

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINSUL

† TIT SIMEDREA, Mitropolit, Sfântul Ioan Botezătorul în lumina descoperirilor de la Qumran.

Prof. HRISTO N. GHIAUROV, Sinodul Apostolic din Ierusalim.

Pr. Prof. ENE BRANIȘTE, Liturghia Darurilor mai înainte sfințite.

Pr. N. C. BUZESCU, Premisele unei filozofii creștine la Clement Alexandrinul.

Magistr. Ierom. ANTONIF PLAMADEALĂ, Rugăciune și cunoaștere în învățătura ortodoxă.

Magistr. AUG. ALEX. BIDLAN, Bhakti și Agape.

Protos. IOASAF POPA, Învățătura ascetică a Sfântului Ioan Scărarul.

3-4

SERIA II-a = MARTIE — APRILIE = ANUL X/1938

STUDII TEOLOGICE

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

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

COMITETUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE:

P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romine.

MEMBRI:

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

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

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

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

REDACTOR RESPONSABIL :

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

COLABORATORI

Inalt Prea Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții Episcopi; Prea Cucernicii Profesori de la Institutele Teologice Universitare, candidați la titlul de magistru și doctor în Teologie, studenții Institutelor Teologice și Prea Cucernicii Preoți.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINSUL

† TIT SIMEDREA. Mitropolit, Sfântul Ioan Botezătorul în lumina descoperirilor de la Qumran	139
Prof. HRISTO N. GHIAUROV, Sinodul Apostolic din Ierusalim	162
Pr. Prof. ENE BRANIŞTE, Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite	176
Pr. N. C. BUZESCU. Premisele unei filozofii creştine la Clement Alexandrinul	193
Magistr. Ierom. ANTONIE PLAMADEALĂ, Rugăciune şi cunoaştere în învăţătura ortodoxă	216
Magistr. AUG. ALEX. BIDIAN, Bhakti şi Agape	225
Protos. IOASAF POPA. Invăţătura ascetică a Sfântului Ioan Scărarul	253

SERIA II-a

3-4

ANUL X—1958

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA
BUCUREŞTI STRADA ANTIM Nr. 29 — RAIONUL NICOLAE BĂLCESCU

COMITETUL DE REDACTIE

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

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

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

SFÎNTUL IOAN BOTEZĂTORUL ÎN LUMINA DESCOPERIRILOR DE LA QUMRAN

BIBLIOGRAFIE. — LODS, Adolphe. *Les Prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*. Paris, Renaissance du Livre, 1935, XX-634 p. — GOGUEL, Maurice. *Jean-Baptiste*. Paris, Payot, 1928, 304 p. — LAGRANGE, M. P. *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*. Paris, Gabalda, 1931, XXIV-624 p. — LECLERQ, Henri. *Cénobitisme. Monachisme Juif* (= *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*), T. II, Paris, Letouzey, 1925, col. 3058-3075. — STEINMANN, Jean, *St. Jean-Baptiste et la spiritualité du désert*, Paris, Éd. du Seuil, 1955, 193 p. (Osteneala noastră e datoare mult acestei lucrări). — DUPONT-SOMMER, A. *Les Manuscrits de la Mer Morte* (= *Encyclopédie Française*), T. XIX, Paris, 1957, p. 19. 42.—19. 42. 4. — ALBRIGHT, W. F. *L'Archeologia in Palestina*. trad. ital. Mario Bizzari. Firenze, Sansoni, 1957, 346 p. — GASTER, Theodor H. *The Dead Sea Scriptures in English Translation*. New-York, Doubleday & Company, 1955, 350 p.

Cam de pe la jumătatea veacului al doilea î. H. și pînă în anul 70 d. H. essenienii au ținut — de altcum faptul este cunoscut — un loc însemnat în viața iudaismului palestinian. De asemenea s-a bănuț, încă de acum un secol și mai bine, că ei ar fi jucat, tocmai pentru însemnătatea locului ținut de ei în iudaism, un oarecare rol și în creștinismul începător, deși numele lor n-a fost reținut de tradiția creștină, și nici nu apare în vreuna din cărțile Noului Testament.

Tot ce se știa despre essenieni înainte de jumătatea veacului nostru, venea din știrile scoase din scrierile lui Filon Alexandrinul, Pliniu-cel-Bătrîn și Iosif Flaviu. Dar întimplarea a făcut ca un be- duin palestinian, ce-și pierduse caprele, să le caute prin peșterile de la Qumran și să dea, în anul 1947, peste niște manuscripte vechi evreești, care, «cînd vor fi cu totul: tot studiate și publicate, vor răsturna ceea ce se cunoaște în privința textului ebraic al Vechiului Testament, a literaturii ebraice din periodul intertestamental, și în privința străfundului ebraic al Noului Testament»¹. Cercetările cerute de manuscriptele descoperite sînt, firește, abia la început, și Iordanul va trebui să deșarte multă apă dulce în Marea Moartă, pînă ce toate textele descoperite vor fi studiate, traduse și publicate; pînă ce filologii și arheologii vor spune cel din urmă cuvînt și, mai ales, pînă ce va fi lămurită pînă în fundul ei istoria Iudaismului din vremea celui de al doilea templu din Ierusalim și a ivirii Creștinismului.

Ținînd seama deci de acestea, osteneala de față nu rîvnește, firește, să istovească tema anunțată în titlu, ci numai să informeze cititorul, pe măsura îngăduită de literatura folosită la documentare. Și pentru că unele din concluzii sînt întemeiate pe potriveli și pe ipoteze, de bună seamă și pînă la noi ordine, cele spuse aci sînt supuse revizuirilor, îndreptărilor, îndoielilor și chiar greșelilor.

DESCOPERIRILE DE LA QUMRAN. — Qumran este un khirbel, un cîmp de ruine, așezat pe țarmul nord-apusean al Mării Moarte². Aci

1. Albright, W. F., *Op. cit.*, p. 279.

2. A. Legendre, *Charte de la Palestine ancienne et moderne*, Paris, Letouzey, fără dată.

a descoperit beduinul de care am amintit mai sus, în anul 1947, într-o peșteră săpată în faleza mării, nu departe de khirbel, ascunsă într-un zir (chiup de pământ), o grămadă de suluri manuscrise vechi evreești înfășurate în pînză de in³. În acea grămadă de suluri s-au aflat următoarele lucrări: *Cartea proorocului Isaia* în două copii; un comentariu la proorocia lui *Avacum*; un sul ms numit de editorii americani *Manualul de Disciplină*⁴, căruia însă i se poate zice mai bine *Pravilă* («Regula»), pentru că de fapt ms este o carte de povățuire a unei secte iudee, de la care vin, fără îndoială, mss descoperite, pe temeiul căreia se cîrnuia frăția, se recrutau noii membri și se pregăteau ucenicii; un sul ms numit *Războiul fiilor luminii împotriva fiilor întunericului*, un adevărat «Regulament militar» întocmit în vederea răzbelului pe care vor avea să-l poarte «fiii luminii» la sfîrșitul veacului împotriva tuturor puterilor răului, înainte de defini-tiva sosire a împărăției lui Dumnezeu; o culegere de *Psalmi de mulțămîntă* alcătuiți de sectă, înfățișînd în revărsări de simțăminte, lungi și înflăcărare, credința și gîndurile tainice ale frăției; și un sul ms, un chip de parafrază în limba aramaică (celelalte sînt în idiom ebraic), cu povestiri din cartea *Facerii* despre Patriarhi.

Aceste scrieri, afară de *Isaia*, erau toate și cu totul necunoscute pînă la descoperirea lor. Sulul ms cu *Proorocia Isaiei* a atras, firește, numaidecît luarea aminte a învățaților, dar s-a văzut repede că unul din mss descoperite aci seamană, pînă și în cuvinte, cu un ciudat document, aflat și publicat mai acum cincizeci de ani în urmă, sub titlul *Scrierea din Damasc*⁵. Acum acest document se vedește a fi «o compilară» după *Pravila* de la Qumran și se înrudește de aproape cu «Pseudoepigrafele Vechiului Testament»: *Enoh*, *Jubileele* și *Testamentul celor doisprezece Patriarhi*, redactate în secolele II și I î. H., și mult citite în Biserica primitivă. Dar, după cum s-a spus mai demult⁶, *Scrierea din Damasc* este de obîrșie esseniană. Asemănarea ei cu *Pravila*, rudenția ei cu pseudoepigrafele numite, dar mai ales faptul că aceste scrieri, toate, chiar și *Scrisoarea din Damasc*, s-au descoperit mai tîrziu în alte peșteri la Qumran, au dus la încheierea că mss descoperite în anul 1947 la Qumran, sînt negreșit rămășițele bibliotecii unei comunități esseniene, ce-și făcuse așezarea în această localitate; și că au fost ascunse în peștera din apropiere, în preajma marelui război evreu (66-67 d. H.), înainte de părăsirea țînutului.

Despre lăcașul essenienilor de la Marea Moartă avem o mărturie vrednică de crezare, de la Pliniu-cel-Bătrîn. În adevăr, el spune că essenienii aveau o mare așezare lîngă țîrmul apusean al Mării Moarte,

3. «Ceramica (zirului) e de izvod ellenistic-roman din veacul din urmă al templului al doilea (cc. anul 30 în. Hr.—70 d. Hr.), iar pînza de in s-a putut data, prin radiocarboniu, din timpul lui Hristos...». Albright, W. F., op. cit., pag. 280.

4. *The Manual of Discipline*, în Theodor H. Gaster, op. cit., pp. 39-60. Tot aici: *Războiul fiilor luminii împotriva fiilor întunericului*, pp. 280-306; *Psalmii de mulțămîntă*, pp. 115-202.

5. M.-J., Lagrange, op. cit., p. 231. Th. H. Gaster, op. cit., pp. 61-85, îl numește *The Zadokite Document* (Documentul Zadochit) și îl dă ca făcînd una cu «*Manual of Discipline*», împreunîndu-le sub titlul general: *Rules of the Brotherhood*, p. 33.

6. M.-J. Lagrange, op. cit., pp. 330, 332.

mai sus (adică la mieznoapte) de Engadi⁷. Și khirbelul Qumran se află chiar în locul arătat de Pliniu.

Săpăturile arheologice făcute în anul 1951 și în anii 1954-1956 în câmpul de ruine de la Qumran, au întărit și mai mult încheierile trase atit din mss aflate în peșteră în anul 1947, cât și din scrierile lui Pliniu și ale scriitorilor evrei Filon și Iosif Flaviu. Aceste săpături au scos la iveală ruinele unui lăcaș cum nu se poate mai potrivit cu nevoile unei comunități esseniene. Clădirea fusese înzestrată cu încăperi pentru trebuințele frăției, cu cisterne pentru spălările zilnice, cu trapeză pentru ospațul sfânt luat în comun, cu încăperi și mese și călimări pentru copiatul cărților sfinte, etc. Lângă clădire s-a aflat și un mare cimitir al comunității esseniene așezate aci.

Iscodirile făcute în anul 1952 și în anii 1955-1956 au dus la descoperirea a încă altor zece peșteri, mai aproape ori mai departe de cea aflată în 1947, în care s-a găsit un număr uimitor de mare de manuscripte, pergament și papirus, ale frăției esseniene de la Qumran. Inventarierea acestor mss încă nu era terminată (1956); iar publicarea lor era abia la început. Totuși se poate spune că în cele patruzeci ziruri noi descoperite, s-au aflat frânturi din mai toate cărțile Bibliei canonului evreesc⁸. Din *Esther* însă, din *Tobie* și din *Înțelepciunea lui Sirah* nu s-a aflat nimic. Așa, s-au găsit: fragmente de tilcuire (ca cea la *Avacum*⁹) la prorociile: *Isaia*, *Osea*, *Miheia*¹⁰, *Sofonie* și *Naum*¹¹ și la *Psalmi*¹²; fragmente din «Pseudoepigrafele» *Enoh*, *Jubileele* și *Testamentul lui Levi* și dintr-o *Apocalipsă* necunoscută care descrie mai ales Ierusalimul cel de sus; fragmente din mai multe mss cuprinzând *Pravila*, *Războiul...*, *Psalmi de mulțămintă* și chiar *Scrierea din Damasc*; o pagină cu «mărturii» biblice mesianice; etc., etc.

Dacă lăsăm deoparte textele biblice vedem, că celelalte texte arată că în biblioteca frăției, se află vreo șasezeci de scrieri proprii esseniene.

Deci, nu încapă îndoială, manuscriptele evreești aflate în peșterile de la Qumran, sînt ale unei așezări esseniene asemeni celei descrise de Pliniu.

COMUNITĂȚILE ESSENIENE. — În preajma erei creștine, Palestina, țară supusă romanilor, era, cu tot statutul ei politic și religios deosebit de al celorlalte popoare supuse acestei împărății, într-o frămîntare politică și religioasă necunoscută în lumea mediteraniană de atunci. Cete de agitatori și teroriști ațîțau neconținut poporul iudeu la răscoale; și ura împotriva cutropirii romane era hrănită de propaganda apocaliptică.

Apocalipsele, cărți de obicei redactate în limba aramaică, de autori ascunși sub numele unuia din Patriarhi sau din vechii Proo-

7. *Hist. Nat.*, V, 17.

8. De ținut minte: Dacă în totalitatea lor «textele biblice» descoperite la Qumran se potrivesc în general cu textul mazoretic, în amănunte însă ele se potrivesc mai adesea cu vechile versiuni grecești. Cf. A. Sommer-Dupont, *op. cit.*, pp. 19-22-24. col. II.

9. Cf. Th. H. Gaster, *op. cit.*, pp. 246-256.

10. *Ibidem*, pp. 238-240.

11. *Ibidem*, pp. 242-244.

12. *Ibidem*, pp. 123-202.

roci, prevesteau prăpădul universal, — semn al venirii împărăției sfinților —, ce era așteptat să se întâmple în curînd. Atunci Dumnezeu se va arăta ca Judecător al lumii, și evreii evlavioși, morți mucenici, vor învia. Atunci va fi sfîrșitul vechii lumi și sosirea unei alteia, noi și desăvirșite. Însă Messia, împăratul uns de Iehova pentru a domni peste toate națiunile și a birui, Messia cel vestit de proorocii cei de demult, nu mai era înțeles de poporul iudeu de atunci. Atingerea acestuia cu gîndirea babilonică și persană îi schilodise înțelegerea despre Messia. Inspirații iudaismului nu mai așteptau un Messia din casa lui David, Mîntuitor al lumii întregi, ci un messia național. Speculațiile lor năzuiau la soarta lumii întregi, depășind strîmtele granițe ale Palestinei; năzuință a cărei împlinire era acum așteptată numai de la un prăpăd al lumii întregi, singurul în stare să înlocuiască împărăția păgînă cu împărăția lui Dumnezeu, printr-o mare lovitură pornită din cer.

Această așteptare pricinuisă o mare neliniște religioasă, iar temerea de prăpădul, pe care mulți îl doreau, pusese stăpînire pe sufletul noroadelor. Se credea că din această frămîntare va ieși o lume nouă; și aci aveau dreptate! Dar în ce chip urma să se petreacă dărîmarea? Prin stăpînirea lumii de fariseism, sau de sacerdoțiul saducheu? Prin biruința iudaismului în chip de împărăție vremelnică, ori prin întoarcerea păgînilor în masă la ceea ce avea mai duhovnicesc așteptarea mesianică israilită?

Miștile adînc dezbinată și împărțite căutau totuși o ieșire din această zbciumare. Poate că cei mai evlavioși dintre evrei, cei mai cucernici, vor fi căutat alinare sufletelor lor între zidurile lăcașurilor esseniene, la adăpostul acestor ciudate și înflăcărâte frații!

Viața, petrecerea și doctrina essenienilor se cunoștea pînă la descoperirea de la Qumran, numai din ce spusese ră despre ei Filon, Pliniu și Iosif.

Filosoful evreu FILON din Alexandria (20 î. H. — 40 d. H.) zugrăvește în tratatul său *Quod omnis probus liber sit* (IV, 75, 79-83), chipul de viață al essenienilor așa:

Ei sînt în număr de 4000. Numele lor... arată după mine sfințenia, pentru că sînt... slujitorii lui Dumnezeu, nejunghind dobitoace și trudindu-se să-și facă cugetele cu adevărat vrednice de omul sfințit pentru preoție.

Filon îi arată fugind de viața orășenească, nefăurind nicidecum arme și

nefăcînd nimic ce ar putea sluji războiului.

Printre ei rob nu se află. Toți sînt liberi și se ajută unul pe altul.

Dintre științe ei cultivă numai

cea ce privește existența lui Dumnezeu și obîrșia lumii, dar se îndeletnicesc mai mult cu morala, luînd mereu povătuitor legile strămoșilor, pe care duhul omenesc nu le-ar fi putut născoci fără însuflare de la Dumnezeu. Ei le studiază în tot timpul, dar mai virtos în ziua a șaptea... care este ținută drept sfințită. În această zi se înfrînează de la orice lucrare și se duc în locurile sfinte numite sinagogi. Acolo cei tineri sînt așezați după vîrstă mai jos decît cei bătrîni și se pregătesc de ascultat cu cuvînta de nevoie.

Atunci unul ia cărțile și citește și altul din cei mai destoinici merge să facă tâlcuirea a ceea ce nu este ușor de înțeles. Că adesea învățămîntul e dat în simboluri, după chipul bătrînilor dascăli.

Aci se propovăduiește evlavia, sfințenia, viața de familie, viața cetățenească, cunoașterea faptelor bune, a celor rele și a celor indiferente...

Filon mai departe stăruiește asupra comunității de bunuri și asupra milosteniei practicate de essenieni. Intr-o altă scriere pierdută, intitulată *Apologia Iudeilor*, el spune, după mărturia lui Eusebiu,¹³ că essenienii practicau desăvîrșita nemîncare de carne și lepădau căsătoria.

Pliniu-cel-Bătrîn (25 î. H. — 79 d. H.), în scrierea sa *Istoria naturală*,¹⁴ (V 17) zugrăvește comunitatea essenienilor așa :

La apus de lacul Asfaltit, dar la o depărtare de țarm unde n-au nimic de temut din partea duhorilor <lacului>, sînt essenienii, nație singuratică, ciudați mai mult de cît toți alții, fără femeie, fără dragoste, fără bani, trăind în tovărășia palmierilor. Ei se prădesc de la o zi la alta prin venirea de noi oaspeți; și nu lipsește mulțimea celor care, obosiți de viață, sînt aduși de valul norocului să îmbrățișeze acest chip de trai. În acest chip, vreme de mii de veacuri, lucru de necrezut, dănuiește o nație unde nimeni nu se naște, atît de roditoare este pentru ea cîința ce au ceilalți de viața lor trecută. Mai jos de ei fusese orașul Engadda... acum o grămadă de cenușă ca și Ierusalimul...

Firește, spusa că această frăție ar număra mii de veacuri de viață, e o greșală, totuși Pliniu întărește cele spuse de Filon. Adevărat, el judecă lucrurile din afară, ca un ziarist de azi care ar vrea să zugrăvească viața atoniților, dar bagă de seamă pustnicia și celibatul essenienilor de la Marea Moartă.

Cea mai lămurită mărturie e însă dată de Iosif Flaviu (37-100 sau 110 d. H.), ca unul ce avusese legături cu essenienii. «El era mai volnic să vorbească și să zugrăvească chipul de viață al essenienilor, ca unul ce, palestinian fiind, văzuse cu ochii lui multe din comunitățile lor. Le va fi cunoscut chiar foarte de aproape pe la vîrsta de șasesprezece ani, adică în acea vreme a vieții sale, cînd umbla să cunoască deosebitele «filosofii» evreiești. Poate chiar va fi gîndit atunci să intre în frăția lor... El, vădit, le-a purtat mereu oarecare simpatie»¹⁵. El spune :

Essenienii... sînt oameni din neamul evreiesc, dar se poartă între ei cu mai multă dragoste de cît nimeni altul. Ei își întorc fața de la plăceri ca de la ceva rușinos, și privesc cum-pătarea și răzlețirea de patimi ca virtute. Disprețuiesc căsătoria, dar înfiază copiii altora. La vîrsta cînd aceștia sînt primitivi de învățătură, se poartă cu ei ca și cu ai lor, și îi formează după obiceiurile lor proprii. Fără a lepăda cu totul căsătoria și nașterea de fii, se feresc totuși de ușurătatea femeilor

13. Praep. Evangh., I, VIII, IX, ed. Dindorf.

14. *Historia naturale*, V, 17, trad. Littré.

15. J. Thomas. *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gemblaux, 1935, p. 6. Apud J. Steinmann, op. cit., p. 20.

fiind încredințați că nici una nu păstrează credință unui singur bărbat.

Disprețuiesc bogăția și practică comunitatea de averi. Au această lege: Cei ce intră în cinul lor își dau averea comunității, încît printre ei nu sînt nici bogați nici săraci. N-au decît o avere obștească întocmai ca frații.

Privesc untdelemnul ca o murdărie, iar dacă vreunul a fost uns fără voia lui, își șterge trupul. Țin să aibă pielea curată și sînt totdeauna îmbrăcați în alb.

Ei n-au decît un singur lăcaș. În fiecare oraș sînt mulți. Și cei ce sosesc acolo din altă parte, au la îndemînă bunurile celorlalți ca și cum ar fi ale lor. Se pogoară la oamenii pe care nu i-au văzut niciodată, ca la niște prieteni de aproape. Cînd călătoresc nu duc nimic cu ei afară de arme să se apere de tilhari. În fruntea cetii e pus unul care să le împartă veșmintele și hrana... și nu schimbă haina sau încălțămîntea decît numai cînd s-a ponosit cu totul... Nu cumpără și nu-și vînd nimic unul altuia...

Se roagă lui Dumnezeu după obiceiul lor. Înainte de răsăritul soarelui nu rostesc nici un cuvînt lumesc... După aceea supraveghetorii lor trimit pe fiecare la meseria lui, să lucreze pînă la ceasul al cincilea. Apoi se adună în același loc, își încing trupul cu niște fustanele de lînă și se scaldă în apă rece. Se adună după aceea într-o sală, unde n-are voie să pătrundă nici un străin. Apoi intră în stare de curățenie în trapeză, ca într-o încăpere sfințită. Odată ce au luat loc în tăcere, pitarul împarte fiecăruia cîte o piine și bucătarul pune înaintea fiecăruia într-un tăleraș o porție dintr-un singur fel de mîncare. Preotul zice înainte de mîncare o rugăciune și nimănui nu-i este îngăduit să se atingă de mîncare mai nainte. La sfîrșitul prînzului preotul zice iarăși rugăciunea... apoi, desbrăcîndu-se de veșmintele pe care ei le socotesc haine sfinte, se întorc la lucru pînă seara. Apoi, întorcîndu-se, cînează într-același chip...

...Ei nu jură. Socotesc jurămîntul ca atare mai rău de cît jurămîntul mincinos.

Se îndeletnicesc cu foarte mare tragere de inimă cu cititul lucrărilor bătrînilor.

Iosif arată mai departe cum se poate intra în comunitate :

Cei ce doresc să intre în secta lor nu sînt primiți numai decît ; sînt supuși aceluiași fel de viață, dar în afară, și li se dă... și un veșmînt alb. Acela, care face dovadă de înfrînare, este îngăduit (după un an) să ia parte la botez în apă foarte curată în vederea curățirii, dar nu e primit la ospățul comun. După o încercare de încă doi ani, dacă e aflat vrednic, e primit în cin... Cei prinși în greșeli mari, sînt alungați din cin. Cel osîndit așa, e sortit pieirii ; pentru că fiind legat prin jurămînt și prin deprindere nu poate primi hrană de la alții, ci silit să se hrănească cu ierburi, piere ucis de foame... Blestemarea numelui Marelui Legislator (Moisi) se osîndește cu moartea...

Ei sînt tare încredințați că dacă trupurile sînt pieritoare și materia lor nestătătoare, sufletele fiind nemuritoare dăinuiesc pururea; lăcuitoare în eterul cel mai subțire și atrase printr-un chip de momeală firească, ele se vîră în trupuri ca în niște închisori. Dar cînd se desleagă din legăturile cărnii, se înalță în sus, vesele, ca niște liberate dintr-o lungă robie... Iată deci învățătura essenienilor despre suflet, — o momeală pe care o îmbie și pe care nimeni, din cei ce au gustat odată din înțelepciunea lor, n-o mai poate ocoli.

Printre essenieni se află unii care se încumetă să prezică viitorul, deprinși fiind cu tilcuirea cărților sfinte și cu practicarea învățăturilor proorocilor. Rar se întîmplă ca prezicerile lor să greșească. Etc.¹⁶

Iosif Flaviu a cunoscut pe essenieni cam prin anul 53 d. H., dar chipul cum îi descrie e foarte pilduitor: O comunitate asemenea unei chinovii, păzind cu sfințenie lepădarea de averi, neprihănirea, munca, rugăciunea, studierea Legii și a Proorocilor. Comunitatea este ierarhizată aproape militărește și supusă unei ascultări foarte strînse, mai ales în privința tăcerii. Avea chiar și riturile ei: Băi rituale, veșminte albe, adunări tainice și mai ales ospețe comune cu înfățișare de sfinte.

Aceste deosebite știri sînt întărite și adevărate cu totul și lămurite prin descoperirea rămășițelor bibliotecii frăției esseniene de la Qumran, și de săpăturile arheologice făcute în ruinele lăcașului lor și în mormintele din cimitir.

Comunitatea își avea sălașul așezat la o depărtare de un km de țărnul nord-apusean al Mării Moarte, la doisprezece km miazăzi de Ierihon și la patru km nord de fîntina termală Feshka. La răsărit se ridică falezile pustii, unde zăpușala e înăbușitoare. Clădirea din mijloc avea cam patruzeci de metri pe o lature, iar la miazănoapte-apus un chip de turn cu două caturi păzea magaziile, unde se putea pătrunde poate din afară prin ganguri făcute din lemn. În afara sălașului era cimitirul frăției în care s-a numărat peste o mie de morminte, printre care și cîteva de femei.

Acest lăcaș s-a zidit în vremea lui Ioan Hyrcan (135-104 î. H.), iar în anul 31 î. H. a fost tare ruinat de un mare cutremur de pămînt. A fost după aceea dres și lăcuit iarăși în primii ani ai erei creștine, dar în cele din urmă, în anii 68-70, a fost dărîmat cu totul de legiunile romane și așa a rămas pînă astăzi. Înainte de dărîmare, essenienii au avut vreme să ascundă cărțile în numeroasele peșteri din apropiata faleză stîncioasă.

Datorită unora din mss aflate în anul 1947, se cunoaște acum din izvor neîndoios canoanele essenienilor, — nume pe care ei nu și l-au dat niciodată. Manuscriptul numit *Pravilă* («Manualul de Disciplină») începe cu un îndemn, amintind marile reguli de viață duhovnicească esseniană. Amintirea biblică de Legămînt cu Dumnezeu este desfășurată pe larg.

Pravila comunității supune la un jurămînt sărbătoresc pe cel primit definitiv în cin, fapt ce-l deosebește cu totul de oamenii ne-

16. Citatele din Filon și Iosif Flaviu sînt prescurtări din textele integrale, trad. franceză, în M.-J. Lagrange, op. cit., pp. 308-317. Tot aci, pp. 307-337, o bună monografie a essenienilor.

curați. Comunitatea este supusă unei ierarhii aspre, sprijinită pe preoți. Marele Sfat, sub președenția unui Supraveghetor (*Mabaqkerim-episcopos*) are o autoritate nemărginită, și comunitatea de bunuri este strașnică. Membrii comuni ai frăției sînt datori să privegheze o treime din fiecare noapte, citind cărțile (frățimii?), studiind Legea și cîsînd (adorînd) împreună pe Dumnezeu ¹⁷.

Primirea formală în «adunarea comunității» este supusă votului adunării frăției. Cererea celui ce dorește să facă ascultare în comunitate este supusă votului preoților și majorității adunării. După un an de ascultare și un examen îndestulător, candidatul are dreptul la botez, dar bunurile lui încă nu sînt primite spre folosință comună, și el nu ia parte la ospățul sfințit. După trecerea unui al doilea an de ucenicie, el poate fi primit pentru totdeauna în comunitate și la ospățul comun ¹⁸.

Pentru greșeli, Pravila prevede pedepse aspre: îndepărtarea din comunitate pe timp limitat sau pentru totdeauna; iar dacă greșala este din neștiință sau fără voie, pedeapsa e de doi ani de nouă încercare ¹⁹.

În privința vieții liturgice, Pravila spune numai că jertfele singeroase sînt înlăturate ²⁰, că hotărîrea și așezarea sărbătorilor se făcea cu multă grijă și alta, nimic.

În Pravilă sînt multe vorbe spuse pe ocolite în privința tainelor și a descoperirii făcute fiilor lui Țadoc ²¹. Descoperirea trebuia să năzuiască la trei lucruri:

a. La o *gnoză* în privința curăției și luminării duhului, dobîndită prin celibat,uciderea patimilor, rugăciune și rituri ca botezul cu apa și ospățul stințit;

b. La o țilcuire simbolistă a Legii, care, firește, trebuia să îngăduie scăparea de canoanele din *Levitic*, privind jertfele și riturile de la Templu. Păstrarea vechiului calendar lunar ferea sărbătorile essenienilor să nu cadă odată cu cele de la templu din Ierusalim;

c. În sfîrșit, la aceea ca țilcuiitorii comunității să caute să pătrundă cu mintea adîncul scripturilor proorocesci, pentru a descoperi tainele viitorului apropiat. Că și essenii așteptau venirea lui Mesia, deși un text din *Pravilă* (IX. 11) zice:

«Pînă la sosirea proorocului și a Messilor lui Aron și Israel...» ²²
Ceea ce pare să aibă ca urmare o doime de Messia, potrivit unui anumit chip de cugetare rabinică, poate tîrzie.

Prin urmare, chinovie, ascetism, studierea și meditarea Legii și a Proorocilor și înlocuirea jertfelor singeroase de la Templu cu botezul și cu ospățul sfințit, — iată canoanele acestui pretins «monahism precreștin».

TRUDA CĂRTURĂREASCĂ ȘI RUGĂCIUNEA ESSENIENILOR. — Mult au stăruit essenienii cu gîndul pe Legea lui Moisi și scripturile Proorocilor! Membrii comunității își petreceau o treime din fiecare noapte,

17. Pravila VI. 8.

18. Idem, VI. 13-23.

19. Idem, IX. 1-6.

20. Idem, IX. 4-6.

21. «Țadoc și Abiatar erau arhierii» puși de David. Cf. II Samuel, XX. 26.

22. Pravila, IX. 11.

meditînd pe aceste cărți. De aci au ieșit numeroasele lucrări, a căror trecere era cu totul nepotrivită cu puținătatea numărului essenienilor. S-a petrecut cu ei ceva cam în chipul monahismului nemțean-paisian, a cărui mică școală duhovnicească răzbise, răscolise și împospătase toată viața călugărească de grai romîn și slav.

Printre rămășițele bibliotecii de la Qumran s-a aflat, în 1947, nu numai niște minunate manuscrise cu texte biblice, ci și o tilcuire la proorocul *Avacum*; un *Pesher Habacuc*. Acest prooroc a trăit și a scris proorocia ce-i poartă numele cam pe la sfîrșitul veac. al VII-lea î. H.; iar scrierea are numai trei capitole, cele mai greu de tilcuit texte biblice. Tilcuiitorul essenian tilcuiește numai capitolele I și II, pline de plîngerî și de blesteme, iar pe al III-lea, — un imn acrostih preamărînd biruința lui Iehova —, poate care nu-l interesa, îl lasă netilcuit. În calea tilcuirii sale autorul dă și peste o zicere, sortită unui mare viitor atunci, cînd va fi folosită de Apostolul Pavel (*Rom. I, 17*):

DREPTUL DIN CREDINȚĂ VA FI VIU (Avacum II, 4), căruia tilcuiitorul essenian îi dă următoarea tilcuire:

«Aceasta privește pe toți cei din casa lui Iuda, care pun Legea în lucrare. Dumnezeu îi va izbăvi din casa de judecată pentru încercările îndurate de ei și pentru credința lor în Dascălul de Dreptate»²³.

Acum să vedem cum tilcuiește el alt verset din cap. II:

«Și fiindcă tu ai prădat popoare multe, și celelalte neamuri te vor prăda pe tine *DIN PRICINA OMORURILOR ȘI A SILNICIILOR SAVÎRȘITE ÎMPOTRIVA ȚĂRII, ÎMPOTRIVA CETĂȚII ȘI ÎMPOTRIVA LACUITORILOR LOR (Avacum II, 8)*.

«Tilcuirea privește pe preotul nelegiuit, pe carele, din pricina neleguirii împotriva Dascălului de Dreptate și a oamenilor comunității sale, Dumnezeu l-a dat în mîinile vrăjmașilor săi, pentru a-l ucide cu lovitură de moarte, într-o amărăciunea inimii, pentru că el a făcut rău aleșilor săi»²⁴.

Oricine ar fi «Dascălul de Dreptate», întemeietorul comunității esseniene — asupra căruia părerile sînt împărțite —, și nelegiuitul preot care l-a prigonit, acest crimpei de tilcuire descopere liniile mari de exegeză esseniană. Dar cu toate că tilcuirea e alcătuită tîrziu după prigonirea numitului «Dascăl», totuși alcătuiitorul ei nu se sfiește a scrie pe toate rîndurile, că proorocul *Avacum* are în vedere numai întîmplările petrecute la întemeierea comunității lor și luptele ei cu iudaismul oficial. De aci iese că essenienii se socotesc singurii moștenitori ai făgăduințelor dumnezeiești cuprinse în cărțile proorocilor. Dar, spre deosebire de creștini, care vor veni după ei, essenienii nu leagă aceste făgăduințe — împlinite de acum pentru ei — de mesianism. Dascălul de Dreptate nici cînd nu s-a dat pe sine drept Messia. Martoră e însăși comunitatea de la Qumran, care, în anul dispariției ei (68-70 d. H.), era încă în așteptarea unuia sau a amînduror Messia. Deosebit de aceasta, tilcuiitorul essenian nu folosește, vădit, o metodă de tilcuire alegorică sau istorică, ci tilcuiește textul după înțelesul cuvîntului. Proorociile au, după el, un îndoit înțeles: De o parte, împlinirea proorociei lui *Avacum* în privința Dascălului de Dreptate este de acum trecută; nu mai privește viitorul. De altă

23. *Habakuk* II. 4. in Th. H. Gaster, op. cit., p. 253.

24. *Ibidem*.

parte, anumite părți din proorocie încetează să mai fie folosite în privința vieții de mai târziu a comunității. Iar autorul tîlcuirii singur mărturisește, că «momentul cel mai de pe urmă (eshatologic) va fi mult mai lung decît l-au prevăzut proorocii, pentru că tainele lui Dumnezeu sînt nepătrunse»²⁵.

Peshet Habacuc arată îndeletnicirile cu care-și umpleau essenienii privegherile lor din fiecare noapte: Căutau în Biblie istoria comunității lor, prezisă de prooroci, pentru a scoate din ea mîngiere și îmbărbătare; și erau deplin încredințați că ei sînt părtași la tainele dumnezeiești și că înfringerea Dascălului de Dreptate fusese proorocită și intra în planul dumnezeiesc, descoperit în Sfînta Scriptură. O asemenea încredințare era o arvună de viitor, și exactitatea știrilor despre trecutul foarte apropiat, cheazășua prețul și lipsa de greșeală a tîlcuirii dată de ei cuvintelor proorocilor, a căror împlinire încă o așteptau.

Acest izvod de tîlcuire era cu totul deosebit de al rabinilor farisei, a căror exegeză va birui mai târziu în Talmuduri. Tîlcuirea fariseilor avea de scop «să pue o temelie biblică la tradițiunile iudaice, și să scoată noi porunci și lămuriri legale»²⁶. Așa, tîlcuirea se face mai mult morală și cazuistică decît ziditoare și însuflețită de duh proorocesc; iar Biblia, o carte de legi încheiată și terminată. Dar dacă aceste năzuințe trebuiau să biruiască în cele din urmă, în iudaismul oficial, în deosebi după prăpădul din anul 70, totuși ele n-au izbutit să stingă cu totul duhul proorocesc. Au nu din preajma celui mai vestit rabin de la sfîrșitul sec. I al erei noastre va ieși Apocalipsa sau Carte IV *Esdra*? Mai mult, în istoria de după aceea a iudaismului va apărea neconținut o mișcare mistică, neatîrnată de legalismul moralizator al tîlcuitorilor Thorei.

Această mișcare era mult mai însemnată printre essenieni decît în orice parte în iudaism. Strădania lor exegetică trece cu mult peste marginile iudaismului oficial și se întinde pînă la cărțile, care n-au fost primite niciodată în canonul biblic palestinian. La Qumran s-au descoperit, precum s-a spus, fragmente și din cărțile «pseudo-epigrafe»: *Jubileele, Enoch, Lameh, Testamentul lui Levi* și altele.

Cu aceste cărți scribii essenieni trec dincolo de pragul tîlcuitorului și se fac adevărați autori. Cugetarea și doctrina lor apare în multe și vestite apocrife, de mult cunoscute în versiune grecească sau orientală. Autorii cărților: *Parabolele lui Enoch, Jubileele, Testamentul lui Levi* din *Testamentul celor doisprezece Patriarhi* și *Psalmiul lui Solomon* sînt precum se vedește de obîrșie esseniană. În ele se află prețioase știri cu privire la doctrina messianică a essenienilor. Se vorbește în ele de așteptarea judecății obștești și de Judecata lui Dumnezeu. În *Testamentul lui Levi* întîlnim următorul tablou cu înalt tîlc despre rostul lui Messia:

«Cînd pedepsirea (răilor) va veni, Preoția va pieri.
«Atunci Domnul va ridica un nou preot,
«cărui a i se vor descoperi toate gîndurile Domnului,

25. *Idem*, II, 3.

