoaște pe Dumnezeu trebuie să devii ca Dumnezeu prin ridicarea și adaptarea firii tale la însușirile firii dumnezeiești. Aceste însușiri nu le căpătăm decît pe treapta Teologiei mistice⁴⁵).

Dumnezeu transcende totul, de aceea în actul cunoașterii mintea nu poate intra decît printr-o transcendere a ei. El este mai presus de cugetare din care cauză nu imprimă minții nici o formă. Golită de orice conținut și liberă de orice relație naturală, mintea e deasupra reprezentărilor, noțiunilor și sensurilor, în petrecerea fără formă. Intunecul divin în care trebuie să intre mintea poate fi socotită și această lipsă de formă și de relație, această stare de nemijlocire și simplitate, pe care și-o adaptează în condițiile nepătimirii. În această stare, Dumnezeu vine și sapă în ea trăsăturile proprii. Printr-o atingere nemijlocită ea primește întipărirea luminii dumnezeiești, devenind chip al arhietipului divin: «Sîntem, cu alte cuvinte, ca chipul ce urcă spre original, ca pecetea ce se adecvează tot mai bine originalului prin întipărirea lui în ea și nu are și nu poate să fie dusă spre altceva, sau mai limpede și mai adevărat spus, nici nu poate să vrea, ca una ce a primit lucrarea dumnezeiască, mai bine zis a devenit Dumnezeu prin îndumnezeire și se îndulcește mai mult prin ieșirea (extazul) din cele ce sînt și se cugetă în ea, din pricina harului Duhului ce a biruit-o și o arată avînd pe Dumnezeu singur lucrător în ea. Astfel se ajunge de nu mai e decît o unică și singură lucrare prin toate a lui Dumnezeu și a celor dreți, mai bine zis numai a lui Dumnezeu ca Cel ce petrece cu bunătate (prin perihoreză) întreg în cei dreți întregi. Căci e neapărat de trebuință să înceteze cu totul mișcarea liberă și independentă a dorinței spre oricare alt lucru, odată ce s-a arătat ultimul bun dorit, care se împărtășește și coboară în mod neîncăput, ca să fie așa înlăuntrul celor ce se împărtășesc, pe măsura puterii lor⁴⁶). Astfel, eliminarea conținuturilor din mintea noastră coincide cu apariția Logosului divin în ea. E o plinătate de lumină dumnezeiască într-o simplitate a subiectului omenesc, care înseamnă și o odihnă a cugetării. Căci actul cunoașterii cu adevărat înseamnă sfîrșitul mișcării și relației naturale și intrarea în Dumnezeu cel nemișcat. La hotarul puterilor și lucrărilor naturale firea e preluată de puterea dumnezeiască pentru a se odihni într-o mișcare veșnică în Dumnezeu. Dumnezeu se descoperă numai aducînd la limită puterea noastră naturală, de aceea trebuie să creăm condiții acestei puteri pentru a intra în prăznuirea Sabatului — simbolul odihnei noastre în Dumnezeu. Aceste condiții ne sînt date în Aphația, o stare de sfințenie a minții retrasă din orice mișcare

44. Ambigua, P.G. vol. XCI, col. 1273 CD.

45. Capete gnostice, suta II, 79-80, trad. cit., p. 198-199.

46. Ambigua, P.G., vol. XCI, col. 1077 A. Fără legătură nemijlocită cu Dumnezeu prin har, fără acest contact direct cu prezența personală a Lui, nu există cunoștință: «Sufletul nu se poate întinde niciodată după cunoștința lui Dumnezeu, dacă nu se va atinge Dumnezeu de el, făcînd pogorămînt, și nu îl va ridica spre Sina. Căci nu poate străbate mintea omenească atîta cale, încît să ajungă la perceperea vreunei iluminări dumnezeiești dacă nu o atrage însuși Dumnezeu (cit este cu puțință minții omenești să fie atrasă) și nu o luminează cu razele dumnezeiești». Capete despre cunoștința lui Dumnezeu, suta I, 31, în «Filocalia», vol. II, p. 33).

și relație limitată și odihnită în Dumnezeu cel infinit⁴⁷). Prin ea căpătăm o cunoștință nemijlocită în care mintea supra cunoaște într-o continuă rugăciune: prin aphația, spre Teologia.

Procesul cunoașterii e un act complex și are o întindere mare în care sufletul e într-o mobilitate continuă. El angajează pe creștin într-o apropiere din ce în ce mai mare de Dumnezeu și o depărtare cât mai întinsă față de cele trupești: «ridicat deasupra tuturor celor nestrăicicioase a fugit ca de un alt Egipt, de lumea aceasta înșelătoare care supără mintea străvăzătoare cu grijile trupești, apoi devenit al său însuși, prin liniștire, a cunoscut în chip negrăit prin meditația ostenitoare, iconomia înțeleaptă a pronoiei dumnezeiești care cîrmuiește dumnezeiește totul și pe urmă prin teologie mistică, pe care o primește în extaz negrăit numai mintea curată, prin rugăciune s-a înălțat negrăit cu Dumnezeu în neștiință ca într-un întuneric și a primit în el pe dinăuntru în minte întipărirea dogmelor buneii credințe, iar pe dinafară ca tablele lui Moise harurile virtuților, prin degetul lui Dumnezeu, adică prin Sf. Duh⁴⁸). Această frază rezumă în ce constă esența urcușului duhovnicesc și deci și a cunoașterii dumnezeiești.

Se înțelege că în tot acest drum puterea care ne mișcă este iubirea lui Dumnezeu. Ea curăță partea pasională a sufletului, gătind neconținut calea spre cunoștință⁴⁹). Ea purifică și intensifică legătura noastră cu Dumnezeu. Cunoașterea e o mișcare în Dumnezeu, avînd mintea pregătită și condusă prin iubire. E realizarea întrupării mistice a Logosului divin în noi prin iubire, o substituie prin har. Pentru a crea însă condiții acestei întrupări e necesară o acomodare subiectivă la lucrările iubirii divine săvîrșite de Hristos în lume. Adică creștinul să urce prin iubire la Dumnezeu, așa cum El a coborît la noi din iubire. Să devină organul unirii și împreunării celor despărțite de păcat, pe care Hristos din iubire le-a unificat în mod obiectiv. El repetă drumul lui Hristos în unirea sexelor prin lipsa afecțiunii trupești, în unirea paradisiului și a lumii prin viețuirea sfîntă, în unirea cerului și a pămîntului prin identitatea vieții sale cu îngerii. După ce am străbătut orice cunoștință, se produce în noi o concentrare spre Dumnezeu ca singurul și ultimul bun de dorit: «Pentru că nu va mai fi atunci ceva care să se arate în afară de Dumnezeu, sau care să pară că stă în cumpănă cu Dumnezeu, ca să vrăjească dorința cuiva spre a înclina spre El, toate fiind cuprinse în El, fie inteligibile, fie sensibile, prin arătarea și prezența Lui negrăită. O analogie ne oferă luminile stelelor și însuși stelele pe care simțirea nu le mai poate constata că există în timpul zilei, fiind acoperite de lumina abundentă și incomparabilă a soarelui care a apărut și de la care au și ele calitatea de a fi lumini. La Dumnezeu aceasta se explică cu atît mai mult cu cît intervalul și deosebirea dintre Cel Necreat și cele create sînt nesfîrșite. Căci atunci, după ce vom fi cunoscut după ființă existența

47. Răspunsuri către Talasie, 39, în «Filocalia», vol. III, p. 134 și Ambigua, vol. cit., col. 1409 A.

48. Ambigua, P.G., vol. XCI, col. 1149 BC.

49. Capete despre dragoste, suta IV, 57, 59, în «Filocalia», vol. III, p. 108.

Vezi diferitele sensuri ale noțiunii agapē în: Maximus the Confessor. The Ascetic Life. The four Centuries on charity. Translated and annotated by P. Sherwood. Westminster (Maryland)-London, 1955, după recenzia de A. Ceresa-Gartaldo din «Byzantinische Zeitschrift», 49 (1956), fasc. I, p. 117-118.

concretă a făpturilor, adică ce, cam și spre ce sînt, nu ne vom mai mișca dorința de a cunoaște spre ceva determinat, fiind depășită de noi cunoașterea oricărui lucru sau cea îndreptată spre orice lucru de după Dumnezeu, stîndu-ne înainte și împărțîșindu-ni-se spre gustare, pe măsura noastră singură cunoștința nesfîrșită, dumnezeiască și necuprinsă»⁵⁰).

V. — Sf. Maxim a accentuat în mod deosebit rolul existenței în cunoașterea lui Dumnezeu. Între noi și Dumnezeu se intercalează această realitate care trebuie străbătută în mod necesar, prin contemplația naturală, pentru a ajunge la cunoașterea nemijlocită.

Lumea este un simbol pentru Dumnezeu: în ea se ascund rațiunile divine ale lucrurilor. Privind aceste rațiuni omul înțelege că totul se înălțăuie, se ține de Dumnezeu. Prin prisma sensurilor divine din lume, el recunoaște fiecărei persoane sau lucru un rost și o finalitate în funcție de Făcătorul lor. El vede că Dumnezeu e centrul spre care gravitează totul și nicidecum persoana lui. De aici se impune și o comportare morală anumită. Adică să cugetăm și să ne folosim de lucruri după ideile sau înțelesurile lor simple, fără a asocia la ele înțelesuri pătimase în virtutea cărora ele trebuie să satisfacă poftele noastre trupești. Văzînd deci legăturile lucrurilor cu Dumnezeu, relația lor cu Cel ce le-a creat, ne folosim de ele conform cu scopul divin sădit de Dumnezeu în ele.

Sf. Maxim a arătat că cunoașterea mijlocită, indirectă, prin intermediul naturii, prin contemplația naturală, este o treaptă necesară în drumul spre cunoașterea directă, nemijlocită. Dar cunoașterea prin «contemplația naturală» nu este o cunoaștere strict rațională. Este adevărat, el spune că prin rațiune cunoaștem că Dumnezeu este, nu și ceea ce este, însă repetă în multe locuri că «rațiunile» sînt razele înțelepciunii dumnezeiești și că prin ele putem urca spre unitatea sofiei. Așa dar, există un mod oarecare de a cunoaște pe Dumnezeu din «rațiuni», însă această cunoaștere nu este de nuanța sau măsura celei sensoriale. Pentru a pătrunde în adîncurile lucrurilor, însăși adîncul nostru trebuie curățit și luminat, încît arătarea lui Dumnezeu se produce acolo unde puterile sufletești sînt pregătite de Duhul Sfînt. Astfel că, Harul este o condiție pentru contemplație. Drumul spre Dumnezeu însă nu se oprește aici. După ce prin curățirea de patimi am descoperit rațiunile divine în cosmos, urcăm spre unitatea lor, spre sofia, ca să le vedem de data aceasta în Dumnezeu. Acest proces corespunde cu curățirea minții de orice imaginație și reprezentare, fapt ce constituie și temeiul neschimbabilității ei: «Cel ce se reculege din dezbinarea adusă de călcarea poruncilor se desparte mai întîi de patimi, apoi de gîndurile pătimase, apoi de fire și de rațiunile firii, apoi de idei și de cunoștințele aduse de ele, și la urmă, străbătînd dincolo de varietatea Providenței, ajunge în chip neștiut la însăși rațiunea Monadei. Abia în lumina acesteia își contemplă mintea neschimbabilitatea sa, ceea ce o face să se bucure cu o bucurie negrăită. Căci a primit pacea lui Dumnezeu, care covîrșește toată mintea și păzește neîncetat de orice cădere pe cel ce s-a învrednicit de ea»⁵¹).

50. Ambigua, P.G., vol. XCI, col. 1077 B.

51. Capete gnostice, suta II, 8, în «Filocalia», vol. II, p. 168.

În general condițiile veacului de acum nu ne dau posibilitatea să cunoaștem întru totul, deoarece există diferite centre de atracție, spre care mintea prin voință se poate îndrepta și mărgini. De altfel darul cunoștinței e culmea cea mai înaltă a bunătaților viitoare, de aceea aici nu putem contura sau exprima la măsura absolută Adevărul dumnezeesc. Aici avem chipul sau icoana Lui, fiindcă poartă acoperământul tipurilor; avem o cunoaștere în simboale, o cunoaștere tipică, prin raționamente, care va dispărea, o Teologie simbolică. Dincolo avem adevărul gol, neascuns, avem o cunoaștere arhietică, prin participare, veșnică, o teologie mistică⁵²). După gradul și măsura cunoașterii însă, se poate vorbi mai corect despre o cunoaștere analogică în sensul că ea e proporțională cu desăvârșirea noastră spirituală. Nivelul cunoașterii dumnezeiești e analog, e potrivit cu nivelul curăției sufletești, cu măsura vredniciei minții⁵³).

Fiecăruia i se dă după capacitatea sa de primire; fiecare vede pe Hristos așa cum îi permite puterea și starea lui duhovnicească: «Cîtă vreme eu sînt nedesăvîrșit și nesupus, neascultînd de Dumnezeu prin lucrarea poruncilor și nedesăvîrșindu-mă în cugetare prin cunoștință, îmi apare și Hristos ca om nedesăvîrșit și nesupus din pricina mea. Căci necrescînd împreună cu El după duh, îl micșorez și-L ciuntesc și pe El, ca unul ce sînt trup al lui Hristos și mădular din parte»⁵⁴).

Sf. Maxim arată că Hristos poate lua diferite înfățișări după starea și poziția diferită de pe care îl privim⁵⁵). La început, El e departe de noi și pare acoperit, e oarecum în afară de noi. Prin curățirea voinței și a minții El începe să devină mai clar, mai luminos și cît mai aproape de noi pînă cînd El intră în lăuntrul nostru și noi dispărem. La orice înaintare în virtute, El se schimbă la față. Odată cu schimbarea noastră prin har, însuși Domnul pare că se schimbă la față. Cuvîntul Domnului, arată Sf. Maxim, poate să apară în două forme: într-una comună și mai simplă și în alta mai ascunsă și mai de puțin cunoscută, multora inaccesibilă. «Dintre aceste două forme, cea dintîi se potrivește celor începători; a doua e pe măsura celor desăvîrșiți în cunoștință, atîta cît este cu putință oamenilor. Cea dintîi este icoana primei veniri a Domnului, la care se referă litera Evangheliei, și care curățește prin pătimiri pe cea de pe treapta înfăptuirii; a doua este preînchipuirea celei de a doua veniri în slavă, la care se referă duhul Evangheliei și care preface prin înțelepciune pe cei de pe treapta cunoașterii, ridicîndu-i la starea de îndumnezeire. Aceștia, în temeiul schimbării la față a Domnului în ei, oglindesc cu fața descoperită slava Domnului»⁵⁶).

Așa dar, cu fiecare treaptă ne jertfim noi ca să învieze Hristos. Astfel se explică jertfa mistică ce are loc în altarul dumnezeesc al cugetării, prin care se jertfesc legăturile și gîndurile noastre cele trupesti și pămîntești,

52. Răspunsuri către Talasie, 60, 65, în «Filocalia», vol. III, p. 329, 449.

53. Răspunsuri către Talasie, 54, în «Filocalia», vol. III, p. 240. În problema respectivă se poate consulta: Hampus Lyttkens, *The analogy between God and the World. A Investigation of its Background and Interpretation of its use by Thomas of Aquino*, Uppsala, 1952.

54. Capete gnostice, suta II, 30, în «Filocalia», vol. II, p. 178.

55. «Deci este cu putință ca Domnul să nu se arate în același fel tuturor celor ce stau lângă El; ci unora într-un fel, altora altfel, schimbîndu-și arătarea după măsura credinței din fiecare»: Capete gnostice, suta II, 13, în «Filocalia», vol. II, p. 170.

56. Capete gnostice, suta I, 97, în «Filocalia», vol. II, p. 162-163.

ca să ne împărtășim de ospățul cel duhovnicesc și să înviem în odihna celor dumnezeiești: «Vino, prea slăvite Cuvinte a lui Dumnezeu, și ne împărtășește, pe măsura puterilor noastre, descoperirea cuvintelor Tale. Înlăturînd grosimea învelișurilor, arată-ne, Hristoase, frumusețea înțeleșurilor spirituale. Ia-ne de mîna dreaptă, adică de puterea minții noastre, și «ne călăuzește pe calea poruncilor Tale». Și ne du «la locul cortului Tău cel minunat, pînă, înlăuntrul casei lui Dumnezeu, în glas de bucurie și de mărturisire a zvonului de sărbătoare», ca și noi, prin mărturisirea făptuirii și prin bucuria contemplației să fim învredniciți a veni la locul negrăit al ospățului Tău și să ne ospătăm împreună cu cei ce prăznuiesc acolo duhovnicește, cîntînd cunoștința celor negraite cu glasurile netăcute ale minții»⁵⁷).

57. Răspunsuri către Talasie, 48, în «Filocalia», vol. III, p. 168.

TEMEIURILE DOCTRINALE ALE OPTIMISMULUI CREȘTIN*)

I. PROBLEMA RĂULUI ȘI A SUFERINȚEI ÎN CREȘTINISM.—Creștinismul confirmă cu claritate și amplitudine ceea ce înțelepții antici și tradițiile antice ale tuturor popoarelor numai au bănuț, adică ralitatea păcatului strămoșesc¹⁾). Datorită greșitei întrebuintări a libertății, armonia omului cu sine, cu natura și cu Dumnezeu dispare. Corpul încetează de a mai fi organul spiritului, înclinând spre stricăciune și descompunere. Natura, supusă deșertăciunii, produce spini și mărăcini și anevoe servește omului. În locul bunătății anterioare și armoniei cu Dumnezeu, stăpînește în om păcatul și diavolul²⁾).

Odată cu păcatul a intrat în om și în omenire nesfîrșitul lanț al durerilor, pe care, aici pe pămînt le încheie moartea. Din primele pagini ale Sfintei Scripturi, se vede cum suferința își face începutul în cei dintîi oameni prin sentimentul vinovăției și al rușinii, prin teama de Dumnezeu, prin încercarea — vinovată și ea — de a arunca vina pe seama altora. Se continuă apoi la femei în durerile multiple ale nașterii și creșterii de prunci, în dorul după bărbatul ei și în dependența ei de stăpînirea acestuia³⁾). Munca lui Adam întîlnește de acum un pămînt blestemat, din care se va hrăni într-o sudoare frunții, pînă cînd se va întoarce iarăși în sinul lui. Și suferința omului devine și mai mistuitoare, prin amintirea paradisiului, pe care l-a pierdut, căci acolo, pe lîngă starea desăvîrșită a vieții lui trupesti, care nu cunoaște nici boalele și nici ostecelele, avînd posibilitatea de a nu muri, pe lîngă neconținută agerime și prospețime a vieții lui sufletești, care nu cunoaște chinurile unei conștiințe vinovate, se bucura de toate bunurile și frumusețile creațiunii, ca stăpîn necontestat și mai presus de toate, avea ca cel mai înalt bine al vieții lui «locuința cu Dumnezeu și unirea cu El prin iubire»⁴⁾).

Astfel, în sensul cel mai strict, răul este de natură morală, pentru că numai creaturile raționale îl pot săvîrși, iar pedeapsa privește numai pe asemenea ființe. Răul fizic însuși este o urmare a răului moral, pedeapsă pentru păcătoși, precum și mijloc de îndreptare⁵⁾).

După cum se vede din paginile Sfintei Scripturi, în care omul e pus de Dumnezeu — pe temeiul libertății ce i-a dăruit — să aleagă între viață și fericire, moarte și nenorocire⁶⁾), creșterea sau împuținarea existenței lui își avea izvorul la hotarul dintre a fi și a nu fi. Depindea de el să fie sau

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

1. Fac. 3, 1-24.

2. H. Andrusos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene*, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, Sibiu. 1930, p. 160.

3. Fac. 3, 16.

4. Sf. Vasile cel Mare, *Cuvînt despre aceea că Dumnezeu nu este autorul răului* — la Macarie, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, t. I, trad. de Arhim. Gherasim Timuș, București, 1866, p. 609, nota 1.

5. Macarie, op. cit., t. I, p. 474.

6. Deut. 30, 15.

să nu fie. La început i s-a dat omului mai mult, dar prin proprie decizie — alică prin săvârșirea păcatului, care înseamnă nesocotirea legilor vieții — s-a retras din acest mai mult, păstrînd din existență atît cît a consimțit să aibă și cîtă consimte să aibă, căci continua trăire a lui în păcat este o continuă consimțire la împrumutarea existenței lui. Astfel răul este un minus și un minus progresiv în existența omului, limitat însă de însăși această existență, care nu poate fi distrusă în sens total. Distrugerea totală a existenței n-o poate face decît Cel care a creat-o și care nu vrea s-o facă. De aceea, omul care trăiește mereu în păcat, subminîndu-și pînă la limită ființa sau refuză radical existența, rămîne totuși în existență pentru a se chinui fără limită, căci însăși afirmarea nonexistenței este o autoafirmare în existență⁷⁾ precum ne-o dovedește psihologia sinucigașilor.

După cum însă căderea în păcat a omului n-a fost o dărîmare totală a ființei lui, tot așa nici izgonirea lui din rai n-a fost o totală îndepărtare de bunătatea lui Dumnezeu, căci odată cu pedeapsa, Dumnezeu îi dă și mîngîierea speranței în mîntuirea lui, semînția femeii, care va zdrobi capul șarpelui⁸⁾. Apoi le face amîndurora vestminte de piele și-i îmbracă⁹⁾, ceea ce înseamnă, ca și lucrarea pămîntului, care urmează, capacitatea intelectuală și inventivitatea industrială a omului, în mijlocul acestei naturi, înăsprite, dar și mai departe domeniu al stăpînirii omenești, în ciuda marilor și variatelor suferințe, care însoțesc sforțările pentru consolidarea acestei stăpîniri. Așa dar, de la începuturile acestei radicale cotituri în viața neamului omenesc, durerea și bucuria sînt împreună, ca și dorul trecutului, ca și năzuința fără măsură spre perspectivele viitorului. Dar un răspuns la această năzuință, omul nu poate găsi în sinul naturii, deoarece aceasta nu-și este sieși suficientă. Starea ei prezentă are ceva anormal. Ea «a fost supusă deșertăciunii»¹⁰⁾ poartă și ea osînda păcatului săvîrșit la începutul lumii. Ea «suspînă», se zbuciumă «ca în durerile nașterii»¹¹⁾, ceea ce înseamnă și explică sfîșietoarele disonanțe, care turbură atît de mult armonioasele ei concerte¹²⁾. Ea este tovarășa de suferință și de speranță a omului, așteptînd ca și el, izbăvirea ei «din robia stricăciunii»¹³⁾. Măreția soarelui în amurg pare că prevestește transfigurarea glorioasă pe care o așteaptă natura¹⁴⁾, adică ceruri noi, un pămînt nou, în care nu vor mai fi «lacrimi, durere și moarte», căci «cele dintîi vor fi trecut»¹⁵⁾ și «nimeni nu-și va mai aminti de cele vechi»¹⁶⁾, pentru că acolo «va locui lăptatea»¹⁷⁾. N-a spus oare însuși Mîntuitorul că «cerul și pămîntul vor trece»¹⁸⁾, «soarele se va întineca și luna nu-și va mai da lumina sa, iar stelele vor cădea din cer și puterile țării se vor zgudui?»¹⁹⁾ Și atunci,

7. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Virtutea din punct de vedere rațional și dogmatic*, curs dactilografiat, 1956.

8. Fac. 3, 15.

9. Ibid. 3, 21.

10. Rom. 8, 20.

11. Ibid. 8, 22.

12. Mgr. Dr. Paul Wilhelm von Keppler, *Vers la Joie*, trad. de l'allemand par E. Paris, Paris 1910, p. 244.

13. Rom. 8, 21.

14. Keppler, op. cit., p. 215.

15. Apoc. 21, 1, și H. Andrusos, op. cit., p. 470.

16. Is. 65, 17.

17. 2 Petru 3, 13.

18. Mt. 24, 35; Marcu 13, 31; Luca 21, 33.

19. Mt. 24, 29.

odată ce lumea aceasta va fi trecut de la stricăciune la nestricăciune, prin focul cel purificator și înnoitor²⁰), vom avea, atât noi cât și natura însăși, o răscumpărare completă²¹) și dezlegarea tuturor enigmelor, contradicțiilor și disonanțelor, care turbură atât de mult lumea prezentă. Atunci «vom avea nu numai o parte, ci totul»²²). Pînă atunci avem «pîrga» prin care ne slobozim de păcate și ne învrednicim de îndreptare și de sfințenie²³). Iar pîrga, adică «începutul celor viitoare» vine de la Iisus Hristos, semînția femeii, care zdrobește capul șarpelui, dar și suferă, luînd asupra sa păcatul omenirii, din resfîrșita sa iubire de oameni, iar aceasta, devenind porunca cea nouă pentru oameni, va face întotdeauna o continuă și misterioasă tovărășie cu durerea²⁴). Prin jertfa sa substitutivă, care este efectivă pentru că el nu este numai omul fără de păcat, ci și Fiul lui Dumnezeu, a șters vina păcatului²⁵), a restabilit ontologic firea omenească, a topit păcatul îndurînd în locul omului osînda și înlăturînd astfel necesitatea pedepsei pentru ceilalți oameni²⁶). El a desființat astfel blestemul suferinței în origina sa și din pedeapsă o transformă în cea mai înaltă îndurare dumnezeiască, o ridică la infinit ca valoare și acțiune²⁷), și din adîncurile ei scoate bucuria fără limită a învierii, căci «moartea a fost înghițită de biruință»²⁸).

Suferința astfel transfigurată, rămîne și mai departe ca o parte esențială a vieții creștine și ea se topește pe măsură ce omul, ca ființă liberă, se asociază la lucrarea lui Dumnezeu în lume, precum ne-o arată Intruparea Domnului, adică principiul și modul teandric. În acest senz învață Sf. Ciril al Alexandriei, cînd spune că puterea slăbiciunilor omenești, de care se folosea cel rău, trebuia învinsă, dar acum nu de Dumnezeu singur, ca la facerea lumii, ci și de om sau de om cu ajutorul lui Dumnezeu²⁹).

Prin trăirea vieții întru Hristos, se închid multe izvoare ale suferinței și aume, cele mai primejdioase, dar, pe de altă parte, contradicția dintre înălțimea spirituală și morală a Creștinismului și dintre obișnuita îndolență sau opoziție a vieții lumesti, deschide izvoare noi de suferință, adică neliniștea lăuntrică³⁰) și strîmtorările din afară³¹). Dar oricare și oricum ar fi ea, suferința în Creștinism și-a schimbat natura ei cea mai intimă. În perspectivele fericirii creștine, care începe de pe pămînt, fără a fi absentă nici de la preocupările vieții zilnice și cu atât mai mult ale celor sociale, continuîndu-se apoi în eternitate, suferința a devenit un factor proeminent al vieții spirituale și morale și un imbold hotărîtor spre acțiuni de o va-

20. 2 Petru 3, 10-12.

21. Rom. 8, 19.

22. St. Ioan Gură de Aur, Coment. la Ep. către Romani, omilia 15-a, trad. de Arhim. Teodosie Athanasie, București 1906, p. 238.

23. Rom. 8, 23, și Sf. Ioan Gură de Aur, op. cit., p. 238.

24. Ch. Stanton Devas, *L'Eglise et le progrès du monde*, trad. de l'anglais par le P. J. Folghera, Paris 1909, p. 124.

25. H. Andrusos, op. cit., pp. 214-215.

26. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Doctrina soteriologică a Sf. Ciril al Alexandriei*, curs dactilografiat, 1956.

27. Mgr. Paul Wilhelm von Keppler, *Das Problem des Leidens*, Rottenburg, 1910, p. 21.

28. 1 Cor. 15, 54.

29. Pr. Prof. D. Stăniloae, op. cit.

30. Rom. 7, 15.

31. Ioan 16, 2.

loare tot mai înaltă. Nici odată și nicăiri în afară de Creștinism, n-a fost cu puțință ca disonanțele atât de aspre ale suferinței, să fie rezolvate într-o atât de perfectă armonie a bucuriei, precum ne-o dovedesc scrierile nou-testamentare și mai ales epistolele pauline. Aici găsim adevărate imne, în care se cîntă însăși tristețea, fiindcă ea însăși lucrează răbdarea, răbdarea încercare, încercarea nădejde, însă nădejdea nu ne face de rușine³²).

Astfel, ceața turbure a suferinței dispare în lumina caldă a unei alte lumi, spre care se îndreaptă predica de pe munte a Mintuitorului, cînd ferește pe cei care sufăr felurite nedreptăți aici pe pămînt³³), trăitori inadptabili în dureroasa relativitate a vieții pămîntești, cum sînt mai ales dreptii și sfinții. Ecclesiastul constatare demult, că pe pămînt «sînt oameni cărora li se răsplătește ca după faptele celor nelegiuîți și sînt păcătoși cărora li se răsplătește ca după faptele celor cu bună cucernicie»³⁴). El știe în adevăr, că «toate le-a făcut Dumnezeu frumoase și la vremea lor, dar el a pus în inima oamenilor pasul veșniciei, așa încît omul nu poate să descurce lucrarea pe care a făcut-o Dumnezeu de la început și pînă la sfîrșit» și astfel, în fața șeolului, în care se coboară deopotrivă și dreptii ca și păcătoșii, Ecclesiastul e gata să-și repete refrenul său: «Toate sînt deșertăciuni și goană după vînt», «căci nu e nici o faptă, nici o punere la cale, nici cunoștință, nici înțelepciune în șeolul în care te duci»³⁵). Aceasta era tristețea Vechiului Testament: o dorință în «pasul veșniciei» după ceva mai mult decît șeolul.

Căci dacă totul se termină aici pe pămînt, virtutea dreptului nu e nicăiri răsplătită. Aici, între oamenii adînc înfipti în realitățile imediate ale vieții, pe care s-au deprins să le folosească adeseori fără nici un scrupul de conștiință, dreptul este socotit ca un încurcă lume. În general, cel drept suferă de dreptatea lui și cu atât mai mult, cu cît își ține mai sus neclintita lui demnitate³⁶). Iată însă că speranța mesianică a adus la plinirea ei «Magna Charta» de pe Muntele Fericirilor, care rezolvă această antinomie.

II. NEINFRINTA VOINȚĂ DE A TRĂI. — Pesimism, optimism, cîntărire a durerilor și plăcerilor, a întristărilor și bucuriilor, înseamnă în fond a pune marea problemă a fericirii și a încerca rezolvarea ei. Problemă exclusiv umană. Filozofii tuturor timpurilor, cu toate contradicțiile dintre ei, au fost de acord, că «toți oamenii doresc o viață frumoasă și fericită» și că viața nu ne interesează decît în măsura în care țîșnește din ea fericirea, ca floarea din tulpina ei³⁷). Pesimiștii o numesc himeră, dar această himeră are o ciudată realitate. O simțim cum ne cuprinde și ne trage după ea. Sîntem nefericiți, vremelnici, dar ne avîntăm fără încetare spre etern și infinit³⁸), căci, în adevăr, sfera și conținutul fericirii nu se pot măsura în timp și în spațiu. Ceea ce ar fi plinătatea și desăvîrșirea ei exclude limitele și ca valoare de satisfacere a sufletului omenesc, ascunde însușiri pe care

32. Rom. 5, 3, urm.

33. Mt. 5, 1-11.

34. Ecl. 8, 14.

35. Ibid. 9, 10.

36. Clodius Piat, *La morale du bonheur*, Paris 1910, p. 16.

37. Ibidem, op. cit., p. 3.

38. R. P. Pierre Sanson, *L'inquietude humaine*, Paris 1926, p. 80-81.

«ochiul încă nu le-a văzut și urechea nu le-a auzit și la inima omului nu s-au suit»³⁹).

În concret, oamenii își propun diferite obiective pentru fericirea lor. Fiecare din aceste obiective își are filozoful și doctrina sa. Dar este evident că urmărirea acestor obiective înseamnă tensiune, acțiune, desfășurare de energii, adică viață, adică o neînfrântă și nesfârșită voință de a trăi. Înseamnă că fericirea e nedeslăpită de viață și viața e nedeslăpită de fericire. Aceasta este afirmarea mereu surizătoare a vieții și a unei vieți, care nu vrea să fie numai o imagine a vieții. Fără perspectiva fericirii viața nu mai are nici o semnificație pentru noi. De fapt, însuși pesimistul afirmă viața în felul său, chiar atunci când se sinucide, pentru că el o vrea fără scăderi, o vrea întreagă și nu pe jumătate. Precum spune Pascal, fericirea e ținta fiecăruia, chiar și a celor care se spânzură⁴⁰). Sinucigașul nu disprețuiește viața. El o iubește și acest repaos în marele somn al morții e încă o formă a vieții⁴¹).

De fapt, cei mai mulți pesimiști, care gândesc și își pun în sistem gândirea lor, nu sînt decît pe jumătate pesimiști. Viața îi fură și lor le place să fie astfel furați, de la Hegesias, primul făuritor al pesimismului filozofic, pînă la Schopenhauer, Ed. Von Hartman sau Leopardi. Ei își asigură interesele, își cultivă onoarea, nu disprețuiesc părerile lumii și cu veniturile lor din vînzarea diatribelor sau cărților lor, își tîmăduiesc ranele prea usurătoare ale existenței și pot medita cu răgaz la moarte, bînd pahare de bere și fumînd cu pipa ca Schopenhauer⁴²). Teoria lor predică negarea voinții de a trăi, viața lor predică afirmarea ei⁴³).

Se pare că dintre toți filozofii pesimismului, singur Zenon a fost consecvent cu doctrina lui, punîndu-și capăt vieții, dar și el abia la 72 de ani⁴⁴). Toți filozofii și poeții antici, ca și de astăzi, care au strigat în toate formele nefericirea vieții omenesti și golul ei nevindecabil, nu s-au îndurat să se lipsească de această viață, gîndind în taina lor ca și Achile: «Ași dori mai bine să fiu văcar la un plugar sărac, decît să domnesc peste un întreg imperiu de umbre»⁴⁵). Căci Hadesul lumii antice nu era decît un imperiu de umbre.

Astfel, oamenii vor să trăiască în ciuda tuturor suferințelor și adversităților și în ciuda morții însăși și pentru a combate această neînfrîntă poftă de viață, toate silogismele și dilemele filozofice sînt zadarnice. Însăși această alipire de viață dovedește că viața este în sine un bun prețios, iar cronicitul unui Malthus nu-i poate împiedeca pe oameni de a aduce la îndeplinire legea proprie neamului omenesc: «Creșteți și vă înmulțiți și stăpîniți pămîntul!»⁴⁶) Căci mizeria de care vorbește Malthus nu este atotstăpînitore și nici incurabilă, deși progresul nu este întotdeauna în linie continuă. Inseși suferințele și diferitele adversități, pe care le întâlnește

39. I Cor. 2, 9.

40. La A. D. Sertillange, *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris 1928, pag. 391.

41. Ibidem, op. cit., p. 392.

42. Ibidem, op. cit., p. 393.

43. Fr. Paulsen, *Schopenhauer, Hamlet, Mephistofeles*, 1901; la P. Andrei, *Problema fericirii*, Iași 1921, p. 68.

44. I. D. Protopopescu, *Sistemele filozofice, studiu critic*, București 1937, p. 22. Vezi și M. Florian, *Îndrumare în filozofie*, București (fără an), p. 104.

45. La Sertillanges, op. cit., p. 351.

46. *Facere* 1, 28.

omul în acțiunile lui de domn al naturii, sînt condițiuni, precum sînt și impulsuri pentru dubla cucerire, pe care o are de săvîrșit: cucerirea de sine și cucerirea forțelor și bunurilor din sinul naturii. Și ca urmare logică, fericirea, în diferitele ei trepte, nu poate fi lipsită de elementul durerii, iar relativitatea ei și perspectivele ei sub adumbrirea absolutului, pun în și mai mare evidență această alchimie, care extrage bucuria din adîncurile durerii și face ca atîția oameni să se simtă fericiți în văpaia durerilor ⁴⁷). Experiența creștină e foarte bogată în asemenea exemple.

Dar să luăm mărturiile unor oameni din afara Creștinismului. Platon exprimă sub forma mitului legătura intimă dintre plăcere și durere. La origină, durerea și plăcerea se dușmăneau, dar zeii, care doresc armonia, le-a unit pentru totdeauna ⁴⁸). Și Platon este cel dintîi gînditor, care pune valoarea vieții în fericire. În Oedip la Colona, Sofocle pune în gura Antigonei aceste cuvinte:

«Chiar în durere — adesea putem afla plăceri» ⁴⁹).

Marc Aureliu admiră providența din lume, care știe ca un mare medic, să administreze doctoria cea amară a suferinței pentru însănătoșirea sufletului ⁵⁰). În același senz vorbeste și Schopenhauer însuși: «Intotdeauna avem nevoie de o cantitate oarecare de griji, de dureri sau de mizerii, după cum și corăbiei îi trebuiește greutate, ca să-și mențină echilibrul și să meargă înainte» ⁵¹).

Așa numitul meliorism, care este un optimism moderat, afirmă co-existența în lume a suferinței și a fericirii. Lumea aceasta nu e nici cu totul bună, dar nici absolut și definitiv rea, ci ea se poate îmbunătăți treptat, prin voință și activitate. Durerea este un imbold al acțiunii ⁵²). Durerea este antecedentul constant și imediat al mișcării, mai mult sau mai puțin conștientă sau voluntară — zice un Ettore Regalia. Deci ea nu e numai constatarea unei lipse, ci și un imbold către creație, către progres ⁵³). Aceeași constatare realistă la Romain Rolland. El zice: «Lăudată să fie bucuria și lăudată durerea. Una și alta sînt surori și ambele sînt sfinte. Ele întăresc lumea și umplu sufletele. Ele sînt forța, ele sînt viața,...» ⁵⁴).

Tot mai mult se vorbește astăzi despre o transformare a lumii, o înțreită transformare: a omului, a societății și a naturii. Nici una nu poate fi împotriva firii omului, ci conformă cu ea și maximă dezvoltare a potențelor omenești, după cum nici una nu se poate realiza fără contribuția acestor două surori, care sînt durerea și bucuria. Împotriva unui capitalism, care se grăbește să stoarcă pămîntului, ca și oamenilor, toată vloga și să prefacă într-un pustiu al morții uriașe regiuni terestre, se ridică un glas puternic, care cheamă pe toți oamenii la aceeași muncă de zăgăzuire a risipei și de bună gospodărie a planetei, prin uriașa forță a tehnicii moderne, după

47. L. Bloy zice: «Le paradis terrestre c'est la souffrance», cit. la I. Miclea, *Oare așa s-a gîndit Hristos sau Evangheliile din Evangheli?*, Blaj 1943, p. 98.

48. P. Andrei, op. cit., p. 96.

49. Sofocle, *Oedip la Colona*, trad. de M. Iorgulescu, București 1921, p. 104.

50. M. Florian, op. cit., p. 108.

51. Arthur Schopenhauer, *Durerile lumii*, trad. de A. Luca, București 1908, pagina 6.

52. P. Andrei, op. cit., p. 126. Vezi și Dr. I. Luca, *Meliorismul pragmatic*, București 1921, p. 33.

53. Ettore Regalia, *L'Action a pour cause la douleur*, Genève 1904, la P. Andrei, op. cit., p. 126.

54. R. Rolland, *La vie de Michel-Ange*, la P. Andrei, op. cit., p. 127.

cum îi cheamă la aceeași împărțășire frățească a bunurilor ei, sperînd că pămîntul va putea hrăni pe săturate nu numai 900 de milioane de oameni, cum admit neomaltusianii, ci 6 miliarde și 6 sute de milioane⁵⁵). Același glas puternic reactualizează cuvîntul Psalmistului: «Eu propoveduiesc pacea, iar ei vorbesc neîncetat de război»⁵⁶) Dar adeziunea atît de demonstrativă a popoarelor la această chemare a păcii, dovedește și ea cît de dornică este omenirea să trăiască și să fie fericită.

III. BUNĂTATEA CREAȚIUNII. — Precum am văzut, Dumnezeu nu poate fi autorul sau izvorul răului și al suferinței. E singura lui neputință. Tot ce face Dumnezeu este bun, pentru că El este bun⁵⁷). Din bunătatea Sa a creat lumea și pe om, precum din aceeași bunătate recrează lumea și pe om, prin Fiul său, Domnul Iisus Hristos.

Ordinea, utilitatea, frumusețea și bunătatea creației sînt exprimate în Sf. Scriptură prin cuvinte atît de simple și totuși atît de adînci ca însuși adevărul: «Și a văzut Dumnezeu că este bine»⁵⁸). E refrenul divin, care răsună de cinci ori în cele 25 de versete ale Creației cosmosului și care, amplificat, încheie capitolul, după cum crearea omului încununează opera lui Dumnezeu: «Și a privit Dumnezeu la toate cîte le făcuse și iată, erau bune foarte». «Și a fost seară și a fost dimineața ziua a șasea»⁵⁹). Dar ziua a șasea încă nu se sfîrșise. Dumnezeu, în sfatul Său treimic, așa dar, cu o deosebită accentuare a ultimului său act de creație, zice: «Să facem pe om după chipul Nostru și după asemănarea Noastră!»⁶⁰). «Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut, bărbat și femei»⁶¹)—continuă Moise inspirata sa istorisire. El ne arată astfel foarte lămurit prăpastia care separă pe om de animale și de toată această natură mută și surdă și totuși atît de frumoasă și care fusese creată anume pentru acest stăpîn, adică pentru omul cel după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Creștinul mărturisește că Dumnezeu «carele este bun și prea bun, cu toate că este întru sine desăvîrșit și slăvit, totuși, ca să se împărțășească și alte ființe de bunătatea Lui, mărindu-L pe Dînsul, a făcut lumea din nimic»⁶²). El «a făcut din neființă lumea aceasta văzută și materială. Mai pe urmă Dumnezeu a plămuit pe om, alcătuit din suflet nematerial și cuvîntător și din trup material, ca să se cunoască de la omul așa plămuit, că însuși Dumnezeu este făcătorul amîndoror lumilor și pentru acest cuvînt, omul se numește lume mică, pentru că are în sine chipul a toată lumea cea mare»⁶³). Astfel, «Creatorul fiind bun prin esența Sa, tot ce a creat El este pentru aceea chiar foarte bun»⁶⁴).

55. M. Ilin, *Pămîntul și oamenii*, București 1950, Editura militară a Forțelor Armate ale R.P.R.

56. Ps. 120, 7.

57. Lc. 18, 19; Mt. 19, 17; Marcu 10, 18; Ps. 25, 8; Ps. 85, 13; Ps. 100, 5.

58. Fac. 1, 10, 12, 18, 21, 25.

59. Ibidem 1, 31.

60. Ibidem 1, 26.

61. Ibidem 1, 27.

62. *Mărturisirea Ortodoxă*, București 1899, p. 24.

63. Ibidem, p. 33.

64. *Epistola Patriarhilor orientali despre credința ortodoxă*, art. 4, la *Macarie*, op. cit., t. I, p. 473.

Despre această înaltă calitate a creațiunii, Sf. Scriptură nu încetează de a vorbi: «Toate le-a făcut Dumnezeu frumoase și la vremea lor» ⁶⁵). «Lucrurile Domnului sînt toate foarte bune» ⁶⁶). «Cît de mari sînt lucrurile Tale, Doamne! Toate cu înțelepciune le-ai făcut!» ⁶⁷) «El a zidit toate lucrurile spre viață» ⁶⁸). «Dumnezeu a zidit pe om spre nestrîcăriune și l-a făcut după chipul ființei Sale» ⁶⁹). «Orice făptură a lui Dumnezeu este bună» ⁷⁰).

Sfinții părinți și scriitori bisericești au dezvoltat mai departe cuvîntul Sfintei Scripturi despre înalta calitate a creațiunii. Astfel Sf. Ioan Damaschinul zice: «În atotbunătatea Sa, Dumnezeu nu s-a mulțumit cu contemplarea de Sine însuși, ci prin supraabundența acestei bunătăți, a binevoit a produce creaturi, ca să se bucure de binefacerile Sale și să participe la această bunătate» ⁷¹). Iar despre om spune: «Dumnezeu cel a tot bun, ne-a creat nu spre a ne pedepsi, ci spre a ne face părtași bunătății Sale dumnezeiești» ⁷²). Apoi: «Dumnezeu l-a creat pe om nevinovat, drept, iubind binele, scutit de griji și de supărări, strălucind în toate perfecțiunile, fiind îmbelșugat de tot binele, ca o lume mică în cea mare» ⁷³).

Așa dar, lumea este bună și trebuie să fie bună, de vreme ce Dumnezeu a voit-o să fie un reflex al perfecțiunilor Sale ⁷⁴). Dar această calitate a creațiunii nu poate avea un caracter absolut, căci atunci s-ar confunda cu Dumnezeu. Relativitatea ei este evidentă prin îngăduirea răului fizic și moral, cum și prin legea perfecționării morale și spirituale dată de Creator ființelor raționale. În acest sens vorbește însăși Sf. Scriptură: «La început Tu ai întemeiat pămîntul și cerurile sînt lucrul mîinilor Tale. Ele vor pieri, dar Tu rămii. Toate ca o haină se vor învechi. Ca un vestmînt le vei schimba și nu vor mai fi. Dar Tu rămii același și anii tăi nu vor avea sfîrșit» ⁷⁵). Astfel, lumea e numai bună, potrivit înțelepciunii lui Dumnezeu, care cunoaște măsura necesară primei Lui creațiuni, pînă în ziua cînd va crea un cer nou și un pămînt nou ⁷⁶).

Invățătura Bisericii respinge deci părerea pesimiștilor gnostici, manihei, ofiți, priscilieni, pavlichieni și bogomili, ca și a pesimiștilor moderni în frunte cu Schopenhauer, că lumea e cea mai rea din cîte se pot închipui, după cum respinge și afirmația optimismului absolut al lui Leibnitz și al aderenților lui, după care lumea este cea mai bună și singura pe care trebuia Dumnezeu s-o creeze ⁷⁷). Cei dinții neagă mai mult sau mai puțin bunătatea, înțelepciunea și atotputernicia lui Dumnezeu, iar ceilalți limitează libertatea absolută a lui Dumnezeu, ceea ce însemnează în cele din urmă însăși negarea ei. Căci, precum spune Sf. Atanasie cel Mare, Dum-

65. Efes. 3, 11.

66. Sirah, 39, 16.

67. Ps. 104, 24.

68. Înțelepciunea lui Solomon, 1, 14.

69. Ibidem 2, 23.

70. 1 Tim. 4, 4.

71. Sf. Ioan Damaschinul, Expunerea exactă a credinței ortodoxe, la Macarie, op. cit., p. 469.

72. Ibidem, la Macarie, op. cit., p. 584.

73. Ibidem, la Macarie, op. cit., p. 541, nota 2. În același sens Dionisie Areopagitul: Despre numele divine, cap. 4. Fer. Augustin: De civ. Dei, lib. XI, c. 24. Sf. Atanasie: De incarnat. Verbi. Teodoret: In Genes. Quaest., ș.a.

74. H. Andrutsos, op. cit., p. 119.

75. Ps. 102, 26-28.

76. Is. 65, 17 urm. Apoc. 21, 1.

77. H. Andrutsos, op. cit., pp. 119-120.

nezeu, în libertatea Lui absolută, ar fi putut să creeze altfel lumea actuală sau să creeze și alte lumi ⁷⁸).

IV. BUCURIA CREAȚIUNII. — Primul capitol din Cartea Facerii nu este numai referatul inspirat al lui Moise despre crearea lumii, ci este în același timp un poem, un imn închinat Creatorului, un strigăt de bucurie din partea făpturilor. Acest strigăt de bucurie răsună mai departe în tot cuprinsul Sfintei Scripturi, care este un adevărat paradis al bucuriei ⁷⁹). Cu toată sărăcia ei, limba ebraică n-are mai puțin de douăsprezece verbe, care însemnează a se bucura, a fi bucuros, vesel ⁸⁰). Vechiul Așezământ a fost nu numai legea de toate zilele a fiilor lui Israel, cu aspre sancțiuni, ci și legea speranței. Și speranța știe să unească teama cu bucuria, încît psalmistul puțea spune: «Slujiți Domnului cu frică și bucurați-vă întru el cu cutremur» ⁸¹).

De altfel, Dumnezeu lui Israel este «un Dumnezeu al mîntuirii», care poartă povara credincioșilor Săi și-i aduce înapoi din Basan sau îi scoate din adîncurile mării și alaiul său are în frunte pe cîntăreți, pe purtătorii de alăute și de harfe, iar la mijloc, fecioarele bătînd din dairea ⁸²) și de aceea «mînia Lui ține o clipă, iar îndurarea Lui o viață întregă» ⁸³). El este izvorul veseliei, precum spune Psalmistul: «Veselește sufletul robului Tău, căci spre Tine, Doamne, ridic sufletul meu!» ⁸⁴). Purtarea de grije a lui Dumnezeu face ca încercările și bucuriile să alterneze după măsura milostivirii Sale și din neazuri face ca credinciosul să învețe așezămîntul Său ⁸⁵). «Fie ca cei ce seamănă cu lacrimi să secere cu veselie!» ⁸⁶). Dar bucuria răsare și crește în strînsă comuniune cu familia, cu Ierusalimul, cu poporul întreg al lui Israel ⁸⁷) și se extinde pînă la urmă și asupra celorlalte popoare ⁸⁸). În fața naturii, care vădește urmele Creatorului și pe care imaginația profetilor o personifică în oarecare măsură, israelitul încearcă sentimentul că ea oglindește slava și bunătatea lui Dumnezeu și știe că și ea se află în așteptarea Răscumpărătorului și participă la suferințele, ca și la mîngîierile ființei omenești. Toată creațiunea, dimpreună cu îngerii și cu oamenii înalță lui Dumnezeu imnuri de bucurie și de laudă, căci «măreția Lui covârșește cerul și pămîntul» ⁸⁹).

Templul era mai ales mîndria lui Israel, iar sărbătorile de la templu erau zile de covîrșitoare bucurie, în deosebi în săptămîna corturilor, cu ritualul apei de la Siloe, care a și dat naștere proverbului, că cine n-a văzut

78. Sf. Atanasie cel Mare, Cuvînt contra elinilor, la H. Andrusos, op. cit., pag. 120.

79. Keppler, Vers la joie, p. 101.

80. A. Wünsche, Die Freude in den Schriften des Alten Bundes, la Keppler, op. cit., p. 102.

81. Ps. 2, 11.

82. Ps. 68, 21, 23, 26.

83. Ps. 78, 38.

84. Ps. 86, 4 și Ps. 9, 7; Ps. 32.

85. Ps. 90, 14-15 și Ps. 119, 71.

86. Ps. 126, 5.

87. Ps. 128, 1-6 și Ps. 106, 4-5.

88. Ps. 67, 5 și Ps. 148, 11-13.

89. Ps. 89, 13; Is. 14, 8; Ps. 106, 11; Ps. 97, 4-6; Ps. 98, 7-8; Ps. 19, 5-7; Is. 35, 1-8; Ps. 148, 1-13.

luîndu-se apa sfință de la Siloe, nu știe ce este bucuria⁹⁰). Sînt vestite și dansurile de noapte din curțile templului în această săptămînă, cu strigăte de veselie, cu bogate iluminatii și cu cîntări de laudă⁹¹).

Durerea nu este absentă, ba chiar adeseori se înfățișează în cele mai tragice forme, atît în viața fiecărui om în parte, ca în cazul lui Iov, cît și în viața întregului popor, atacat, prădat și rob de popoarele vecine. Dar aceasta nu întunecă deloc conștiința datoriei ca «fiecare neam să spună neamului care vine, lauda lucrurilor lui Dumnezeu și să vestească faptele Lui uriașe» și să transmită de asemenea minunata bucurie anticipată a nădejdei supreme în venirea Mesiei⁹²).

V. BUCURIA DOMNULUI. — Mîngietoarea viziune își proiectează «taina cea din veac ascunsă» asupra unei vremi, care se va chema «plinirea vremii». O vreme și o zi cît toată vremea, pe care psalmistul o prevestește: «Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul. Să ne bucurăm și să ne veselim într-însa!»⁹³). «Iată, Fecioara va zămisli și va naște Fiu și-I va pune numele Emanuel!»⁹⁴). Ascultați imnul de preamărire, pe care-l înalță Fecioara în casa Elisabetei! Ascultați dimpreună cu păstorii cîntarea îngerilor la nașterea Mesiei!⁹⁵). Iată Pruncul Iisus în lumina Lui dumnezească, în ieslea din peștera Betleemului, cînd magii Li închină știința, gîndirea, inimile, aurul, smirna și tămîia lor! Iată cum se desprinde din peșteră nesfîrșita bucurie și cum mai apoi, trecută prin botezul suferinței, al morții și al învierii, cuprinde veacurile și lumea întreagă!

Deși umbra Crucii însoțea pașii copilului Iisus, viața Lui era plină de bucurii, după cum era plină de bunătate. După o evanghelie apocrifă, locuitorii Nazaretului îl numeau «suavitas» și ei ziceau adeseori: «Eamus ad suavitatem ut hilares fiamus!» — Să mergem la dulceața aceea de copil, ca să găsim bucuria!⁹⁶). Aceeași dulce bunătate, care peste treizeci de ani avea să se roage pentru călăii Săi: «Părinte, iartă-le lor, că nu știu ce fac!»⁹⁷).

În sinul Sfintei Familii creștea și se întărea cu duhul și cu înțelepciunea, sub adumbrirea harului dumnezeesc și miinile Sale erau bune ajutoare dreptului Iosif. Sf. Justin Martirul ne istorisește că în timpul său s-au văzut căruțe lucrate de Mîntuitorul⁹⁸). După munca brațelor, intimitatea naturii încîntătoare. Între Iisus și natură se formau acele unice și tainice relațiuni, în care se contopesc iubirea Creatorului pentru opera Sa, iubirea omului, pentru care a fost creat pămîntul și iubirea Răscumpărătorului, venit pentru a-l elibera de blestemul păcatului⁹⁹). Imbinînd frumusețile naturii cu învățătura Sa, el ne arată că în adevăr, materia nu este rea

90. Keppler, *Vers le joie*, p. 106. Vezi și Dr. Peter Schegg, *Biblische Archäologie*, Freiburg im Breisgau 1887, p. 592.

91. Dr. Peter Schegg, op. cit., p. 593.

92. Ps. 39, 7; Ps. 40, 13; Ps. 49, 13-21; Ps. 103, 15; Ps. 149, 4; Ps. 39, 12-13; Ps. 119, 19; Ps. 102, 12; Ps. 145, 4; Is. 11, 1, 10; Maleahi 3, 1.

93. Ps. 118, 24.

94. Is. 7, 14; Mt. 1, 23.

95. Luca 2, 10-14; 1, 46-35.

96. Keppler, op. cit., pp. 111-112.

97. Luca 20, 34.

98. G. Hoornaert, *Apropos de l'Evangile*, la I. Vultur, Biserica și civilizația, Blaj 1945, p. 15.

99. Keppler, op. cit., p. 112.

și nu ea ne ispitește la păcat. Ea ne hrănește, ne recrează, ne susține viața. Nu e numai bătrână și grea, ci și tânără, vioaie și energetică. Ea condiționează viața tuturor viețuitorilor de pe pământ și Mîntuitorul o va preface în Trupul Său euharistic. Ea devine Sf. Materie¹⁰⁰). Astfel, Domnul nostru Iisus Hristos crează sentimentul creștin al naturii și mărește suma bucuriilor omenesti. El ne-a fost în toate asemănător — afară de păcat. A avut și el nevoie de bucurie și dreptul la bucurie, căci «inima veselă înriurește în bine trupul, iar duhul posomorît usucă oasele»¹⁰¹), precum spune Solomon în proverbele sale, anticipînd cu 29 veacuri constatarea medicilor de astăzi, că bucuria joacă rolul ozonului în ființa fizică și morală a omului¹⁰²). Această umană bucurie a lui Iisus era și ea o cauză din care ne explicăm de ce niște pescari și niște vameși aspri de obicei și niște femei robite de grijile zilnice ale căminului, lăsau totul și mergeau după Dînsul, la cea dintîi privire și chemare a Lui. Ioan Botezătorul tresaltă la auzul glasului Său¹⁰³). Poporul entuziasmat îl vrea împărat¹⁰⁴). Copiii îl înconjoară și I se așează pe genunchi¹⁰⁵). La parte la nunta din Cana Galileei și prima Sa minune este înmulțirea vinului pentru nuntași¹⁰⁶), ca să ne arate că numai la El trebuie să alergăm cînd se sfîrșește vinul bucuriei noastre¹⁰⁷). Prezența Sa în mijlocul ucenicilor o aseamănă cu o petrecere nupțială¹⁰⁸). El tresaltă de bucurie în Duhul Sfînt cînd ucenicii îi împărtășesc bucuria lor pentru izbînzile primei lor călătorii apostolice¹⁰⁹). Ce scurtă a fost pentru cei trei ucenici bucuria și fericirea Tavorului și cît de mult, infinit de mult ar fi dorit ei s-o prelungească!¹¹⁰). El este izvorul neconținut al bucuriei ucenicilor Săi și în preajma Patimilor Sale îi mîngîie, îi asigură că tristețea lor se va preface curînd în bucurie și dorește ca bucuria Lui să rămîna deplină întru ei¹¹¹). Le făgăduiește pe Mîngietorul, Duhul adevărului, care-i va și fixa pentru totdeauna în această bucurie activă și atît de comunicativă, care-i va duce la cucerirea lumii pentru Cel care i-a dăruit lumii nesfîrșita bucurie pascală, atotcuprinzătoare. Femeilor mironosițe le zice: «Bucurați-vă!»¹¹²).

VI. BUCURIA PASCALĂ. — Atotcuprinzătoare și unică bucurie, pentru că rezumă și încununează istoria mîntuirii noastre¹¹³). Ce cale de înfrigurată așteptare străbate neamul omenesc, de la întristarea lui Adam cel dintîi, pînă la bucuria de sens și de proporții cosmice a celui de al doilea Adam!

100. Pr. Prof. D. Stăniloae, art. cit.

101. Prov. 17, 22.

102. Emerson, *Seid fröhlich und weise*, la Keppler, op. cit., p. 6-7.

103. Ioan 3, 29.

104. Ibidem, 6, 15.

105. Marcu 10, 13-14; Luca 18, 15-16.

106. Ioan 2, 1-11. Vezi și Ottocar Prohászka, *Conceptia superioară a vieții*, trad. de I. Rinea, Făgăraș 1932, p. 6.

107. Keppler, op. cit., p. 116.

108. Mt. 9, 14-15; Marcu 2, 18-19; Lc. 5, 34-35.

109. Lc. 10, 21.

110. Mt. 17, 1-9; Marcu 9, 2-9; Lc. 9, 28-36.

111. Ioan 15, 11; 17, 13.

112. Mt. 28, 9.

113. N. Arseniev, *Biserica răsăriteană*, trad. de Arhiereul Vicar Tit Simedrea, București 1929, p. 13.

Omul a fost în stare să săvârșească păcatul, dar nu să se și răscumere de sub robia lui. Puterile răului i-au slăbit voința și au făcut-o să încline mai mult spre satisfacțiile inferioare și imediate ale egoismului. Păcatul a sfărâmat armonia lăuntrică dintre indicațiile conștiinței și hotărârile voinței, încît omul e silit să constate: «Nu fac binele pe care-l vreau, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acesta îl săvîrșesc»¹¹⁴). Astfel, numai îndurarea lui Dumnezeu putea să-l izbăvească pe om de sub această robie și Dumnezeu s-a îndurat și l-a izbăvit.

Mai întîi de toate i-a redat omului viziunea integrală a menirii pentru care a fost creat, adică fericirea în comuniunea cu Dumnezeu, începînd de aici și continuînd în veșnicie, dincolo de pragul morții, căci Învierea Domnului Iisus Hristos este descoperirea atotputernică și afirmația biruitoare a vieții veșnice¹¹⁵), după cum, în general, întruparea și lucrarea Mîntuitorului pentru restaurarea omului este și o redescoperire a lui Dumnezeu și o refacere a firii omenești în puterile ei de a vedea și a viețui¹¹⁶). Cu alte cuvinte, este o recreare a omului, ca și a lumii întregi și o chemare a omului de a fi colaborator la această continuă recreare a sa și a lumii, dar cu neîncetata năzuință spre o viață și o fericire mai presus de lume și de vremelnicia ei. De aceea cîntă Biserica: «Stihiile, împreună cu cerul și pămîntul se vor preface și toată făptura se va îmbrăca întru nestricăciune. Stricăciunea se va nimici, întunecimile vor pieri cînd vei veni Tu»¹¹⁷).

Învierea Domnului este pîrga și cheazășia propriei noastre învieri¹¹⁸). Este temelia propovăduirii apostolice și a credinței noastre¹¹⁹), și este ceva nemăsurat mai mult decît o nădejde pentru viața de pe pămînt¹²⁰). Este răspunsul de infinită valoare și bucurie la chinuitoarea întrebare de veacuri și de milenii a omenirii despre sensul morții și despre taina de dincolo de moarte. Căci Învierea Domnului este realitate și nu părere, iar această dumnezească și omenească realitate asigură integritatea ființei omenești în cuprinsul veșniciei.

Trupul omeneșc pe care l-a luat Fiul lui Dumnezeu și cu care a înviat, a primit în sine sămînța nemuririi, încît «se seamănă întru stricăciune și înviază întru nestricăciune»¹²¹). Astfel trupul nu mai este un mormînt — *σῶμα-σῆμα* — ca la Platon, sau o închisoare a sufletului, ci un «templu al Sfîntului Duh»¹²²). Trupul este stricăcios, dar nu e însăși stricăciunea. E muritor dar nu e însăși moartea. Mai mult decît atît, trupul este opera lui Dumnezeu, pe cînd stricăciunea și moartea au intrat numai prin păcat¹²³). Dar, după cum printr-un singur om a intrat păcatul și prin păcat moartea, tot asemenea prin harul unui singur om, Iisus Hristos, a venit

114. Rom. 7, 14-21.

115. N. Arseniev, op. cit., p. 13.

116. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Doctrina soteriologică a Sf. Cîril al Alexandriei*, curs dactilografiat.

117. Slujba din Simbăta Mare.

118. 1 Cor. 15, 20-23.

119. Ibidem, 15, 14-18.

120. Ibidem, 15, 19.

121. Ibidem, 15, 42.

122. Ibidem, 6, 19.

123. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilie despre învierea morților*, la Arseniev, op. cit., p. 33.

mîntuirea celor mulți, îndreptățirea care dă viață¹²⁴). De acum noi nu vom muri ca niște osîndiți, ci așteptăm ca oameni treji, învierea obștească¹²⁵). Altfel, «dece ez murit Hristos? Dece a venit? Dece a luat trup? Căci el, pentru Sineși n-avea nevoie. El n-a făcut aceasta decît pentru noi»¹²⁶). Astfel, «trupul în care cei nebuni se desnădăjduiau, va fi obiectul unei mari pietăți. Picioarele sale, care erau legate, se vor avînta în rai... Ochii săi cei închiși vor privi pe Cel ce luminează totul. Gura lui cea mută se va deslega și trupul cel rău mirositor va străluci întru slavă»¹²⁷).

Deci, învierea Domnului este chiar de pe acum însăși învierea noastră, însăși biruința noastră asupra morții. Omenirea întreagă, reprezentată prin Adam cel de demult este virtual înviată din morți și îndumnezeită¹²⁸). De aceea părinții Bisericii tresaltă de bucurie și prin glasul Sfîntului Ioan Gură de Aur strigă în noaptea de Paști triumful Invierii: «...Intrați toți întru bucuria Domnului vostru!... Inviat-a Hristos și viața viețuiește! Inviat-a Hristos și nici un mort nu este în mormînt. Că Hristos, sculîndu-Se din morți, începătură celor adormiți S-a făcut¹²⁹).

Prin înfinita înrîurire a Trupului Domnului cel înviat, toate trupurile omenеști învie, chiar dacă nu toate primesc în ele Trupul Domnului¹³⁰). Mîntuirea însăși ne este numai indicată. Ea nu este un fapt unilateral al îndurării divine, căci în asemenea caz, s-ar anihila voia liberă a omului, consimțîmîntul său liber, actele libertății lui, străduința lui personală. Nu ne eliberăm de păcat prin faptul că natura umană a Domnului e propria noastră natură și e fără de păcat, ci numai dacă voim să fim ca El. Inruidirea noastră după trup ne dă putința să ne asemănăm Lui, dar numai dacă voim¹³¹). Învierea Domnului are efect universal, dar propagarea ei naturală nu aduce mîntuirea. Aceasta, în sensul ei propriu, trebuie să fie rodul străduinții personale, desigur, în comuniune cu Hristos — fără care nimic nu putem —¹³²) și însăși comuniunea cu Hristos nu se poate realiza fără efortarea personală a omului¹³³). Dar aceasta pune în și mai mare lumină măreția pe care o acordă omului jertfa Domnului pentru răscumpărarea și mîntuirea omului. «Împărăția cerurilor se ia cu năvala și năvăli-torii pun mina pe ea» — zice Mîntuitorul¹³⁴). Și în altă parte: «Nu oricine îmi zice Doamne, Doamne va intra întru împărăția cerurilor, ci cel care face voia Tatălui meu, carele este în ceruri»¹³⁵). Și iarăși: «De voiește cineva să vie după mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-mi urmeze mie!»¹³⁶). Așa dar, fericirea pentru care e chemat omul și care, în creștinism își găsește plinătatea în unirea cu Dumnezeu și în contem-

124. Rom. 5, 12-19.

125. Sf. Atanasie cel Mare, Pastorală de Paști, la Arseniev, op. cit., p. 31-32.

126. Sf. Ioan Gură de Aur, Coment. la cap. 15, ep. I Cor., la Arseniev, op. cit., p. 34.

127. Sf. Efreim Sirul, la Arseniev, op. cit., p. 34-35.

128. Arseniev, op. cit., p. 19-20.

129. Cuvîntul Sf. Ioan Gură de Aur la sfîrșitul Utreniei din noaptea Invierii.

130. Pr. Prof. D. Stăniloae, cursul cit.

131. Ibidem, cursul cit.

132. Ioan 15, 5.

133. Pr. Prof. D. Stăniloae, cursul cit.

134. Mt. 11, 12.

135. Mt. 7, 21.

136. Mt. 16, 24.

plarea veșnică a slavei Sale, se cucerește — nu fără harul de sus — dar cu propriile eforturi ale omului, pe urcușul tot mai anevoios al virtuților, ceea ce crește treptat și suma bucuriilor noastre.

În cultul Bisericii, care exprimă, în mod viu, adevărurile formulate în dogme, bucuria pascală îmbrățișează deopotrivă microcosmul și macrocosmul, pe om și universul întreg, pentru că Cel care a înviat din morți nu e numai omul Iisus, ci e și Fiul lui Dumnezeu «fără de care nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut»¹³⁷⁾ și în nădejdea căruia a suspinat și omul și firea întreagă, după cum toată făptura s-a cutremurat, văzînd pe Stăpînul ei pe cruce răstignit¹³⁸⁾.

La bucuria învierii noastre se alătură deci și bucuria întregului univers transfigurat, căci, de asemenea, mîntuirea este pentru întreaga făptură¹³⁹⁾.

VII. BUCURIA SFINȚILOR. — Viața Sfinților nu se poate închipui fără această bucurie, chiar dacă aparențele spun uneori altceva. Desigur, darul bucuriei depinde în oarecare măsură de firea fiecăruia, de temperamentul și de personalitatea lui, dar sfințenia și bucuria merg împreună, izvorînd din însăși slava și fericirea dumnezească la care participă sfinții. Bucuria este o necesitate pentru însăși susținerea celui ce se străduiește pe urcușul anevoios al desăvîșirii, căci, precum spune Hermaș, numai omul vesel săvîrșește cele bune, cugetă cele bune și numai veselia are har la Dumnezeu¹⁴⁰⁾. Această stare sufletească preocupă pe mulți asceți de seamă, conducători de comunități. Unii numesc întristarea «boala Babilonului», alții o socotesc inspirată de duhul cel rău sau o cale care duce pe ocolite la dorința bucuriilor senzibile, izvorînd dintr-o anumită atracție sau dintr-o pietate iluzionistă. Conducătoarea unei mănăstiri de maici spunea: «Nimic nu mă înspăimîntă mai mult decît să văd pe surorile noastre pierzîndu-și bucuria inimii»¹⁴¹⁾.

În sec. al IV-lea, Rufin scria despre călugării din Tebaida, că erau bogați în bucurii spirituale și dacă din întîmplare se găsea vre un melancolic în rîndurile lor, Avva Apolonius îl întreba îndată de pricina tristeții lui. El le spunea adeseori, că creștinul, avînd mîntuirea în Dumnezeu și nădejdea la cer, nu trebuie să fie trist niciodată, căci bucuria spirituală e tot atît de necesară ca și lacrimile pocăinții, întrucît ea izvorăște din iubirea dumnezească și fără ea, fierbințeala rugăciunii s-ar stinge repede. El însuși o avea într-un grad înalt, precum o arăta fața lui luminată¹⁴²⁾.

Avva Antonie glumea din cînd în cînd cu frații și zicea pentru cine s-ar fi zmintit, că nici chiar la lucrul lui Dumnezeu nu se poate întinde arcul peste măsură și deci, «trebuie cîte puțin și cîte odată a ne pogori fraților»¹⁴³⁾. Avva Agaton spunea că miniosul, măcar de va scula vre un mort, nu este primit de Dumnezeu¹⁴⁴⁾. Bătrînul Apollo se ducea cu bucurie

137. Ioan 1, 3.

138. Stihirile de la Vecernia din Vinerea Mare.

139. Arseniev, op. cit., p. 20.

140. Păstorul lui Hermaș, în Scrierile Sf. Părinți, Chișinău 1927, trad. de Pr. I. Mihălcescu, Pr. Matei Pîslaru și Ec. Gh. Nițu, pp. 243-245.

141. H. Joly, Psychologie des Saints, la Keppeler, op. cit., p. 121.

142. Keppeler, op. cit., p. 121. Vezi și Mitropolitul Nicolae Krutițki, Cuvîntări bisericești, trad. de Pr. N. Popescu, București 1949, col. I, p. 90.

143. Patericul, ed. Sf. Episcopii a Rîmnîcului și Noului Severin, 1930, pp. 9-10.

144. Ibidem, p. 28.

la oricine-l cerea la lucru și zicea: «Cu Hristos am astăzi să lucrez pentru sufletul meu»¹⁴⁵). Avva Veniamin, aproape de moarte, spunea ucenicilor săi: «Totdeauna bucurați-vă, neîncetat vă rugați, pentru toate mulțumiți!» Avva Pimen socotea că nu este călugăr cel cârtitor, cel ce face răsplătire și cel mînios, iar cînd frații voiau să părăsească mănăstirile locului din pricina copiilor, care erau aduși acolo și-i turburau cu plînsetele lor, le răspundea cu această întrebare: «De glasul îngerilor voiți să vă duceți de aici?». Și tot el zicea: «Noi nu ne-am învățat să fim omorîtori de trupuri, ci de patimi»¹⁴⁶). Fața lui Avva Pamvo și a lui Avva Siluan străluceau ca niște fețe îngerești¹⁴⁷). Aceeași strălucire pe chipul Sfîntului Pahomie cel Mare, «steaua deșertului» și «tatăl călugărilor», care, după cum scrie biograful său — Sf. Atanasie — era întotdeauna vesel¹⁴⁸). Blîndețea plină de iubire a Sfîntului Vasile cel Mare îl uimea pe păgînul Libanius. Sfînții Martin, episcop de Tours și Paulin de Nola, care și astăzi ne surîd prin scrierile lui, molipseau pe toată lumea cu sînta lor veselie¹⁴⁹).

În timpurile noastre avem pe Sf. Serafim de la Sarov, care întîmpina lumea în toate zilele anului, cu salutarea de Paști: «Hristos a înviat!» și cînd vorbea cu vizitatorii, îi numea: «Bucuria mea!»¹⁵⁰). După el, părintele Ioan din Kronstadt, a cărui covîrșitoare bucurie a fost jertfirea tuturor puterilor lui pentru dragostea de Dumnezeu și de oameni¹⁵¹).

Cîteva exemple din cele nenumărate, dar îndestulătoare ca să înțelegem, că Sfînții nu pot fi decît așa. «Un sfînt trist, este un trist sfînt» și «cînd fața e întunecată, e semn că sufletul nu este nici curat, nici limpede»¹⁵²).

VIII. OPTIMISMUL CREȘTIN. — În adevăr, creștinismul este ființa prelungită peste veacuri a Domnului. Ea umple calendarele cu prăznuirile ei, înalță pretutindeni minuni arhitectonice, literare, artistice, nutrește gîndirea și marile aspirații ale omenirii, aruncă lumina ei cuceritoare peste toate enigmele istoriei și vieții omenești, ridică eroi ai adevărului și ai credinței și dă impuls tuturor acțiunilor omenești spre mai bine din însuși adîncul durerilor, pe care jertfa lui Iisus le-a sfîntit și le-a făcut colaboratoarele Lui. «În lume necazuri veți avea, dar îndrăzniți, eu am biruit lumea!» — zice Mîntuitorul¹⁵³). Și altă dată: «Cereți și se va da vouă! Căutați și veți afla! Bateți și se va deschide vouă! Căci oricine cere ia, cel care cercetează află și celui care bate, i se va deschide!»¹⁵⁴). Astfel, Mîntuitorul ne arată că în toate domeniile, acțiunea și nu delăsarea sau descurajarea trebuie să se afirme drept condiție a vieții și a creșterii spirituale, iar în ce privește credința, care-și întinde domeniul ei asupra tuturor manifestărilor omenești, ne asigură astfel: «Și toate cîte veți cere, rugîndu-vă cu credință, veți primi»¹⁵⁵). Cînd vorbește despre uriașa putere a credinței,

145. Ibidem, p. 40.

146. Ibidem, pp. 18, 174, 189, 193.

147. Ibidem, pp. 193 și 220.

148. Vita Antonii, la Keppler, op. cit., p. 127.

149. Keppler, op. cit., pp. 129-130.

150. Mitropolitul Nicolae Krutițki, op. cit., pp. 90-91.

151. Pr. N. Nicov, Părintele Ioan Kronstadtski, Chișinău, 1935.

152. Keppler, op. cit., pp. 162-163.

153. Ioan 16, 33.

154. Mt. 7, 7-8.

155. Mt. 21, 21-22.

în stare să mute munții și să-i arunce în mare, Mîntuitorul nu face o simplă metaforă, ci afirmă în ordinea supranaturală ajutorul lui Dumnezeu pe măsura credinței și rivnei noastre, pînă la însăși dobîndirea fericirii celei netrecătoare, iar în ordinea naturală, capacitatea omului — îmboldită întotdeauna de o anumită formă a credinței — de a muta realmente munții, de a transforma natura, așa cum se și face sub ochii noștri și cum, în proporții diferite, omul a făcut întotdeauna, chiar din copilăria lui preistorică.

Acesta este optimismul creștin. Făcut după chipul lui Dumnezeu, omul își îndeplinește zilnic menirea lui de a se crea pe sine și lumea, în colaborare cu Dumnezeu. Cuvîntul lui Dumnezeu a lăsat neterminat atît cosmosul mare, cît și cosmosul mic, ca să creeze mai departe, alît pe unul cît și pe altul cu colaborarea omului. Marele gînditor rus de la sfîrșitul secolului trecut, Nicolae Feodorov a înțeles acest caracter relativ al creațiunii și de aceea susține că lumea n-a fost creată de Dumnezeu în anumite cadre, ci ca un material al tuturor posibilităților, pe care omul trebuie să-l studieze și să-l aducă la cea mai perfectă organizare¹⁵⁶). Funcția lui este să aducă la rațiune și la ordine haosul irațional al lumii fenomenale¹⁵⁷). Prin activitatea sa, creștinul continuă întruparea Logosului pe plan cosmic¹⁵⁸). El este de la sine înțeles în cuvintele Domnului: «Tatăl meu pînă acum lucrează, lucrez și eu»¹⁵⁹), căci Fiul lui Dumnezeu este în același timp și Fiul Omului.

Creștinul are o dumnezească dietetică spirituaală și corporală, datorită căreia cupa bucuriilor naturale primește picăturile eternității și ale spiritului și conținutul ei devine un adevărat elixir al vieții. Precum spune Sf. Apostol Pavel: «Evlavia spre toate este de folos, avînd făgăduința vieții de acum și a celei ce va să fie»¹⁶⁰). Asemenea oameni poartă bucuria pe oriunde merg și dacă ei pleacă, bucuria rămîne. Ei răspîdesc în jurul lor o stare de bine, ce nu se poate defini. Parcă intră cu ei razele calde ale unui soare vesel¹⁶¹).

Acest optimism activ, cuceritor și creator al Creștinismului se vede din civilizația și cultura, pe care le-a întemeiat în radicală opoziție cu păgînismul antic, acceptînd însă din acesta tot ce putea fi bun comun și autentic al sufletului omenesc. Se vede din reformele adînci, pe care le-a inspirat și le-a susținut în viața familiei, a societății și a statului, făcînd din respectul demnității omenești, din muncă, dreptate și iubire baza raporturilor dintre oameni. Se mai vede apoi din înînrîurirea binefăcătoare, pe care a exercitat-o în limbaj, în literatură, în artă, în filozofie, îmboldind înseși științele pozitive în cercetările lor. Agricultură și industria au fost simțitor sporite din punct de vedere tehnic prin munca obștească a călugărilor¹⁶²). Incît, sînt explicabile aceste cuvînte ale lui Montesquieu: «Admirabil

156. Pr. Prof. D. Stăniloae, art. cit., cum și Iisus Hristos sau restaurarea omului, Sibiu 1943, p. 392, nota 1. De asemenea și N. Berdiaev, *L'homme et la machine*, Paris 1933, pp. 47-49.

157. Ch. Stanton Devas, op. cit., p. 170.

158. Pr. Prof. D. Stăniloae, art. cit.

159. Ioan 5, 17.

160. 1 Tim. 4, 8.

161. P. Faber, *Bethleem*, la Keppler, op. cit., p. 67.

162. E vorba de manifestările practice ale optimismului creștin în atitea domenii, despre care sperăm să vorbim cu alt prilej. Informații bogate se pot găsi în următoarele lucrări, dintre care, unele citate în studiul de față: Christopher Dawson, *Progrès et Religion*, Paris 1935. Ch. Stanton Devas, *L'Eglise et le progrès*

lucru! Religia creștină, care pare să nu aibă alt scop decât fericirea din viața de dincolo, ne aduce și fericirea vieții pămîntești»¹⁶³).

IX. CONCLUZII. — În general, optimismul este o stare sufletească, o concepție teoretică și mai ales practică, intuitivă și o atitudine în fața vieții. El este justificat de la început prin faptul că viața este în sine un bun prețios, cu toate cusururile ce i se pot găsi. De aceea optimismul este încredere și impuls dinamic. Cu atât mai mult cînd la origina și-n desfășurarea lui are o credință în stare «să mute și munții», precum este credința creștină.

Acest optimism e nemăsurat mai viguros decît orice alt optimism—dacă se poate numi așa simpla și întunecata resemnare în fața unei morți totale, precum învață anumite sisteme de gîndire. Optimismul creștin e unic și unicul, care se poate numi așa, pentru că el construiește pe realitatea personalității, libertății și eternității și nu pe negația acestor bunuri ale vieții dumnezeiești și omenești.

Optimismul creștin este deci realist în ambele senzuri: terestru și cerească și constructiv în ambele sensuri, dar fără să uite vreodată, că omul e călător pe pămînt și merge către adevărata și definitivă lui patrie, care este în ceruri. Că prin urmare, este o ordine ierarhică în căutarea și aprecierea bunurilor vieții și că, pentru cîteva clipe de desfătare pămîntească, nu este rațional și nu este corespunzător menirii omenești a pierde o fericire de durată și valoare incommensurabilă, pe care Dumnezeu a pregătit-o credincioșilor săi.

Optimismul este starea sufletească de încredere, de anticipată bucurie, dar nu simplă așteptare a unui bine, care ar trebui să vie de-a gata. El este luptă, alergare, merit și încununare, așa cum ne învață prin cuvîntul și prin viața lui Sf. Apostol Pavel, el însuși exemplar strălucit al omului nou, în care trăiește Hristos.

Optimismul creștin izvorăște din învățătura creștină, în care se afirmă bunătatea lui Dumnezeu, răsfrîngerea acestei bunătăți în creația Sa și posibilitatea perfecționării acesteia prin colaborarea dintre omul restaurat și Dumnezeu, pe temeiul libertății. Așa dar, nici lumea și nici omul n-au fost aduse la ființă în stare de absolută perfecțiune, ceea ce e propriu numai Creatorului, dar nici viciate de rău din înseși mișcările acestuia, ca și cum ar fi posibil ca Dumnezeu să fie autorul răului și de aceea optimismul creștin în această privință e limitat la proporțiile și calitățile reale ale creațiunii, dar e fără limită ca năzuință și nădejde spre supremul bine al vieții omenești.

Creștinismul este și religia suferinței, dar este mai ales religia iubirii și a bucuriei, pentru că iubirea lui jertfelnică face din suferință condiție de acțiune izbăvitoare și prin aceasta, izvor de bucurii de cea mai înaltă calitate.

du monde, Paris 1909. Emile Chénion, *Le rôle social de l'Eglise*, Paris 1928. I. Vultur, *Biserica și civilizația*, Blaj 1945. Alex. T. Dobrescu, *Creștinismul și civilizația*, București 1906. Fr. Foerster, *Hristos și viața omenească*, trad. de N. Colan, Sibiu 1925. Jacques Chevalier, *Cadences*, Paris 1939.

163. La Sanson, op. cit., p. 121.

ROLUL COMUNITĂȚII ÎN ÎNSUȘIREA MÎNTUIRII SUBIECTIVE DUPĂ CĂRȚILE ISTORICE ALE NOULUI TESTAMENT*)

Titlul acestei lucrări ridică de la început unele probleme ca: 1) definierea noțiunii de individ și comunitate; 2) dacă pot comunitățile necreștine mijloci mîntuirea subiectivă; 3) dacă creștinismul este religie comunitară, și 4) dacă comunitatea creștină are vreun rol în strădania credinciosului de a-și dobîndi mîntuirea subiectivă. Răspunsurile la aceste probleme vor avea darul de a lămuri rostul comunității sau Bisericii creștine în viața socială. Argumentarea tezelor se va face cu citate din cărțile istorice ale Noului Testament: Sfintele Evanghelii după Matei, Marcu, Luca și Ioan și cartea Faptele Apostolilor, comentate cu texte din restul Sf. Scripturi și din Sfinții Părinți.

1. Omul a fost considerat ca entitate și pus izolat în relații cu Dumnezeu (religia) sau cu aproapele (morală), din motive pur raționale și scolastice. Dialectic și istoric, omul este o ființă socială¹⁾; el nu poate trăi izolat, ci în comunitatea celorlalți. Încă de la creație, Dumnezeu a constatat că singurătatea și izolarea nu convin nici naturii, nici menirii omului (Fac. II, 18). În astfel de situații, comunitatea primește un sens nou. Privită ca o realitate istorică, comunitatea este o sumă de indivizi, care promovează și coordonează activitatea lor în vederea binelui obștesc. Ea are un rol primordial în formarea caracterului și personalității membrilor ei. Însăși religia și morală primesc în notele lor conceptuale aspectul comunitar, după care religia este raportul liber și conștient între om și Dumnezeu, în comunitate sau societate, iar morală este reflectarea acestui raport în relațiile dintre oameni. Ἐκκλησία (Biserica) implică în sine noțiunea de comunitate, prin laturea sa subiectivă, omenească. Ea a fost definită «comunitatea celor care cred în Iisus Hristos, ca adevărat Fiul al lui Dumnezeu, Il mărturisesc ca atare și țin în învățătura Sa»²⁾.

2. Din punct de vedere religios, credincioșii au trăit în comunitatea păgînă, în comunitatea mozaică, în comunitatea mahomedană, în comunitatea budistă, în comunitatea creștină, ca să nu enumerăm decît pe cele principale. După ultimele date statistice, rezultă că din două miliarde și jumătate de locuitori ai pămîntului, numai opt sute patruzeci de milioane sînt creștini³⁾.

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

1. Aristot (384-322) recunoaște că omul este din instinct «animal social», care nu poate trăi fără societatea celorlalți. (Politica, cartea I, cap. I § 9, 10, trad. El. Bezdechi, ed. Cultura Națională, Buc., 1924, p. 22).

2. Pr. Ioan Mihalcescu, *Manual de Teologie Dogmatică*, ed. III, București, 124, p. 208.

3. Egyházi krónika, keleti orthodox egyházi folyóirat (Cronica Bisericească. Revista Bisericii Orientale Ortodoxe din Ungaria), an. IV, nr. 11/1955, recenzie de M. M. în revista «Ortodoxia», anul VIII, nr. 2, aprilie-iunie 1956, București, p. 295.

Sfinții Părinți vorbesc de o comunitate edenică, de o Biserică primordială în paradis. După Mitropolitul Filaret al Moscovei, «creațiunea e de fapt o pregătire a Bisericii, care va avea începutul în paradisul terestru, cu primii oameni...⁴⁾. Prin păcatul săvârșit de Adam în rai (Fac. III, 1-6), comunitatea teandrică, paradisiacă, se destramă. Urmările păcatului originar⁵⁾ sînt universale și se moștenesc din generație în generație. «De-a lungul tuturor vicisitudinilor care au urmat după căderea umanității și după distrugerea Bisericii paradisiace, creatura a păstrat însă ideea vocației sale și în același timp ideea Bisericii, care se va realiza deplin după Golgota, după Cincizecime, ca Biserică indestructibilă a lui Hristos»⁶⁾.

Omenirea căzută parcurge un drum greu și anevoios, primind, după puterea sa de înțelegere, Descoperirile divine. Pînă la Avraam, Dumnezeu a pregătit neamul omenesc în unul și același chip, pentru primirea Răscumpărătorului făgăduit încă din rai, că «seminția femeii va zdrobi capul șarpelui» (Fac. III, 15; comp. Gal. IV, 4; I Ioan III, 8) și va elibera neamul omenesc de urmările căderii (Evrei II, 14).

Starea aceasta s-a continuat în lumea păgînă, formînd acea comunitate denumită de cîntările liturgice «steapra Biserică păgînă»⁷⁾, mai mult ca o aspirație decît ca o împlinire a legăturii omului cu Dumnezeu. Datorită căderii în păcat, s-a spart fundamentul natural al comunității, al Bisericii, care constă în unitatea firii și în pluralitatea persoanelor care rămîn în această unitate. «În starea noastră de după păcatul strămoșesc, noi nu cunoaștem persoana creată în aspectul ei pur: ceea ce în viața obișnuită numim persoană, nu e persoană în esența ei. Noi cunoaștem numai indivizi, care au spart natura omenească unită, au împărțit-o între ei, raportîndu-se la ea ca la o proprietate particulară»⁸⁾, opunînd unul altuia interesele lor proprii, ca și cînd ar fi niște porțiuni închise ale naturii. Și, în această situație, omul a căutat comuniunea reală cu semenii⁹⁾.

Avraam reprezintă, în istoria comunităților religioase, o piatră de hotar. Dumnezeu îl cheamă, încheie cu el o alianță și-l face tatăl unui popor numeros, poporul evreu. Ia naștere comunitatea sau Biserica ebraică, pe care Dumnezeu o pregătește în chip special în vederea primirii Răscumpărătorului, prin promisiuni și preziceri despre Mesia, prin tipuri¹⁰⁾ și prin legea ceremonială¹¹⁾, legea morală¹²⁾ și legea civilă.

Comunitatea mozaică era lipsită de dumnezeiescul Har. Profeții, ca singurele organe ce lucrează sub insuflarea Sfîntului Duh, încearcă să ridice pe culmi mai înalte, spirituale, comunitatea vechi-testamentară, formalistă, rigoristă și exclusivistă, dar nu reușesc (Luca XI, 47-53). Poporul

4. Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise orientale*, p. 106.

5. De concepția ce o au despre urmările păcatului originar, depinde învățătura de pacelelor confesiuni creștine despre mîntuirea subiectivă.

6. Vl. Lossky, op. cit., p. 107.

7. S. Bulgakov, *Ortodoxia*, trad. de N. Grosu, Sibiu, 1933, p. 8.

8. Vl. Lossky, *Personalitatea și gîndirea Fericitului Patriarh Serghie*, în: Patriarhul Serghie și moștenirea lui duhovnicească, (în l. rusă), Moscova, ed. Patriarhiei Ortodoxe, 1947, pp. 263, 270.

9. P. Florensky, *Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit*, în «*Ostliches Christentum*», hrsg. von N. Bubnoff und H. Ehrenberg, vol. II, München, 1925, p. 61 sq.

10. Matei XII, 40; Ioan VIII, 5-6; Evrei V, 6-7.

11. Evrei X, 1; Col. II, 17; Gal. III, 24.

12. Rom. VII, 14-17, 24, 25.

jinduia după un Dumnezeu apropiat, iubitor și, în frămîntarea lui, exclama cu Psalmistul: «Eli, Eli, lama sabahani», adică «Dumnezeul meu, Dumnezeuul meu, pentru ce m-ai părăsit?» (Ps. XI, 1). Voia să vorbească cu El: «Tăria mea, nu mă lăsa fără răspuns» (Ps. XXVII, 1) și: «Zi suflutului meu: Eu sînt mîntuirea ta!» (Ps. XXXIV, 3). În iubirea Sa, Dumnezeu a răspuns: «Iată, vin» (Ps. XXXIX, 10).

Dreptii Vechiului Testament se justificară prin credința în Mîntuitorul cel promis și Mîntuitorul, prin coborîrea Sa la iad, îi mîntui (Fapt. Apost. XV, 11; Rîm. IV, 10-25; Gal. II, 15-16; Evrei XI, 8-40).

Concomitent cu această credință mîntuitoare în Mesia, în epoca iudaică decadentă, de interpretări cabalistice, care «strecurau țîntarul și înghițeau cămila» (Matei XXIII, 24), în care spiritul religios era înecat în nenumărate prescripții rituale, iar Revelația dumnezeiască era întunecată de logomahia filcuiurilor fariseice și elinizante, și-a făcut loc concepția exclusivistă și rigoristă, că iudeul se mîntuiește prin simplul fapt că este descendentul lui Avraam, se circumcide și respectă legea ceremonială. Meritul personal, evlavie, nu contează. Împotriva acestei concepții formaliste se ridică profeții¹³), culminînd cu Sf. Ioan Proorocul și Înaintemergătorul, care se adresa mulțimilor: «Faceți dar roade vrednice de pocăință și nu vă apucați să ziceți în sinea voastră: avem tată pe Avraam! Căci vă spun, că Dumnezeu și din pietrele acestea poate să ridice pe fiii lui Avraam» (Mat. III, 9; Luca III, 8).

Mîntuitorul a stigmatizat această credință, răspunzînd iudeilor răzvrătiți: «Știu că sînteți din neamul lui Avraam, dar căutați să Mă omoriți, pentru că cuvîntul Meu nu începe în voi... De ați fi fiii lui Avraam, lucrurile lui Avraam ați face. Dar acum voi căutați să Mă omoriți pe Mine, Omul care v-a spus adevărul ce l-am auzit de la Dumnezeu: Avraam n-a făcut aceasta» (Ioan VIII, 37-40).

Cu toate avertizările profeților și ale Mîntuitorului, concepția aceasta exclusivistă și formalistă va persista, generînd conflictul între iudaism și creștinism. Sf. Apostol Pavel se ridică împotriva tendinței iudaizante

13. Isaia anunță că Domnul nu poate răbda fărădelegea laolaltă cu sîrbătoare (I. 11-17) și că în principiu sacrificiile chiar ale altor popoare sînt primite, dacă sînt împreunate cu sentimente curate și sincere de căință (XIX, 20-21). Ieremia condamnă hiatusul dintre pietatea interioară și practicarea cultului extern (VII, 1-X, 25). Iezechil arată poporului că pentru a se împărțași de promisiunile divine, trebuie să se lepede de falsa încredere în descendența lor din Avraam și să facă faptele dreptății și căinței (cap. XXXIII și XXXIV). Osea se ridică vehement: «Milă voiesc, iar nu jertfă și cunoațerea lui Dumnezeu mai mult decît arderea de tot» (VI, 6), cuvinte pe care Mîntuitorul le aplică fariseilor (Mat. IX, 13; XII, 7). Dumnezeu pedepsește pe Israel și numește «popor al Său» alte neamuri care-L mărturisesc ca Dumnezeul lor (Osea II, 25; Rîm. IX, 25). Amos anunță căderea poporului ales din cauza necredinței în Dumnezeu și a căinței (V, 18 comp. Os. V, 25 și Fapt. Apost. VII, 42). Mihea spune că Dumnezeu nu cere sacrificii, ci împlinirea dreptății, a facerii de bine și a smereniei (VI, 1-8). Avacum afirmă: «Dreptul prin credință va fi viu», ideea citată de Sf. Ap. Pavel în Gal. III, 11; Rîm. I, 17; Evrei X, 37). Sofonie se ridică împotriva făcării principilor, judecătorilor, profeților mincinoși și a preoților profanatori de locuri sfînte și călcători ai Legii (III, 16). La Maleahi, cultul n-are valoare decît ca expresie a religiozității interioare, a adevăratei evlavii (I, 6-II, 9). În anul 4 al domniei lui Darius I, o deputațiune de iudei din Babilon a venit la Ierusalim să întrebe despre obligația unui post anumit. Zaharia le răspunde că Dumnezeu respinge posturile Iudeilor, fiindcă are mai mare plăcere în îndeplinirea poruncilor de a trăi după dreptate și iubire (VIII, 2-14).

în creștinism, în capitolele dogmatice ale epistolelor către Galateni, Romani și Evrei. El afirmă categoric că «din faptele Legii nimeni nu se poate mântui» (Gal. II, 16; III, 11) și «dacă îndreptățirea vine din Lege, atunci Hristos a murit în deșert» (ibid. II, 21). Avraam s-a îndreptat fiindcă înainte de a se circumcide, a crezut lui Dumnezeu (ibid. III, 6; Rom. IV, 13). În Hristos sintem fiii lui Dumnezeu, liberi față de Lege. Agar și Sara sînt icoana celor două Așezăminte (Gal. IV, 22-31). Legea e desăvîrșită prin credință, iubire și sfințenie (ibid. V, 1-14).

Comunitatea iudaică după Hristos, comunitatea mahomedană, comunitatea budistă și toate celelalte comunități politeiste sînt lipsite de dumnezeiescul Har și ca atare nu pot contribui cu nimic la realizarea mîntuirii subiective și a sfințeniei membrilor lor.

Cei născuți în afară de comunitatea creștină și stăpîniți fără voia lor de neștiință pot să fie judecați mai blînd. «Numai printr-o minune în ordinea supranaturală se poate mîntui cineva dintre cei ce nu aparțin Bisericii (creștine)»¹⁴).

3. «Creștinismul este o religie comunitară prin excelență: comunitară nu numai în sensul că asociază pe oameni în comunități de credincioși uniți în numele lui Iisus Hristos, ci și în sensul că este destinat prin misiunea sa religioasă-morală să cuprindă toată omenirea, s-o transforme deci într-o comunitate sufletească»¹⁵). E o comunitate ecumenică, universală, bazată pe concepția religioasă după care Dumnezeu este unic și pe concepția morală că oamenii sînt fiii Lui și prin aceasta frați. Biserica (Ecclesia = adunare) creștină este nu numai o comunitate de credincioși, ci și o comunitate de comunități (autocefale în Ortodoxie, supuse papei în romano-catolicism).

Comunitatea creștină este formată din cler și credincioși, din slujitori sfințiți și din creștini, din părinți și fii sufletești. Mîntuitorul și-a format o comunitate de apostoli, ei la rîndul lor au format comunități și au așezat în ele păstori hirotoniți, investiți cu puteri sacramentale. Comunitatea nu s-a constituit nici fără preoți, nici fără credincioși. «Spre deosebire de Biserica Romano-Catolică, în care clerul constituie o castă, iar credincioșii sînt tratați ca minori neemancipați, precum și de organizațiile protestante și neoprotestante, în care clerul nu există și deci comunitatea este știrbită și lipsită de elementul conducător, Biserica Ortodoxă realizează coexistența și conlucrarea clerului și a credincioșilor, în condițiile cele mai bune posibile, adică cu recunoașterea și cu respectul autorității conducătorilor și cu participarea și recunoașterea libertății și drepturilor creștine ale credincioșilor»¹⁶). Biserica Ortodoxă realizează comunitatea în chipul cel mai fericit, prin cultul ei și prin faptul că autoritatea supremă este colectivă, deci comunitară: soborul episcopilor.

4. Comunitatea sau Biserica creștină se pogoară de sus «ca un vas»¹⁷), e Ierusalimul ceresc a cărui splendoare o vom intui-o mai clar la sfîrșitul veacurilor, cînd dumnezeiescul va infuza și va face străveziur

14. Hristu Andrușoș, *Simbolica*, trad. de Prof. Justin Moisescu, București, 1955, p. 72.

15. Prof. Teodor M. Popescu, art. Duhul comunitar al Ortodoxiei, în rev. «Ortodoxia», an. VIII, nr. 1, ian.-mart. 1956, București, pp. 144-159.