26. P. Bonsirvan, *Le Judaisme palestinien*, t. I, p. 295. Apud J. Steinmann, *op. cit.*, p. 45.

«și el va fi cel ce va face multă vreme judecata adevăru-
lui pe pământ.
«Steaua lui se va ridica pe cer ca a unui împărat,
«luminînd cu lumina cunoștinței, ca într-o zi însoțită
«și va fi mărit în tot pământul.
«Va străluci ca soarele pe pământ,
«va pierde întunerecul de sub ceruri
«și tot pământul pace va afla.
«Cerurile vor tresălta la vremea lui,
«pământul se va veseli
«și mările se vor bucura.
«Și cunoașterea Domnului se va răspîndi ca apa mărilor
pe pământ
«și îngerii din fața lui Dumnezeu afla-vor în el bucuria.
«Cerurile se vor deschide
«și din templul măririi va veni peste el sfințenia
«în glas părintesc, precum către Avraam și Isaac și Iacov.
«Și mărirea celui Preaînalt se va rosti peste el
«și duhul înțelegerii și al sfințeniei vor odihni peste el în apă.
«Pentru că el însuși va da slava Domnului fiilor săi în ade-
văr și de-a pururi,
«și va avea urmaș din neam în neam pînă la sfîrșit.
«Subt preoția lui neamurile toate vor avea cunoaștere pe

pământ
«și vor fi luminate prin harul Domnului,
«pe cînd Israil se va împuțina în neștiință,
«și va fi întru întunec și întru întristare.
«Subt preoția lui păcatul va pieri,
«păcătoșii vor înceta de a mai face rău,
«și dreptii se vor odihni într-însul.
«Și el va deschide porțile raiului
«și va îndepărta sabia întoarsă împotriva lui Adam,
«și va da celor sfinți să mănînce din pomul vieții,
«și duhul sfințeniei va fi peste ei.
«Și Veliar va fi întemnițat de el,
«și va da copiilor săi să calce peste duhurile rele.
«Și Domnul va fi întru bucurie pentru fiii săi
«și va binevoi cu preaiubiții săi pînă în sfîrșit.
«Atunci Avraam va sălta și Isaac și Iacov,
«și voi fi întru bucurie și toți sfinții se vor îmbrăca întru
dreptate»¹⁷.

De bună seamă acest program messianic n-a fost împlinit de «Dascălul de Dreptate», pentru că esenienii așteptau pe Messia în viitor. «Noul preot» ajutat de Duhul Sfînt încă nu venise, că toți se pregăteau îndeobște de venirea lui. Dar această aplecare pe Biblie și acest messianism, nu rămînea mărginit numai în lumea speculațiunii, ci se întorcea cu ușurință în rugăciune. La Qumran s-a aflat ● culegere de Psalmi de mulțămîtă, unde aflăm aceleași gînduri. Iată două din aceste cîntări :

«Mulțămescu-ți Ție, Doamne,
că ai liberat sufletul meu din groapă

27. M.-J. Lagrange, *op. cit.*, pp. 127-128.

și mai ridicat din prăpastia iadului
pe culmea luminii.

«Așa merg eu pe o culme nemărginită
și cunosc ce este nădejdea,
că pentru aceasta Tu m-ai alcătuit din țărină
ca să am parte cu cele veșnice.

«Că iată, Tu ai luat un duh
stricat de păcat,
și l-ai făcut curat de întinăciunea multelor greșeli,
și i-ai dat un loc în oastea ființelor sfinte
și l-ai făcut părtaș
cu fiii cerului.
Tu ai făcut un om prost părtaș
la soarta Duhurilor Cunoașterii,
să laude numele tău cu ceata lor
și să povestească uimitoarele tale isprăvi,
înaintea faptelor tale.

«Eu, cel frământat cu apă,
ce sînt eu...?»

«Eu cel plămădit din țărină,
ce prețuesc eu...?»²⁸.

Însușirea de căpetenie a rugăciunii esseniene este un amestec
de bucurie cu trufia de a fi mintuit printr-o smerenie neapărat tre-
buincioasă, precum și cu simțămîntul că omul, prin el însuși, nu e
nimic. Rar s-a vorbit de o nepotrivire atît de mare între Dumnezeu
sfînt și atotputernic și omul trupesc, stricat și pămîntesc, ca la pust-
nicii de pe țărmurile Mării Moarte. Numai darul lui Dumnezeu mîn-
tuește, numai dragostea Lui prevenitoare preursește la Legămînt și
la mîntuire, pe cînd ceilalți sînt o gloată de oameni osîndiți, făgă-
duiți veșnicilor chinuri:

«...A lui Dumnezeu cel Preainalt e toată fapta dreaptă.

«Purtarea omului nu e niciodată neșovăitoare
decît numai duhul, zidit pentru el,
ca să îndrepteze purtarea fiului omului,
pentru ca toți pe care el i-a făcut să cunoască virtutea
puterii sale
și mărimea milei sale peste toți fiii harului său»²⁹.

În chiliile de la Qumran adia boarea — sînt destule mărturii —
acelei înalte vieți duhovnicești, care mai tîrziu va însufleți chino-
viile creștine: Ascultare aspră, asceză, chemare dumnezeiască la
desăvîrșire, meditație și contemplație, și încrezătoare așteptare a ju-
decății celei mai de pe urmă.

În acel timp trăia în Palestina și un bărbat vestit, al cărui chip
de trai și de propovăduire aduce uimitor de aproape de al essen-
ienilor. Acest om este *Sfîntul prooroc Ioan Botezătorul și Inaintemer-
gătorul Domnului nostru Iisus Hristos*.

28. Psalm de mulțămîntă, III, 19-35, în Th. H. Gaster, *op. cit.*, p. 138.

29. Apud J. Steinmann, *op. cit.*, p. 48.

OBÎRȘIA SFÎNTULUI IOAN BOTEZĂTORUL. — Cunoaștem obîrșia sfîntului Ioan Botezătorul numai din ce ne spune Evanghelia. Și Iosif Flaviu vorbește despre el, dar de unde vine nu grăește nici un cuvînt.

După Evanghelia de la Luca, Prodromul s-a născut într-un an cu Mîntuitorul, însă dintr-un strat social deosebit: Era de neam preotesc. Același evanghelist povestește nașterea sfîntului Botezător — după o tradiție despre care se spune c-ar fi dintr-un izvor scris de uceniciei acestuia — într-acest chip :

«Fost-a în zilele lui Irod împăratul Iudeii un preot cu numele Zaharia, din ceata preoțească a lui Abia, iar femeia lui era din fîcele lui Aaron și se numea Elisaveta. Și erau amîndoi drepti înaintea lui Dumnezeu, umblind fără prihană întru toate poruncile și rînduierile Domnului. Dar nu aveau nici un copil, de oarece Elisabeta era stearpă și amîndoi erau înaintați în zile.

«Și pe cînd Zaharia săvîrșea înaintea Domnului cele preoțești, în rîndul cetei sale, a ieșit la sorți după datina preoției, ca să intre să tîmie în templul Domnului. Iar toată mulțimea norodului, în ceasul tîmierii, era afară și se ruga. Atunci lui Zaharia i se arătă îngerul Domnului, stînd de-a dreapta altarului tîmierii. Ci văzîndu-l Zaharia se tulbură și-l cuprinse frica. Dar îngerul zise către el : Nu te teme Zaharie, pentru că rugăciunea ta a fost ascultată și Elisabeta, femeia ta, îți va naște un fecior, pe care-l vei numi Ioan. Bucurie și veselie vei avea, și de nașterea copilului se vor bucura mulți. Căci va fi mare în fața Domnului ; nu va bea nici vin nici băutură amețitoare, și chiar din pîntecele mării tale va fi plin de Duhul Sfînt. Și pe mulți din fiii lui Israel îi va întoarce la Domnul Dumnezeu lor. El va merge înaintea Domnului, cu duhul și cu puterea lui Ilie, ca să întoarcă inimile părinților spre copii și pe cei răzvrățiți la înțelepciunea dreptilor, întocmind Domnului un popor pregătit.

«Atunci Zaharia vorbi către înger : După ce voi cunoaște aceasta ? Căci eu sînt bătrîn și femeia mea înaintată în vîrstă. Ci îngerul răspunzînd îi zise : Eu sînt Gavriil, cel ce stau înaintea lui Dumnezeu și sînt trimis să grăiesc către tine, binevestindu-ți ție acestea. Deci, iată vei fi mut, neputînd să vorbești, pînă în ziua cînd vor fi acestea, pentru că n-ai crezut în cuvintele mele, care se vor împlini la timpul lor.

«Iar poporul aștepta pe Zaharia și se mira că întîrziază în templu. Și ieșind, nu putea să vorbească. Atunci ei cunoscură că a văzut în templu o arătare. Ci le făcea numai semn și rămase mut.

«Și după ce s-a împlinit vremea slujbei în templu, s-a dus în casa sa. Iar după aceste zile, Elisabeta, femeia lui, a rămas grea și cinci luni a ținut taină, căci zicea : Așa mi-a făcut mie Domnul, în zilele cînd i-a fost aminte de mine să ridice dintre oameni ocară mea» (Luca I. 5-25).

Această pericopă evanghelică ține, după ductul și duhul ei, de izvodul povestirilor nașterilor proorocilor Vechiului Testament. Ioan,

ce se tilcuiește «Iahve dă har», este rodul făgăduinței dumnezeiești, dată unor bătrâni, așa precum s-a dat lui Avraam și Sarei pentru Isaac. Făgăduința s-a dat chiar prin însuși arhanghelul Gavriil, îngerul din vedenia lui Daniil (*Dan.* VIII, 17), chiar în templu, în timpul unei slujbe, așa cum se cuvenea pentru un fecior de preot. Pruncul va fi ursit ca și Samuil, prooroc Domnului, și locuirea Duhului Sfânt într-însul va fi chezașia darului proorocesc. Pruncul e semuit proorocului Ilie, a cărui chemare e zugrăvită de înger cu vorbele proorocului Maleahi, când vestește întoarcerea lui Ilie :

«Iată eu vă trimit îngerul meu și va găti cale înaintea feții mele...»

«Iată eu vă voi trimite pe Ilie proorocul, pînă a nu sosi ziua Domnului cea mare și înfricoșată. El va pleca inima părinților către fii și inima fiilor către părinții lor...» (*Maleah.* III, 1, 23-24).

Adică e chemat să propovăduiască împăcarea națională și să reinvieze sfintele obiceiuri de altădată : «El va merge... cu duhul și cu puterea lui Ilie». În adevăr, Evreii din vremea lui Ioan așteptau întoarcerea lui Ilie cu slavă. Și Mișna dă o asemenea mărturie, când rabbi Josue spune, că Ilie va veni «să înlătore pe cei primiți prin siluirea dreptății»; și înțelepții adevăresc că Ilie «va veni să facă pace în lume»³⁰. Acest rol de împăciuator va fi cel pe care îl va împlini sfântul Ioan Botezătorul.

Aceiași Evanghelist Luca povestește nașterea lui Ioan așa :

«Iar Elisabetei împlinindu-i-se vremea să nască, a născut un fecior. Și au auzit vecinii și rudele ei că Domnul a mărit mila lui față de ea și se bucurau împreună cu Elisabeta. Iar cînd a fost în ziua a opta, au venit să taie împrejur pruncul și voiau să-i zică Zaharia, după numele tatălui său. Atunci mama pruncului luînd cuvîntul a zis : Nici decum ! Ci se va chema Ioan. Dar zis-au către ea : Nimeni din rudenii tale nu se numește așa. Și au făcut semn tatălui său cum ar vrea să-i fie numele. Atunci el cerînd o tăbliță scrise astfel : Ioan este numele lui. Și toți se mirară. Dar în aceeași clipă, gura lui se deschise și limba lui se dezlegă și începu să vorbească, binecuvîntînd pe Dumnezeu. Și frica îi cuprînse pe toți care locuiau în jurul lor ; iar în tot țînutul muntos al Iudeei aceste întîmplări treceau din gură în gură. Și totuși cîți le auzeau le punea la inimă, zicînd : Ce va fi oare acest copil ? Căci într-adevăr mîna Domnului era cu el.

«Iar Zaharia, tatăl lui, plin fiind de Duhul Sfînt, a proorocit și a zis :

«Bine este cuvîntat Domnul, Dumnezeuul lui Israil, Că a cercetat și a făcut răscumpărare poporului său ; Și ne-a ridicat corn de mîntuire, În casa lui David, robul său.

Precum a grăit prin gura sfinților săi prooroci din vechime, Ca să ne mîntuiască de dușmanii noștri

Și din mîna tuturor celor ce ne urăsc pe noi,

*Și să-și facă milă cu părinții noștri,
Aducându-și aminte de legământul său cel sfânt ;
De jurământul pe care l-a jurat către Avraam, părintele nostru,
Ca să ne dăruiască nouă, ca izbăviți din mâna vrășmașilor
Să slujim cu frică înaintea feții sale, întru sfințenie și
întru dreptate*

In toate zilele vieții noastre.

*Iar tu, pruncule, prooroc al Celui Preaînalt te vei chema,
Că vei merge înaintea feții Domnului, ca să gătești căile Lui,
Să dai poporului Său cunoștința mântuirii,*

Intru iertarea păcatelor,

*Din îndurările și din milostivirea Dumnezeului nostru,
Intru care ne-a cercetat pe noi, de sus, soarele ce răsare,
Luminînd pe cei care șed în întunec și în umbra morții,
Și îndreptînd picioarele noastre în calea păcii».*

*«Iar copilul creștea și se întărea cu duhul. Și a fost în
pustie pînă în ziua arătării lui către Israil» (Luca I, 58-80).*

Imprejurările suprafirești, în care s-a petrecut vestea adusă lui Zaharia de înger, se prelungesc. Numele Ioan este dat copilului la naștere de tatăl său, însemnînd ruperea de preoția strămoșească a familiei. Zaharia se tămăduiește de muțenie, fapt ce-i dă prilejul să laude pe Dumnezeu și să proorocească soarta copilului său.

Rugăciunea lui Zaharia, cum zice Biserica acestei cîntări de laudă, rostită de acest prooroc pe nepregătite, este, fără îndoială, o proorocie : Adică mai tîrziu, cînd Ioan va propovădui împărăția lui Dumnezeu, venirea lui Hristos o va propovădui. Dar izul de cucernicie, ce se desprinde din această cîntare, miroase a evlavie esseniană : Aceeași stăruință în privința Legământului. În privința slujirii lui Dumnezeu, a «cunoașterei» și a luminii dumnezeiești. Însă aci Messia e legat de casa lui David, nu de familia lui Aaron.

Dar Botezătorul este de obîrșie preotească, ieșit din familia unui saducheu ortodox. Moștenea o puternică tradiție biblică, poleită cu o groasă pojghiță de proorocie.

Evanghelistul nu spune la ce vreme proorocul și-a părăsit părinții, dar se poate presupune că el n-a putut intra «în pustie» mai înainte de vîrsta de douăzeci de ani. Așijderea, Luca nu spune nici unde sfîntal Ioan s-a dus, nici pricinile care l-au împins, și nici măcar nu dă pe față ciudata neregulă a unui fecior de preot, care se leapădă de lucrarea preotească la templul din Ierusalim. Deci tinerețea Prodromului rămîne o taină. Despre ea nu suflă nici un cuvînt Iosif Flaviu, nici *Protoevanghelia lui Iacov*, apocrif de pe la sfîrșitul veacului al doilea al erei noastre, unde Ioan apare prunc și numai pînă la tăierea pruncilor, nici *Cartea lui Ioan*, lucrare gnostică redactată în aramaică babiloniană prin sec. al VII-lea sau al VIII-lea, în care Ioan apare ca un legendar chip de propovăduitor³¹, și nici *Coranul*, care socotește pe Iahia (Ioan Botezătorul) un mare prooroc, cînstit de toată lumea musulmană.³²

Oare n-ar fi chip de ridicat măcar un colțișor al vălului, care ascunde tinerețea sfîntului Prodrom de privirile noastre ?...

31. J. Thomas, op. cit., pp.259-60. Apud J. Steinmann, op. cit., pp. 126-131.

32. *Coranul* XIX. 1-15. Apud J. Steinmann, op. cit., pp. 136-137.

FOST-A OARE SFÎNTUL IOAN PRINTRE ESSENIENI? — Intrebarea e îndrăzneată, dar mulțimea de urme care duc în același loc, dau de bănuț că pregătirea Prodromului și propovedania lui proorocească, n-ar prea fi scutite de înfrurirea esseniană.

Evanghelia după Luca spune că sfântul Ioan tânăr fiind lăcuia «în pustie». Izvoarele creștine arată lămurit că această pustie e deșertul din Iuda, — un ținut muntos ce se întinde la răsărit-miază-noapte de Ierusalim, de-a lungul Iordanului și al Mării Moarte. Tradiția evanghelică spune lămurit că sfântul Ioan boteza în apele Iordanului. Dar Iordanul și deșertul sînt vecine cu khirbelul Qumran, așa că sfântul Botezător nu putea să nu se înfilnească din cînd-in-cînd cu sihăstriei essenieni.

În predania creștină e însă un text care pecetluiește propovedania sfântului Ioan; e stihul din *Proorocia lui Isaia*, ce grăiește:

«Glasul celui ce stigă în pustie :

«Gătiți calea Domnului,

«Drepte faceți căile Lui!» (*Isaia XL, 3*).

Dar acum știm cît de prețuită era și de cîtă trecere se bucura această proorocie printre essenieni. Printre rămășițele bibliotecii de la Qumran această carte apare în două copii manuscripte. Chiar și mai mult, în *Pravila* (VIII, 12-14) de la Qumran se spune răsplat :

«Cînd se află acești oameni în Israil, ei sînt pregătitorii ce trebuiesc ținuuți la o parte de orice tovărășie cu oamenii stricați, pentru ca ei în adevăr să poată «merge în pustie ca să pregătească calea», adică acea cale despre care Scriptura poruncește cînd zice : «PREGĂTIȚI CALE ÎN PUSTIE... FACEȚI ÎN PUSTIE CALE DREAPTĂ PENTRU DOMNUL NOSTRU!» *E vorba de a cerceta Legea poruncită de Dumnezeu prin Moisi, cu scopul ca atunci cînd sosește prilejul, să se facă tot lucrul întocmai după cum s-a descoperit acolo, și potrivit cu cea ce proorocii au descoperit prin Duhul Sfînt de la Dumnezeu*»³³.

Botezul săvîrșit de sfîntul Ioan amintește în chip vădit botezurile essenienilor și nu e amănunt, oricît de mic, care să nu fie plin de înțeles, precum de pildă hrana cu miere sălbatică și cu lăcuste. În adevăr *Scrierea din Damasc* (XII, 14)³⁴ spune, în capitolul despre mîncare, limpede, că «în privința feluritelor neamuri de lăcuste, ele trebuiesc puse în foc sau în apă fierbinte pînă ce sînt încă în viață!...» Apoi se spune lămurit că Ioan nu va bea băutură bețivă (*Luca I, 15*), și essenienii beau la ospetele lor nu vin, ci *tirosh*, must dulce de struguri.

Aceste urme, ce se încrucișează în același loc, adevărat, nu fac dovadă îndestulătoare cum că sfîntul Ioan Botezătorul ar fi fost essenian. Dar ipoteza că a fost, dă răspuns la o neliniștitoare întrebare : Dacă n-a fost, atunci de unde i-a venit acestui fecior de preot gîndul să părăsească sacerdoțiul și să se ducă în pustie? Apoi, un prooroc nu se iscă așa dintr-o dată, fără o anumită ucenicie și fără pregătire. Atunci, de unde a scos sfîntul nostru tîlcuirea lui eșato-

33. *Pravila* VIII, 12-14.

34. *The Zadokite Document* XII, 14.

logică, ideea ritului botezului și marele linii ale propovedaniei sale atât de deosebită de a sinagogii? Numai atingeri dese și prelungite cu essenienii îngăduie cît-de-cît limpezirea acestui lung răstimp din viața lui, în privința căruia atât Scripturile creștine cît și Iosif Flaviu nu pomenesc nimic.

E de crezut, aproape fără îndoială, că sfântul Ioan Botezătorul nu a fost numai un essenian, ci și un RĂZLEȚIT din comunitatea lor. *Pravila* pare să fi prevăzut un asemenea caz; adică a ucenicului care iese din cin mai înainte de a fi depus jurământul sărbătoresc al legământului. Dacă e așa, atunci se poate spune cu multă apropiere de adevăr, că el a ucenicit la essenieni, s-a împărtășit din destul din duhul de viață obștească al frății lor, de chipul cum se tilcuiau aci Scripturile și de canoanele lor de viață ascetică. Datorită lor, trebuie să se fi despărțit el pentru totdeauna de templul din Ierusalim, unde tatăl său avusese preoție lucrătoare. Aci va fi meditat el cu rîvnă *Proorocia Isaiei* și cuvintele proorocilor; aci va fi primit botezul cu apă, care însemna intrarea în ucenicia propriu zisă; aci își va fi însușit evlavia Dascălului de Dreptate, și altele.

Dacă presupunerea că sfântul Ioan a făcut ascultare la essenieni este întemeiată, atunci putem să ne închipuim și pricina care l-a împins să plece din frăția lor. Improspătîndu-ne în minte stihurile 14-17 din capitolul I al Evangheliei după Luca, putem spune că Prodromul a fost împins să iasă din comunitatea essenienilor și să intre în pustie de același Duh, care, mai tîrziu, va mîna și pe Iisus în pustie (*Marcu* I,12). El trebuie să fi auzit o chemare proorocească: Dumnezeu l-a făcut să înțeleagă, că trebuie să părăsească școala exegetică esseniană, spre a se face ele însuși un propovăduitor al chemării sale proprii, așa cum fusese ursit de îngerul Gavriil chiar dinainte de naștere, și după izvodul vechilor prooroci, însușindu-și pe seama sa slujba de „Dascăl al Dreptății“. El va merge și mai departe: Va lua asupra-și textul *Proorociei lui Isaia*, pe care frăția din Qumran îl vrea în înțeles colectiv. El va fi primit descoperirea apropiatei venitii mesianice și merge să întemeieze la rîndul său o comunitate eshatologică proprie.

Fost-a el singurul care a părăsit comunitatea de la Qumran? Și în această privință nu se pot face decît presupuneri. Totuși n-ar fi cu totul greșit a bănuî, că a fost urmat de o mică ceată. Altfel cum s-ar putea lămuri întemeierea în jurul lui a unei comunități de credincioși plini de rîvnă, de unde Iisus va recruta pe cei dintîi apostoli ai Săii? Lucrarea Sfîntului Ioan pare să fi fost foarte scurtă, și nu este cu neputință ca unii dintre ucenicii săi, în rîndul cărora Evanghelia a patra numără pe Petru, pe Andrei, pe Iacov și pe Ioan (*Ioan* I,35-40), să nu fi zăbovit cîndva pe la comunitatea essenienilor. Această zăbovire ar lămuri stăruitoarea și tainica ivire din nou, în Evanghelia a patra, nu numai a temelor baptiste ci și esseniene. Dintr-o cercetare, apărută acum trei ani, a ceea ce autorul numește „contacte în serie“, un critic³⁵ încheie arătînd trecerea, pe care „de-a dreptul sau nu“, a avut-o asupra minții evanghelistului „Ioan“ comunitatea de la Qumran...“.

35. R. P. Braun, în *Revue Biblique*, 1955, p. 32. Apud J. Steinmann, *op. cit.*, pag. 61.

Deci Sfântul Botezător s-a îndreptat către oamenii veniți în atingere sau pregătiți de essenieni, mai înainte de a se pune în legătură cu mulțimea, la care, spre deosebire de învățătorii săi essenieni, care se fureau de atingere cu noroadele, va merge să-i pună înainte propovedania sa.

PROPOVEDANIA SFÎNTULUI IOAN BOTEZĂTORUL. — Iosif Flaviu scrie în lucrarea sa, *Antichitățile Iudaice*, aceste rînduri despre sfîntul Ioan :

«Acesta era un om de bine, care chema pe evrei la practicarea virtuții, a dreptății unuia pentru altul și a evlaviei către Dumnezeu, spre a primi botezul. Dumnezeu va ține seama, în adevăr, de acest botez plăcut lui, dacă el slujește cuiva nu pentru a fi iertat de anumite greșeli, ci pentru a curăți trupul, după ce-și va fi curățit sufletul prin dreptate. În jurul lui Ioan se adunaseră mulți inși, care erau foarte mișcați, auzindu-l grăind» (XVIII, 116-118).

Iosif, scriind pentru romani, a sulemenit poate puțin obrazul religios și ritual al botezului Prodromului, și trece sub tăcere înțelesul eshatologic al propovedaniei acestuia. Despre Ioan spune numai atît cît putea înțelege un centurion roman cu garnizoana în Palestina, străin și de lumea și de cugetarea evreească. Evangheliile însă sînt mult mai lămurite. Scrise pentru cetitori care știau ce cuprinde Biblia, ele înfățișează ceea ce este de neapărată trebuință din propovedania proorocului. Evanghelia după Luca crestează pe răbojul ei chiar o dată :

„In anul al cinsprezecilea al împărăției Cezarului Tiberiu, pe cînd Ponțiu Pilat era procuratorul Iudeei, Irod tetrarhul Galileei, Filip, fratele său tetrarh al Itureii și al ținutului Trahontidei, iar Lisanius tetrarh al Abilenei, în zilele arhierieilor Ana și Caiafa, fost-a cuvîntul lui Dumnezeu către Ioan, fiul lui Zaharia, în pustie“ (Luca III,1).

Anul al cinsprezecilea al lui Tiberiu cade între anii 28 și 29 din era noastră ; Ponțiu Pilat a fost procurator al Iudeei de la anul 26 la 36 d. H ; Irod, de care e vorba, este Antipa, unul din fiii lui Irod cel-Mare ; el e cel ce a poruncit tăierea capului sfîntului Botezător. Singur mare preot în Ierusalim era atunci Caiafa (18-36 d. H), dar Ana, socrul său, era adevăratul stăpîn al acestei mari dregătorii religioase și politice.

Evanghelia după Marcu dă pe scurt următoarele știri :

„Precum este scris în prooroci :

„Iată eu trimit îngerul meu înaintea feții Tale
Care va pregăti calea Ta.

„Glasul celui ce strigă în pustie :

Gătiți calea Domnului,

Drepte faceți cărările Lui !“

Așa a fost Ioan, botezînd în pustie și propoveduînd botezul pocăinții întru iertarea păcatelor.

Și au ieșit la el tot ținutul Iudeei și toți cei din Ierusalim și se botezau de către el, în apa Iordanului, mărturisindu-și păcatele.

Și Ioan era îmbrăcat cu veșmînt de pâr de cămilă... și mîncea lăcuste și miere sălbatică.

Și propovăduia, zicînd: *Vine în urma mea Cel ce este mai tare decît mine, căruia nu-I sînt vrednic să mă plec să-I dezleg cureaua încălțămîntelor. Eu v-am botezat pe voi cu apă, El însă vă va boteza cu Duhul Sfînt*» (Marcu I, 2-8).

Marcu înfățișează pe sfîntul Ioan sihastru în pustie, îmbrăcat ca un beduin cu o dulamă țesută din păr de cămilă și hrănindu-se cu lăcuste și cu miere sălbatică. Această hrană e curat după canoanele essenienilor și *Scrierea din Damasc* dă, după cum am arătat, chiar rețeta cum trebuie gătit acest fel de mîncare. Invățămîntul foarte pe scurt al acestui Evanghelist despre Sfîntul Ioan îl arată în rostul crainicului, care vestește venirea altui prooroc. Icoana folosită de Botezător, spre a-și găsi locul pe lîngă acest nou venit, este împrumutată din ritul botezului: Pentru a se boteza cineva în Iordan, trebuia să se descalțe de sandale. Ioan însă nu se socotește vrednic nici măcar de această smerită slujbă pentru Cel ce trebuia să vină. Așa dar însuși izvodul messianismului său stă, în Evanghelia după Marcu, în legătură cu botezul în apă, rit despre a cărui ființă toate mărturiile privitoare la sfîntul Ioan sînt de aceeași părere, fie că e vorba de dovezi din tradiția creștină, fie din istoricul Iosif Flaviu.

Ce este acest botez ?

Mai toate religiunile din lume au întrebuițat spălările sfinte. Semiții de dinainte de Avraam cinsteau apele, crezînd că rîurile sînt zei. La Iudei, în Babilon, la Perși, în Egipt, în Grecia și mai tîrziu în religiunile misterelor, întîlnim adesea scaldările ori stropirile cu apă. În iudaism chiar, credincioșii întrebuițau scaldările pentru a dobîndi din nou curățenia rituală. Aceste rituri erau cu atît mai prielnice cu cît credința că ceea ce curăță trupul atinge și sufletul, era mai adînc înfiptă la cei ce lepădau dualismul suflet-trup.

Erau însă două feluri de botezuri asemănîndu-se foarte mult cu al Sfîntului Ioan: Botezul essenian și botezul prozeliților, — adică al păgînilor intrați în iudaism.

Pravila de la Qumran nu e prea limpede în privința botezului essenian; dar despre cel ce nu primește legămîntul, grăiește lămurit, că „*acela nu poate fi curățit... prin nici un fel de apă de spălat, nici sfințit prin afundare în lacuri sau în rîuri, nici curățit prin nici un fel de scaldare*“. Însă despre cel credincios legămîntului zice, că „*adevărat, numai acela poate fi stropit cu apa spălării. Numai acela se poate sfinți prin apa curățitoare*“ (III,12)³⁶. De asemenea, *Pravila* nu-i de loc limpede nici în privința primirii la botez și nici nu spune de cîte ori și cît de des botezul se poate repeta. Pare-se că cel dornic să intre în cin, ce încă nu făcuse primul an de ascultare, era depărtat de la botezul «curățirii Marilor», și că această îndepărtare s-ar înjuga cu aceea a ucenicului, care încă nu era primit la ospățul sfînt (VI,13-23)³⁷. S-ar putea deci crede, că botezul însemna intrarea în ucenicia propriu zisă, adică în al doilea an de ascultare.

Cît despre botezul prozeliților, adică al păgînilor primiți în iudaism, acesta este adevărat pe la sfîrșitul sec. I al erei noastre. «Odată ce unul era circumcis, scrie Thomas³⁸, noul trecut la iudaism

36. *Pravila*, III, 12.

37. *Idem*, VI, 13-23.

38. J. Thomas, *op. cit.*, p. 357. Apud J. Steinmann, *op. cit.*, p. 66.

era dus de trei martori la o scaldătoare de apă curgătoare, unde, după ce intra în apă, asculta încă odată numărarea celor mai de căpetenie îndatoriri cerute de trecerea lui la iudaism. Și dacă stăruia în dorința lui, atunci se boteza cu botez ritual și se făcea un israilit adevărat. În cele din urmă acest botez a covârșit circumcisiunea, pecetluind intrarea prozelitului în comunitatea iudaică».

Ce înțeles avea botezul cu apă? Pentru sfântul Ioan Botezătorul și pentru essenieni, poate și pentru cei care săvârșeau botezul prozelitilor, pare să fie vorba de ceva mai mult decât un obișnuit rit de curățire. Botezul pricinuia o palinghenesie, o naștere din nou. Ieșirea din apa botezului este o naștere din nou; este ca și cum ai ieși din neființă printr-o nouă zidire dumnezeiască.

Asemenea adâncime de cugetare, despre nașterea din nou a celui ieșit din apa botezului, a fost cunoscută și de cei din jurul Prodromului, fapt dovedit cu prisosință din spusele evangheliștilor despre botezul Mântuitorului. Chiar și rabbini numesc pe prozelitul botezat «un copil nou născut»³⁹.

Această naștere din nou, se face în vederea trecerii în altă lume; în vederea trecerii nevătămat prin botezul focului, care va prefăce încurînd lumea în cenușă. Prin urmare botezul este o pregătire nemijlocită pentru marea zi după urmă; și după cum citim în Evangheliile după Matei și Marcu, Sfântul Botezător tocmai așa îl imbie:

«Ci văzînd Ioan pe mulți din farisei și din saduchei, viind la botez, le zise: pui de năpîrcă, cine v-a arătat că veți scăpa de mînia ce va să fie? Faceți, deci, roade vrednice de pocăință. Și să nu gîndiți să ziceți voi înșivă: Părintele nostru este Avraam, căci vă spun că Dumnezeu poate și din pietrele acestea să ridice fii lui Avraam.

«Acum securea stă la rădăcina pomilor și tot pomul care nu face rod se taie și se aruncă în foc.

«Eu unul vă botez cu apă spre pocăință, dar Cel ce vine după mine este mai puternic decât mine; Lui nu sînt vrednic să-I duc încălțămîntea; Acesta vă va boteza cu Duhul Sfînt și cu foc. El are lopata în mîină și va curăți aria Sa și va aduna grîul în jînțniță, iar pleava va arde-o cu foc» (Mat. III, 7-12).

Asprimea cuvîntului proorocului, grăind unor oameni care veniseră să primească botezul, vorbește de la sine. El moștenise de la essenieni ura împotriva căpeteniilor iudaismului oficial: Fariseii și saduchei. Fariseii pun Legea în lucrare, dar rămîn credincioși templului din Ierusalim și îmbolnăviți de trufie; saduchei, preoții din numărul cărora făcea parte și Zaharia, tatăl sfîntului Ioan, sînt și ei păstrători neînduplecați ai Legii, dar colaborarea lor cu romanii și legătura de prietenie cu păgînii, la care se adaugă lipsa de omenie față de poporul de jos, îi făcea nesuferiți. Essenienii se despart și de unii și de alții luînd asupra lor, și numai pentru ei, vrednicia de «Fii ai lui Țadoc»⁴⁰. Însă sfîntul Ioan lovește, tocmai la timp, în dogma de temeii a iudaismului, aceea a Legămîntului cu Dumnezeu printr-un șir neîntrerupt urcînd pînă la Avraam: «Dumnezeu poate să

39. Idem, p. 386.

40. Pravila V, 2 și IX, 14; The Zadokite Document, IV, 1.

ridice și din pietrele acestea fii lui Avraam !» Iar «Pui de năpîrcă» amintește șarpele care ispitise în rai prima pereche de oameni (Facere III, 1-5). Deci muștrarea e tăioasă și lovește în plin trufia iudaismului oficial.

Această asprime totuși se lămurește prin aceea, că judecata lui Dumnezeu este aproape. Isaia, pe a cărui proorocie Botezătorul va fi meditat vreme îndelungată, aseamănă ispitele îngăduite de Dumnezeu, cu doborîrea copacilor. Pentru norod e zis că va fi prăpădit așa

Ca terebintul și ca stejarul,

«Care nu rămîn de cît un ciot, cînd copacul e tăiat» (VI, 13).

Sfîntul Ioan Botezătorul leagă această Judecată de venirea Celui mai mare de cît el : de Acela care va boteza cu Duh Sfînt și cu foc. Dar botezul cu Duh Sfînt era așteptat și de esenienii de la Qumran. Pravila lor zice :

«Atunci adevărul va izbucni biruitor în lume. Atunci Dumnezeu va curăți toate faptele oamenilor în cuptorul adevărului Său, și va limpezi însuși tot țesutul omului, nimicind orice duh de stricăciune din trupul lui și spălîndu-l prin Duh Sfînt de toate urmele rătăcii. El va turna peste dînsul Duhul adevărului ca o apă de spălare, curățîndu-l de toată uriciunea minciunii și de toată prihănirea de la duhul murdăriei ; pentruca fiind făcut drept, omul să aibă înțelegere de cunoașterea transcendentă și de doctrina de Fii ai cerului ; ca fiind fără prihană în calea lor, să poată fi înzestrați cu vedenie interioară»⁴¹.

Așa dar botezul cu Duh Sfînt este un drept numai al venirii dumnezeiești ; iar botezul cu foc este, să zicem așa, cealaltă față : Duhul pentru cei dreți ; focul pentru cei răi.

Tocmai așa viersuește și un Psalm esenian, alcătuit de «Dascălu de Dreptate» :

«Cînd puhoaietele morții se involbură
și mijloc de scăpare nu-i ;
cînd rîurile lui Veliar
se revarsă peste naltele maluri
— rîuri ca un foc
ce mistuiește pe tot cel ce bea din apa lor,
rîuri ale căror curgeri nimicesc
atît copacul cel uscat cît și pe cel verde,
rîuri ce sînt ca un foc
ce mătură cu flăcări arzătoare
mistuind pe tot cel ce bea din apele lor,
— un foc ce mistuie
toate temeliile de tină,
chiar puternica temelie de piatră ;
«Cînd temeliile munților
se fac ca un pîrjol deslănțuit,
cînd temeliile de cremene sînt întoarse
să țîșnească smoală din ele,
cînd flacăra înghite
străfundul marelui adînc,

41. *Idem*, IV, 19-22.

cînd valurile lui Veliar izbesc aprig
 chiar și în iad;
 «cînd fundurile adîncului sînt în tulburare,
 și varsă noroi din belșug,
 cînd pămîntul strigă-n chin
 pentru măcelul ce bîntuie în lume,
 cînd toate străfundurile lui sînt potopite
 și tot cel ajuns la această frică
 se cutremură de silnicul prăpăd;
 «cînd cu puternicul său tunet
 bubuie tare Dumnezeu,
 cerul Său cel sfînt se cutremură
 de spaîma mării Sale,
 și oștile cerului înalță glasul lor,
 și temeliile lumii se cutremură și se tulbură;
 «cînd războiul purtat de oștile cerului
 cutreieră lumea
 și înapoi nu se întoarce pîn' la judecata cea din urmă...
 — război asemeni căruia
 nici cînd nu s-a văzut?»⁴².

Această cîntare e o desfășurare mai pe larg a vedeniei proorocului Amos despre focul Marelui adînc.

Sfîntul Ioan, pentru descoperirea că judecata așteptată de esenieni este aproape, pregătește și el noroadale prin botezul său de pocăință (*metanoia* = *conversio* = mutare, schimbare de simțăminte). Dar se răzlețește de pustiicii de la Qumran, prin blîndețea cu care primește pe cei ce vin la botez. Adevărat, el se arată foarte aspru cu fariseii și cu saducheii, dar cînd e vorba de păcătoși și de cei alungați din comunitatea iudaică, este foarte îngăduitor. Uite mărturia în Evanghelia după Luca:

«Ci mulțimile îl întrebau zicînd: Atunci ce să facem? Răspunzînd Ioan, le grăia: Cel ce are două haine să dea celui ce nu are și cel ce are de mîncare să facă asemenea.

«Și au venit și vameșii să se boteze și i-au spus: Invățătorule, noi ce să facem? El le-a răspuns: Nu luați de la nimeni nimic mai mult peste ce vă este hotărît. Și îl întrebau și ostașii, zicînd: Dar noi ce să facem? Rostit-a și el către ei: Nu asupriți pe nimeni, nu năpăstuiți pe nimeni și fiți mulțumiți cu plata voastră» (Luca III, 10-14).

Iată duhul moralei esseniene, pusă la îndemîna oricui.

Adevărat, Prodromul propovăduiește mila, dar nu cum era practicată la Qumran, ci ca o împărțire a celui ce are cu cei ce n-au. Nu silește pe nici unul din ascultători, să se ducă în pustie, ci pune la îndemîna fiecăruia un înalt chip de viață, ce poate fi ajuns de oricine n-ar putea să se lepede de toate.

Tot așa, el nu poruncește vameșilor să se lepede de meseria lor, cea cu nume urît la iudei. Vameșii erau socotiți chiar și de esenieni niște nelegiuți nemernici, pentru că aveau legătură cu păgînii. Acestora sfîntul Ioan le cere numai atît: să-și facă meseria cinstit

42. Psalm de mulțămîntă, III, 19-36.

și cu omenie. N-are pentru ei și pentru colaborarea lor cu ocîrmuirea de cutropire romană, nici un cuvînt de osîndire.

Și în sfîrșit, ostașii îmbiați de cuvîntul acestui sihastru, care propovăduiește că mîntuirea este cu puțință pentru toți oamenii, întreabă și ei ce să facă pentru ca să se mîntuiască. Ca și celorlalți, el nu le poruncește să rupă cu meseria, de care dascălii *Torei* aveau mare scîrbă, ci le pune și lor înainte un chip desăvîrșit de dreptate, potrivit cu slujba lor.

Sfîntul Ioan defaimă învățătura stricată a fariseilor precum și materialismul venal al saducheilor, dar nu e un răzvrătit și nici un purist. Ci este ca unul care crede și propovăduiește că Dumnezeu îmbie tuturor mîntuirea sa; și este aspru numai cu cei trufași, ca și Mîntuitorul mai tîrziu. Deci este lesne de înțeles pentru ce el părăsește pe essenieni. Dar părăsindu-i nu tăgăduiește nimic din înalta năzuință a Dascălului de Dreptate. Numai că înfăptuirea acestei năzuințe, el nu o leagă neapărat de viața pusnicească. El, un pusnic, pune la îndemîna mulțimii o pregătire rituală în vederea venirii lui Messia și pe măsura nevoilor tuturor tagmelor sociale.

Incheind această osteneală, voi mai adăuga numai atît :

Pînă la descoperirea de la Qumran, Sfîntul Ioan Botezătorul apărea ca un falnic singuratic, singurul prooroc al unei vremi care cunoaște numai agitatori politici, colaboratori zavistnici, cazuiști fățarnici și mistici alcătuitori de apocalipse în tăcerea chiliilor. Așezat pe pragul Noului Legămînt, Proorocul prezice și Prodromul pregătește venirea lui Messia. Adică, *culegînd din învățăturile essenienilor floarea evlaviei evreești și tot bunul teologiei apocaliptice, el pregătește urechile ca să audă și inimile ca să înțeleagă Evanghelia lui Iisus Hristos.*



SINODUL APOSTOLIC DIN IERUSALIM

Asupra acestui subiect, am scris o monografie care se tipărește acum, în limba bulgară, în Anuarul Academiei Teologice «Sf. Clement al Orhidei» din Sofia. În această monografie, ne-am străduit să dăm lămuriri noi asupra unor probleme importante. Vom expune aici, pe scurt, punctele fundamentale din monografia noastră sus amintită.

Sinodul apostolic din Ierusalim formează obiectul de studiu al câtorva științe teologice: Sf. Scriptură a Noului Testament, Istoria Bisericii creștine, Teologia dogmatică și Dreptul canonic. Aici, noi îl vom studia din punct de vedere exegetic. Acest sinod reprezintă temelia pe care se va înălța organizarea de mai târziu a conducerii superioare din Biserica creștină.

Despre Sinodul apostolic din Ierusalim relatează pe larg sfântul Apostol și Evanghelist Luca, în cartea sa «Faptele Sf. Apostoli» (15, 1-35) și sfântul Apostol Pavel, pe scurt, în Epistola sa către Galateni (2, 1-10).

Faptele Sf. Apostoli (15, 1-35): 1. «Coborînd unii din Iudeea — spune sfântul Evanghelist Luca — (κατελθόντες ἀπό τῆς Ἰουδαίας), învățau pe frații (ἐδίδασκον τοὺς ἀδελφούς) cum că — dacă nu vă tăiați împrejur după datina lui Moise, nu puteți să vă mîntuiți. 2. Ci Pavel și Barnaba au avut cu ei multă gilceavă și pricire. Atunci, frații au rînduit ca Pavel și Barnaba și alți cîțiva dintre ei să se ducă, pentru aceste neînțelegeri, la apostolii și la bătrîni (πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους) din Ierusalim. 3. Deci ei, trimiși fiind de Biserică, au trecut prin Fenicia și prin Samaria, povestind despre întoarcerea păgînilor și făcînd mare bucurie tuturor fraților. 4. Sosind în Ierusalim, au fost primiți de Biserică, de apostoli și de bătrîni (τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων) și au spus cîte a făcut Dumnezeu cu ei. 5. Dar cîțiva din erezul fariseilor, care trecuseră la credință, s-au ridicat și au grăit: Trebuie să-i tăiați împrejur și să le porunciți să păzească legea lui Moise. 6. Atunci apostolii și bătrîni s-au adunat (συνήχθησαν δέ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι), ca să cerceteze acest lucru. 7. După multă cercetare, s-a sculat Petru și le-a vorbit: bărbaților și fraților, voi știți că, din zile vechi, Dumnezeu, între voi toți, a ales ca prin gura mea păgîinii să audă cuvîntul Evangheliei și să creadă. 8. Și Dumnezeu, cel ce cunoaște inimile, le-a dovedit aceasta, dîndu-le Duhul Sfînt, ca și nouă, 9, și prin credință curățînd inimile lor, între noi și ei n-a făcut nici o deosebire. 10. Acum, deci, pentru ce ispițiți pe Dumnezeu și vreți să puneți pe grumazul ucenicilor un jug pe care nici părinții noștri, nici noi, n-am putut să-l purtăm? 11, de vreme ce noi credem că sîntem mîntuiți în același fel ca și ei, prin darul Domnului Iisus. 12. Atunci toată mulțimea a tăcut și a dat ascultare lui Barnaba și lui Pavel, care au povestit cîte semne și minuni a făcut Dumnezeu prin ei între păgîni. 13. Cînd au isprăvit ei, Iacov a ridicat glasul și a zis: Bărbaților și fraților, ascultați-mă! 14. Simon Petru a spus cum a avut grijă Dumnezeu, de la început, să ia dintre neamuri un popor care să-i poarte numele. 15. Cu aceasta se potrivesc cuvintele proorocilor, precum este scris: 16. «După aceea, mă voi înapoia și voi clădi din nou cortul cel

căzut al lui David și cele surpate ale lui iarăși le voi zidi și-l voi ridica la loc, 17, ca să-l caute pe Domnul oamenii ceilalți și toate neamurile întru care se pomenește numele meu asupra lor». 18. Așa a zis Domnul, cel ce a făcut acestea cunoscute din vechime. 19. Drept aceea, eu găsec cu cale să nu tulburați pe cei ce, din păgîni, se întorc la Dumnezeu. 20. Ci să le trimiteți scrisoare ca să se ferească de pîngăririle idolilor, de desfrînare, de carnea dobitoacelor ce au fost sugrumate și de sînge. 21. Căci, din străvechime, Moise are, prin toate orașele, propovăduitorii săi (τούς κηρύσσοντας αὐτόν) și citit este în sinagogi, în fiecare sîmbătă. 22. Atunci, apostolii și bătrînii (τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις), cu toată biserica, au hotărît să aleagă bărbați dintre ei și să-i trimită la Antiohia, cu Pavel și Barnaba, și anume: pe Iuda ce se cheamă Barnaba și pe Sila, bărbați cu vază între frați. 23. Și le-au dat la mîna scrisoarea aceasta: Apostolii și bătrînii (οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι) și frații, fraților dintre păgîni, care sînt în Antiohia și Siria și Cilicia: multă sănătate! 24. Deoarece am auzit că unii dintre noi, fără să fi avut porunca noastră, venind la voi v-au tulburat cu vorbele lor și au rătăcit sufletele voastre, zicînd că trebuie să vă tăiați împrejur și să păziți legea. 25, noi am găsit cu cale, într-un gînd fiind, să alegem bărbați și să-i trimitem la voi, împreună cu iubiții noștri Barnaba și Pavel, 26, oameni care și-au pus viața lor pentru numele Domnului nostru Iisus Hristos. 27. Drept aceea, am trimis pe Iuda și pe Sila, care vă pot spune și ei din gură aceleași lucruri. 28. Căci Sfîntul Duh și noi am găsit cu cale (ἔδοξε γάρ τῷ Ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν) să nu vă mai împovărăm cu nimic mai mult, decît cu acestea de neapărată trebuință: 29. Să vă feriți de cele jertfite idolilor și de sînge și de carne de dobitoc sugrumat și de desfrînare. Păzindu-vă de acestea, va fi bine de voi. Fiți sănătoși. 30. Deci, cei trimiși în solie au coborît în Antiohia, au adunat mulțimea și au dat scrisoarea. 31. Și citind-o, credincioșii s-au bucurat de mîngîierea aceasta. 32. Iar Iuda și cu Sila, fiind și ei prooroci, au mîngîiat cu multe cuvîntări și au întărit pe frați. 33. După ce au zăbovit cîtăva vreme, frații i-au lăsat cu pace să se ducă la cei ce i-au fost trimis (πρὸς τοὺς ἀποστόλους). 34. Ci Sila s-a hotărît ca să rămînă acolo. 35. Iar Pavel și Barnaba petreceau în Antiohia învătînd și binevestind împreună cu mulți alții, cuvîntul Domnului».

Epistola către Galateni (2, 1-10): 1. Pe urmă, spune sfîntul Apostol Pavel, după patrusprezece ani, m-am suit iarăși la Ierusalim, împreună cu Barnaba și am luat cu mine și pe Tit. 2. M-am suit, potrivit unei descoperiri și am arătat Evanghelia pe care o propovăduiesc între neamuri, anume în deosebi celor cu vază, ca nu cumva să alerg sau să fi alergat în zadar. 3. Ci nici Tit, care era cu mine și care era elin, n-a fost silit să se taie împrejur. 4. Aceasta din pricina fraților mincinoși, furișai, care se vîrșiseră să iscodească libertatea noastră ce avem întru Hristos Iisus și să ne facă robii lor (Διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρειδήλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν, ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ἵνα ἱμᾶς καταδουλώσωσιναι). 5. Acestora nici măcar un ceas măcar nu ne-am îngăduit să ne supunem, pentru ca adevărul Evangheliei să rămînă neclintit, la voi. 6. Iar de la cei ce se socotesc a fi ceva... (orice erau ei altădată, eu nu fac nici o deosebire: Dumnezeu nu caută la fața omului) acești bine văzuți n-au adăugat nimic la Evanghelia mea. 7. Ci dimpotrivă, văzînd că mie mi-a fost încredințată Evanghelia pentru cei

netăiați împrejur, după cum lui Petru Evanghelia pentru cei tăiați împrejur. 8. Căci cel ce l-a trimis pe Petru la apostolia tăierii împrejur, m-a trimis și pe mine la apostolia către neamuri. 9. Ei, după ce-au cunoscut darul ce mi-a fost hărăzit mie — Iacov și Chefa și Ioan, care sînt socotiți ca stâlpi ai Bisericii — mi-au dat mie și lui Barnaba mîna dreaptă de întovărășire, pentru ca noi să binevestim între neamuri, iar ei între cei tăiați împrejur. 10. Atît numai ne-au cerut, să ne aducem aminte de săraci, ceea ce mi-am dat toată silința să fac chiar așa».

Intre învățați se poartă o mare dispută asupra problemei dacă evanghelistul Luca, în «Faptele Apostolilor» (15, 1-35) și apostolul Pavel în Galateni (2, 1-10) vorbesc despre unul și același eveniment — sinodul apostolic din Ierusalim.

Învățatul apusean K. Wieseler¹ identifică mergerea apostolului Pavel în Ierusalim la sinodul apostolic, cu mergerea lui la Ierusalim, după a doua sa călătorie misionară. Această părere a lui Wieseler și-o însușește și Volkmar. Învățații Fritsche, Ramsay, Weber², R. Lichtenhahn³, confundă mergerea apostolului Pavel la Ierusalim pentru sinodul apostolic cu plecarea apostolului Pavel și apostolului Barnaba la Ierusalim pentru a duce ajutorul strîns în orașul Antiohia cu prilejul foametei din Palestina (Faptele Apostolilor 11, 27-30; 12, 25). Strîngerea ajutorului a avut loc în Antiohia după ce proorocul Agavus, care a coborît din Ierusalim în Antiohia, a prezis «prin Duhul, că peste toată lumea (ἐν ἅλῃ τὴν οἰκουμένην) va să fie foamete mare, care s-a și întîmplat în zilele lui Claudiu» (Faptele Apostolilor 11, 28). Aici, prin cuvîntul οἰκουμένην trebuie să se înțeleagă nu «lume», ci «țară», anume Palestina⁴. De la Iosif Flaviu, s-a păstrat știrea că în anul 44, în timpul împăratului Claudiu, a bîntuit o mare foamete în Palestina (XX, 2, 6; 5, 2; vezi Eusebiu de Cezarea, Istoria Bisericii, 2, 11, 13).

Despre strîngerea ajutorului în Antiohia și ducerea lui la Ierusalim, istorisește evanghelistul Luca în Faptele Apostolilor (11, 27-30; 12, 25). În istorisirea sa despre strîngerea și trimiterea ajutorului, evanghelistul Luca introduce referatul său privind omorîrea apostolului Iacov al lui Zevedeu de către regele Irod Agripa I, despre închiderea apostolului Petru în temniță și despre moartea lui Irod Agripa I. Uciderea apostolului Iacov al lui Zevedeu s-a întîmplat în anul 42, iar moartea regelui Irod Agripa I a avut loc în anul 44. Strîngerea ajutorului în Antiohia ar fi început deci în cursul anului 43, iar trimiterea lui a avut loc către sfîrșitul anului 44, după moartea lui Irod Agripa I. Mai mulți învățați, ca de exemplu Max

1. *Cronologie d. apost. Zeitalt*, Gött., 1848, 201 sq.; Gal., Cr., 553 sq. Vezi H. H. Wendt, *Die Apostelgeschichte*, 1913, s. 226.

2. Fritsche, *Opusc. acad.*, 1838, p. 201 ss. St. Ramsay, *Paul the traveller and the Rom citizen*, London 1896. V. Weber, *Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil*, 1900, Bibliz., 1912, 155 ss. Vezi H. H. Wendt, *op. cit.*, s. 225.

3. *Die beiden ersten Besuche des Paulus in Jerusalem*, in Harnack-Ehrung, 1921, 51-87. Vezi M. Meinertz, *Einl. 1. d. N. T.*, 4. Aufl., 1933, 87.

4. Vezi Hr. N. Ghiaurov, *Vlăța și activitatea sf. apostol Pavel*, în «Anuarul Facultății de Teologie», vol. XXIII, 1946, 21.

Meinertz⁵, profesorul Alphons Steinmann⁶, prof. Nicolai Glubokovschi⁷ și alții, socotesc că în «Faptele Apostolilor» (15, 1-35) și Gal. (2, 1, 10) este vorba despre unul și același eveniment — sinodul apostolic din Ierusalim. «Nimic nu ne împiedecă, spune profesorul N. N. Glubokovschi, ca în capitolul II al Epistolei către Galateni să vedem o dare de seamă paralelă cu capitolul 15 din cartea «Faptele Apostolilor».

Insușindu-ne părerea că în «Faptele Apostolilor» 15, 1-35, și Galateni 2, 1-10, se vorbește despre unul și același fapt — sinodul apostolic din Ierusalim, aducem următoarele dovezi în sprijinul afirmației noastre: 1. Versetele 1-2 din capitolul II al Epistolei către Galateni, prin conținut corespund cu versetul 2 din capit. 15 din Faptele Apostolilor. 2. Versetul 4 din capitolul II al aceleiași epistole este socotit în textul grecesc ca **anacolut**, adică propoziție neterminată, cum este, de exemplu, propoziția din Epistola către Romani 5, 12. Ca temei incontestabil pentru aceasta, servește prepoziția *διά*, ce se traduce cu «din cauza». Părerii deosebite sînt emise de diferiții învățați în privința sensului versetului 4 și în legătură cu el și a versetului următor, 5. Nu socotim necesar să expunem aici aceste părerii. Noi completăm această propoziție adăugînd la sfîrșitul ei cuvintele: *ἐγώ και Βαρνάβας ἤλθομεν ἀπό Ἀντιοχείας εἰς Ἱερουσαλήμ* «eu, (se subînțelege apostolul Pavel n. n.) și Barnaba am mers din Antiohia la Ierusalim». Cu această adăugire, versetele 4 și 5 capătă aspectul următor: «din pricina fraților numeroși furiași, care veniseră pe ascuns (în Antiohia n. a.) să iscodească libertatea noastră ce avem în Hristos Iisus ca să ne facă robii lor, eu și Barnaba am mers din Antiohia la Ierusalim; acestora nici un ceas măcar nu ne-am îngăduit să ne supunem, pentru ca adevărul Evangheliei să rămînă neclintit la voi». În privința adăugirii făcute de noi la sfîrșitul versetului 4, ne-am consultat cu specialiști în limba veche greacă; ei au socotit-o ca justă și reală. Din versetele 4 și 5, cu adăugirea făcută la sfîrșitul versetului 5, se vede clar că în Epistola către Galateni 2, 1-10, apostolul Pavel vorbește de sinodul apostolic din Ierusalim. 3. În cuvintele sale din versetul 10: «Atît numai ne-au cerut, să ne aducem aminte de cei săraci, ceea ce mi-am dat toată silința să fac chiar așa» — apostolul Pavel are în vedere instrucțiunile din hotărîrea sinodului: «și nu faceți altora, ceea ce nu vă este plăcut vouă» — sfat care este expus pe scurt în hotărîrea sinodului (Faptele Apostolilor 15, 29).

La Sinod, probabil, s-a scos în evidență, printre altele, și instrucțiunea de a se ajuta cei săraci, fapt pe care apostolul Pavel îl menționează în versetul 10 din capitolul II al Epistolei către Galateni. Apostolul Pavel a îndeplinit întocmai hotărîrea luată la Sinod de a se ajuta cei săraci, rînduînd ca în bisericile galatene să se stringă ajutoare pentru săraci, după cum se vede din Epistola I către Corinteni (XVI, 1): «Cît pentru stringerea de ajutoare, care este pentru frați, precum am rînduit bisericilor Galației, așa să faceți și voi».

De la sfîrșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX se studiază intens de către învățați problema privitoare la izvoarele pe care le-a consultat evanghelistul Luca la alcătuirea expunerii sale despre Sinodul

5. *Einkl. i. d. N. T.*, 4. Aufl., 1933, 89.

6. *Die Apostelgeschichte*, 4. Aufl., 1934, 155 ss. *Die Briefe an die Thessalonischer und Galater*, 1935, 107.

7. *Благовестие Христианской Свободы во послании Святого апостола Павла к Галатам*, София, 1935 год, 102-107 стр.

apostolic din Ierusalim. În această problemă s-a creat o literatură vastă. Problema izvoarelor folosite de evanghelistul Luca la alcătuirea istorisirii sale despre Sinodul Apostolic din Ierusalim, este legată de problema izvoarelor cărții «Faptele Sf. Apostoli». Aici nu ne vom opri amănunțit asupra diferitelor păreri ale învățaților asupra problemelor sus amintite, ci numai le vom expune doar pe scurt.

Anumiți învățați, care nu acceptă că «Faptele Apostolilor» este o carte scrisă de evanghelistul Luca, socotesc că autorul acestei cărți a folosit diferite izvoare, unii dintre ei indicând chiar care anume din aceste izvoare a folosit autorul. Din acești învățați fac parte: Königsman, J. S. Riem, L. Bertholdt, Schleiermacher, W. E. von Manen, C. Clemen, Fr. Spitta, J. Jungst, Bern Weiss, Ad. Hilgenfeld, A. Pott, H.H. Wendt. ș. a.

După Ferd. Chr. Baur, întemeietorul școlii din Thübingen în cartea «Faptele Apostolilor» scrisă după părerea sa de un autor anonim, în prima jumătate a secolului al II-lea, unele fapte istorice sînt denaturate, apostolul Pavel este petrinizat, iar apostolul Petru — paulinizat. Martin Sorof⁸ îl socotește pe apostolul Timotei drept autorul «Faptelor Apostolilor», ca și Win Sticken; Apostolul Timotei s-ar fi folosit de o lucrare alcătuită de evanghelistul Luca.

Dintre învățații care acceptă pe evanghelistul Luca ca autor al cărții «Faptele Apostolilor» unii socotesc că la scrierea acestei cărți, el n-ar fi folosit nici un fel de izvoare, ci s-ar fi servit numai de tradiția orală. Astfel de învățați sînt: Joh. Golfr. Eichhorr, Joh. Ev. Belsler, Th. Zahn⁹, Wilhelm Michaelis¹⁰.

Alți învățați își exprimă părerea că evanghelistul Luca ar fi folosit nu numai tradiția orală, ci și diferite izvoare scrise. Dintre acestea fac parte: H. Appel, Masc. Meinertz, P. Feine ș. a.

Prof. N. N. Glubocovschi spune următoarele cu privire la izvoarele cărții «Faptele Apostolilor»: «Aproape întregul conținut al cărții examinate se reduce la mărturiile furnizate de participanții și de martorii oculari și nu necesită alte mărturii și izvoare dubioase, pe care atît de zadarnic le descoperă critica prin alte mijloace riscante. În prima parte sînt folosite izvoare scrise și orale, iar în partea a doua izvorul este însuși Luca»¹¹.

După părerea noastră, rezolvarea justă a problemei izvoarelor pe care le-a folosit evanghelistul Luca la scrierea cărții sale «Faptele Apostolilor», ca și la alcătuirea istorisirii sale despre Sinodul apostolic din Ierusalim, se poate soluționa, ținînd seama de precuvîntarea la Evanghelia lui Luca (I, 1-4). Această precuvîntare se referă, după cum acceptă și mulți învățați de seamă ca Th. Zahn¹², W. Michaelis¹³ și alții, nu numai la Evanghelia ci și la Faptele Apostolilor. Prin cuvîntul «mulți — πολλοί» din precuvîntare, trebuie să se înțeleagă scriitorii Noului Testament, care au scris cărți înainte de scrierea Evangheliei de către Luca. Astfel de scriitori au fost evangheliștii Matei și Marcu, apostolul Pavel și apostolul Iacov¹⁴.

8. Die Entstehung der Apostelgeschichte, Berlin 1890. Vezi N. N. Glubocovschi, Sf. Apostol Luca, evanghelist și istoriograf, Sofia, 1932, 132-3.

9. Eihl. I. d. N. T., 3. Aufl., Leipzig, 1924, II, 400-31.

10. Eihl. I. d. N. T., Bern, 1946, 120-125.

11. Op. cit., pag. 13.

12. Eihl. I. d. N. T., 3 Aufl., II, 1924, 372-74.

13. Eihl. I. d. N. T., 1946, 122.

14. Vezi prof. Hr. N. Ghiaurov, Evanghelia de la Luca, în «Anuarul Facultății de Teologie», Sofia, 1941, 53-55

Evangelistul Luca a fost unul din cei 70 de ucenici ai lui Iisus Hristos și însoțitor al apostolului Pavel. Unele evenimente din cărțile sale: *Evangelhia și Faptele Apostolilor*, el le expune ca martor ocular. Pentru evenimentele la care nu a fost de față, el a folosit tradiția orală de la locuitorii din orașul Antiohia, de unde era chiar originar, de la apostolii Petru, Iacov, Pavel, Barnaba, Tit, Sila și de la alți ucenici ai lui Hristos și «slujitori ai Cuvîntului». În timpul călătoriei a doua și a treia a apostolului Pavel, evangelistul Luca a fost însoțitorul lui împreună cu apostolii Sila și Tit, care au luat parte la Sinodul apostolic din Ierusalim. La expunerea istorisirii sale despre acest sinod, evangelistul Luca n-a avut nevoie să recurgă la izvoare scrise.

Învățații nu sînt unanimi în privința stabilirii anului în care a avut loc Sinodul apostolic din Ierusalim. Unii din ei, presupun, cu totul neîntemeiat, că Sinodul s-a ținut înainte de prima călătorie a apostolului Pavel, care a avut loc la jumătatea anului 46 pînă la sfîrșitul anului 49. În cartea sa «Faptele Sf. Apostoli», evangelistul Luca pune sinodul după această călătorie, despre care vorbește în capitolul 13 și 14. În timpul ședinței sinodului, după cuvîntarea apostolului Petru, apostolii Pavel și Barnaba au povestit «cite semne și minuni» a făcut Dumnezeu «prin ei între păgîni». Este foarte clar că acești apostoli au istorisit ceea ce s-a petrecut în timpul primei călătorii a apostolului Pavel. Cei mai mulți învățați sînt de acord că sinodul apostolic a avut loc după prima călătorie a apostolului Pavel. Profesorul H. H. Wendt¹⁵ și profesorul Alphons Steinmann¹⁶ dovedesc pe larg că locul firesc al istorisirii despre sinodul apostolic este nu înainte, ci după istorisirea despre prima călătorie a apostolului Pavel, expusă în capitolele 13 și 14 din «Faptele Apostolilor».

Ca cel mai de seamă indiciu la stabilirea anului în care s-a ținut sinodul apostolic, se socotesc cuvintele apostolului Pavel în Epistola sa către Galateni: «Pe urmă (πάλιν), după patrusprezece ani, m-am suit iarăși la Ierusalim împreună cu Barnaba și am luat cu mine și pe Tit» (2, 1). Din ce an însă trebuie numărați cei «patrusprezece ani» amintiți aici? Învățații nu sînt unanimi în ce privește rezolvarea acestei chestiuni. După unii din ei, printre care N. N. Glubocovschi¹⁷, Th. Zahn¹⁸ și alții, numărătoarea trebuie începută de la data cînd apostolul Pavel a mers la Ierusalim la trei ani după convertirea lui, spre a se întîlni cu apostolul Petru (Gal. 1, 18).

Mai mulți învățați însă, socotesc, întemeiat, că numărătoarea trebuie începută de la convertirea apostolului Pavel la Iisus Hristos, pe care singur apostolul Pavel o socotește ca un eveniment de seamă din viața sa și de la care dată el socotește alte evenimente din viața sa, ca de pildă, ducerea lui la Ierusalim pentru a se întîlni cu apostolul Petru (1, 18). Convertirea apostolului Pavel a avut loc în anul 37, pentru că în acel an Palestina, după ce în anul 36 i-a încetat lui Pilat din Pont funcția de procurator (vezi Iosif Flaviu, *Antichități XVIII*, 2, 2; 3, 1, 2; 4, 1, 2; *Războiul iudeilor*, II, 9; Filon, *Leg. ad. Cai*, 38), a rămas fără procurator și iudeii au putut singuri să pedepsească cu moartea pe arhid. Ștefan.

15. *Die Apostelgeschichte*, 1913, 224.

16. *Die Apostelgeschichte*, 4 Aufl., 1934, 118-119.

17. *Op. cit.*, pag. 102.

18. *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1905, 77.

Prin urmare, pe baza cuvintelor apostolului Pavel din Epistola către Galațeni (2, 1), trebuie să acceptăm că sinodul apostolic a avut loc în anul 51.

Păreră noastră este că anul sinodului apostolic se poate stabili cel mai exact, ținându-se seama de a doua călătorie a apostolului Pavel, care a durat de la mijlocul anului 51 pînă la mijlocul anului 53.

Pe baza unei scrisori a împăratului Claudiu către municipiul orașului Delfi, care scrisoare s-a păstrat într-o inscripție de pe zidul cetății Delfi, descoperit la sfîrșitul secolului trecut, se poate trage concluzia că Galion a fost proconsul în Corint de la 1 iunie (sau 1 iulie) anul 52 pînă la 1 iunie (sau 1 iulie) anul 53 și că apostolul Pavel a părăsit orașul Corint pe la mijlocul anului 53. Întrucît apostolul Pavel a propovăduit în orașul Corint, timp de un an și jumătate (Faptele Apostolilor 18, 11) se poate trage concluzia că el a început a doua sa călătorie pe la mijlocul anului 51. Pe baza acestora, va trebui să admitem că sinodul apostolic din Ierusalim a avut loc în prima jumătate a anului 51, știind că el s-a ținut înainte de începutul celei de a doua călătorii a apostolului Pavel.

În scopul de a lămuri problema ridicată în cetatea Antiohiei cu privire la respectarea sau nerespectarea legii lui Moise, apostolii Pavel și Barnaba, împreună cu alți cîțiva, au fost trimiși la apostolii și bătrînii (*πρός τούς ἀποστόλους καί πρεσβύτερους*) din Ierusalim care dezbăteau această chestiune la Sinodul convocat în acel oraș. Însă la ședința Sinodului au participat, afară de «apostoli și bătrînii» și alții creștini — frați, așa cum se constată clar din următoarele texte: Faptele Apostolilor, cap. XV, vers. 7, 12, 22 și 23. În Faptele Apostolilor 15, 22, se spune: «Atunci apostolii și bătrînii, cu toată biserica, au hotărît să aleagă bărbați dintre ei și să-i trimită la Antiohia cu Pavel și cu Barnaba și anume pe Iuda ce se cheamă Barsaba și pe Sila, bărbați cu vază între frați». Care anume au fost cei ce au luat parte la elaborarea hotărîrii Sinodului, vom vedea în cele ce urmează.

În istorisirea sa despre Sinodul apostolic evanghelistul Luca folosește, în **cinci locuri** — Faptele Apostolilor XV, 2, 4, 6, 22 și 23, termenul «apostoli și bătrînii» — *ἀπόστολοι καί πρεσβύτεροι* ». El folosește acest termen pentru a șasea oară în Faptele Apostolilor 16, 4, atunci cînd descrie călătoria a doua a apostolului Pavel. Ce trebuie să înțelegem prin acest termen? Dacă acest termen nu va fi lămurit în prealabil și just, nu vom putea avea o idee clară despre sinodul apostolic din Ierusalim. În monografia noastră, această problemă este examinată pe larg; aici însă ne vom mulțumi cu o expunere mai scurtă.

Substantivul grecesc *ὁ πρεσβύτερος*, provine din gradul comparativ al adjectivului *πρεσβυς*, care înseamnă bătrîn; prin urmare, sensul direct al substantivului *ὁ πρεσβύτερος* este, «mai bătrînul». Cu sensul acesta, el este folosit în Noul Testament, la Luca 15, 25 și la Ioan 8, 9. În Evr. 11, 2 și I Tim. 5, 2 el este folosit cu înțelesul de vechi, din vechime, antic, pe care îl are gradul pozitiv al adjectivului *πρεσβυς*. Foarte des el este folosit cu sensul de «bătrînul» (Luca 1, 8, Faptele Apostolilor 2, 17, II Ioan, 1, 1; I Tim. 5, 1, Apoc. 4, 4; 4, 10 ș. a.). În multe locuri din Noul Testament, substantivul *ὁ πρεσβύτερος* se folosește cu înțelesul de «bătrîn» sau «staroste» în sensul de fruntaș sau întîfistător (*προεστώς*) reprezentant, șef, guvernator, conducător. În sensul acesta, el este folosit fie sîngur (Matei 15, 2, Marcu 7, 3, 5, Luca 7, 3, Faptele Apostolilor 11, 30,

21, 8, 24, 1), fie în legătură cu cuvintele: mai marii preoților, cărturarii, fariseii, conducătorii templelor (Matei, 26, 57, 27, 41; Luca 22, 52; Faptele Apostolilor 4, 5, 4, 8, ș. a.).

Însuși Iisus Hristos folosește cuvîntul ὁ πρεσβύτερος — bătrîn, cu înțelesul de șef, guvernator, conducător al iudeilor: «Fiul omului trebuie să pătimească mult și să fie lepădat de către bătrîni (τῶν πρεσβυτέρων), de către mai marii preoților și de către cărturari» (Luca 9, 22, comp. Marcu 8, 31; Matei 16, 21).

Deosebit de des se folosește substantivul «ὁ πρεσβύτερος (bătrîn) cu însoțitor al cuvîntului: «mai marii preoților». «Însă mai marii preoților și bătrîni (οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι) înduplecau gloatele ca să ceară pe Baraba, iar pe Iisus să-l piardă». (Matei 27, 20; comp. 21, 23; 26, 47; 27, 1, 3; 28, 12; Faptele Apostolilor 4, 23; 23, 14; 25, 15). Locurile indicate de noi constituie o mărturie categorică și clară că prin cuvintele «mai marii preoților și bătrîni» sînt denumiți la iudei șefii supremi, guvernatorii și conducătorii (nu în sens politic, ci spiritual).

Cuvîntului ὁ πρεσβύτεροι cu înțeles de bătrîni, staroste (fruntași — προεστῶτες, șefi, guvernatori, conducători) se folosește în multe locuri și în Vechiul Testament (Ieșirea 3, 16, 18; 4, 29; 19, 7; Iud. 10, 6; I Mac. 12, 6 ș. a.).

La porunca lui Dumnezeu, Moise a ales 70 de bătrîni dintre bătrîni poporului și a format din ei o adunare, un sfat (Numer. 11, 6). Acestei adunări (sfat) i s-a încredințat ca, împreună cu Moise, să se îngrijească de popor (Numer. 11, 17). După modelul adunării (sfatului) alcătuite de Moise, mai tîrziu a fost alcătuit sinedriul. Bătrîni, ca fruntași — προεστῶτες, au existat și la alte popoare: egipteni (Facerea 50, 7) moabiți și medianiți (Numer. 22, 7). Cuvîntul senat, cu care romanii denumeau conducerea lor supremă, are aceeași rădăcină cu senex, senis — bătrîn, în vîrstă (senior — oris — bătrîn, stareț; așa era sfatul celor bătrîni la Cartagina).

În legătură cu cuvîntul ὁ πρεσβύτερος, se află cuvîntul τὸ πρεσβυτέριον, care este folosit în trei locuri în Noul Testament (Luca 22, 66; Faptele Apostolilor 22, 5 și Tim. 4, 14) și într-un loc în Vechiul Testament (Dan. 12, 50). În locul cuvîntului τὸ πρεσβυτέριον, în Vechiul Testament se întrebuițează des cuvîntul ἡ γερουσία cu înțelesul de: sfat, adunare a bătrînilor (Ieșirea 3, 16, 18; 4, 29; 2, 21; Lev. 9, 1; Iud. 4, 8 ș. a.).

Din locurile Sf. Scripturi, unde se folosește cuvîntul τὸ πρεσβυτέριον, se vede că înțelesul lui corect este: adunare, sfat al bătrînilor. Prof. Osc. Holtzmann traduce¹⁹ τὸ πρεσβυτέριον cu «der Altstenrat — sfat al bătrînilor».

Cuvîntul το πρεσβυτέριον se întrebuițează în unele cazuri în legătură cu cuvîntul «sinedriu», avînd și același înțeles. Evanghelistul Luca scrie: «Și cînd s-a făcut ziuă, adunatu-s-au bătrîni poporului (τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ) mai marii preoților și cărturarii și l-a dus pe el în sinedriul lor» (Luca 22, 66).

Avînd în vedere ceea ce s-a spus pînă acum cu privire la folosirea cuvîntului ὁ πρεσβύτερος în Vechiul și Noul Testament, va trebui să se accepte că expresia «apostoli și bătrîni» folosită de evanghelistul Luca — ἀπόστολοι καὶ πρεσβύτεροι corespunde expresiei Vechiului Testament

«mai marii preoților și presbiterii — ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι» (folosită și în vremea lui Iisus Hristos) și că prin această expresie evanghelistul Luca numește conducerea supremă în biserica veche creștină. Prin urmare, cuvântul «presbiteri», în expresia «apostoli și presbiteri» trebuie tradusă corect cu cuvântul «bătrâni». În traducerea protestantă a Bibliei, făcută de Martin Luther, pretulindeni în expresia «ἀπόστολοι καὶ πρεσβύτεροι» cuvântul «prezbiteri» e tradus cu bătrînii — Alteste; așa e tradus și în limba română. În biblia catolică — Vulgata, într-unele locuri se află «apostoli și bătrîni (seniores)», iar în altele «apostoli și presbiteri (presbyteres)». În Biblia rusă și cea bulgară peste tot se află «apostoli și prezbiteri».

Explicarea justă a expresiei «ἀπόστολοι καὶ πρεσβύτεροι» întrebuintată de evanghelistul Luca, ne dă posibilitatea de a clarifica și problema dificilă privitoare la originea episcopatului și de asemenea, într-unele privințe și a prezbiteriatului în Biserica veche creștină, problemă care nici pînă în ziua de azi nu a primit o dezlegare precisă și definitivă.