16. Idem, art. cit., p. 151.

17. S. Bulgakov, *Thesen über die Kirche*, în *Procès-Verbaux du Congrès des Théologiens orthodoxes à Athènes*, p. 128.

omenescul și toată firea (Apoc. XXI, 2 sq.; Evr. XII, 22). Comunitatea creștină este icoana comunității pur spirituale a îngerilor, organizați în ierarhii și cete. Umanitatea a fost ridicată în locașul Bisericii cerești prin întruparea Fiului: Prin aceasta a intrat Dumnezeu în lăuntrul firii umane. Prin Întruparea Jertfa, Învierea și Înălțarea Sa, Fiul a întărit cortul de jos și l-a unit cu cel de sus¹⁸). Domnul nostru Iisus Hristos a chemat 12 Apostoli și le-a dat puteri depline să propoveduiască Cuvîntul și să îndeplinească Sfintele Taine (Mat. IV, 12-22; Marcu III, 12, 21; Luca IV, 12-16; Ioan I, 35-51). A trăit cu ei în comunitate, avînd totul în-deobște.

Ca actualitate, Biserica s-a născut în omenire în ziua Cincizecimii, cînd Sfinții Apostoli, adică o seamă de persoane umane, au devenit locașuri ale Duhului Sfînt (Fapt. Apost. II, 1-13), precum e Fiul ca persoană treimică din veci și precum a devenit și ca om în mod deplin de la Înălțarea la dreapta Tatălui. Biserica nu s-a născut printr-un singur om, ci prin mai mulți deodată. După cuvîntarea Sfîntului Apostol Petru (Fapt. Apost. II, 14-36), s-au botezat «în ziua aceea ca la trei mii de suflete» (ibid. II, 41), iar după a doua cuvîntare a aceluiași Sfînt Apostol «mulți din cei ce auziseră cuvîntul au crezut și a sporit numărul oamenilor credincioși ca la cinci mii» (ibid. IV, 4). Potrivit poruncii Mîntuitorului (Mat. XXVIII, 19; Marcu XVI, 15-16), Sf. Apostoli au predicat cuvîntul Domnului, au îndemnat pe ascultători la căință și i-au botezat.

Biserica este întemeiată de Dumnezeu prin Hristos, nu de oameni, dar ea se constituie și se continuă nu numai prin Dumnezeu, ci și prin adăziunea oamenilor. Biserica are deci o latură obiectivă dumnezeiască și una subiectivă omenească. Ea nu se constituie numai printr-o simplă învoire între oameni, dar nici fără această învoire. «Biserica nu e numai o comuniune de oameni, întemeiată la un moment dat de ei înșiși și pentru a cultiva sentimentul religios, ci o realitate întemeiată în ziua Cincizecimii, de Hristos și în Hristos prin Duhul Sfînt»¹⁹). Ființa ei e teandrică. «De la Cincizecime, universul creiat și limitat va purta în sine un corp nou, posedînd o plenitudine necreiată și nelimitată, pe care lumea nu o conține. Acest corp nou e Biserica; plenitudinea pe care o conține este harul, profunzimea energiilor divine, prin care și pentru care a fost creiată lumea... Universul întreg este chemat să intre în Biserică, să devină Biserica lui Hristos, pentru a fi transformat, după sfîrșitul veacurilor, în împărăția veșnică a lui Dumnezeu. Creată din nimic, lumea își găsește desăvîrșirea ei în Biserică»²⁰). Cei ce vor să facă parte din Biserică, intră în acel locaș care e Hristos, intrînd prin aceasta sub lucrarea Duhului Sfînt. Ca să fie membru al comunității creștine, e necesar să aparțină acestei organizații, căreia Domnul nostru Iisus Hristos i-a încredințat realizarea împărăției lui Dumnezeu pe pămînt.

Protestanții lutherani n-au dreptate cînd socotesc că «e posibilă o comuniune a omului singular cu Dumnezeu și deci o mîntuire a acestuia,

18. Sf. Grigorie de Nisa, Ia II Cor. V, 1-2, Migne, P.G. vol. XLIV, col. 381 C.

19. Pr. Prof. D. Stăniloae, art. Sinteza eclesiologică, în rev. «Studii Teologice» nr. 5-6, seria II, mai-iunie, anul VII, 1955, p. 275.

20. Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise orientale*, pp. 107-108.

Biserica fiind totalitatea unor astfel de monade dispersate ce comunică exclusiv cu Dumnezeu»²¹).

Între Biserica de pe pământ și cea din ceruri este nu numai o solidaritate, ci și o continuitate. Mărturisirea lui Dositei zice: «Nu confundăm Biserica aceasta care e pe drum (în via), cu aceea care e în patrie. Între Biserica de pe pământ și cea din cer, e o legătură, prin rugăciunile adresate sfinților prin comunicarea puterii lor, și prin sfintele lor moaște.

Biserica este o instituție văzută, corpul mistic al lui Hristos, căreia sinodul II ecumenic (Constantinopol 381) i-a atribuit patru însușiri: unitatea, sfințenia, universalitatea și apostolicitatea.

Din cele expuse, rezultă că comunitatea sau Biserica creștină este unica instituție înzestrată cu dumnezeescul Har, unde se poate dobîndi mîntuirea subiectivă. Organul mîntuirii sau sfințirii omului este Biserica învățătoare sau ierarhia bisericească²²). Numai în sînul Bisericii și prin ascultarea și urmarea învățăturilor și practicilor propuse de ea este cu putință însușirea mîntuirii sau sfințirii, pentru că numai ea dispune de adevăratele mijloace necesare sfințirii. Omul nu-și poate însuși singur mîntuirea, după cum n-a putut nici s-o cîștige. Alexei Homiacov exprimă astfel rolul Bisericii în sinergie: «Dacă cineva dintre noi cade, cade singur, dar nimeni nu se mîntuiește singur. Cel ce se mîntuiește o face în Biserică și în unire cu celelalte membre ale sale...»²³).

În lucrarea mîntuirii se disting două laturi: o latură obiectivă și una subiectivă. Mîntuirea obiectivă și universală a fost împlinită de Mîntuitorul prin Jertfa Sa pe Sf. Cruce (Luca XXIII, 46; Ioan XIX, 30). Mîntuirea subiectivă este însușirea roadelor Jertfei de pe Sf. Cruce, de fiecare creștin în parte. Mijloacele prin care omul ajunge la îndreptare, adică la însușirea personală a mîntuirii realizate în și prin Hristos, sînt: dumnezeescul Har, credința și faptele bune. Dumnezeescul Har constituie condiția obiectivă a mîntuirii individuale, pe cînd credința și faptele bune sînt condiții subiective. Ele sînt nedespărțite, formează o sinergie. De ele depinde îndreptarea, sfințenia și viața veșnică.

a) Biserica învățătoare sau ierarhia bisericească este organul de administrare al dumnezeescului Har, prin întreita sa putere de: a învăța, a sfinți și a conduce.

Puterea de a învăța, sfinți și conduce o are prin «dumnezeescul Har, care totdeauna pe cele neputincioase le vindecă și pe cele ce lipsesc le împlinește». În Biserica Ortodoxă, puterea de a învăța și de a conduce se exercită colectiv sau comunitar, prin Sfîntul Sinod.

Puterea sfințitoare a ierarhiei se exercită prin administrarea dumnezeescului Har în Sfintele Taine. Botezul, ungerea cu Sfîntul și Marele Mir și Împărtășania sînt tainele administrate de Biserică, prin care se restaurează și se desăvîrșește «chipul lui Dumnezeu» în om²⁴). Admi-

21. Pr. Prof. D. Stăniloae, op. cit., p. 275.

22. Pr. I. Mihălcescu, op. cit., p. 207.

23. A. Homiacov, Die Einheit der Kirche, în «Östliches Christentum», Dokumente herausgegeben von Nicolai Bubnoff und Hans Ehremberg, vol. II, München 1925, p. 21; cf. Prof. Nicolae Chițescu, art. «Condițiile însușirii mîntuirii», în rev. «Studii Teologice», nr. 1-2, seria II, ian.-febr. 1950, p. 1, notă 2.

24. Nicolae Cabasila, Viața în Hristos, trad. rom. de Pr. T. Bodogae, Sibiu, 1946, pp. 26-27; Prof. N. Chițescu, Contribuția Bisericii Egiptului la opera dogmatică a Bisericii creștine între sinodul de la Stejar (403) și cel de la Calcedon

nistrarea Sfintelor Taine presupune un săvîrșitor (sau mai mulți) și un primitor (sau mai mulți), deci o comunitate. Pînă și cea mai intimă dintre Sfintele Taine, spovedania, presupune un duhovnic și un penitent, un dialog. Dumnezeuul Har se întinde peste toți oamenii, și buni și răi (Mat. VI, 9; VII, 11; IX, 13; XI, 28; XVIII, 11, 14; XXVIII, 19; Marcu XVI, 15; Ioan VI, 44, 52; XV, 5; Fapt. Apost. III, 20-21).

b) Rolul comunității este tot atît de însemnat și în ce privește prima condiție subiectivă a însușirii mîntuirii: credința. Credința este o cunoaștere, o «adeziune a spiritului nostru la Descoperirea dumnezeiască» (Prat). Sf. Vasile cel Mare († 379) definește credința ca «o supunere totală la ceea ce aude, cu o încredere deplină în adevărul ce se predică, după Harul dumnezeesc»²⁵). «Credința este actul prin care omul primește liber și-și împropriază, prin toate facultățile sufletului său, adevărurile descoperite de Dumnezeu în Iisus Hristos, spre sfințirea și mîntuirea sa»²⁶). Definiția aceasta se bazează pe cuvîntul Mîntuitorului adresat Sfînților Săi Apostoli: «Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura», și adaugă îndată: «Cel ce va crede și se va boteza, se va mîntui; iar cel ce nu va crede, se va osîndi» (Marcu XVI, 15-16). Sf. Ioan Evanghelistul exprimă aspectul intelectual al credinței în: «Noi am crezut și am cunoscut că Tu ești Hristosul, Fiul Dumnezeuului celui viu» (VI, 69 și XX, 30-31).

Pentru ca această credință să fie lucrătoare în însușirea mîntuirii, ea trebuie mărturisită în comunitate, în fața semenilor: «Vă spun însă, că tot cel ce Mă va mărturisi pe Mine înaintea oamenilor, pe acela și Fiul Omului îl va mărturisi înaintea îngerilor lui Dumnezeu, iar cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor, lepădat va fi înaintea îngerilor lui Dumnezeu» (Luca XII, 8-9; Mat. X, 32-33). Iar în altă parte, Mîntuitorul accentuiază: «Că de se va rușina de Mine și de cuvintele Mele cineva din acest neam prea desfrînat și păcătos, și Fiul Omului se va rușina de acela, cînd va veni în slava Tatălui Său cu sfinții îngeri» (Marcu VIII, 38). Sf. Apostol Pavel, referindu-se la citatul din Isaia XXVIII, 16: «Cel ce crede să nu se teamă», zice: «Dacă mărturisești cu gura ta că Iisus este Domnul și crezi în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mîntui. Căci cu inima se crede spre îndreptățire, iar cu gura se mărturisește spre mîntuire» (Rom. X, 9-10).

Rolul comunității creștine este foarte puternic în păstrarea izvoarelor de credință. Biserica păstrează Sf. Tradiție și Sf. Tradiție unește și întărește Biserica. Mîntuitorul a predicat și n-a scris învățătura Sa. Același mandat l-a încredințat și Sfînților Apostoli și ucenici, după învierea Sa din morți: «Drept aceea, mergînd învățați toate neamurile, botezîndu-i în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, învățîndu-i să păzească toate cîte v-am poruncit vouă» (Mat. XXVIII, 19-20; Marcu XVI, 15; Luca IX, 2). Altădată, El a afirmat: «Mai am multe să vă spun, dar nu le

(451), art. în rev. «Studii Teologice», nr. 1-2, seria II, ian.-febr., anul VIII, 1956, p. 55.

25. Sf. Vasile cel Mare, Despre credință, Migne, P.G., vol. XXXI, col. 464.

26. Macarie, Dogmatica, vol. II, p. 383. Teologii protestanți socotesc justificarea «sola fide», reducînd-o la fiducialia sau mai simplu fiducia, iar cu Calvin, continuînd cu Kant, Schleiermacher, Phleiderer, Dörner, Ritschl, Sabatier au proclamat «divorț» între credință și rațiune (H. Roventă, Esența și rolul credinței în Teologie, art. în rev. «Studii Teologice», seria I, 1932, p. 25-26, 40.

puteți purta acum; iar cînd va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va povățui la tot adevărul, că nu de la sine va grăi, ci ceea ce va auzi va grăi și vă va vesti cele viitoare» (Ioan XVI, 12-13). Învățătura Mîntuitorului nu s-a răspîndit prin scris, ci prin predica orală. Evanghelia s-a fixat în scris tîrziu, ocazional și din motive de apărare față de erezii. La fel au scris și Sfinții Apostoli.

Învățătura se răspîndea oral, de aceea Tradiția s-a numit și memoria vie a Bisericii. Sf. Tradiție fiind viața Bisericii, Biserica este spațiul Sf. Tradiții. Sf. Apostol Pavel arată că predica apostolică este însuși cuvîntul lui Hristos, rostit prin gura Sfinților Apostoli: «Cum dar vor chema (numele Aceluia) întru care n-au crezut? Și cum vor crede (în Acela) de care n-au auzit? Și cum va auzi fără de propovăduitor? Și cum va propovădui de nu se vor trimite?... Deci, credința este din auzire, iar auzul prin cuvîntul lui Dumnezeu» (Rom. X, 14-17). Sf. Apostol și Evanghelist Ioan declară în epistolele sale: «Multe avînd a vă scrie, n-am voit pe hîrtie și cu cerneală, ci nădăjduind că voi fi la voi și voi grăi gură către gură, ca bucuria noastră să fie deplină» (II Ioan I, 12) și «Ci nădăjduiesc să te văd în curînd și atunci vom grăi gură către gură» (III Ioan I, 14).

Sf. Apostol Pavel îndeamnă pe noii convertiți să țină tradiția: «Așa dar, fraților, stați și țineți predaniile pe care le-ați învățat fie prin cuvîntul, fie prin predica noastră (II Tes. II, 15; compară cu I Cor XI, 2, 34; II Tim. I, 13-14; II, 2; I Ioan II, 24).

Sfînta Scriptură e rodul Sfîntului Duh, crescut în pomul Tradiției. Ea e fixarea în scris numai a unei părți din toată învățătura dată de Mîntuitorul. Tradiția explică și completează Sf. Scriptură.

Comunitatea sau Biserica creștină a deosebit adevărata Tradiție din noianul de învățături cu pretenție de a fi apostolice. Vincentiul de Lerin ne dă criteriile după care se deosebește Tradiția adevărată de cea falsă: «În Biserica universală trebuie mare grijă, ca acel lucru să-l ținem, care a fost crezut pretutindeni, totdeauna, de toți. Lucrul acesta va fi așa, dacă urmăm universalitatea, vechimea și consensul. Vom urma universalitatea în chipul acesta, anume, **dacă mărturisim că singură această credință este adevărată, pe care întreaga Biserică o mărturisește pe pămînt.**

Vom urma vechimea dacă nu ne depărtăm deloc de acele înțelesuri pe care se știe că le-au practicat Sfinții înaintași și Părinții noștri. Vom urma și consensul, dacă chiar în vechime, ținem definițiile și părerile tuturor sau aproape ale tuturor preoților și învățătorilor deopotrivă»²⁷).

Comunitatea creștină e păzitoare, tilcuitoare și propovăduitoare fără greș a Descoperirii dumnezeiești: «Unele dintre dogmele și propovăduirile păstrate de Biserică le avem din învățătura scrisă, pe altele, însă, le-am primit din Tradiția Apostolică, transmise în taină. Amîndouă aceste categorii au aceeași autoritate pentru evlavie. Nimeni nu va pune cuvînt împotriva acestora, pentru că nimeni nu cunoaște cît de cît așezămintele bisericesti. Dacă am încerca să înlăturăm obiceiurile nescrise, ca meavînd mare importanță, nu ne-am da seama să am păgubi Evanghelia în părțile ei principale: mai mult, am restrînge propoveduirea la numele ei gol»²⁸).

27. Vincentiul de Lerin, *Commonitorium*, II, Migne, P.L. vol. L, col. 639.

28. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sf. Duh*, XXVII, 66, Migne, P.G. vol. XXXII, col. 188-189.

Comunitatea creștină a păstrat canonul cărților Vechiului Testament și a fixat canonul cărților Noului Testament, garantându-le și apărându-le autenticitatea, integritatea și inspirația.

Biserica, fiind călăuzită de Sf. Duh la tot adevărul (Ioan XVI, 14), este înzestrată cu infalibilitate, fiind «stilpul și întărirea adevărului» (I Tim. III, 15). Ea exercită infalibilitatea prin sinoade. În sinoade e o sinergie a lucrării Duhului Sfânt cu lucrarea ierarhilor, Sf. Duh «nesuprimând lucrarea omenească, ci întărind-o și înălțând-o la tot adevărul»²⁹).

c) Comunitatea creștină, în sensul de obște, este cîmpul de realizare și valorificare a faptelor bune, a doua condiție subiectivă a însușirii mîntuirii. Spre a putea păstra dreptatea și curăția primite prin Sf. Botez, spre a se putea folosi de darurile Sfîntului Duh oferite prin celelalte Sfinte Taine, spre a se putea întări în viața creștină și a se înălța treptat la sfințenia creștină, spre a se arăta îndreptățit la judecata obștească, creștinul are nevoie de fapte bune³⁰), ca fructe ale credinței, nădejzii și dragostei. Dacă credința, ca însușire a sufletului, ne leagă de cer, faptele bune, ca roadă a trupului, ne leagă de semenii noștri de pe pămînt. Credința cea adevărată și faptele cele bune izvorăsc din iubirea față de Dumnezeu și din iubirea față de aproapele (Mat. VII, 12). Mîntuitorul răspunde fariseului, om de legi, la întrebarea: care este cea mai mare poruncă în Lege, zicîndu-i: «Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din tot cugetul tău; aceasta este înțîia și cea mai mare poruncă. Iar a doua, asemenea acesteia, este: să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși. Aceste două porunci cuprind toată Legea și proorocii» (Mat. XXII, 37-40 și loc. paral.).

Noi sîntem fiii celuiiași Tată Ceresc — Dumnezeu — și, deci, frați între noi. În măsura în care ne iubim și ne susținem între noi, demonstrăm filiația noastră divină: «Porunca Mea este aceasta, ca să vă iubiți unul pe altul, cum v-am iubit Eu» (Ioan XV, 12), și iarăși: «Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela Mă iubește, și cel ce Mă iubește, iubit va fi de Tatăl Meu și-l voi iubi și Eu și Mă voi arăta lui» (Ioan XIV, 21).

«Desăvîrșirea religioasă nu se poate realiza singuratic, independent de obștea socială, căci numai în comunitate, credința poate fi însoțită de fapte bune, ca să rodească, prin Harul divin, mîntuirea cerească. Mîntuitorul ne spune că, la judecata din urmă, vor primi binecuvîntarea Părintelui Ceresc, în ceata dreptilor, numai cei ce s-au purtat frățește față de semenii lor mai mici de pe pămînt, pe cînd cei ce și-au închis inima față de nevoile altora, vor fi osîndiți pentru veșnicie în chinurile iadului, ca unii care lui Hristos însuși nu i-au dat hrană, îmbrăcăminte, adăpost și slujire, la nevoie (Mat. XV, 31-46). La judecata de apoi, cînd se va definitiva starea tuturor credincioșilor, sentința Dreptului Judecător va depinde așa dar de valoarea socială a crezului lor religios, adică de contribuția fiecăruia la împlinirea suferințelor și la înmulțirea binelui în lume»³¹).

29. Hristu Andrușoș, op. cit., p. 87.

30. Romano-catolicii, pornind de la aspectul juridic al faptelor, au emis teoria meritelor și suprameritelor, meritele «de condigno» și cele «de congruo». Suprameritele constituie un depozit la dispoziția papei, care acordă din el indulgențe celor în deficiență. Protestanții resping faptele bune, fiindcă ar aduce în procesul justificării un element meritoriu din partea omului.

31. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Indatoriri Sociale după Noul Testament*, art. în rev. «Studii Teologice», seria II, nr. 7-8, anul VI, 1954, București, p. 347; idem, *Sensul vieții sociale după Noul Testament*, București, 1946, p. 9.

Creștinul are obligația morală de a sluji pe semenii și prin ei întreaga obște, întreaga comunitate, de a cultiva umanitarismul, pentru a-și însuși mintuirea subiectivă. Creștinul demonstrează sinceritatea mărturisirii sale de credință, în măsura în care contribuie efectiv la îmbunătățirea condițiilor de trai ale semenilor (Ioan XIII, 34-35; Iacob II, 15-18. I, Ioan IV, 20-21). Creștinul este îndatorat de conștiința sa să-și îndeplinească obligațiile sfinte atât față de Stat, cât și față de Biserică (Mat. XXII, 15-20; Luca XX, 20-26 și Marcu XII, 13-17; Rom. XIII, 1-2). În vederea mântuirii sale, creștinul luminat concretizează respectul față de Legea divină și de aproapele prin solidaritatea la purtarea sarcinilor comune față de Biserică și Stat (Rom. XIII, 7-8), prin cinstirea conducătorilor obștești (Tit III, 1-2), prin rugăciuni înălțate către Dumnezeu pentru sănătatea lor (I Tim. II, 1-4). Nici o lege nu poate interzice actele de dragoste, de pace, de binefacere, de blîndețe și de bunățate, în lupta pe care o duc credincioșii de a câștiga, prin Har, credință și fapte de iubire frățească față de ceilalți oameni, binele suprem, fericirea (Gal. V, 22-23). Legea dumnezeiască nu interzice căutarea unei mai bune organizări politice, economice și juridice a societății și nu oprește pe nimeni să lupte contra răului, ci tocmai dimpotrivă. E un act de adîncă pietate, de a da ascultare conducătorilor, în viața civică, în măsura în care aceștia se află în slujba binelui obștesc. Nici un fel de întocmire a vieții publice nu are caracter definitiv și imutabil, dacă nu respectă cu sfințenie drepturile fundamentale ale omului și dacă nu înlesnește dezvoltarea progresului general.

Pe această linie, Sf. Apostol Pavel cere lui Filimon să elibereze pe sclavul Onisim (Filim. I, 16, 17), luptă contra dezbinărilor și recomandă ca fiecare să poarte grijă de nevoile aproapelui (I Cor. I, 11-28; VII, 3-6, 23; X, 24; II Cor. VII, 1-9; X, 24), să îngrijească de vindecarea bolnavilor și infirmilor, să combată ignoranța, să desființeze plaga pauperismului, să se ferească de iubirea de arginți, să cultive pacea și să biruie răul cu binele (Evrei XI, 13; XII, 12-14, 17-18, 21; XIII, 1-5, 16), interzice orice violență, asuprire și jignire (Efes. V, 22; VI, 9; Col. III, 1; IV, 1; I Tim. VI, 1-3, 6-11, 17-19), cere să se refuze întreținerea acelor care, sub pretextul devoțiunii religioase, nu voiesc să muncească (I Tes. V, 14-22; II Tes. III, 6-13). Sînt concludente îndemnurile pe care Sf. Apostol Pavel le dă creștinilor din Roma, capitala imperiului: «Dragostea să fie nefățarnică. Uriți răul, alipiți-vă de bine. Iubiți-vă cu dragoste frățească unii pe alții, luînd înaintea unuia cu cîntea... Purați grijă de cele bune înaintea tuturor oamenilor. De este cu putință, cît tine de voi, fiți în pace cu toți oamenii... Deci dar să urmăm cele ale păcii și cele spre zidirea unuia de către altul... (Rom. XII, 9-10, 17-18, 21; XIV, 19; XV, 1-2³²).

Biserica este instituția care a îndrumat, coordonat și asistat pe eroii credinței și evlaviei creștine, cinstindu-i ca sfinți. Există o sfințenie dată și una dobîndită, între care este o strînsă legătură. În Vechiul Testament, sfințenia dată echivala cu sfințenia cultică sau rituală, iar cea dobîndită cu sfințenia morală. Creștinismul a desăvîrșit sfințenia în ambele sensuri. Sfințenia creștină dată sau sacramentală nu este o sfințenie formală și exterioară, ci o sfințenie harică și reală, o înnoire reală a întregii ființe a credinciosului. Sfințenia creștină dobîndită sau morală este desăvîrșirea

sfințeniei tipice vechitamentare. Ea se realizează în Iisus Hristos, «sfințitul» (Luca I, 35; Fapt. Apost. III, 14), «Cel Sfânt, Cel adevărat» (Luca IV, 34; Ioan VI, 59; X, 36; cf. Apoc. III, 7; VI, 10), «Cel fără de păcat» (Evrei IV, 15), «Arhiereul cel fără prihană» (Evrei VII, 25; IX, 11-15, 26-28), «Cel Sfânt și Drept» (Evrei X, 10-14), care va boteza cu Duh Sfânt (Mat. III, 11-16) și care după învierea și înălțarea Sa la ceruri revarsă flăcările Duhului Sfânt peste Sfinții Apostoli (Fapt. Apost. I, 4-5; II, 2-4).

Sfințenia sacramentală și morală se realizează în comunitatea și pentru comunitatea creștină. Desăvârșirea fiecărui membru al comunității este condiționată de cât mai desăvârșita lui încorporare în Hristos, în Biserică, de cât mai desăvârșita lui punere în slujba lui Hristos, în slujba Bisericii.

Martirii și-au dat viața pentru Hristos și pentru comunitatea creștină (Fapt. Apost. VII, 54-60); cuvioșii au dus lupta desăvârșirii pentru Hristos și pentru comunitate; Sfinții Părinți au dus lupta Ortodoxiei pentru Hristos și pentru comunitate. Viața în Hristos e viața în Biserică. Biserica este mama duhovnicească a sfințului: ea îl naște și îl crește, la sînul ei primește puterile sfințeniei și în cadrul ei se dezvoltă pînă la statura desăvârșirii lui Hristos.

Prin iubire, sfințul viază în comunitatea mare a iubirii, în Biserică. Sfinții sînt personalități din care iradiază dogorile iubirii de Hristos și de aproapele, de creatura întreagă. Între procesul creșterii în iubirea de Hristos și procesul creșterii în iubirea de aproapele, e un raport de întrepătrundere, condiționare și susținere, în așa fel încît orice progres în iubirea de Hristos e totodată progres în iubirea aproapelei și orice progres în iubirea de aproapele e un progres în iubirea de Hristos.

După pilda colegiului apostolic, primii creștini din Ierusalim au tradus în viață aceste învățături: «Erau neobosiți în ascultarea învățăturii Apostolilor, în împărtășirea, în frîngerea pîinii și în rugăciune. Și era tot sufletul cuprins de teamă, căci multe minuni și semne se făceau prin Apostoli. Credincioșii erau însă toți împreună și aveau toate de obște; își vindeau moșiile și averile și le împărțeau tuturor, după trebuința ce avea fiecare. Și în fiecare zi cercetau cu rîvnă Templul, iar pe acasă frîngeau pîinea, primeau hrana cu inimă curată și veselă, lăudînd pe Dumnezeu și avînd trecere la tot poporul; iar Domnul în fiecare zi adăuga la Biserică pe cei ce se mîntuiau» (Fapt. Apost. II, 42-47). Iar mai departe zice: «Iar mulțimea celor ce crezuseră avea o inimă și un suflet și nimeni nu zicea că din averile sale e ceva al său, ci toate erau de obște. Și Apostolii mărturiseau cu putere mare învierea Domnului Iisus Hristos și har mare era peste ei toți. Și nu era printre ei nimeni lipsit, căci toți cîți aveau pămînturi sau case, le vindeau și aducînd prețul celor vîndute și punîndu-l la picioarele Apostolilor, se dădea fiecăruia ceea ce-i era de trebuință. Așa Iosia, un levit de neam din Cipru, care s-a numit de Apostoli Varnava, adică fiul mîngîierii, avînd o țarină, a vîndu-to și a adus prețul și l-a pus la picioarele Apostolilor» (idem, IV, 32-37). Din aceste pericope rezultă că noii botezați perseverau în doctrina Apostolilor, în comuniune, în frîngerea pîinii și în rugăciune. Erau adică în omodoxie și fraternitate, se împărtășeau la sfîrșitul meselor comune (I Cor. XI, 21 sq. și Didahia X) și făceau rugăciunile determinate de momentul Euharistiei.

Sf. Apostoli demonstau că sînt trimiși autentici ai Mîntuitorului, prin minuni și semne.

Credincioșii erau uniți, formau o singură familie, vindeau bunurile imobile și mobile, iar prețul vînzării îl distribuiau săracilor (Fapt. Apost. II, 45), sau îl aduceau Apostolilor și se împărțea după nevoile fiecăruia (ibid. IV, 24).

După pilda Mîntuitorului, primii creștini nu s-au desprins brusc de iudaism. În fiecare zi erau la Templu (Fapt. Apost. II, 46; III, 1; V, 20-42). Trecerea de la sinagogă la Biserică s-a făcut lent. Cultului de la Templu i s-a substituit altul în case particulare, de pildă casa Mariei, mama lui Ioan Marcu (Fapt. Apost. XII, 12). Trebuie să fi fost și alte locuri de reuniune. Creștinii primi luau mesele în comun, prin case particulare, în veselie și ingenuitatea inimii, care nu caută nimic altceva, decît bucuria sfîntă. Prin viața lor cînstită, modestă și plină de iubire de frați, prin asiduitatea la Templu, ei erau în grația Iudeilor (Fapt. Apost. II, 47; IV, 33; VII, 10) și numărul lor creștea.

Astfel, prima comunitate din Ierusalim împărtășea credincioșilor harul prin Sf. Botez și Sf. Euharistie, iar credincioșii își întăreau credința prin predica apostolică și săvîrșeau faptele bune prin comuniunea spirituală și comunitarismul material, progresînd în sfîntenie.

Creștinismul n-a venit ca o doctrină și practică politică, ci ca o înnoire a vieții interioare a credinciosului și prin el a comunității. Biserica Ortodoxă păstrează și adîncește duhul comunitar al creștinismului primar.

Cei ce s-au singularizat de comunitate, de obștea creștină, s-au rupt de viață. Ne stau în față ca stigmatizați pentru păcatul de a fi promovat egocentrismul contra Hristocentrismului și plisocentrismului: Iuda (Fapt. Apost. I, 16-19), Anania și Safira (ibid. V, 1-10). Erezia și shisma sînt cu totul improprie pentru dobîndirea mîntuirii. Ele îndepărtează pe credincios de la adevărul revelat și deci de la mîntuire, «dar de aci nu urmează nicidecum că toți cei din afara Bisericii se pierd, fără deosebire». În ce privește pe cei excomunicați de Biserică, evident că «Biserica nu vrea să-i lipsească pe aceștia de viața veșnică, ci să-i aducă la cunoașterea adevărului și la îndreptare. Soarta sufletului lor rămîne în seama lui Dumnezeu, deoarece Biserica nu cunoaște ce s-a întîmplat în ultimele clipe ale vieții lor³³). Numai printr-o minune în ordinea supranaturală se poate mîntui cineva dintre cei ce nu aparțin Bisericii.

Extra Ecclesiam nulla salus.

33. Citațiile din Hristu Andrușos, op. cit., p. 69.

PRINCIPII DE MORALĂ SOCIALĂ ÎN EPISTOLELE SOBORNICEȘTI *)

Mîntuirea adusă de Domnul nostru Iisus Hristos l-a readus pe om pe calea care duce la scopul pentru care el a fost creat. Reintegrat în demnitatea sa umană și în drepturile sale naturale, de ființă creată «după chipul și asemănarea lui Dumnezeu», fiecare om a devenit o persoană morală, un scop în sine, deosebit de toate celelalte ființe. Totodată, fiecare om a primit și puterea să realizeze în sine ceea ce este omul după natura sa.

Viața în Hristos, viața harică dă omului libertatea și putința ca omul să adere în chip liber la această viață; căci actul credinței este, înainte de toate, un act de libertate. Credința îi face pe oameni egali înaintea lui Dumnezeu și frați în Hristos. Creștinul are posibilitatea să trăiască în conformitate cu demnitatea sa, are posibilitatea să se desăvîrșească.

Creștinul nu este un individualist. După specificul ființei sale, el are relații cu natura înconjurătoare, cu semenii săi, cu Dumnezeu. În viața socială, desfășurată în complexitatea relațiilor cu semenii — frați în Hristos —, egali după natura spirituală și morală comună tuturor oamenilor, creștinismul aduce principii noi. Libertate, egalitate, frățietate — privite sub aspectul lor religios-moral —, milă și dreptate prin iubire, sînt principii care izvorăsc din dragostea față de aproapele. Dragostea față de aproapele rezumă «scopul suprem al întregii revelații, al întregii teologii, al întregii vieți creștine» ¹⁾. Acest principiu general crează noi condiții în structurarea internă a vieții creștinilor și are adîncă rezonanță în viața socială. Căci, comportarea fiecărui creștin, care caută să realizeze în sine plenitudinea conceptului de om, contribuie ca întreg organismul social din care face el parte, să urmărească și să ajungă la scopul fixat de Creator făpturii umane: desăvîrșirea.

Conlucrarea creștinului cu societatea reiese și din faptul că mîntuirea subiectivă e condiționată de trăirea în societate, ceea ce l-a făcut pe Sf. Ciprian să spună că nu există mîntuire în afară de Biserică, — Biserica fiind, sub aspectul ei văzut și omenesc, concretizarea într-o formă socială a raportului dintre om și Dumnezeu. Problemele vieții sociale pot fi, așa dar, clarificate în lumina principiilor morale ale creștinismului, care sînt de natură a servi colectivității umane.

În viața pămîntească, Iisus Hristos și-a trăit învățătura Sa, dovedind că principiile moralei creștine se pot realiza integral în viața socială, atît pentru binele individual, cît și pentru binele colectiv. Iubirea față de oameni, dreptatea, adevărul și sinceritatea, slujirea semenilor și lipsa totală de egoism a Mîntuitorului, au caracterizat viața și trăirea personală a învățăturii și principiilor Sale. Hristos nu a venit ca reformator social,

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

1. Diac. Dr. N. I. Nicolaescu, «Sensul vieții sociale după Noul Testament», București 1946, p. 10.

ci ca «Mîntuitor». El nu a creat condiții noi de viață socială; dar nu a ignorat nici problemele vieții sociale, ci le-a dat o nouă înțelegere și valorificare, prin raportarea lor la mîntuire.

Sfinții Apostoli și ucenici ai Domnului nostru Iisus Hristos au continuat opera și învățătura Sa, predicînd și binevestind Adevărul. Sfințele Evanghelii, Faptele Apostolilor și Epistolele pauline redau principiile fundamentale ale creștinismului și arată valoarea lor practică în relațiile sociale ale oamenilor.

Aceleași principii de valoare universală și veșnică sînt redată și în Epistolele sobornicești. Autorii lor (Iacob, Petru, Ioan și Iuda), îngrijindu-se de mîntuirea sufletească a destinatarilor lor, dau și norme morale pentru comportarea socială a creștinilor. Deși ocazionale, aceste scrieri cuprind învățături general valabile pentru creștinii din toate locurile și din toate timpurile; căci ele au ca temei Revelația însăși. Dreptatea socială, care ridică probleme ca: atitudinea față de bunurile materiale, raportul bogaților cu săracii, a servilor față de stăpîinii lor, munca, familia, recunoașterea ierarhiei în viața de Stat și în cea bisericească, raportul dintre creștini și necreștini, precum și dragostea creștină-însăși aplicată în diferitele împrejurări de viață, sînt principii de morală socială, ce se desprind din învățăturile religios-morale ale Epistolelor sobornicești.

Atitudinea față de bunurile materiale și raportul bogaților cu săracii. Bunurile materiale slujesc vieții pămîntești a omului. Viața pămîntească are, însă, valoare numai în lumina vieții veșnice; de aceea și atitudinea față de bunurile materiale trebuie coordonată cu atitudinea față de bunul spiritual suprem, fericirea veșnică. «Căutați mai întîi împărăția lui Dumnezeu, și toate acestea se vor adăuga vouă» (Luca XII, 31), statornicește Mîntuitorul întîietatea mîntuirii sufletului și subordonarea grijii față de cele trebuitoare vieții fizice. «Morală creștină prețuiește bunurile materiale după măsura integrării lor în străduința creștinului pentru cîștigarea «împărăției lui Dumnezeu», «mărgăritarul pentru cîștigarea căruia negustorul vinde totul» (Matei XIII, 44-46)»²). Bunurile materiale nu-s rele în sine, ele au valoare pur externă, de satisfacere a trebuințelor fizice: hrană, îmbrăcăminte, susținerea vieții. Numai din felul în care omul nu le dă o **funcțiune socială**, ca administrator al lor, numai din felul rău al întrebuintării lor, ele pot deveni rele. Așadar, bunurile materiale pot primi și o valorificare internă după intenția deținătorului lor, cu semnificație morală și pentru individ și pentru colectivitate.

Sfîntul Iacob prezintă din acest punct de vedere pe bogați și bogățiile lor. Semnificația socială reiese din raportul bogaților cu săracii.

Sfătuiindu-i să nu caute cu pîrtinire la fața oamenilor (ἐν προσωληψίαις dativ plural — arată că pîrtinirea poate lua diferite chipuri în manifestare)³), Sf. Iacob învață pe citiorii săi că bogații nu trebuiesc cinstiți pentru bogățiile și însușirile lor aparente. «Căci de va intra la adunarea voastră un om avînd inel de aur și haină luminoasă și va intra și un sărac cu haină murdară și veți căuta la cel ce poartă haina luminoasă

2. Diac. Prof. Orest Bucevski: «Nedreptatea socială piedică în calea mîntuirii», în rev. «Studii Teologice», seria II-a, nr. 5-6, an. VI. 1954, p. 232.

3. L.-Cl. Fillion: «La Sainte Bible commentée», ed. 9, t. VIII, Paris 1928, pagina 638.

și veți zice: Tu șezi aici bine și săracului îi veți zice: Tu stai acolo, sau șezi aici sub așternutul picioarelor mele, n-ai făcut deosebire între voi și nu v-ați făcut judecători cu gânduri rele?» (II, 2-4). Dintr-odată se văd urmările rele ale greșitei întrebuintări a bunurilor materiale: contrastul izbitor între bogat și sărac chiar în interiorul comunității creștine, contradicția între mădulele aceluiasi organism teandric. «N-ați făcut deosebire (δεσπίθητε — la forma medie) între voi?», adică: ați statonnicit discriminări între bogați și săraci, într-un fel cu totul opus credinței creștine, ați făcut o scindare în unitatea «trupului tainic» printr-o apreciere exterioară, superficială. Și «nu v-ați făcut judecători cu gânduri rele?», adică: ați judecat pe frații voștri cu intenții rele, după false criterii de valorificare a bunurilor, potrivit legii și dreptății creștine. Disprețul față de semenul sărac este negarea «chipului lui Dumnezeu» în om; este negarea principiilor de egalitate și frățietate pe care Mîntuitorul le-a adus cu jertfa Sa. «...Au nu 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 II, 5-6 a). Sfîntul Iacob arată acum disprețul față de săraci ca o călcare a poruncilor lui Dumnezeu. Πτωχοῖς τῷ κόσμῳ sînt săracii după criteriile lumesti de apreciere, adică cei lipsiți de bunurile pămîntești. Mai activi și mai calzi pentru credința în Iisus Hristos, săracii au acea liniște sufletească ce le vine din lipsa griii față de bunurile trecătoare ale acestei lumi⁴). Πλουσίους ἐν πίστει bogați în credință și moștenitorii adevărați ai împărăției cerurilor, ei sînt beneficiarii bunurilor veșnice și netrecătoare, hărăzite de Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El (cf. I, 12 b). De aceea, a nu da săracului cîntea cuvenită fiecărui om, și a-l umili în fața bogatului, echivalează cu răsturnarea arbitrară a ordinei valorilor morale.

«Oare nu bogații vă asupresc și vă tiră la judecăți? Oare nu ei hulesc numele bun care a fost chemat peste voi?» (II, 6 b-7). Nedreptatea socială este urmare directă a'părtinirii bogaților și a abuzurilor lor. Ei se folosesc de trecerea ce li se oferă în rîndul oamenilor și, bazîndu-se pe o stare materială superioară, îi domină și-i asupresc (καταδυναστεύουσιν) cu puterea bogăției lor, pe cei săraci. Abuzul lor se manifestă și în fața instanțelor de judecată, unde-i tirăsc cu forța pe cei lipsiți (ἐλκουσιν). Datorită greșitei întrebuintări a bunurilor materiale, deținătorii lor denaturează și concepția despre adevărata dreptate. Ei aduc pe săraci înaintea tribunalelor, pretextînd apărarea dreptății; de fapt însă, își apără interesele personale și depozitează pe semenii lor de cele cuvenite ființei lor, în virtutea egalității de esență. Mai mult chiar, prin comportarea lor, bogații nedrepti aduc grave prejudicii și de ordin religios: ei fac ca însuși Hristos să fie hulit, prin degradarea numelui de creștin⁵) înaintea păgînilor (Iacob II, 7). Ei înșiși se tăgăduiesc a fi creștini, după faptele

4. Teofilact. Arhiepiscopul Bulgariei, *Comentar la Epistola Sf. Iacob*, Migne, P.G., CXXV, 1153.

5. «Numele bun» (τὸ καλὸν ὄνομα) este numele nou, numele de creștin, după cuvîntul profetului, care zice: «Atunci neamurile vor vedea dreptatea Ta și toți împărății slava Ta și Te vor chema pe Tine cu numele nou pe care îl va rosti gura Domnului» (Isaia LXII, 2; comp. Apoc. II, 17). A se vedea Teofilact, *ibidem*; Ecumeniu, *Comentar la Epistola sobornicească a lui Iacob*, cap. III, Migne, P.G. CXIX, 476.

lor (Tit I, 16; II, 5); și, în rățacirea lor, hulesc calea adevărului (II Petru II, 2).

Bunurile materiale sînt trecătoare, căci trecătoare este și viața pămîntească a omului. Numai bunurile spirituale sînt veșnice și veșnici vor fi și cei ce împlinesc voia lui Dumnezeu, descoperită prin Cuvîntul Său. «Lumea se trece și pofta ei, dar cel ce face voia lui Dumnezeu rămîne în veac», spune Sfîntul Ioan în prima sa epistolă (II, 17), la care adaugă și Sf. Petru: «Orice trup este ca iarba și toată mărirea ei ca floarea ierbii: cînd se usucă iarba, cade și floarea» (I Petru I, 24). În lumina acestei concepții privește și Sf. Iacob nestatornicia bogaților și a bogățiilor lor. De aceea le recomandă să ia aminte la cel smerit, care «să se laude cu înălțimea sa și cel bogat cu smerenia sa, căci va trece ca floarea ierbii. A răsărit soarele cu arșița și a uscat iarba, și floarea ei a căzut și frumusețea feței a pierit; așa se va vesteji și bogatul în alergăturile sale» (I, 9-11). Odată cu bogăția lor va lua sfîrșit și rolul lor, deci și mărirea și puterea lumească a bogaților. De aceea, datoria omului este să aprecieze viața în lumina valorilor netrecătoare și veșnice, în perspectiva vieții viitoare.

Nedreptatea socială, lipsa de iubire a aproapelui, precum și toate dezordinile din lume provin din iubirea nestăpînită pentru bunurile materiale și din greșita lor destinare: din mijloace spre satisfacerea trebuințelor firești pentru dezvoltarea normală a ființei umane, ele devin scop în sine și izvor de noi patimi: pofta trupului și pofta ochilor și trufia vieții (I Ioan II, 16). Iubirea dezordonată a avuțiilor are efecte dezastuoase, prin păcatele ce le generează, atît pentru individ, cît și pentru societate. «De unde sînt războaiele și de unde luptele dintre voi? Nu oare de aici: din poftele voastre care se luptă în mădularele voastre? Pofțiți și nu aveți ce pofțiți; ucideți și pismuiți și nu puteți dobîndi ce doriți; vă luptați și vă războiți și nu aveți ce rîvniți, pentru că nu cereți. Cereți și nu primiți, pentru că cereți rău, ca să risipiți în plăcerile voastre» (Iacob IV, 1-3). Astfel, «poftele trupesti care se războiesc împotriva sufletului» (I Petru II, 11) nu întîrzie să iasă la iveală și să-și exercite acțiunile vătămătoare asupra aproapelui. ⁶Επιθυμίες arată «geneza răului» în sufletul omului (cf. Iacob I, 14-15), prin pofta care ispitește și dă naștere dorinței după avuții și bunuri trecătoare. Pentru satisfacerea ei, pofta întărită spiritul pînă la ură aducătoare de moarte și la invidie împotriva aproapelui; în această fază, ea poate provoca luptele interne (μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε), — în om —, dar și luptele cu aproapele, războaiele.

«V-ați desfătat pe pămînt și v-ați dezmiardat, hrănit-ați inimile voastre ca pentru ziua înjunghierii» (Iacob V, 5), le reproșează Sfîntul Iacob bogaților întrebuițarea rușinoasă și egoistă a bunurilor rău agonisite, pentru satisfacerea simțualității lor mesățioase. Ca niște berbeci și tauri îngrășați pentru junghiere, la fel și bogații vor cădea sub sabia judecății Domnului⁶); căci «ziua înjunghierii» (cf. Ier. XII, 3 și XXV, 34) este ziua judecății divine, cînd vor fi trași la răspundere pentru abuzurile lor. «Impărăția lui Dumnezeu nu este mîncare și băutură, ci dreptate și pace și bucurie întru Duhul Sfînt» (Rom. XIV, 17). Pentru nedreptățile lor își

6. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentar la Epistola Sf. Apostol Iacob, fragm.* Migne P. G., LXXIV, 1012.

vor lua pedeapsa: «osîndit-ați, omorît-ați pe cel drept» (Iacob V, 6-a). «Ei bine, acum, bogaților, plîngeți și vă tînguți de necazurile ce vor să vină asupra voastră» (Iacob V, 1). «Iată, plata lucrătorilor care au secerat țarinile voastre, pe care voi ați oprit-o, strigă, și strigătele secerătorilor au intrat în urechile Domnului Savaot» (V, 4), arată mijloacele necinstite ale acumulării bogățiilor nedrepte și consecințele lor; lezarea principiului de dreptate și iubire față de aproapele, oprimarea și exploatarea semenilor. «Bunurile materiale nu sînt date numai pentru trebuințele unora, ci pentru satisfacerea trebuințelor tuturor, «pentru ca nimeni să nu fie în lipsă» (Fapt. Apost. IV, 34)»⁷).

Valoarea bunurilor materiale este în strictă dependență de funcțiunea socială care li se dă; altfel, printr-o destinare și folosință arbitrară, egoistă, ele pricinuiesc încălcarea principiilor morale creștine și devin piedică în calea mîntuirii.

Raportul dintre servi și stăpîni. Credința în Hristos îi unește pe oameni întreolaltă și cu Dumnezeu, prin legătura dragostei, a bunei înțelegeri, a armoniei, ca în rugăciunea Mîntuitorului: «Ca toți să fie una, precum Tu, Părinte, în Mine și Eu în Tine, așa și aceștia în Noi să fie una...» (Ioan XVII, 21)⁸. Credința în Hristos îi unește pe oameni într-un tot organic și-i așează pe aceeași treaptă, ca frați și egali înaintea lui Dumnezeu, liberați de sub robia păcatului (Gal. V, 1, 13). Apostolul Neamurilor rezumă aceasta, cînd spune: «Nu mai este iudeu nici elin, nu mai este rob nici slobod, nu mai este parte bărbătească nici femeiască, pentru că voi toți una sînteți în Hristos Iisus» (Gal. III, 28; Rom. X, 12; I Cor. XII, 13; Colos. III, 11).

Sclavi și liberi, săraci și bogați, slugi și stăpîni, toți sînt egali din punct de vedere religios. Creștini, și unii și alții au aceleași drepturi și datorii înaintea lui Dumnezeu și a aproapelui și trăiesc viața pămîntească în vederea aceluiași scop ceresc. Diferențele sociale, după criteriile de apreciere ale concepției antice, sînt desființate în fondul lor, și raportul dintre oameni este bazat pe conștiința valorii morale și religioase a omului. Cînd Sf. Apostol Pavel spune: «Cel ce este chemat rob în Domnul, este liberat al Domnului; asemenea și cel ce este chemat liber, este rob al lui Hristos» (I Cor. VII, 22), arată că diferențele sociale se șterg înaintea egalității religioase. Cu toate acestea, creștinismul nu revindică pentru membrii săi drepturi politice-sociale. El operează cu conștiința oamenilor; el sădește principiile sale în cugetul și inima credincioșilor, cu scopul realizării lor concrete în viață.

De aceea, cînd Sfîntul Apostol Petru recomandă: «Slugilor, supuneți-vă stăpînitorilor voștri cu toată frica, nu numai celor buni și blînzii, ci și celor sucîți» (I Petru II, 18), el are în vedere realizarea armoniei sociale, cu scop religios-moral. Prin dezvoltarea virtuților și aplicarea lor imediată la viețuirea cu aproapele, se înfăptuiește — pe de o parte — buna înțelegere în societate, iar — pe de altă parte — se preamărește numele lui Hristos înaintea celor ce nu-L cunosc pe El.

7. Diac. Prof. Orest Bucevski, *art. cit.*, p. 237.

8. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentar la Evanghelia lui Ioan cartea XI*, 556: ἡ δὲ τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐνότητος ὑποκρίνεται οὐχ ἡμᾶ.

«Căci — adaugă Sf. Apostol Petru — este lucru plăcut lui Dumnezeu, ca să sufere cineva întristări, pe nedrept, cu gândul la El» ((vers. 19). Supunerea de bună voie, pătimirea cu răbdare a nedreptății ce li se face din partea stăpînitorilor, este începutul urmăririi lui Hristos, este începutul virtuților (vers. 20-21). Supunerea este asemănarea cu Hristos, care «a purtat păcatele noastre în trupul Său» și a pățimit pe Cruce, împlinind dreptatea lui Dumnezeu și iubirea de oameni. Motivul supunerii este religios; dar el are urmări și asupra vieții de obște a creștinilor. Principiile morale se cer aplicate în viața socială.

Munca. Prin «muncă», creștinismul stabilește un alt criteriu de valorificare a omului și a societății din care face el parte. Este un principiu de înalt activism moral, datorit de Dumnezeu oamenilor, încă din «Raiul desfătării» (Geneză II, 15). Amintind de legea dumnezeiască, și arătînd că, «după cum este de trebuință fiecăruia hrana de toate zilele, tot astfel este necesară și munca după putere»⁹), Sf. Apostol Pavel impune principiul muncii ca pe o datorie a fiecărui creștin: «Cine nu vrea să muncească, acela să nu mănînce» (II Tes. III, 10). În ziua judecării, Dumnezeu, care a dat omului puterea să muncească, îi va cere lucrarea sa în raport cu puterea: «Celui care i s-a dat mult, i se va cere mai mult» (Luca XII, 48).

Această valorificare a omului, după principiul muncii, este descrisă și sub aspectul ei social, de Sf. Vasile cel Mare, cînd spune: «Munca este folositoare nu numai pentru stăpînirea corpului, dar și pentru dragostea față de aproapele, ca Dumnezeu să dea, prin noi, cele necesare la cei slabi dintre frați, după pilda dată de către Apostol, care zice, în Faptele Apostolilor: «Întru toate v-am arătat vouă că, ostentîndu-vă astfel, trebuie să ajutați pe cei neputincioși...» (XX, 35) și, apoi, în Epistola către Efeseni: «Ca să aveți și să dați celui ce are trebuință» (IV, 28)¹⁰). Și, mai departe: «Acea trebuie știut că cine muncește, se cuvine să muncească nu numai pentru a sluji propriilor sale nevoi, prin lucrările sale, ci ca să împlinească și porunca Domnului, care zice: «Flămînd am fost și Mi-ați dat să mănînc...» (Matei XXV, 25, 35)¹¹). Sfîntul Iacob apreciază munca și răsplata muncii, în raport cu principiul dreptății, potrivit cu porunca Mintuitorului: «Vrednic este lucrătorul de plata sa» (Luca X, 7). Dacă «munca» este cuprinsă în dreptul la viață și face parte din drepturile fundamentale ale omului — fiind dată odată cu crearea omului — și plata muncii este un drept sădit în firea sa; natura însăși pretinde pentru omul care muncește, să i se dea «ceea ce este al său». De aceea, cînd spune: «plata, oprită de voi de la lucrătorii care au secerat țărinile voastre, strigă» (V, 4 a), Sfîntul Iacob reproșează bogaților nedrepti călcarea normelor sociale firești, după care fiecare trebuie să primească ceea ce îi este de folos pentru dezvoltarea vieții sale fizice și spirituale.

Păcatul săvîrșit prin sustragerea plății lucrătorilor este o crimă împotriva semenului și primejduiește atît viața normală a vieții individuale, cît și sociale; este urmarea firească a dezlănțuirii instinctelor de acapa-

9. Sf. Vasile cel Mare, *Reguli tratate mai pe larg*, în Migne, P.G. XXXI, 1009 sq., în trad. Prof. Justin Moiescu: *Texte biblice și patristice despre pace și muncă*, anexă la *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, 1955, p. 76.

10. Idem, *ibidem*.

11. Idem, *ibidem*.

rare și de spoliere a aproapelui, pentru îmbogățirea nesățioasă și nedreaptă a unora în detrimentul altora, prin lăcomie și furt. El periclitează înfăptuirea dreptății și crează condiții anormale de viață în societate.

În același timp, împiedecarea participării juste a celor ce muncesc la beneficiile muncii lor, angajează mîntuirea celor nedrepți și atrage mînia lui Dumnezeu împotriva lor (Iacob V, 4 b).

Familia. Familia este temelia organismului social. În același timp, ea este și o instituție de drept divin (Gen. I, 28). Sfințenia și puterea sa stau în unitate. De aceea, unitatea ei a putut fi asemănată cu legătura ce există între Hristos și Biserica Sa (Efes. V, 22).

Armonia în familie se realizează prin aceeași bună înțelegere și aceeași egalitate în fața lui Hristos și a mîntuirii, pe care Sf. Scriptură o cere tuturor creștinilor, în raporturile lor unii cu alții și în societate. Cînd Sf. Apostol Petru se adresează femeilor: «asemenea și voi...» (I Petru III, 1), el are în vedere recomandările anterioare (II, 18-21): supunerea, smerenia, răbdarea, făcute în scopul consolidării vieții morale și sociale, în același timp. «...Femeilor, supuneți-vă bărbaților voștri, pentru ca chiar dacă unii nu se pleacă cuvîntului, să fie cîștigați prin purtarea femeilor lor fără propovăduire, văzînd de aproape viața voastră curată și plină de sfințenie» (III, 1-2). Cu toată egalitatea și libertatea, pe care au primit-o odată cu creștinarea, femeile nu trebuie să iasă de sub autoritatea legilor sociale și civile ale timpului; să se supună, deci, bărbaților ca să-i cîștige la Hristos. Viața curată și virtuoasă a femeii are puterea exemplului făcut al faptei asupra bărbatului, care nu se pleacă în fața puterii cuvîntului. Duhul blînd și liniștit, ca podoabă nestrăicătoare a sufletului este de mare preț înaintea lui Dumnezeu și în viața familială (III, 3-4). «Căci așa se împodobeau odinioară și sfințele femei, care nădăjduiau în Dumnezeu, supunîndu-se bărbaților lor, precum Sara asculta pe Avraam și-l numea Domnul său, — ale cărei fiice sînteți, dacă faceți bine și nu vă temeți de nimic» (III, 5-6). Supunerea Sarei față de Avraam presupune împărtășirea credinței și a faptelor lui. Imitarea Sarei presupune credință și fapte bune la femeile creștine, «fiicele Sarei». Aceasta este podoaba creștină, cu care să se gătească femeile; și către care le îndeamnă Apostolul Petru. Cumpătarea lor să fie bine călăuzită spre ajutorarea săracilor; iar sfințenia și slăbiciunea lor firească să biruiască teama de păcat, prin credință și fapte¹²⁾.

Cu aceleași îndemnuri pentru menținerea ordinei și trăinicieii în familie, Sfîntul Apostol Petru se adresează și soților: «Voi, bărbaților, de asemenea, trăiți înțelepțeste cu femeile voastre, fiind făpturi mai slabe, și dați-le cîinste ca unor împreună-moștenitoare cu voi ale vieții harice, așa încît rugăciunile voastre să nu fie împiedecate» (I Petru III, 7). Înțelepciunea bărbaților să conste în respectarea femeilor, făpturi mai slabe după fire, dar egale în fața mîntuirii și în viața de familie; să fie mîrînimoși și generoși față de ele, așa încît femeile să poată avea toată libertatea și ajutorul pentru exercitarea normală a activității lor în viața pămîntească, și pentru desfășurarea rodnică a vieții lor sufletești în fapte de binefacere socială¹³⁾.

12. Didim, *Comentar la Epistola I-a a Sf. Petru*, Migne, P.G. XXXIX, 1763;

Teofilact, *Comentar la Epistola I-a a Sfîntului Petru*, Migne, P.G. CXXV, 1224.

13. Teofilact, *ibidem*.

Principiile religios-morale, care stau la baza consolidării familiei, prin întărirea legăturilor ce există între membrii ei, au adîncă rezonanță în consolidarea întregii vieți sociale. Supunerea și respectul sînt virtuți care asigură buna rînduială atît în viața socială, cît și în cea religioasă; la temelia lor stă smerenia și dragostea.

Respectarea ierarhiei în viața de Stat și în viața bisericească. Împărăția cerurilor începe de pe pămînt. Cetățenii împărăției spirituale sînt, în același timp, și cetățeni ai împărăției lumești; creștinii sînt, așa dar, și fii ai Bisericii, dar și cetățeni ai Statului. Supunerea și ascultarea față de autoritatea bisericească, dar și față de autoritatea lumească, sînt datorii creștinești și cetățenești în același timp. Temeiul divin al acestui principiu se află în porunca Mîntuitorului: «Dați cele ce sînt ale Cezarului, Cezarului, și cele ce sînt ale lui Dumnezeu, lui Dumnezeu» (Matei XXII, 21). Atît în Epistolele pauline, cît și în Epistolele sobornicești, principiul este dezvoltat, conform învățăturii și pildei Domnului nostru Iisus Hristos. De aceea, cînd Sf. Apostol Petru se adresează cititorilor săi: «Supuneți-vă, pentru Domnul, oricărei orînduiri omenești, fie regelui, ca unui suveran, fie dregătorilor, ca unor trimiși de el spre pedepsirea făcătorilor de rele și spre lauda făcătorilor de bine» (I Petru II, 13-14), el are în vedere: 1. realizarea binelui moral individual și colectiv, și 2. împlinirea unui act de religiozitate, ca Biserica să fie ferită de calomnii și Dumnezeu să fie preamărit, cînd adaugă: «Căci așa este voia lui Dumnezeu, ca voi, bine făcînd, să închideți gura oamenilor neînțelepți, care nu vă cunosc» (II, 15; III, 16; cf. I Petru II, 9; III, 1-2). Supunerea față de autoritatea lumească și foloasele practice, care rezultă din aceasta, se face „διά τὸν Κύριον“, = pentru Domnul, și pentru că așa este voia lui Dumnezeu.

Libertatea creștină nu trebuie folosită ca un acoperămint pentru săvîrșirea răului, și nu trebuie să îndemne pe nimeni la indiferență și nesupunere față de autoritățile de Stat sau față de legile de organizare a vieții sociale: «Trăiți ca oameni liberi, dar nu ca și cum ați avea libertatea drept acoperămint al răutății, ci ca robi ai lui Dumnezeu» (II, 16). Ca fii ai lui Dumnezeu, creștinii trebuie să aibă conștiința solidarității cu toți oamenii: «Cu darul pe care l-a primit fiecare, slujiți altora, ca niște iconomi ai harului celui de multe feluri al lui Dumnezeu» (IV, 10). Din libertatea sufletească și din convingere, să se supună creștinii autorității lumești și celorlalt dumezeiești: «Dați tuturor cînte, iubiți frăția, temeți-vă de Dumnezeu, cinstiți pe rege» (II, 17).

În virtutea aceluiași principiu divin de organizare ierarhică a vieții obștești, Sf. Apostol Petru face recomandări de supunere și față de autoritățile bisericești. După ce, mai întîi, arată datorii preoților, ca păstori sufletești ai «turmei lui Dumnezeu», — nu ca stăpîni ai păstoritilor, ci ca pilde de urmat —, veghînd asupra lor de bună voie — după Dumnezeu — nu cu silnicie, din dragoste, nu pentru cîștig urît (V, 1-4), Sf. Apostol Petru se adresează și tinerilor: «Asemenea și voi, cei mai tineri, supuneți-vă preoților și toți, unii față de alții, îmbrăcați-vă în smerenie, pentru că «Dumnezeu celor mîndri le stă împotrivă, iar celor smeriți le dă har» (V. 5)». Smerenia și ascultarea arată supunerea față de mîna cea tare a lui Dumnezeu» și asigură înălțarea la timpul convenit (vers. 6), în legătură cu mîntuirea fiecăruia.

Supunerea față de stăpînirea politică urmărește, din punct de vedere moral și social, găsirea unei căi pentru dobîndirea mai ușoară a binelui comun: desăvîrșirea naturii specifice omului și a binelui suprem, prin îndeplinirea voii lui Dumnezeu¹⁴).

Raportul creștinilor cu necreștinii. Dezbrăcați de omul cel vechi și de faptele lui: răutatea, vicleșugul, fățarnicia, pisma, clewetirea, și născuți din nou prin Cuvîntul lui Dumnezeu, creștinii trebuie să devină în lumea aceasta pămîntească și trecătoare spre cele veșnice, «casă duhovnicească», «preoție sfîntă și împărătească», «seminție aleasă», «neam sfînt și popor agonisit de Dumnezeu». Creștinii trebuie să devină pildă pentru necredincioși, ca și aceștia, la rîndul lor, să înceteze viețuirea după trup, să se convertească și să preamărească pe Dumnezeu (I Petru II, 12). «În acest scop, Apostolul (Petru) îi îndeamnă să se ferească de orice săvîrșire a răului (II, 16-25; III, 11-12; IV, 15) și să păstreze comuniunea cu Hristos, în unitatea trupului social al Bisericii, prin sfințenie și jertfă de sine în folosul aproapelui (II, 21-25; III, 8-18; IV, 8-11; V, 9-11)»¹⁵).

Contrastul radical dintre caracterul urmașilor lui Hristos și obiceiurile păgîne înlesnește răspîndirea Evangheliei la necreștini; consecința practică este influența imediată și binefăcătoare a comportării creștinilor asupra vieții sociale.

Binele aproapelui, vremelnic sau veșnic, se realizează și prin virtutea dragostei creștine. Dragostea creștină realizează unitatea spirituală a tuturor oamenilor — ca purtători de valori morale —, și desăvîrșește tendința lor naturală după viața în colectivitate și ajutorul reciproc. Ca principiu de morală socială, **dragostea creștină** este redată și în Epistolele sobornicești, cu scop practic.

Porunca nouă a Mîntuitorului: «Să vă iubiți unul pe altul precum Eu v-am iubit pe voi» (Ioan XIII, 34-35; XV, 9, 12, 17), este dragostea creștină. Conținutul ei îl redă, cînd spune: «Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvîntați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă supără și vă prigonesc» Matei V, 44). Sf. Evanghelist Ioan pătrunde misterul iubirii creștine și, prin puterea ei, se ridică la cunoașterea lui Dumnezeu însuși: «Cel ce nu iubește, n-a cunoscut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire» (I Ioan IV, 8). Iar Sf. Apostol Pavel înalță imnul iubirii creștine redînd tipul adevăratei viețuiri creștine în societate: «De aș grăi în limbile omenesci și îngerești, iar dragoste nu am, m-am făcut aramă sunătoare și chimval răsunător. Și de aș avea darul proorociei și de aș ști toate tainele și aș avea toate cunoștințele și de aș avea toată credința, încît să mut și munții, iar dragoste nu am, nimic nu sînt. Și de aș împărți toată averea mea și de aș da trupul meu să-l ard, iar dragoste nu am, nimic nu-mi folosește. Dragostea îndelung rabdă, este bună, dragostea nu pismuește, dragostea nu se îngîmfă, nu se semețește, nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se întărită, nu gîndește răul, nu se bucură de nedreptate, dar se bucură de adevăr; toate le îndură, toate le crede, toate le mădăjduiește, toate le rabdă. Dragostea nu cade niciodată» (I Cor. XIII, 1-8 a). Temelia tuturor principiilor creștine este dragostea.

14. Diac. Dr. N. I. Nicolaescu, op. cit., p. 52.

15. Idem, p. 47.

Creștinul adevărat iubește pe Dumnezeu, și pe aproapele său, ca pe sine însuși. În aproapele, creștinul vede un fiu al Tatălui Ceresc, un frate al său, cu drepturi și datorii egale cu ale sale. În aproapele valorifică el iubirea de sine și mântuirea sufletului. Porunca iubirii de Dumnezeu și de aproapele sintetizează toată Evanghelia, toată tradiția, toată morală creștină¹⁶).

Fără dragoste de aproapele nu se poate susține dragostea de Dumnezeu. Sf. Apostol și Evanghelist Ioan zice în această privință: «Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este, pentru că cel ce nu iubește pe fratele său, pe care-l vede, nu poate să iubească pe Dumnezeu, pe care nu-L vede» (I Ioan IV, 20); «Cine iubește pe Dumnezeu, iubește deci și pe fratele său» (I Ioan IV, 21); pe când «cel ce urăște pe fratele său, acela este omorîtor de oameni» (I Ioan III, 15). «Fratele», după învățătura creștină, este orice om.

«Din aceasta cunoaștem că iubim pe fiii lui Dumnezeu, dacă iubim pe Dumnezeu și împlinim poruncile Lui» (I Ioan V, 2). Sf. Ioan arată condiționarea reciprocă a dragostei de Dumnezeu și de aproapele. Amîndouă poruncile au ca temei iubirea lui Dumnezeu: «Vedeți cită iubire ne-a dăruit nouă Tatăl, ca să ne numim fii ai lui Dumnezeu și sintem...» (I Ioan III, 1). Creștinii sînt «fii ai lui Dumnezeu», prin Iisus Hristos. În fiecare semen al nostru se află însuși Hristos, pe care-L iubim ca pe noi înșine. În procesul mîntuirii, drumul spre Tatăl trece prin Fiul, Unicul Mijlocitor între Dumnezeu și om și Unicul Mîntuitor. La Hristos nu se poate ajunge decît prin iubirea de aproapele. De aceea, se poate spune că singurul drum spre Dumnezeu trece prin aproapele, «iar mîntuirea devine un act de solidarizare cu el în efortul spre desăvîrșire»¹⁷).

Pe acest temei religios-moral se sprijină și importanța socială a iubirii de aproapele. Concretizarea iubirii în fapte pozitive valorifică viața morală a creștinului în contactul cu semenii săi. Dragostea creștină reglementează viața oamenilor în societate. Sf. Ioan Evanghelistul precizează: «Prin aceasta am cunoscut iubirea, că El (Hristos) și-a pus sufletul Său pentru noi; și noi sintem datori să ne punem sufletul pentru frați» (I Ioan III, 16). Creștinii datorează viața veșnică jertfei Mîntuitorului; datori sînt și ei cu jertfa vieții lor față de semenii. Cu atît mai mult datorează ei cele necesare susținerii vieții aproapelui: «Cine are bogăția lumii și se uită la fratele său, care este în nevoie și își încheie inima față de el, cum rămîne în acela dragostea lui Dumnezeu...? Să nu iubim cu cuvîntul, nici cu limba, ci cu fapta și cu adevărul» (I Ioan III, 17-18). A-și încheia inima față de fratele aflat în lipsă și în suferință înseamnă a se desprinde din legătura dragostei lui Dumnezeu. Din iubirea de Dumnezeu și de aproapele izvorăște îndurarea creștină, milostenia. Ajutorarea materială și morală a semenilor aflați în nevoie traduce în viață dragostea creștină și-i valorifică însemnătatea socială. Sf. Iacob arată în ce constă neîmplinirea faptelor de iubire față de aproapele, cînd se adresează cititorilor săi: «Căci de vor fi fratele sau sora goi și lipsiți de hrana de toate zilele și le va zice cineva din voi: Mergeți cu pace, încălziți-vă și vă saturați, și nu le vor da cele de trebuință trupului, ce folos ar fi?» (Iacob II, 15-16). Iar în alt loc arată în ce constă adevărata cucernicie: «...A cerceta pe cei sār-

16. Idem, pp. 4-7.

17. Idem, p. 10.

mani și pe văduve în necazul lor și a se păzi pe sine neîntinat de lume» (Iacob I, 27). Teofilact arată cucernicia ca pe un pas mai departe în actul credinței; căci milostenia aduce asemănarea cu Dumnezeu, după cuvîntul Scripturii: «Fiți milostivi precum și Tatăl vostru este milostiv» (Luca VI, 36)¹⁸. «Dragostea acoperă mulțime de păcate» (I Petru IV, 8) spune Sf. Apostol Petru, înțelegînd tot dragostea lucrătoare prin fapte de binefacere către aproapele; căci, adaugă: «Fiți primitori de oaspeți unii față de alții, fără cîrtire» (vers. 9). Ospitalitatea implică renunțare la bunuri personale, spirituale sau materiale, presupune oboseală din partea celui ce oferă găzduire semenului său. Teofilact învață în această privință, ca tot cel ce abundă în daruri să împărtășească din ele, de bună voie, și fraților aflați în lipsuri; dar nu cu zgîrcenie, ci după puterea pe care i-a dăruit-o Dumnezeu lui; așa încît, fie că sînt păgîni, fie că sînt creștini, prin toți să fie preamărit numele lui Dumnezeu¹⁹).

Sfîntul Iuda, «fratele Domnului», îndeamnă pe cititorii epistolei sale: «Păziți-vă în dragostea lui Dumnezeu» (vers. 21 a); ca fapte ale dragostei creștine, el recomandă grija față de mîntuirea sufletească a aproapelui: «Pe unii, șovăitori, muștrați-i, pe alții — zmulgîndu-i din foc — mîntuiți-i, de alții, însă, fie-vă milă cu frică, urînd și cămașa întinată de carnea lor» (22-23). Cei șovăielnici trebuiesc cîștigați la credință, cu dragoste. După muștrarea lor în mijlocul obștei creștine, pentru recunoașterea greșalei și pentru îndreptarea lor, să se dăruiască cu multă bunătate din «untdelemnul dragostei» creștine pentru mîntuirea lor de la veșnicia pedepselor²⁰). Cei ce nu se îndreaptă, să fie priviți cu milă și cu multă precauțiune, urînd faptele lor necurate și tot ceea ce vine în atingere cu ei²¹). Este spre binele individual și colectiv a se feri de influența nefastă a celor răi și îndărătnici. Sf. Iacob arată roadele ce le dă străduința creștinului pentru îndreptarea semenului căzut în păcat: «Frații mei, de se va rătăci cineva din voi de la adevăr și-l va întoarce cineva, să știe că cel ce a întors pe păcătos de la rătăcirea căii lui, își va mîntui sufletul de moarte și va acoperi mulțime de păcate» (Iacob V, 19-20). Cîștigarea la mîntuire a unui suflet păcătos atrage fericirea cerească și iertarea păcatelor atît pentru sine, cît și pentru cel îndreptat.

Ca faptă a îndurării față de aproapele este și rugăciunea, pe care Sf. Iacob o recomandă ca leac împotriva suferințelor trupești și sufletești: «Suferă cineva dintre voi? Să se roage... Este cineva bolnav între voi? Să cheme pe preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungîndu-l cu untdelemn în numele Domnului și rugăciunea credinței va mîntui pe cel bolnav și-l va ridica Domnul și de va fi făcut păcate, i se vor ierta» (Iacob V, 13-15). Rugăciunea pentru alții îi unește pe credincioși întreolaltă și cu Dumnezeu; îi menține în legătura frăției pe plan spiritual și moral, îi menține în unirea tainică a dragostei, pe plan social. Sf. Ciprian, episcopul Cartaginei, spune în «Despre bunul răbdării»: «Dragostea este legătura

18. Teofilact, *Comentar la Epistola Sfîntului Iacob*, Migne, P.G. CXXV, 1149: *ὁ γὰρ εἰς τὸν πλησίον οἰκτειρὸς ἀφομοίωσις ἐστὶ πρὸς τὸν Θεόν*

19. Teofilact, *Comentar la Epistola I-a a Sfîntului Petru*, Migne, P.G. CXXV, 1241.

20. Teofilact, *Comentar la Epistola Sfîntului Iuda*, Migne, P.G. CXXVI, 101.

21. Idem, *ibidem*, 101-103.

frăției, temelul păcii, statornicia și tăria unității; ea este mai mare decât nădejdea și credința»²²).

Milostenia, rugăciunea pentru alții și pacea sînt roade ale dragostei, dreptății și sfințeniei.

«Roada dreptății se seamănă în pace, la cei care lucrează pacea» (Iacob III, 18) spune Sf. Iacob, la care adaugă și Petru Hrisologul: «Pacea între frați este voința lui Dumnezeu, bucuria lui Hristos; ea este desăvîrșirea sfințeniei, regula dreptății, învățătoarea adevărului, păzitoarea viețuirii curate. Pacea este mama iubirii, legătura unirii și dovada limpede a minții curate»²³).

Sfîntul Apostol Petru arată pacea drept una din condițiile de cîștigare a vieții viitoare și a fericirii eterne: «Cine voințe să iubească viața și să vadă zile bune, să-și oprească limba de la rău și buzele sale să nu grăiască vicleșug, să se ferească de rău și să facă binele, să caute pacea și s-o urmeze» (I Petru III, 10-11). Viața virtuoasă și plină de evlavie este temelul păcii: «Căci nu păcatul este legătura păcii, ci credința, nădejdea, dragostea și puterea evlaviei față de Dumnezeu», zice Sf. Chiril al Alexandriei²⁴). Funcția socială a păcii constă tocmai în aportul pe care-l aduce în realizarea dreptății, a unirii între oameni, în împlinirea binelui individual și colectiv. Pacea este un bun dintre cele mai rîvnite în viața pămîntească a omului²⁵). Ea trebuie apărută. Origen spune în această privință: «Creștinul este dator să apere pacea cu munca sa, cu truda sa... și, dacă este necesar, chiar cu primejdia vieții și a bunului său nume»²⁶). Făcătorii de pace sînt fiii lui Dumnezeu (Matei V, 9), iar «Impărăția lui Dumnezeu... este dreptate și pace și bucurie întru Duhul Sfînt...» (Rom. XIV, 17). De aceea, cei ce produc neorînduiri în viața morală și socială a semenilor lor, «umblînd potrivit cu poftele lor nelegiuite», sînt — după cuvintele Sf. Iuda — «cei ce fac dezbinări, oameni firești, care nu au Duhul» (vers. 19). Aceștia sînt oamenii în care harul lui Dumnezeu nu lucrează și trăiesc după propriile lor pofte; ei produc schisme în Biserica (cf. II Petru II, 1), se separă din solidaritatea credincioșilor; adunările lor devin «peșteră de tîlhari», în care ei se străduiesc să ademenească pe fiii Bisericii. Ca oameni trupești, ei trăiesc după obiceiurile lumii (Iacob III, 15; I Cor. II, 14)²⁷) și sînt înclinați spre fapte care-i caracterizează: ei sînt împotriva păcii, împotriva duhului iubirii, împotriva duhului înfrățirii între oameni.

*

Ca principii de morală socială, Epistolele sobornicești descriu aspectele, pe care dragostea față de aproapele poate să le ia în aplicarea ei la viața socială. Atitudinea față de bunurile materiale, raportul bogaților

22. In Migne, P. L., IV, 631 citat la Prof. Justin Moisescu, op. cit., pag. 70.

23. In Migne, P.L., LII, 598, citat în idem, p. 71.

24. Op. cit., Migne, P.G. LXXIV, 473.

25. Fer. Augustin, **Despre cetatea lui Dumnezeu**, XIX, 11, Migne, P.L. XLI, 637: «Quapropter possumus dicere, fines bonorum nostrorum esse pacem, sicut aeternam esse diximus vitam».

26. **Comentar la Epistola către Romani**, în Migne, P.G. XIV, 1252, citat la Prof. Justin Moisescu, op. cit., p. 68.

27. Teofilact, **Comentar la Epistola Sfîntului Iuda**, Migne, P.G. CXXVI, 101; Ecumeniu, **Comentar la Epistola sobornicească a lui Iuda**, Migne, P. G., CXIX, 720.

cu săracii, a servilor față de stăpînii lor, munca, familia, — și celelalte — sînt probleme sociale rezolvate în spiritul religios-moral al Epistolelor sobornicești, conform cu învățătura Sfintei Scripturi și cu Sfînta Tradiție.

Epistolele sobornicești nu epuizează întreaga tematică a moralei sociale; dar, referindu-se la cazuri concrete din viața morală și religioasă a comunităților creștine, cărora au fost adresate, ele indică principiile ce se pot aplica în orice timp și în orice loc, cu aceeași valoare practică, în viața socială a oamenilor. Epistolele sobornicești reflectă, ca și celelalte scrieri nou-testamentare, însăși învățătura Mîntuitorului nostru Iisus Hristos și pilda sa în opera de mîntuire a oamenilor; ele reflectă, în același timp, și efortul liber și conștient în conlucrarea omului cu harul dumnezeiesc, pentru dobîndirea fericirii veșnice.



DESPRE INVIEREA TRUPURILOR ȘI NATURA LOR DUPĂ INVIERE *)

(Interpretare din I Cor. 15, 35-58)

Sfântul Apostol Pavel a pus piciorul în vestita cetate «Colonia Iulia Corinthus», în toamna anului 51 sau la începutul iernii anului 52. Lumea greco-romană de peste tot — deci și din Corint — înseta, ca și cea iudaică, după o viață nouă și aștepta un mîntuitor. Numai Evanghelia era în stare să răspundă acestor dorințe și să aducă mulțumire unor suflete chinuite și însetate de adevărul care atîta vreme le fusese ascuns.

Nu putem reconstitui predicile rostite de marele Apostol aci, dar știm că, peste tot, obiectul lor era **mîntuirea și învierea**. Mîntuirea nu se dobîndește numai prin împlinirea unor rituri, nici numai prin trăirea unei vieți morale, ci prin jertfa lui Iisus Hristos, care a izbutit să învingă puterile întinericului. Victoria aceasta El o împărtășește tuturor celor ce cred în jertfa Lui și trăiesc în comuniune cu El. Învierea ocupă un loc atît de însemnat în predica Sfîntului Pavel, încît la Atena a făcut impresia că vorbește despre zei străini, fiindcă propoveduia «pe Iisus și Învierea» (F. Ap. 17, 18).

Opera lui Iisus, însă, nu este terminată. Deși răscumpărați prin jertfa Sa, credincioșii trăiesc într-o lume în care demonii sînt încă liberi să-și exercite puterile și în care moartea și păcatul pot să lucreze nestîngheriți. Creația, care suspină continuu, va fi scoasă de sub dominația păcatului și a urmărilor sale abia la Parusie, adică la a doua venire a Domnului nostru Iisus Hristos (Rom. 8, 22). Atunci, cei aleși ai Săi dacă vor fi morți vor învia, iar dacă vor fi vii vor fi prefăcuți în corpuri nestricăcioase și vor rămîne totdeauna împreună cu Domnul. Cei păcătoși vor învia și ei, dar vor fi judecați și osîndiți. Tot atunci Domnul Hristos va învinge și va supune lui Dumnezeu puterile potrivnice, dintre care cea din urmă va fi moartea. Cînd victoria va fi deplină, va spune și El împărăția lui Dumnezeu-Tatăl și «Dumnezeu va fi totul în toți» (I. Cor. 15, 28).

Problema care preocupă în deosebi pe Greci se pare că era învierea. Și era natural să fie așa. Ţelul oricărui creștin era și este de a fi la un loc cu Iisus, de a se bucura văzînd pe Dumnezeu așa cum este. Tesalonicienii, văzînd că unii din creștini — rude sau prieteni ai lor — mor înainte de a veni Domnul, se arată nedumeriți, socotind că aceia au pierdut un mare privilegiu. La Corint, după plecarea Apostolului, erau unii care arătau o îndoială în ceea ce privește învierea trupului. Fără îndoială că acest scepticism al lor era provocat: și de prejudecățile pe care le avem împotriva materiei și de un exces de spiritualism rău înțeles. Nemurirea sufletului le era de ajuns; ce le mai trebuia și învierea trupului?

Învierea lui Iisus, însă, este un fapt cert. Nu încapă nici o îndoială că El este viu. Și după exemplul Său, vor învia și creștinii cu trupurile lor

*) 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.

transformate. Astfel, dacă n-ar fi o înviere cu o răsplată, n-ar avea sens nici truda și necazurile pe care le îndură creștinii în această viață.

După această parte introductivă, pe care o putem socoti mai mult ca o mustrare pentru nestatornicie, în pasagiul de la vers. 35-58, Sf. Pavel caută să arate scepticilor din Corint: a) cum este posibilă învierea unui trup mort și îngropat în pământ și b) ce natură va avea trupul înviat

Vers. 35: **«Dar va zice cineva: Cum înviază morții? cu ce corp vin?»**. Corintenii doreau să cunoască modul în care se va face învierea. Rațiunea lor n-avea nici o cunoștință despre un corp organic nesticăcios și etern, iar imaginația nu le putea veni în ajutor. De aceea întrebarea: Când moartea a obligat acest pumn de țărână să se întoarcă și să se împrăstie în mii de alte combinații, cum se vor mai putea aduna toți acești atomi spre a forma iarăși corpul care a fost?

«Va zice cineva». Nu este necesar să credem că Apostolul cunoștea o persoană care ar fi pus această întrebare. Se obișnuște mai totdeauna în discursuri să se prevadă anumite obiecțiuni. Așa că și Sf. Apostol Pavel care — când scria — avea prezenți ca și cum le-ar fi vorbit, pe credincioșii săi din Corint, a utilizat acest fel de vorbire. Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; o întrebare îndoită. Πῶς cuprinde o întrebare generală asupra modului învierii (περὶ τοῦ τρόπου τῆς ἀναστάσεως Sf. Ioan Hrisostom), referindu-se, poate, la puterea care va învia pe morți (Trembela), iar ποίῳ δὲ σώματι, o întrebare asupra calității corpurilor înviate. Ce corpuri vor avea: același corp stricăcios și supus morții, sau altul? Dacă-l vor avea tot pe cel avut, ce se va face cu cei ce s-au despărțit de el? Iar dacă vor lua altul, pentru ce se mai zice înviere?

Iată cum răspunde Apostolul:

Vers. 36: **«Om fără minte ce ești, ceea ce semeni tu, nu dă viață dacă n-a murit»**. Un răspuns cam aspru, potrivit îndrăznețului care ar ridica o astfel de obiecțiune. Ἀφρων... Edițiile grecești preferă vocativul, cele critice nominativul ca în Luca 12, 20. «Om fără minte ce ești»: fără minte, fiindcă nu observi cele din jurul tău, ce faci tu totdeauna. Tu, om slab și neputincios, semeni niște grăunțe, care — putrezind — răsar și dau naștere la plante, dar te îndoiești că Dumnezeu cel atotputernic poate să învieze niște morți.

Pentru a se face mai bine înțeles, Apostolul se folosește de o comparație. Prin stricăciunea, pe care o suferă grăunțul ca să dea naștere unei plante noi, se insinuiază că moartea este condiția unei vieți mai ample și mai perfecte. Parcă se aude vorbind Iisus: «Amin, amin zic vouă, grăunțul de grâu, când cade pe pământ, dacă nu moare rămâne numai el, dar dacă a murit aduce multă roadă» (Ioan 12, 24) ¹⁾.

Vers. 37-38: **«Și ceea ce semeni tu, nu semeni corpul care se va face, ci numai grăunțul gol, dacă se întâmplă de grâu sau de altceva din celelalte; dar Dumnezeu îi dă un corp după voia Sa și fiecărei semințe un corp particular»** ²⁾.

1. S-a presupus că Sf. Apostol Pavel s-a folosit de imaginea aceasta sub influența misterelelor eleusiace în care spicul de grâu se arăta solemn inițiatilor, în timpul contemplației. Nimic nu ne arată că Sf. Pavel ar fi cunoscut aceste mistere. O imagine atât de naturală putea exista — spontan — în mintea sa, dacă n-o va fi cunoscut din spusele Mintuitorului, Comp. Allo: La Première Epître aux Corinthiens, Paris, 1934. Coment. la acest loc.

2. γενόμενον — part. viitor = «care va să fie», este întâlnit foarte rar

Cuvîntul $\sigma\acute{o}\mu\alpha$ la Homer este folosit totdeauna în sensul de cadavru, corp viu se zicea $\delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\varsigma$. În urmă, sensul a evoluat și însemna: organism viu sau mort, referit atît la oameni cît și la animale. Mai tirziu apare și cu sensul de materie, de corp care cade sub simțuri, în opoziție cu sufletul și cu umbra. Sf. Apostol Pavel îl folosește de 89 de ori. De 66 de ori în sensul de corp omenesc, viu sau mort; de 5 ori în sensul de corp al plantelor sau astrelor; de 15 ori de corp mistic al lui Hristos și de alte 3 ori într-un sens care se poate discuta. Aici e vorba de corpul plantelor.

Exemplul acesta, atît de bine ales, scapă pe Apostol de două exagerări deopotrivă de primejdioase. Prima este că prin el nu se afirmă deplină identitate dintre corpul înviat și cel stricăcios, ca și cum corpul cel nou ar deriva numai din reunirea elementelor materiale ale celui îngropat. Cine ar putea spune, de exemplu, că stejarul este constituit numai din elementele aflate în ghinda din care a ieșit? A doua este că nu rupe definitiv legătura dintre cele două corpuri, căci atunci cel de al doilea ar părea o nouă creație, fără nici o legătură cu cel dintîi. Sămînța prin putrezire se schimbă, devine un fir de grîu cu frunze și spic. Planta nouă, n-a rupt definitiv legătura cu sămînța. Și în cazul corpului omenesc care va învia, ca și în cazul seminței, subiectul dăinuiește, numai atributele se schimbă. Și totul se datorește cauzei prime, lui Dumnezeu. El a voit ca fiecare plantă să-și aibă un corp deosebit, cînd le-a creat (Gen. 1. 11) și le-a pus legile în natură; tot El voiește ca oamenii să învieze cu corpuri diferite de cele de acum. «Nu tu, omule, zice Sf. Ioan Hrisostom, nici sămînța de la sine, nici natura, nici pămîntul și nici ploaia nu-i dă acest corp particular plantei, ci Dumnezeu. Este o lege naturală, dar autorul ei este Dumnezeu».

Vers. 39-41: «Nu tot trupul este același trup, ci altul este al oamenilor, altul este trupul dobitoacelor, altul trupul păsărilor, altul al peștilor. Și în afară de aceasta sînt corpuri cerești și corpuri pămîntești, însă alta este strălucirea celor cerești și alta a celor pămîntești; alta este strălucirea soarelui, alta strălucirea lunii și alta este strălucirea stelelor, căci o stea diferă de altă stea în strălucire».

Puțin cite puțin, pătrundem în limbajul psihologic al Sf. Apostol Pavel. Am avut înainte cuvîntul $\sigma\acute{o}\mu\alpha$. Aici avem pe $\sigma\acute{o}\rho\acute{\epsilon}\varsigma$ corespondentul ebraicului basar (בָּשָׂר).

În Vechiul Testament, cuvîntul „ $\sigma\acute{o}\rho\acute{\epsilon}\varsigma$ ” = carne, cel puțin în unele locuri, are un sens peiorativ. «Și a zis Domnul Dumnezeu: Nu va rămîne Duhul meu în veșnicie, în acești oameni, fiindcă sînt «carne» = $\delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\acute{o}\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon\varsigma\ \sigma\acute{o}\rho\mu\alpha\varsigma$ (Gen. 6,3 — comp. și 6,12) ³⁾.

În limbajul Sf. Pavel. Se folosea mai mult în stilul înalt (Luca 22, 49). $\gamma\iota\upsilon\nu\acute{o}\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ nu trebuie luat în sensul din II Cor. 5, 3, unde este vorba de sufletul gol, lipsit de corp, fiindcă aici nu este alegorie, ci în sensul natural de gol, fără rădăcină, fără pai, fără frunze, fără spic, după cum $\gamma\iota\upsilon\nu\acute{o}\nu\ \delta\acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\rho\omicron\nu$ înseamnă un arbore fără frunze. Nu semănăm, deci, planta care va să fie, ci numai grăunțul gol. $\text{El } \tau\acute{o}\nu\tau\omicron\iota$ este o locuțiune rară, consacrată, fiindcă păstrează modul optativ. Se găsește la Cleante, Sextus Empiricus, Dionisie din Halicarnas, Fillon... Exemple în Alio, op. cit., pag. 359.

3. De cînd Epicur făcuse din $\sigma\acute{o}\rho\acute{\epsilon}\varsigma$ sediul plăcerii și izvorul fericirii, filozofii stoici — Seneca, Plutarh, Marcu Aureliu și mai ales Epictet — se întreceau în a deprecia «carnea». Epictet îi crează în batjocură și un diminutiv: $\sigma\alpha\sigma\iota\lambda\iota\omicron\nu$. Exemple numeroase în Heinrici: Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther, în Meyer Comm. Ed. VIII, 1896, pag. 112-116). Sf. Apostol Pavel folosește acest cuvînt de 97 de ori. După el, carnea este imperfectă, comparată cu

Aceste trei versete formează o paranteză. De la plante trece la organismele vii și atrage atenția asupra unor lucruri care se pot vedea de origine, asupra diferenței dintre trupuri. Deși toate sînt făcute din carne și oase, ele diferă ca înfățișare și fire. Alta este constituția corpului omenesc, alta a păsărilor, alta a animalelor și alta a peștilor. După ființele vii, ia în considerație și corpurile cerești — aci folosește pe $\sigma\omega\mu\alpha$, care are un înțeles mai general. Chiar acelea care sînt asemenea ca esență, cum sînt corpurile cerești, diferă ca strălucire. Iată cît de variată este creația, spune Apostolul, cît de mari lucruri a făcut Dumnezeu și cît de felurite, numai cu cuvîntul. Ei bine, același Dumnezeu va putea să facă un lucru cu mult mai mic; va putea să poruncească sufletelor să-și reia, transformate, trupurile pe care le-au mai purtat odată.

Unii dintre comentatori ⁴⁾ au opinat că prin corpurile pămîntești și prin corpurile cerești Apostolul a înțeles respectiv corpurile oamenilor vii, supuși patimilor și stricăciunii, și corpurile proslăvite și nestricăcioase ale îngerilor și ale dreptilor. Și fiindcă imediat se vorbește de $\delta\delta\epsilon\chi$ = strălucirea unora și a altora, au căutat să facă o clasificare nu numai între păcătoși, ci și între drepti, deosebind mai multe trepte de fericire. Că va fi o ierarhie în fericirea dreptilor, după învierea obștească, se știe, dar textul de aici nu ne obligă să tragem această concluzie.

După această paranteză, prin care se arată cît de variată este creația, Sf. Pavel revine la analogia cu semnele:

Vers. 42-44: «Așa și învierea morților. Se seamănă în stricăciune, înviază în nestricăciune, se seamănă în necinste, înviază în slavă, se seamănă în neputință, înviază în putere, se seamănă trup firesc, înviază trup spiritual.

Ὁυτως = astfel, așa, se referă la grăunțul gol, care a devenit o realitate mai perfectă. Tot așa, și trupul îngropat, cadavrul supus stricăciunii, putreziciunii, necinstei și neputinței, va învia cu alte proprietăți, va fi nestricăcios, glorios și puternic, va fi spiritual ca al Domnului Iisus (Filipeni 3, 21) ⁵⁾.

duhul; slabă și neputincioasă în fața bunurilor supranaturale; rea, atunci cînd se opune acțiunii Duhului Sfînt. În general, se poate spune că Sf. Apostol Pavel folosește pe $\sigma\alpha\rho\acute{\iota}$ în trei accepțiuni: a) Materie insufletită sau trup fără ideea de organism, al cărei opus nu este sufletul sensibil — $\psi\upsilon\chi\eta$ — fiindcă este presupus și el în noțiunea de $\sigma\alpha\rho\acute{\iota}$, ci spiritul, $\piνε\upsilon\mu\alpha$. «Dau pe unul ca acesta Satanei, spre peirea trupului ($\sigma\alpha\rho\acute{\iota}$), ca spiritul să se mintuiască în ziua Domnului Iisus» (I Cor. 5, 5); b) Natura omenească slabă și neputincioasă. «A se lăuda în trup» (II Cor. 11, 18); «înțelepți după trup» (I Cor. 1, 26): c) Natură viciată de păcat, infectată prin poftă. Aici sensul peiorativ este moral. Nu mai este partea slabă, materială, pămîntească a omului; ea are o legătură cu păcatul, are pofte, are planuri, are o voință proprie, se opune spiritului nou pe care Harul îl crează în noi. Se găsește în acest sens, frecvent, în cap. 7 și 8 din Epistola către Romani și în cap. 5 din cea către Galateni. Aici are sensul prim, de materie insufletită, trup.

4. Sf. Ioan Hrisostom: Coment. sau explic. I către Corinteni, trad. Arhiereul T. Ploesteanu; Ambrosiasten: P. L., tom. 17; Teodoret al Cirului: P. G., tom. 82; P. Lombardul: P. L., tom. 192, Euth. Zigaben: $\text{Ἐρμηνεία εἰς τὰς 14 ἐπιστολὰς τοῦ ἀποστόλου Παύλου καὶ εἰς τὰς 7 καθολικάς. Ἀτῆνα 1887}$, Cornely (R.): *Commentarius in Sancti Pauli Apostoli Epistolas*. Prior Epistola ad Corinthios. 1909; Corneliu a Lapide: *Comentarius 1614*;...

5. $\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\tau\alpha\iota$... $\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\rho\epsilon\tau\alpha\iota$ au fost lăsate — poate — intenționat fără subiect. Traducerile vechi românești au păstrat această formă. Preotul Gala Galaction a subînțeles un $\sigma\alpha\rho\acute{\iota}$ și a tradus: «se seamănă trupul întru stricăciune»... Nu este o greșeală, dar dacă Apostolul a voit să-l lase așa, trebuie să-l lăsăm și noi.

Termenii asupra cărora trebuie să insistăm sînt: ψυχικός și πνευματικός. Și găsim necesar să insistăm, fiindcă nici în limba noastră n-au un sens bine conturat. Astfel, prin suflet, psihologia înțelege acea parte nobilă din om, cu cele trei facultăți ale sale; inteligența, voința și simțirea. Teologii văd în suflet scînteia divină pusă de Dumnezeu în om și deci partea nemuritoare din el. Limbajul comun are tot o concepție înaltă: om cu suflet... numai că pe lângă un suflet bun, ales, poate fi și un om cu suflet rău. Adjectivul «sufletesc» pare să aibă numai o accepțiune înaltă. Cînd se zice de cineva că se ocupă de cele sufletești, înțelegem că pe acela îl interesează mai mult cerul decît pămîntul.

Nu tot astfel este cu corespondentul său grecesc: ψυχή = suflu vital și prin extindere viață. Se vorbește de un ψυχή al animalelor, după cum se vorbește de unul al oamenilor.

Sfîntul Apostol Pavel îl folosește de 13 ori, înțelegînd și cele două citații, pe care le face din I Regi 19, 10 și Gen. 2, 7; în Rom. 11, 13 și I Cor. 15, 45 și îi acordă patru sensuri:

1. Viață individuală, spre deosebire de ζωή = viață în general (Rom. 16,6; I Tes. 2,8).

2. Ființă vie. (Rom. 2,9; 13,4; I Cor. 15,45).

3. Sufletul însuși ca distinct de corp. (II Cor. 1,23; 12,13; Efes. 6,6; Colos. 3,23)).

4. Puterea sau principiul sensibil din om. (I Tes. 5, 23).

Adjectivul ψυχικός este folosit în Noul Testament de 6 ori: de patru ori la Sfîntul Apostol Pavel, odată la Sfîntul Iacob și odată în Iuda. La Sf. Apostol Pavel se găsește de trei ori numai în pasagiul de față și altădată în cap. 2, 14, peste tot în antiteză cu πνευματικός, (Iuda 19). Vorbind despre înșelătorii care schimbă darul lui Dumnezeu și umblă potrivit faptelor lor, spune că aceștia sînt ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες. Sf. Iacob (3, 15) vorbind despre înțelepciunea care îndeamnă la zavistie și la minciună, spune că înțelepciunea aceea este pămîntească, ψυχική. δαιμονιώδης, iar în I Cor. 2,14 se spune că ψυχικός δὲ ἄνθρωπος nu poate să primească cele ale Duhului lui Dumnezeu. În romînește, fiindcă nu i s-a găsit un corespondent, a fost tradus cu: truesc, firesc, sufletesc, neduhovnicesc... Poate că sensul cel mai apropiat este: **animalic**, adică ceea ce trăiește după instinctele și plăcerile trupului și nu după o judecată formată de πνεῦμα. Acesta ar fi sensul moral. În pasagiul de față, însă, avem un sens fizic, nu moral — cu atît mai mult, cu cît corpul pus în mormînt este lipsit de viață, așa că un corespondent mai adecvat nu poate fi decît: «**de carne**» — sinonim cu σαρκικός — sau «**material**».