«Problema despre originea episcopatului, spune teologul rus Vasiliu Miștîn, nu a primit nici pînă astăzi o rezolvare definitivă».

În expresia «apostoli și prezbiteri», va trebui ca prin cuvântul «prezbiteri — bătrîni» să se înțeleagă acele persoane pe care apostolii îi alegeau și îi hirotoneau ca înlocuitori, urmași ai lor; deci, vor trebui să se înțeleagă episcopii din Biserica creștină, care, ca înlocuitori și urmași ai apostolilor, aveau aceleași drepturi ierarhice pe care le avuseseră și apostolii. În Biserica veche creștină, la început, episcopii se numeau «prezbiteri». Oare cum a apărut denumirea de «episcopi»? La întrebarea aceasta, se poate da următorul răspuns: După ce apostolii și-au lăsat urmași — înlocuitori, și după ce Biserica a crescut din ce în ce mai mult, a apărut și necesitatea unor ajutoare pentru apostolii și urmașii lor, cărora li s-a încredințat în primul rînd oficierea serviciului divin și care, asemenea diaconilor, erau aleși și hirotoniți (Faptele Apostolilor 14, 23; Tit, 1, 5). Aceste ajutoare au format cea de a doua treaptă ierarhică.

Fiind și ei aleși dintre cei mai vîrstnici, au primit de asemenea numele de «prezbiteri — πρεσβύτεροι».

Ei corespundeau preoților Vechiului Testament (οἱ ἱερεῖς), care oficiau serviciul religios în biserică. Odată cu instituirea celei de a doua trepte ierarhice — prezbiterii, preoții (ἱερεῖς) — s-a ivit necesitatea ca urmașii sau înlocuitorii apostolilor, ca persoane ierarhice superioare în Biserică, ca supraveghetori în ea, să se numească «episcopi» (ὁ ἐπίσκοπος = supraveghetor, conducător).

Despre episcopi, apostolul Pavel ne vorbește în Epistola către Filipeni 1, 1 și în I Timotei 3, 2, iar despre prezbiteri în Faptele Apostolilor 14, 23; I Tim. 5, 17, 19; Tit 1, 5. Într-unele locuri din Noul Testament, cuvintele episcop și prezbiter sînt folosite unul în locul altuia (Faptele Apostolilor 20, 17, 28; Tit 1, 7; I Petru 5, 1; II Ioan 1; III Ioan 1) Sf. Irineu al Lyonului († în jurul anului 202) numește pe unii din primii papi ai Romei «prezbiteri» (Vezi Eusebiu al Cezareii, **Istoria Bisericii**, 15, 24).

La Sinodul apostolic din Ierusalim, primul a luat cuvîntul apostolul Petru (Faptele Apostolilor 15, 7-11). La începutul cuvîntării sale, el amintește de botezul sutașului Corneliu și a casei sale, pe care îl săvîrșise chiar el (Faptele Apostolilor 10, 1-48).

Vorbind despre acest botez, apostolul Petru subliniază că prin săvârșirea lui nu s-a cerut sutașului Corneliu și casei sale împlinirea legii lui Moise și arată că acest botez s-a făcut după voia lui Dumnezeu. Dumnezeu însuși nu i-a cerut lui Corneliu și casei lui să îplinească legea Vechiului Testament și însuși El a trimis Duhul Sfânt asupra păgînilor ce se botezau, curățind astfel «prin credință inimile lor». În cuvîntarea sa, apostolul Petru numește legea Vechiului Testament. jug (ζυγόν) și anume un astfel de jug, pe care nici oamenii Vechiului Testament — iudeii, și nici cei care au crezut în Iisus Hristos nu l-au putut purta (Faptele Apostolilor 15, 10). Deci, după apostolul Petru, împlinirea legii Vechiului Testament nu mai este necesară nici pentru păgînii trecuți la credință, și nici pentru iudeii convertiți. La sfîrșitul cuvîntării sale, apostolul Pavel scoate în relief că toți cei care au trecut la credință în Iisus Hristos — și iudei și păgîni — se mîntuesc numai prin «darul Domnului Iisus Hristos», nu prin împlinirea legii Vechiului Testament.

Că legea Vechiului Testament este un jug și anume «un jug de robie», și că omul se poate mîntui numai prin credința în Iisus Hristos și prin darul Domnului, despre aceasta ne învață clar și pe larg sfîntul apostol Pavel în Epist. către Galateni, 2, 16; 3, 10, 13; 5, 1 și către Romani 3, 20, 28. Ținînd seama de învățătura apostolului Pavel despre iertarea păcatelor și despre mîntuire, unii teologi protestanți exprimă părerea că autorul cărții Faptele Apostolilor — evanghelistul Luca, ar fi paulinizat pe apostolul Petru în cuvîntarea sa de la Sinodul apostolic din Ierusalim. O astfel de părere a fost exprimată pentru prima oară de Schneckenburger²⁰. După el, părerea aceasta a fost susținută puternic de Ferd. Chr. Baur și de școala din Thübingen, întemeiată de el. După teologii protestanți amintiți, apostolul Petru ar fi fost iudaist și ar fi cerut împlinirea legii Vechiului Testament — legea lui Moise. În cuvîntarea sa de la Sinodul apostolic, el ar fi fost paulinizat de către autorul cărții Faptele Apostolilor.

A fost oare apostolul Petru într-adevăr iudaist, a cerut el oare respectarea legii Vechiului Testament? În timp ce apostolul Petru se afla în cetatea Antiohiei, după Sinodul apostolic din Ierusalim, la început mîncă împreună cu păgînii, dar după ce au sosit «unii de la Iacob», el a început «să se ferească și să se osebească» (Gal. 2, 12). Pentru această purtare el a fost dojenit de către apostolul Pavel.

Dar apostolul Petru s-a purtat în acest mod nu pentru că ținea la împlinirea legii Vechiului Testament, ci pentru că nu voia să irite pe iudeii veniți din Ierusalim în Antiohia. Avînd în vedere aceasta, apostolul Pavel scrie despre el: «temîndu-se de cei din tăierea împrejur» (Gal. 2, 13). În ce privește iertarea păcatelor și mîntuirea, apostolului Petru propovăduiește așa cum învață și apostolul Pavel și anume, că omul se poate mîntui prin credința în Iisus Hristos și prin darul lui Dumnezeu.

În multe locuri din epistolele sale, apostolul Petru vorbește despre necesitatea credinței pentru mîntuire: «sînteți păziți cu puterea lui Dumnezeu, prin credință, spune el cititorilor în întîia sa epistolă, ca să dobîndiți mîntuirea, cea gata să se dea pe față în această vreme de apoi» (1, 5; vezi și 1, 7, 9, 21; 5, 9; II Petru 1, 1), Clar și hotărît vorbește apostolul Petru și despre darul lui Dumnezeu necesar pentru dobîndirea mîntuirii:

20. Ueber den Zweck der App., 1841. V. H. Appel ~~Klml~~ i. d. N. T., 1922, 168.

«adevăratul dar al lui Dumnezeu este acesta, în care stați» — spune el în întâia sa epistolă (5, 12; 1, 1, 15, 10; II Petru 1, 2).

Față de dovezile de mai sus, luate din epistolele sale, nu se poate susține că sfântul apostol Petru ar fi fost iudaist, că ar fi cerut împlinirea legii Vechiului Testament.

După cuvîntarea apostolului Petru, apostolii Pavel și Varnava au istorisit «cite semne și minuni a făcut Dumnezeu prin ei între păgîni» în timpul primei călătorii a apostolului Pavel (Faptele Apostolilor 15, 20). «Atunci toată mulțimea — care era de față la Sinod — a tăcut și a dat ascultare» relatării celor doi apostoli. După aceasta, a luat cuvîntul, la Sinod, apostolul Iacov. Cuvîntarea apostolului Iacov, fratele Domnului, este de mare însemnătate, întrucît el era mai marele bisericii din Ierusalim și președinte al Sinodului²¹.

La începutul cuvîntării sale, apostolul Iacov, după ce amintește de istorisirea apostolului Petru despre botezul sutașului Corneliu și a casei sale, confirmă că acest botez s-a făcut, după voia lui Dumnezeu, fără a se cere respectarea legii Vechiului Testament și citează un pasaj din cartea proorocului Amos (9, 11, 12; vezi și: Iis. 2, 2 și urm.; Mih. 4 și urm.). Apostolul Iacov, asemenea apostolului Petru, socotește că împlinirea legii Vechiului Testament nu trebuie cerută nici păgînilor aduși la credință și nici iudeilor aduși la credință. «Drept aceea, eu găsesc cu cale — spune apostolul Iacov în cuvîntarea sa—să nu tulburați pe cei ce din păgîni se întorc la Dumnezeu, ci să li se trimită scrisoare ca să se ferească de pingări-rile idolilor, de desfrînare, de carnea dobitoacelor ce au fost sugrumate și de sînge, și să nu facă altora ceea ce nu le este după placul lor» (Faptele Apostolilor 15, 19-20). Excluzînd împlinirea legii Vechiului Testament de către cei trecuți la credința în Iisus Hristos, apostolul Iacov socotește că unele porunci și prevederi din legea veche, cu caracter moral și practic sau de altă natură, vor trebui să fie împlinite și de către creștini. Cele patru condiții, pe care apostolul Iacov le propune, sînt cunoscute sub numele de «condițiile lui Iacov — Jacobusklausen». Ele sînt de natură morală și igienică.

În cele patru condiții pe care apostolul Iacov le propune, intră și așa numita «lege de aur», despre care vorbește Iisus Hristos în predica de pe munte — «ci toate cite voiți să vă facă vouă oamenii, faceți și voi lor, asemenea, că aceasta este legea și proorocii» (Matei 7, 12).

Legea de aur lipsește din cuvîntarea apostolului Iacov în multe manuscrise ale Noului Testament, în Vulgata, la Sf. Ioan Gură de Aur ș.a. Se află în codex Cantabrigiensis, în codicele minuscule 25, 29, 32 ș. a., în traducerea siriană și egipteană, la sfîntul Irineu al Lyonului, la sfîntul Ciprian ș. a. Dar există motive să se creadă că ea figura în textul original grecesc. Apostolul Iacov a folosit pe larg, în epistola sa sobornicească, predica de pe munte a lui Iisus Hristos. Aceasta o recunosc mulți învățați. Învățatul englez J. B. Mayor²² a studiat pe larg această problemă.

După cum am arătat mai sus, această lege de aur din cuvîntarea apostolului Iacov a avut-o în vedere apostolul Pavel în cuvintele din epistola sa către Galateni, 2, 10.

21. Vezi Hr. N. Ghiaurov, **Epistola apostolului Iacov**, în «Anuarul Facultății de Teologie», Sofia, t. XXII, 1944-45, 1-9.

22. Vezi Hr. N. Ghiaurov, **op. cit.**, 17, 23.

Apostolul Iacov încheie cuvîntarea sa, astfel: «Căci, din străvechime, Moise are, prin toate orașele, propovăduitorii săi (τοὺς κηρῶσσονας αὐτῶν) și citit este în sinagogi în fiecare sîmbătă» (verset 21). Acest verset este unul din textele cele mai grele de înțeles. Învățații exprimă păreri diferite la interpretarea acestui verset. După Fr. Blass și Harnack²³ în textul amintit apostolul Iacov scoate în relief ideea că nu e nevoie ca iudeilor creștini să li se propună legile care se propun păgînilor încreștinați (v. versetul 20), deoarece legea lui Moise este propovăduită în fiecare sîmbătă în sinagogi, prin toate orașele. John. Weiss²⁴, socotește că apostolul Iacov, în versetul 21, își întemeiază cererile sale din versetul 20 în felul următor: chiar dacă legea Vechiului Testament se înlătură în principiu pentru creștinii recrutați dintre păgîni, va trebui totuși să se păstreze unele prevederi ale ei, care, avînd un caracter practic și moral, nu pot fi lăsate de o parte, ținîndu-se seama că această lege se propovăduiește în sinagogi. A. Ritschl, B. Weiss²⁵ și alții își exprimă părerea că apostolul Iacov ar fi adresat cererile sale din versetul 20 către păgînii — creștini, pentru considerațiunea că în obștiile creștine se aflau creștini iudei, care ascultau propovăduirea legii lui Moise în sinagogi și care, în contactul lor cu păgîno-creștinii, acordau atenție asupra îndeplinirii cerințelor amintite. După ce dă unele lămuriri asupra versetului 21, teologul rus, episcopul Mihail, trage concluzia: «Indiferent ce se va accepta din aceste lămuriri, prin aceasta nu se va produce o schimbare a problemei în sine. Legătura acestei propoziții (în versetul 21 (n.n.) cu cele precedente nu este pe deplin clară»²⁶.

După părerea noastră, explicarea justă a versetului 21 este următoarea: scoțînd în evidență că legea lui Moise «din străvechime are, prin toate orașele, propovăduitorii săi», apostolul Iacov caută să ferească pe creștinii proveniți dintre păgîni, ca și pe creștinii proveniți dintre Iudei, de săvîrșirea acestei propovăduiri. Apostolul Iacov a avut în vedere faptul că unii creștini din orașul Antiohia au fost influențați de către creștinii iudaizanți coborîți din Iudeea, care propovăduiau și învățau pe frați, zicîndu-le: «dacă nu vă tăiați împrejur după datina lui Moise, nu puteți să vă mîntuiți» (Fapte, 15, 1). Trebuie să se țină seama de faptul că în versetul 21, apostolul Iacov vorbește nu despre cei care înțeleg legea lui Moise, ci despre cei care o propovăduiesc. Verbul grecesc κηρῶσσω-τω care înseamnă «vestesc, anunț», în Noul Testament este folosit cu înțelesul de «propovăduiesc».

Unii teologi își exprimă părerea că apostolul Iacov, a fost iudaist și cerea împlinirea legii Vechiului Testament. Și că, în cuvîntarea sa de la sinodul apostolic din Ierusalim, el este paulinizat. Acești teologi se întemeiază, în afară de Faptele Apostolilor 15, 21, și pe următoarele considerațiuni: 1. Cînd apostolul Pavel a sosit la Ierusalim, după a treia sa

23. Fr. Blass *Acta Ap.*, editio philologica, Gött., 1895. Ad. Harnack, *Beiträge zur Einleitung in d. N. T.*, III, *Die Ag.*, Leipzig, 1908, 156. Vezi H. H. Wendt, *Die Apostelgeschichte*, 1913, 231.

24. *Ueber die Absicht u. den literarischen Charakter der A. G.*, Gött., 1897, 27 f.; vezi H. H. Wendt, *ibid.*

25. Ritschl, *Die Entstehung der Altkath. Kirche*, Bonn, 1850, 2, 1857, 129; B. Weiss, *Die Ag.*, textkritik, Untersuchungen und Textherstellung (T.U. IX). Vezi H. H. Wendt *op. cit.*, 231.

26. *Faptele Sfinților Apostoli*, 1876, pag. 390, 389.

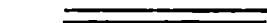
călătorie misionară, apostolul Iacov l-a sfătuit să se curățească împreună cu cei patru bărbați, care făcuseră făgăduință (După Numeri cap. 6) și a adăugat: Așa vor ști toți că nimic nu este adevărat din cele ce au auzit despre tine, dar că tu însuși umbli cum zice legea și o păzești». (Faptele Apostolilor 21, 24). 2. Când apostolul Petru a mers, după Sinodul apostolic în orașul Antiohia, mînca la început cu păgîno-creștinii, dar cînd «au sosit unii trimiși de la Iacov (τινάς ἀπο Ἰακώβου)», el a început «să se ferească și să se osebească, temindu-se de cei din tăierea împrejur» (Gal. 2, 12). Însă, trebuie să avem în vedere că darea de făgăduință nu poate fi socotită ca o împlinire a legii Vechiului Testament. Darea de făgăduință nu este în contradicție cu învățătura lui Iisus Hristos. Și în zilele de azi, monahii dau făgăduință de ascultare, sărăcie și feciorie²⁷. După cum s-a scos în evidență mai înainte, apostolul Petru, pe cînd era în orașul Antiohia, a început să se osebească și să nu mănînce cu păgîno-creștinii, după ce au sosit oarecari trimiși de la Iacov», nu pentru că ar fi fost iudaist. Nu pentru aceasta a cerut el împlinirea legii Vechiului Testament, ci pentru a nu irita pe iudeo-creștinii sosiți de la Ierusalim. Prin cuvintele «oarecare trimiși de la Iacov—τινάς ἀπο Ἰακώβου» trebuie să se înțeleagă nu adepți ai apostolului Iacov — ci iudeo-creștinii, veniți din orașul Ierusalim. În locul expresiei «din Ierusalim», apostolul Pavel folosește expresia «de la Iacov» pentru că apostolul Iacov era mai marele Bisericii din Ierusalim și cînd se spune: «veniți de la Iacov», trebuie să înțelegem: «veniți din orașul Ierusalim».

Evanghelistul Luca expune hotărîrea Sinodului apostolic în felul următor (în scrisoarea trimisă de Sinod către frații dintre păgîni, din Antiohia, Siria și Cilicia): «Căci Sfîntul Duh și noi am găsit cu cale (ἔδοξε γὰρ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι καὶ ἡμῖν) să nu vă mai împovărăm cu nimic mai mult, decît cu aceste de neapărată trebuință: să vă feriți de cele jertfite idolilor și de sînge și de carne de dobitoc sugrumat și de desfrîinare. Păzindu-vă de acestea, bine veți face. Fiți sănătoși». (Faptele Apostolilor 15, 28-29). În hotărîrea Sinodului, se include în totul părerea apostolului Iacov. **Hotărîrea sinodului a fost luată numai de către apostoli și bătrîni, care reprezentau atunci conducerea supremă a Bisericii. Cuvintele «S-a părut Duhului Sfînt și nouă» au putut fi rostite nu de către creștinii obișnuiți, ci de către persoane înalte din ierarhia bisericească.** Cînd Iisus trimitea pe cei 12 apostoli la propovăduire, le spunea: «nu voi sînteți cei care veți vorbi, ci duhul Tatălui vostru este care grăiește întru voi» (Mat. 10, 20; comp. Ioan 14, 26; 16, 12-13). Ca mărturie clară despre faptul că hotărîrea sinodului apostolic a fost luată numai de apostoli și bătrîni, stau cuvintele evanghelistului Luca, spuse de el atunci cînd descrie a doua călătorie a apostolului Pavel, însoțit de Sila: «Și cînd treceau prin orașe, le dădeau în grijă să păzească poruncile hotărîte de apostolii și de bătrîni (ὑπο τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων) din Ierusalim». (Faptele Apostolilor 16, 4). Nicăieri în relatarea sa despre sinodul apostolic din Ierusalim, evanghelistul Luca nu spune că creștinii laici, prezenți la Sinod, au luat parte la alcătuirea hotărîrii Sinodului. Evanghelistul Luca relatează că aceștia au luat parte numai la dezbaterile în problema obligativității legii Vechiului Testament (15, 7) și la alegerea lui Iuda, numit Barsaba și

²⁷ Vezi Hr. N. Ghiaurov, **Faptele Sfinților Apostoli**, în «Anuarul Facultății de Teologie», t. XIX, Sofia, 1941-42, pag. 25-27.

Sila, pentru ca prin ei să trimită scrisoarea cu hotărîrea Sinodului, către frații dintre păgîni din Antiohia, Siria și Cilicia (15, 22-23).

Sinodul apostolic din Ierusalim constituie un eveniment deosebit de important în viața Bisericii creștine vechi. Acest Sinod formează temelia organizării Bisericii creștine. La sinoadele ecumenice, după exemplul Sinodului apostolic din Ierusalim, hotărîrile în problemele de credință și viață în Biserica creștină au fost luate de către conducerea supremă a Bisericii. Adunările Naționale Bisericești, care există astăzi în diferitele Biserici Ortodoxe, sînt organizate după modelul sinodului apostolic din Ierusalim. Dar, la organizarea acestor Adunări, se nasc, în unele Biserici Ortodoxe, litigii cu privire la drepturile celor care fac parte din ele. Lămurîndu-se just relatarea evanghelistului Luca despre Sinodul apostolic, se va putea rezolva just și problema funcționării Adunărilor Naționale Bisericești, înlăturîndu-se controversele în legătură cu organizarea lor.



LITURGHIA DARURILOR MAI NAINTE SFINȚITE

ORIGINEA, ISTORIA ȘI RINDUIALA EI

1. **ORIGINE ȘI ISTORIE.** — În afară de cele două Liturghii obișnuite de peste an (a Sf. Ioan și a Sf. Vasile), Liturghierul ortodox mai cuprinde și a treia Liturghie cu o rînduială deosebită pentru vremea postului mare, numită Liturghia Darurilor mai nainte sfințite. Să vedem mai întii care este originea ei.

Slujba sfintei Liturghii a fost privită totdeauna ca un prilej de bucurie și de desfătare duhovnicească, intrucît prin împărășirea cu Sfintele Daruri, care se sfințesc în cursul ei, îl avem între noi pe Hristos, Mirele nostru Cel ceresc, Care petrece întru noi și noi întru El (comp. Ioan VI, 56). Acest caracter jubiliar al Sfintei Liturghii nu se potrivea însă cu zilele postului mare, zile de întristare, de post și de pocăință, cînd Mirele este luat de la noi (comp. Mat. IX, 15 și Luca V, 34—35)¹. De aceea, consfințind oficial o veche tradiție a Bisericii, sinodul din Laodiceia (ținut între anii 364—383) a hotărît, în canoanele 49 și 51, ca în Păresimi să nu se mai săvîrșească Liturghia și să nu se mai serbeze pomenirea Sfinților Mucenici (care se făcea prin săvîrșirea Sfintei Jerife) decît simbăta și duminica, zile în care postul era mai puțin aspru. În urma acestei dispoziții, celelalte zile din cursul postului au rămas deci zile *aliturgice*: în ele se săvîrșea numai slujba obișnuitelor Laude sau Ceasuri bisericești zilnice, fără sfînta Liturghie. Ba în unele părți, ca la Alexandria, prin sec. IV—V, miercurea și vinerea era obiceiul să se citească Evanghelia, să se rostească predica și să se officieze toate cele în legătură cu Liturghia, în afară de sfințirea Darurilor, precum ne informează Socrate Scolasticul².

Erau însă destui creștini care frecventau serviciul divin (Ceasurile) și care doreau să se împărtășească și în celelalte zile (afară de simbete și duminici) și mai ales miercurea și vinerea, așa precum era, de ex. obiceiul în părțile Asiei Mici pe vremea Sf. Vasile cel Mare³. Pe de altă parte, în vechimea creștină, postul de miercurea și vinerea era mai aspru ca în celelalte zile, făcîndu-se ajunare deplină pînă spre apusul soarelui. Astfel, în

1. De aceea, papa Inocențiu I (401-417) scria lui Decentius de Eugubium că e o tradiție apostolică de a nu se oficia Sfînta Liturghie în ultimele două zile ale săptămîinii Patimilor (vineri și simbătă): ut traditio Ecclesiae habeat isto biduo sacramenta penitus non celebrari (Epist. XXXV, Ad Decentium, c. IV, n. 7, în P.L., t. XX, col. 555-556).

2. **Ist. bis.**, cart. V, cap. 22, în P.G., t. LXVII, col. 636 (comp. și trad. rom. de Iosif Gheorghian, Buc. 1899, p. 271, unde textul respectiv e tradus cu unele greșeli).

3. Epist. XCIII (al. CCLXXXIX), către nobila Cezareea, **Despre Împărtășire**. (P.G., t. XXXII, col. 484): «Este bine și folositor a se împărtăși în fiecare zi și a primi dumnezeieștile Taine, căci însuși Hristos zice: **Cel ce mănîncă trupul Meu și bea singele Meu, are viață veșnică** (Ioan VI, 54). Dar noi ne împărtășim de patru ori în fiecare săptămîină: duminica, miercurea, vinerea și simbăta, și în alte zile, cînd se face pomenirea vreunui sfînt» (la Nic. Milaș, **Canoanele Bisericii ortodoxe**, trad. rom., vol. II, part. II, p. 258).

Africa de Nord, pe vremea lui Tertulian († 204), se oficia Liturghie și în miercurile și vinerile din Păresimi, dar creștinii nu se împărtășeau atunci, pentru ca să nu întrerupă ajunarea tradițională din aceste două zile. De aceea Tertulian îi sfătuia să ia în mîini trupul Domnului la vremea Liturghiei și să-l păstreze ca să se împărtășească cu el după ce se termină timpul de ajunare, sau în altă zi⁴.

Pentru a se respectu, deci, hotăririle sinodului dela Laodiceia, dar în același timp pentru a se împăca rigurozitatea ajunării din zilele de miercuri și vineri cu dorința creștinilor de a se împărtăși și în aceste zile, s-a luat obiceiul de a se opri în biserici o parte din Darurile sfințite la Liturghia de simbătă și duminică, pentru a împărtăși cu ele pe credincioși în celelalte zile, în care nu se putea săvirși Liturghia. Iar ca să nu se întrerupă ajunarea obișnuită în zilele de miercuri și vineri, împărtășirea aceasta avea loc spre seară, îndată după slujba Vecerniei. Ritualul împărtășirii din aceste zile *aliturgice* — destul de simplu la început — a fost înconjurat pe încetul de o solemnitate din ce în ce mai accentuată, fiind încadrat între slujba Vecerniei de o parte și între rugăciunile pentru împărtășire (din rînduiala Liturghiei) de alta. Cele două slujbe, deosebite la început, care încadrau această împărtășire solemnă din vremea Păresimilor, s-au contopit cu timpul într-o singură slujbă care primi titlul de Liturghie.

Așa s-a născut ceea ce numim astăzi *Liturghia Darurilor mai înainte sfințite* (*λειτουργία τῶν προηγιασμένων δώρων*), sau, cu termenul slav: *Prejdeoșfeștenia*, cum e intitulată în edițiile mai vechi ale Liturghierului romînesc.

E greu să stabilim, cu precizie cronologică, *originea sau proveniența și vechimea* acestei Liturghii. E sigur că ea este o instituție de origine orientală, probabil aghiopolită (din jurul Ierusalimului)⁵ sau siriană⁶, sau chiar bizantină, cum cred alții⁷. După unii, ca de ex. pați. Mihail Cerularie⁸ și arhiep. Simeon al Tesalonicalui⁹, originea acestei Liturghii se urcă pînă în epoca apostolică¹⁰; un liturgist apusean contemporan găsește chiar analogii de expresie (rug. de mulțumire pentru frîngerea pîinii, *Περὶ τοῦ κλάσματος*) între această Liturghie și cap. IX din *Didahia celor 12 apostoli*, și o pune în legătură cu împărtășirea generală a tuturor credincioșilor, care avea loc, prin sec. IV, la Ierusalim și în alte părți în cadrul celei de a doua Liturghii, care se oficia joi seara în săptămîna Patimilor și prin care se comemora Cina cea de taină¹⁰. În tot cazul, chiar dacă originea Liturghiei Darurilor înainte sfințite trebuie căutată în alte părți, dezvoltarea ei în forma de azi s-a făcut la Bizanț, unde ea a îmbru-

4. *Liber de oratione*, cap. XIX. (P.L., t. I, col. 1287).

5. Cum crede și demonstrează (neconvingător) J. Thibaut, *Origine de la Messe des Présanctifiés*, în rev. *Echos d'Orient*, t. XIX (1920), p. 36-49.

6. Cum afirmă S. Salaville, *Liturgies Orientales. La Messe*, II, p. 89.

7. Ca de ex. M. Andrieu, *Immixtio et consecratio*., Paris 1924, p. 196.

8. Citat de Leo Allatius, *De Ecclesiae orientalis et occidentalis perpetua consensione*, Coloniae 1648, col. 1672.

9. *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu*, 55. P.G., t. 155, col. 904 (trad. rom., București 1866, p. 327). Tot așa credeau și unii din autorii vechilor cărți romînești de învățătură pentru preoți, ca de ex. Mitropolitul Iacov Putneanul al Moldovei: «Prejdeoșfeștenia este dată Sfintei Biserici de la Sfinții Apostoli» *Sinopsis*, Iași 1751, p. 59).

10. J. Thibaut, art. și rev. cit., p. 39-40 și 43-44.

mutat pecete specific bizantină¹¹. Prima mențiune documentară despre existența și întrebuițarea ei o găsim abia în *Cronica Pascală* (alexandrină) anonimă, scrisă în anul 645, care precizează că Heruvicul acestei Liturghii («Acum puterile cerești...») a fost introdus în uz de patriarhul Serghie al C-polei, în anul 617¹². La începutul secolului VII Liturghia τῶν προηγιασμένων era în uz general în Biserica bizantină, deci originea ei trebuie să fie mult mai veche. La anul 692, Sinodul trulan, prin canonul său 52, a consfințit în chip oficial întrebuițarea ei, reglementând ca ea să se facă în toate zilele din postul Păresimilor, afară de simbete și duminici și de praznicul Bunei-Vestiri.

Manuscrisul cel mai vechi în care găsim textul (formularul) acestei Liturghii alături de al celorlalte două Liturghii de rit bizantin, este *Manuscrisul Barberini* grec 336 din sec. VIII păstrat azi în Biblioteca Vaticanului din Roma¹³, iar prima ediție tipărită e cea de la Roma 1526, a lui Demetru Ducas, laolaltă cu celelalte două Liturghii bizantine¹⁴.

În ceea ce privește *autorul* acestei sfinte Liturghii, tradiția mai veche este foarte puțin precisă: după comentarul liturgic atribuit sfântului Sofronie al Ierusalimului¹⁵ și după Teodor, episcopul Andidelor, din sec. XI—XII, unii o atribuiau sfântului Iacob, fratele Domnului, cum și este intitulată în unele manuscrise vechi¹⁶, iar alții o puneau în seama Sfântului Petru, a Sf. Marcu, a Sf. Vasile cel Mare¹⁷, Atanasie cel Mare, ș.a.¹⁸. Unele din manuscrisele care transmit textul acestei Liturghii, o atribuie Sfântului Epifanie, episcopul Salaminei¹⁹, iar altele Sfântului Gherman I, patriarhul Constantinopolului²⁰. Unii autori o atribuie Sfântului Ioan Damaschinul²¹; însă, după scriitorul iacobit Grigorie Abulfarage (Bar Hebraeus †1286), ritul celor mai înainte sfințite ar fi fost instituit de Se-

11. I. Ziadé, artic. *Présanotifiés (Messe des)*, în *Dict. de Théologie catholique* t. XIII, col. 84.

12. P.G., t. XCII, col. 989. F. E. Brightman (*Lit. Eastern*, p. XCIII) și Ig. Efr. Rahmani (*Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrout 1929) dau, din greșeală, anul 645, iar Pargoire (*Eglise byzantine...*, Paris 1905, p. 341) dă anul 616. Corect este anul 617 (vezi Ziadé, art. și *Dict. cit.*, col. 83).

13. Tipărit la F. E. Brightman, op. cit., p. 345-352.

14. Αἱ θείαι λειτουργίαι τοῦ Ἰωάννου τοῦ γουσσαίου βασιλεῦς τοῦ Μεγάλου καὶ ἡ τῶν προηγιασμένων... (vezi H. Legrand, *Bibliographie hellénique...*, sec. XVI, vol. I, p. 193).

15. Cap. I P.G., t. 87, col. 3981 C și P.G., t. XLIII, 533-538.

16. Προθεσμία κεφαλαιῶδης cap. XXXII, P.G., t. CXL, col. 460 și Cod. Sinait. grec, 1040 (la F. E. Brightman, *Eastern Liturgies*, p. 494).

17. Cod. Vatic. syr. 41 din sec. XIV (la Ziadé, artic. cit., col. 96).

18. Comp. și S. Salaville Op. și vol. cit., p. 88.

19. Vezi, de ex. titlul acestei Liturghii în: Cod. Vatican grec 1213 din sec. XIII, (la Brightman, Op. cit., p. XCIII); Cod (Evhologhiu) 2086, Bibl. Naț., Atena (sec. XIV) și Cod. 802 din aceeași bibliotecă (sec. XVII), la P. Trembela, *Cele trei Liturghii după codici din Atena*, p. 199. Vezi și Card. A. Mañ, în P.G., t. XLIII, col. 533-538.

20. Vezi, de ex., apolisul acestei liturghii, în Cod. 757, Bibl. Naț. Atena (sec. XVI), la P. Trembela, Op. cit., p. 199; titlul ei în Cod. Barberini 88 (sec. XII) folosit de I. Goar (Ἐυχολόγιον, sive *Rituale Graecorum*, Paris 1647, p. 200 n.b.): Λειτουργία τῶν προηγιασμένων τοῦ Γερμανοῦ πατριάρχου...; la fel în Cod. Cryptoferrata F. B. III (olim Cod), Basilii Falascae Cryptoferrata din sec. XIV (ibidem): Ἡ θεία λειτουργία τῶν προηγιασμένων ἐκτεθεῖσα παρὰ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ ἀρχιεπισ. Κωνσταντινου. (vezi și A. Rocchi, *Codices Cyprienses*, p. 250).

21. Prosper Guéranger, *Institutions liturgiques*, ed. II, vol. I, p. 227.

ver, patriarhul Antiohiei (511—518), la cererea credincioșilor din patriarhatul și din timpul său²².

Tradiția majorității manuscriselor din sec. XII înainte, păstrată pînă azi în Liturghierul nostru pune însă această sfință Liturghie sub numele Sfîntului Grigore cel Mare, supranumit *Dialogul*, papă al Romei († 604), care a stat la Constantinopol, ca apocrisiar (nunțiu, reprezentant sau trimis permanent) al papei Pelagiu II, timp de 6 sau 7 ani (între 578—584 sau 585²³). Această tradiție nu are însă nici un temelie istoric și nici măcar liturgistii apuseni nu-i dau prea multă crezare²⁴. Paternitatea unui teolog și ierarh apusean asupra unei Liturghii de origine și de caracter vădit răsăritene constituie o contradicție *in adjecto*, foarte greu, dacă nu chiar imposibil de susținut pentru liturgistii ortodocși care încearcă să facă acest lucru²⁵; am putea admite, cei mult și cu probabilitate, o oarecare contribuție a Sf. Grigore *Dialogul* la sistematizarea în scris a acestei sfințe Liturghii pe vremea cînd el a stat la Constantinopol²⁶.

De aceea, unele ediții mai noi ale Liturghierului ortodox, prin analogie cu celelalte două Liturghii puse sub numele Sfîntului Ioan Gură de Aur și al Sf. Vasile cel Mare, atribuie pe cea de a treia Liturghie Sfîntului *Grigore Teologul* (Nazianz)²⁷, adică al treilea din cei trei mari Sfinți Ierarhi și dascăli ai lumii, sub ale căror nume sînt astfel puse toate cele trei Liturghii ortodoxe²⁸.

În multe din manuscrisele vechi, începînd chiar cu Cod. Barberini, și în unele din edițiile Liturghierului grecesc nu se menționează numele tradițional al autorului acestei Liturghii, nici în titlu și nici în cuprinsul ei, așa încît ea apare ca o Liturghie anonimă: *Ἡ θεία λειτουργία τῶν προηγουμένων (δῶρων)*²⁹ sau: *Λειτουργία τῆς Θεσσαρακοστῆς*³⁰. La fel era, de altfel, și în unele din edițiile mai vechi ale Liturghierului românesc³¹. Sîntem deci mai aproape de adevărul istoric dacă socotim că și Liturghia Darurilor mai înainte sfințite — ca și celelalte două, puse prin tradiție sub nu-

22. Vezi textul citat de Ziadé, în artic. *Présanctifiés (Messe des)*, Dict. de Théologie catholique t. XIII (1936), col. 82-83.

23. Unii cred însă că e vorba de Grigore II, episc. Romei († 731). Vezi I. Goar, op. și loc. cit. (După P. Rompotis, *Ἀστυουργική*, Atena, fără an, p. 4, așa credea Cedren, autorul bizantin al Sinopsei istorice).

24. Vezi, de ex. S. Salaville, Op. și loc. cit. (p. 88).

25. Ca, de ex., V. Mitrofanovici (*Liturgica*, p. 661) sau Badea Cireșeanu (*Tezaurul liturgic*, I, 43-44 și III, 224). Comp. și *Sinaxarul* din Mineiul pe martie, ziua 12.

26. Comp. și Pidalionul, trad. rom., Neamțu 1844, foile 180 v-181 r. (notă la tilcuirea can. 52 al sin. trulan).

27. Vezi, de ex. Liturghierul românesc, ed. Sibiu 1902.

28. De altfel, și în tradiția iconografică ortodoxă, Sf. Grigorie Teologul este așezat între sfinții ierarhi autori de liturghii: el e zugrăvit pe pereții sf. altar, alături de Sfinții Vasile și Ioan, ținînd în mînă un sul cu un text liturgic și anume începutul Rugăciunii în taină din timpul Trisaghionului («Dumnezeule Cel sfințit, Care între Sfinți te odihnești...»). Vezi V. Grecu, *Cărți de pictură bisericească bizantină*, 1936, p. 330.

29. Vezi, de ex. Cod. Barberini (la Brightman, Op. cit., p. 9); titlul ediției princeps a Liturghiilor bizantine (Roma 1526), la H. Legrand, Op. și vol. cit., p. 193; *Itericon*, C-pol 1895, p. 144: otpustul Liturghiei celor mai înainte sfințite se face ca la celelalte Liturghii, «afară de pomenirea numelui autorului...»; *Liturghier*, Atena 1924, p. 89, 99 ș.a.

30. Cod. (evhologhiu) Sinaitic 973 din anul 1153 (la V. Gardthausen, *Catalogus codicum graecorum sinaiticorum*, Oxonii 1886, p. 208).