Pentru cuvîntul πνεῦμα (corespondentul ebraicului ruah) avem două cuvinte: latinescul spirit și slavonescul duh, amîndouă cu accepțiuni variate, dar indicînd un ce mai presus decît sufletul, dacă nu chiar sufletul. În grecește, însă, cuvîntul πνεῦμα (de la πνέω = a sufla), este tot ce poate fi mai nehotărît. Pornind de la suflarea proprie vînturilor, omului și animalelor, însemnînd și respirație și miros și ajungînd pînă la suflu divin și chiar persoana Duhului Sfînt, are o întregă serie de sensuri. Sf. Apostol Pavel îl folosește de 146 ori. Numai o singură dată îl folosește în sensul de suflare (II Tes. 2, 8). Adesea îl folosește în sensul de principiu gînditor în om (II Cor. 1,11; I Tes. 5,23; II Cor. 2,13 și 7,1); alteori îl folosește în sensul de activitate a Duhului Sfînt în om, sau — mai precis — omul

sub influența Duhului Sfânt, iar alte ori în sensul de Duhul Sfânt însuși. Adjectivul πνευματικός — folosit de 30 de ori în Noul Testament, de 28 de Sf. Apostol Pavel și de 2 ori de Apostol Petru —, are totdeauna un sens înalt: spiritual, duhovnicesc... om duhovnicesc, lege, învățături, hrană, binecuvîntare, cale, casă, jertfă, corp duhovnicesc ⁶⁾.

πείρεται nu poate avea decît sensul «a pune în groapă, a înmormînta». căruia îi corespunde foarte bine ἐγείρεται = a se ridica, a se deștepta, folosit numai pentru persoane, nu și pentru plante, pentru care se întrebuintează φύω. «Nu a zis φύεται, observă Sf. Ioan Hrisostom, ca nu cumva să socotești că este opera pămîntului, ci a zis ἐγείρεται ».

Se îngroapă în stricăciune, înviază în nestricăciune... Din stricăcios devine nestricăcios, adică nemuritor; din josnic și de ocară, din supus celor mai umilitoare necesități, devine demn de onoare și respect, îmbrăcat cu o frumusețe care reflectă chipul lui Dumnezeu și strălucirea unui suflet slăvit, din neputincios și infirm, din supus la toate urmările căderii în păcat, devine superior, învingător al timpului și stăpîn al spațiului, din material și pămîntesc devine spiritual, duhovnicesc. Nu eteric, cum ar părea că spune sensul etimologic al lui πνεῦμα, nici asemenea duhurilor cerești în ce privește felul de a fi și a lucra, oricît de seducătoare ar părea această explicație, ci dominat de Duhul lui Dumnezeu, care îi poartă de grijă în viața supranaturală, după cum sufletul îl pătrunde și îl mișcă în viața pămîntească ⁷⁾.

Cînd zice că înviază un corp duhovnicesc, Apostolul își dă seama că a făcut o afirmație care are nevoie de explicații și adaogă în partea doua a vers. 44 **«De vreme ce este un corp material, este și unul spiritual»**. După cum există corpul acesta, cu care sîntem obișnuiți, tot astfel există un corp și la înviere. Corporeitatea nu dispăre, nu vom fi niște existențe fără forme cum își închipuie spiritiștii, ci vom avea tot corp, un corp însă deosebit de acesta făcut din carne și pus în mișcare de φυχῇ. Va fi un trup pneumatic, un organ perfecționat, condus de πνεῦμα divin, care-l va pătrunde și proslăvi, schimbîndu-i calitățile ca să nu mai fie îngreuiat de carne și sînge ⁸⁾.

Pînă aici s-a răspuns la prima întrebare: cum vor învia morții? Prin puterea lui Dumnezeu care ne pune sub ochi un simbol, renașterea vegetației și care a umplut natura de corpuri atît de variate și atît de frumoase. El care a făcut trupul acesta pe care îl cunoaștem, îl va învia cu alte proprietăți, făcîndu-l un trup duhovnicesc.

6. F. Godet vede în cele patru antiteze toate fazele existenței, de la naștere pînă la înmormîntare, așezate invers de Sf. Apostol Pavel:

«Se seamănă în stricăciune» se referă la stricăciunea și putrezirea în mormînt.

«Se seamănă în necîmste» se referă la josniciile vieții pămîntești care duc la nimicirea corpului.

«Se seamănă în neputință» se referă la momentul nașterii.

«Se seamănă corp material», se referă la momentul transmiterii vieții fizice. Este o părere izolată, pe care n-o justifică textul, unde este vorba despre trupurile îngropate în pămînt și care vor învia la a doua venire a Domnului.

7. Comp. F. Prat: La Theologie de Saint Paul. Première partie XXIV-e ed. Paris, 1938, pag. 165.

8. Exemple numeroase în Abel (P. F. M.): Gramaire du grec biblique. II-ème ed. Paris, 1927, pag. 166.

În continuare vers. 45-49 ne dau răspunsul formal la întrebarea: cu ce corpuri vor învia morții?

Vers. 45-46: «Așa s-a și scris: Primul om, Adam, s-a făcut suflet viu, ultimul Adam duh de viață dătător. Dar n-a fost întâi cel duhovnicesc, ci cel firesc, după aceea cel duhovnicesc»⁹⁾.

Ca să explice posibilitatea existenței corpului animalic și duhovnicesc, Sf. Pavel revine la antiteza din vers. 21-22: «Că de vreme ce printr-un om a intrat moartea, tot printr-un om vine și învierea», la antiteza dintre opera lui Adam și a lui Hristos. Pentru el, Adam și Hristos reprezintă două perioade ale umanității. Ei nu simbolizează numai, ci printr-o tainică identificare reprezintă omenirea și pot transmite urmașilor calitățile sau defectele corpurilor lor. Primul om—Adam—prin suflarea lui Dumnezeu a primit un corp animalic, un corp în care sufletul (ψυχή) exercită funcțiunile vieții. Sufletul însă nu este principiul deplin al vieții, pentru că omul, ca să trăiască, are nevoie de hrană și — în afară de aceasta — nici nu poate trăi în veșnicie în trupul acesta adamic. De aceea este numit numai viu, nu dătător de viață.

Aceasta a avut, aceasta a transmis și urmașilor.

Cel de al doilea Adam — Hristos — este duh dătător de viață, cauza deplină a vieții celui ce-l posedă, nu mai are nevoie de altceva, de «un antidot periodic contra morții», cum zice Fericitul Augustin (De civitate Dei XIII, 23-24). Trupul care posedă acest spirit a devenit pentru totdeauna un trup duhovnicesc și transmite viața tuturor celor uniți cu el. De aceea este numit ζωοποιόν¹⁰⁾.

Întrebarea care se pune este asupra timpului în care Hristos a devenit πνεῦμα ζωοποιόν.

O mare parte din interpreți cred că după înviere, când, după ce a răscumpărat omenirea prin patima Sa, i-a putut comunica viața nouă și glorioasă pe care a dobândit-o pe Golgota. În sprijinul acestei păreri se citează discursul rostit de Sf. Apostol Pavel în Antiohia Pisidiei: «Deci noi vă binevestim că făgăduința dată părinților, Dumnezeu a îndeplinit-o față de copiii lor, înviindu-L pe Iisus, precum este scris și în psalmul al doilea: Fiul meu ești Tu, Eu astăzi te-am născut» (F. Ap. 13, 32-33)¹¹⁾.

Noi credem că omul Hristos a posedat, de când a început să existe, din primul moment al existenței Sale, în uniunea naturii omenesti cu ființa divină, acest πνεῦμα ζωοποιόν, pentru că origina sa era din cer (vers. 47).

Prevăzînd în duhul său profetic că se vor manifesta tendințe care îi vor răstălmăci gândurile, Apostolul precizează: «Dar n-a fost întâi cel duhovnicesc, ci cel firesc, după aceea cel duhovnicesc». În ordinea timpului deci,

9. Comp. Pantelimon Trembela: Ὑπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολάς τοῦ Παύλου, Atena 1937; Allo: op. cit.,... Reitzenstein, susținătorul teoriei care face din Hristos Ur-mensch-ul — antroposul — preexistent lui Adam și făcut numai din πνεῦμα ar fi voit să elimine din text pe εἰς din propozițiunea doua și să adauge un εἶσι ca predicat: «ultimul Adam este duh de viață dătător», o modificare la care nu-l îndreptățește nimic și pe care nu i-o admite nici J. Weiss, care face parte din școala sa.

10. Că Apostolul a avut în minte această idee, reiese din vers. 22: «Precum în Adam toți mor, așa în Hristos toți vor primi viață (ζωοποιεῖ θήσονται) și din vers. 49: «După cum am purtat chipul celui pămîntesc, să purtăm și chipul celui ceresc».

11. Ambr.; P. Lombard; C. a Lapide; Cornely; Gutjahr: Die zwei Briefe an die Corinthier. Gratz. 1910; Bachmann (Philipp): Der erste Brief des Paulus an die Corinthier. III Auf. 1921; Rob-Plummer (Alf.): A critical and exegetical Commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthianus. Edinburg, 1914.

omul duhovnicesc — Iisus Hristos — a apărut după cel firesc, după Adam. Ca om, Iisus Hristos este fiul lui Adam¹²). Și după cum omenirea a așteptat atât de mult pe cel de al doilea Adam și Duhul Său dătător de viață, gemind sub ereditatea primului Adam, tot astfel trebuie să treacă acum prin asprele condiții ale vieții, purtând trupul acesta psihic înainte de a cunoaște slava celui pnevmatic.

Vers. 47-49: «Primul om a fost din pământ, făcut din țărină; omul cel de al doilea este din cer. Cum a fost cel făcut din țărină, tot astfel sînt și cei din țărină, și cum este cel ceresc, tot astfel vor fi și cei cerești. Și precum am purtat chipul celui făcut din țărină, să purtăm și chipul celui din cer». Avem aici o nouă serie de antiteze care ne dovedesc cît de înaripat era Apostolul cînd scria¹³).

Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς, χοϊκός. Trebuie luat în sens fizic, așa cum spune Geneza că a fost făcut primul om, din pământ, sau mai degrabă din țărină, fiindcă χοῦς înseamnă țărină, praf care se scutură de pe picioare — χοῦν λείβων ἀπὸ τῆς γῆς — (Gen. 2,7; Ecl. 3,20; 12,7; I Mac. 2,63) Unii exegeți, sub influența Sf. Ioan Hrisostom au dat lui χοϊκός un sens moral. Primul om este din pământ după fire, zic ei, deci gîndește și se lipește de lucrurile pămîntești — este χοϊκός (Fotie, Eutimie Zigabenu).

Unii interpreți¹⁴) cred că Mîntuitorul este numit «din cer», fiindcă după înviere s-a înălțat la cer și stă în cer pînă la Parusie, cînd, cu strigăt mare și în glas de trîmbițe, se va coborî din cer (I Tes. 4, 16; II Tes. 1,7; Filip. 3,21-22). O astfel de interpretare, însă, ar fi contrară contextului. Avem aici o paralelă între cei doi oameni, cu privire la origina lor. Primul om a fost făcut de Dumnezeu din țărină. Cel de al doilea — Hristos — era în chip de Dumnezeu înainte de a exista ca om (Filip. 2,6), s-a coborît din cer ca să îndumnezeiască pe om și s-a unit cu corpul omenesc. El este deci din cer prin natura Sa divină și prin puterea ce o are de a poseda plenitudinea sfințeniei pentru El și pentru cei ce cred în El. După cum Adam transmite moartea tuturor urmașilor săi, născuți din el pe cale naturală, tot astfel Hristos transmite viața celor renăscuți din El, pe cale supranaturală. Ce are tatăl moștenesc și fiii. Trăgîndu-ne după trup dintr-un om făcut din pământ, sîntem pămîntești ca și el. Coborîndu-ne — după duh — dintr-un om ceresc, vom fi cerești ca și El.

«Cum a fost cel făcut din țărină, tot astfel sînt și cei din țărină...» Adam a născut pe Set «după asemănarea și după chipul său» (Gen. 5,3). Sînt oameni care seamănă cu Adam și oameni care seamănă cu omul ce-

12. Reitzenstein și școala sa: — Bousset, J. Weiss, etc. se străduiesc să demonstreze că în acest pasagiu este vorba de Urmensch-ul lor scump — de omul primordial — care pentru Sf. Apostol Pavel ar fi ființa preexistentă a lui Iisus Hristos. Vers. aceasta care afirmă că a existat întîi omul psihic, le cam încurcă însă planurile. De aceea, J. Weiss ar fi voit să-l suprimă ca neautentic. Neputînd-o face, ajunge la o soluție disperată: cu toate că a existat întîi omul pnevmatic, el n-a intrat în acțiune decît după cel psihic.

13. În partea a doua a vers. 47, s-au făcut în decursul timpurilor unele adăosuri, cu sau fără intenție. Astfel, Marcion a suprimat pe ἄνθρωπος și a adăugat: ὁ κῆριος = «cel de al doilea, Domnul, este din cer», ca să rupă orice legătură între Hristos și Adam. Unele manuscrise (A.K.L.P. Sf. Ioan Hrisostom...) au: «Omul cel de al doilea, Domnul, este din cer». Au adăugat, deci un κῆριος; altele (F.G. Vulgata, Ambros...) au: «Omul cel de al doilea este din cer, ceresc, au adăugat, probabil sub influența vers. 48, un οὐράνιος, la finele versetului. Textele critice le înlătură pe amîndouă.

14. F. Bachmann, Gutjahr, Godet, Plumer, op. cit...

resc. Nu sînt însă două categorii deosebite, cum erau ilicii și pnevmaticii gnosticilor, căci chipul lui Adam îl purtăm toți oamenii și l-a purtat și omul ceresc. Sînt mai degrabă două stări: una universală, pe care o moștenim; alta particulară, pe care trebuie s-o cîștigăm¹⁵).

Cu acestea, Apostolul a răspuns și la cea de a doua întrebare: **Cu ce corpuri vor învia morții?** Cu un corp capabil să ia parte la gloria cerească, un corp duhovnicesc asemănător cu corpul Mîntuitorului după înviere, corp pentru dobîndirea căruia trebuie să ne trudem din această viață, imitînd viața lui Iisus. Versetele următoare ne lămuresc și mai mult asupra naturii acestui corp.

Vers. 50: «Aceasta spun însă, fraților, că trupul și singele nu pot să moștenească împărăția lui Dumnezeu, nici stricăciunea nu moștenește nestricăciunea». Este concluzia celor afirmate în vers. precedent.

Σάρξ καὶ αἷμα — trup și sînge a fost deosebit înțeleasă. Sf. Ioan Hrisostom spune că este vorba de faptele rele; (*σάρκα ἐνταῦθα τὰς πονηρὰς πράξεις καλεῖ*); Eutimie Zigaben: oamenii care-și trăiesc rău viața.

Σάρξ καὶ αἷμα însă este corespondentul expresiei ebraice: «basar vedam», în sensul de natură omenescă în afara influenței Duhului Sfînt, care pregătește pe om pentru trupul duhovnicesc. Și avem sensul acesta peiorativ, fiindcă trupul era socotit vehiculul prin care vine păcatul original și fiindcă este dominat de poftele care duc la păcat — este corpul nostru animalic, înainte de a dobîndi calitățile care îl transformă în pnevmatic¹⁶). Aceasta nu înseamnă că materia este rea în sine sau păcătoasă, pentru că ea poate fi curățită, sfințită și glorificată. În starea de față însă, ea prezintă o îndoită legătură cu păcatul: este o legătură istorică cu părințele neamului omenesc și o legătură psihologică cu răul către care înclină. Legătura din urmă se manifestă mai ales prin instinctele josnice, egoiste și oarbe, care o pun într-un continuu antagonism cu binele esențial al naturii raționale, antagonism pe care nimeni nu l-a observat mai bine ca Sf. Apostol Pavel, care l-a exprimat prin acel dureros: «Om nenorocit ce sînt! Cine mă va izbăvi din trupul morții acesteia?» (Rom. 7,24). Dacă în acest

15 Καὶ καθὼς ἱποπέσμεν τὴν εἰκόνα τοῦ γόκου. ὑποπέσμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου (vers 49) sînt posibile aici două sensuri. Codicele B. 17, 46, Teodoret, trad. armeană și cea etiopiană au citit ὑποπέσμεν — indicativul viitor — cu sensul: «După cum am purtat chipul celui pămîntesc, tot astfel vom purta și chipul celui ceresc». Am avea în cazul acesta o concluzie logică (În acest sens au opinat: Fotie, Bachmann, Gutjahr, J. Weiss, Carl Barth: Die Auferstehung der Toten. II. 1926; Loysy (Alf.): Les Livres du N. T. Paris, 1922; Pant. Trembela, Gala Galaction, D. Nițulescu, etc.) Cei mai mulți codici însă (κ. A.C.D.E.F.G.K.L.P. Vulgata și traducerea coptică au ὑποπέσμεν — subj. aor. — ca un exhortativ, cu sensul: «După cum am purtat chipul celui pămîntesc, tot astfel să purtăm și chipul celui ceresc». (Au avut această opinie Sf. Ioan Hrisostom, Tertulian, Ambr., Toma d'Aquino, Tischenendorf, Von Soden, Nestle, Vogel, Allo, Prat, Edițiile vechi românești). Indicativul ar părea mai natural, dar subjonctivul este mai bine atestat și dă un sens mai plin. Foarte adesea, Sf. Apostol Pavel trecea de la învățătură la îndemnuri. La fel procedează și aici. El nu prezice că vom purta corpul ceresc glorios ca al lui Iisus cel înviat, ci că trebuie să ne trudem prin eforturi și suferințe să ne asimilăm, pe zi ce trece, chipul lui Hristos, imitînd viața Lui de pe pămînt. Numai astfel, numai cu această condiție, Mîntuitorul va schimba trupul smereniei noastre întru asemănarea trupului mării Sale. (Filip. 3, 21). În afară de aceasta, indicativul ne-ar crea o dificultate aproape de netrecut. Ar urma că în prezent, noi nu avem nici chipul vechiului om, pe care l-am purtat (ὑποπέσαμεν), nici pe cel al omului ceresc, pe care încă nu-l purtăm, ci îl vom purta.

16. Comp. Allo și Gutjahr, op. cit., hic. loc.

conflict omul este lăsat singur (σάρξ καὶ αἷμα), este învins și devine trupesc, dacă are sprijinul Duhului învinge și tot omul devine duhovnicesc.

Nu însemnează iarăși, cum ar vrea mulți dintre protestanți, că trupul nu va învia la a doua venire. Apostolul spune că trupurile dreptilor, ca să intre în împărăția lui Dumnezeu, au nevoie de o transformare. Această transformare, pe care a descris-o foarte amănunțit pentru morții care vor fi înviați, e necesară și pentru cei ce vor fi în viață în acel timp, fiindcă nu se poate ca aceste corpuri neglorificate să moștenească o împărăție de glorie. οὐδὲ ἡ φθορά τῇ ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ. Φθορά aici este echivalent cu σάρξ καὶ αἷμα, o expresie mai tare pentru ceea ce este supus stricăciunii, în antiteză cu împărăția lui Dumnezeu, unde toate acestea dispar. Stricăciunea și nestricăciunea sînt incompatibile. Deci acest trup stricăcios și muritor trebuie să înceteze de a mai fi astfel, trebuie să devină nestricăcios și nemuritor.

Vers. 51-52: «Iată vă spun o taină: Nu toți vom adormi, dar toți vom fi schimbați într-un moment, într-o clipeală de ochi, la sunetul ultimei trâmbițe, căci trâmbița va suna și morții vor fi înviați nestricăcioși, iar noi vom fi schimbați».

Care este taina? Ceea ce a spus înainte că trup și sînge nu va moșteni împărăția lui Dumnezeu, sau ceea ce spune pe urmă, că nu toți vom adormi, dar toți vom fi schimbați? Gramatical, ἰδού se poate lega de amîndouă, dar contextul și majoritatea interpreților pledează pentru cea de a doua alternativă.

Πάντες οὐ... πάντες este așezat, împotriva uzului, înaintea lui οὐ, pentru că tot accentul cade pe el.

Textul ni s-a transmis în mai multe variante:

I. Πάντες οὐ κοιμηθήσόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα = «Nu toți vom adormi, dar toți vom fi schimbați» — atestată de B.K.L.P. și admisă de edițiile critice.

II. Πάντες μὲν¹⁷ κοιμηθήσόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα = «Toți vom adormi, dar nu toți vom fi schimbați», atestată de N. C.F. G. 17.

III. Πάντες μὲν οὐ κοιμηθήσόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα = «Nici toți nu vom adormi, dar nici toți nu vom fi schimbați», atestată de A.

IV. Πάντες ἀναστήσόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα = «Toți vom învia, dar nu toți vom fi schimbați», atestată de D.e.f. Vulgata și latini în general.

Fără îndoială că versiunea adevărată este cea dintîi, atestată de codicele B și preferată de toate edițiile critice și de toți comentatorii ortodocși. Chiar Fericitul Ieronim¹⁷), care se presupune că ar fi traducătorul Vulgatei, în explicare preferă această versiune, deși Vulgata are alta. Varianta a doua atestată numai de minusculul 17 și patru unciale, se vede că este o corecțiune dogmatică. Crezînd că Apostolul vorbește aci de drepti și de păcătoși, vreun copist a modificat, ca să arate că numai dreptii vor primi corpuri nemuritoare, nu și păcătoșii. Contextul ne arată însă că Apostolul vorbește de două categorii de drepti: adormiți și neadormiți în ziua venirii glorioase a lui Hristos. Varianta a treia, atestată numai de A, ne prezintă textul cel mai artificial dintre toate, iar versiunea a patra, apuseană, atestată numai de un codice greco-latin din secolul al VI-lea (D. Claromontanus), tot din motive doctrinale a schimbat radical originalul. A vrut să arate că

va fi o înviere generală, la care nu toți vor fi schimbați în mai bine, fiindcă vor fi și păcătoși. Ori, în context este vorba de aleși¹⁸).

Taina mare, pe care Apostolul anunță atât de solemn că ne-o descopere, constă atât în faptul că nu vom muri toți, cât și în aceea că toți vom fi schimbați într-o clipă, la sunetul trâmbiței¹⁹). Că adică cei vii nu vor fi lipsiți de această bucurie, prin faptul că n-au murit. Atenagora a exprimat foarte bine această idee când spune că «ultimul fel al schimbării va fi învierea tuturor și prefacerea în mai bine a celor ce vor fi încă în viață în acel timp»²⁰). Dumnezeu, în bunătatea Sa, va transforma în oameni cerești pe toți cei ce s-au nevoit și au crezut în a doua venire, fie că vor fi vii, fie că vor fi murit. Transformarea se va face foarte repede, într-un moment, într-o clipeală de ochi. Mai repede decât clipirea din ochi nici nu se poate închipui altceva²¹). 'Εν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι ... Este aceeași scenă ca în Epistola I Tes. 4, 16-17, cu care se completează foarte bine. «Pentru că însuși Domnul, la o poruncă, la vocea Arhanghelului și la sunetul trâmbiței lui Dumnezeu, se va coborî din cer și morții în Hristos vor învia întâi, apoi noi cei vii, cei ce vom fi rămași, deodată împreună cu ei vom fi răpiți în nori, în întâmpinarea Domnului în văzduh. Și așa pururea cu Domnul vom fi».

Venirea Mântuitorului nu va mai fi în umilință, cum a fost nașterea, ci va fi fastuoasă. Glasul Arhanghelului va străbate de la o margine la alta pământului și va fi auzit și de vii și de morți. La aceasta se adaugă glasul trâmbiței.

În Vechiul Testament se vorbește mult de trâmbițe. La pogorîrea lui Dumnezeu, în chip de foc, pe Muntele Sinai, ca să dea Legea, a fost un puternic sunet de trâmbițe (Ieșire 16, 16-19). Zidurile Ierihonului, asediat de evrei, s-au prăbușit în sunetul a șapte trâmbițe, din care cântau șapte preoți (Iosua 6, 6-20). Ziua Domnului este vestită de trâmbițe: «Sunăți din trâmbițe în Sion, strigați din răspuțeri în muntele cel sfânt al meu, ca să se cutremure toți locuitorii țării, fiindcă vine ziua Domnului, iată este aproape!» (Ioil 2, 1).

Noul Testament folosește cuvîntul «trîmbiță» de 11 ori. Odată Ev. Matei, de 4 ori Sf. Apostol Pavel și de 6 ori Apocalipsa. În șapte din aceste locuri, este folosit în legătură cu venirea a doua a Domnului. Este sigur că exista o tradiție, care se găsește mai dezvoltată în literatura apocrifă și în Apocalipsă, unde este vorba de șapte îngeri, purtînd fiecare cîte o trîmbiță din care sună pe rînd, tradiție care socotea sunetul trâmbiței ca un semn premergător sfîrșitului lumii. Se poate ca Apostolul să fi cunoscut această tradiție sau să fi cunoscut cel puțin cartea a IV-a Ezra, care în cap. 6, 23 vorbește în același sens. Prin faptul că zice: «ultima trîmbiță»,

18. Așa a înțeles și Sf. Ioan Hrisostom, Teofilact (P. G., 124), Zigaben, Trembela, Prat, Lemonnyer: Les Epîtres de Saint Paul. I-ère partie. Paris. 1905; Sales: La Sacra Biblia commentata. II Nuove Testamenti. vol. II. Turin. 1914; Siekenberger (I.): Die beiden Briefe des heil. Paulus an die Korinther. Bonn. 1932.

19. De aceeași părere: Hrisostom, Zigaben, Cornely, Godet, Rob-Plumer, Gutjahr, Trembela. Allo, Messmer: Erklärung des ersten Korintherbriefes; Simar: Die Theologie des heiligen Paulus — Friburg im. B. II 1864; Schäffer: Erklärung des beiden Briefe an die Korinther. Münster 1903 Lietzmann: Handbuch zum N. T. an die Korinther I-II. Ed. II. 1923.

20. Περί ἀναστάσεως 33. Citat după Bachmann, op. cit.

21. Ρωτῇ ὁρθολογῶς ἐπινοεῖται βλεπόμενον ἔστι καὶ τοῦτου τοῦ τάχους οὐκ ἂν ἔσπρον ὀξύτερον γένετο Sf. Grigorie al. Nisei, citat după Trembela.

se poate admite că și Sf. Apostol Pavel credea în existența mai multor trâmbițe, poate chiar șapte, în acord cu Apocalipsa, unde ultima trâmbiță — a șaptea — sună tot ca să învieze morții (Apoc. 11, 15-18).

Dacă va fi o trâmbiță metalică sau altfel, nu putem ști. S-au emis multe păreri. Socotim că trebuie să înțelegem un semn oarecare, folosit de Dumnezeu, ca să fie auzit de toată lumea, dar a cărui natură nu o putem cunoaște. Descrierea de aici s-a făcut prin analogie, cu instrumentele de care se serveau israeliții în acel timp²²).

La sunetul ultimei trâmbițe, morții vor învia în nestrăciune, iar noi vom fi schimbați. Amîndouă aceste acțiuni se vor petrece în același timp, nu va fi un interval între ele, cum ar vrea să susțină hiliaștii.

O problemă care se pune acum ar fi aceasta: Credea Sf. Apostol Pavel într-o apropiată venire a Domnului?

Unii dintre comentatori, în deosebi protestanți, socotesc că mai ales la începutul apostolatului său, Sf. Apostol Pavel și toți cei din generația sa au crezut că venirea Domnului va fi foarte curînd și că orice moarte a creștinilor, înainte de această venire, era considerată ca ceva anormal. În sprijinul opiniei lor aduc textul din I Tes. 4, 15-17²³). Ei susțin că creștinii din prima generație credeau că venirea Domnului va fi apropiată și că unii din ei vor fi martori la ea, între aceștia și Sf. Evanghelist Ioan. Se ajunsese la această convingere poate interpretînd greșit unele cuvinte ale Mîntuitorului: «Nu va trece neamul acesta, pînă ce nu vor fi toate acestea» (Matei 24,34). Sf. Apostol Petru se vede nevoit să justifice această întîrziere ca venind din mila lui Dumnezeu, care vrea să vie toți oamenii la pocăință (II Petru 3,9).

În principiu, nimic nu s-ar opune ca și Sf. Apostol Pavel să fi împărțit această părere, fiindcă inspirația nu presupune și atotștiință. În afară de adevărul care îi este descoperit, scriitorul sacru poate să ignore un altul, cum este ziua ultimă — pe care n-o știu nici îngerii, ci numai Tatăl — și să caute și el adevărul, ca și ceilalți oameni, cu probabilități. Dar cu Sf. Apostol Pavel nu stă cazul așa. El nu dă trăirea pînă la Parusie ca sigură, ci ca posibilă. În această Epistolă (acp. 6,14), se socotește printre cei înviați: «Dar Dumnezeu și pe Domnul l-a înviat, și pe noi ne va învia, prin puterea Lui». La fel în II Cor. 4,14: «Căci cel ce a înviat pe Domnul Iisus, ne va învia și pe noi cu Iisus». Așa că el se plasează cînd între unii, cînd între alții, fără să circumscrie prea mult pronumele *ἡμεῖς* = noi. Prin acest cuvînt, el înțelegea cîteodată pe toți creștinii, din toate timpurile: trecut, prezent și viitor. «Nu toți vom adormi, dar toți vom fi schimbați»... morții, viii, toți adepții lui Hristos. Alte dăți, înțelege pe toți creștinii care vor fi în viață: «Noi cei vii», «Noi vom fi schimbați», între care se putea foarte bine să fie și el, dacă Parusia ar fi fost în timpul său. Din aceasta însă nu rezultă că Apostolul s-a înșelat. Orice creștin, inclusiv Apostolii, trebuia și trebuie să fie totdeauna pregătit pentru această zi, ca și cum ea ar fi gata să vie, dar mărturisim sincer că nimeni nu-i poate ști data²⁴). Aici, Apostolul folosește persoana I-a plural, în așteptarea sa plină de bucurie, arătînd că — în mod solidar — toți creștinii care au gemut în corpul

22. σαλπῆσαι γὰρ καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται... σαλπῆσαι: în loc de σαλπῆσαι este o formă obișnuită. Subiectul este subînțeles: ὁ σαλπιστὴς ἀγγελος εἰμι ἢ σαλπῆς

23. Comp. J. Hering: Saint Paul a-t-il enseigné deux résurrections? R. H. P.R., 1932, nr. 3-4, pag. 317.

24. Pr. Haralambie Roventța: Epistola I către Tesaloniceni, București, 1938.

acesta stricăcios vom fi schimbați și vom avea corpuri glorioase, fie că vom fi vii, fie că vom fi murit²⁵).

Vers. 53: «**Căci trebuie ca acest trup stricăcios să se îmbrace cu nestricăciunea și acest trup muritor să se îmbrace cu nemurirea**». Dumnezeu a orînduit că spre a putea participa la împărăția Sa, este necesar să ne dezbrăcăm de tot ce este «carne și sînge», de tot ce este supus stricăciunii și morții și să ne îmbrăcăm în corpul glorios, nestricăcios și nemuritor. Și ceea ce a hotărît Dumnezeu **trebuie** (δῆι) să se împlinească.

Repetirea lui **trebuie** arată că este vorba de același corp și nu de altul (Zigaben), numai că proprietățile i se vor schimba.

Unii comentatori²⁶), comentînd acest verset, opinează că schimbarea se va face treptat, treptat, în mormînt, cum se face la grăunțul de care a fost vorba la început. Ar însemna să ne închipuim — ca Reitzenstein — că corpul duhovnicesc ar exista deja, l-am poseda în germen încă din viață și s-ar dezvolta la fel cu încolțirea plantei. Ori, cînd ne servim de cite o comparație, nu mergem pînă la identificare²⁷). Aici se pot compara rezultatele, dar modurile diferă. Cît privește grăunțul, Dumnezeu lucrează după o lege, pe care El a pus-o în natură. Însă cînd este vorba de trupuri, ale căror elemente s-au împrăștiat prin putrezire — ceea ce nu este cazul cu semințele — trebuie o intervenție a atotputerniciei divine. În ce fel? Aceasta n-o poate ști nimeni în această lume, este taină.

Vers. 54-55: «**Dar cînd acest trup stricăcios va îmbrăca nestricăciunea și cînd acest trup muritor se va îmbrăca în nemurire, atunci se va adevăra cuvîntul, care a fost scris: Moartea a fost învinsă în biruință. Unde îți este, moarte, biruința, unde ți-este, moarte, acul?**».

Întrebarea este asupra citației: De unde este, după ce text și unde se termină? Foarte mulți comentatori cred că este o combinație de texte din Isaia (25,8) și din Osea (13,14), așa cum făceau rabinii pe vremea Sf. Apostol Pavel²⁸). Alții cred că citat este numai sfîrșitul versetului 54: «Moartea a fost înghițită în biruință», iar vers. 55 ar fi o locuțiune a Sf. Apostol Pavel, împrumîndu-și cuvintele lui Osea, care în textul de acolo n-au nici o legătură cu subiectul nostru. Se pare mai întemeiată această opinie.

Dar și citatul din Isaia prezintă unele greutăți. În originalul ebaric găsim: Billa hamavet lanețah (כָּלַע הַמָּוֶת לַנֵּצַח) = va nimici moartea pentru totdeauna, pentru vechie. Septuaginta a tradus: κατέπιεν ὁ θάνατος τὸν θάνατον = moartea care a fost stăpîină (puternică) a nimicit — un text aproape neînțeles și foarte rău plasat în context. De unde vine atunci *εἰς νίκην* la Sf. Apostol Pavel?

Toată încurcătura a fost produsă de cuvîntul ebraic *națah* (נָצַח) = a dura la infinit, a fi superior, a stăpîni, a conduce. În titlurile psalmilor găsim de 55 de ori cuvîntul *lamnațeah* (לְמִנְצַח), tradus în romînește: «maestrului de cîntări», «starostelui de cîntări», «conducătorului de cor». Fiindcă n-a fost înțeles, cei vechi l-au tradus în mod foarte diferit:

25. Comp. Allo op. cit.

26. J. Weiss, op. cit., Reitzenstein: Das iranische Erlösungs mysterium.

27. Comp. Allo, op. cit., hic loc.

28. Feine (P.) Teologie des N. T. Leipzig IV auf. 1922, etc.

Septuaginta: εἰς τὸ τέλος = ca (pentru)) sfârșit.

Aquila: τῷ νικητοῦ = biruitorului, purtătorului de victorie.

Symach: ἐπινίκιος = cântec de biruință.

Teodoțion: εἰς τὸ νίκος = spre (întru) biruință.

Ieronim: pro victoria.

Majoritatea i-au dat, deci, sensul de a învinge, a birui. Putem admite că și Sf. Apostol Pavel i-a dat acest sens. Aici, însă, este un sens care convine foarte bine și se acordă minunat cu vers. 26, care spune că Iisus trebuie să domnească pînă ce va supune pe toți vrăjmașii, ultimul fiind moartea. Când această minunată schimbare se va produce, moarte cu tot cortegiul ei de boale și suferințe va fi nimicită. Prin patimile și moartea Sa, Mîntuitorul a făcut moartea neputincioasă pentru cei ce cred în El (Rom. 14, 8). Dar ea a fost numai învinsă, n-a fost nimicită. Va fi exterminată la învierea generală, cînd va fi înghițită în triumful suprem al Răscumpărătorului. Pînă atunci, ea își mai exercită puterile — ca urmare a păcatului — chiar față de creștinul care trăiește în Hristos. Eliberarea din puterea acestui dușman atît de temut nu este dintr-odată, ci progresiv: ideală pe Golgota, unde Hristos a distrus opera lui Adam și a făcut mai bună soarta omenirii; reală — deși nu perfectă — la botez, cînd creștinul începe să participe efectiv la viața lui Hristos; completă, la învierea generală, cînd se va consuma planul divin al mîntuirii²⁹). Atunci nu va mai fi viață imperfectă, tranzitorie, ca cea de azi, cînd omul suspină după alta mai bună, ci viață deplină, «Dumnezeu fiind totul în toți» (I Cor. 15-28).

Ajuns în culmea entuziasmului, avînd parcă în fața ochilor această victorie și luînd personal parte la ea, Apostolul izbucnește în strigăte de bucurie: «Unde-ți este, moarte, biruința? Moarte, unde-ți este acul?» Cuvintele acestea, cu foarte mică deosebire, se găsesc în Osea (13,14), însă nu ca un cântec de triumf — ca aici — ci ca o chemare să distrugă poporul neascultător. Apostolul, împrumîndu-și aceste cuvinte, vrea să arate că de aci înainte puterea lor s-a terminat; nimeni n-o mai poate chema să-și exercite vreo acțiune sau pedeapsă. Fiul Omului o va desființa.

Cînd era entuziasmat, îi veneau în mînte texte din Sfînta Scriptură — cu care era atît de familiar — și și le împrumîta fără să se trudească să le citeze literal. Aici este încoronarea întregii învățături a Epistolei. Ultimul vrăjmaș fiind nimicit, bucuria și fericirea vor fi deplină și se va putea striga: «Unde-ți este, moarte, acul?».

Vers. 56: «și acul (otrăvitor) al morții este păcatul, iar puterea păcatului este Legea».

După cum se vede, Apostolul personifică moartea, asemănînd-o cu scorpionul, cu șarpele sau cu alte animale a căror putere stă într-un ac otrăvitor și nu sînt temute decît pentru acel ac. După ce li se rupe acul, se poate umbla cu ele fără nici o teamă. Tot așa moartea este temută și înspăimîntătoare, fiindcă vine ca o urmare a păcatului, altfel ar fi primită fără nici o teamă, ba chiar cu bucurie, cum au primit-o martirii, doritori de a intra în nemurire și cum trebuie s-o socotească toți creștinii. Cei ce au trăit o viață în afară de Hristos, n-o pot privi decît cu teamă. Conștiința le spune că departe de a fi un mijloc de a intra în nemurire, pentru ei moartea este un mijloc de a intra în locul de chinuri.

29. Comp. F. Prat: *La Theologie de Saint Paul*, II.ème partie, XXI.ème Ed. Paris 1931, pag. 268.

«Iar puterea păcatului este Legea». Natural că este vorba de legea mozaică a Vechiului Testament, față de care — la prima vedere — aprecierile Sf. Apostol Pavel par cât se poate de contradictorii. Cîte odată o ridică pînă în ceruri, alte dăți o coboară pînă la «puterea păcatului». Astfel legea este **sfință** (Rom. 7, 12), **duhovnicească** (Rom. 17,14), are de scop să **dea viață** celor ce o respectă (Rom. 7,10), **e dată de îngeri**, avînd pe Moisi ca mijlocitor (Gal. 3,19), **conduce la Hristos** (Gal. 3,24), însăși ea nu este legea lui Moisi, ci **este legea lui Dumnezeu** (Rom. 7,22-25).

Pe de altă parte, aceeași lege n-a desăvîrșit nimic (Ebrei 7,19), pricinuieste mînia lui Dumnezeu (Rom. 6,15), a fost dată pentru călcările de lege (Gal. 3, 19), prin ea vine conștiința păcatului (Rom. 3,10; 7,7-8), toți care depind de faptele legii și-și pun în ea nădejdea sînt sub blestem (Gal. 3, 10), însăși ea este puterea păcatului și instrument al morții (I Cor. 15,56).

Cum se face că legea, care este bună, duhovnicească și sfință, a ațîțat păcatul și a ajuns puterea lui?

Pentru a răspunde la această întrebare, este de ajuns să ne gîndim că o lege — orice lege, inclusiv cea de pe Muntele Sinai — este numai o lumină, nu este și o forță, o putere. Cînd nu există lege, nu există nici călcări ale legii (Rim. 4,15; 5,20). Cîtă vreme n-a fost dată legea mozaică, n-au fost nici călcări ale ei. După ce s-a dat, omul a luat cunoștința de păcat și nepulîndu-se abține, primul efect al legii a fost că a înmulțit numărul călcărilor și le-a mărit greutatea. Legea în sine nu era decît bariera care irita pe om, fără să aibă puterea de a-l opri. Rolul ei era să spună: «Să nu faci» Dată unor ființe nepervertite, cărora este de ajuns să le arăți binele ca să-l iubească și să-l facă, ea n-ar fi adus decît bine. Dar condiția omenirii era cu totul alta. Legea a fost dată după păcatul original, cînd voința omului nu mai era în stare să ducă la desăvîrșire prin sine însăși, astfel că preceptele legii devin ocazii pentru noi păcate. Interdicția ațîțită dorința, porunca rănește orgoliul și de aci straniu paradox că porunca destinată să dea viață a cauzat moartea³⁰⁾.

Cauza directă a morții nu este legea, este păcatul, dar păcatul a luat putere din lege, s-a folosit de un lucru bun în sine, ca să producă moartea. Fără lege, omul n-ar fi avut conștiința păcatului și a greutății lui și astfel și păcatul ar fi rămas într-o stare de inerție, de lîncezeală și de neputință. Venind legea, el a prins putere. De aceea concluzia Apostolului — și în Epistola către Romani și în cea către Galateni — este că legea trebuie să dispară; să dispară toată, în întregime, căci el nu făcea distincția pe care o facem noi astăzi, între legea morală și legea cultului și ceremoniilor. Creștinii sînt morți pentru această lege și ea pentru ei (Rom. 7, 4; Gal. 2,19; 4,31). Țelul către care ea a tins și unde misiunea ei încetează este Hristos. Odată ce a venit El, și ea a fost sfișiată și crucificată de El și cu El (Colos. 2,14; Efes. 2, 15).

Dacă ceilalți apostoli n-au luat o atitudine atît de hotărîtă împotriva Legii, ca Sf. Apostol Pavel, n-au făcut-o fiindcă nu cunoșteau ca el doctrina fariseilor despre Lege și despre mîntuire. După farisei, mîntuirea venea din împlinirea legii și numai din ea. După Sf. Apostol Pavel, este opera lui Hristos și numai a Lui. A spune că credem în Hristos dar ținem și legea, înseamnă că nu cunoaștem caracterul propriu al acestei legi, care

numai conduce la mîntuire, fără să o conțină, care este ceva trecător, ce — după ce și-a împlinit rolul — trebuie să dispară, ca să nu supere. Pentru clădirea bolților de la marile edificii, este nevoie de schele și de cofragii. Dar după terminarea lucrului, acestea trebuiesc înlăturate, fiindcă, dacă le-am lăsa acolo și după terminare, ne-ar împiedica să privim frumusețea bolților și neștiutorii ar crede că tot edificiul este susținut de ele³¹).

Dumnezeu a știut că această lege nu duce la mîntuire, a prevăzut și călcările și neascultările, dar totuși a dat-o, cunoscînd și binele pe care avea să-l aducă. Ea a deșteptat conștiința să vadă răul în care se sbate. Văzînd că nu poate scăpa prin propriile-i puteri, omul a ajuns să-și dărîme orgoliul prin umilință și să ceară ajutorul divin, ajutor care n-a înțîrzia să vină, prin Iisus Hristos. El s-a pogorît din cer, ne-a răscumărat din blestem și ne-a dat puterea să învingem stihiiile lumii, păcatul și moartea³²). Toată mulțumirea noastră, deci, trebuie să se îndrepte către Dumnezeu, care ne-a dăruia această putere.

Vers. 57: «**Mulțumire dar lui Dumnezeu, care ne dă biruința prin Domnul nostru Iisus Hristos**». Participiul prezent — ne arată că această victorie ne este dată chiar din această viață. Cu siguranța petrecerii în comuniune cu Mîntuitorul, am pierdut teama de moarte și am dobîndit victoria.

Ca nu cumva să lase impresia că victoria asupra morții se dobîndește fără nici o trudă din partea omului, ca încheiere Apostolul adaugă:

Vers. 58: «**Drept aceea, frații mei iubiți, fiți statornici, sporînd în lucrul Domnului pururea, bine știînd că osteneala voastră nu este zadarnică înaintea Domnului**». Cu alte cuvinte: De vreme ce știți că va fi o înviere și că la această înviere va fi o răsplătă pentru cei buni și o pedeapsă amară pentru cei răi, fiți statornici în învățăturile pe care le-ați primit (Zigaben), ca și cum s-ar adresa celor ce se clătină (Teodoret); stați neclintiți în fața celor ce vor să vă amăgească și trudiți-vă cît puteți să prisosiți, să vă întreceți unii pe alții în viața curată (Hrisostom) și în lucrul bine plăcut Domnului Iisus (Teofilact. Trembela) imitînd mereu viața Lui cea plină de curăție și statornicie în toate ispitele și suferințele. Toate acestea făcîndu-le, cooperați cu Iisus la mîntuirea voastră, fiindcă truda din viața aceasta nu este fără roade în fața lui Dumnezeu. Cel ce lucrează după exemplul Fiului Său, nu poate să nu fie apreciat și răsplătit de El.

După cum se observă, pasagiul acesta este foarte bogat în idei și cuprinde învățături de cea mai mare importanță. Epistola către Ebrei (6,2) ne arată că învățătura despre învierea morților și cea despre judecata viitoare formau temelia predicii apostolice. Sf. Pavel pune totdeauna la baza învățăturii sale învierea lui Iisus al cărei corolar era învierea celor ce cred în El. Nici batjocurile atenienilor, nici epitetul de **nebun**, aruncat de procuratorul Festus, nici îndoiala regelui Agripa, nici necredința Saducheilor nu l-au făcut să renunțe la o convingere atît de scumpă. Pentru el nu este nici o îndoială că va fi o înviere generală mijlocită de Atotputernicia lui Dumnezeu.

31. Comp. M. J. Lagrange: *Epître aux Romains*, IV-ème Ed. Paris, 1931, pag. 187.

32. Comp. F. Prat, *op. cit.*, I, pag. 217.

Dacă nu există înviere, n-a înviat nici Hristos și apar goale de sens și zadarnice: și suferințele din viața aceasta, și chinurile la care sînt supuși creștinii, și botezul pentru morții care se practica la Corint, și pecetea Duhului Sfînt cu care sînt însemnați creștinii pentru ziua răscumpărării — ar vuna vieții nestrîcătore —, și suspinurile omenirii după o viață mai bună, zadarnică toată credința noastră³³).

Dar Dumnezeu n-a vrut să fie astfel. El care a creat o lume atît de măreață și atît de variată; El care a înviat pe Domnul Iisus Hristos cu trup spiritual și glorios, va învia și trupurile noastre și le va da alte proprietăți decît cele avute pe pămînt.

Învierea se va face într-o clipă, la sunetul ultimei trâmbițe, care se va auzi peste tot pămîntul, la venirea glorioasă a Domnului. Tot atît de repede și în același timp cu învierea morților se va face și schimbarea celor ce vor fi găsiți în viață. Nu rămîne nici un loc pentru cei ce vor să găsească la Sf. Apostol Pavel — în germene măcar — hiliasmul. Apostolul este categoric: «Nu toți vom adormi, dar toți vom fi schimbați, într-un moment, într-o clipire de ochi»... Morții vor fi înviați nestrîcătore, iar noi vom fi schimbați. Astfel că toți care susțin acest lucru³⁴), ca de o piatră de poticneală se izbesc de acest pasagiu și de I Tes. 4,13-17.

Împărăția lui Iisus nu este ceva de viitor, cum susțin aceștia, este ceva prezent. El a întemeiat împărăția mesianică imediat după înviere și domnește ca rege și cap al Bisericii luptătoare — care îi este corpul — luptînd cu toți dușmanii pînă ce-i va învinge. Lupta aceasta împotriva întinerii și răului — care se vor întrupa în cele din urmă în acel «om al păcatului» — este deja angajată și va dura pînă cînd toate vor fi învinse. La sfîrșit, va suna și ultima trâmbiță și vor învia și morții și vor fi schimbați și oamenii vii, învingînd prin aceasta pe ultimul din vrăjmași: moartea. El va apărea în slavă, pe norii cerului, înconjurat de îngeri, spre judecată.

Învierea va fi generală. Vor învia și cei buni și cei răi. Daniil, sub influența căruia se crede că este Apostolul, scrie: «Și în vremea aceea se va scula Mihail, marele voevod, care ocrotește pe feciorii poporului tău și va fi vreme de strîmtoare cum n-a mai fost de cînd sînt popoarele. Și mulți din cei care dorm în țărîna pămîntului se vor deștepta: unii spre viața veșnică, iar alții spre ocară și chinul veșnic. Cei înțelepți vor străluci cum strălucește bolta cerului și cei care vor fi îndemnat pe mulți să umble în calea dreptății vor fi ca stelele, în vecii vecilor» (Daniil 12,1-3). La fel învățase și Mîntuitorul (Ioan 5, 25-29) și Sf. Apostol Pavel nu putea să nu cunoască această învățătură — și aceeași învățătură o găsim și în cuvîntările sale, ținute la Cezareea, în fața procuratorului Felix (F. Ap. 24, 21) și la Ierusalim, în fața Sinedriului (F. Ap. 23, 6). Mai categoric este însă în II Cor. 5, 9-10: «Fie că petrecem în trup, fie că ne despărțim de el, străduința noastră este să fim bine plăcuți Domnului, pentru că noi toți

33. Comp. Profesor Diac. N. Nicolaescu: *Actualitatea Epistolei I către Corinteni*. Studii Teologice, an. III 1951, nr. 3-4, pag. 204-209.

34. Ewald Godet, Loisy, Toussaint (C.): *Épîtres de Saint Paul*. Tom. I, Paris, 1910; Albert Schweitzer: *Die Mystick des Apostels Paulus*. Tübingen, 1930. Pentru Epistola I către Corinteni, în general, și pentru învierea morților, în special, este o bibliografie atît de bogată că s-ar putea face un volum numai din numele autorilor și operilor lor. Am citat numai pe cei mai de seamă, de ale căror opinii am fost obligați să ținem cont.

trebui să ne înfățișăm înaintea scaunului de judecată al lui Hristos, ca fiecare, după faptele sale cele săvârșite în trup, să primească ori bine, ori rău».

În pasagiul acesta, Apostolul nu se ocupă de cei ce vor fi condamnați. Noul Testament are peste tot o învățătură pozitivă. El scoate în evidență nu chinurile și pedepsele la care vor fi supuși păcătoșii, ci privilegiile pe care le vor avea credincioșii lui Hristos. Nu pentru frica de chinurile iadului trebuie să se trudească creștinul, să ducă o viață virtuoasă, ci din iubirea ce o are către Dumnezeu și din dorința de a se bucura de privilegiile și fericirea rezervată dreptilor în ceruri.

Și privilegiile sînt multe și mari. În primul rînd, Dumnezeu ne va face apți să putem moșteni cerul. Cum carnea și sîngele — natura omenească neputincioasă, nestatornică, stricăcioasă și muritoare — nu poate sta în ceruri, să facă parte dintr-o împărăție ai cărei membri sînt ființe curate, neschimbătoare, nestricăcioase și nemuritoare, Dumnezeu ne va da și nouă această natură. Corpurile noastre vor deveni duhovnicești, glorioase și «strălucitoare ca bolta cerului», asemănătoare cu corpul Mîntuitorului. Cu aceste trupuri nemuritoare toți împreună, alăturîndu-ne cetelor îngerești și formînd un cortegiu plin de măreție, vom ieși în întîmpinarea Domnului, cînd se va pogori pe pămînt, la Parusie.

Al doilea și cel mai mare privilegiu este în aceea că vom fi aproape de Dumnezeu, Îl vom vedea și bucuria aceasta nu ni se va mai răpi nici odată. Pururea vom fi cu Domnul.

Dar fiindcă și învierea morților și schimbarea celor vii se va face prin puterea și prin mila lui Dumnezeu, toată recunoștința și mulțumirea noastră trebuie îndreptată către El. Iar felul cel mai bun de a-I mulțumi constă în a ne trudi din toate puterile să lucrăm cu Harul Lui și să punem în valoare aceste posibilități pe care ni le-a dat, urmînd întru totul lui Iisus, cu convingerea că truda aceasta nu va rămîne nerăsplătită.

CREȘTINAREA RUȘILOR ÎN LUMINA NOILOR CERCETĂRI ISTORICE

Rușii au apărut în istorie sub denumirea aceasta pe la începutul secolului al IX-lea d. Hr. Triburile slave care au alcătuit, însă, substratul poporului rus sînt cunoscute încă din primele secole de după Hristos, din diferite izvoare, între care cele bizantine ocupă un loc de frunte. O cronică rusă «Povest vremennih let» = «Istoria vremurilor trecute», compusă în primă redactare către anul 1054, iar în a doua redactare, pe la începutul secolului al XII-lea, de cronicarul rus Nestor, ne informează în capitolele III și VII despre triburile slave mai însemnate, care locuiau în Rusia¹). Un timp, slavii din tribul anților au trăit amestecați cu avarii. Unele triburi slave ca viaticii, radimicii, polianii, severienii, ș. a., au trăit sub chazari, popor de origine turcă, al căror stat cu capitala la Itil pe un braț al Volgii inferioare, ajunsese la mare înflorire în secolul IX. Chazarii au ajutat pe slavi să scuture jugul avarilor. Mai la nord de triburile slave amintite, în jurul orașului Smolensk, se aflau crivicii și lîngă ei, severienii. Cei mai apropiați de Bizanț erau ugliedii și tiverienii (tivercii), care locuiau la nordul Mării Negre, în Crimeea și în regiunea Niprului mijlociu²).

O cale de apă traversa pămînturile ocupate de triburile slave din estul Europei, care unea Marea Baltică cu Marea Neagră. Era «**drumul varegilor către greci**». Varegii erau aventurieri din Scandinavia, care formau «drujine», adică trupe de pradă, comandate de «**konungi**» sau prinți. Ei atacară nu numai regiunile din răsăritul Europei, ci și pe cele din apus, unde erau cunoscuți sub denumirea de Normanzi sau Normani.

Drumul varegilor către greci, pornea din golful Finlandei pe fluviul Neva, trecea din lacul Ladoga, pe riul Volkov pînă la lacul Ilmen, continua pe riul Lovat, iar de aici, bărcile erau trase pe uscat pînă la cursul superior al Dvinei occidentale, de unde treceau pe fluviul Nipru pînă la Marea Neagră, apoi, pe mare, ajungeau pînă la Bizanț.

Cîțiva prinți varegi ocupară cu «drujinele» lor pozițiile cele mai importante din «drumul varegilor spre greci» și impuseră un tribut populației slave din împrejurimi. După legendă, unul dintre acești aventurieri, Rurik, se stabili la Novgorod (862-879), care ocupa în nord o poziție cheie în drumul spre Nipru. Alți doi șefi varegi, Askold (Höskuld) și Dir (Dyri) ocupară țara polianilor din jurul Kievului, punct important în sud, în drumul varegilor spre Constantinopol.

Majoritatea varegilor dintre aceia care făceau incursiuni pe pămînturile slave se întorceau în Scandinavia încărcăți de pradă. Dar unii

1. *Chronique dite de Nestor*, traduite sur le texte slavon-russe par Louis Léger. (Publications de l'Ecole des langues orientales vivantes, II-e série, vol. XIII). Paris, 1884. Cităm în rominește: *Cronica lui Nestor*, trad. și comentarii de G. Popa-Lisseanu (Izvoarele istoriei Romînilor, vol. VII). București, 1935, pp. 34-35, 37-38. Din 1930, există și o traducere engleză.

2. N. S. Derjavin. *СЛАВЯНЕ В ДРЕВНОСТИ. Культурно-исторический очерк* Moskva, 1945. Slavii în vechime. Schiță istorică-culturală. Trad. romînă, București 1949, pp. 14-24. Fr. Dvordnik, *Les Slaves, Byzance et Rome, au IX-e siècle*. (Travaux publiés par l'Institut d'études slaves — IV), Paris, 1926, p. 56.

«Konungi» rămăneau cu «drujinele» lor în orașele populației slave, fiind angajați de prinții slavi locali în serviciul lor, spre a-i feri de noii jefuitori care veneau din nord. Numărul varegilor care se stabiliră printre triburile slave a fost cu totul neînsemnat. Drujinele varege erau întărite și împropătate cu luptători slavi locali. Foarte repede, luptătorii varegi se amestecară cu nobilimea slavă și formară cu ea o singură clasă, împrumutând limba și religia slavilor.

La începutul sec. al X-lea, regiunile de la nord de Nipru și părțile vecine se uniră sub autoritatea principelui Oleg. După cronicarul Nestor, Oleg, fratele lui Rurik, guverna mai întâi la Novgorod, apoi, către 880, coborî Niprul, supuse pe crivicii din jurul orașului Smolensk, atacă Kievul, omorînd pe Akcold și Dir, care stăpîneau aici, și cuceri tribul drevlienilor vecini. Oleg cuceri în urmă și triburile severienilor și radimicilor pe care-i eliberă de jugul cazarilor. Stabilindu-se la Kiev, Oleg zise, după cum ne relatează cronicarul Nestor: «Aceasta va fi mama celărilor rusești»³).

Primele numiri ale marilor cneji ai Kievului, sînt de origine scandinavă. Numele marelui cneaz Igor e prescurtarea numelui scandinav Ingvar. Numele văduvii sale, marea cneaghină Olga, de origine varegă, derivă din cuvîntul scandinav «Helga», adică «Cea Sfîntă»⁴).

Triburile slave de la lacul Ilmen și regiunile de pe cursul superior al Niprului pînă la Kiev și împrejurimile sale se uniră sub autoritatea marelui principe al Kievului. Această reunire a vechilor pămînturi rusești primi numirea de **Rus** (Russia), și, datorită faptului că avea ca centru politic Kievul, e cunoscută în istorie sub denumirea de «**Rusia Kieveană**».

Vechiul stat rus se dezvoltă în cursul luptei împotriva incursiunilor varegilor din Scandinavia și a nomazilor care năvăliră dinspre Est din Asia Centrală pe întinsele stepe de la nord de litoralul Mării de Azov și al Mării Negre. Rusia kieveană știu, de asemenea, să apere cu succes independența ei față de imperiul bizantin, cea mai mare putere mondială din timpul acela.

Pînă în secolul al X-lea, slavii răsăriteni au fost păgîni.

1. Primele cunoștințe ale triburilor slave cu creștinismul.

Creștinismul a pătruns sporadic la triburile care au intrat în componența poporului rus cu mult înainte de organizarea statului rus kievean. Căile de pătrundere au fost multiple: Bizanțul imperial a căruia civilizație și cultură iradia pînă departe, Caucazul creștin, Chersonезul Tauric numit și Bosforul Cimerian (Crimeea), unde, din secolul IV exista o mitropolie gotă, Grecia și Bulgaria dunăreană, chazarii, dintre care unii s-au creștinat, cărora pe la 860 le-a predicat și filosoful Constantin, mai tîrziu Sf. Ciril, fratele Sfîntului Metodiu, care au convenit la credința ortodoxă a Răsăritului pe moravi și cehi, iată felurile căi de pătrundere a învățăturii lui Hristos la Ruși.

O veche tradiție păstrată de cronicarul rus Nestor ne relatează că Sfîntul Apostol Andrei ar fi predicat creștinismul la slavii răsăriteni. După

3. *Cronica lui Nestor*, cap. XVIII, ed. G. Popa-Lisseanu, p. 46. K. Bazilevitch, S. Bakhrouchine, A. Pankratova, A. Foght, *Histoire de L'U.R.S.S. Première partie. Sous la direction de A. Pankratova. Editions en langues étrangères*, Moscou, 1948, pp. 43-45.

4. Al. Eck, *Le moyen âge russe*. Paris, 1933, p. 6.

informațiile cronicarului Nestor, Sfântul Andrei, plecând din orașul Sinope, de pe țărmul de miazăzi al Mării Negre, pe coasta de Nord a Asiei Mici, a venit pînă la Cherson, la gurile Niprului și ar fi mers pînă la Kiev și Novgorod, la varegi⁵). Nici o știre documentară serioasă nu ne confirmă dacă această tradiție poate să aibă un simbul de adevăr, deși unii istorici ruși au crezut-o adevărată.

De Chersonesul Tauric (Crimeea), este legată și amintirea Sfântului Clement, papă al Romei (88-97), care ar fi fost exilat în Crimeea în timpul împăratului Traian (98-117). După ultimele cercetări istorice, Sf. Clement ale cărui moaște s-au găsit la Cherson, în Crimeea, de Constantin, mai târziu Sf. Ciril, fratele Sfântului Metodie, trimiși pe la 860 de Patriarhul Fotie (858-867; 877-886) și împăratul Bizanțului Mihail al III-lea (842-867) în misiune la chazari, nu e decît un sfînt local, căruia i s-a ridicat o basilică creștină, pe care actele martiriului său l-au confundat cu papa Clement al Romei. Constantin, ca și contemporanii săi, au fost victimele unei mistificări⁶).

Creștinismul a pătruns în regatul Bosforului din Crimeea sau Bosforului Cimerian după anul 270. Tradiția locală leagă originea creștinismului din Chersonesul Tauric de Biserica Ierusalimului. După această tradiție, primul Episcop în Bosforul Cimerian, numit Vasile, a fost trimis de Episcopul Hermon al Ierusalimului (300-314). În drum spre scaunul păstoriei sale, Episcopul Vasile însoțea pe Episcopul Efrem, hirotonit de același Hermon al Ierusalimului pentru scaunul episcopal de la Tomis (Constanța). După tradiție, ei și-ar fi îndeplinit misiunea în timpul împăratului Dioclețian (284-305) și ar fi murit ca martiri⁷). Nu putem, însă, socoti realitate istorică cele ce sînt de domeniul legendei.

Ceea ce putem afirma cu certitudine e că, începînd din secolul al IV-lea, în Chersonesul Tauric se aflau puternice centre creștine bizantine, cu care triburile slave neorganizate politicește au putut veni în contact.

Datorită înfrîuririi acestor centre creștine, s-au convertit mai întîi goții veniți din Scandinavia. Știm că, la sinodul I ecumenic de la Niceea, la 325 a luat parte un episcop din Bosforul (Βόσπορος) Tauridei (Crimeea), numit Cadmus⁸), iar după el cunoaștem încă trei episcopi la Bosfor⁹). De asemenea, în actele sinodului II ecumenic ținut la Constantinopol în 381, întîlnim semnătura lui Aetherios, episcop de Cherson¹⁰).

O ierarhie bisericească exista pentru goții din Crimeea de la finele secolului al IV-lea. Sf. Ioan Hrisostom, care a sfințit pentru goți, către

5. *Cronica lui Nestor*, V, trad. G. Popa-Lisseanu, p. 36.

6. Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 410; Fr. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance* (Byzantino-Slavica. Recueil pour l'étude des relations byzantino-slaves), Prague, 1933, pp. 191-196. Tot aici, Vie de Constantin, cap. VIII, p. 359. P. Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, 4-e éd., Paris, 1911, pp. 181-189, a crezut că cel martirizat la Chersonesul Tauric e papa Clement al Romei.

7. J. Zeiller, op. cit., pp. 171 și 411. Fr. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, pp. 194-195.

8. H. Gelzer, *Nomina patrum Nicaenorum*, ed. Teubner, 1898, pp. 56-57; Cf. Fr. Dvornik, ibidem, p. 157; J. Zeiller, op. cit., p. 411.

9. J. Zeiller, op. cit., pp. 192 și 411; Fr. Dvornik, ibidem, pp. 157 și 192.

10. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. III, reproduction, Paris et Leipzig, 1901, col. 572; J. Zeiller, op. cit., p. 411; Fr. Dvornik, ibidem, p. 157.

anul 400, pe episcopul Unilas, «minunatul episcop Unilas» — „ὁ Οὐνίλας ὁ ἐπίσκοπος ὁ θαυμάσιος“, cum îl numește însuși marele patriarh al Constantinopolei într-o scrisoare către diaconița Olimpiada, avea o grijă deosebită de această comunitate gotă, după cum se mai poate vedea și din scrisorile sale către diaconul Theodulos și către călugăriji goți¹¹).

Peste un secol și jumătate mai târziu, aflăm că Longinus, episcopul Chersonului a semnat actele sinodului din Constantinopol din 448, când fu condamnat Eutihie, precum și actele sinodului al IV-lea din Calcedon în 451. Împreună cu Longinus al Chersonului, a semnat și Eudoxios, episcop de Bosphoros în Crimeea. Mai târziu, Ștefan, episcopul Chersonului a semnat actele sinodului al V-lea ecumenic, întrunit în 553 la Constantinopol pentru chestiunea celor «Trei Capitoale»¹²).

Împăratul Iustinian (527-565) reorganiză ierarhia bisericească la goții din Crimeea și la abasgi. «*Notitiae graecae Episcopatum*», lucrare atribuită Sfântului Epifaniu († 403), dar de fapt ea datează din secolul VII, menționează în aceste regiuni patru scaune arhiepiscopale autocefale, și anume: trei, în eparhia Zichia: Bosphoros, Cherson și Nicopsis, iar al patrulea, Sevastopolis, în eparhia Abasgias¹³).

Cazarii, popor de origine turcmenă, la venirea lor în Crimeea pe la începutul celei de a doua jumătăți a secolului al VII-lea, pe care o ocupară aproape în întregime spre sfârșitul secolului al VIII-lea (787), au dat peste vechile colonii grecești și gote creștine, cărora ei le-au lăsat o mare libertate. Toate formau avantgarda culturii greco-bizantine între Constantinopol și îndepărtatele ținuturi abia cunoscute sau chiar necunoscute, în care locuiau triburile slave și alte popoare.

În acest timp, între mitropoliile bizantine, după C. de Boor, mitropolia gotă a Crimeii ocupa locul al 38-lea și ar fi cuprins opt episcopii pe care le și numește. Din episcopiile menționate, două se aflau în Crimeea: Doros sau Dory (= Δόρος μητρόπολις), unde se afla sediul mitropoliei și episcopia Hotzirilor (= Χοτζήρων), lângă orașul Phullae, în Crimeea. A opta episcopie, aceea de «*Ταματάρχα*» = «Tamatarcha» sau Tmutrakan (Tmutarakan), vechea Phamagoreia, se afla pe țărmul peninsulei Taman, în strîmptoaarea ce unește Pontul Euxin (= Marea Neagră) cu Palus Maiotis (= Marea de Azov), în fața orașului Kerchi de azi, numit în vechime Panticapea¹⁴).

11. Sf. Ioan Hrisostom, Către diaconița Olimpiada, Ep. 14, în Migne, P.G., t. LII, col. 618; Către diaconul Theodulos, Ep. 206, ibidem, col. 726; Către călugăriji goți, Ep. 207, ibidem, col. 726-727; vezi și Omilia VIII-a, în Migne, P.G., t. LXIII, col. 499-510; Fr. Dvornik, Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance, p. 158.

12. J. Zeiller, op. cit., p. 411; A. A. Vasilev, Готы в Крыму (Goții în Crimeia), vol. I, Leningrad, 1921, pp. 247 sq. Vezi trad. engleză: The Goths in the Crimea, Cambridge, 1936. Fr. Dvornik, ibidem, p. 158, n. 8.

13. H. Gelzer, Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae Episcopatum. (Abhandlungen der philosophischen-philologischen Klasse der bayerischen Akademie der Wissenschaften, I Cl., XXI B., III Abt., München, 1900, pp. 535-536; Fr. Dvornik, ibidem, p. 158, n. 8.

14. C. de Boor, Nachträge zu den Notitiae Episcopatum, in Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. XII (1891), Nr. 645-654, p. 531; Fr. Dvornik, ibidem, p. 160. Pentru Tamatarcha vezi și: N. Bănescu, Stăpînirea bizantină în Matracha (Tmutorokan), Chazaria și Rusia în timpul Comnenilor. (Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice. Seria III-a, t. XXIII, Mem. 7). București, 1941, p. 1-3.

Catalogul împăratului Leon al VI-lea Filosoful (886-912) ne arată că metropolia Crimeei cuprindea episcopiile următoare: Χερσών „(Cherson)», Βόσπορος «Bosfor», Γοθία «Gothia», Σουγδία «Sugdia», Φούλλαι «Phullae, Σεβαστόπολις «Sevastopol » și mai târziu Μάταρχα «Tamartarcha» sau «Tmutrakhan»¹⁵⁾.

Pe la începutul secolului al VIII-lea, cazarii, fapt aproape unic în istorie, au trecut la iudaism în cea mai mare parte, încît, deși printre ei se aflau și unii creștini, înriurirea lor asupra creștinării triburilor slave vecine a fost foarte slabă.

E fapt sigur însă că triburile slave păgîne au venit în legătură directă cu coloniile greco-bizantine din regiunea Mării Negre, încît acestea au fost înriurite de timpuriu de propaganda creștină. Aceeași magică încintare, care atrăgea pe barbarii nordici spre Roma Occidentală, atrăgea spre Roma cea Nouă, spre Constantinopol, și pe varego-rușii din părțile de Răsărit ale Europei.

Aceste legături pacifice și comerciale dintre coloniile greco-bizantine, îndeosebi dintre Amastra din Paflagonia și «Taurosciti» sau «Sciți», de numire în care intră împreună cu alte popoare și Slavii, ne sînt atestate de o mențiune interesantă în **Panegiricul Sfîntului Iacint de Amastra**, întocmit de **Niceta de Paflagonia**. Acesta, vorbind despre Amastra, o socotește «ochiul Paflagoniei, dar nu mai puțin ochiul lumii, către care Sciții care locuiesc țărmul de mizănoapte al Mării Negre, cit și cei ce locuiesc la Apus, alergînd ca la o piață comună, aduc mărfurile lor aici și cumpără altele din ea»¹⁶⁾.

În **Viața Sfîntului Ștefan din Sugdaea** și în **Viața Sfîntului Gheorghe din Amastra** sau **Amastris**, oraș din Paflagonia, se vorbește de un atac al slavilor din Nord, — Rhosii, pe la începutul secolului al IX-lea, mai întîi în regiunea Niprului și Donului, după care aceștia atacară orașul Sugdaea din Crimeea, pe care-l jefuiră.

Hagiograful Sfîntului Ștefan din Sugdaea în versiunea slavă, singura păstrată de altfel, atribuie acest atac unei armate conduse de **Bravlin**, prinț de Novgorod pe la 825, care, după același document, ar fi amenințat toată Crimeea de la Cherson pînă la Bosforul Tauric. Bravlin, după ce a forțat orașul Sugdaea să se predea, pătrunse în biserica sfintei Sofii, în care jefui mormîntul Sfîntului Ștefan de Sugdaea. Dar, printr-o minune, se converti la creștinism, primi botezul cu boierii săi și dădu înapoi toate cele jefuite din Crimeea¹⁷⁾.

Viața Sfîntului Gheorghe din Amastra (Amastris) ne istorisește despre un alt atac al triburilor slave. Dacă faptul e de crezut, atacul ar fi început prin jefuirea țărmului peninsulelor Kerci și Taman, ar fi continuat apoi pe țărmul de Răsărit și Miazăzi al Mării Negre, pătrunzînd adînc în Asia

15. H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröff. Texte der Notitiae Episcopatum*, p. 501 sq.; Fr. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vue de Byzance*, p. 160, n. 1.

16. Niceta de Paflagonia, *Laudatio S. Hyacinthi Amastreni*, în Migne, P.G., t. CV, col. 421 D; Fr. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*, Paris, 1926, p. 143.

17. Vita S. Stephani Sugdacensis, ed. V. Vasil'evskij, Русско-Византизмъ. St. Petersburg, t. I, 1893, p. 74-79. Труды Византизма, III, 1915, pp. 95-96. Cit. apud Fr. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, p. 173, n. 1.

Mică, pînă la Amastra în Paflagonia¹⁸). Aceste atacuri ar fi avut loc pe la 825 d. Hr.

E mai mult ca sigur că atacurile «Rhos-ilor» din Nord au silit diplomația bizantină să lege prietenie cu cazarii, care reprezentau atunci o mare putere în stepele de la Nordul Mării Negre. Astfel, în 833, Bizanțul încheie o alianță cu cazarii, pentru a se apăra de măvălirile din Nord și Est ale triburilor slave. La gurile Donului, fură ridicate în 833 întăriturile cazare și cetatea Sarkel de împăratul bizantin Teofil (829-843), pentru apărarea cazarilor¹⁸).

Au fost, însă, și relații de prietenie între «varego-rușii» din Nord și Bizanțul creștin. Comercianții normanzi care plecau din Scandinavia pe linia Dvina, lacul Ilmen, Nipru și Marea Neagră către Constantinopol, ca și slavii care plecau din Novgorod care se înrolau ca mercenari în armata bizantină, au fost cei dintîi care au aruncat germenii creștinismului în Rusia chieveană.

Cunoaștem chiar că pe la 838-839 o solie rusă a fost trimisă la Constantinopol și s-a întors în patrie prin Germania. *Annales Bertiniani* ne informează că împăratul **Teofil al Bizanțului** a trimis lui Ludovic I cel Pios al Germaniei (814-840) o scrisoare prin solii săi. «Și împreună cu aceștia a trimis și pe unii care se numesc pe ei și neamul lor «Rhos», adică «Ruși», pe care regele lor îi trimise la Constantinopol din prietenie»¹⁹). Într-adevăr, rușilor nu le putea fi indiferentă prietenia împăratului bizantin, singurul împărat legitim, moștenitor al Romei imperiale, după concepția timpului. Numele de «*Khagān*» dat în textul latin conducătorului rușilor, e un titlu luat sub influența cazarilor vecini cu ei.

2. Creștinarea Rușilor prin Mitropolitul trimis de Patriarhul Fotie al Constantinopolului.

Prietenia dintre bizantini și ruși nu dură mult timp. La 18 iunie 860, slavii de pe Niprul mijlociu, avînd Kievul ca centru politic, răspunzînd unei agresiuni bizantine, atacară Constantinopolul, și ajunseră pînă la Cornul de Aur, sub conducerea principilor Askold și Dir, cu un număr de 12.000 de oameni, îmbarcați pe 200 de corăbii, după *Cronicarul Nestor*²⁰), sau pe 360 de corăbii, după *cronicarul occidental Ioan Diaconul*²¹). Impă-

18. Vezi V. Vasil'evskij, l. c., p. 64; Cf. Fr. Dvornik, ibidem, p. 173, n. 2, 183; N. Bănescu, op. cit., p. 1.

19. *Annales Bertiniani*, în Monum. Germ. Hist., SS. I, p. 434: «Misit (Theophilus) imperator etiam cum eis quosdam, qui se, id est gentem suam, Rhos vocari dicebant, quos rex illorum, Chacanus vocabulo, ad se amicitiae, sicut asserbat, causa direxerat». Cit. apud Fr. Dvornik, Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance, p. 173, n. 3.

20. *Cronica lui Nestor*, cap. XVI, trad. G. Popa-Lisseanu, pp. 44-45.

21. *Ioan Diaconul*, *Cronica Venețiană*, în Monum. Germ. Hist., SS., t. VII, p. 18. Cit. apud N. de Baumgarten, Saint Vladimir et la conversion de la Russie, în *Orientalia Christiana*, vol. XXVII, 1 (1932), nr. 79, Iulio-Augusto, p. 58, n. 3. Data atacului varego-rușilor asupra Constantinopolului, la 18 iunie 860, a fost stabilită de Fr. Cumont după codicele «Anonymus Bruxellensis», în *Anecdota Bruxellensia I*, *Chroniques byzantines du Ms. 11376*. (Recueil de travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettre de Gand, Fasc. 9). Gand, 1894, p. 33. Vezi C. de Boor, *Der Angriff der Rhos auf Byzanz*, în *Byzantinische Zeitschrift*, IV Bd. (1895), pp. 445; Vezi și pp. 446-466. L. Bréhier, *Le monde byzantin, Vie et mort de Byzance*, Paris, 1947, pp. 128-129. A. Pankratova și colaboratorii, *Histoire de l-U.R.S.S. Editions en langues étrangères*, Moscou, 1948, p. 45.

ratul Bizanțului Mihail al III-lea se afla atunci împreună cu Bardas în Asia Mică pentru o expediție militară contra arabilor, iar flota bizantină era ocupată în Sicilia. E pentru prima dată când rușii își fac pe neașteptate apariția în istoria bizantină și istoria universală, într-un număr atât de mare.

Cronica lui Nestor, a cărei cronologie e foarte nesigură, socotește că Askold și Dir s-au stabilit la Kiev în 862 și au atacat Constantinopolul în 866. Deși cronologia ei este nesigură, nu se poate nega caracterul istoric al povestirii. Istoricitatea atacului rușilor asupra Constantinopolului se poate confirma prin relațiile izvoarelor bizantine. Astfel, marele Patriarh Fotie († 897 sau 898), care a trebuit să susțină curajul locuitorilor «cetății celei de Dumnezeu păzite» în absența împăratului, a ținut cu acest prilej două cuvântări în care atribuie eliberarea cetății imperiale intervenției miraculoase a Sfintei Fecioare Maria zisă Vlahernița pentru că își avea o renumită icoană în palatul imperial din Vlaherne, la capătul Cornului de Aur. După ce Sfânta Fecioară Maria cufundă mantia ei în mare, felonul, apa începu să se agite. O ceață groasă învăluie orașul și o furtună puternică se porni pe mare care distruse corăbiile varego-rușilor. Cei care scăpaseră de naufragiu dintre aceștia se îndreptară spre gurile Niprului și ajunseră la Kiev de unde porniseră. Bizantinilor nu le-a scăpat, însă, nici importanța, nici semnificația evenimentului din 860. Un popor mare își făcea apariția în istorie. În acest sens, patriarhul Fotie, cea mai luminată minte în Bizanț din acest timp, a putut spune locuitorilor marii capitale: «Un popor fără glorie a devenit celebru, un popor obscur și sărac s-a arătat în lumina gloriei și a bogăției»²²).

Savantul rus Moșin a susținut că nu Rușii de pe Nipru mijlociu au atacat Constantinopolul, ci rușii din Tamatarcha (Tmutrakan), vechea Phanagoreia, de pe țărmul peninsulei Taman, au atacat cetatea imperială²³). Această opinie ne pare, însă, mai mult ingenioasă decât convingătoare. Că e vorba despre varego-rușii de pe Niprul mijlociu, ne-o confirmă atât cronicarul rus Nestor²⁴) cât și Ioan Diaconul, care, în Cronica sa Venețiană, ne spune: «Eo tempore Normanorum gentes cum trecentis sexaginta navibus Constantinopolitanam urbem, adire ausi sunt»²⁵), adică «În timpul acela, neamurile normanilor, au îndrăznit să meargă împotriva orașului

22. Φωτεινὸν λόγοι καὶ ὁμιλίαι, Omiliile 51 și 52, ed. Aristarchis, t. II, Constantinopol, 1900, p. 35; vezi și II, 23, 25, Theophanes continuatus, Despre Domnia lui Mihail, fiul lui Teofil, I-IV, cap. 33, în Migne, P.G., t. CIX, col. 200D-212 A; Simeon Magistru și Logothetul, Chronographia, III, 38 și 39, în Migne, P.G., t. CIX, col. 736 CD. Gheorghe Monahul, Viațile noilor împărați, III, 21, în Migne, P.G., t. CIX, col. 888 CD; vezi și C. de Boor, art. cit., p. 460; C. Diehl et G. Marçais, Histoire du Moyen Age. T. III. Le monde orientale de 395 à 1081. (Histoire générale publiée sous la direction de Gustave Glotz), Paris, 1936 pp. 323-324; M. Jugie, Les origines romaines de l'Eglise Russe, art. în Echos d'Orient, t. XXXVI (1937), nr. 187, Juillet-Septembre, p. 257 sq.

23. V. A. Moșin, Variago-ruskij vopros, în Slavia, 10 (1931), pp. 109-136; 343-379; 501-537. V. A. Moșin, art. Origina Rusiei. Normanzii în Europa Orientală, rusește, în Byzantinoslavica, t. III (Praga, 1931), pp. 285-307; Idem, Hristianstvo v Rosii do sv. Vladimira (= Creștinismul la ruși pînă la Sfîntul Vladimir), extras din «Vladimirskij Sbornik» (1988-1938), Belgrad, 1938; Fr. Dvornik, Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance, p. 179; G. Lühr, Die Anfänge des russischen Staates, Berlin, 1938, p. 91 sq.; Georg Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, München, 1940, p. 159, n. 1-3.

24. Cronica lui Nestor, cap. XVI, trad. G. Popa-Lisseanu, pp. 44-45.

25. Mon. Germ. Hist., SS., t. VII, p. 18, cit. apud N. de Baumgarten, Saint Vladimir et la conversion de la Russie, p. 58.

Constantinopol cu 360 de corăbii». Aceeași idee o exprimă și Niceta din Paflagonia în Viața Patriarhului Ignațiu ²⁶⁾.

Pentru îndepărtarea unui atac din partea rușilor de la Kiev, care s-a dovedit atât de puternic cu ocazia împresurării pe mare a Constantinopolului în 860, împăratul Mihail al III-lea și patriarhul Fotie trimiseră la sfârșitul anului 860 sau la începutul lui 861 la cazari pe Constantin, în călugărie Sf. Ciril, însoțit de fratele său Metodiul. La Cherson în Crimeea, cei doi frați găsiră o «Psaltire» și «Evangheliile», traduse în «limba rusă» ²⁷⁾. Unii cercetători ruși și străini au văzut în cele două cărți biblice amintite **primele documente literare ale limbii ruse propriu zise**, după care frații Ciril și Metodiul ar fi făcut traducerea cărților Sfintei Scripturi și ar fi mers apoi la slavii occidentali, la moravi și cehi. După cercetări serioase, se crede, însă, că aceste cărți făceau parte din Sf. Scriptură tradusă în limba gotă, fiind scrise cu aceleași caractere inventate de Wulfila, episcopul gotilor de la Dunărea de Jos. Între varego-rușii din Nord — Rhosii — și goții din Crimeea și cei de la Dunărea de Jos, aproape că nu se făcea deosebire în acest timp, întrucât, în amândouă ramurile, elementul gotic-scandinav era predominant ²⁸⁾.

Bizantinii și-au dat repede seama că pentru înlăturarea unui nou atac din partea rușilor de la Kiev nu erau suficiente numai alianțele politice și atunci ei s-au gândit să lege orientarea poporului rus de Constantinopol, atrăgându-l în sfera creștinismului răsăritean și în orbita intereselor imperiului de Răsărit. De altă parte, rușii înșiși, după eșuarea atacului lor din 18 iunie 860 asupra Constantinopolului, văzând că și bulgarii au îmbrățișat creștinismul în 864, temându-se de o încercuire, intrară în tratative cu bizantinii și «se aranjară cu dragoste în rândul supușilor și auxiliarelor imperiului», cum ne informează Patriarhul Fotie în Scrisoarea sa enciclică către Scaunele arhieresti din Răsărit, din 867 ²⁹⁾. Rușii obținură nu numai prietenia politică a Bizanțului, ci intrară cu bizantinii și în legături de ordin religios. La un timp oarecare după atacul lor asupra Constantinopolului, poate în 865 sau 866, după ce Bizanțul reuși să atragă la creștinism în 864 pe țarul Boris-Mihail I al Bulgariei (853-888), patriarhul Fotie hirotoni pentru ruși, în timpul împăratului bizantin Mihail al III-lea, un arhiepiscop, care se pare că s-a numit **Mihail**, pe care-l trimise însoțit de un număr de clerici în Rusia, pentru convertirea lor. Nu se poate ști orașul în care și-a stabilit reședința arhiepiscopul grec trimis de Constantinopol la ruși. Constantin Porfirogenetul, care ne dă această știre, a atribuit convertirea

26. **Niceea de Paflagonia, Viața Sfintului Ignațiu, Arhiepiscopul Constantinopolului**, în Migne, P. G., t. CV, col. 516 BC; C. de Boor, art. cit., p. 447. Vezi și G. von Rauch, *Frühe christliche Spuren in Russland*, în *Saeculum*, 7 (1956), p. 40-67.

27. **Vita Cyrilli**, cap. VIII, în traducere franceză, la **Fr. Dvornik**, *Les légendes de Constantin et de Méthode vus de Byzance*, p. 359; **Idem**, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, p. 137.

28. **Fr. Dvornik**, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, p. 139; **Isidor Nahajevskij**, *Kyrylo-Metodijvske christianstvo v Rusi-Uhrajini*. De doctrina christiana a SS. Cyrillo et Methodo in Rusj-Ucrainam invecita (= *Analecta OSBM*, series II, sectio I, vol. V), Romae 1954, pe care o cităm după recenziile lui M. Lacko, în *Orientalia Christiana Periodica*, vol. XXIII (Roma, 1957), nr. I-II, p. 218-222, susține că aceste documente sînt primele monumente literare ale limbii ruse. Părerile sa ni se pare însă fără temei sigur.

29. **Enciclica lui Fotie către Patriarhii Orientali (867)**, în Migne, P. G., t. CII, col. 737 A. Pentru înțelegerea justă a acestui pasaj, vezi **H. Grégoire**, *Études sur le neuvième siècle*. La baptême des Russes. Photius n'a pas menti, în *rev. Byzantion*, t. VIII, 2 (1933), p. 533.

rușilor primului împărat din dinastia Macedonenilor, unchiului său Vasile I Macedoneanul (867-886) și Patriarhului Ignațiu (847-858; 867-877) din timpul său, vădit intenționat, cu scopul de a înmulți meritele și a ridica prestigiul dinastiei macedonene³⁰).

Arhiepiscopul timis de Constantinopol la ruși, prin activitatea sa, dar mai ales prin săvârșirea unei minuni asemănătoare cu cele întâlnite frecvent în Viețile Sfinților, reuși să convertească un număr dintre ei și să-i boteze. Cu privire la minune, Constantin Porfirogenetul ne spune că la început rușii s-au arătat respectuoși față de religia lor păgînă și n-au voit să creadă cuvintelor arhiepiscopului trimis de Bizanț, pînă ce el nu le va arăta un semn minunat din cele spuse despre Hristos din Evanghelia. Atunci, acesta, după o rugăciune fierbinte către Dumnezeu, aruncă Evanghelia pe care o avea în mîini în foc și ea rămase neatinsă. «Văzînd aceasta, barbarii uimiți de măreția minunii, începură fără teamă să se boteze»³¹).

Că arhiepiscopul rușilor a fost hirotonit și trimis de patriarhul Fotie și nu de Ignațiu, mai putem aduce și alte informații. Insuși patriarhul Fotie, în cunoscuta sa **Scrisoare enciclică către Scaunele arhieresti din Răsărit din 867**, referitoare la convertirea bulgarilor și la amestecul latinilor în Biserica Bulgară, amintește și despre creștinarea rușilor ca despre un eveniment recent, în astfel de termeni: «Și nu numai acest neam (al bulgarilor) a schimbat nelegiuirea de mai înainte cu credința în Hristos, ci și cel la mulți adesea vestit... cel numit Rhos... Acum și aceștia au primit religia cea curată și nestricată a creștinilor, în locul celei păgîne și atee, în care trăiau mai înainte, așezîndu-se cu dragoste în rîndul vameților supuși și auxiliari (ai imperiului), în loc de jaful și marea îndrăzneală contra noastră, cum făceau pînă de curînd. Și pînă într-atît i-a înflăcărat dorul și rivna pentru credință... încît au primit și episcop și păstori — ὡς τε καὶ ἐπίσκοπον καὶ ποιμένα δεῖσθαι — și îmbrățișează cu multă silință și îngrijire religia creștinilor»³²).

Nu puțină bucurie a avut patriarhul Fotie, știind că neamurile de pe tărîmul de miazănoapte al Mării Negre îmbrățișează învățătura lui Hristos. La Bosfor, în Chersonезul Tauric (Crimeea), se afla un episcop, Antonie, către care scrie patriarhul Fotie, exprimîndu-și bucuria că Pontul Euxin (Marea Neagră), odinioară așa de puțin accesibil înfrîuririi creștine (ὄρεσι

30. H. Grégoire, ibidem, p. 532. Vezi Constantin Porfirogenetul, *Povestire istorică despre viața și faptele strălucitului împărat Vasile (Macedoneanul)*, cap. 97, în Migne, P.G., t. CIX, col. 360 A; E. Amann, în lucrarea: E. Amann et Auguste Dumas, *L'Eglise au pouvoir des laïques*. (Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, publiés sous la direction de Augustin Flich et Victor Martin), t. 7, Paris, 1940, p. 441, crede că arhiepiscopul rușilor a fost hirotonit de patriarhul Ignațiu. P. Verdière, în studiul său: *Origines catholiques de l'Eglise Russe jusqu'au XII siècle*, în *Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire*, t. II (1857), pp. 133-304 și mai ales pp. 149-161, a susținut în deosebi că Arhiepiscopul rușilor a fost hirotonit de Patriarhul Ignațiu. Cităm acest studiu după Martin Jugie, *Le Schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*. Paris, 1941, p. 173, n. 4.

31. Constantin Porfirogenetul, *Povestire istorică despre viața și faptele strălucitului împărat Vasile (Macedoneanul)*, cap. 97, în Migne, P.G., t. CIX, col. 360 BCD.

32. Vezi în Migne, P.G., t. CII, col. 736 D-737 A; vezi și traducerea românească a Enciclicii lui Fotie către Patriarhii orientali, la Dl. Prof. T. M. Popescu, în: rev. *Studii Teologice*, Seria I-a, anul I, București, 1930, nr. 2, pp. 72-73.

vos), a devenit nu numai primitor al acțiunii creștine (εὐχνοος), ci chiar pios — εὐσεβής ³³), gândindu-se desigur la răspîndirea creștinismului și la ruși.

Istoricul rus **E. Golubinski** a voit să vadă în acești primi convertiți ruși o populație **varego-gotă** care locuia la intrarea Mării de Azov, pe țărmul răsăritean al Crimeei și în peninsula Taman, făcînd parte, din episcopia bizantină Tamatarcha (Tmutaracan), care se afla sub jurisdicția mitropoliei gote din Crimeea, cu reședința în orașul Doros, cunoscută încă din secolul VII ³⁴). Această teorie e astăzi depășită și părăsită.

În primul rînd documentele vremii, citate mai înainte, care ne pun pe urmele adevăratei realități istorice, ne permit să credem că acest prim arhiepiscop hirotonit la Constantinopol pentru ruși, a fost trimis de Patriarhia ecumenică triburilor slave vecine imperiului bizantin ca tiverienii, uglichii și polianii ³⁵). În al doilea rînd, trebuie să avem în vedere că rușii din regiunea Niprului mijlociu, cu Kievul ca centru, doreau legături canonice normale, cu însuși scaunul ecumenic al Ortodoxiei, cu Constantinopolul, strălucita cetate imperială a lumii medievale, către care se îndreptau interesele comerciale și politice a tuturor popoarelor din Răsăritul Europei, deci implicit și ale rușilor.

Asupra situației acestei prime arhiepiscopii a rușilor, al cărui scaun nu i se cunoaște cu precizie, dar se bănuiește a fi fost Kievul, nu avem nici o știre ulterioară.

Către 880, Kievul a fost cucerit de Oleg (879-912), fratele lui Rurik și succesorul său în conducerea principatului de Novgorod, care era păgîn. Cei doi principii varegi, Askold și Dir, care stăpîneau la Kiev, fură omorîți de Oleg ³⁶). Se presupune că venirea lui Oleg la Kiev, era o reacțiune păgînă contra noii comunități creștine în fașe. În timpul turburărilor pricinuite de schimbarea conducerii politice, tinăra comunitate creștină a fost aproape nimicită, iar arhiepiscopul grec trimis de patriarhul Fotie a fost alungat, sau s-a încoronat cu moarte martirică.

În timpul domniei lui Oleg, aflăm despre o expediție a rușilor contra Constantinopolului, în 907, cu 2000 de corăbii. Pentru a împiedica înpresurarea și jefuirea cetății imperiale, grecii promisera ajutor diferitelor orașe rusești și încheiară un tratat comercial avantajos pentru ruși. Din textul acestui tratat aflăm că unul din cartierele Constantinopolului, anume **cartierul Sfîntul Mamas**, care se află la Nord-Est de Cornul de Aur și Galata, numit azi Beşik-Taş, era rezervat negustorilor ruși din Kiev, Cernigov, Pereiaslavl și alte orașe rusești. În cartierul acesta se afla pentru trebuințele negustorilor varego-ruși creștini **biserica Sfîntul Ilie**, după numele căreia s-a numit și **biserica Sfîntul Ilie din Kiev**, despre care aflăm că exista pe la 945, în timpul marelui oneaz Igor (912-945). Rușii ne apar ca fiind încă păgîni, căci la încheierea păcii și tratatului comercial din

33. Fotie, Lui Antoniu, Episcopul Bosforului. Ep. III, în Migne, P.G., t. CII, col. 828D-829 A; Fr. Dvornik, Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle, p. 142.

34. E. E. Golubinski, Istoria Bisericii Ruse, în limba rusă. T. I, partea I-a, ed. II-a, Moscova, 1901, pp. 47-48. N. de Baumgarten, Saint Vladimir et la conversion de la Russie, p. 58; Fr. Dvornik, Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance, p. 180.

35. Vezi Fr. Dvornik, Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle, p. 146.

36. Cronica lui Nestor, cap. XVIII, trad. G. Popa-Lisseanu, pp. 45-46.

907, împăratul Leon al VI-lea Filosoful (886-912) împreună cu fratele și coregentul său Alexandru jurară pe Sf. Cruce, iar Oleg și oamenii săi jurară pe armele lor, pe zeul Perun și pe Volos, zeul turmelor³⁷). La 2 septembrie 911, s-a făcut recunoașterea oficială a tratatului de pace și alianță dintre ruși și greci³⁸).

În timpul marelui cneaz Igor al Kievului, raporturile bizantino-ruse ne sînt și mai bine cunoscute. Expediția încercată de Igor la 11 iunie 941 cu 10 mii de corăbii, număr, ce ni se pare foarte exagerat, împotriva Constantinopolului, care debarcă mai întîi în Bithynia, dar eșuă sub zidurile cetății imperiale, unde corăbiile fură incendiate cu focul grecesc de Theophanes patriciul, e un fapt istoric relatat și de cronicarii bizantini³⁹).

În 944, marele principe Igor al Kievului, strînse o mare armată alcătuită din varegi, ruși, poliani, sloveni, crivici, tiverci și pecenegi, și porni, de astă dată pe uscat, să atace din nou Constantinopolul, voind să se răzbune pentru dezastrul flotei lor din 941⁴⁰). Bizantinii, fiind nevoiți să trateze din nou cu rușii, au trimis soli la marele principe Igor al Kievului, pe care-l întîlni la Dunăre și, potrivit înțelegerii, acesta și-a trimis solii săi la Constantinopol să încheie un nou tratat de pace și alianță cu împăratul Constantin al VII-lea Porfirogenetul (913-919; 944-959). Cronica lui Nestor, care ne-a păstrat textul tratatului încheiat în 945, pomenește despre existența unei importante comunități creștine varego-ruse la Kiev. Solii ruși se

37. **Cronica lui Nestor**, cap. XXI, trad. cit., pp. 49-50; **Jules Pargoire**, *Saint Mamas, le quartier des Russes à Constantinople*, în rev. *Echos d'Orient*, t. XI (1908), nr. 71, Juillet, pp. 203-210; **Pierre Pascal**, *Histoire de la Russie des origines à 1917*, 2-e éd., Paris, 1949; **Georg Ostrogorsky**, *L'expédition du prince Oleg contre Constantinople en 907*, în *Annales de l'Institut Kondacovianum*, 11 (1930), pp. 47-50; și **G. Ostrogorsky**, *Geschichte des byzantinischen Staats*, p. 182, n. 2; **H. Grégoire** combate veracitatea expediției lui Igor, însă fără temeii serioase. Vezi **H. Grégoire**, *La légende d'Oleg*, în rev. *Byzantion*, t. XI (1936), pp. 601-604; Idem, art. *Réponse à l'article de M. Ostrogorsky, intitulé: «L'expédition du prince Oleg contre Constantinople en 907»*, în rev. *Byzantion*, t. XIV, 2 (1939), pp. 379-380; și art. *La légende d'Oleg et l'expédition d'Igor*, în *Bulletin de la Classe de Lettres de l'Académie royale de Belgique*, t. XIII (1937), pp. 80-94.

38. **Cronica lui Nestor**, trad. G. Popa-Lisseanu, pp. 51-54; **G. Ostrogorsky**, *ibidem*; **L. Bréhier**, *Le monde byzantin. Vie et mort de Byzance*, Paris, 1947, pp. 150-151.

39. **Theophanes Continuatus**, *Romanos Lecapenos*, cap. XXXIX, în *Migne*, P.G., t. CIX, col. 410 D-441 D; **Simeon Magistruș** și **Logothetul**, *Chronographia*, Împăratul Romanilor Constantin Porfirogenetul, cap. XLVI, în *Migne*, P.G., t. CIX, col. 808 D-810 B; **Gheorghe Monahul**, *Viețile noilor împărați. Domnia lui Constantin fiul lui Leon*, cap. 50, în *Migne*, P.G., t. CIX, col. 976 BCD; **Leon Diaconul**, *Istoria*, VI, 10, în *Migne*, P.G., t. CXVII, col. 813 C-816 A; **Cronica lui Nestor**, cap. XXXVI, trad. G. Popa-Lisseanu, p. 58. După **Luitprand**, ar fi fost numai 1000 de corăbii rusești, **Luitprandi Antapodosis et Relatio de legatione Constantinopolitana**, V, 15-17 (331); în *Monum. Germ. Hist., Scriptores*, III, 1939 și **Becker**, *Monum. Germ. Hist. in usum scholarum*, 1915; Cf. **L. Bréhier**, *Le monde byzantin. Vie et mort de Byzance*, p. 173, n. 4. Vezi și **H. Grégoire**, *Miscellanea epica et etymologica*, II, *L'expédition d'Igor (941) et la Chronique russe*, *Saint Théodor Spongarios ou Sporkarios*, în rev. *Byzantion*, t. XI, 2 (1936), pp. 605-607. **A. Pankratova** și colaboratorii, *Histoire de l'U.R.S.S. Editions en langues étrangères*, Moscou, 1948, p. 46.