31. Vezi, de ex., ed. București 1855 și 1862; Rîmnic 1862 ș. a.

mele Sfinților Ioan Gură de Aur și Vasile cel Mare — nu trebuie privită ca opera unui singur autor, ci ca opera anonimă și colectivă a Bisericii ortodoxe întregi, adică a multor generații de clerici, monahi și simpli credincioși, formată și răspândită încetul cu încetul, până la generalizarea și consfințirea ei definitivă de către Biserică și pusă apoi, ca de obicei, sub numele unuia din cei mai iluștri ierarhi ai creștinătății.

2. **CIND SE SAVIRȘEȘTE.** Odinioară, se pare că Liturghia celor mai înainte sfințite era Liturghia normală (uzuală) pentru toate zilele de ajunare (Je post) din cursul anului bisericesc, deci și pentru cele dinafara Păresimilor. Astfel, în anul 645, autorul anonim al Cronicii pascale citate mai înainte, afirmă clar că Prejdeosfeștenia se săvârșea și în alte zile dinafara Păresimilor, fără să precizeze care anume³². Sf. Ioan Damaschinul (†749) spune că, în timpul său, această Liturghie se oficia în toate zilele Postului Paștelui, afară de simbete și duminici precum și de săptămîna Patimilor³³. Dintr-unele canoane atribuite patriarhului Nichifor al C-polei (806—815) reiese că pe vremea acestui sfint, Prejdeosfeștenia se săvârșea de trei ori pe săptămîna în Păresimi, dar că, mai înainte ea se săvârșea în toate miercurile și vinerile de peste an, ca și la 14 septembrie³⁴. Avem de asemenea dovezi că ea se săvârșea odinioară și în miercurea și vinerea din săptămîna brnzei³⁵, precum și în Vinerea Patimilor³⁶; la Constantinopol, patriarhul ecumenic însuși oficia în fiecare an, cea dintîi Liturghie³⁷. În sec. XVII (1653) încă se menținea acest uz la C-pol și la Muntele Atos³⁸.

Astăzi, în Biserica ortodoxă, Liturghia Darurilor mai înainte sfințite este de fapt Liturghia normală a Postului Paștilor. Conform principiului pus de can. 52 al sin. trulan³⁹, ea se poate săvârși, adică, de regulă, în orice zi din Păresimi, în care avem sau trebuie să facem liturghie, cu excepția zilelor aliturgice (luni și marți din prima săptămîna și Vinerea Patimilor, cînd nu se face nici o Liturghie) și a zilelor cînd e rinduită una sau alta din celelalte două Liturghii (toate simbetele și duminicile, Joia Pa-

32. P.G. t. XCII, col. 989. Pr. P. Vintilescu (*Ours de Ist. lit.*, București 1940, p. 266-267) crede că ar fi vorba de ajunul Crăciunului și al Bobotezei.

33. *Despre sfintele posturi*, n. 5, P.G. t. XCV, col. 69.
34. Vezi textul la J. Pitre, *Juris eccles. Graecorum historia et monumenta*, t. II, Roma 1868, p. 321 (citată și la S. Salaville, *La Messe*, II, 91).

35. Vezi Can. 33 al Sf. Nichifor Mărturisitorul, patr. C-polei (sec. IX): «Se cuvine ca monahii să ajuneze miercurea și vinerea din săptămîna brnzei; și după apolisul (liturghiei) celor mai înainte sfințite să mănînce brnză, ori unde ar petrece, spre suparea învățaturii lui Iacov și a eresului Tetradifilor» (la N. Milaș, *Canoanele...*, t. II, part. II, p. 239 și Tipicul cel Mare, p. 724). Comp. și *Pravila bisericească de la Govora*, 1640, cap. 45 (ed. I. M. Bujoreanu, *Colecțiune de legiurile României vechi și cele noi*, vol. III, part. I, București 1885, p. 102): «Așijderea, în toată săptămîna brnzei să se mănînce brnză, învață sf. sobor, iară miercuri și vineri întru acea săptămîna să cade a cînta liturghie Prejdeosfeștenia în al 9-lea ceas din zi...».

36. Vezi *Pidalionul* (trad. rom.), Neamțu 1844, p. 517 (citată și la B. Cireșeanu, *Tezaurul liturgic...*, III, 223, n. 3). După S. Salaville (Op. și vol. cit., p. 87, 89, 92), obiceiul de a se săvârși Prejdeosfeștenia în Vinerea Patimilor a fost părăsit la ortodocși abia prin sec. XIII-XIV.

37. Vezi Simeon al Tesalonicului, *Răspuns la întreb. 56*, trad. rom., p. 329.

38. Vezi Leo Allatius, op. cit., n. 20, col. 1595-1597.

39. «În toate zilele postului Sfintei Patruzezimi, afară de simbătă și duminică și de sfînta zi a Bunel-Vestiri, să se săvârșească sfînta liturghie a celor mai înainte sfințite» (la Nic. Milaș, *Canoanele...*, vol. I, part. II, p. 420).

timilor și Buna Vestire) ⁴⁰. De obicei însă (în practică), ea se oficiază atâtăzi — chiar și în mănăstiri — doar în zilele de miercuri și vineri (cu excepția Vinerii Patimilor), în Joia Canonului oel mare (săptămîna a cincea) și la unele sărbători bisericești cu polieleu, ca : Sf. Haralambie (10 febr.) : Intîia și a doua aflare a cinstitului cap al Sf. Ioan Botezătorul (24 febr.), Sîntîii 40 mucenici (9 martie) și Înainteprăznuirea Bunei-Vestiri (24 martie), dacă acestea cad într-una din zilele de rînd ale săptămîinii (de luni pînă vineri) ⁴¹.

Liturghia Darurilor mai înainte sfințite a fost, de asemenea, în întrebuințarea iuturilor riturilor liturgice ale eterodocșilor răsăriteni, dar cu timpul a căzut în desuetudine sau se menține sub formă de resturi rudimentare. Se oficiază încă în Biserica romano-catolică, precum și la unii eterodocși răsăriteni uniți cu Roma (ca de ex. Maroniții), o singură dată pe an, și anume în Vinerea Patimilor ⁴².

Astăzi, în bisericile de mir și chiar în unele mănăstiri — Prejdeosfeștania se săvîrșește de fapt dimineața (înainte de masa de prinz), adică la vremea reglementară a Liturghiei comune, atrăgînd după sine deplasarea Ceasului IX (care se citește înainte) și a Vecerniei (cu care e combinată), deși acestea fac parte din ciclul Laudelor de seară. La început, însă, ea se oficia la vremea reglementară a Vecerniei (cu care e combinată), adică spre seară ⁴³, după citirea Ceasului al noulea (cam ora 3—4 p.m.), cînd credincioșii puteau intrerupe ajunarea, spre a se împărtăși și a minca ⁴⁴, așa cum prevede încă Triodul la locurile respective și Tipicul cel Mare al Sf. Sava și precum se face, dealtfel, și azi, în mănăstirile unde se respectă încă cu strictețe vechile rînduiei de rugăciune și de slujbă ale vieții monahale ⁴⁵.

40. Vezi Simeon al Tesalonicului. **Răsp. la întreb. 56** (trad. rom., p. 328) : «In cinci zile ale săptămîinii se face această liturghie, ca să ne nevoim mai mult» (reproduș în **Tipicul oel mare**, fața 509). Comp. și **Pidalionul**, trad. rom., Neamțu 1844, foaia 181 r (notă la tîlcuirea can. 52 al sin. trulan). Vezi și Ic. D. Lungulescu, **Manual de practică liturgică**, p. 94; V. Mitrofanovici, Op. cit., p. 662; Tipicul (litograf.) al lui Fotie Balamace, p. 292; Silvestru Morariu, **Tipiconul Bisericii ortodoxe orientale**, 1883, p. 167. Greșesc deci cei ce fac Liturghia Sf. Ioan în cazul cînd vreo sărbătoare mai mare (ca de ex. Sf. Gheorghe) cade în vreuna din zilele de rînd din Păresimi. Vezi și Vechea Pravilă romînească din «Codicele de la Ieud» (sec. XVI), la C. A. Spulber **Oea mai veche Pravilă romînească**, 1930, p. 23-24: În Postul mare nu se cîntă Liturghia lui Ioan decît sîmbăta, iar duminica, a lui Vasile, Comp. și Arhim. Ioanichie Grădinaru, **Indicații tipiconale**, în rev. «Mitropolia Moldovei», an. 1954, nr. 3-4, p. 37-38.

41. Vezi Liturghierul grecesc, Atena 1924, p. 89, n. 1 și Liturghierul romînesc ed. 1937, p. 256. În zilele în care se face această Liturghie în post, Liturghierul bulgăresc (Sofia 1924, p. 175) adaugă pe acelea ale Sfinților care au creștinat pe slavii meridionali: Ciril (14 febr.) și Metodie (6 aprilie).

42. Amănunte despre Liturghia Darurilor mai înainte sfințite în riturile liturgice ale eterodocșilor și în ritul roman, vezi la Ziadé, col. 84 seq. și 105 seq.

43. Vezi, de altfel și textul Liturghiei, de ex. ectenia dinainte de împărtășire: «Să plînim rugăciunea noastră cea de seară Domnului...», etc.

44. Vezi pentru sec. XI Nichita Pieptosul, **Contra Latinos**, c. XIV, P.G., t. CXX, col. 1018 seq. iar pentru sec. XV, Simeon al Tes., **Despre sfințele rugăciuni**, cap. 352-356, P.G. t. 155, col. 649-660, 904 și trad. rom. cit., p. 234 și urm.

45. Comp. Simeon al Tesal. **Răsp. la întreb. 55** (trad. rom., p. 327-328) și Pidalionul, p. 181 (notă la tîlc. can. 52 trulan). La reveniții ardeleni (catedrala din Cluj și cea din Blaj), liturghia celor mai înainte sfințite se oficia prin anul 1933 și urm. cu multă solemnitate, în fiecare miercuri și vineri din Păresimi, la orele 6 seara, împărtășindu-se un mare număr de credincioși (vezi S. Sa'ville,

STRUCTURA GENERALĂ A LITURGHIEI. Precum s-a putut vedea din expunerea istorică de pînă acum, Liturghia Darurilor mai înainte sfințite are o structură proprie, mult deosebită de a celorlalte două Liturghii cu care sintem obișnuiți în mai tot cursul anului. Privită deocamdată în general, înainte de a trece la descrierea amănunțită a rînduiei ei, trebuie să știm că ea este o combinație a două slujbe deosebite: Vecernia și Liturghia. Partea ei de la început (pînă la primul vohod) nu este adică altceva decît prima jumătate a Vecerniei (pînă la vohod, inclusiv), cu deosebirea că binecuvîntarea de început este ca la Liturghie; psalmii Catismei (Psalmii CXIX—CXXXIII, numiți și Psalmii sau Cîntarea treptelor), împărțiți în trei stări, țin locul celor trei Antioane de la începutul Liturghiei; vohodul cel mic de la Liturghie e înlocuit cu cel de la Vecernie, iar în locul Apostolului și al Evangheliei de la Liturghia obișnuită (cînd lipsesc) avem de obicei lecturi din Vechiul Testament (Paremiile).

A doua parte a Predeosefestei este de fapt rînduiala Liturghiei obișnuite, începînd de la ectenia întreită (sau de la Apostol, în zilele cînd avem și Apostol și Evanghelie): are Heruvic și Rugăciunea Amvonului proprii, dar îi lipsește în întregime partea dintre vohodul mare (ieșirea cu Sfințele Daruri) și ectenia de după Axion.

Liturghia aceasta e lipsită, deci, tocmai de partea esențială și caracteristică Liturghiei propriu-zise, și anume *ierfta*, adică sfințirea și prefacerea Darurilor, cu rugăciunea respectivă (anafora) și cu tot ritualul pentru pregătirea ei (procomîndia și toată partea introductivă a Liturghiei credincioșilor, dintre Heruvic și Anafora). De aceea, strict vorbind, ea nici nu se poate numi o «Liturghie» în adevăratul înțeles al cuvîntului (deplină, desăvîrșită), ca celelalte două (care au atît *Ierfta* cît și *Taina*), ci mai degrabă o *rînduială solemnă a Tainei împărtășirii cu Sfințele Daruri slujite, pregătite sau sfințite mai dinainte*, la una din celelalte două Liturghii, în modul pe care îl vom vedea îndată (deși, în practică împărtășirea credincioșilor, care a fost motivul unic și esențial al instituirii acestei Liturghii, nu mai are de multă vreme loc în cursul ei).

RINDUIALA LITURGHIEI. a) *Pregătirea Sf. Agneț pentru Liturghia celor mai înainte sfințite.* Cînd preotul are să săvîrșească Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, atunci trebuie să aibă dinainte grijă ca, la Liturghia din Duminica precedentă, la Procomîndie, în afară de Sf. Agneț pentru ziua respectivă, să scoată și să pregătească în plus atîtea Sfinte Agnețe cîte liturghii τὴν προηνιασμένων are să săvîrșească pînă la Liturghia deplină viitoare. Cum anume?

După ce a scos și a înjunghiat primul Agneț cu formula respectivă («Și unul din ostași cu sulița coasta Lui a împuns...»), nu toarnă vin și apă, ci îndată scoate al doilea Agneț (și al treilea de e trebuință), zicînd și făcînd la fiecare din ele, ca și la cel dintîi, după rînduială («Întru pomenirea Domnului...», «Ca o oale spre junghiere S-a dus...», «Junghie-se Mielul lui Dumnezeu...» și «Unul din ostași...»), și le pune pe sfințul disc. alături de cel dintîi (sau peste el)⁴⁶. Anoi toarnă vin și apă în sfințul potir, continu-

Op. și vol. cit., p. 94, nr. 1). Mai larg despre aceasta vezi la Pr. P. Vintilescu, *Ora sau vremea din zi pentru săvîrșirea Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite*, în rev. «Studii Teologice», ser. II-a. an. XI, nr. 8-10 (aug.-oct. 1952), p. 66-76.

46. Vezi Liturghierul ed. 1956, p. 254.

înd săvârșirea Proscomidiei, ca de obicei, acoperind la vremea convenită toate sfintele Agnețe și apoi transportându-le la Sfânta Masă, la vohodul mare. La epiclesă (cînd sfințește Darurile), zice, ca de obicei: «*Și fă adică pîinea aceasta...*» (iar nu *pîinile acestea*). De asemenea, la «Sfintele, Sfinților!» ia în mîini și înalță toate Sfintele Agnețe cite se află pe sfîntul disc, deodată.

După ce sfarmă primul Agneț și după ce a pus pîrticica IS în sfîntul potir și a turnat căldura, ia cu dreapta lingurița, iar cu mîna stîngă pe unul din Agnețele rămase și ținindu-le deasupra sfîntului potir, cu miezul în sus, ia Sfîntul Singe cu lingurița din potir și picură încet peste Agneț, cruciș (pe urma tăieturilor), ca să-l imbibeze cu Sfîntul Singe, fără să curgă dintr-însul sau să pice ceva pe jos⁴⁷. Apoi, cu multă băgare de seamă, pune Sfintele Agnețe în artoforiu (chivot sau cutie), cu coaja în jos, pentru ca să nu se atingă udătura de fundul cutiei sau să pătrundă Sfîntul Singe pînă jos, (precum recomandă unele manuale de Tipic⁴⁸, este bine să se pună dinainte, pe fundul cutiei, o hîrtie curată și increțită). Așa face perind cu fiecare din Sfintele Agnețe destinate pentru Liturgia celor mai înainte sfințite, apoi continuă săvârșirea Liturghiei, după regulă, împărțindu-se și îndeplinind toate pînă la sfîrșit. Cutia cu Sfintele Agnețe se lasă de obicei întredeschisă, pentru ca să intre aer.

Este recomandabil ca preotul să cerceteze Sfintele Agnețe în fiecare zi pînă cînd va sluji Prejdeosfestenia, pentru ca nu cumva să se mucezească sau să se strice, știut fiind că nu se poate nicîdecum sluji Liturgia celor mai înainte sfințite numai cu o parte din Sfîntul Agneț, ci trebuie să fie Sfîntul Agneț întreg⁴⁹.

b) *Pregătirea liturghisitorului pentru Liturghie.* În ziua cînd facem Liturgia Darurilor mai înainte sfințite, se săvârșesc mai înainte, după rînduiala arătată în Ceaslov, Laudele zilnice premergătoare, adică: Miezoptica, Utrenia, Ceasurile (I, III, VI, IX) și Obednița⁵⁰. La începutul

47. Unii preoți nu folosesc lingurița, ci iau Sfîntul Agneț cu dreapta, cu miezul în jos, înmuindu-l direct în Sfîntul Singe din potir. (Vezi Liturghierul, ed. 1937, p. 257 și ed. 1950 p. 255). Procedeu¹ nu e recomandabil fiindcă se poate întîmpla ca miezul să cadă în Sfîntul Potir și să rămînem astfel fără Sfîntul Agneț (vezi Tipicul lui F. Balamace, p. 294).

48. Ca de ex. Ic. D. Lungulescu, Op. cit., p. 105.

49. Vezi ἱερ-τικόν. C-pol 1895 și Liturghier, Atena 1924 p. 87. Comp. și Mitropolitul Iacov Putneanul al Moldovei, Sinopsis... Iași 1751, f. 59: «Nimene dară din preoți să nu îndrăznească a face dintr-un sfînt Agneț două Prejdeștenii, precum am aflat că faceti ci să purtati griiă ca la toată liturghia să aveți agneț întreg, ca împărțindu-l cu cuviință, după bunul obicei, să împărțășiți pe cei credincioși». Odinioară, aceste măsuri de prevedere erau inutile, căci se onrea de la Liturgia deplină nu numai sfîntul Agneț, ca acum, ci și o rezervă din Sfîntul Singe în potir, care se întrebunța la Liturgia Darurilor mai înainte sfințite, precum presupun încă rugăciunile citite în taină de către preot în timpul slujbei. Abia mai tîrziu (sec. XIV-XV) s-a generalizat obiceiul imbibării Sfîntului Agneț cu Sfîntul Singe (comp. Ziadé, artic. și dict. cit., col. 100).

50. După Liturghier (cu excepția celui din 1937), Liturgia începe îndată «după otpustul Ceasului» (adică Ceasul IX), ceea ce ar însemna că Ceasurile și Obednița se săvârșesc în ordinea reglementară, adică așa cum sînt așezate în Ceaslov și cum se succed de obicei în vremea din afara Postului: Ceasurile I, III, VI, Obednița și apoi Ceasul IX. Însă în Postul mare (cînd se cîntă la Utrenie «Aliluia», în loc de «Dumnezeu este Domnul...») Ceasurile (inclusiv al 9-lea) se pun toate unul după altul, lăsîndu-se la urmă Obednița (fără Psalmii de la început), adică așa cum sînt așezate în Triod (vezi de ex. rînduiala din Lunea săptămîinii întîia a Postului), cum prevede regula din Ceaslov (la sfîrșitul Ceasului

Ceasului IX se dau în toacă întâi 9 lovituri consecutive, apoi se toacă și se trag clopotele pentru Liturghie⁵¹.

La sfârșitul Ceasului IX, preotul lasă epitrahilul pe Sf. Masă, iese pe ușa de miazănoapte a altarului și, venind între sfeșnicile împărătești, zice rugăciunea Sfintului Efrem Sirul («Doamne și Stăpînul vieții mele...») numai odată (fără cele 12 închinăciuni). După aceasta, în timp ce la strană se citește Rugăciunea de la sfârșitul Ceasului IX («Stăpîne Doamne Iisuse Hristoase...»), preotul vine în mijlocul bisericii, se închină de trei ori spre răsărit, depune metanie la tronul arhieresc (ia binecuvîntare, de la arhiereu, dacă e de față) și se închină (face metanii), după rînduială, la sfințele icoane și la iconostas, dar fără a zice troparele și rugăciunile obișnuite. Se întoarce între sfeșnicile împărătești (în mijlocul bisericii), face trei metanii spre răsărit⁵², se pleacă spre popor și apoi intră în altar pe ușa de miazăzi, se închină de trei ori în fața Sfintei Mese, sărutînd ca de obicei Sfînta Masă, Sfînta Evanghelie și Sfînta Cruce.

Apoi îmbracă sfințele veșminte (de culoare neagră dacă are⁵³), numai binecuvîntîndu-le și sărutîndu-le, fără a zice altceva decît: «Domnului să ne rugăm!», la fiecare veșmint⁵⁴.

După aceea, se spală pe mîini.

În timpul acesta, la strană s-a citit Obednița: la timpul cuvenit, preotul zice rugăciunea Sfintului Efrem, din altar, în fața Sfintei Mese (fiind deja îmbrăcat pentru Liturghie). După «Cuvine-se cu adevărat...», de la sfârșitul Obedniței, preotul deschide dvera și ușile împărătești și face otpustul mic (ca la sfârșitul Proscomidiei, la Liturghia obișnuită), astfel:

— «Slavă Ție, Hristoase...» (strana: Slavă..., Și acum..., Doamne mi-luiește, de trei ori, Binecuvîntează).

— «Hristos, adevăratul Dumnezeuul nostru, pentru rugăciunile Prea Curatei Maicii Sale, ale Celui întru sfinți Părintelui nostru Grigorie Dialogul, episcopul Romei și ale tuturor Sfinților, să ne mîntuiască...», etc.⁵⁵ (Nu se zice «Pentru rugăciunile...») ⁵⁶.

VI, vezi de ex. Ceaslovul din 1945, p. 96) și cum arată și manualele de Tipic (vezi de ex. Lungulescu, p. 106 și Balamace, p. 314) precum și Liturghierul din 1937 (pag. 257).

51. Ic. D. Lungulescu, p. 106 și **Indrumătorul liturgic al episc. Gherontie Nicolau, București 1939**, p. 214.

52. Așa e practica generală, prevăzută în manualele de Liturgică (ca cel de Mitrofanovici, p. 663), în Tipice (ca cel de Balamace, p. 312) și în toate liturghiile românești, cu excepția edițiilor de Rîmnic 1862, București 1937 (p. 257) și București 1956 (p. 255), care prescriu că preotul nu mai face închinarea obișnuită la icoane ci doar vine între sfeșnicile împărătești, își pleacă capul și zice «Pentru rugăciunile Sfinților noștri...».

53. Cum notează ultimele ediții ale Liturghierului grecesc (Ieraticonul de C-pol 1895 și Liturghierul de Atena, 1924).

54. Așa prevăd Liturghiile. Numai Tipicul lui F. Balamace (p. 313) adaugă, în plus: «Pentru rugăciunile...».

55. Vezi Lungulescu (104, 106) și Gherontie Nicolau (op. cit., p. 216). După Balamace (p. 314) se adaugă și ale zilei săptămîinii (de ex, miercuri și vineri: «...cu puterea Cinstitei și de viață făcătoarei Cruci...»). În miercurea din săptămîina mare, se face apolisul de la Pavcernița mare, în genunchi (Teleaga, 367-377).

56. În bisericile rusești, preotul face otpustul din fața ușilor împărătești închise, după ce a ieșit pe ușa de miazănoapte și pomenește și pe sfinții sărbătorit în ziua respectivă (vezi Indrumătorul: tipiconal al Bisericii ruse pe 1956, p. 75).

Apoi preotul vine în fața Sfintei Mese și făcînd metaniile cuvenite, sărută sfînta Evanghelie, Sfînta Masă și sfînta Cruce(de vrea, și chipul Sfîntului Grigore Dialogul din Liturghier⁵⁷).

c) *Liturghia însăși*. După ce a terminat, astfel, ritualul pregătitor, preotul începe sfînta Liturghie dînd *binecuvîntarea* («Binecuvîntată este împărăția Tatălui...») și făcînd, ca de obicei, semnul Crucii cu Evanghelia peste sfîntul antimis. Închide ușile împărătești iar sîtrana (în mănăstiri, cel mai mare) începe, ca la Vecernie: «Veniți să ne închinăm...» și citește *Psalmul CIII*. În timpul acesta, preotul citește în taină, în sfîntul altar, ultimele patru rugăciuni ale luminilor de la Vecernie (rămînînd ca pe primele trei să le zică între ecteniile mici, în timpul citirii Catismei, ca rugăciuni ale Antifoanelor⁵⁸).

După sfîrșitul Psalmului, preotul (din altar și cu capul descoperit) sau diaconul (din mijlocul bisericii⁵⁹ zice *ecternia mare*. Apoi se închide dvera, iar citețul (după ce a luat binecuvîntare de la cel mai mare), începe *citirea Catismei a 18-a* (ps. CXIX—CXXXIII), în trei stări, în mijlocul bisericii, pe analogul fără poală⁶⁰. La fiecare stare, face sfîrșitul obișnuit⁶¹, făcînd atît poporul cit și citețul închinăciuni la «Aliluia...». În timp ce se citește *prima stare a Catismei*, preotul citește în taină Rugăciunea Antifonului înfii («Doamne, îndurate și milostive...») și apoi pregătește sfîntele vase, aducînd de la proscomidiar la Sfînta Masă: discul, cu acoperămîntul lui, și steluța⁶².

La sfîrșitul stării întia, se deschide dvera și preotul (din altar) sau diaconul (din fața Sfîntelor Uși) rostește *prima ectenie mică*. Apoi se închide din nou dvera, iar citețul citește *starea a doua a Catismei*. În timpul acesta preotul ridică Sfînta Evanghelie de pe antimis și o pune în partea de răsărit cu cotorul spre el⁶³, desface sfîntul antimis și apoi pune pe el sfîntul disc, steluța și acoperămîntul, precum și cutia cu Sfîntul Agneț; ia cădelnița, tîmiază cutia cu Sfîntul Agneț (în latura opusă stînd diaconul sau paracliserul cu lumina aprinsă) și, slujindu-se de burete, ia cu grijă și evlavie Sfîntul Agneț din cutie și îl pune pe sfîntul disc⁶⁴. Apoi atinge, pe rînd, steluța și acoperămîntul de fumul cădelniței, le sărută și acoperă cu ele discul, zicînd numai «Pentru rugăciunile Sfîntilor Părinților noș-

57. Descrierea dezvoltată a ritualului pregătitor, la Balamace (312-314) și Gherontie (214-216).

58. Vezi liturghierul din 1937, Mitrofanovici (664) și Teleaga (395). După uzul rusesc, rugăciunile luminilor se citesc, ca la Vecernie, înaintea Sfîntelor Uși (vezi Îndrumătorul tipiconal al Bisericii ruse pe 1956, p. 75. Comp. și Pr. P. Procopoviciu, *Ritualistica*, p. 101, 206).

59. Și cu lumina aprinsă în stînga, după Liturghierul de Rîmnic, 1862, pagina 136.

60. Unii încep astfel citirea Catismei: «Amin, Doamne miluește (de trei ori), Slavă... Și acum... Către Domnul cînd m-am necăjit...» etc. (Balamace, 296).

61. În practică se face stare finală, iar citirea stării a doua se începe cu: Slavă... Și acum... (ca la Balamace, 296). După Lungulescu (107) și Liturghierul din 1937, sfîrșitul se face astfel: «Slavă... Și acum, Aliluia (de trei ori)... Slavă Tatălui și Fiului și Sfîntului Duh» (iar starea următoarea se începe cu «Și acum...»).

62. Vezi Liturghierele, cu excepția ediției 1937, care prevede aducerea sfîntelor vase la Sfînta Masă abia în timpul stării a doua a Catismei (ca la Balamace, 297. Comp. și B. Cireșeanu, III, 228, notă).

63. Balamace, p. 297.

64. După Balamace (297), în cazul că Sf. Masă e lată, se cădesc și laturile ei de miazăzi și răsărit; acolo preotul dă cădelnița, face trei metanii, deschide

tri...»⁶⁵. Ia din nou cădelnița, cădește de 3 ori Sfintele acoperiile⁶⁶, face două metanii mari, sărută discul acoperit și face încă o metanie. După aceea, citește în taină Rugăciunea Antifonului al doilea («Doamne, nu cu minia Ta să ne mustri...»).

La sfârșitul stării a doua, se deschide din nou dvera și preotul zice *a doua ectenie mică*, după care se închide iarăși dvera, iar citețul citește *starea a treia a Catismei*. Cînd ajunge la cuvintele «Inchina-ne vom la locul unde au stătut picioarele Lui...»⁶⁷ (sau la : «Scoală, Doamne, întru odihna Ta, Tu și sicriul sfințirii Tale...») ⁶⁸, pe care le rostește mai rar și cu glas mai puternic, se oprește⁶⁹, iar în altar se sună clopoțelul odată, vestind poporului ridicarea Sfîntului Agneț; poporul ingenunchiază, se face liniște adîncă, iar preotul se închină de trei ori în fața Sfintei Mese, ridică sfîntul disc, cu ambele mîini, la frunte, ocolește pe după sf. Prestol și păsește încet spre proscomidiar, înaintea lui mergînd diaconul (sau cîntărețul) cu luminarea aprinsă și cu cădelnița, cădînd. După ce așează sf. disc la proscomidiar, se sună din nou clopoțelul de două ori⁷⁰ și atunci poporul se ridică în picioare, iar citețul continuă citirea Catismei de unde a rămas. În acest timp, la proscomidiar, preotul toarnă vin și apă în sfîntul potir, după obicei, dar fără a zice ceva; ia pocrovățul (de culoare neagră, dacă are), îl atinge de fumul tămîiei, îl sărută și acoperă cu el sfîntul potir; apoi ia aierul (de aceeași culoare dacă este) și face la fel, acoperînd cu el discul și potirul, pe care le cădește, iar după ce dă cădelnița, se închină de trei ori în fața lor. La toate acestea, nu zice formulele obișnuite, ci numai «Pentru rugăciunile...». După ce termină toate acestea, revine în fața Sfintei Mese și strînge sf. antimis⁷¹, pune deasupra Sfînta Evanghelie a locul ei și citește în taină Rugăciunea antifonului al treilea («Doamne Dumnezeu nostru...») ⁷².

După sfârșitul Catismei, se deschide din nou dvera și preotul (diaconul) zice *a treia ectenie mică*, după care strana începe să cînte «Doamne.

chivotul și luînd Sfîntul Agneț cu buretele în dreapta, ocolește pe după Sf. Masă pe la miazănoapte și așa vine în fața Sfintei Mese, unde pune Sfîntul Agneț pe disc.

65. Numai Balamace (p. 298) și Mitrofanovici prescriu, conform tipicului rusesc, «Domnului să ne rugăm, Doamne miluește» (în loc de «Pentru rugăciunile...»). După tipicul rusesc, tămîierea steluței, punerea ei pe sf. disc și acoperirea discului cu pocrovățul se face la proscomidiar, după transportarea sfîntului disc acolo (Indrumătorul tipiconal pe 1956, p. 76).

66. După Mitrofanovici (664) și B. Cireșeanu (III, 229) *cădește și tot altarul*, iar după Indrumătorul tipiconal al Bisericii ruse (p. 75) preotul cădește de trei ori în jurul Sfintei Mese, diaconul mergînd înainte cu luminarea.

67. Cum prevede, de ex.: Liturghierul din 1937, Lungulescu (107) și Gherontie Nicolau (218).

68. Cum prevede Liturghierul de București, 1921 (p. 170).

69. După Balamace (299) și Mitrofanovici (644), abia acum se închide dvera.

70. După Balamace (300) și Mitrofanovici (665), se deschide acum și dvera.

71. După Procopovici (27), întîi îl tămîiază și deschide acum și dvera.

72. După Liturghiile vechi grecești (de ex. Ieraticonul de C-pol, 1895, p. 127), discul și anexele lui nu se aduc deloc la Sf. Masă, ci Sfîntul Agneț e adus de la Sf. Masă la proscomidiar în cutia în care a fost păstrat (chivot sau artoforion). Acolo e pus pe sfîntul disc, iar după aceea sfîntul chivot e adus înapoi. La fel reiese după Liturghierele românești mai vechi. Cînd citirea Catismei XVIII se suprîmă (în ajunul Eunei-Vestiri), atunci transportarea Sfintelor Daruri de la Sf. Masă la proscomidiar se face în timpul stihirilor de la «Doamne, strigat-am» (vezi Indrum. tipic. al Bis. ruse pe 1956, p. 101, n. 2).

strigat-am...», pe glasul stihirilor din Triod⁷³. La «Să se îndrepteze rugăciunea mea...», preotul (diaconul) face cădere mare, ca de obicei la Vечерня. La *Slava* stihirilor se deschid Sfintele Uși, iar la *Și acum...*, se face *vhodul sau ieșirea* cu cădelnița (în zilele de rînd) sau cu Sfînta Evanghelie (în zilele cînd se citește Evanghelia)⁷⁴, după rînduiala obișnuită.

După intrarea sfințiților slujitori în altar, paracliserul pune înaintea sfințelor Uși un sfeșnic purtător, cu lumină, la care preotul agață cădelnița aprinsă. După «Lumină lină...», preotul rostește formulele obișnuite pentru introducerea Prochimenului («Să luăm aminte! Pace tuturor!») și «Înțelepciune! Să luăm aminte!»), iar strana cîntă *Prochimenul* (din Triod⁷⁵) după care se citește prima Paremie⁷⁶, în mijlocul bisericii (în timpul acesta preotul stă fie înre ușile împărătești, fie în dosul sfîntei Mese). Apoi îndată se cîntă *al doilea Prochimen* (din Triod), după care diaconul (sau, în lipsa lui, cîntărețul) zice cu glas mare și rar: «Porunciți!».

Preotul ia atunci sfeșnicul cu lumina și cădelnița cu amîndouă miinile (sau cu stînga luminarea și cu dreapta cădelnița⁷⁷), și stînd cu fața spre răsărit, înaintea sfîntei Mese, face semnul Crucii cu ele, rostind: *Înțelepciune, drepți!* Apoi se întoarce (pe stînga) spre popor și făcînd la fel, zice dinre ușile împărătești: *Lumina lui Hristos luminează tuturor*⁷⁸. Iasă sfeșnicul în fața sfîntelor Uși (poporul vine acum și aprinde lumini), iar cădelnița o ia cu sine⁷⁹. Îndată după aceasta se citește *a doua Paremie* din Triod⁸⁰, iar dacă e hram sau sfînt cu Polieleu, se adaogă și Paremiile zilei respective din Mineiu⁸¹.

La sfîrșitul Paremiilor, preotul, stînd în fața Sfîntei Mese și avînd cădelnița în dreapta⁸² (iar în latura opusă stînd diaconul sau paracliserul cu o lumină⁸³), începe să cînte pe larg, pe glasul 1: «Să se îndrepteze ru-

73. Stihirile se pun de obicei pe 10 (6 de la Triod și 4 de la Minei) sau pe 8 (4 de la Triod, 4 de la Minei). *Mărire, Și acum*, se pune din Minei

74. Adică la sărbătorile cu Polieleu pe care le-am enumerat mai în urmă: Sf. Haralambie (10 febr.), I-a și a II-a: aflare a Cînstiului Cap al Sf. Ioan Botezătorul (24 febr.), Sfînții 40 Mucenici (9 martie), Ajunul Bunei Vestiri (24 martie) și primele trei zile din săptămîna Patimilor (la acestea din urmă e numai Evanghelia).

75. În Rusia se închid acum Sfintele Uși. În timpul citirii Paremiilor stau închise. Se deschid numai înainte de Prochimen și la cîntarea «Să se îndrepteze...» (vezi Indrum. tipiconal al Bis. ruse pe 1956, p. 77).

76. De obicei Paremiile acestea sînt luate din primele două cărți ale Sfîntei Scripturi (Facerea și Ieșirea).

77. Cînd slujește Arhiereul, el ia cu stînga tricherul și cu dreapta cădelnița.

78. «Lumina lui Hristos luminează tuturor... se înțelege așa: că Domnul Iisus Hristos, fiind El lumina cea adevărată și neînserată, mai înainte de sfîrșitul veacurilor, au strălucit cu lumina darului Său nouă celor din întuneric și în umbra morții. Și s-a umplut toată lumea de strălucirea darului Său» (Mitropolitul Iacov Putneanu al Moldovei, *Sinopsis*, Iași 1751, f. 59).

79. După liturgiștii bucovineni (ca de ex. Mitrofanovici, p. 665 și Procopoviciu, p. 28), preotul cădește acum din ușile împărătești, spre icoane și popor.

80. De obicei din *Cartea Iov* sau din *Pildele lui Solomon*. Înainte de citirea ei, Tipicul bisericesc prescrie diaconului să zică: Să luăm aminte!

81. După Triod (la rînduiala slujbei din Miercurea primei săptămîni a Postului) și Tipicul cel mare (p. 108), la sfîrșitul Paremiei, preotul zice citețului: Pace tie! (păstrat în uzul grecesc), iar diaconul adaogă: Înțelepciune! La fel în tipicul rusesc (vezi Indrum. tipiconal al Bisericii ruse pe 1956, p. 77).

82. După Liturghier: și luminarea (desigur în stînga), așa cum practică de fapt preoții din Moldova.

83. Balamace, p. 302.

găciunea mea...) (Ps. CXL, 2), iar la cuvintele «ca tămăia înaintea Ta», cădește de trei ori în fața sfintei Mese. Strana dreaptă cîntă și ea odată «Să se îndrepteze...» Apoi, preotul trece în latura de miazăzi a Sfintei Mese, zicînd cu glas înalt stihul întii: «Doamne, strigat-am către Tine, ia aminte spre glasul rugăciunii mele!» (Ps. CXL, 1) și cădînd tot de trei ori⁸⁴. Strana (stîngă) cîntă și ea «Să se îndrepteze...». Apoi preotul trece în partea de răsărit a Sfintei Mese, zicînd stihul al doilea: «Pune, Doamne, pază gurii mele și ușă de îngrădire împrejurul buzelor mele» (Ps. CXL, 3) și cădînd; strana (dreaptă) din nou «Să se îndrepteze...». Preotul trece apoi în latura de miazănoapte a Sfintei Mese, zicînd stihul al treilea: «Să nu abați inima mea...» și cădește; strana (stîngă) din nou «Să se îndrepteze...». Preotul zice apoi: «Slavă Tatălui...», cădînd proscomidiarul și scaunul de sus; strana (dreaptă) iarăși: «Să se îndrepteze...». Preotul, revenind în fața Sf. Mese, zice «Și acum...» și, cădînd iarăși în fața Sfintei Mese, cîntă el însuși⁸⁵, pentru ultima dată, «Să se îndrepteze...», pînă la «ridicarea mîinilor mele», de unde continuă stranele, în timp ce preotul cădește din ușile împărătești, de trei ori, spre popor (întii spre mijloc și apoi spre strane)⁸⁶. La sfîrșitul cîntării, atît slujitorii cit și poporul își pleacă genunchii și se roagă, făcînd trei metanii⁸⁷.