40. **Cronica lui Nestor**, cap. XXXVII, trad. G. Popa-Lisseanu, p. 59; **M. V. Levtschenko**, *Byzance des origines à 1453. Traduction de Pierre Mabille*, Paris, 1930, p. 184; **G. Ostrogorsky**, *Geschichte des byzantinischen Staates*, p. 195. **A. A. Vasiliev**, *Histoire de l'Empire byzantin. Traduit du russe par P. Brodin et A. Bourguina*, t. I, Paris, 1932, p. 426.

legară prin jurămint să respecte condițiile tratatului. «Și dacă din partea rușilor se va gândi cineva să sfarme această prietenie, toți cîți au primit botezul să-și primească de la Dumnezeu atotputernicul pedeapsa în viața aceasta și în cea viitoare; toți, însă, care nu sînt botezați să nu-i ajute Dumnezeu sau Perun» ⁴¹). Mai aflăm cu acest prilej, că varego-rușii creștini aveau la Kiev o mare biserică, pe care ei o numeau **catedrală, închinată Sfîntului Ilie**, după numele bisericii Sfîntul Ilie din cartierul Mamas din Constantinopol, dăruită de bizantini, pentru împlinirea nevoilor religioase, comercianților varego-ruși, aflați în cetatea imperială.

După încheierea tratatului la Constantinopol, trimișii lui Igor, însoțiți de solii greci, se întoarseră la Kiev și-l informară despre toate condițiile împăratului și poporului grec. Atunci Igor și oamenii săi care erau păgîni, jurară pe colina unde era statuia lui Perun, iar rușii creștini **jurară pe Sfînta Cruce în biserica Sfîntului Ilie, biserica lor catedrală**, care se afla lângă Ruciaj (Pociaina), un afluent al Niprului, la capătul Pasyncei Beseda, localitate lângă Kiev, că vor ținea tot ce s-a consemnat în tratatul încheiat ⁴²).

3. Convertirea marei principese Olga a Kievului.

Marele principe Igor al Kievului murî în războiul dus împotriva tribului slav al drevlienilor. După moartea lui Igor, văduva sa, Olga (Helga) din Pskov (945-957) a rămas la conducerea marelui principat al Kievului, în calitate de regentă a fiului ei minor Sviatoslav (957-972). Marea principesă Olga a Kievului, «**Elena rusă**», primi botezul creștin, fie în anul 954-955, de la vreun preot din comunitatea creștină varego-rusă care exista la Kiev în acest timp, după cum susține istoricul rus Golubinski ⁴³), fie în 957, la Constantinopol, de la patriarhul Polyeuct (956-970), avînd ca naș pe împăratul Constantin al VII-lea Porfirogenetul, cînd a primit numele de Elena, probabil după numele soției împăratului, după cum afirmă doi cronicari ruși, Iacob și Nestor ⁴⁴), și cronicarii bizantini Kedrenos și Zonaras ⁴⁵). E mai sigur, însă, că Olga a primit creștinismul la Kiev, prin străduințele misionare ale preoților varego-ruși creștini. Împăratul Constantin al VII-lea Porfirogenetul, care ne-a lăsat în **Cartea sa de ceremonii** o relatare amănunțită a primirii sollemnne făcută în toamna anului 957 marei principese Olga a Kievului, ne lasă să presupunem că aceasta era creștină de mai înainte, întrucît, la primirea ei în palatul imperial din Constantinopol, era însoțită de o suită numeroasă, în rîndurile căreia se afla și preotul Grigorie — ὁ πρεσβυτέρη Γρηγόριος ⁴⁶), probabil confesorul ei.

41. *Cronica lui Nestor*, cap. XXXVII, trad. G. Popa-Lisseanu, p. 60.

42. *Ibidem*, p. 64.

43. E. Golubinski, *Istoria russkoi tserkvi* (= *Istoria Bisericii ruse*), ed. II-a, t. I, partea I-a, Moscova, 1901, pp. 73-84, 128; N. de Baumgarten, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, p. 33; M. Jugie, *Les origines romaines de l'Eglise russe*, în rev. cit., p. 258.

44. *Cronica lui Nestor*, cap. XXXI, trad. G. Popa-Lisseanu, pp. 68-71. Pentru cronicarul Iacob, vezi M. Jugie, *ibidem*. Vezi și Hans Koch, *Byzanz, Ochrid und Kiev. 987-1037. Zur 950. Wiederkehr des angeblichen Taufjahres (988-1938)*, în rev. *Kyrios*, Bd. III, Heft 4 (1938), p. 254.

45. Gh. Kedrenos, *Σύνοψις ἱστοριῶν*, în Migne, P.G., t. CXXII, col. 61 D și 64 A; Ioan Zonaras, *Annaliū libri*, lib. XVI, cap. XXI, în Migne, P.G., t. CXXXV, col. 104 C și 105 B.

46. *Constantin Porfirogenetul, De ceremoniis aulae Byzantinae*, I, II, cap. 15,

La Kiev, după toată probabilitatea, Olga construi și biserici. Cronica lui Nikon ne relatează că marea cneaghină Olga dăruj satului ei Budutino, în apropiere de Kiev, biserica Sfintei Fecioare⁴⁷).

Pentru aducerea rușilor la creștinism, Olga s-a adresat și împăratului Germaniei Otto I cel Mare (936-973). Aceasta nu trebuie să ne surprindă, deoarece înainte de schisma cea mare din 16 iulie 1054, nu se făcea deosebire prea mare între creștinismul de rit oriental și cel occidental. O informație dintr-un izvor occidental, Continuatorul lui Reginon (907-967) ne relatează că împăratul Germaniei Otto I, «primi, în 959, o solie de la Elena (Olga), regina rușilor, care, în timpul lui Roman al II-lea (959-963), împăratul Constantinopolului, fusese botezată în acest oraș (sic!). Ea cerea să i se trimită un episcop și preoți pentru națiunea sa, dar cererea ei era puțin sinceră, cum trebuia s-o arate cele ce au urmat»⁴⁸).

Otto I a primit cererea principesei Olga. El a trimis mai întâi în misiune la ruși pe Litutius din minăstirea Sf. Alban din Mainz, dar acesta muri în acest an⁴⁹). Atunci, Otto I numi în fruntea misiunii trimise în Rusia pe învățatul călugăr Adalbert din minăstirea Sfintului Maximin din Trier (Trèves), pe care voise să-l facă mai întâi episcop de Magdeburg, dar fără să reușească.

Adalbert nu socoti numirea sa în demnitatea de episcop al rușilor o avansare. Cu toată împotrivirea sa, însă, trebui să plece în depărtata Rusie, dar nu reuși în această dificilă misiune. În 962, se reîntoarse în Germania «neputînd să reușească în niciuna din cele pentru care fusese trimis»⁵⁰).

Cu tot zelul ei pentru creștinism, Olga nu reuși să convingă pe fiul ei Sviatoslav, care, dn 957, ocupă tronul, să primească botezul. La insistențele mamei sale de a se face creștin, Sviatoslav răspundea: «Cum pot

în Migne, P.G., t. CXII, col. 1108 CD-1112 C. Pentru preotul Grigorie vezi col. 1112 A; G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staats*, p. 200. Isidor Nahajevskij, *Kyrylo-Methodijevske christianstvo v Rusi-Uhrajini*. De doctrina christiana a SS. Cyrillo et Methodo in Rusi-Ucrainam invecata (Analecta OSBM, series II, sectio I, vol. V). Romae, 1954, pe care o cităm după recenzia lui M. Lacko, în *Orientalia Christiana Periodica*, vol. XXII (Roma, 1957), nr. I-II, pp. 218-222, afirmă că creștinarea poporului rus s-a făcut prin Sf. Ciril și Metodie, «Apostolii Slavilor», cu o sută de ani înaintea botezului mării principese Olga, botezată în 955. Autorul lucrării consideră că misiunea greacă în Chazaria, condusă de frații Ciril și Metodie a fost trimisă de bizantini în Rusia Kieveană-Ucraineană, nu la chazarii din Crimeea, care îmbrățișaseră iudaismul. Cei doi frați ar fi stat printre ruși între anii 843 și 862. Acest fapt este de-a dreptul imposibil. Sf. Ciril s-a născut în 826, iar în 843, abia împlinise șaisprezece ani, pentru ca să poată fi trimis într-o misiune diplomatică. În 843, el încă studia pe lângă Fotie; în 851 deveni profesor de Teologie, apoi, tot în acest an fu trimis de împărat într-o misiune diplomatică în Arabia. Din 856, îl aflăm într-o minăstire a Muntelui Olymp (Bythinia), unde se întâlnește cu fratele său Metodie, care viețuia aci de mult timp. Între anii 860-862, cei doi frați fură trimiși în misiune de împăratul Mihail al III-lea la chazarii din Crimeea, nicidecum la rușii de la Kiev.

47. *Cronica lui Nikon*, I, p. 54, apud N. de Baumgarten, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, pp. 60 și 47, n. 4.

48. *Continuator Reginonis*, ad ann. 959, în *Monum. Germ. Hist., Scriptores*, I, p. 624; V, 60; Hans Koch, art. cit., p. 255-256, nr. 11; H. de Baumgarten, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, pp. 58-59; A. Amand, în op. cit., t. 7, p. 433.

49. H. Koch, art. cit., p. 256, n. 12.

50. *Continuator Reginonis*, ad ann. 961 et 962, în *Monum. Germ. Hist., Scriptores*, I, p. 625; H. Koch, art. cit., p. 257; E. Amand, în op. cit., t. 7, p. 443; J. Dedit, art. *Russie*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XIV, Paris, 1939, col. 209.

«eu singur să primesc o altă credință?; drujina mea va râde de mine». Ea, însă, îi spunea: «**Dacă tu te botezi, toți vor face ca tine**»⁵¹). Dar el n-a ascultat de mama sa și a trăit pînă la moarte după obiceiurile păgînești. Cînd cineva dintre oamenii săi, însă, voia să se boteze, el nu-l împiedeca, dar își bătea joc de el⁵²).

Mirajul Bizanțului strălucitor l-a atras și pe Sviatoslav. Într-un timp, el a voit să-și stabilească puterea statului său la Dunărea de Jos, alegîndu-și capitala în Pereiaslavețul (Preslavul) Mic, situat între Cernavodă și Hirșova, în dreptul celui mai îngust loc dintre Dunăre și Marea Neagră, punct comercial foarte important, pentru a fi mai aproape de Constantinopol. Chemat în ajutor în 967 împotriva bulgarilor de împăratul bizantin Nichifor Phocas (963-969), Sviatoslav a învins pe bulgari, «**și le-a cuprins 80 de cetăți pe Dunăre. Și după ce a așezat acolo în Pereiaslaveț un guvernator, a primit tribut de la greci**»⁵³). N-a rămas mult timp aici, căci a fost nevoit să se întoarcă în 968 la Kiev, pentru a alunga pe pecenegi, care atacaseră în lipsa lui orașul rămas fără apărare. După ce a alungat pe pecenegi în stepă, se hotărî să plece iarăși spre Dunăre, în 969, spunînd la plecare mamei sale, bătrîna și bolnava Olga, și boierilor săi: «Nu-mi place să trăiesc în Kiev, aș vrea să stau la Dunăre, în Pereiaslaveț, acolo este centrul țării mele. Acolo se adună toate bogățiile: din Grecia aur, țesături, vin și diferite fructe; din Boemia și Ungaria argint și cai; din Rusia, blănuri și ceară, miere și sclavi»⁵⁴).

A doua oară, Sviatoslav cuceri și Preslavul (Pereiaslaveț) Mare, capitala țaratului bulgar, luă prizonier pe țarul Boris al II-lea (969-972), înaintă adînc în teritoriul bizantin, pînă dincolo de Filipopole, gîndindu-se chiar să alunge pe bizantini din Europa.

În aprilie 971, împăratul Bizanțului Ioan Tzimiskes (969-976) recucerii Preslavul Mare, iar în 24 iulie 971, Sviatoslav trebui să părăsească și cetatea Dorostolon (Silistra) pe Dunăre, nemaîntorcîndu-se niciodată în Bulgaria. Rezistența bizantinilor obligă dinastia Rurik să-și consolideze puterea în Rusia.

Sviatoslav petrecu iarna anului 972 la gurile Niprului. În primăvara anului 973, în drum spre Kiev, fu omorît de pecenegi la pragurile Niprului⁵⁵).

51. *Cronica lui Nestor*, cap. XXXI, trad. G. Popa-Lisseanu, p. 70.

52. *Ibidem*.

53. *Ibidem*, cap. XXXII, trad. G. Popa-Lisseanu, p. 71.

54. *Ibidem*, cap. XXXIV, trad. cit., p. 73. Pentru atacul rușilor asupra Bulgariei, vezi: L. Bréhier, *Le monde byzantin. Vie et mort de Byzance*. Paris, 1946, pp. 208, 209.

55. *Cronica lui Nestor*, cap. XXXVI, trad. G. Popa-Lisseanu, pp. 74-76; **Leon Diaconul**, *Istoria*, V, 1, în *Migne*, P.G., t. CXVII, col. 769 C; VI, 4, *ibidem*, col. 777 B; cărțile VIII și IX, *ibidem*, col. 841-885. Istoricul sîrb **Dragutin Anastasijević**, într-o serie de articole, a susținut că luptele rușilor cu bizantinii au început în primăvara anului 971 și s-au terminat în 973-974. Vezi din art. sale: *La chronologie de la guerre russe de Tzimiskès*, în *Byzantion*, t. VI (1931), pp. 337-346; *Idem*, **Leon Diaconos**, *Ueber das Jahr der Befreiung Bulgariens von den Russen durch Tzimiskès*, în *Seminarium Kondakovianum*, t. III (1929), pp. 1-2; *Idem*, *Die chronologischen Angaben des Skylitzes (Kedrenos) über den Russenzug des Tzimiskès*, în *Byzantinischen Zeitschrift*, Bd. XXXI (1931), pp. 328-333 ș. a.

Părerea lui Anastasijević a fost combătută de Fr. Dölger, H. Grégoire și G. Ostrogorsky. Vezi: **Fr. Dölger**, *Die Chronologie des grossen Feldzuges des Kaisers Johannes Tzimiskès gegen die Russen*, în *Byz. Zeit.*, Bd. XXXII (1932),

Această îndelungată ședere a rușilor printre popoarele creștine din Bulgaria și imperiul bizantin a avut o puternică înrîurire asupra creștinării lor, rușii cunoscând acum, în masă, creștinismul. Fiind înrudiți cu bulgarii și vorbind atunci o limbă foarte apropiată de bulgară, asupra rușilor s-a exercitat în deosebi o puternică înrîurire bulgară.

Sviatoslav nu și-a mai revăzut mama înainte de moarte. La 11 aprilie 969, marea principesă Olga, cea dintii principesă creștină dintre capetele conducătoare ale rușilor, muri. Incercînd să caracterizeze personalitatea ei, Cronicarul Nestor ne-o descrie în culori luminoase și atrăgătoare, schițîndu-ne minunat profilul ei moral. «Ea, Olga, a fost antemergătoarea creștinismului în Rusia, după cum luceafărul este al soarelui, după cum aurora este a luminii zilei. După cum luna luminează noaptea, tot astfel a strălucit și ea în mijlocul unui popor păgîn, ca și o piatră nestimată în mijlocul gunoului, căci poporul era în gunoiul păcatelor, nefiind încă curățit prin Sfîntul Botez... «Bucură-te, tu, care ai adus Rusia la cunoaștința lui Dumnezeu, căci noi sîntem începutul împăcării cu Dumnezeu». Ea este aceea care, cea dintii dintre ruși, a intrat în împărăția cerului. Pe ea o socotesc fiii Rusiei, ca pe o străbună, căci, după moartea ei, s-a rugat lui Dumnezeu pentru ruși»⁵⁶).

Fiul lui Sviatoslav și nepotul mării principese Olga, Iaropolk (972-980), ca și tatăl său, nu îmbrățișe creștinismul. El păstră pacea cu bizantinii și cultivă bunele raporturi și cu împăratul Germaniei Otto I cel Mare. O ambasadă rusă prezintă daruri, cu ocazia Paștelor, din 973, la Qaedlinburg, împăratului Otto I cel Mare al Germaniei, din partea marelui principe Iaropolk al Kievului⁵⁷).

Între timp, în marele principat al Kievului, numărul creștinilor sporise, după cum aflăm dintr-o consemnare contemporană despre ruși din anul 972, datorită cronicarului apusean Cosma de Praga⁵⁸).

Cronica rusă a lui Nikon ne relatează că papa Benedict al VII-lea (974-983), informat de importanța comunității creștine ruse, trimise în 979 o solie lui Iaropolk al Kievului⁵⁹). Acesta din urmă, însă, cu toată aplecarea lui spre creștinism, nu a primit botezul și muri păgîn. După mulți ani mai târziu, Iaroslav I cel Înțelept (1019-1054), dorind să facă un act de pietate față de strămoșul său, deshumă osemintele lui Iaropolk și rîndui să fie botezate⁶⁰).

4. Creștinarea marelui principe Vladimir al Kievului și activitatea sa pentru introducerea creștinismului în Rusia chieviaună.

Sviatoslav împărți marele său stat între cei trei fii ai săi, astfel: Oleg, la dravlienii, Iaropolk, la Kiev, iar Vladimir la Novgorod.

pp. 275-292; H. Grégoire, La dernière campagne de Jean Tzimiskès contre les Russes, în *Byzantion*, t. XII, 1-2 (1937), pp. 267-276; G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, pp. 206-208.

56. Cronica lui Nestor, cap. XXXIV, trad. G. Popa-Lisseanu, p. 73.

57. Lamberti Annales, 63, în *Monum. Germ. Hist., Scriptores*, t. III, apud N. de Baumgarten, Saint Vladimir et la conversion de la Russie, p. 48, n. 5.

58. Cosmae Pragensis, *Chronica Boemorum*, cap. XXII, în *Monum. Germ. Hist., Nova Series*, t. II, p. 44, cit. apud N. de Baumgarten, ibidem, p. 47, n. 5.

59. Cronica lui Nikon, în *Culegere completă de cronicile ruse*, t. IX, St. Petersburg, 1862, p. 39; cit. apud N. de Baumgarten, ibidem, p. 48, n. 1.

60. Cronica lui Nikon, t. IX, 83, vezi în *Culegere completă de cronicile ruse* și t. I, 67; II, 268; III, 2; V, 138; VII, 331-332; XV, 149; cit. apud N. de Baumgarten, ibidem, p. 48, n. 2.

Cu Vladimir (980-1015), mai întâi prinț de Novgorod (969), unde domina elementul vareg, apoi din 978 sau 980 succesorul fratelui său Iaropolk la Kiev, pătrunderea creștinismului în Rusia chieviază într-o fază nouă.

Asupra lui Vladimir, fiul lui Sviatoslav cu o varegă numită Maluša, născut înainte de 954, scandinav pe jumătate prin mama sa, se exercită înfrigurarea puternică a prietenului său scandinav, principele Olaf Tryggwison, regele Norvegiei începând din 995, care veni la Novgorod, în Gardarikia «țara orașelor», adică Rusia, unde rămăsese între anii 970-973. Această înfrigurare se accentuă și mai mult în timpul șederii lui Vladimir în Norvegia (975), unde obținu ajutor împotriva fratelui său Iaropolk, care, în 975, asasinase pe Oleg, fratele lor comun. Cu ajutorul unei armate de scandinavi și al prietenului său Olaf Tryggwison, Vladimir înlătură pe Iaropolk de pe tronul Kievului († 11 iunie 978). Între 978 și 983, Olaf Tryggwison rămase la Kiev, la curtea lui Vladimir ⁶¹).

Ca un adevărat predecesor al vitejilor țari moscoviți de mai târziu, «adunători ai pământului rus», care, după dominația mongolă, vor face gloria statului rus, marele principe Vladimir al Kievului, în urma războaielor cu polonezii, cu unele triburi slave nesupuse, cu bulgarii și pecenegii, întemeie un puternic stat slav medieval în Răsăritul Europei:

Activitatea lui religioasă fu decisivă pentru dezvoltarea ulterioară a destinului Rusiei.

Vladimir cuceri Kievul cu trupe păgine, și după cum pretind cronicile ruse, varegii cerură restaurarea templelor și ridicarea statuilor zeilor, în parte distruse din timpul mării principese Olga. Păgânismul părea că reînvie. Pe o colină din afara palatului Terem din Kiev, fură ridicate din nou statuile zeeilor Perun, Chors, Dajbog, Strybog, Semargl și statuia zeiței Mokoș ⁶²).

Au fost și victime creștine. Un vareg creștin din Kiev, care n-a consimțit să-și dea copilul spre a fi adus jertfă zeilor, fu masacrat împreună cu fiul său ^{62 bis}).

Dar Vladimir nu stăruie mult în această atitudine, căci nu putea lăsa poporul său într-o situație de inferioritate culturală și socială față de popoarele vecine. Creștinismul reprezenta un stadiu superior de viață nu numai din punct de vedere religios, ci și social, cultural și chiar politic, întrucât în comparație cu politeismul păgîn, credința într-un singur Dumnezeu asigura unitatea poporului și cimentarea statului. În jurul marelui principat al Kievului, luau ființă noi state creștine: Polonia, sub regele ei Boleslav I cel Viteaz «Chrobry» (992-1025) devenise un stat creștin; Ungaria și Scandinavia se pregăteau să devină creștine. În Sudul Dunării, țarul Samuel al Bulgariei (980-1014), deși bizantinii ocupaseră partea orientală a statului său, își asigură multă vreme hegemonia în Peninsula Balcanică; pe Bosfor, Constantinopolul, «cetatea cea de Dumnezeu păzită», fermeca spiritele conducătorilor de popoare prin cultura și civilizația ei strălucită. Visul unei înrudiri cu familia imperială din Bizanț, a început să

61. N. de Baumgarten, *Olaf Tryggwison roi de Norvège et ses relations avec Saint Vladimir de Russie*, în *Orientalia Christiana*, vol. XXIV, 1, Roma, 1931, nr. 73, Octobri, pp. 9, 16, 19, 25.

62. *Cronica lui Nestor*, cap. XXXVIII, trad. G. Popa-Lisseanu, p. 80.

62 bis. *Ibidem*, cap. XXXIX, pp. 82-83.

frământate spiritul lui Vladimir. Pentru această, însă, trebuia să devină creștin.

Vladimir, înainte de a primi botezul, a avut mai multe soții, în afară de numeroase concubine. Una dintre soții a fost o principesă bulgară creștină, mama sfinților Boris și Gleb, adusă în Rusia după 986, probabil după ce Vladimir ajutase cu trupele sale pe bulgarii de la Sudul Dunării în lupta lor împotriva Bizanțului, care a exercitat o oarecare înfrîngere asupra convertirii lui Vladimir⁶³), înainte de căsătoria lui cu Ana profirogeneta din Bizanț, sora împăraților Vasile al II-lea Bulgaroctonul (976-1025) și Constantin al VIII-lea (1025-1028).

Cronicarul Nestor ne-a lăsat știri interesante despre frământarea care s-a produs în sufletul lui Vladimir, înainte de convertire. Evident, cele spuse de Nestor în cronica sa, cu privire la convertirea lui Vladimir, sînt amestecate și cu unele elemente legendare și anacronice. Vladimir trăia în desfrii și orgii, în mijlocul unor haremuri strălucitoare, cînd primi vizita mai multor misionari, care îi propuseră fiecare credința lui. Veniră mai întîi bulgarii mohamedani de pe Volga; urmară apoi «Nemții de la Roma», adică Romano-Catolicii; după ei, veniră cazarii evrei; la urmă, grecii trimiseră un filosof, probabil o reminiscență istorică din vremea cînd Constantin și fratele său Metodiul, fuseseră trimiși la cazari, care expuse în fața lui Vladimir și a boierilor săi credința creștină, începînd cu Adam, Patriarhii, Moise și Proorocii, și termină cu învățătura lui Iisus Hristos, lăsată de Evangheliștii Săi. După sfatul boierilor și bătrînilor, sînt preferații grecii, la care rușii trimiseră o solie impunătoare. La întoarcere, delegații povestiră lucrurile minunate pe care le văzuseră la Constantinopol, care într-adevăr, i-au fascinat. **«Și ne-am dus la greci, au spus aceștia, și ne-au condus acolo unde ei se închină la Dumnezeu lor, (în catedrala Sfintei Sofii) și nu mai știam dacă ne găseam în cer ori pe pămînt. Căci pe pămînt nu se găsește nici o atare priveliște, nici o atare frumusețe; Nu sîntem în stare să vă povestim, dar un lucru știm că acolo Dumnezeu locuiește în mijlocul oamenilor; și slujba lor este mai minunată decît în oricare altă țară»** ⁶⁴).

După aceasta, Vladimir a atacat Chersonul din Crimeea, care aparținea bizantinilor, pe care-l cucerii ușor, datorită unei trădări. Pentru a-l restitui, ceru în schimb bizantinilor mîna Porfirogenetei Ana, sora împăraților Vasile și Constantin. Dar aceștia nu voiau s-o dea, pînă ce Vladimir nu se va boteza, condiție pe care el o primi fără greutate. Principesa Ana plecă la Cherson, unde episcopul Chersonului împreună cu preoții principesei, botezară pe Vladimir, în biserica Sfîntului Vasile din Cherson. După botez Vladimir făcu o mărturisire de credință, care se termină cu o serie de învățături antilatine. Apoi, se căsătorii cu principesa Ana și se întoarse la Kiev, unde porunci să se boteze poporul ⁶⁵).

Evenimentele au fost, însă, cu mult mai complicate, decît forma simplă în care ni le relatează cronicarul Nestor. Mai întîi, chiar acesta observă că unii, rău informați, susțin că Vladimir s-a botezat la Kiev, alții la Vasilev, iar alții aiurea ⁶⁶).

63. *Ibidem*, cap. XXXVIII, p. 81. N. de Baumgarten, Saint Vladimir et la conversion de la Russie, p. 57.

64. *Ibidem*, cap. XL, p. 98.

65. *Ibidem*, cap. XLII și XLIII, pp. 98-106.

66. *Ibidem*, cap. XLII, p. 100. Vezi și studiul lui J. Danzas, Saint Vladimir

Studiul atent al vechilor cronicari ruse din secolul al XI-lea, ca **Viața sfântului Vladimir de călugărul Iacob**, **Viața sfinților Boris și Gleb**, **Omilia despre Lege și har a Mitropolitului Ilarion**, care se pot completa cu relatările unor cronicari arabi ca Yahya de Antiohia și Elmacini, cum și cu unele informații pe care ni le procură așa numitele «sagas» islandeze și norvegiene, ne permit să datăm botezul lui Vladimir, probabil cu familia și copiii, în 987, la Kiev, deci cu doi ani înainte de atacul său asupra Chersonului din Crimeea, care fu cucerit, se știe acum sigur, înainte de 27 iulie 989⁶⁷).

Dar dacă Vladimir începu să se orienteze în politica sa spre Constantinopol, bizantinii înșiși, în marea strîmtorare în care se aflau atunci; alergară să ceară ajutorul varegilor lui Vladimir, pentru a înfrînge revolta armatelor din Anatolia, care înaintau spre Constantinopol, sub conducerea lui Bardas Phocas. Acesta se proclamase «basileu» la 15 august 987, uzurpînd dreptul împăraților legitimi, Vasile și Constantin. În același timp, provinciile septentrionale ale imperiului erau amenințate de țarul Samuel al Bulgariei. Către finele anului 987, o misiune diplomatică, în frunte cu episcopul Pavel, pleca din Constantinopol la Kiev, din partea împăraților Vasile al II-lea Bulgaroctonul și a coregentului și fratelui său, Constantin al VIII-lea. Între cei care au venit odată cu solia bizantină la Kiev, se afla și prietenul lui Vladimir, Olaf Tryggwison, ale cărui sfaturi fură decisive pentru legăturile de prietenie și rudenie ale marelui principe al Kievului cu familia imperială din Bizanț. De cînd plecase de la Kiev, din 983, Olaf Tryggwison ajunsese în incursiunile sale războinice, pînă în Anglia, unde, în 985, în insulele Scilly, se boteză și ajunsese mare propagator al creștinismului. După botez se strădui să introducă creștinismul în Norvegia, apoi făcu o călătorie în Grecia, de unde reveni la Kiev însoțit de episcopul Pavel⁶⁸). Se prea poate, ca chiar acest episcop bizantin, Pavel, să fi botezat în 987 pe Vladimir la Kiev, imediat după sosirea sa, sau Vladimir să se fi botezat mai înainte de sosirea episcopului Pavel, de vreun preot rus, din puternica comunitate creștină din Kiev. Documentele timpului nu ne spun nimic precis referitor la aceasta.

Cererea de ajutor a bizantinilor venea tocmai la timp. Vladimir adusesese cu el, din Scandinavia sau de la Novgorod numeroase trupe varege, care, după cucerirea Kievului, deveniseră tot mai pretențioase. A le trimite în ajutorul împăratului bizantin însemna pentru el de două ori un câștig: înții, scăpa de presiunile acestora și, al doilea, spera o răsplată imperială. Dar nici una nu i se părea mai potrivită pentru el ca rudenia cu împărații de Constantinopol, care asigura un mare prestigiu și strălucire

et les origines du christianisme en Russie, în *Russie et chrétienté*, 1938-1939, pp. 7-36, nouă inaccesibilă. **M. Jugie**, *Le schisme byzantin*, p. 179.

67. Pentru izvoarele arabe, vezi: **Baron V. R. Rosen**, *Imperator Vasili Bulgaroboita* (= Împăratul Vasile Bulgaroctonul). Extrase din *Cronica lui Yahya de Antiohia*. *Zapiski Imp. Akademii Nauk*, 44, St. Petersburg, 1883, pp. 23-24. **Elmacini**, *Historia Saracenică*, Edit. Erpenii, Lug.-Bataw 1625, p. 251. Pentru «sagas», vezi: **Snorre Sturleson**, *Saga af Olafi Konungi Tryggvasini* (*Heimskringla*), ed. *Peringskjöld*, Stockholm, 1697, cap. XXIX, p. 233. Cit. apud **N. de Baumgarten**, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, pp. 65-70. **L. Bréhier**, *Le monde byzantin. Vie et mort de Byzance*, pp. 222-224.

68. **Snorre Sturleson**, *Saga af O. Tr.* (*Heimskringla saga*), cap. XXIX, p. 233. **N. de Baumgarten**, *ibidem*, p. 68; **N. de Baumgarten**, *Olaf Tryggwison roi de Norvège et ses relations avec Saint Vladimir de Russie*, p. 33; vezi și **Gunnlaug Saga Olafs Konungs Tryggvasonar**, cap. 74, *ibidem*.

casei domniitoare de la Kiev. De aceea Vladimir ceru mina porfirogenetei Ana, sora împăraților Vasile al II-lea și Constantin al VIII-lea.

La curtea imperială din Constantinopol, condițiile puse de Vladimir, desigur, nu fură bine primite, dar, în situația de alunci, avînd de înfruntat răscoala din Asia Mică, împărații trebuiră să consimtă. În cursul anului 988, o monă ambasadă greacă luă drumul Kievului. Indată după tratative, o flotilă rusă cu 6.000 de varego-ruși, sub conducerea lui Vladimir însuși, plecă în ajutorul Constantinopolului. Ei ajunseră la timp, și în lupta care s-a dat la sfîrșitul anului 988 sau începutul lui 989, la Chrysopolis (azi Scutari), pe tărîmul asiatic, în fața Constantinopolului, răsculații comandați de unul dintre colaboratorii uzurpatorului Bardas Phocas, fură nimiciți. Cîteva săptămîni sau luni mai tîrziu, Bardas Phocas însuși, conducătorul răsculaților, fu bătut la Abydos, pe tărîmul Dardanelelor. În plină luptă, Bardas Phocas căzu pe cîmpul de bătălie, lovit de apoplexie.

Probabil, în răstimpul acestor două lupte, s-a încheiat la Constantinopol, căsătoria marelui principe Vladimir al Kievului cu Ana Porfirogeneta.

Dar, odată scăpați de pericolul răscoalei din Asia Mică, bizantinii nu voiră să mai îndeplinească condițiile puse de Vladimir, să-i dea în căsătorie pe Ana Porfirogeneta.

Miniat la culme de perfidia diplomației bizantine, Vladimir, întrucît nu putea cuceri Constantinopolul, admirabil apărât de-a lungul tărîmurilor mării și pe uscat de faimoasele sale ziduri, se îndreptă cu varegii săi asupra coloniei grecești a Chersonului, metropola posesiunilor bizantine din Crimeea pe care-l cuceri înainte de 27 iunie 989⁶⁹).

În fața acestei situații, curtea imperială a Bizanțului trebui să se plece. În luna noiembrie a anului 989, porfirogeneta Ana, născută la 13 martie 963, în vîrstă de 26 ani, cu toate regretele ei că părăsește splendorile curții imperiale din strălucitorul Bizanț pentru o țară străină, trebui să plece spre Kiev. Ea fu însoțită de o impunătoare solie, printre membrii căreia se aflau mulți clerici, mitropoliți, episcopi și preoți, care aduceau în Rusia multe relicvii de sfinți, icoane, vase sfinte, podoabe și daruri scumpe⁷⁰). În secolul al XVI-lea, arhivele Patriarhiei Ecumenice păreau că mai păstrează încă o amintire despre ambasada solemnă care însoțea pe principesa Ana la Cherson.

În scrisoarea patriarhului ecumenic Ioasaf al II-lea (1555-1565), datată în 1561, ni se spune că porfirogeneta Ana, a fost însoțită de mitropoliți, episcopi, călugări și de doi epocrisiari, al căror nume de altfel nu-l cunoaștem. Aceștia doi din urmă au fost mitropolitul Efesului și ducele de Antio-

69. Leon Diaconul, *Istoria*, I.X, 9, în Migne, P.G., t. CXVII, col. 905 B-907 C; M. Psellus, *Chronographie ou Histoire d'un siècle de Byzance* (976-1077), t. I, 10-17. Text établi et traduit par E. Renault, (Collection byzantine publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), t. I, Paris 1926, pp. 7-11. Gh. Kedrenos, *Εὐνοβίος Ιστορικόν*, 388, în Migne, P.G., t. CXXII, col. 121 A; 443-445; *ibidem*, col. 176 B-177 C; Joan Zonaras, *Annaliarum libri*, I.XVII, 7, în Migne, P.G., t. CXXXV, col. 156 C-157 B; G. Schlumberger, *L'Epopée byzantine à la fin du X-e siècle*, t. I, Paris, 1896, pp. 672-777; G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, pp. 214-215; L. Bréhier, *Le monde byzantin, Vie et mort de Byzance*, Paris, 1946, pp. 215-216. Fr. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, 1. Teil: Regesten von 565-1025, München und Berlin, 1924, nr. 771, 776 și 777, p. 99.

70. *Cronica lui Yahya de Antiohia*, la Baron V. R. Rosen, op. cit., p. 24, N. de Baumgarten, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, pp. 74, 84-85.

hia, care n-au urmat pe principesa pînă la Kiev. După întrevvedereea lor cu Vladimir la Cherson, s-au întors la Bizanț⁷¹).

Șederea lui Vladimir la Cherson se prelungi cîtva timp. Trebuiau discutate cu solii bizantini mai multe probleme ca: retrocedarea Chersonului bizantinilor și trecerea trupelor varege în serviciul împăratului de Constantinopol. Amîndouă fură ușor soluționate.

În primăvara anului 990, cînd Vladimir și soția sa Ana luară drumul Kievului, o parte din clericii soliei bizantine, la care se mai adăogă mitropolitul Chersonului și unii preoți din acest oraș, îi însoțiră pînă la Kiev, și ajutară pe marele principe în opera de creștinare a poporului rus.

Sosirea primului arhiepiscop la Kiev, care s-ar fi numit Mihail sau Leon, numele e cu totul nesigur, și a unui Arhiepiscop de Novgorod, Ioachim din Cherson, o pune Golubinski în 991⁷²). S-a presupus, pe temeiul unui text de mai tîrziu, dat de cronicarul polon Duglosz, că Arhiepiscopul de Kiev, ar fi fost hirotonit de Arhiepiscopul Chersonului. Astfel, cînd Duglosz vorbește despre zidirea bisericii Adormirea Maicii Domnului din Kiev, numită și «Desiatinnaia» = «a dijmelor», ridicată în 991, cu ajutorul arhitecților bizantini și sfințită la 11 sau 12 mai 996, care servi de catedrală pînă la construirea sfintei Sofii în 1018, acesta ne informează că Vladimir a dăruit-o cu vase aurite și podoabe prețioase. Apoi, continuă astfel: **«Și atît în ea, cît și în celelalte biserici ruse ridicate, episcopul de Cherson a rînduit slujitori și preoți»**⁷³). Textul nu e, însă, decisiv, fiind tardiv, încît problema hirotoniei primului Arhiepiscop al Kievului de către Arhiepiscopul Chersonului nu e atît de sigură cît s-a părut unora.

Poporul rus se creștină în masă, dar au fost și rezistențe. Prin eforturile lui Vladimir, ale Porfirogentei Ana și ale clerului grec din suita ei, cuvîntul Evangheliei fu răspîndit nu numai la Kiev, ci și la Rostov, la Novgorod; la Nord-Est de Moscova, la Apus, în Wolhynia, unde orașul Vladimir-Wolhynsk păstrează pînă azi amintirea lui Vladimir, acest «Clovis» al rușilor.

În timpul lui Vladimir, s-au înființat cele mai vechi episcopii ruse, la Cernigov, Bielgorod, Rostov, Vladimir-Wolhynsk, apoi la Turov și Połock⁷⁴). Episcopia de Tmutrakan (Tmutarakan) a fost înființată de mai înainte de bizantini.

5. Legăturile lui Vladimir cu creștinismul de rit apusean.

Vladimir a cunoscut și creștinismul de rit apusean, datorită înfriurii venite de la varegii din Nord, de la polonii și germanii vecini catolici. Cronica lui Ipatiev și cronica lui Nikon și cartea numită «Stepennaia Kniga» = «Cartea Treptelor», ne-au păstrat unele mențiuni despre relațiile lui Vladimir cu «sfîntul Scaun». Astfel, în timpul șederii sale la Cher-

71. Litterae Joasaph patr. Constantinop... confirmans Joanii IV... titulum Caesaris (1561), la W. Regel, *Annalecta Byzantino-Russica*, St. Petersburg, 1891, p. 75; Fr. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, I, Nr. 778, p. 99.

72. E. Golubinski, *Istoria russkoi țerkvi* (= *Istoria Bisericii Ruse*), I, I, pp. 164-172; H. Koch, *Byzanz, Ochrid und Kiev*, p. 260; V. Laurent, *Aux origines de l'Eglise Russe*, p. 289-290.

73. Vezi textul latin la Duglosz, *Historia Poloniae*, lib. II, Lipsiae, 1711, pp. 112-113. Cit. apud N. de Baumgarten, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, pp. 96, 103-105; V. Laurent, *ibidem*, pp. 290-291.

74. N. de Baumgarten, *ibidem*, p. 102.

son, în Crimeea, Vladimir primi în cursul anului 990 o solie din partea papii Ioan al XV-lea (985-996), care aducea lui Vladimir multe relicvii de sfinți de la Roma și daruri⁷⁵). Dacă faptul e adevărat, solia pontificală a trebuit să întâlnească la Cherson cortegiul impunător al delegaților bizanțini, care însoțeau pe Ana Porfirogeneta. De succesul acestei solii nu știm nimic.

În 991, adică un an după reîntoarcerea lui Vladimir de la Cherson la Kiev, sosi de la Roma, o altă ambasadă din partea papii Ioan al XV-lea. Delegații regelui Poloniei și Boemiei însoțiră ambasadă. Ea aducea din partea «sfântului Scaun, cum se exprimă cronica lui Nikon, «semne de dragoste și de cinstire»⁷⁶). Cronica lui Tatișcev adaugă că Vladimir o primi de asemenea «cu dragoste și cinste» și trimise delegații săi la papa de la Roma, care se întoarseră în 994⁷⁷).

De asemenea, papa Silvestru al II-lea (999-1003) trimise în anul 1000 la marele principe Vladimir al Kievului o impunătoare solie, care fu însoțită și de trimișii regelui Boemiei și ai regelui Ștefan al Ungariei (997-1038)⁷⁸). În 1001, Vladimir trimise delegații săi către papa de la Roma. Dar nici cele două solii trimise de papa Ioan al XV-lea lui Vladimir al Kievului, prima în 990 la Cherson, a doua în 991 la Kiev, nici solia papei Silvestru al II-lea din anul 1000, nu avură rezultatele așteptate, rușii dorind să rămână pentru totdeauna ortodocși.

Rusia chieaviană a avut legături și cu unele țări din Apusul și Nordul Europei, ca Polonia, Ungaria, Germania și țările scandinave. Au fost cu siguranță creștini și clerici de rit apusean, veniți, fie din Polonia vecină, fie din Germania, fie din țările scandinave, care au trecut în vizită prin Rusia chieaviană, sau au locuit un timp în ea, dar numele lor ne-a rămas aproape necunoscut. Unul dintre aceștia a fost Bruno de Kerfurt, capelanul împăratului Germaniei Otto al III-lea (983-1002), hirotonit în 1004 la Magdeburg ca «Arhiepiscop al neamurilor», cu numele de Bonifaciu. Acesta, după ce a făcut misiune între anii 1004-1006 mai întâi în Ungaria, sosi la Kiev, unde găsi bună primire din partea lui Vladimir. De aci, plecă în misiune la pecenegii sălbateci și la unguri, în locurile de origină ale ungurilor, fiind însoțit de Vladimir însuși, două zile de mers de la capitală, până la limitele teritoriului Rusiei chievienne în stepă. Din scrisoarea lui Bruno trimisă în 1008 lui Henric al II-lea (1002-1024), împăratul Sfântului imperiu romano-german, aflăm că el a ajuns «ad regem Russorum», adică «la regele rușilor», de a cărui ospitalitate și bunăvoință s-a bucurat timp de o lună. După ce a ajuns în inima statului peceneg, boteză acolo câțiva convertiți și se întoarce la Kiev, legând relații pacifice între ruși și pecenegi și hirotonind pentru aceștia din urmă un episcop. De la Kiev, Bruno

75. *Cronica lui Nikon*, în *Culegere completă de cronici rusa*, t. IX, 57; *Stepennaja Kniga*, I, 135; cit. apud N. de Baumgarten, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, p. 87.

76. *Cronica lui Nikon*, t. IX, 64; N. de Baumgarten, *ibidem*, p. 101.

77. Vas. Tatișcev, *Istoria Rusiei din cele mai vechi timpuri, rusește*, t. II. (Moscova 1768-1784), p. 72; N. de Baumgarten, *ibidem*, p. 101.

78. *Cronica lui Nikon*, t. IX, 68; N. de Baumgarten, *ibidem*, p. 101; B. Grécov, *La culture de la Russie, de Kiev. Moscou, 1947*, p. 48; Martin Jugie, art. *Slaves dissidentes (Eglises)*, în *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, t. IV, Paris, 1928, col. 1360-1361.

plecă mai întâi în Polonia, apoi în Prusia, unde se încoronă cu moarte martirică la 9 martie 1009⁷⁹).

O anumită înfriure a creștinismului de rit occidental asupra rușilor, venită din Polonia vecină, din Germania și țările din nordul Europei, e sigură. Mărturii au rămas atât în limba rusă cât și în prima întocmire a legislației bisericești ruse, care se întemeiază pe dreptul canonic german⁸⁰). Dintre cuvintele care au pătruns în limba rusă, datorită înfriurii ritului latin, cităm, bunăoară, cuvintele « **ПОГАНСТВО** » «păgânism», « **ПОГАНЩИЕ** » și « **ПОГАНН** » = «păgîn», din latinul «paganus» = «păgîn»⁸¹).

Dar această înfriure nu trebuie exagerată, căci ea n-a fost nici pe departe atât de importantă cât și-o închipuie, sau mai degrabă pe cât o vor unii dintre istoricii romano-catolici, din spirit de confesionalism exagerat.

Nici un cercetător și istoric serios și de bună credință nu poate trece peste adevărul istoric că rușii au primit creștinismul de rit oriental direct de la Bizanț. Creștinarea rușilor a însemnat nu numai o nouă eră în dezvoltarea istorică a Rusiei chieviene, ci și lărgirea sferei de influență a imperiului bizantin. Intreaga Rusie intră în sfera strălucitei civilizații și culturi a Bizanțului și sub conducerea spirituală a Bisericii Ortodoxe a Răsăritului.

*

Porfirogeneta Ana, soția lui Vladimir, deși cu mult mai tânără decât soțul ei, muri în 1011, în vîrstă de 48 ani. După moartea ei, Vladimir, fără să rămînă mult timp văduv, se recăsătorii cu nepoata împăratului romano-german Otto I cel Mare (936-973), a treia fiică a princesei Richlinda, fiica împăratului, și a contelui Cuno d'Oeningen⁸²). Căsătoria nu trebuie să ne surprindă, deoarece casa domnitoare de la Kiev și casa imperială germană erau întrucîtva înrudite. Tinăra princesă germană, fiica Richlindei, nu era cu totul străină în familia lui Vladimir. Împăratul romano-german Otto al III-lea (983-1002), fiul lui Otto al II-lea (973-983), fratele Richlindei, și al princesei Theophano din Bizanț, era în același timp

79. Vezi textul scrisorii lui Bruno, în *Monumenta Poloniae Historica*, t. I, Lwow, 1864, pp. 224-228; **S. Petrus Damianus** († 1072), cardinal episcop de Ostia, Vita S. Romualdi, cap. XXVII: De Bonifacio martyre, în *Migne*, P.L., t. CXLIV, col. 977-978; **Ademari S. Cibardi monachi**, *Historiarum libri tres*, III, 31, n. 1, în *Migne*, P.L., t. CXXI, col. 47 sq.; **E. Amann**, în op. cit., t. 7, pp. 379-380. Biografie mai nouă despre Bruno de Kerfurt, vezi la: **J. Ostrowski**, în *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. X (1938), col. 964; **Verdière**, art. cit., pp. 199-202, după **M. Jugie**, *Le Schisme byzantin*, p. 183.

80. **N. S. Suvorov**, *Urmele dreptului canonic occidental în monumentele vechiului drept rus*, în l. rusă. Iaroslavl, 1888, pp. 192-194. Vezi la **N. de Baumgarten**, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, pp. 106-110; **M. Jugie**, *Le Schisme byzantin*, p. 183.

81. **N. de Baumgarten**, *ibidem*, p. 48.

82. **Thietmar Episcop de Merseburg** (1009-1018), *Chronicon*, I.VIII, 285, în *Monum. Germ. Hist., Scriptorum*, t. III, 683; *Historia Welforum Weingartensis*, în *Monum. Germ. Hist., Script.*, t. XXI, p. 460; **N. de Baumgarten**, *Le dernier mariage de Saint Vladimir*, în *Orientalia Christiana*, vol. XVIII, 2, Roma, 1930, nr. 61, Maio-Junio, p. 167; *Idem*, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, p. 120. **M. Jugie**, *Les origines romaines de l'Eglise russe*, p. 267.

vărul primar al lui Vladimir și nepotul Porfirogenetei Ana, fosta soție a lui Vladimir ⁸³).

Vladimir muri la 15 iulie 1015, la Berestvo, un sat din jurul Kievului, care aparținea principelui. Ca om de stat, Vladimir a fost o personalitate puternică și a jucat primul rol în creștinarea Rusiei chievene. Amintirea sa a rămas totdeauna vie în inimile rușilor. Mitropolitul rus Ilarion al Kievului, ales în 1051, se adresează astfel lui Vladimir, în cartea sa «Cuvînt despre Lege și har»: «Scoală-te din mormînt, nobil erou; scoală-te, scutură somnul tău, căci tu n-ai murit; tu dormi pînă în ziua în care se vor deștepta toți».

«Scoală-te, căci n-ai murit, (pentru că tu nu poți muri, crezînd în Hristos, izvor de viață pentru lume. Scutură somnul tău, ridică ochii și vezi cîntea pe care ți-a păstrat-o Domnul în ceruri și slava pe care ți-a făcut-o printre fiii tăi» ⁸⁴).

După a doua jumătate a secolului al XIII-lea, între 1250-1263, marele principe Vladimir al Kievului fu canonizat. Sărbătoarea lui a fost stabilită la 28 iulie, în fiecare an. Cultul său e recunoscut și de Biserica Romano-Catolică ⁸⁵).

*

6. — Situația canonică a Arhiepiscopiei Kievului.

Fără nici o mărturie istorică serioasă și numai dintr-un spirit de confesionalism exagerat, unii istorici romano-catolici s-au străduit să demonstreze, întemeiați mai mult pe presupuneri și ipoteze, că arhiepiscopia Kievului s-a aflat de la început sub jurisdicția «sfîntului Scaun» roman, iar primii episcopi ruși au fost trimiși de la Roma. Astfel, **M. Jugie**, cel care în multe probleme referitoare la Bisericile Ortodoxe face coreligionarilor săi romano-catolici acest necinstit și rău serviciu de a-i informa de multe ori fals ori tendențios, răstălmăcind faptele istorice potrivit intereselor catolice, susține că varegii din nord aveau ritul latin și preoții acestora au botezat pe Vladimir al Kievului. Mai mult, după el, o serie de indicii dau istoricului verosimilitatea vecină cu certitudinea că prima organizare a Bisericii Ruse sub Vladimir s-a făcut după o înțelegere cu Roma și sub auspiciile ei. «Totul presupune, afirmă textual **M. Jugie**, că acești primi episcopi ruși și căpetenia lor, arhiepiscopul de Kiev, trebuiră să fie hirotoniți de legații Sfîntului Scaun, potrivit acordului care a trebuit să fie încheiat în 990 la Cherson între Vladimir și solii papei Ioan al VX-lea» ⁸⁶).

Nu avem nevoie de prea multe argumente ca să dovedim netemeinicia acestei păreri, pentru că ea a fost combătută și de istoricii catolici. Mai întîi, vizita soliei papei Ioan al XV-lea la Cherson, în 990, nu e un fapt tocmai bine stabilit istoricește, și chiar de ar fi adevărat, date fiind atunci relațiile dintre Vladimir și bizantini, marele principe al Kievului nu avea

83. **N. de Baumgarten**, Saint Vladimir et la conversion de la Russie, p. 120.

84. Mitropolitul Ilarion al Kievului, Cuvînt despre lege și har, cit. după **B. Grékov**, La culture de la Russie de Kiev, p. 56.

85. **N. de Baumgarten**, Saint Vladimir et la conversion de la Russie, p. 124.

86. **M. Jugie**, Les origines romaines de l'Eglise Russe, pp. 265-266; **Idem**, Le Schisme byzantin, p. 181, aceeași idee.

nici o nevoie de serviciile oferite de Sfântul Părinte de la Roma. El dorea legături de rudenie cu familia străluciților basilei de pe țărmurile Bosforului, și aceasta îi impunea cultivarea unor raporturi politice prietenești cu Bizanțul, iar din punct de vedere religios, Patriarhia Ecumenică de Constantinopol avea atunci un prestigiu cu mult mai mare decât îndepărtata Romă medievală, asaltată și ruinată de barbari. Apoi, după cum a remarcat și istoricul catolic V. Laurent, Porfirogeneta Ana, soția lui Vladimir, nu putea concepe botezarea poporului peste care domnea, de către alți episcopi și preoți decât aceia de același neam cu ea, care aduceau cu ei marea și glorioasă tradiție a Bizanțului⁸⁷). E în logica evenimentelor istorice, că Vladimir nu putea să-și ia soție din neamul împăraților bizantini, fără să pună și poporul său în legături politice și religioase cu Constantinopolul. Un arhiepiscop trimis rușilor de Roma nu putea duce decât la ruperea legăturilor prietenești cu Bizanțul, ceea ce nu era nici în interesul lui Vladimir, nici în interesul bizantinilor.

Învățăutul rus N. Nikolski a susținut că slavii din Valea Niprului mijlociu, cu Kievul ca centru, au suferit o puternică înfriurire moravă, primind creștinismul datorită activității misionare a discipolilor Sfinților Ciril și Metodie, «Apostolii» slavilor⁸⁸). Trebuie să subliniem, însă, că această înfriurire fiind indirectă, venind adică prin mijlocirea bulgarilor, unde se refugiaseră ucenicii Sfinților Ciril și Metodie, după alungarea lor din Moravia, ea s-a exercitat mai mult sub forma înfriurii bulgare, cum susține cu dreptate învățăutul sovietic N. S. Derjavin⁸⁹).

Alți istorici, între care și unii istorici ruși și ucrainieni, au susținut că Biserica Rusiei chievene s-a dezvoltat sub înfriurirea și jurisdicția directă a Bisericii Bulgare.

Se știe că, în timpul țarului bulgar Petru (927-969), prin pacea și alianța încheiată cu împăratul bizantin Romanos I Lecapenos (919-944), bulgarii obținură din partea împăratului și a senatului Bizanțului, la 8 oct. 927, recunoașterea titlului de «țar» și a demnității de «Patriarh», în persoana patriarhului Damian de Durostor. Patriarhia Ecumenică n-a recunoscut această ridicare a Bisericii Bulgare la treapta de Patriarhat.

Am văzut mai înainte că între 969-971, marele principe Sviatoslav al Kievului ocupă partea răsăriteană a țaratului bulgar, dar în iulie 971, împăratul Ioan Tzimiskes cuceri Bulgaria răsăriteană până la gurile Dunării și o puse sub stăpânirea bizantină, creînd din aceasta ducatul sau thema Paristrion sau Paradunavon (= Ducatul de la Dunăre), cu capitala la Dorostolon (Silistra). Deși, după 971, patriarhul Damian a fost depus de Patriarhia Ecumenică, nominal, reședința patriarhală a continuat

87. V. Laurent, *Aux origines de l'Eglise Russe*, p. 290. De asemenea, A. M. Amann, în art. Vladimir, dem Apostelgleichen zum Gedächtnis (988-1938), în *Orientalia Christiana periodica*, t. V (1939), pp. 186-206, minimalizează însemnătatea influențelor latine asupra creștinării Rusiei Chievene. Cf. Martin Jugie, *Le Schisme byzantin*, p. 186, n. 1.

88. N. Nikolski, «Istoria timpurilor trecute», ca izvor pentru istoria primei epoci a literaturii și culturii în Rusia. Despre vechea Cronică rusă. Rusește. În *Sbornik po russkomu iaziku i slovesnosti*, II, 1 (1030), Leningrad. Cit. după J. Ledit, *Bulletin d'histoire slave*. I. Les origines occidentales de l'ancienne littérature kievienne, în *Orientalia Christiana*, t. XXXII (1933), Nr. 89, Octobri-Decembri, p. 180, n. 3; pp. 180-214.

89. N. S. Derjavin, *Племенные и Культурные Связи Болгарско и Русского Народов*. (Legăturile culturale și de înfrudire ale popoarelor bulgar și rus). Moskvo-Leningrad, 1944, pp. 41-86, în deosebi pp. 55-60.

să existe în Bulgaria occidentală, rămasă independentă, peregrinând din Durostor la Sardica (Sofia), Vodena, Moglena, Prespa și apoi la Ochrida, pe care, după 1018, bizantinii, cucerind și Bulgaria occidentală, o recunoscură, începând din 1019, ca arhiepiscopie autocefală a bulgarilor și vlahilor din Balcani⁹⁰).

După părerea lui **Mihail Priselkov**, evanghelizarea Rusiei fu opera preoților bulgari, care, după 971, s-au refugiat în Rusia chiveană odată cu trupele lui Sviatoslav, sau și după aceea, fugind de sub stăpânirea bizantină. În anul 1018, când Vasile al II-lea Bulgaroctonul cuceri și Bulgaria occidentală, încă un număr important de clerici, episcopi, preoți și diaconi se refugiară în Biserica rusă de la Kiev, consolidând opera de creștinare a poporului rus. Până la 1037, clerul Bisericii Rusiei chievienne, implicit cel grec, a fost supus jurisdicției Patriarhiei de Ochrida⁹¹).

O teză asemănătoare a susținut și istoricul ucrainean **Stanislav Tomașivski** († 1930)⁹²).

De asemenea, cercetătorul german **H. Koch** e de părere că primele căpetenii bisericești ale Bisericii Ruse n-au fost episcopi și preoți greci; ci ierarhia autocefală a Patriarhatului de Ochrida, de același neam și limbă cu rușii — «die autokephale Hierarchie des stamm — und sprach verwandten Patriarchats von Ochrida»⁹³). Biserica Rusă chiveană s-a aflat la început sub jurisdicția Patriarhiei de Ochrida⁹⁴).

Un alt istoric rus, **M. Speranski**, afirmă, de asemenea, că primii reprezentanți ai ierarhiei ruse de la sfârșitul secolului al X-lea n-au venit de la Bizanț și n-au fost greci, ci au putut fi bulgari. Rolul bulgarilor deveni și mai puternic în creștinarea rușilor după 1018, când și Bulgaria occidentală a fost înglobată în imperiul bizantin, iar o parte din clerul bulgar și unii dintre bulgarii instruiți se refugiară în Rusia și duseră cu ei traduceri Sf. Scripturi și cărțile liturgice și limba slavonă. Literatura religioasă bulgară pătrunse puternic în Rusia chiveană sub Iaroslav cel Înțelept (1019-1054), fiul și succesorul lui Vladimir⁹⁵).

S-a presupus că Iaroslav al Kievului, nemulțumit de clerul grec ar fi primit din partea papei Benedict al VIII-lea (1012-1024) un succesor pentru arhiepiscopul grec al Kievului în persoana unui episcop bulgar, numit Alexis⁹⁶). Dar informația aceasta nu are nici un temei serios.

90. **H. Gelzer**, *Der Patriarchat von Ochrida*, in *Abhandlungen, der K. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-ist. Klasse*, t. XX (1902), fasc. 5, p. 6; **B. Granici**, *Kirchenrechtliche Glossen zu den vom Kaiser Basileios II, dem autokephalen Erzbischof von Achrida verliehenen Privilegien*, in *Byzantion*, t. XII (1937), pp. 395-415. **E. Amann**, in op. cit., t. 7, pp. 433-434; 438-439. **H. Koch**, *Byzanz, Ochrid und Rom*, p. 277. Să se vadă și **I. Snegarov**, *Istoria arhiepiscopiei de Ochrida*, I. In l. bulgară, Sofia, 1924, nouă inaccesibilă.

91. **M. Priselkov**, *Incerări asupra istoriei politico-bisericești a Rusiei chievienne în secolele X-XII*, în l. rusă, St. Petersburg, 1913. Vezi **J. Ledit**, art. *Russie*, în *Dict. Théol. Cath.*, t. XIV, 1, Paris, 1939, col. 211.

92. *Lucrările lui St. Tomașivski se găsesc în Memoriile Societății Sevcenko din Leopold*, t. CLI (1931), pp. 228-230. Vezi în deosebi, lucrarea sa: *Nova teoria o poczatkach Rusi*, în *Kwartalnik Historyczny*, t. 43 (1929), pp. 281-324.

93. **Hans Koch**, *Byzanz, Ochrid und Rom*, p. 278.

94. *Ibidem*, p. 283.

95. **M. Speranski**, *De unde vin cele mai vechi monumente ale limbii scrise și ale literaturii ruse?*, în l. rusă, în *rev. Slavia*, t. VII, 3 (1928-29, Praga), pp. 515-535.

96. **Frisius**, *De episcopatu Kioviensi ejusque praesulibus brevis commentatio*.

Față de părerile arătate mai sus, putem afirma cu certitudine că dependența jurisdicțională a Bisericii Ruse de la Kiev de Arhiepiscopia de Ochrida nu se poate sprijini și dovedi pe nici un temei istoric. Evident, limba vechii Rusii e vechea slavă bulgară, cu unele mici schimbări, care-i dădu cu timpul un caracter rusesc. Toate traduceriile Sfinților Metodiu și Ciriil, «Apostolii slavilor occidentali», ca și întreaga operă literară a ucenicilor lor, au trecut în Rusia chieveană. Ei au adus aci traduceriile Sfintei Scripturi, cărțile liturgice de tot felul, culegere de predici și traduceri din Sf. Părinți, nomocanoane ș.a. Este în afară de orice îndoială că bulgarii au exercitat o înrîurire puternică religioasă și culturală asupra vechii Rusii, la începuturile creștinării ei. Dar rușii nu aveau nici un interes să depindă din punct de vedere jurisdicțional de îndepărtata Arhiepiscopie de Ochrida, subordonată și ea în mare măsură Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol. Dimpotrivă, rușii doreau legături canonice statomice cu scaunul ecumenic, cu Constantinopolul, centrul Ortodoxiei, și nicidecum cu un scaun provincial de rangul al doilea, dependent de Bizanț.

Înrîurirea bizantină a fost considerabilă. Numele marilor catedrale și locașuri bisericești, ca și stilul lor arhitectonic și podoabele interioare, sînt în cea mai mare parte bizantine. Aproape fiecare oraș rusesc mai însemnat s-a străduit să aibă, asemenea Bizanțului strălucitor, catedrala sa. Din 945, cunoaștem la Kiev catedrala Sf. Ilie, numită după numele bisericii Ef. Ilie din cartierul Mamas din Constantinopol, dăruită varego-rușilor care făceau comerț. Vladimir ridică numeroase biserici în diferite orașe. Astfel, la Cherson zidi în 989 biserica Sf. Ioan Botezătorul; la Kiev ridică o primă biserică în 990, închinată, după unii, Sfîntului Gheorghe, ar după alții, Sfîntului Vasile; tot la Kiev, construî începînd din 991 catedrala Adormirea Maicii Domnului, numită și «Desiatinnaia» = «a dijmelor», care fu sfințită în chip solemn la 11-12 mai 996; la Novgorod cel Mare puse să construiască, în 991, biserica Sfintei Sofii; la Rostov zidi biserica Sfintei Fecioare, în 991; la Vladmir Wolhynsk, biserica Sfintei Fecioare, în 992; la Vasilev, biserica Schimbarea la Față a Mîntuitorului nostru, în 996.

După moartea lui Vladimir, în 1018, începu zidirea catedralei Sfintei Sofii din Kiev, care fu sfințită sub fiul său Iaroslav cel Înțelept în 1037. Fratele și rivalul lui Iaroslav, Mstislav (1015-1035), construî biserica Mîntuitorului la Cernigov. În 1037, Iaroslav poruncă să se ridice alte biserici cu hramul Buna-Vestire, Sf. Gheorghe și minăstirea Sf. Irina. Alte catedrale cu numele Sfintei Sofii fură ridicate de Iaroslav în orașul care poartă numele său — Iaroslav, în 1037, la Novgorod cel Mare între 1045-1052, care înlocui o biserică mai veche distrusă de două ori de incendiu, și la Poloțk⁹⁷).

Fiecare mare oraș, și înaintea tuturor Kievul, pe care arhitecții și meșterii ruși, ajutați de cei bizantini, doreau să-l facă tot așa de frumos ca și Constantinopolul, se întreceau să aibă, asemenea strălucitei cetăți imperiale de pe țărmurile Bosforului, o «Sfînta Sofia».

Varsoviae, 1763; cit. apud V. Laurent, *Aux origines de l'Eglise Russe*, p. 292; N. de Baumgarten, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, p. 102, n. 2.

97. N. de Baumgarten, *Chronologie ecclésiastique des terres russes*, pp. 27-41, pentru datele de ridicare a diferitelor biserici și catedrale. Vezi și B. Grékov, *La culture de la Russie de Kiev, Moscou, 1947, passim*.

Dintre toate orașele din Europa Orientală, Kievul avea cele mai numeroase biserici. După mărturia unui contemporan, cronicarul german Thietmar, episcop de Merseburg, se aflau la Kiev în al doilea deceniu al secolului al X-lea, pe la 1018, mai mult de 400 de biserici — «plus quam quadringentae habentur ecclesiae»⁹⁸). Numărul, desigur, ni se pare foarte exagerat pentru timpul acela, dar el ne arată marea înflorire la care ajunsese Biserica Kievului.

*

S-a afirmat de unii istorici că rușii n-ar fi avut de la început un arhiepiscop sau o ierarhie bizantină, ci numai din 1037 găsim menționat la ei un mitropolit de Kiev.

Faptul nu este adevărat, deoarece mărturii documentare contemporane pomenesc despre arhiepiscopul de Kiev cu mult mai înainte de 1037. Astfel, cronicarul german Thietmar de Merseburg ne informează că regele Poloniei Boleslav I cel Mare, intervenind în luptele pentru domnie dintre fiii lui Vladimir, imediat după căsătoria lui cu Porfirogeneta Ana din Bizanț, pinat pe regele polon și pe însoțitorii săi, în ziua de 14 august 1018, arhiepiscopul aceluia oraș cu moaștele sfinților și alte diferite podoabe — «*Archiepiscopus civitatis illius cum reliquis sanctorum et ceteris ornatibus diversis hos venientes honoravit*»⁹⁹). Aceasta presupune că rușii au obținut un arhiepiscop din partea Patriarhiei Ecumenice încă din timpul lui Vladimir, imediat după căsătoria lui cu Porfirogeneta Ana din Bizanț.

Biserica Rusă chieveană a rămas arhiepiscopie între anii 988-1037. Regimul ei fu acela al unei autocefalii, Arhiepiscopia de Kiev fiind în același rang cu marile arhiepiscopii naționale, dar nu depășea, desigur, autocefalia acordată de Patriarhia Ecumenică Bisericii Cyprului.

Pentru că rușii tindeau la o independență deplină, în 1037, arhiepiscopia chieveană fu coborâtă la rangul de mitropolie și încadrată în ierarhia bizantină ca simplă mitropolie a Patriarhiei Ecumenice. În anul 1037, cu ocazia târnosirii măreței catedrale a Sfintei Sofii de la Kiev, episcopul Theopempt al Novgorodului, de origină grec, fu numit de Patriarhul ecumenic Alexie Studitul (1025-1043) Mitropolit al Kievului¹⁰⁰). Pe vremea împăratului Alexios I Comnenul (1081-1118), Mitropolia Kievului ocupa în rândul mitropoliilor bizantine locul al 60-lea, ultimul rang¹⁰¹).

După Theopempt, urmă pe scaunul mitropolitan rusul Ilarion (1051-1054), sub care Biserica Rusă chieveană ajunsese la marea înflorire. Acestui învățat mitropolit rus i se atribuie cunoscuta lucrare în limba slavonă: «Cuvînt despre Lege și har», un monument literar de mare importanță pentru limba și cultura bisericească rusă din acest timp.

98. Thietmar de Merseburg, *Chronikon*, în *Monum. Germ. Hist.*, t. III, 871, cit. apud M. de Baumgarten, *Chronologie ecclésiastique des terres russes*, p. 33, n. 2.

99. Thietmar de Merseburg, *ibidem*, III, p. 870. Vezi: N. de Baumgarten, *ibidem*, pp. 33.

100. N. de Baumgarten, *Chronologie ecclésiastique des terres russes*, pp. 36-37. Vezi aici și indicațiile cronicilor slavone.

101. G. Parthey, *Sinecismus et notitiae graecae episcopatum*, Berlin, 1866, p. 97. Lucrarea a fost redactată sub împăratul Alexios I Comnen. Cf. M. Jugie, *Les origines romaines de l'Eglise Russe*, p. 265, n. 2.

Sub urmașii lui Vladimir, relațiile cu Bizanțul n-au fost totdeauna bune, nici în domeniul politic, nici în cel religios. Astfel, fiul lui Vladimir, Iaroslav cel Înțelept, declară în 1043 război împăratului Bizanțului, Constantin al IX-lea Monomachos (1043-1055), dar fu înfrînt de acesta. Bizantinii duseră la Constantinopol 800 de prizonieri, cărora, după crudul obicei al timpului, li se scoaseră ochii. În 1046, Iaroslav s-a împăcat cu Bizanțul. Vsevolod I (1078-1093), fiul lui Iaroslav, se căsătorii cu fiica împăratului Constantin al IX-lea Monomachos. Prin această căsătorie, se întăriră din nou legăturile de rudenie ale casei domnitoare de la Kiev, cu familia imperială bizantină. Legăturile politice cu Constantinopolul consolidară în același timp și legăturile religioase.

După 1054, de la moartea mitropolitului rus Ilarion, pînă la invazia mongolă (1238-1241), cei mai mulți mitropoliți de Kiev fură greci, trimiși direct de Patriarhia Ecumenică din Constantinopol. Schisma cea mare din 16 iulie 1054, dintre Biserica Răsăritului și Biserica Apusului, i-a găsit pe ruși puternic întăriți în credința ortodoxă a Răsăritului, pe care au păstrat-o cu statornicie și dragoste pînă azi.



2500 DE ANI DE LA MOARTEA LUI BUDA

Lumea budistă sărbătorește cu mult fast împlinirea a 2500 de ani de la moartea lui Buda, de la așa zisa «intrare a lui Buda în Nirvana» (**Pari-nirvāna**). Acest important eveniment din istoria budismului a făcut să se vorbească și să se scrie în lumea întreagă despre viața și învățătura întemeietorului budismului. Chiar și la noi în țară, unde, după cât știm, budismul nu are adepți, s-au produs câteva manifestări cu prilejul recentelor sărbătoriri din lumea budistă.

Astfel, încă din 1955 a apărut în revista **In apărarea păcii**¹⁾ un articol intitulat **Moștenirea lui Buda**, în care se arăta contribuția budismului la progresul cultural în diferitele țări pe unde s-a răspândit această religie. În octombrie 1956, d. dr. Cristian Ghenea a ținut, în sala de conferințe a Bibliotecii centrale universitare din București, o conferință cu titlul: **Buda, aspecte din viața și doctrina sa**, conferință care urmează să se publice. D. George Ivașcu, membru al delegației românești la cea de a IX-a Conferință generală U.N.E.S.C.O, ale cărei ședințe s-au ținut la New-Delhi (India) în noiembrie 1956, a publicat în revista **Contemporanul** din 7 decembrie 1956 un foarte frumos articol intitulat **Buddha Jayanti**, în care a scos în relief îndeosebi rolul lui Buda în creația artistică a popoarelor care au îmbrățișat budismul. Noi înșine am publicat în revista **Studii Teologice**²⁾ un «documentar», în care am căutat să arătăm care este starea actuală a budismului.

Data fiind însă amploarea pe care au luat-o serbările comemorative din lumea budistă și semnificația de ordin religios, moral și social pe care budiștii o atribuie împlinirii a 2500 ani de la moartea lui Buda, credem că este bine să dăm în cele ce urmează unele informații pe care le socotim utile pentru cititori revistelor noastre bisericești.

Astfel, în primul rînd, credem că este bine să se știe că budiștii nu comemorează toți în același timp moartea lui Buda sau «intrarea lui Buda în Nirvana», deoarece unii dintre ei socotesc anii curenți, iar alții anii scurși. Din această pricină, budiștii din Ceylon, Birmania și India au sărbătorit 2500 de ani de la moartea lui Buda la 24 mai 1956, iar cei din Tailanda, Cambodgia și Laos au sărbătorit-o în luna mai 1957.

De ce însă această sărbătorire are loc în luna mai? Pentru că în luna mai, la lună plină, cînd în Asia de sud începe sezonul ploilor, are loc în lumea budistă cea mai mare sărbătoare a anului: sărbătoarea «nașterii», a «iluminării» și a «intrării în Nirvana» a lui Buda. Era firesc deci ca această întreită sărbătoare anuală a budismului să ia în 1956-1957 o amploare deosebită, dată fiind împlinirea a 2500 de ani de la moartea lui Buda.

Este însă interesant de știut că data morții lui Buda, care a fost fixată de tradiție la anul 544 î. H., nu corespunde cu rezultatele calculelor făcute de specialiști în vremea noastră. Aceste calcule dau ca an al morții lui

1. An. IV, iulie 1955, pp. 37-50.

2. Seria II-a, an. VIII, nr. 5-6, mai—iunie 1956, pp. 589-400.

Buda 477 sau 478 în. H., deci cu o diferență de circa 75 de ani. Poate că tradiția budistă a făcut confuzie între data nașterii și data morții lui Buda. În orice caz, fiind vorba de o tradiție foarte veche, budiștii sărbătoresc acum 2500 de ani de la «intrarea lui Buda în Nirvana».

Serbările ce au loc acum în lumea budistă au luat o amploare deosebită și datorită faptului că aceste serbări coincid oarecum cu dobîndirea independenței politice a țările foste colonii și care, avînd budismul ca religie națională, se simt solidare și prin această legătură spirituală dintre ele.

Dar mai este încă un alt motiv, foarte important, pentru care lumea budistă dă o atît de mare importanță acestui eveniment. După o veche tradiție budistă, cînd se vor împlini 2500 de ani de la intrarea lui Buda în Nirvana, va începe o nouă eră în istoria budismului, o eră de mare prosperitate, cînd Legea budistă se va răspîndi mult în lume și lumea întreagă va începe să ducă o viață nouă, potrivit idealurilor budiste de pace universală. După această perioadă de renaștere, care va dura multă vreme, budismul va decade.

De fapt, cifra 2500 reprezintă mijlocul perioadei de 5000 de ani, după care, conform unei tradiții budiste, doctrina budistă va fi dată uitării. Buda însuși ar fi anunțat venirea acestei vremi cînd doctrina predicată de el nu va mai fi luată în seamă. Și nu este de mirare că budismul, care în principiu ar trebui să se considere ca o religie veșnică, pune totuși un termen curbei sale de evoluție, căci budismul are ca doctrină fundamentală «impermanența» a tot ce există. După această doctrină, tot ce există este «compus», este alcătuit din părți care se pot descompune. Și omul și lumea toată sînt alcătuiți efemere trecătoare, n-au consistență, n-au permanență, trec, se risipesc. Existența avînd acest caracter de efemeritate, de «impermanență», a te atașa de ea înseamnă a suferi. Suferința constituie fondul însuși al existenței, iar scăpare nu există decît în «eliberarea» de existență, în ieșirea din «impermanență» și intrarea în absolut, în Nirvana.

Și tocmai această intrare a lui Buda în absolut, în Nirvana, o sărbătoresc budiștii în luna mai. Dar ce se poate ști sigur despre viața însăși a lui Buda? Greu de răspuns la această întrebare, care a dat naștere unei imense literaturi, «legenda lui Buda» devenind obiectul propriu al unei adevărate «discipline autonome»³). Tradiția budistă a îngrămădit în jurul persoanei lui Buda atîtea elemente fanteziste, încît nu este de mirare că s-au găsit cercetători de mîna întâia, care, dacă n-au negat categoric existența istorică a lui Buda, au considerat totuși viața acestuia, așa cum e cunoscută din tradiție, ca o simplă legendă⁴) sau ca o «istorie mitologică născută din dezvoltarea unui mit solar»⁴). Impotriva acestui fel de a vedea au reacționat, desigur, o serie de cercetători, considerînd că, totuși, se pot

3. Etienne Lamotte, *La légende du Buddha*, în *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CXXXIV, nr. 1-2, iulie—decemb. 1947, p. 49. Tradițiile cele mai vechi despre viața lui Buda, conținute în texte pali, au fost culese și publicate de E. H. Brewster în lucrarea *Gotama le Bouddha, sa vie d'après les écritures pali*, Paris, Payot, 1929.

4. E. Senart, *Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines*, Paris 1875, p. 507. Legenda lui Buda, spune și Heinrich Kern, este «o reunire de neadevăruri grosolane» («Eine Zusammenstellung groben Unwahrheiten»). *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, vol. I, trad. de H. Jacobi, Leipzig 1882, p. 297)

culege unele date istorice cu privire la viața lui Buda, mai ales că unele descoperiri arheologice au venit între timp să sprijine veracitatea unora dintre tradițiile cu privire la viața întemeietorului budismului.

Astfel, în localitatea Rummindei, cam la granița dintre Nepal și India, s-a descoperit în 1896 o coloană, pe care pelerinul chinez Hiuen T'ang a văzut-o, în anul 636 d. Hr., îngropată pe jumătate. Pe această coloană se află o inscripție care amintește de scutirea de impozite făcută de marele rege Așoka, în anul 249 în. H., satului Lumbini (astăzi Rummindei), în semn de cinstire a localității în care s-a născut Buda. Cum acest sat se află în apropiere de locul unde a existat cândva orașul Kapilavastu, capitala statului în care s-a născut Buda, se confirmă tradiția după care Buda s-ar fi născut într-o grădină din marginea satului Lumbini, în timp ce mama sa ar fi mers cu bărbatul său Suddhodana spre Koli, ca să-și vadă rudele.

De asemenea, tot cam pe unde a existat orașul Kapilavastu s-a descoperit în 1898, într-o **stūpa** (relicvariu), o urnă conținând rămășițe de oase pe care o inscripție le arată a fi ale lui Buda. În felul acesta se confirmă și tradiția după care, la moartea lui Buda, cenușa rămasă după incinerare a fost distribuită principilor și nobililor prezenți la ceremonie⁵⁾.

Aceste descoperiri arheologice și critica literară aprofundată, întreprinsă îndeosebi de renumitul sanscritolog H. Oldenberg⁶⁾, au făcut să se ajungă la încheierea că nu poate fi nici o îndoială asupra existenței istorice a lui Buda și că, deși «India a preferat totdeauna legenda în locul istoriei»⁷⁾, din «legenda lui Buda», căreia i-au trebuit mai mult de zece veacuri pentru ca să ajungă la deplina sa dezvoltare, se poate degaja un mănunchi de fapte reale, stabilite istoricește.

Dar la ce se reduce acest mănunchi de fapte reale? Poate că nu este rău să arătăm pe scurt, acum când se sărbătorește împlinirea a 2500 de ani de la moartea lui Buda, ce se poate da ca sigur istoricește din noiamul de amănunte fanteziste ale relatărilor tradiționale.

Astfel, se poate spune că Buda s-a născut pe la anul 560 în. Hr, din ramura Gotama a familiei princiare Sākya, care conducea, prin alegere, un stat situat în nord-estul Indiei, cu capitala în orașelul Kapilavastu, recunoscând autoritatea statului vecin dinspre vest, Kōsala. În această republică artisocratică, formată din circa un milion de locuitori, se nascu un copil căruia i se dădu numele **Siddhartha** («cel care și-a ajuns scopul»), dar care avea să poarte și alte nume, printre care pe cel de **Gotama** (sanscrit **Gautama**), după ramura familiei din care Buda făcea parte, pe cel de **Sākyamuni** («înțeleptul din familia Sākya») și, în fine, pe cel de **Buddha** («iluminatul»), cu care a intrat în istorie. La șapte zile după nașterea acestui copil, afirmă tradiția cea mai vrednică de crezare, mama sa, **Māya**, a murit și copilul a fost crescut de o soră a mamei sale. Până la vârsta de 29 de ani, tânărul Siddhartha va fi dus viața obișnuită a castei

5. Giuseppe de Lorenzo, **India e buddhismo antico**, ed. 4-a, Bari, G. Laterza, 1920, pp. 49 sqq. Cf. Ambrogio Ballini, **Le religioni dell'India**, în P. T. Venturi, **Storia delle religioni**, vol. II, Torino, Unione tip.-editrice torinese, 1936, pp. 190-191.

6. **Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté**, trad. de A. Foucher, ed. 4-a, Paris, Alcan, 1934.

7. André Bareau, **L'Absolu en philosophie bouddhique**, Evolution de la notion d'**asamskrta**, Teză principală de doctorat, Paris, Centre de documentation universitaire, 1951, p. 76.

sale de nobili, gustînd toate plăcerile. Între timp se căsătorî, probabil desul de tînăr, pe la vîrsta de 19 ani, luînduși ca soție pe tînăra **Gopā**, de la care avu după vreo 10 ani un copil de sex masculin, numit **Rāhula**. Ce se va fi întîmplat însă în viața tînărului nobil, nu se știe, fapt este că, la vîrsta de 29 de ani, Siddharta se simți dezgustat de plăcerile vieții și, la fel cu Vardhamāna (Mahāvīra), un contemporan al său care a dat naștere altei secte, jainismului, își părăsi familia și luă drumul pribegiei, căutînd să dezlege, în singurătate și înfrinare, marile probleme ale vieții. Plecă de acasă noaptea, pe neștiute, îmbrăcat în haina galbenă a penitenților, și se îndreptă spre regiunea muntoasă dintre est, Vaisālī sau Rājgīr, unde, prin niște grote ale munților, trăiau numeroși eremiți, nevoindu-se cu tot felul de practici ascetice. Siddharta căută în zadar printre aceștia un învățător care să-l mulțumească. Nemaiavînd ce învătă de la ei, plecă mai departe, însoțit de cinci călugări care credeau că, în fine, prin el, vor ajuta și ei la cunoașterea adevărului eliberator. După ce rătăci mai multă vreme, se opri într-un sat (Uruvelā) situat la sud de Panta, unde timp de șase ani se supuse la cele mai crîncene mortificări. Dîndu-și seama însă că pe această cale nu poate ajunge la rezultatul dorit, își schimbă felul de viață, începînd să se hrănească în chip moderat, și-și reluă pelerinajul. Cei cinci monahi însoțitori nu aprobară această comportare și-l părăsiră, mergînd pe altă cale. Siddharta nu se descurajă, ci căută cu ardoare să afle prin meditație ceea ce nu izbutise să găsească prin asceză. În fine, în al șaptelea an de la fuga sa din casa părintească, într-o noapte — relatează tradiția — pe cînd sta cufundat în meditație sub un arbore, adevărul străluci înaintea minții sale. Marea taină a existenței omenești fu dezlegată. El își dădu seama că existența este suferință și că la eliberarea de suferință se ajunge prin suprimarea dorinței de viață. Din acel moment el nu mai era pelerinul Siddharta, ci «iluminatul», Buddha. Cîțva timp rămase în meditație profundă. Apoi fu apucat de îndoiala că ar fi bine să descopere lumii adevărul la care el ajunsese după atîtea nevoințe. Biruind această îndoială, plecă în căutarea celor cinci monahi, foștii săi însoțitori, pe care îi găsi în apropiere de Benares, și-i cîștigă ușor ca adepți. Acestora le ținu faimoasa «predică de la Benares», prin care el «puse în mișcare roata Legii». În această predică, Buda și-a expus esențialul învățăturii sale despre existența durerii, originea durerii, suprimarea durerii și calea care duce la suprimarea durerii.

De acum înainte începu apostolatul lui Buda, care dură 44 de ani, vreme în care el colindă regiunile Magadha, Kosala și Benares, cu singura întrerupere în sezonul ploilor, din iunie pînă în octombrie, cînd drumurile Indiei deveneau impracticabile. Dar și în aceste luni își continua propovăduirea în cîte o colibă, la marginea satelor unde poposea. Numărul discipolilor crescuseră repede. Prima convertire de mare importanță fu aceea a regelui de Magadha, Bimbisāra, care îmbrățișă budismul împreună cu numeroși supuși ai săi și-i dădu lui Buda o grădină, în care acesta își ținu o mare parte din predicile sale. Un alt parc îi fu dăruit de un negustor bogat cu numele Sudatta. În lunga sa viață, Buda primi în dar și alte grădini, în care cu vremea luară ființă mînăstiri budiste. Ca discipoli foarte fervenți ai lui Buda s-au remarcat doi tineri brahmani, care fuseseră înainte adepți unui filozof sceptic. Dintre membrii familiei **Sākya**, care la început se arătaseră foarte puțin favorabili propovăduirii lui Buda, se convertiră Ananda și Devadatta. El dintîi deveni discipolul cel mai iubit al maestrului,

iar cel de al doilea provocă, din invidie, prima schismă în sinul budismului. De aceea au fost asemuiți cel dintâi cu Sf. Ioan Evanghelistul și cel de al doilea cu Iuda Iscarioteanul. Buda izbuti să convertească la învățătura sa și pe propriul său tată, Suddodana, pe fratele său Nanda și luă cu sine printre călugări și pe propriul său fiu Rāhula, de șapte ani. Și cum propovăduirea lui Buda nu se adresa numai brahmanilor și nobililor, ci tuturor claselor sociale, fără distincție, au intrat în comunitatea budistă, între alții, bărbierul familiei Sākya, Upālī, care, conform tradiției, deveni mai târziu compilatorul unei importante părți din canonul scrierilor sacre budiste. Comunitatea budistă se mări mult și prin admiterea femeilor, deși Buda nu a dat cu dragă inimă această dezlegare, căci el socotea femeia ca o piedică foarte serioasă în calea desăvârșirii și a eliberării.

Ultimele luni ale vieții sale, Buda și le-a petrecut în apropiere de Vaisālī, unde se retrăsese pentru sezonul ploilor. Aici se îmbolnăvi. Când se simți mai bine, porni spre nord, probabil spre orașul său natal Kapilavastu. Ajuns în satul Pāvā, de lângă orașul Kusinārā (sanskrit Kusinagara), primi invitația unui fierar cu numele Cunda, care dădu o masă în cinstea sa. Mîncînd însă aici carne de porc sărată sau ciuperci otrăvite, i se făcu rău și cu multă greutate se tiră pînă într-o suburbie a orașului Kusinārā, unde muri, în vîrstă de 80 de ani, înconjurat de discipoli și jelit în-deosebi de Ananda, cel mai iubit discipol al său. Se pare că în ultimele momente ale vieții sale, Buda ar fi găsit încă puterea necesară pentru a converti un monah eretic și pentru a da ultimele învățături discipolilor cu privire la respectarea doctrinei și a legii budiste. Ultimele cuvinte ale maestrului ar fi fost: «Da, eu vă spun: totul trece. Aveți grijă de mîntuirea voastră». Trupul neînsuflăit al lui Buda a fost incinerat, iar resturile de oase calcinate au fost împărțite și așezate în diferite stūpa, care au fost restaurate de generațiile următoare de credincioși.

Cam atît se poate considera ca «istoric» în viața lui Buda⁸⁾. De altfel textele mai vechi cuprind foarte puține indicații asupra vieții «iluminatului», în vreme ce literatura mai nouă budistă face din viața lui Buda o înșiruire de legende extraordinare, vrednice de fantezia bogată orientală.

Astfel, conform legendei, pentru nașterea lui Buda s-au făcut tot felul de mari prevestiri. Părinții săi erau regele și regina din Kapilavastu, descendenți ai unei străvechi dinastii. Nașterea sa a avut loc în chip miraculos. Mama sa a visat că un elefant alb a intrat în trupul său. Acesta era Buda, care, privind din cer zbulcîmul și nefericirea oamenilor, s-a coborît pe pămînt ca să mîntuiască pe zei, pe oameni și toate creaturile. El a ieșit prin coasta dreaptă a mamei sale. Brahma, Indra și alți zei au asistat la nașterea sa, însoțită de numeroase minuni. Abia născut, Buda a făcut cîte șapte pași în direcția celor șase puncte cardinale⁹⁾, anunțîndu-se ca nimeni-citorul boalei, al bătrîneții și al morții. Noul născut purta pe trupul său cele 32 de semne principale și cele 80 de semne secundare care prevesteau fie stăpînire universală, fie înțelepciune absolută.

Copilăria lui Buda ar fi fost de asemenea plină de minunății. El știa mai dinainte tot ce voiau să-l învețe dascălii săi; umbra arborelui sub care

8. A. Ballini, op. cit., pp. 189-201. Cf. Steven Konow, *Die Inder*, în *Chante pie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte*, ed. 4-a, îngrijită de A. Bertholet și E. Lehmann, vol. II, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1925, pp. 103-109.

9. Est, vest, nord, zenit și nadir.

se afla el nu se mai mișca din loc, ținându-l la adăpost de arșița soarelui, și așa mai departe. Mai târziu, fuga sa din casa părintească, pentru a deveni monah cerșetor, a fost aranjată de zei, care i-au scos în cale pe rînd un bătrîn, un bolnav și un mort, făcîndu-l să se întristeze profund și să se cufunde într-o adîncă meditație asupra problemei suferinței omenești. Apoi, scoțîndu-i în cale un ascet, îl făcură să găsească dezlegarea problemei în renunțarea la plăcerile vieții. Unele îndoieli și frămîntări sufletești, pe care le va fi avut Buda înainte și după momentul culminat al «iluminării» sale, au fost puse pe seama duhului rău, **Măra**, zeul iubirii și al morții, care se va fi speriat de hotărîrea tînărului prinț și de perspectiva răspîndirii între oameni a învățăturii sale mîntuitoare.

Mai ales ultimele momente ale vieții lui Buda au fost presărate de biografii entuziaști cu atîtea întîmplări extraordinare, încît nu este de mirare că întemeietorul budismului a putut fi considerat, cum am spus, ca un personaj de legendă, născut din dezvoltarea unui mit solar. Mai ales că budismul a inventat, pe lîngă Buda istoric, o sumedenie de alți Buda, copiați după cel real.

Cu privire la data exactă a morții lui Buda, nu s-a ajuns încă la o unitate de vederi între cercetători. Se poate socoti totuși ca data «cea mai probabilă» anul 478¹⁰). Credincioșii budiști numără anii erei budiste începînd cu anul «intrării lui Buda în Nirvana», adică anul morții acestuia, de la care se socotește că s-au împlinit acum 2500 de ani.

Spuneam însă că serbările pentru comemorarea a 2500 de ani de la moartea lui Buda au luat o foarte mare amploare în lumea budistă. Într-adevăr, chiar și în India, unde budismul este aproape inexistent începînd din sec. al XII-lea, au avut loc cu acest prilej un întreg șir de manifestări religioase și culturale pentru cinstirea lui Buda. Astfel, aflăm că, încă de la 5 februarie 1956, președintele consiliului de miniștri al Republicii India, Jawaharlal Nehru, a remis Societății Mahabodhi din India, în prezența șefilor misiunilor diplomatice ale Nepalului, Ceylonului, Birmaniei, Tailandei, Cambodgiei, Chinei și Japoniei, relicvele discipolilor lui Buda descoperite în 1951 la Sauchî și depuse la British Museum din Londra în 1887. Aceste relicve sînt păstrate în trei lădițe, care sînt copii după originalele ce se află la British Museum și care au fost remise de administratorii muzeului d-nei Pandit, înalt comisar al Indiei în Anglia.

De asemenea, la 23 mai 1956 s-a pus la New-Delhi, în capitala Republicii India, piatra de temelie a unui monument comemorativ național, care face obiectul unui concurs internațional. Monumentul va trebui să fie, după cum s-a programat, «simplu, serios, nobil, emoționant, pătruns de spiritul Indiei moderne și potrivit-se cu demnitatea lui Buda»¹¹).

La 24 mai 1956, data comemorării morții lui Buda, au avut loc în India și în alte țări budiste un întreg șir de ceremonii și pelerinaje, iar un număr de intelectuali au publicat o culegere de studii și articole intitulată **2500 de ani de budism**. Cartea cuprinde o prefață semnată de dr. Sarvapali Radhakrishnan, vice-președintele Republicii India, autor al ci-

10. André Bareau, **Dhammasangani**, Teză complementară de doctorat, Paris. Centre de documentation universitaire, 1951, p. 14. «Istoria budismului — spune A. Bareau — va rămîne încă, totdeauna poate, domeniul curatelor probabilități» (In, *introducere*, p. 40).

11. George Coedès, **Le 2500-e anniversaire du Bouddha**, în *Diogenes*, Revue trimestrielle, publiée sous les auspices du Conseil International de la Philosophie et des Sciences humaines et avec l'aide de l'Unesco, Paris, iulie 1956, nr. 15. p. 129.

torva lucrări de filozofia religiilor și președinte al comitetului de organizare a serbărilor pentru comemorarea morții lui Buda.

Tot în India, cu prilejul celei de a IX-a Conferințe generale U.N.E.S.C.O., s-a organizat un Congres al budismului, un simpozion cu titlul **Contribuția budismului în artă, literatură și filozofie**, și o mare expoziție, la care toate țările budiste au trimis prețioase opere de artă budistă pentru a fi expuse¹²⁾. Pe lângă acestea, au fost proiectate, pentru cinstirea lui Buda, publicarea unei lucrări intitulată **Budismul în imagini**, publicarea unei ediții populare a edictelor regelui Așoka în hindî și engleză și publicarea textelor religioase în scriere devanāgrī.

În Ceylon, pregătirea comemorării a 2500 de ani de la moartea lui Buda a început încă din 12 octombrie 1952, prin reunirea sinodului Lanka Buddha Mandalaya, însărcinat cu organizarea acestei comemorări. Una dintre manifestările prevăzute în programul festivităților este aceea a publicării unei enciclopedii internaționale budiste, alcătuită prin colaborarea budiștilor din lumea întreagă.

În Birmania a fost de asemenea convocat din vreme un sinod la Rangoon pentru ca să revizuiască textul celor trei colecții canonice (**Tripitaka**) cu colaborarea specialiștilor, călugări și laici, din Ceylon, Tailanda, Cambodgia și chiar din India, Pakistan și Nepal. Acest sinod, care și-a început lucrările la lună plină în mai 1954, urma să le termine la 24 mai 1956. Programul comporta de asemenea editarea textului pāli al scrierilor canonice budiste în caractere birmane, în scriere devanāgrī și în caractere latine, precum și traducerea acestora în birmană, hindî și engleză¹³⁾.

Cum vedem, comemorarea a 2500 de ani de la moartea lui Buda a dat prilej unui adevărat reviriment în viața religioasă a țărilor budiste din sud-estul Asiei. Totuși nu credem că această dată va însemna într-adevăr începutul unei noi ere de mare înflorire a budismului, așa cum cred budiștii. Această mare religie, care a adus într-o vreme importante servicii culturale țărilor orientale, este de mult în stare de declin și nu sînt semne că va mai putea reveni la înflorirea de odinioară.



12. G. Ivașcu, articolul citat din rev. **Contemporanul**.

13. G. Coedès, *op. cit.*, p. 130.

A APĂRUT

CARTE
DE
RUGĂCIUNI

PENTRU TOT CREȘTINUL

CUPRINZÎND RUGĂCIUNILE DE TREBUINȚĂ,
SFÎNTA LITURGHIE, ÎNSEMNĂRI DIN TIPIC
ȘI FELURITE POVĂȚUIRI DE FOLOS OBȘTESC

TIPĂRITĂ CU BINECUVÎNTAREA
PREA FERICITULUI
JUSTINIAN
PATRIARHUL ROMÎNIEI



EDITURA
CENTRULUI MITROPOLITANAL UNGRO-VLAHIEI
1957

A APĂRUT

MINEIUL
LUNII
FEBRUARIE

TIPĂRIT ÎN ZILELE PĂSTORIEI
PREA FERICITULUI
JUSTINIAN
PATRIARHUL ROMÂNIEI

CU APROBAREA SFÎNTULUI SINOD
AL SFINTEI BISERICI AUTOCEFALE
ORTODOXE ROMÎNE

BUCUREȘTI
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
1957

A APĂRUT

I. I. BUJOR

FR. CHIRIAC

GRAMATICA LIMBII LATINE

MANUAL PENTRU SEMINARIILE
ȘI
INSTITUTELE TEOLOGICE

TIPĂRIT CU APROBAREA
ȘI BINECUVÎNTAREA PREA FERICITULUI
JUSTINIAN
PATRIARHUL ROMÂNIEI

BUCUREȘTI
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC DE MISIUNE ORTODOXA
1957

ÎN CURÎND VA APARE

NICOLAE LUNGU

CONFERENȚIAR LA INSTITUTUL TEOLOGIC DIN BUCUREȘTI
DIRECTOR AL CORALEI SFINTEI PATRIARHII

LITURGHIA PSALTICA

VECHILE MELODII BISERICEȘTI TRADIȚIONALE
TRANSCRISE PE NOTAȚIA LINIARĂ
ȘI ARMONIZATE PENTRU COR MIXT

TIPĂRIT CU APROBAREA SFÎNTULUI SINOD
ȘI CU BINECUVÎNTAREA PEA FERICITULUI

JUSTINIAN
PATRIARHUL ROMÎNIEI

BUCUREȘTI
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC DE MISIUNE ORTODOXA
1 9 5 7

MANUSCRISELE, CARTILE, COMUNICARILE OFICIALE ALE EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL DE CORRESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTA SE TRIMIT PE ADRESĂ: EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA, — STR. ANTIM Nr. 29, RAIONUL N. BALCESCU, BUCUREȘTI, CU MENȚIUNEA: „PENTRU STUDII TEOLOGICE — REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ”.

COSTUL REVISTEI

<u>IN ȚARA</u>		<u>PESTE HOTĂRE</u>	
Pe un an	20,— lei	Pe un an	40 lei
Un număr	2,50 „	Un număr	5 „

In București, revista «Studii Teologice» se poate cumpăra de la Magazinul de obiecte bisericești al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, str. 30 Decembrie nr. 9.

MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SÎNT RUGAȚI SĂ-ȘI PĂSTREZE COPIE DUPĂ MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI REVISTEI «STUDII TEOLOGICE»

B U C U R E Ş T I
TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXA
1 9 5 7