Dacă e vreo sărbătoare care are Apostol și Evanghelie⁸⁸, urmează acum *cîntrea Apostolului și a Evangheliei*, cu regula știută. Dacă nu, se închid sfintele Uși și preotul (diaconul) zice ectenia întreită, de la Liturghie («Să zicem toți») ⁸⁹. De aici înainte urmează, după Liturghier, rînduiala ca la Liturghia obișnuită, pînă la Heruvic, cu deosebirile următoare:

a) textul rugăciunilor în taină este altul decît la celelalte două liturghii⁹⁰;

84. După Liturghierul din 1956, preotul zice acest stih stînd tot în latura de apus a Sfintei Mese.

85. După Pr. Gavriil Teleaga (Tipiconul cu note ritualistice, p. 398): în genunchi.

86. Tipicul mare (f. 508), Liturghierele și Mitrofanovici (666) nu pomenesc decît de cele trei stihuri (fără «Slavă... Și acum...»). Numai Liturghierul de Râmnic, 1862 (p. 148) prevede: Slavă... Și acum..., iar «Să se îndrepteze» se cîntă de 6 ori, preotul stînd pe loc. Ocolirea Sfintei Mese în timpul cîntării repetite a lui «Să se îndrepteze...» (ca la Paști) este generalizată în practica mănăstirească și prescrisă și în unele manuale de Tipic (Balamace, 302; B. Cireșeanu, III, 231; Gherontie Nicolau, 222-223), ca în uzul grecesc (vezi Ieraticonul de C-pol, 1895 și Liturghierul de Atena, 1924, p. 92). La greci (vezi S. Salaville, *La Messe*, II, 28), fiecare strană cu credincioșii din partea ei (dreapta sau stînga) ingenunchiază cînd nu cîntă «Să se îndrepteze...», în timp ce cealaltă se ridică, și invers. Cînd cîntă preotul, ingenunchiază toți. După Tipicul rusec, în timpul cîntării «Să se îndrepteze...», preotul stă numai în fața Sfintei Mese. Numai cînd se rostește stihul «Să nu abați inima mea...», preotul vine la proscomidiar și cădește Sfintele Darururi; iar cînd se cîntă pentru ultima oară «Să se îndrepteze...», preotul dă cădelnița diaconului, care continuă căderea la proscomidiar, iar el vine în fața Sfintei Mese, unde face cele trei metanii (Indrum. tipic. cit., 78).

87. Tipicul rusec indică preotului să rostească totodată rugăciunea Sfintului Efrem înaintea Sfintei Mese (Indrum. tipic. cit., 78).

88. Vezi, în urmă; nota 74.

89. La ecfonisul acestei ectenii. Liturghierul grecesc (Atena 1924, p. 93) prescrie preotului să facă cruce cu Sf. Evanghelie peste Sf. antimis.

90. După Liturghierul grecesc mai nou (ed. Atena, p. 93) și Liturghierul românesc, ed. 1956 (p. 268), preotul face semnul Crucii cu Sf. Evanghelie peste Sf. antimis, atunci cînd o ridică și o pune spre răsărit, înainte de desfacerea antimisului.

b) din Miercurea săptămîinii a patra înainte (înjumătățirea Postului), după ecfonisul ecteniei pentru catehumeni se adaugă ectenia și rugăciunea specială pentru cei spre luminare (candidații la botez de odinioară);

c) ecfonisul dinainte de Heruvic, în loc de «Ca sub stăpînirea Ta...» este: «După darul Hristosului Tău...». După acest ecfonis, strana începe să cînte *Heruvicul* («Acum puterile cerești...»), pînă la cuvintele «se înconjoară» (inclusiv).

În acest timp, preotul, stînd în fața Sfintei Mese, zice și el în taină *Heruvicul* («Acum puterile cerești...») de trei ori, închinîndu-se de fiecare dată. Apoi deschide dvera și sfintele Uși, ia cădelnița și cădește altarul și naosul, ca de obicei (cădere mică), zicînd încet Psalmul 50⁹¹. După aceea, se închină de două ori în fața Sfintei Mese, sărutî sfîntul antimis, Sfînta Masă și Sfînta Cruce, se închină încă odată, apoi se întoarce (pe stînga) și se apleacă spre popor, din ușile împărătești, cerîndu-și iertare⁹². Merge la proscomidiar, cădește Sfintele Daruri de trei ori, își pune pe spate Aierul, ia sfîntul disc cu dreapta, ținîndu-l la frunte, iar sfîntul potir cu stînga, ținîndu-l în dreptul pieptului. Dacă este și diacon, preotul pune Aierul pe umărul diaconului, care merge înainte, ținînd lumina și cădelnița, tîmînd spre Sfintele Daruri; dacă nu e diacon, înaintea preotului merge cîntărețul sau paracliserul, cu lumina și cădelnița.

Cînd strana a terminat de cîntat cuvintele «săvîrșită se înconjură», se sună clopoțelul, cîntăreții și poporul îngenunchiază, iar preotul și cel ce merge înaintea lui, în cea mai profundă tăcere, ies pe ușa de miazănoapte și pășesc încet, fără să zică nimic, ocolînd astfel prin mijlocul naosului⁹³. Ajuns în mijlocul naosului, preotul se oprește puțin, face semnul Crucii cu sfîntul disc spre popor, fără să zică nimic⁹⁴; se întoarce (pe stînga) și mergînd în tăcere, intră în sfîntul altar prin ușile împărătești⁹⁵. Se sună din nou clopoțelul, poporul se ridică în picioare, iar strana (stîngă) începe să cînte partea a doua a *Heruvicului* («Cu credință și cu dragoste...»)⁹⁶.

În acest timp, preotul pune Sfintele Daruri ca de obicei pe sf. antimis (potirul în dreapta preotului, discul în stînga), ia acoperămîntul discului

91. În practică, preotul zice întîi *Heruvicul* și apoi face căderea, ca și la celelalte două liturghii, așa cum am descris aici și cum prevăd, de altfel, și unele manuale de Tipic (ca Balamace, 304-305 sau Gherontie Nicolau, 330). Liturghiile însă și unii liturgiști (ca Mitrofanovici, 669 și B. Cireșeanu, III, 234) prevăd invers: întîi căderea (pe care o face diaconul, dacă e) și apoi *Heruvicul*, în taină. Tipicul rusec prevede numai căderea altarului de către diacon, înainte de a zice, împreună cu preotul, «Acum puterile cerești...» (Indrum. tipic cit., p. 78).

92. Liturghierul grecesc, Atena 1924, și Balamace, p. 305.

93. Unii trec însă prin fața icoanei împărătești a Maicii Domnului, adică pe soiele, printre catapeteasmă și sfeșnicile împărătești (vezi, de ex., Ic. D. Lungulescu, 109 și **Tipicul bis.** de Bojor-Roșianu, 147).

94. Lungulescu, 109 și Balamace, 306.

95. După tipicul rusec, în timp ce intră în Sfîntul altar prin ușile împărătești, preotul zice cu jumătate glas: «Cu credință și cu dragoste să ne apropiem...» (Indrum. tipiconal cit., p. 78). Pentru diferitele practici regionale și variante de tipic în rînduiala ieșirii cu Sfintele Daruri la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, vezi amănunte în lucrarea noastră **Observațiuni și propuneri pentru o nouă ediție a Liturghierului românesc** (extras), p. 48-53.

96. Unii (ca de pildă S. Salaville *La Messe*, II, 117, și Gherontie Nicolau, 226) impart *Heruvicul* în așa fel că partea a doua (după ieșire) începe cu cuvintele «Iată jertfa cea de taină săvîrșită se înconjură...» (la fel în Liturghierul 1956, p. 274) — iar după Tipicul biser. al Sf. Sinod, (vezi ed. 1925, p. 228, nota 1), partea a doua a *Heruvicului* începe cu cuvintele «Săvîrșită se înconjură...» (împărțire melodică și arbitrară, care lasă textul lipsit de înțeles).

și al potirului, punându-le deoparte, își ia Aierul de pe spate și, atingându-l de fumul cădelniței, acoperă cu el discul și potirul și le tămiază, fără să zică nimic⁹⁷. Apoi, descoperindu-și capul, face două metanii, sărută Sfintele acoperite, sfântul antimis și Sf. Masă, face încă o metanie, după care închide ușile împărăteșii și lasă dvera⁹⁸.

Cînd s-a terminat cîntarea părții de la urmă a Heruvicului, cîntăreții și credincioșii fac toți cite trei metanii (în mănăstiri, călugării cu capetele descoperite), iar preotul rostește *ectenia* «Să plinim rugăciunea noastră cea de seară Domnului...», zicînd totodată în taină Rugăciunea prevăzută în Liturghier («Dumnezeul tainelor celor negrăite și nevăzute...»). Apoi efonisul «Și ne invrednicește pe noi, Stăpine...», *Tatăl nostru*, cele două rugăciuni în taină care urmează («Dumnezeule, Cel singur bun și îndurat...» și: «Ia aminte, Doamne Iisuse Hristoase...»), cu efonisele respective, precum scrie în Liturghier. Preotul se închină apoi în fața Sfintelor Daruri de trei ori, zicînd de fiecare dată: «Dumnezeule, curățește-mă pe mine, păcătosul, și mă miluiește!». După aceea, Sfintele fiind acoperite cu Aierul (așa cum au rămas de la depunerea lor pe Sfînta Masă), preotul viră mîna dreaptă pe sub Sfîntul Aier și, cu toată frica și cucernicia, atinge Sfîntul Agneț (fără să-l ridice), zicînd cu glas mare: «Să luăm aminte! Cele mai înainte sfințite, Sfintele, sfinților!».

Strana răspunde, ca de obicei: «Unul sfînt...» și apoi cîntă rar chinonul «Gustați și vedeți...». Preotul ridică Aierul și steluța de pe disc, le pune de o parte și apoi sfarmă Sfîntul Trup, zicînd formula respectivă («Sfarmă-se Mielul lui Dumnezeu...») și așează părțile cruciș pe sfîntul disc, ca de obicei; pune pătîcica IS în sf. potir, fără să zică nimic, binecuvîntează Căldura⁹⁹ și o toarnă în sf. potir, deasemenea nimic zicînd¹⁰⁰. Apoi se închină, ia cu stînga partea HS, o pune în dreapta, zicînd: «Cinstitul și Sfîntul Trup și Sînge se dă mie, preotul X...», etc. Apoi, ținînd stînga dedesubt cu mîinile pe marginea Sfîntei Mese, zice rugăciunile obișnuite, dinaintea împărtășirii («Cred, Doamne...», «Cinei Tale...» și «Nu spre judecată...»), după care se împărtășește. Ia apoi buretele și șterge palmele, zicînd: «Slavă Ție, Dumnezeu!»¹⁰¹, de trei ori.

Dacă este și diacon, el primește ca de obicei, pătîcica din Sfîntul Trup de la preot și se împărtășește cu ea, odată cu preotul. În acest caz, preotul, după ce s-a împărtășit cu Sfîntul Trup, ia un pocrovăț și gustă și din sfîntul potir, fără să zică nimic¹⁰². Își șterge buzele și marginea sfîntului potir cu acoperămîntul, apoi ia anafură, își clătește gura cu puțin vin și apă¹⁰³, și își spală mîinile. Diaconul nu mai gustă însă din sfîntul

97. Vezi Liturghierul. Numai Balamace (307) prescrie să se zică: «Pentru rugăciunile sfinților Părinților noștri...».

98. Unii, conform obiceiului rusesc, închid acum dvera numai pe jumătate (pentru că Darurile sînt sfințite) și o închid complet abia la «Sfintele, sfinților» (vezi Indrum. tipic al Bisericii ruse pe 1956, p. 79. Comp. și Pr. G. Teleaga, 401 și Pr. P. Procopoviciu, 29, 30).

99. Numai la Lungulescu (109).

100. Unii nu pun Căldură în Sf. potir, la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite (vezi B. Roșianu, 148).

101. În Liturghierul 1956 (p. 282): Slavă Ție, Dumnezeu, slavă Ție!

102. Deoarece vizul din sfîntul potir este sfințit prin pătîcica din Sfîntul Trup pusă într-însul, dar nu este chiar prefăcut în Sfîntul Sînge, ca la Liturghia obișnuită (vezi Liturghierul).

103. Liturghiarele București 1887, Sibiu 1902 și București 1921.

potir, ci rămîne să facă aceasta mai tirziu, și anume după rugăciunea Amvonului, atunci cînd potrivește Sfintele. El toarnă acum cu buretele în pctir părțile din Sfîntul Trup rămase pe disc (*NI și KA*), fără să zică nimic, procedînd, mai departe, ca la Liturghia obișnuită.

Dacă preotul slujește singur (fără diacon), atunci el nu gustă acum din sîntul potir, ci rămîne să facă aceasta numai atunci cînd potrivește Sfintele, la sfîrșitul Liturghiei. Deci, îndată după ce s-a împărțit cu Sfîntul Trup (în care a fost imbibat și Sfîntul Singe), ia discul cu stînga și buretele cu dreapta și șterge în sîntul potir părțile din Sfîntul Trup rămase pe disc (*NI și KA*), fără să zică nimic. Apoi după ce așează acoperămintele ca la Liturghia obișnuită, citește rugăciunea de mulțumire din Liturghier («Mulțumim Ție, Mintuitorule, Dumnezeuul tuturor...»).

De aici înainte, rînduiala Liturghiei urmează neschimbat, ca de obicei, cu deosebirea că, la chemarea preotului «Cu frica lui Dumnezeu...», strana răspunde: «Binecuvînta-voi pre Domnul în toată vremea, pururea lauda Lui în gura mea» (Ps. XXXIII, 1), iar la «Mintuește, Dumnezeuule, poporul Tău...», răspunde: «Piinea cea cerească și paharul vieții gustați și vedeți că bun este Domnul. Aliluia, Aliluia, Aliluia» (Ps. XXXIII, 8)¹⁰⁴). De asemenea, atunci cînd preotul cădește pentru ultima oară Sfintele, la Sf. Masă, nu zice nimic¹⁰⁵), iar la ectenia „Drepti, primind...», nu zice «ziua toată...», ci «seara toată...», etc. În sfîrșit, textul Rugăciunii Amvonului și al Rugăciunii pentru potrivirea Sfintelor, este altul decît la Liturghia obișnuită¹⁰⁶): în timp ce se cîntă «Fie numele Domnului binecuvîntat» (de trei ori), facem trei închinăciuni, iar la otpust pomenim, ca autor (tradițional) al Liturghiei, pe sîntul Grigorie Dialogul, episcopul Romei¹⁰⁷).

104. În privința acestor două formule de răspuns, nu este prea mare concordanță între diferitele Liturghiere și Tipice. În ordinea de aci le găsim la unii autori de Tipice, ca Gherontie (p. 233-237), deși mai logic ar fi ordinea inversă (adică întîi «Gustați și vedeți...» și apoi «Binecuvînta-voi pre Domnul...»). După Liturghierele grecești (*leratikon*, p. 142 și ed. Atena 1924), la «Cu frica lui Dumnezeu...», poporul răspunde, ca la Liturghia obișnuită: «Bine este cuvîntat cel ce vine întru numele Domnului...», iar la «Mintuește, Dumnezeuule, poporul Tău...», răspunde: «Binecuvînta-voi pre Domnul în toată vremea...», etc. Tot așa prescrie și Tipicul bis. (ed. 1925, p. 228), Catavasierul practic (Octoihul mic) rom. (vezi, de exemplu ed. București 1940, p. 45), precum și Liturghierul ed. Blaj 1931, p. 190. După Triod (la rînduiala slujbei din miercuria săpt. I-a a Postului), Tipicul mare (f. 509) și Liturghierele românești, dimpotrivă, la «Cu frica lui Dumnezeu...», strana răspunde: «Bine voi cuvînta pre Domnul în toată vremea, pururea lauda Lui în gura mea. Piinea cea cerească și paharul vieții gustați și vedeți, că bun este Domnul. Aliluia, Aliluia, Aliluia», iar după «Mintuește, Dumnezeuule, poporul Tău...», nu se prevede nici un răspuns al stranei, lăsînd probabil să se înțeleagă că se zice răspunsul obișnuit, de la celelalte două liturghii, adică: «Văzut-am lumina...», așa cum și prevede precis ultima ediție a Liturghierului românesc (1956, p. 284). După liturgiștii bucovineri (Teleaga, 401 și 445 și Procopoviciu, 101), preotul spune în taină: «Mintuește, Dumnezeuule, poporul Tău...», iar strana nu răspunde, deci, nimic. Numai cînd slujește arhierul, el zice aceasta cu glas, binecuvîntînd totodată cu dicherul și tricherul, iar strana răspunde atunci: «Pre Stăpînul...».

105. După Liturghierele grecești menționate, se zice însă formula obișnuită («Inaltă-Te peste ceruri...»); la fel Liturghierul românesc ed. 1956.

106. După «Fie numele Domnului...», tipicele prescriu să facem trei metanii (Tipicul Sfîntului Sava, fața 509 și Teleaga, 401).

107. Balamace (311) adaugă, în formula de otpust: «Cu puterea cinstitiei și de viață făcătoarei Cruci...» (desigur numai miercuria și vinerea). Liturghierele

B I B L I O G R A F I E

1. Leo Allatius, *De missa praesanctificatorum*, in vol. *De Ecclesiae orientalis et occidentalis perpetua consensione*, Coloniae, 1648, col. 1566 seq.
2. Simeon al Tesalonicului, *Răspuns la întrebările 55-59* (cătrec mitropolitul Gavriil al Pentapolei, in P.G., t. CLV), col. 899-904 și trad. rom., București 1866, p. 327-331.
3. Sf. Teodor Studitul, *Tilcuirea dumnezeieștei Liturghii a celor mai înainte sfințite* (in grec.), in P.G., t. XCIX, col. 1687-1690.
4. J. Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*, ed. Venetia 1730, p. 177 seq.
5. J. Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiasticae*, trad. lat. de H. Grischovius, ed. II-a, t. VI, Halae Magdeburgicae, 1759.
6. Raible, *Ueber Ursprung, Alter und Entwicklung der Missa praesanctificatorum*, in rev. «Der Katholik», 81 (1901), 1, 143-156.
7. T. Tarnavski, *Despre cele mai insemnate liturghii ale Bisericii Orientale*, Crnăuți, 1893 (extras din rev. «Candela»).
8. G. Morin, artic. *Alturgiques (jours)*, in Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, t. I (1904), col. 1218-1220.
9. I. Ziadé, artic. *Présanctifiés (Messe des)*, in Dict. de Théologie catholique, t. XIII (1936), col. 77-111.
10. J. Thibaut, *Origine de la Messe des Présanctifiés*, in rev. «Echos d'Orient», t. XIX (1926), p. 36-49.
11. Același, *La Cène et la liturgie des Présanctifiés*, in rev. *L'Eucharistie*, Mars-Apr. 1924, pp. 417-422.
12. J. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, Romae 1932, p. 546 seq., 584.
13. S. Salaville, *Liturgies orientales. La Messe*, t. II, Paris 1942, p. 83 seq.
14. Pr. P. Vintilescu, *Curs* (litografiat) *de Istoria Liturghiei*, București 1940, p. 263 seq.
15. Pr. P. Vintilescu, *Ora sau vremea din zi pentru săvîrșirea liturghiei Darurilor mai înainte sfințite*, în rev. «Studii Teologice», seria II-a, an. 1952, nr. 1-2, p. 66-76.
16. V. Mitrofanivici și colab., *Liturgica..*, Cernăuți 1929, p. 658 seq.
17. Diac. Ene Braniște, *Observațiuni și propuneri pentru o nouă ediție a Liturghierului românesc*, București 1945-46 (extras din rev. «Biserica Ortodoxă Română»).
18. *Liturghierul* (grecesc și românesc), diferite ediții și *Triodul rom.*, ed. V-a, București 1945.
19. Ic. D. Lungulescu, *Manual de practică liturgică*, București 1926, p. 104 seq.
20. *Tipicul cel mare* (al Sf. Sava), ed. rom., Iași, 1816.
21. *Tipicul bisericesc..*, ed. IV-a (a Sf. Sinod), Cernica 1925.
22. Pr. P. Procopoviciu, *Ritualistica sau manual de rituri al Bisericii Ortodoxe Române*, Oradea 1936.
23. Arhim. Fotie Balamace, *Explicațiuni la practica liturgică* (manual litograf.), București 1924.
24. Dr. V. Bojor și Șt. Roșianu, *Tipic bisericesc*, ed. II-a, Blaj 1931.
25. Pr. G. Teleaga, *Tipiconul cu noate ritualistice* (manual litograf.), Cernăuți 1901.
26. Gherontie Nicolau, *Indrumătorul liturgic*, București 1939, p. 214 seq.
27. Bogoslužebnie Ukazania na 1956 god, Moscva 1955.
28. Abé Georges Malherb, *Les Présanctifiés*, in rev. *Les Questions liturgiques et paroissiales* (Louvain), an. XIV, nr. 1 (Febr. 1929).
29. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western. I. Liturgies Eastern*. Oxford, 1896.

grecești nu pomenesc de obicei numele autorului Liturghiei (vezi și în urmă, pag. ...). Tipicul rusesc recomandă să pomenim însă numele Sfintului zilei în care ne găsim, apoi pe al Sfintului zilei următoare și la urmă pe al Sfintului Grigore Dialogul (vezi *Indrumătorul tipiconal al Bis. ruse* pe 1956, p. 79).

PREMISELE UNEI FILOZOFII CREȘTINE LA CLEMENT ALEXANDRINUL

1. **ELENISM ȘI CREȘTINISM.** — Elenismul, ca tip de cultură și civilizație, începe să se afirme odată cu marile cuceriri politice și economice ale lui Filip Macedonul în secolul IV, și să se impună întregii lumi, sub fiul acestuia, strălucitul Alexandru Macedon. Domină mai bine de opt secole și apune, formal, odată cu decretul pe care l-a dat împăratul Justinian, în anul 532, pentru închiderea definitivă a școlii filozofice din Atena.

Multe transformări politice, economice și sociale s-au petrecut, de la înființarea «Academiei» lui Plato, (387 a. Hr.) în Atena, pînă cînd filozofia greacă se destramă e absorbită și transfigurată de duhul înfăcărât al creștinismului, care impune o nouă cultură și civilizație. Gîndirea greacă a creat valori nepieritoare pentru cugetarea omenească și mileniul «raționalismului grec», al idealului armoniei spirituale între om și cosmos, exprimat prin concepțiile științifice și filozofice, constituie încă puncte cardinale pentru omenirea științifică și filozofică.

Elenismul are marele merit că a încercat să puie un fundament unic culturii și civilizației omenirii, absorbînd într-însul tot ceea ce gîndirea omenească dobîndise pînă atunci în eforturile sale literare, științifice, filozofice și religioase.

Peste tot domină idealul perfecțiunii umane. În acest punct s-au întîlnit elenismul și creștinismul. Elenismul excela prin metoda subtilității și clarității de tip raționalist filozofic, iar creștinismul prin patetismul sentimental, în elenul sfînt al mîntuirii. Elenismul căuta satisfacții de inteligibilitate rațională, pe cînd creștinismul, întemeiat pe autoritatea revelației, aspira la promovarea tuturor energiilor spirituale, la un integralism duhovnicesc, sortit să-l readucă pe om la perfecțiunea lui originară.

Aceste două poziții spirituale s-au întrepătruns, iar elenismul a fecundat gîndirea creștină, înălțînd-o de la forma elanului religios de nuanță mistică, la forma raționalismului inteligibil, fiind asorbit, în cele din urmă, de creștinism.

Înrudirea gîndirii grecești cu cea creștină a fost demonstrată de doi gînditori creștini în înaltă comprehensiune filozofică: Sf. *Justin Martirul* și *Filozoful* și *Clement Alexandrinul*, prin concepția lor despre «Logosul» universal, care s-a întrupat istoricește în persoana Mîntuitorului Hristos.

Pentru aceștia, istoria nu este expresia hazardului, ci a unei intenționalități dumnezeiești. Sub acest raport, atît filozofia greacă, cît și creștinismul se întemeiau pe aceleași valori: Spiritul suprem, Binele, Dumnezeu și acțiunea sa providențiatoare în lume. Viața omului era legată de aceea a divinității. Pentru aceste motive, elenismul a avut o funcție pregătitoare pentru forma filozofică a creștinismului, după cum iudaismul avusese rolul de precursor religios. Absorbția filozofiei grecești în creștinism nu a fost determinată numai de asemănarea de structură și de problematici, ci și de o serie întreagă de condiții politice și sociale, care au dat noi perspective și conținuturi fenomenului cultural și religios.

Elenismul reprezintă cea mai fecundă aspirație a sufletului omenesc spre universalitate. Această tendință este, în parte, și expresia situației politice și economice speciale, creată de imperiul lui Alexandru Macedon. Un duh nou a străbătut atunci în lume, duhul interpenetrării popoarelor sub forma politică, economică, religioasă, științifică și filozofică, care a adus cu sine o transformare a conștiinței omenesci. Cadrul culturii ajunge elastic și transparent, iar rigiditățile vechilor sisteme politice, sociale și religioase dispar în noul flux de idei și concepții, care nasc o lume nouă. Orașele centre ale autorității politice concentrează nu numai viața economică și politică, dar și pe cea culturală. Astfel apar capitale de state, ca : Alexandria, Pergam, Antiohia, Siracuză, din care va pulsa o viață nouă. Ele reprezintă punctul de confluență a felurilor de civilizații, culturi și credințe religioase, răsirate ca un enorm evantai, din Grecia pînă la Gange. În această eiervență culturală se precizează două direcții opuse:

a) o direcție mistică subiectivă, care ia forma unui refugiu în absurditățile misterelor religioase orientale, și

b) o direcție obiectiv-rațională, manifestată în căutarea unei autorități, care să garanteze valabilitatea adevărului.

Vechile credințe, apărute de cetăți și de tradiția națională, dispar, iar din punct de vedere filozofic se ivește setea metalizică a unității și garanției adevărului.

Corolarul acestor situații a fost și o diferențiere prăpăstioasă între clasele sociale. În dauna poporului, aristocrația citadină absoarbe toate bunurile culturale și materiale. Poporul aproape dispare ca forță politică. Iată cum zugrăvește această situație un eminent cunoscător al civilizației grecești : — «Fenomenul cel mai izbitor al epocii elenistice este dispariția elementului popular. Poporul, care avea aproape o valoare absolută în republicile grecești, nu mai reprezintă nimic în împărățiile eleniste. Țăranii, absorbiți într-o muncă istovitoare, zi de zi, de pe urma căreia abia izbuteau să plătească fiscul, nu au nici o valoare politică; ei se și împuținează cu vremea, căci sînt atrași puternic de viața orașelor. Populația orașelor avea în ea o compoziție pestriță. Primul rang îl deținea aristocrația bogătașilor și un numeros corp de funcționari... O armată de sclavi sta pe lingă ei și-i slujea... Mediul social era fără un ideal comun și, în acest mediu, s-a ridicat o singură clasă cu adevărat cultivată, clasă restrînsă, care căuta să imite curțile împărătești, prin eleganță, finețea spiritului, purtarea aleasă; dar fără să producă ceva nou și îndrăzneț»¹. Tabloul este exact și orice istoric poate să-l verifice, confruntîndu-l cu zugrăvirea moravurilor aristocrației alexandrine, din «Pedagogul» lui Clement Alexandrinul. — «Unde mai pui lăzile de veșminte? (se adresează Clement, bogatului). Unde pui odoarele de aur? Și podoabele unde-și găsesc loc?... Să îndepărtăm de la noi mulțimea vaselor, argintăriile, cupele de aur și ceata slujitorilor, socotînd ca buni tovarăși, dați nouă de Pedagogul, numai pe cele bune și demne : *propria îndeminare și modestia*»².

Impotriva trîndăviei și orgoliului, Clement recomandă munca și modestia, care sînt virtuți creștine. În felul acesta Clement ajunge apărător al sclavilor și țăranilor muncitori.

Aceeași situație există și în imperiul roman. Tragedia materială a mi-lioanelor de oameni a adus o modificare profundă în orientarea spirituală a

1. Maurice Croiset: **La civilisation hellénique**, pp. 208-209.

2. Clement Alexandrinul: **Pedagogul**, cartea III-a, p. 295.

viemii. Conștiința era concentrată asupra ideii de salvare, oscilind între o salvare religioasă și una politico-socială. W. Windelband caracterizează astfel această situație: — «Față de înspăimântătoarele contradicții pe care le comporta situația socială a imperiului roman, privirea milioanelor de oameni, care se vedeau excluși de la bunurile de pe acest pământ, s-a îndreptat în chip arzător spre o lume mai bună»³. Lumea se orienta sub semnul unui profetism religios și al unor mișcări sociale.

Conștiința poporului ajunsese purtătoare de valori noi etice și sociale. Elenismul are o contribuție însemnată la formarea acestei stări de spirit. Prin valorile filozofice și religioase pe care le-a semănat elenismul în lume, ca și prin cele absorbite în contactul cu celelalte popoare, s-a produs o interferență spirituală, tradusă în transformări structurale în toate sferele vieții. Elenismul dă lumii un orizont universal. Filozofia are un caracter antropologic și, paralel cu centralismul politic, se dezvoltă și un centralism în cultură. Astfel «Museionul» din Alexandria, creat de Ptolomeu al II-lea Filadelful, în sec. III, a Hr., a fost un centru al culturii eleniste, până în sec. IV, după Hristos, când elenismul este transfigurat de cultura creștină bizantină. Tipul de cultură creștină are un caracter democratic în sensul că se fundează pe profetism și pe salvare. Filozoful-profet nu evadează în transcendent, ci umanizează transcendentul, îl socializează. El este «apostol», are conștiința unei misiuni și chemări. Creștinismul profetic este împotriva aristocrației speculative și își pune problema salvării întregi. De aceea tipul de gândire creștină este, gândirea-acțiune, îndreptată spre realitatea socială, spre popor, ca purtător de valori divine nerealizate. Prin transfigurarea religio-morală a poporului se poate transfigura întreaga lume.

Se poate spune despre cultura noastră creștină că s-a hrănit din două izvoare secundare: a) profetismul iudaic și b) filozofia greacă —, izbutind să le unifice într-o sinteză superioară și originală. Sfântul Justin Martirul și Filozosul este exponentul acestei sinteze. Inaderența filozofiei grecești cu viața o dezvăluie astfel, prin gura bătrînului înflăcărat pe malul mării și care-l apostrofează ironic: — «Tu ești din aceia cărora le plac discursurile și nu faptele și adevărul»⁴.

După ce aude de duhul profetismului iudaic, atunci Sf. Justin mărturiște: — «Un foc mi s-a aprins în suflet și m-a cuprins dorul să cunosc pe profeți și pe cei ce sînt urmași ai lui Hristos. M-am gîndit mult la cele ce vorbisem și mi-am dat seama că numai aceasta era singura filozofie sigură și folositoare»⁵.

Același proces se petrece și cu Clement Alexandrinul. Atît Sfântul Justin cît și Clement sînt căutători de Dumnezeu și ajung la creștinism, pentru că el nu oferă numai satisfacții speculative, de ordine logică sau epistemologică, ci pentru că este o filozofie a acțiunii și a fericirii.

Aceeași dezlegare o dă și Goethe problematicilor care frămîntă pe omul modern căci pune «Fapta»⁶ la temelie existenței omului, și cînd sufletul lui Faust, mîntuit prin acțiune, se înalță la cer, îngerii cîntă:

3. W. Windelband: *Hellenistisch-römische Philosophie*, in *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, V Auflage, pp. 174-175.

4. Sf. Justin Martirul și Filozoful: *Dialogul cu iudeul Trifon*, cap. 7,

5. Sf. Justin Martirul și Filozoful: *Ibidem*, cap. 8.

6. Goethe: *Faust*, trad. Lucian Blaga, p. 80.

— «Cine cu zel s-a străduit
Poate să fie mintuit»⁷.

Dacă elenismul a căutat echilibrul și armonia rațională lăuntrică, creștinismul i-a dat omului forțe să biruiască răul unei existențe pricinuită de căderea în păcat și să se mintuiască printr-o acțiune etică. Această nouă problematică antropologică o ridică filozofia creștină prin Clement Alexandrinul unul din întemeietorii școlii de filozofie creștină din Alexandria.

2. CRITICA FILOZOFIEI GRECEȘTI ȘI POSIBILITĂȚILE INTEMEIERII UNEI FILOZOFII CREȘTINE. — Cîteva notări biografice asupra lui Clement Alexandrinul sînt menite să lumineze formația sa filozofică. S-a născut în Atena la anul 150 din părinți păgîni însușindu-și, în această cetate a luminii, cultura umanistă a vremii. Minat de frămîntări lăuntrice, a călătorit prin Italia de Sud, Palestina și Egipt, în căutarea unui maestru, care să-i dezlege tainele folozofice ale lumii. La vîrsta de 30 de ani, a ajuns în Alexandria și după 10 ani de ucenicie la școala creștină a lui Panten, ajunge colaboratorul acestuia, apoi, de la anul 200 la 203, o conduce singur. Pleacă în Capodocchia din pricina persecuțiilor lui Septimiu Sever, și moare între 215 și 216. Minte înfăcărată, cuprinde toate creațiile literare, științifice și filozofice, dar caută formula care să-i aducă omului fericirea. O găsește în creștinism, ca filozof și apoi o aplică în viață ca preot. Cum remarcă și patrologul J. Tixeront, Clement este «în chip hotărit filozof», dar nu filozof speculativ, ci de tip profetic. De aceea Maurice Croiset subliniază lapidar această situație: — «Doctrina lui Clement Alexandrinul deschide o epocă nouă. Această doctrină crește, se întărește, se precizează în sec. III, pe măsură ce Biserica se organizează și deschide școli. În fața filozofiilor păgînismului, se vede cum se înalță o filozofie creștină, care opune învățătura sa sistemelor filozofice renumite»⁸.

Această nouă filozofie cucerește, pentru că este în esență umanistă. Clement Alexandrinul poate fi socotit, după calificativul lui G. Bardy, «tipul desăvîrșit al umanistului creștin», iar Alexandria «pămîntul ales al unui creștinism filozofic»⁹.

Ca umanist creștin, folosește toate creațiile minții omenești pentru înțelegerea adevărului creștin.

Cugetarea lui este multicoloră, ca o pajiște înmiresmată de munte, încintătoare prin înălțimile adevărului și cuceritoare prin caldul său patetism. Această gândire are înălțimi precise și adîncuri obscure, linii drepte și zigzaguri, modulații catifelate și colțuri aspre, este patetică și reținută, înfocată sau cu sonorități metalice; cînd lovește, cînd construiește, cînd se înalță ca un imn sublim divinității și adevărului.

Temperament profetic, îmbrățișează vulturile viața omenească, evoluiază pe înălțimi filozofice și se coboară vertiginos în vîltoarea vieții, ca s-o innobileze cu duhul adevărului sorbit din înălțimile eterate ale experienții divinului în el.

Clement nu este un gînditor sistematic. Este un vizionar care cucerește și mintuiește suflete. Filozofia sa este un răsărit din genunile frămîntatei

7. Goethe: *Ibidem*, p. 537.

8. Maurice Croiset: *Ibidem*, pp. 277-278.

9. G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, 1936, pp. 185 și 186.

gîndiri omenestî. De la Plato a rămas cu pasiunea după esența existenței, iar din adorarea lui Hristos, cu dragostea pentru oameni și pentru salvarea omului.

El unește claritatea filozofică a evanghelistului Ioan cu patetismul social al Sfîntului Apostol Pavel.

Logos și omenire formează axul pe care se mișcă gîndirea lui Clement, contopite în filozofia creștină. De ce tratează Clement filozofic religia creștină? Procedeuul său nu este artificial ci temperamental. Spiritul filozofic este singura cale a adevărului spiritual și de aceea se apropie Clement de creștinism în chip filozofic, căci «filozofia duce la înțelegerea adevărului, fiind ea însăși căutarea adevărului» (*δύο και ή φιλοσοφία, πρὸς κατάληξιν τῆς ἀληθείας, ζήτησις οὐσα ἀληθείας*).¹⁰

Filozofia este astfel, un act personal în căutarea adevărului, ea ne dă un veșnic impuls spre adevăr, ne creează un neastîmpăr lăuntric, o îngrijorare, o neliniște. Clement nu supune creștinismul unei ajustări pe tiparele gîndirii grecești, ci, în calitate de creștin, filozofează asupra conținutului său revelat. Filozofarea ne ferește de sistem și este mai potrivită cu concepția noastră creștină. Clement a găsit o formulă fericită pentru definirea atitudinii sale filozofice: — «*Multe sînt căile adevărului..., dar calea adevărată este credința*» (*ὁδὸς δὲ ή πίστις*)¹¹.

Deci credința este calea ce înalță pe culmile adevărului religios, căci, într-un fel, adevărul este conținut într-însa. Filozoful grec construia el însuși adevărul. Care-i poziția unui creștin față de filozofie? În istoria cugețării creștine întîlnim două curente. Unul, reprezentat de Tertulian, care socotește filozofia «*cercetare fără folos*», «*care falsifică adevărul*» și trage concluzia că «*Atena și Ierusalimul nu au nici o legătură*» și nici «*Academia și Biserica*»¹². Al doilea, reprezentat de Clement Alexandrinul, care îngăduie creștinului să folosească tezaurul gîndirii filozofice, cu obligația să aleagă din sistemele de filozofie numai ceea ce e bun de ales (*ἐκλεκτικόν*) din toate acestea, adică ceea ce reprezintă o știință evlavioasă¹³.

Clement justifică filozofia greacă și orice filozofie prin considerentul că este expresia luminii raționale, efectuată în planul uman prin «Logosul» universal, prin «Cuvîntul» lui Dumnezeu dintru început.

Criteriul creștin pentru valoarea sau nevaloarea unei filozofii este citul aș ropierii sau depărtării de Dumnezeu. Nici toate religiile și nici toate sistemele de filozofie nu s-au apropiat de Dumnezeu adevărat. De aceea Clement denunță cu multă vehemență atît erorile din religii cit și din filozofie, în special în lucrarea sa: — «*Indemn către greci*».

Mare parte din religii sînt expresia obiceiului sau a ignoranței¹⁴. Filozofia, arta adevărului și a vieții a avut și ea un drum cotit cînd prin erori, cînd prin certitudini.

Clement supune criticii sistemele de filozofie, fixînd ca punct de valorificare teismul. Începînd cu zorii filozofiei, cu școala din Milet, cu cea Eleată, cu cea din Efes și cu neo-milezienii, Clement culege din aceste opere ale gîndirii omenestî numai ce se potrivește cu doctrina creștină¹⁵. Pentru

10. Clement Alexandrinul: *Stromate*, I, 19, col. 814. P.G. vol. VIII.

11. Clement Alexandrinul: *Stromate*, II, cap. 2, col. 933, P.G. vol. VIII.

12. Tertulian: *Prescripții contra ereticilor*, cap. VII.

13. Clement Alexandrinul: *Stromate*, I, cap. 7, col. 732. P. G. vol. VIII.

14. Clement Alexandrinul: *Protrepticul*; X; 99, 3.

15. Clement Alexandrinul: *Ibidem*, V; 64, 3.

Aristot și Stoici are cuvinte puțin măgulitoare. Deși Stoicii apără ideea de Dumnezeu, lui Clement, însă, îi repudiază panteismul lor... — «Ei dezno-
tează pur și simplu filozofia»¹⁶. Există și unele sisteme filozofice întemeiate
pe mituri sau creatoare de mituri. Cu un rar simț critic, deși corosiv de multe
cri, Clement izbutește să distingă mitul de adevăr, iar pe filozofii mitogeni
ii ceartă că «*îndrugă la mituri ca niște babe flecare*» sau că «*sint niște falși
înțelepți, care nu cunosc adevărul nici cit niște copii și predică lucruri ne-
eclavioase*»¹⁷. El situează și religiile mitice pe planul superstițiilor căci iz-
vorul lor este ignoranța Adepții lor «sint de două ori vinovați : întâi pentru
că nu cunosc pe Dumnezeu și nici nu-l recunosc pe cel ce e cu adevărat Dum-
nezeu ; al doilea pentru că atribuie existență celor ce nu sint, căci numesc
dumnezei pe cei ce nu sint»¹⁸. Toate acestea se datoresc ignoranței religioase
care duce la superstiție și absurdități morale¹⁹. Rostul filozofiei și religiei
este comun : să-l curățească pe om de pasiuni. Apărind demnitatea omului.
Clement nu se sfiește să arate că atît prin religie, cît și prin filozofie, ome-
nirea a fost deseori înșelată. Filozofia și religia sint înclinate de multe ori
spre ficțiune. — «Chiar unii filozofi, luindu-se după poeți, au făcut zei din
propriile voastre pasiuni : teama, dragostea, bucuria, speranța, așa cum
bătrînul Epimenide a ridicat, în Atena, altare violenței și nerușinării... Tot
ce spuneți voi despre zei este invenție și ficțiune»²⁰. De aceea Clement nu se
sfiește să califice aceste învățături drept «nebunii, catedre de sofistică și case
de joc pentru iluzia pură»²¹. Vechile religii se mențineau în virtutea inerției,
obiceiului și ignoranței. Clement îndeamnă pe catehumeni : — «Să fugim
de obicei, el înăbușe pe om, îl abate de la adevăr, îi depărtează de viață»²².
El ridică o problemă interesantă aici, care s-ar putea traduce în estetică re-
ligioasă prin termenii de luptă între trecut și ceea ce e nou. Adevărul este di-
namic în veșnică devenire. Creștinismul nu este numai teoreticianul, dar
și înlăptuitorul procesului evolutiv. Concepția despre mintuire se întemeiază
pe posibilitatea unui progres spiritual infinit. Religiile grecești nu-și pusese-
ră problema mîntuirii. Clement le reproșează grecilor : — «*Voi nu credeți în
Dumnezeu... , căci ați ajuns spectatorii virtuții și actorii viciului*»²³. De aceea
admiră pe unii filozofi ai trecutului, care s-au ridicat împotriva politeismului,
ca Evhmeros din Agrigente, Nicanor din Cipru și Teodor din Cipru, pentru
că au bănuit greșeala, deși n-au putut concepe adevărul²⁴. Cu mult haz po-
vestește fapta filozofului Diagoras, care, neavînd cu ce fierbe oala cu fasole,
a luat statuia de lemn a lui Hercule și a zis : — Hai, Hercule, a venit vremea
să mă slujești și pe mine cum ai făcut cu Euristeu : ia mai fă și a treispre-
zecea ispravă și fierbe-mi oala cu fasole. Apoi l-a făcut țandări și l-a aruncat
în foc. În concepția clementină, filozoful trebuie să-l caute pe Dumnezeu prin
gîndire. Confesiunea sa filozofică este mișcătoare : — «*În numele adevă-
rului ! Un dor înfocat îmi ardă în suflet după stăpînul virturilor, al focului,
după creatorul lumii : caut pe Dumnezeu și nu fapturnle lui Dumnezeu*»²⁵.

16. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, V; 66, 3.

17. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, VI; 67, 1.

18. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, VI; 67, 1.

19. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, II; 25, 1.

20. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, II; 26, 4 și 27, 4.

21. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, II; 11, 3.

22. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, II 11, 3.

23. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, IV; 61, 4.

24. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, II; 2, 4.

25. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, VI; 67, 2.

Aceeași frământare ca și la fericitul Augustin. Filozoful ajunge, prin căutarea și iubirea adevărului, prietenul lui Dumnezeu. În acest fel se stabilește o comuniune de viață și de bunuri între om și Dumnezeu, căci «dacă omul este prietenul lui Dumnezeu, atunci totul ajunge în stăpînirea omului, căci totul aparține lui Dumnezeu și totul este comun acestor doi prieteni, Dumnezeu și omul»²⁶. Astfel, toți filozofii care l-au căutat pe Dumnezeu, ca Socrate, Plato, Antistene, Xenon Ateniianul, Cleante, Pitagora sînt prietenii lui Dumnezeu. Aceștia au scris «sub inspirația dumnezeiască (*εις ἐπινοοις θεοῦ*), izbutind să îndrumeze pe calea adevărului pe alți căutători de Dumnezeu. Meritul lor cel mare este că «*recunosc, că Dumnezeu este unul, că e nemuritor și necreat (εἷνα τε καὶ εἶναι θεόν, ἀνώλεθρον καὶ ἀγέννητον τοῦτον) și mai ales că este în afară de lume*»²⁷. Unii din ei, cum este Plato, s-au ridicat pînă la ideea de mintuire. De aceea Clement găsește o legătură între gîndirea greacă și cea creștină pe tema religioasă și filozofică a mîntuirii. Filozofia creștină se prezintă ca «o chemare la binele cel mai de preț, mîntuirea»²⁸.

Diferența între filozofia greacă a lui Plato și cea creștină, în problema mîntuirii și a asemănării cu Dumnezeu vine de acolo că Plato arată că omul ajunge să se asemene cu Dumnezeu, dar nu spune cum. Creștinismul descoperă acest «cum» al mîntuirii. Tipul creștin este superior filozofului, căci — «numai creștinul este evlavios, bogat, înțelept, nobil și prin aceasta este chipul asemena lui Dumnezeu: prin Iisus Hristos a ajuns «asemenea lui Dumnezeu»²⁹. Arhetipurile platonice pentru orientarea gîndirii erau abstracțiuni inaccesibile oricui. Hristos este Dumnezeu întrupat accesibil oricărui om. Actul prin care ființa omenească inaugurează transfigurarea sa proprie este hotărîrea pentru Dumnezeu. Este, deci, un act existențial propriu omului. Prin niște cuvinte frumoase zugrăvește Clement acest moment unic în viața omului; — «*Tu ești om adică universal: caută, deci, pe Creatorul tău... Tu ești fiu, adică personal, deci recunoaște pe Tatăl tău... Împărăția cerurilor va fi a voastră, dacă vă hotărîți pentru Dumnezeu*»³⁰. Actul prin care omul trece din faza copilăriei religioase în faza majoratului filozofic este actul credinței plus cunoașterea³¹. Cu aceste condiții omul trece, ajutat de Logos, în orizontul filozofiei creștine.

Ca umanist desăvirșit, Clement nu poate ignora cele mai înalte creații ale spiritului omenesc și mai ales filozofia. Era cu puțință o elaborare a creștinismului sub forma filozofiei? Pentru Clement, da. Se iveau, însă, câteva dificultăți: 1) grecii socoteau că filozofia este un produs strict al geniului Eladei; 2) creștinii nu căutau filozofia, deoarece aveau revelația; și 3) conceptul de filozofie nu se potrivea întru totul creștinismului.

Clement ridică una din cele mai îndrăznețe probleme, pentru vremea sa: universalitatea filozofiei și antecedența filozofiei indiene, față de filozofia greacă. — «Filozofia, zice el, ar fi început la brahmani»³². Ca să mai tempereze orgoliul grec, el afirmă fără înconjur că: — «Barbarii au inventat nu numai filozofia, ci și toate artele» (*Ὅν μόνον δὲ φιλοσοφίας ἢ ἅλα πάσης σχεδὸν τέχνης εὐρεταὶ βάεβαροι*)³³. Filozofia, arta, știința sînt

26. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, XII; 122, 3.

27. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, VI; 68, 3.

28. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, XII; 123, 2.

29. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, XII; 122, 4.

30. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, X; 99, 3.

31. Clement Alexandrinul: **Stromata**, I, cap. 11, col. 752. P.G. vol. VIII.

32. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, I, cap. 15, col. 781. P.G. vol. VIII.

33. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, I, cap. 15, col. 783. P.G. vol. VIII.

valori cu o circulație universală, pentru că sint valorile spiritului. Astfel, spiritul filozofic depășește limitele geografice și etnice și ridică omenirea de la perspectiva îngustă a actualității la aceea infinită a eternității. Oamenii, dezuniți pe plan omenesc, se unesc pe planul religios și filozofic. Elenismul însuși reprezintă acest moment al universalismului culturii. Clement Alexandrinul depășește orgoliul grecesc și-și afirmă convingerea că nu un sistem de filozofie trebuie să predominie omenirea, ci spiritul filozofic al omenirii întregi, îndrumat de creștinism. — *«Dacă cineva-mi va obiecta că filozofia a fost inventată de greci, prin rațiunea omenească, îi răspund că în Sfânta Scriptură se spune că rațiunea este dată de Dumnezeu»*³⁴. Se stabilesc două adevăruri: a) că rațiunea nu este numai apanajul unui popor și b) rațiunea nu este impermeabilă adevărilor dumnezeiești. Rațiunea, ca însușire fundamentală a spiritului nostru, cuprinde și filozofarea și credința³⁵. Nici credinciosul nu trebuie să se ferească de filozofie, din pricină că ar fi fructul rațiunii omenești, și nici filozoful nu trebuie să se ferească de credință, pentru că ar fi un act de acceptare în bloc a unor adevăruri mai presus de rațiune. Clement afirmă că adevărul este în Dumnezeu, iar rațiunea îl formulează prin procedeele sale proprii, credința fiind și ea una din aceste metode.

Lupta lui avea un țel precis: să impacă filozofia și credința. Filozofia greacă se separase de credința populară. Creștinismul însă, conținerea elemente filozofice mai cuprinzătoare decit toate filozofiile din acea vreme și avea posibilități să unifice atit spiritul popular care se orientează în religie prin credință și pe cel filozofic, care se orientează prin rațiune. Interdicția Sfintului Apostol Pavel: — *«Luați aminte să nu vă faceți mințile cineva cu filozofia și cu deșarta înșelăciune din predania omenească, după stihurile lumii și nu după Hristos»* (Coloseni II, 8) nu însemna suspendarea valorii filozofării, ci numai o îndrumare a acestei filozofării în creștinism.

Mai mult decit atit: creștinii nu trebuiau să se teamă de filozofie, căci și ea era o revelație a lui Dumnezeu în rațiunea umană, prin Logos.

Această interpretare dată filozofiei era absolut nouă, căci de unde iudeii pretindeau că Dumnezeu a grăit prin prooroci, Clement demonstrează că a vorbit și prin filozofi. Deci inspirația nu s-a limitat numai la forma proorociei, ci a îmbrăcat și pe cea a filozofiei. Astfel, filozofia greacă se prezintă ca o pregătitoare pentru primirea creștinismului. — *«Filozofia greacă a curățit și a pregătit sufletul pentru primirea credinței pe care adevărul construiește cunoașterea»*, (*φιλοσοφία δὲ ἢ Ἑλληνικὴ οἶον προκαθάρει καὶ προεθίζει τὴν ψυχὴν εἰς παραδοχὴν πίστεως, ἐφ' ἣ τὴν γνῶσιν ἐποικοδομεῖ ἢ ἀλληθελαι*³⁶).

Ca operă a inspirației divine, filozofia greacă trebuie să fie absorbită și continuată de cea creștină.

Teza lui Clement este extrem de importantă, pentru că admite posibilitatea unei revelații generale, iar venirea lui Hristos nu corespundea doar aspirațiilor iudeilor, ci întregii omeniri. Clement valorifică gândirea grecească în creștinism astfel: — *«Dacă spunem, așa cum cred toți, că tot ce-i necesar și folositor vine de la Dumnezeu, nu ne înșelăm. Credem, deci, că filozofia a fost dată, mai ales grecilor, ca un testament propriu și că a fost pentru*

34. Clement Alexandrinul: *Ibidem*, VI, cap. 8, col. 284. P.G. vol. IX.

35. Clement Alexandrinul: *Pedagogul*, Cartea III, cap. 11, p. 329.

36. Clement Alexandrinul: *Stromata*, VII, cap. 3, col. 424, P.G. vol. IX.

ei o treaptă spre filozofia creștină (τὴν δὲ φιλοσοφίαν, καὶ μᾶλλον Ἑλληνικῶν οἶον διαθήκην οἰεῖαν αὐτοῖς; δέδοσθαι ὑποβάθρον οὔσαν τῆς κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας), deși unii filozofi greci nu vor înadîns să înțeleagă adevărul, fie din dispreț pentru limbajul barbar, fie că se tem de moartea pe care legile civile o sînt atîrnată peste capetele creștinilor»³⁷.

Descoperirea unui alt Testament, cel filozofic, pe picior de egalitate cu Testamentul ebreilor, corespunde spiritului universalist al creștinismului. În concepția lui Clement, revelația nu este numai un act din partea lui Dumnezeu, ci și din partea omului, căci omul îl caută pe Dumnezeu, deci i se deschide. Filozofia este și ea un dar al lui Dumnezeu, căci după cum spune Sf. Apostol Pavel — «*Unuia prîn Duhul Sînt i se dă cuvînt de înțelepciune; altuia, după același Duh, cuvînt de înțelegere. Într-același Duh, unuia i se dă credință...*» (1 Cor. 12, 4 și 8—9).

Filozofie și credință, după Clement, filozofie și creștinism nu se pot exclude. Dimpotrivă. Filozofia ajută evlaviei. — «Înainte de venirea lui Iisus Hristos, filozofia a fost necesară, pentru justificarea grecilor, iar acum este folositoare evlaviei (χορηγία πρὸς θεοσέβειαν γίνεται) căci îi învață pe cei ce ajung la credință prin demonstrare (τὴν πῆστιν δι' ἀποδείξεως καρπουμένας).

«Piciorul nu va rătăci.»* dacă punem pe seama Providenței toate lucrurile frumoase, fie ale grecilor, fie ale noastre. Într-adevăr, Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor frumoase, însă a unora în chip direct, ca în Vechiul Testament, iar a altora, ca în filozofie. Aceasta a fost dată grecilor, poate tot în chip direct, mai înainte ca Domnul să-i fi chemat; căci a condus pe greci la Hristos, ca și legea pe evrei! Acum filozofia este o pregătire care arată calea celui ce e desăvîrșit de Hristos... Întărește-ți înțelepciunea prin filozofie, încît să n-o poată lovi sofistii. Calea adevărului este una, dar în ea, ca într-un fluviu neseecat, se varsă riulețe din toate părțile»³⁸. Cu alte cuvinte, Hristos este centrul revelației, fie că revelația se numește lege sau filozofie. Grecii înșiși au avut privilegiul unei revelații speciale. Deci nu puteau să stea în afara creștinismului. Sub forma credinței sau a filozofiei, omul se apropie de Dumnezeu. Oceanul de lumină, de care vorbește Plato în «Banchetul», este Logosul divin. Hristos este «*calea, adevărul și viața*». Astfel orice sistem de filozofie și de cultură sînt toate absorbite în creștinism, se revărsă în el, ca într-un fluviu³⁹.

Spiritul religios și filozofic, două căi distincte ale inspirației și demonstrației, se unesc în creștinism, în Dumnezeu-Omul. Inspirație și înțelegere, intuiție și rațiune, credință și filozofie sînt structural legate între ele, deoarece ne introduc în viața divină.

Creștinismul este filozof, căci adevărul își demonstrează evidența prin stilul vieții credinciosului, iar filozoful poate fi creștin, căci prin gîndire ajunge la Dumnezeu. Tipul filozofului creștin reface în unitatea gîndirii și a existenței sale, procesul de comuniune divino-umană, prin intermediul energiilor dumnezeiești create, care determină procesul cunoașterii noastre raționale. — «*Filozoful creștin, z'ce Clement, întrunește aceste trei lucruri: înfii contemplarea; al doilea îndeplinirea poruncilor și al treilea formarea unor oameni desăvîrșiți*»⁴⁰.

37. Clement Alexandrinul: *Ibidem*, VI, cap. 8 col. 288-289. P.G. vol. IX.

*) Proverbe: 3, 23 (nota din textul original).

38. Clement Alexandrinul: *Stromata*, I, cap. 5, col. 717, 719. P.G. vol. VIII.

39. Vezi: Clement Alexandrinul, *Protrepticul*, XI; 112, 1.

40. Clement Alexandrinul; *Stromata*, II, cap. 10, col. 981, P. G., vol. VIII.

Credința rațională, rațiune și sfințire, comunicare a sfințeniei sînt momente esențiale ale existenței creștine. Religia creștină așa cum arată Clement, se adresează existenței totale și o îndreaptă spre ținta sa cea mai înaltă: viața. Dacă filozofia era căutarea înțelepciunii, credința este înțelepciunea care caută viața și se realizează în viață. — «Primește-l pe Hristos, îndeamnă Clement, primește facultatea de a vedea, primește lumina... Să primim lumina, ca să-l primim pe Dumnezeu, să primim lumină și să ne facem ucenicii Domnului... Această lumină este viața veșnică și tot ce participă la ea are viață... totul este lumină nestinsă și apusul s-a schimbat în răsărit. Aceasta înseamnă omul nou»⁴¹.

Omul nou este sinteza credinței și a filozofiei, căci lucrurile care par obiectiv contradictorii se topesc în viața duhovnicească și dobîndesc o unitate armonică, exact ca într-o simfonie. Filozofia creștină este o nouă lumină în cunoaștere și pentru cunoaștere.

3. PUNCTELE CARDINALE ALE FILOZOFIEI CREȘTINE. Gîndirea filozofică s-a născut din nevoia de a motiva, de a funda și, prin aceasta ea urmărește esența, rațiunea ultimă, ceea ce implicit comportă sistemul, adică posibilitatea de interpretare simfonică. Creștinismul motivează și fundează în două feluri: prin gîndire și prin viață, într-un sistem unitar. Drumul vechii filozofii era drumul gînditorului singular înspre unitatea inteligibilă a lumii. Creștinul nu mai merge pe același drum. El nu apelează la puterile sale proprii, ci merge împreună cu Hristos. Deci filozofia creștină rezultă dintr-o înțelegere specială a acestei noi căi în viață cu Hristos. Ea este o descoperire a părtașiei noastre la viața dumnezeiască, o comunicare a unei experienți, o înțelegere a suprafirescului.

Punctul central al gîndirii lui Clement este un criticism al cunoașterii creștine. De aceea filozofia creștină pune următoarele probleme: 1) raportul dintre credință și rațiune; 2) specificul cunoașterii creștine; 3) teognoziază și soteriognoziază; 4) cunoașterea ca simfonie; 5) antropologia creștină; 6) libertatea spiritului și 7) har, gnoză și iubire, ca înțelepciune supremă.

Ca filozof, Clement socotește că viața creștinului trebuie fundată pe cunoaștere. Pasiunea școlilor din Alexandria în problema cunoașterii s-a strecurat și în gîndirea lui. De aceea titlul omului nou este gnosticul, care triumfă în lume prin viața sa iluminată de Hristos. Astfel s-a născut un cald patetism în cătarea lui Dumnezeu, indemnul la iluminarea vieții prin Hristos, care-i pedagogul iubirii și educatorul omenirii. Perfecțiunea vieții este condiționată de imitarea vieții lui Hristos. Rugăciunea este calea apropierei de Dumnezeu, iar armonia lăuntrică și calmul nepătimirii sînt încoronarea rugăciunii. Toate acestea constituiesc noi valori filozofice pentru gîndirea omenească. Filozofia creștină are un izvor neseecat în ele.

4. CREDINȚA ȘI RAȚIUNEA. — Clement Alexandrinul, după ce a examinat cu toată rigoarea criticismului religiile din vremea sa, a ajuns la concluzia că ele au fost fructul ignoranței, al superstiției și al obiceiului⁴². Numai printr-o cunoaștere exactă a adevărului putea fi salvată lumea din ig-

41. Clement Alexandrinul: **Protrepticul**, XI; 113-114.

42. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, X, 99, 2; XII, 118, 1; II, 25, 1 și **Pedagogul**, cartea I-a, cap. II, p. 29.

noranță. Singură cale o oferea creștinismul și metoda filozofică. Calea filozofiei era calea rațiunii, singura merită să ajute pe om în cunoaștere, să-l scape deci de superstiție. Credința se întemeia pe mister, deci pe ceva irațional sau suprarațional, și generase în trecut diferite erori religioase. Întrebarea capitală pentru Clement se formula astfel: este credința, ca și rațiunea o cale sigură în cunoaștere? Filozofia greacă ridicase omenirea de la credința la cunoaștere rațională și crease o adversitate între amândouă. Clement trebuia să restaureze conceptul de credință, ca valoare gnoseologică. El recurge întâi la o demonstrație de tip apodictic: credința creștină este revelația Logosului, deci a Rațiunii universale, care nu poate fi înțeleasă și primită decât rațional. În felul acesta izbuteste să-i convingă pe greci că raporturile dintre rațiune și credință s-au schimbat.

El însuși mută discuția de pe planul situației de fapt, pe planul criticismului filozofic. Analizând conceptul de credință, atît în funcția lui religioasă cit și în cea științifică, Clement arată că funcția credinței este dublă: atît de anticipare a adevărului cit și de certitudine rațională. Momentul anticipării este momentul intuirii, iar al certitudinii este momentul logic al definirii, care trebuie să se potrivească cu al intuirii adevărului. Deci credința este certitudinea subiectivă, cînd actul religios ia forma rațională, și este demonstrare filozofică, atunci cînd se comunică experiența proprie în termeni inteligibili pentru lumea toată. Adevărul este de natură spirituală și de aceea poate fi comunicat și înțeles. De aceea Clement afirmă categoric: — «*Fundamentul oricărei științe este credința... Adevărul este înțeles spiritual, prin credință*»⁴³. Credință și rațiune nu sînt decît forme ale gândirii în procesul gnoseologic. Ambele exprimă adevărul. — «*Cuvîntul este adevărul... Adevărul este înțeles spiritual prin credință*»⁴⁴. Creștinul nu mai cunoaște prin categoriile vechi ale rațiunii după tipicul indicației aristotelice, ci cunoaște duhovnicește, cunoaștere nouă în care subiectul și obiectul se unifică într-un act rațional și haric. — «*Prin ochi noi, urechi noi, inimă nouă, prin care unii pot să vadă, trebuie să înțelegem credința și rațiunea căci ne numim ucenici ai Domnului, ascultători și implinitori în chip duhovnicesc*»⁴⁵ bis.

Creștinismul primește adevărul de la Hristos cum primim noi cu ochiul nostru lumina de la soare. Logosul iluminează lumea prin botez iar această iluminare este o cunoaștere»⁴⁴ bis. Deci credința este un act de cunoaștere rațională, sau cum zice Clement: — «*înțelegerea adevărului prin adevăr*»⁴⁵.

Comprehensiunea adevărului se efectuează în comuniunea dintre subiect și obiect, prin credință și har.

Credință, har și luminare formează o simultaneitate sufletească, ca act unic de cunoaștere⁴⁶. Identitatea între credință și cunoaștere, deci între credință și rațiune o exprimă astfel:

—«*În adevăr nu există credință fără cunoaștere și nici cunoaștere fără credință (οὐτε ἢ γνώσις ἀνεῖ πιστεως, οὐθ' ἢ πιστις ἀνευ γνώσεως* după cum nici Tatăl nu este fără Fiul... Fiul este adevăratul învățator despre Tatăl: dacă vrea cineva să creadă în Fiul, trebuie să-l cunoască pe

43. Clement Alexandrinul: *Stromata*, II, cap. 4, col. 945. P.G. vol. VIII.

43 bis. Clement Alexandrinul: *Stromata*, Idem.

44. Clement Alexandrinul: *Ibidem*.

44 bis. Clement Alexandrinul: *Pedagogul*, cartea I-a, cap. VI, p. 55.

45. Clement Alexandrinul: *Stromata*, V, cap. 1, col. 10. P.G. vol. IX.

46. Clement Alexandrinul: *Pedagogul*, cartea I-a, cap. VI, p. 55.

Tatăl, despre care vorbește Fiul. Ca să-l precunoaștem pe Tatăl, trebuie să credem în Fiul, căci Fiul ne învață despre Tatăl. De la credință, la cunoaștere (*ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν*) căci cunoaștem pe Tatăl prin Fiul.

Acesta este canonul cunoașterii: conceperea și înțelegerea adevărului prin adevăr»⁴⁷.

Ne aflăm în plin raționalism, căci el întemeiază posibilitatea adevărului sub forma spirituală. Pentru aceasta Clement lixează două momente în cunoașterea creștină: conceperea și înțelegerea. Conceperea este actul unitar și global al cunoașterii iar înțelegerea este momentul analitic și discursiv, ca lămurire pentru mine și pentru alții. Cu alte cuvinte ambele sînt momente raționale. De aceea, în *Protreptic*, Clement identifică rațiunea cu credința: — *Ușile Logosului pe care ni le deschide cheia credinței, sînt raționale (λογικαὶ γὰρ αἱ τοῦ λόγου πύλαι, πίστεως ἀναγινώμεναι κλειδί)*»⁴⁸. Religia greacă era o religie a pasiunii manifestată în mistere; creștinismul este o religie a rațiunii manifestată în cunoaștere. Credinciosul însuși este ridicat de la mister de la iraționalitate la raționalitate. Toți oamenii sînt chemați la cunoașterea adevărului. Ignoranța a fost izvorul păcatului, căci calea vieții noastre este rațională. Credința creștină luptă împotriva păcatului tocmai pentru că este rațională. — *«Dacă neascultarea de rațiune, zice Clement, dă naștere la păcat, cum atunci nu vom spune în chin necesar că ascultarea de rațiune, pe care o numim credință, va fi aducătoare a ceea ce numim datorie?»*⁴⁹.

Identificînd datorია cu conștiința morală, deci cu rațiunea, Clement a articulat kantianismul cu 15 veacuri și l-a anticipat și sub forma teoriei cunoașterii și sub aceea a moralei. Să-l lăsăm pe el însuși să vorbească: — *«Credința devăvirșită îndeplinește datorია prin fapte, iar nu prin vorbe. Fapta este lucrarea sufletului rațional al creștinului, care se săvîrșește după o judecată aleasă și prin năzuința spre adevăr, prin trupul care este creat odată cu sufletul și care luptă dimpreună cu el, iar datorია singură de urmat în viață este o singură voință a lui Dumnezeu și a lui Hristos care se realizează în viață veșnică, căci viața creștinilor în care sîntem crescuți acum, este un sistem de fapte raționale, adică o lucrare neîncetată a celor învățate de rațiune, pe care din cauza aceasta am numit-o credință.. Sistemul acesta constă din porunci dumnezeiești... Din cauza aceasta datorіile sînt necesare în pedagogia divină, ca unele care sînt date de Dumnezeu și sînt hotărîte pentru mîntuirea noastră»*⁵⁰.

Dacă patimile își au izvorul în necunoaștere, nepătimirea va fi un efect al cunoașterii raționale. Omul se definește în existență nu prin iraționalitate, ci prin raționalitate, prin sistemul datorіilor împlinite, ca imperativ al adevărului rațional. Criteriul existențial al raționalității noastre îl dau faptele. Dar nici o faptă a credinței nu are valoare, dacă nu este obligatorie pentru toți. Raționalismul clementin este o sinteză a elanului credinței, ca viziune globală a adevărului și a iradierii acestui adevăr sub forma inteligibilă a acțiunii. Graiul comun al creștinilor este fapta, viața. Astfel rațiunea luptă, atît prin filozofie, cit și prin credință, împotriva ignoranței și a patimii izvoare ale erorii și imoralității. Funcția ei funda-

47. Clement Alexandrinul: *Stromata*, V, cap. 1, col. 10; P.G. vol. IX.

48. Clement Alexandrinul: *Protrepticul*, I; 10, 3.

49. Clement Alexandrinul: *Pedagogul*, cartea I-a, cap. XIII, p. 125.

50. Clement Alexandrinul: *Ibidem*, cartea I-a, cap. XIII, p. 127.

mentală este formularea adevărului și exprimarea lui existențială prin acțiune ceea ce o face să coincidă în mod absolut cu credința.

5. **GNOZA ȘI CREDINȚA.** — Ce trebuie să aibă prioritate în actul religios: gnoza sau credința? Credința se prezintă ca un simț specific religios care utilizează, ca și celelalte simțuri din ordinea psihologică, intuiția. De la credință la raționalitate sau inteligibilitate este exact același drum ca de la datele simțurilor noastre la raționamentul științific.

Actul religios se desfășoară prin doi poli: cel comun al credinței și cel excepțional al gnozei.

În procesul gnozic, rațiunea transformă adevărul crezut, dat prin revelație, în adevăr știut, transpus în înțelegere. Cîștigă sau pierde ceva adevărul revelat, dacă este supus analizei raționale?

Aici nu este vorba de revelație, ci e vorba de noi. Din punct de vedere psihologic, există mai multe feluri de tipuri religioase, dar noi reținem două: tipul credibilității și tipul reflexivității. Deci nu e vorba de diminuarea sau amplificarea valorii revelației, prin credință sau prin gnoză, ci doar de dreptul gândirii noastre de a participa la actul religios cu elementele sale structurale.

Credință și rațiune sînt simple funcții în actul cunoașterii, dar credința ne dă intuiția adevărului, pe cînd gnoza îl formulează rațional. După Clement cunoașterea este superioară credinței: — «*A cunoaște este mai mult decît a crede, după cum mintuirea unită cu cea mai înaltă răsplată este mai de valoare decît mintuirea simplă*»⁵¹. Pe cînd intuițiile sînt comunicabile și subiective cunoașterea este obiectivă și comunicabilă. Dar cunoașterea este dificilă. De aceea — «*gnoza nu le este dată tuturor ci cîtorva*»⁵². Cu toate acestea gnosticul nu iese din limitele credinței. El pleacă de la credință, în construcția sa rațională. — «*Fundamentul gnoziei, arată Clement, constă în a nu te îndoi de Dumnezeu în a crede; iar Hristos este și temelie și zidire căci prin el sînt și începutul și sfîrșitul; iar începutul și sfîrșitul, adică extremitățile nu se învață și înțeleg prin aceasta credința și iubirea*»⁵³.

Se pare că intrăm într-un cerc vicios: dacă credința nu se învață și gnoza este credință, atunci gnoza este un simplu ornament verbal adăugat unui act unic, cum este credința. Clement face o distincție precisă între credință și gnoză: — «*Gnoza nu este înăscută în oameni, ci se dobîndește; dacă cineva a învățat, trebuie s-o și aplice, pentru că are nevoie de hrană, ca să se poată dezvolta, apoi, printr-un exercițiu continuu, ea ajunge obicei și desăvîrșindu-se în felul acesta prin obîșnuința mistică, ea nu se mai pierde datorită iubirii*»⁵⁴. Dacă ținem seama de faptul că Clement a identificat rațiunea și credința, atunci textul de sus arată că stadiul credinței este stadiul mintal, care nu s-a ridicat prin dialectică la cunoaștere. Gnoza cere un efort mintal, care înalță puterea minții pînă la îmbrățișarea totului, pînă la intuirea absolutului. Noeza sau înțelegerea este forma proprie minții, prin care prinde realitatea dată în experiența mentală. Noeza prinde și exprimă energiile divine, căci numai acestea intră în sfera înțelegerii umane, și nu ființa dumnezeirii. Construcția mentală, noetică este proprie

51. Clement Alexandrinul: **Stromata**, VI, cap. 14, col. 332. P.G. vol. IX.

52. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, IV, cap. 15, col. 1304. P.G. vol. VIII.

53. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, VII, cap. 10, col. 477. 483. P.G. vol. IX.

54. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, VI, cap. 9, col. 293. P.G. vol. IX.

omului și ea implică un efort subiectiv, personal. Pentru aceasta acordă Clement o mai mare valoare gnozei, deci, credinței. Mîntea este organul specific cunoașterii religioase: — «*Ceea ce-i ochiul pentru corp, aceeași este mîntea pentru cunoaștere*»⁵⁵. Credința este și ea tot un act mintal, deci rațional. Gnoza pornește de la credință, adică din minte și dezvoltă instituțiile primare ale credinței, într-un efort ascensiv. Folosirea rațiunii implică un contact al credinței și cu alte laturi ale realității, însă credința nu poate ieși stîrbită din aceste încercări⁵⁶. Dimpotrivă. Ceea ce cere să fie explicat rațional se supune unui tribunal în fața căruia știe că are cîștig de cauză. Dar problema raționalului din religia creștină nu se reduce la atît. Ea implică cheștiunea gingașă a formării ideilor în mîntea noastră. Clement distinge în această direcție două feluri de cunoaștere: 1) o cunoaștere comună, prin obiecte, pe care o numește cunoaștere populară (*πανδημο*) și 2) alta pur mintală. — «*Adevărata cunoaștere este aceea care-și primește forma și conținutul din minte*»⁵⁷. Deci Clement identifică logicul cu epistemologicul, acordînd cunoașterii o valoare ontologică. Totuși cunoașterea aceasta are o limită. Nici gnoza și nici credința nu pot să ne dezvăluie natura sau ființa lui Dumnezeu. Cunoașterea noastră este apofatică pentru că nu cunoaștem ceea ce este Dumnezeu ci numai ceea ce nu este. Negînd toate conceptele de origină rațională, ajungem la o cunoaștere specială, abisală, căci Dumnezeu nu este nimic din ceea ce știm noi, este deci suprarățional. Noi ajungem la monada inteligibilă, numai în marginea ființei absolute, iar de aci înainte mîntea își schimbă procedeele: cunoaște prin viziune imediată. Iată ce spune Clement: — «*Noi creștinii înaintăm spre rațiunea primă, porrînd prin analiză de la ființele care-i sînt subordonate, degajînd corpurile de proprietățile lor firești, despărțînd dimensiunea adîncimii de cea a lărgimii și lungimii; ce rămîne este o monadă, care ocupă un loc oarecare: dacă suprimăm și acest loc, avem monada inteligibilă*.

Prin urmare dacă îndepărtăm de la corpuri și obiectele necorporale toate calitățile lor inerente, întrăm în mărirea lui Hristos, ca după aceea prin sfințenie, să ajungem în abis, ajungînd să-l înțelegem pe Cel Atotputernic, nu în ceea ce este El, ci în ceea ce nu este»⁵⁸. Gnoza creștină, deci,

55. Clement Alexandrinul: *Ibidem*, III, cap. 5, col. 1148. P.G., vol. VIII.

56. Idelle acestea sînt dezvoltate de Clement în următorul pasaj: «Unii oameni, care se cred înzestrați, socotesc că nu au nevoie să se ocupe cu filozofia și nici cu dialectica, ba nici cu contemplarea naturii. Aceștia socotesc că le ajunge credința și se aseamănă cu cei ce ar vrea să culeagă struguri, fără să îngrijească via... Cred că e nevoie de cosor, sapă și alte unelte agricole cu care se muncește via, ca să dea struguri buni de mîncare. Ceea ce-i adevărat pentru agricultură este și pentru medicină: este priceput numai cel ce a studiat felurite științe, ca să știe să cultive mai bine și să vindece mai bine.

Tot așa și cel ce a învățat tot ceea ce duce la adevăr împrumutînd ce-i este folositor de la geometrie, muzică, gramatică și filozofie, acela-și păstrează credința neclătinată... Cel care folosește toate științele pentru o viață dreaptă și care împrumută argumente de la greci și barbari, acela este un vînător de adevăr priceput. El ne îndeamnă să ne gîndim la piatra de încercare, care ne dă putința să deosebim aurul adevărat de cel fals; căci poate să facă distincție între sofistică și filozofie.

Cum să nu fie nevoie să tratezi filozofic cheștiunile care nu-s înțelese decît cu rațiunea?». *Stromate*, I, cap. 9, col. 740-741. P.G., vol. VIII.

57. Clement Alexandrinul: *Stromata*, VI, cap. 1, col. 209, P.G., vol. IX.

58. Clement Alexandrinul: *Ibidem*, V, cap. 11, col. 108-109, P.G., vol. VIII.

nu este speculație pură, ci viață. Il cunoaștem pe Dumnezeu, pe măsură ce ne sfîntim. Viața creștinului gnostic este o rugăciune continuă căci harul gnozei și al vieții sînt identice.

Monadele de care vorbește Clement sînt energiile divine, care ne îndreaptă cunoașterea și viața înspre Dumnezeu. Cu Dumnezeu stăm într-o permanentă legătură, prin rugăciune. — «Gnosticul, fie că e singur, fie că e cu frații de aceeași credință, se roagă lui Dumnezeu toată viața și în orice loc ; adică mărturisește harul gnozei și al vieții creștine. După cum un om, care stă lingă un om bun, se schimbă, cu atît mai mult cel ce stă neîntrerupt cu Dumnezeu, prin gnoză, prin viață, prin acțiunea neîntreruptă a harului, ajunge mai bun în fapte, în cuvinte și în purtare. Așa este cel ce-i convins că Dumnezeu, este pretutindeni și care nu presupune că ar fi închis în vreun loc anumit, astfel încît să poată face rău ziua sau noaptea, sub pretextul că Dumnezeu nu este acolo.

Petrecîndu-ne viața noastră ca într-o sărbătoare, convinși că Dumnezeu este totdeauna pretutindeni, muncim cîntînd, plutim în melodiile cîntecelor și ne facem toate lucrările rugîndu-ne.

Gnosticul locuiește neîntrerupt cu Dumnezeu (*προσεχόμενον δὴ ὁ γνωστικός οἰκιοῦται Θεῷ*) fiind astfel totdeauna grav și vesel ; grav din pricina respectului ce-l dărește prezenței lui Dumnezeu și vesel prin recunoștința față de toate lucrurile pe care Dumnezeu le-a dat omului»⁵⁹.

Gnoza ne dă bucuria desăvîrșită, pentru că stăm laolaltă cu Dumnezeu. Prin gnoză, viața noastră se transfigurează : — «gnosticul, care a dobîndit deprinderea binefacerii, preferă să facă bine, decît să gîndească bine ; el dorește să ușureze păcatele fraților săi ; se roagă pentru păcatele și schimbarea aproapelui ; dorește să împartă averile sale prietenilor dragi — și toți îi sînt prieteni... el e fără păcat, știe să se ferească și trăiește în duh cu semenii săi, în cerurile sfinților, chiar dacă mai stă pe pămînt»⁶⁰.

Cunoașterea creștină, gnoza, este actul înfrumusețării ființei omenești, prin harul dumnezeiesc, sub forma cunoașterii-acțiune și a bucuriei cerești. Atît credința cît și gnoza duc la sfințenie și se justifică prin ea.

6. TEOGNOZIE ȘI SOTERIOGNOZIE. Clement Alexandrinul stă sub influența filozofiei platonice și transpune problematicele ei în terenul creștin, găsindu-le noi soluții. Astfel în problema lui Dumnezeu filozofia platoniceă nu găsise punctul de tranșiență de la divinitate la umanitate. Realismul ideilor și situația lor de arhetipuri pentru cunoaștere incomunicabile în planul existențial nu puteau trece în creștinism pentru că prin Hristos, dumnezeirea se comunică oamenilor.

Clement Alexandrinul concepe dumnezeirea ca transcendentă, însă comunicabilă. Prin *Logos*, Dumnezeu intră în comuniune rațională, în comuniune de gîndire cu lumea. Chiar lumea materială este expresia gîndirii divine, care a creat-o prin mijlocirea energiilor — monade⁶¹). Acesta mijlocesc înțelegerea sau cunoașterea lui Dumnezeu din făptură și de la multiplicitatea lor ne ridicăm la monada unică, la Dumnezeu. Lumea este oglinda gîndirii divine. La Dumnezeu nu ne ridicăm decît prin gîndire : — «Pentru noi, zice Clement, chipul Dumnezeirii nu este ceva sensibil, ci spiritual (*πνεῦμα*). Dumnezeu, singurul Dumnezeu adevărat, este spiritual și

59. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, VII, cap. 7, col. 449, 452 P.G. vol. IX.

60. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, VII cap. 12, col. 496. P.G. vol. IX.

61. Clement Alexandrinul: **Protreptic**, IV; 63, 2-3.

nu-i perceptibil simțurilor (*νοητόν, οὐκ αἰσθητόν ἐστι (τὸ ἀγαλμα) ὁ Θεός, ὁ μόνος ὄντως Θεός*)⁶².

Concepția sa monadică este completată de concepția triadică: Dumnezeu în trei persoane: — «*O ce minune plină de taină: Unul este Tatăl tuturor, unul și Cuvîntul tuturor și unul Duhul Sfînt. Unul și același c pretutîndeni*»⁶³.

Cunoașterea lui Dumnezeu nu este fructul efortului singular al rațiunii noastre, ci este un act al harului dumnezeiesc. Dacă pot fi înțelese cu ușurință multe elemente ale revelației, altele nu pot fi cuprinse decît în limitele descoperirii. Așa e cu Sfînta Treime.

Momentele procesului gnozic sînt: credința, experiența și revelația, prin Cuvîntul. Acestea duc la cunoașterea dumnezeirii: — «Credința vă introduce, experiența vă învață, Scriptura, ca un pedagog, vă conduce (*ἢ πίστις εἰσάγει, ἢ πείρα διδάξει, ἢ γραφήν πεδαγωγῆσει*)⁶⁴. Credința este iactorul primordial subiectiv, experiența implică activitatea sufletului nostru în direcția specific religioasă, prin rugăciune și prin contactul cu realitatea obiectivă religioasă, iar Scriptura este dreptarul care nu ne lasă să rătăcim. Cu alte cuvinte cunoașterea noastră prin metoda experienței se efectuează în Biserică. — «*Adevărul și gnoza corectă se găsesc în Biserică*»⁶⁵. Filozofie creștină, școală creștină găsim în Biserică iar dascăl fidel în Iisus Hristos⁶⁶. La Dumnezeu nu ajungem decît prin Cuvîntul și Duhul Sfînt. — «Prin Cruce, vei scăpa de stricăciune, Logosul lui Dumnezeu te va conduce, iar Duhul Sfînt te va ajuta să trăgi la țărniștile porților cerești, atunci vei contempla pe Dumnezeu»⁶⁷.

Clement nu explică posibilitatea contemplării prin teoria preexistenței sufletului, cum a făcut Plato, ci prin faptul că orice făptură a lui Dumnezeu se întoarce spre izvorul din care a venit. Totul este în Dumnezeu. Pan-teismul creștin are și sensul unei palingenezii⁶⁸, căci întreaga fire s-a înnoit prin învierea lui Hristos, dar și sensul unei tendințe continue spre Dumnezeu manifestată în actul dragostei⁶⁹. Revenirea la ființa divină nu înseamnă pierderea firii noastre, ci menținerea ei, ca monadă distinctă, în armonia monadelor universale. Clement introduce conceptul de simfonism, care exprimă exact armonia multiplicității existențiale, ca timbru, ca tonalitate. Această armonie se datorește conducătorului nostru și învățătorului creștinilor⁷⁰.

Dumnezeu ființă monadică (*μοναδική οὐσία*) ne cheamă la El, ca făpturi raționale, căci sîntem creați pentru cunoaștere. — «Noi creaturile raționale, ale Cuvîntului — Dumnezeu (*τοῦ Θεοῦ λόγον τὰ λογικὰ πλάσματα ἡμεῖς*) care sîntem din început pentru că «Cuvîntul» era la început»⁷¹. Cînd revenim la unitatea primordială, nu sîntem absorbiți în substanța divină, ci revenim prin actul cunoașterii. Cunoașterea noastră este harică, este mintuitoare: — «Logosul este o lumină pentru toți, luminează peste toți»

62. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, IV, 51, 6.

63. Clement Alexandrinul: **Pedagogul**, cartea I-a, cap. VI, p. 67.

64. Clement Alexandrinul: **Protreptic**, IX, 88, 1.

65. Clement Alexandrinul: **Stromata**, VII, cap. 15, col. 528, P.G. IX.

66. Clement Alexandrinul: **Pedagogul**, cartea III-a, cap. 12, p. 347.

67. Clement Alexandrinul: **Protrepticul**, VII; 118, 4.

68. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, IX, 88, 2.

69. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, IX, 88, 2.

70. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, IX, 88, 3.

71. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, I, 6, 4.

oamenii) ;... să ne grăbim spre mîntuire, spre renaștere (*ἐπι τὴν παλιγγενεσίαν*)⁷². Noi sîntem chipuri create și prin aceasta ne deosebim esențial de Dumnezeu, îi sîntem exteriori, dar prin har ne apropiem de substanța monadică; aceasta lucrează asupra noastră nu numai printr-o luminare din afară, cum ar cădea noaptea o lumină pe un obiect oarecare, ci ne pătrunde, ne schimbă la față, asemănîndu-ne cu Dumnezeu. Creștinii nu aspiră decît la două lucruri. — «Care sînt cele mai de preț din toate : Dumnezeu și viața»⁷³. Lumina dumnezeiască e numită astiel numai prin analogie cu cea fizică în realitate ea este cunoaștere, certitudine, adevăr : — «*Logosul este lumina oamenilor, prin care noi vedem pe Dumnezeu*»⁷⁴. Această viziune se petrece în minte, căci adevărul este de natură rațională. — «*Ce numim adevăr ? Fără îndoială nu ceea ce vedem cu ochii, ci numai cu mintea. Adevărul este idee (ὡς ἰδέας), idea este, însă, noțiunea lui Dumnezeu (ἢ δὲ ἰδέα ἐννόημα τοῦ Θεοῦ)*»⁷⁵. Considerațiile acestea au o deosebită valoare căci din ele se vede că, în teoria cunoașterii, Clement acordă conceptului, noțiunii, o valoare de exprimare a realității, căci este însăși realitatea. Ideea, noțiunea are viață, nu este o simplă abstracțiune a minții, schemă sau formă configurativă. De aceea prin credință și prin rațiune noi utilizăm concepte care exprimă această realitate, nu o schițează. Clement exprimă aceste lucruri așa ; — «Cel ce crede, vede cu mintea cele inteligibile și viitoare (*ὁ πιστεύων, τῷ ἡῶ ὁρᾷ τὰ νοητὰ καὶ τὰ μέλλοντα*)»⁷⁶.

Viziunea, însă, aduce și o naștere a dumnezeirii în mintea și în sufletul nostru, căci chipul lui Dumnezeu se sălășluște în noi : — «*Mintea, care s-a curățit de cele lumești și de orice patimă, este în stare să dobîndească puterea lui Dumnezeu, iar chipul dumnezeiesc să se sălășluiască în ea (ἀνισταμένης ἐν αὐτῷ τῆς Θείας εἰκόνας)*»⁷⁷. Așa dar contemplarea nu se menține în limitele unei exteriorități între Dumnezeu și om, căci Dumnezeu stă în ideile noastre, în gîndirea noastră : — «*Mintea, zice Clement, este locul ideilor, iar ideea este Dumnezeu (νοῦς δὲ χώρα ἰδεῖων, νοῦς δὲ ὁ Θεός)*»⁷⁸. Această penetrabilitate nu trebuie să ne sugereze un fel de proces de dizolvare a divinității în categoriile minții noastre, căci sălășluirea este o asimilare fără amestecare, așa cum lumina se păstrează sub forma de undă, deși la scara vederii noastre lumina pare un tot continuu. Prin cunoașterea mentală, adică prin idei și noțiuni noi sîntem pătrunși de energiile divine cum soarele ne pătrunde prin razele sale, ca energii iradiate, dar nu de ființa lui Dumnezeu. Aceasta rămîne necunoscută în ea însăși. De aceea, Clement, este cel dintîi gînditor, care fundează și teologia apofatică. Pe lângă cunoașterea pozitivă, catafatică, noi avem și una negativă, apofatică. — «Dumnezeu nu poate fi demonstrat, deci nici cunoscut : numai înțelepciunea Fiului este și cunoaștere și adevăr»⁷⁹. Aici este vorba de cunoașterea absolută, care implică identitatea între concept și ființă, între noțiune și realitatea pe care o reprezintă. Tema indemonstrabilității este justificată astfel de Clement : — «Nu putem să-l pricepem pe Dumnezeu

72. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, IX, 88, 2.

73. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, XII, 1212, 1-2.

74. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, IX, 84, 6.

75. Clement Alexandrinul: **Stromata**, V, cap. 3, col. 32, P.G. IX.

76. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, V; cap. 3, col. 32, P.G. vol. IX.

77. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, III; cap. 5, col. 1145 P.G. vol. VIII.

78. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, IV; cap. 25, col. 1364, P.G. vol. VIII.

79. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, IV; capt. 25, col. 1365, P.G. VIII.

printr-o cunoaștere demonstrativă: căci aceasta se sprijină pe principii anterioare și mai bine cunoscute. Dar nimic nu este anterior ființei create. Prin urmare nu putem să avem o idee de necunoscut, decît prin harul dumnezeiesc și prin Cuvîntul»⁸⁰.

Considerațiile acestea nu înfirmă poziția lui Clement în problema epistemologică formulată mai înainte. El arată două lucruri: că actul cunoașterii începe după revelație și că el nu se desfășoară prin demonstrație, căci certitudinea religioasă este suprademonstrativă. Cunoașterea creștină are o rădăcină mai adîncă decît mintea: este iubirea. Abstractismul demonstrativ este depășit prin iubirea Tatălui. Tatăl ne iubește, adică ne îndeamnă, ne conduce și ne educă⁸¹. Inceputul cunoașterii noastre îl face Dumnezeu. Conținutul rațional îl găsim în revelație și Biserică.

Cunoașterea are un caracter de unicitate, de reciprocitate între om și Dumnezeu iar comunicarea ei cu ajutorul conceptelor este grea. De aceea auzim deseori formula aceasta paradoxală că noi îl cunoaștem pe Dumnezeu nu prin ceea ce este, ci prin ceea ce nu este. Adevărata gnoză o dobîndim prin Hristos și prin iubire. — «Gnoza duce repede la purificare și este în stare să schimbe totul în mai bine. Astfel ea introduce cu ușurința pe om în această natură dumnezeiască și sîntă, care se potrivește sufletului și, printr-o lumină lăuntrică, îl face să urce pe înălțimile mistice, pînă ce ajunge pe culmile odihnei, învățîndu-l să contemple pe Dumnezeu cu inima curată, față către față. (*πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*) cu toată știința și înțelegerea. Aceasta e desăvîrșirea sufletului gnostic, să fi depășit orice purificare și orice liturghie și să fie cu Dumnezeu acolo unde este... Gnoza, care se desăvîrșește în iubire, apropie pe cel ce cunoaște de cunoscut (subiectul de obiect)*, ca pe un prieten de prietenul său. Și poate că cel ce cunoaște astfel ajunge de pe acum să fie egal cu îngerii»⁸². Dacă prin metoda demonstrării noi menținem obiectul înafară, prin aceea a iubirii sintem conlocuitori cu Dumnezeu. Ideea aceasta revine de nenumărate ori în expunerile lui Clement, căci, prin cunoaștere, noi conlocuim cu Dumnezeu. În felul acesta cunoașterea lui Dumnezeu ca operă a harului și a iubirii este identică cu mîntuirea și ea coincide cu gîndirea divină, căci — «planul din veșnicie al lui Dumnezeu este să mîntuiască turma oamenilor»⁸³. În creștinism adevărul înseamnă mîntuire căci este un acord al minții și vieții noastre cu voința lui Dumnezeu. — «Lumea, zice Clement, este înfăptuirea voinței lui Dumnezeu iar hotărîrea lui este mîntuire, și aceasta se numește Biserică»⁸⁴. Dumnezeu ajunge, prin Biserică, concețean al nostru, iar noi ajungem, prin credință și dragoste moștenitori ai lui Hristos. — «Credinței i se dă cunoașterea; cunoașterii iubirea; iubirii moștenirea»⁸⁵. Credința începe procesul gnozei, căci este în ea un har al lui Dumnezeu, deci în realitate Dumnezeu îl începe prin ea, cunoașterea îl adîncește și iubirea îl desăvîrșește căci pe aceste trepte ne urcăm la cer.

Intr-un chip magistral, prezintă Clement identitatea între cunoașterea activă și mîntuire: — «Rațiunea, prin exercițiu tinde să fie mereu activă; această rațiune mereu activă care ajunge ființa gnosticului prin neîntre-

80. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, V: cap. 6 col. 81-82, P.G. vol. IX.

81. Clement Alexandrinul: **Protreptic**, X, 94. 1-2.

*) Nota noastră.

82. Clement Alexandrinul: **Stromata**, VII, cap. 10. col. 480-481, P.G. vol. IX.

83. Clement Alexandrinul: **Protreptic**, XI: 116. 1.

84. Clement Alexandrinul: **Pedagogul**, cartea I-a cap. 6. p. 51.

85. Clement Alexandrinul: **Stromata**, VII, cap. 10. col. 480. P.G. vol. IX.

rupta ei încordare, se transformă în contemplație permanentă și rămâne substanță vie. Dacă, prin ipoteză, i s-ar propune gnosticului să aleagă ce vrea: cunoașterea lui Dumnezeu sau mintuirea veșnică, presupunând că aceste lucruri sînt deosebite (de fapt sînt absolut identice), fără ezitare va alege cunoașterea lui Dumnezeu socotind că trebuie să prefere pentru ea însăși capacitatea pe care o are credința de a se ridica la cunoaștere prin iubire»⁸⁶.

Deci cunoașterea mîntuitoare se întemeiază pe: a) rațiunea activă care-l are pe Dumnezeu veșnic prezent în ea; b) pe faptul că rațiunea activă se transformă în contemplație permanentă și devine însăși substanța gnosticului și c) pe iubire.

Substanțificarea, de care vorbește Clement, este propriu zis deiformismul nostru, întoarcerea la asemănarea primordială.

Procesul deiformismului se petrece nu numai în transcendent, ci începe în condiția omenească și pare că se desăvîrșește tot aici. Actul nostru cognitiv, ca act haric, rezultă dintr-o penetrație a puterii dumnezeiești în sufletul nostru. Rațiunea nu se mărginește numai să înregistreze acest lucru, cum încercau să ne convingă empiriștii englezi, că mintea noastră este ca o «tabula rasa» pe care se imprimă imaginile obiectelor și se transformă în reprezentări și apoi în concepte, iar rațiunea are dinamica ei proprie, prin care nu numai gîndește obiectul dar se și modifică după energia ființei ca obiect de cunoaștere. Cunoașterea creștină nu este o cunoaștere despre o viață, despre o ființă, despre un Dumnezeu, ci este o trăire cu Dumnezeu și prin El. De aceea Clement ajunge la niște îndrăzneți deconcertante de limbaj: — «*Omul în care sălășluiește Cuvîntul.. se aseamănă cu Dumnezeu. El este însăși frumusețea adevărată căci el este ca și Dumnezeu, omul se face chiar Dumnezeu pentru că chiar Dumnezeu vrea acest lucru*»⁸⁷.

Conceptul de asemănare nu înseamnă identitatea logică sau matematică: $A=A$. Noi ne asemănăm cu Dumnezeu prin har căci puterea lui care ne transfigurează ne aduce la această strălucire ca și a lui, păstrîndu-ne distincția categorică ființială. După cum s-a petrecut marele proces al întrupării, Dumnezeu-Omul, în Hristos, tot așa prin Hristos se petrece procesul transformării îndumnezeitoare: Omul — ca un Dumnezeu.

În legătură cu aceasta, Clement Alexandrinul mai ridică două probleme grele: a) schimbarea totală (*καθολική μετέτασις*)⁸⁸, care indică extinderea mîntuirii la toți oamenii și b) posibilitatea salvării celor ce se pocăiesc și aici pe pămînt, dar și în cer.

— «Mîntuitorul este destul de puternic, ca să mîntuiască, după o dreptate nepărtinitoare, pe toți cei ce se vor pocăi (*πρός τοὺς ἐπιπορόφοντας*) fie aici pe pămînt fie în altă parte. Căci puterea dumnezeiească nu lucrează numai în lumea noastră, ea-i peste tot, lucrează totdeauna»⁸⁹. Problema aceasta a fost reluată și soluționată filozofic de Origen. Chestiunea activității sufletului după moarte, cu toate implicațiile ei, merită să fie relevată. Ea este legată de aceea a desăvîrșirii cunoașterii noastre, după moarte.

7 ANTRPOLOGIA CREȘTINĂ. SIMFONISM ȘI ANDROTEISM. — Antropologia clementină se conturează pe liniile mari biblice. Reținem faptul

86. Clement Alexandrinul: *Ibidem*, IV; cap. 22. col. 1345 și 1348 P.G. VIII.

87. Clement Alexandrinul: *Pedagogul*, cartea III-a, cap. 1, p. 258.

88. Clement Alexandrinul: *Stromata*, VI; cap. 6, col. 269. P.G. vol. IX.

89. Clement Alexandrinul: *Ibidem*.

că actul creării nu-și are centrul nici în universul fizic și nici în cel spiritual ci în cel uman. Cosmosul, ca armonie,⁹⁰ este preludiul ființării omenești, al creării omului, căci acest cosmos nu are sens prin sine însuși, dacă nu ar fi omul să-l cunoască și să-l stăpânească. Ideea aceasta este exprimată viguros, în *Pedagogul*: — «Această orînduire se ingrjește mai întii de univers, de cer, de circuitul soarelui și de mișcările celorlalți aștri, pentru binele omului, iar în urmă de omul însuși, căci în el se adună toată grija lui»⁹¹. În această ierarhie existențială, omul este în frunte. Umanismul creștin suprimă astfel tenziunea tragică între om și cosmos, introdusă de platonism, prin identificarea materiei cu «non ființa» sau cu răul metafizic. Materie și om prezintă o unitate simfonică, în pluralismul timbrelor vocale. Ca plan de creare, universul a fost total subordonat omului. — «*Dacă n-ar fi fost omul, Dumnezeu n-ar mai fi creat ceea ce a creat pentru el... De la om a început și s-a înfăptuit ceea ce el a voit*»⁹². Clement se menține o vreme și în sfera filozofiei grecești, căci armonia dintre suflet și corp o numește tot «microcosm»⁹³. Ceea ce ne suscită, însă, un interes crescînd este faptul că armonia om-cosmos nu rezultă din unisonanță, ci din distonanță. O distonanță om-materie și om-Dumnezeu. — «Dumnezeu n-are nici o legătură de înrudire cu noi. Noi nu sintem nici părți ale totului, adică ale lui Dumnezeu, nici copiii Săi prin natură»⁹⁴. Prin aceasta Clement opune doctrina creștină stoicismului panteist. Omul are o valoare absolută în sine, însă are și una instrumentală, căci prin rațiunea sa cerească îl cunoaște pe Dumnezeu. Deci nu omul ca existență, ci omul în procesul cunoașterii își desfășoară esența sa⁹⁵. Între noi și Dumnezeu nu există legături de connaturalitate, ci doar legături harice. Înrudirea noastră este duhovnicească. În sfera aceasta a frumuseții harice, frumusețea corporală rămîne pe un plan secundar și se dezvoltă numai cea spirituală, prin activitatea minții, deoarece omul este «chipul Logosului», chiar prin mintea care este în el (*ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ*) și asemenea Logosului, prin înțelepciune»⁹⁶, adică este o ființă rațională. Rațiunea îl situează pe linia directă a înrudirii cu Dumnezeu (*γὰρ ὡς ἀπομοσος δικείως ἔχειν πρὸς θεόν*)⁹⁷ dar aceasta nu înseamnă că funcțiile sentimentale și volitive nu intră și ele cu același coeficient de acțiune în procesul cognitiv. Ținta supremă este înfrumusețarea lăuntrică cu podoaba bine-lui și frumosului, căci omul păcătuiește, în condiția sa omenească. Pentru aceea prezența lui Hristos în lume este absolut necesară, căci omienirea este supusă patimilor. În cuvinte mișcătoare rezumă Clement acțiunea lui Hristos în lume: — «Astfel, bolnavi, avem nevoie de un Mintuitor, răătăciți avem nevoie de un conducător, orbi, avem nevoie de lumină... Morții au nevoie de viață, oile de păstorul lor, copiii de pedagogul lor...»⁹⁸. În antropologia creștină, nu se face deosebire între bărbat și femeie, pentru că menirea amînduror este mîntuirea.

90. Clement Alexandrinul: **Protreptic**, X, 98, 3 și I, 5, 1.

91. Clement Alexandrinul: **Pedagogul**, cartea I-a, cap. 2, p. 31.

92. Clement Alexandrinul, **Ibidem**, p. 32-33.

93. Clement Alexandrinul: **Protreptic**, I, 5, 3.

94. Clement Alexandrinul: **Stromata** II, 74 și II, 16, P.G. vol. VIII.

95. Clement Alexandrinul: **Protreptic**, I, 5, 4.

96. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, X, 98, 4.

97. Clement Alexandrinul: **Ibidem**, X, 99, 3-4.

98. Clement Alexandrinul, **Pedagogul**, Cartea I-a, cap. 9, p. 107.

Egalitatea psihică «femeia trebuie să filozofeze ca și bărbatul»⁹⁹ o implică pe cea morală: — «atît femeia, cît și bărbatul pot să participe egal la desăvîrșire»¹⁰⁰. Cunoașterea sau filozofarea este atît de necesară, încît mîntuirea atîrnă de ea. Aceasta o relevă Clement, cînd zice: — «*Cine se cunoaște pe sine, va cunoaște pe Dumnezeu, iar cel ce cunoaște pe Dumnezeu se va asemăna cu Dumnezeu*»¹⁰¹. Psihologia creștină este personalistă, căci relațiile între Dumnezeu și om sînt relații de la persoană la persoană. Ea este în același timp existențialistă, căci implică relații între toate persoanele, ca act de transiență de la chipul omului la al lui Dumnezeu și la al altor oameni. Noțiunea de umanitate creștină izvorăște din experiența în duh a acestei pluralități de persoane. — «*Dacă omul din noi este duhovnicesc, omenia este fraternitatea celor ce trăiesc în același duh*»¹⁰². De aceea în sistemul de educație creștină se urmărește iubirea tuturor oamenilor, căci pedagogia noastră este pedagogia iubirii. Între om și Dumnezeu se stabilește o prietenie, iar din aceasta «rezultă o simfonie a minților și a voințelor» (*μία γίνεται συμφωνία*)¹⁰³ căci Dumnezeu ajunge concetățean cu noi (*ἀνθρώποις συμπολιτεύεται θεός*)¹⁰⁴, și ne îndumnezeiește (*Θεοποιῶν*) prin învățătura sa cerească.

Antropologia și psihologia creștină pun problema educației creștine, deci a unei pedagogii creștine. Atît factorii educației creștine, Hristos și omul, cît și metoda și materialul întrebunțat au un scop comun: mîntuirea. De aceea adevărata educație se face în Biserică. Ea este școala noastră și Iisus singurul învățător. Principiile fundamentale ale acestei educații sînt: cunoașterea și iubirea. Rațiunea, prin cunoaștere, îl modelează pe om¹⁰⁵, care prin înțelepciune, cunoaște atît lucrurile omenești, cît și pe cele dumnezeiești. Clement fixează următoarele metode, în educarea copiilor și a oamenilor: 1) sfătuirea, 2) certarea, 3) rușinarea, 4) ocară, sau vădirea păcatului înaintea tuturor, 5) admonestarea, 6) supravhegerea sau indignarea puternică, 7) reproșul, 8) citarea, sau mustrarea celor ce săvîrșesc nedreptăți, 9) deplingerea, 10) deridarea sau mustrarea ironică, 11) necăjirea, mustrarea celor rătăciți¹⁰⁶. Dacă există păcate în lumea creștină, se datoresc lipsei de educație. Prin educație, Biserica urmărește să-i creeze omului «bucuria de a trăi», sau «mireasma bucuriei»¹⁰⁷. Numai prin lupta împotriva păcatului se poate întrona pacea în suflet și în lume. Cunoașterea creștină nu produce o dihotomie trup și suflet. Clement recomandă: «creștinul trebuie să-și privească și natura sa omenească dar să trăiască cum dictează

99. Clement Alexandrinul, *Stromata*, IV, cap. 8, col. 1275, P.G. vol. VIII.

100. Clement Alexandrinul: *Ibidem*, IV, cap. 19, 1328, P.G. vol. VIII.

101. Clement Alexandrinul. *Pedagogul*, Cartea III-a, cap. 1, p. 257.

102. Clement Alexandrinul: *Stromata*, II, cap. 9, col. 977, P.G. vol. VIII.

103. Clement Alexandrinul: *Protreptic*, IX, 88, 9.

104. Clement Alexandrinul: *Ibidem*, XI, 117, 1.

105. Clement Alexandrinul: *Pedagogul*, Cartea a III-a, cap. 12, p. 348.

106. Clement Alexandrinul: *Ibidem*, Cartea I-a; cap. 9, p. 98-112.

107. Clement Alexandrinul: *Ibidem*, cap. 12, p. 122.

adevărul¹⁰⁸. În felul acesta «viața creștinilor este un întreg sistem de fapte raționale, adică o lucrare neîncetată, a celor învățate de rațiune, pe care din cauza aceasta am numit-o credință»¹⁰⁹. Prin sistemul creștin de educație dobândim asemănarea cu Dumnezeu. De aceea credința și rațiunea se identifice în regiunea sfințirii.

3. FĂRĂ LIBERTATE ȘI ÎNȚELEPCIUNE. — Noi, creștinii, avem și conștiința păcatului, dar și a măritiei noastre. Simțim slabi, dar simțim și fără măsură. De aceea Dumnezeu trimite două mijloace, să ne scape: harul și rațiunea. Harul ne luminează peini interioari ai sufletului, căci numai prin ei putem vedea înmănezarea. Aceasta rațiune nu se sârșește niciodată. — «Dinul sânt se revărsă în cer asupra noastră. Acesta este un potop vesnic de lumină, prin care să putem înmăneză lumina vesnică»¹¹⁰. Lumină și energie sânt acestea lucră și concența lui Clement. Deși circumscrierea harică are posibilități în procesul restaurării imaginare nici prin viziune, omul a ajuns o caritură «omni-pot»¹¹¹ dar prin Iisus, care «*miluă răcoarea din cer*»¹¹², revine la asemănarea dinții. În această înmăneză de revărsare harului suferă dar suferința creștină are o înmăneză zăbăvitoare. Puterea civilizată a harului creștinului este nepătimirea. De aceea tipul uman nesăvârșit este gnosticul, dar într-o gnoză care îngrijă trupului o stare precară și dăruiește, se dăruiește nepătimirea¹¹³. Patima este izvorul ignoranței dar nepătimirea ține de harul lui Dumnezeu în om pentru că lumina harului crește în noi și se transfigurează prin deformizare. — «Prin nepătimire omul se îndumnezește și, fiind fără pată, ajunge unic. (*εις δὲ τῆν ἀπαθείαν θεοπέρος ἀθροῦνος ὑπερῶς ὑπερῶς; ὑβέραι*)»¹¹⁴. Monadizarea omului, unicizarea sa, se petrece în adăruul mării care concentrează energia rațiunii în focarul contemplării divinității și anulează pulverizarea ființei prin patimi.

Prin nepătimire sufletul gnosticului creștin ajunge la libertatea absolută. În structura sa monadică, la apropierea de Dumnezeu, la monadă supremă. Aceasta nepătimire pune într-o lumină nouă problema civilizației. Clement vorbește de o artă creștină a vieții, care să împace contradicțiile duh-materie, armonizând lucrurile dumnezeiești și pe cele omenești. Aceasta este înțelepciunea creștină, ca o «cunoaștere a lucrurilor dumnezeiești și omenești, care îmbrățișează toate»¹¹⁵. Înțelepciunea este, deci, arta prin care lumina dumnezeiească transfigurează omeneșul. Har, gnoză și înțelepciune sânt cercul concentric în jurul unui focar unic: mîntuirea. Filozofia și antropologia creștină se întâlnesc în această confluență a lui Dumnezeu cu sufletul nostru rațional, care ne dă arta supremă a vieții prea fericite.

108. Clement Alexandrinul: *Ibidem*, p. 125.

109. Clement Alexandrinul: *Ibidem*, p. 127.

110. Clement Alexandrinul: *Protreptic*, X, 95, 1.

111. Clement Alexandrinul: *Pedagogul*, Cartea I-a, cap. 6, p. 52.

112. Clement Alexandrinul: *Protrepticul*, X, 92, 4.

113. Clement Alexandrinul: *Ibidem*, X, 91, 2.

114. Clement Alexandrinul: *Stromata*, VI, cap. 9, col. 296, P.G. vol. IX.

115. Clement Alexandrinul: *Ibidem*, IV, cap. 23, col. 1361, P.G. vol. VIII.

116. Clement Alexandrinul: *Pedagogul*, Cartea a II-a, cap. 2, p. 155.

9. CONCLUZII. — Clement Alexandrinul a stat în răscrucea gândirii filozofice grecești și creștine. A contopit în flacăra credinței linia precisă a rațiunii și a simfonizat diversitatea gândirii umane sub conducerea armonică a lui Hristos. Clement a fost un entuziast în filozofie și a mers pînă acolo, încît a ridicat-o la rangul de revelație indirectă (*κατὰ ἐπακολούθημα*)¹¹⁷, ba uneori a afirmat că este chiar o revelație directă grecilor, ca un Testament al lor. Filozofia trebuie să fie auxiliarul credinței, ca să-i promoveze valoarea științifică a acesteia și s-o sistematizeze. Teoria sa epistemologică are o deosebită însemnătate pentru noi, deoarece stabilește adevărul că credința este izvorul cunoașterii iar gnoza luminează prin speculație credința, adîncind-o și sistematizînd-o. Cunoașterea creștină construiește o filozofie din datele revelației și ale experienței omenești, din sugestiile naturii și rațiunii, ajungînd la o cunoaștere supremă, pe care Clement o numește gnoză. Conceptul creștin, cu care lucrează rațiunea are un conținut real, dat de revelație și de puterea intuitivă a minții. Conceptul este reflexul Logosului în sufletul nostru. Clement fundează deci cunoașterea pe o intercomuniune de viață: Dumnezeu-Om. De aceea cunoașterea are o valoare soteriologică.



117. Clement Alexandrinul: *Stromata*, I, cap. 7, P.G. vol. VIII.

RUGĂCIUNE ȘI CUNOAȘTERE ÎN ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ*

1. Ideea lui «Das Ganz Andere», a lui Dumnezeu transcendent absolut, total separat de lume și de umanitate din teologia dialectică, e de fapt expresia unei îndelungi experiențe istorice de neputință interioară a protestantismului care și-a pierdut ceea ce numesc sfinții trăitori răsăriteni «lucrarea» duhovnicească. «Dumnezeu e în cer și tu pe pământ» zice Barth. Dumnezeu este negația absolută a omului, căci Dumnezeu nu mai este Dumnezeu, dacă începutul lui n-ar fi sfârșitul omului (Barth). Intre Dumnezeu și om, după protestanți, e o prăpastie veșnică, o antiteză ireductibilă. Omul nu mai are nici un organ cu ajutorul căruia ar putea să-i înțeleagă pe Dumnezeu. Dumnezeu — zice Barth — nu poate deveni obiect al gândirii și al simțirii noastre. Dealtfel, încă din secolul 17 Pierre Jurieu în al său *Traité historique contenant le jugement d'un protestant sur la théologie mystique* (1699) spunea că ideea oricărei apropieri a omului de Dumnezeu, ideea de îndumnezeire în special, este străină Scripturii, și are un caracter esoteric, de aceeași factură ca și al Cabalei. Ceea ce poate fi cunoscut este doar Cuvântul lui Dumnezeu, și acesta încă numai prin credință, credința aceasta neînsemnând însă nicidecum o sinergie¹.

Profesind o teologie atât de ciudată — un gen de autoflagere — protestantismul se pune de-a curmezișul intenției lui Dumnezeu cu omul, și celor mai proprii și mai structurale aspirații omenești. Teologia dialectică e de fapt un uriaș efort de a-l obișnui pe om cu adinca seriozitate a nimicniciei sale ontologice, și ce poate fi mai ciudat decât să crezi că aduci un omagiu lui Dumnezeu — unui Deus absconditus etern — trăind în disperare, lăsându-te pradă neliniștei, crizei, agoniei, tragediei, tristeței (expresii curente în protestantism), în loc să cauți și să mergi pe căile pe care El le-a deschis către Sine, prin Fiul, pentru tot omul și pentru totdeauna. Sofafideismul protestant rămâne mereu rece și distant față de Dumnezeu.

Pe de altă parte, scolastica tomistă, canonizată ca sistem filozofic de romano-catolicism, preferă exclusiv metoda discursiv deductivă. **Dei existentia naturali ratione posse probari** (Conc. Vatican). Leon Șestov spune că aceasta a însemnat triumful geniului grec asupra celui iudeu, triumful rațiunii asupra revelației. Dar cu aceasta tomismul nu a putut depăși o anumită zonă rămasă departe de căldura comuniunii directe, filiale, cu Dumnezeu. Este adevărat că în spiritualitate, într-un climat de mai largă respirație decât în dogmatică, romano-catolicismul a cunoscut și o altă dezvoltare. De aceea s-a și spus că spiritualitatea și nu dogmatica e terenul pe care confesiunile se vor putea reîntâlni. Aici expresiile sugerează deja o întîlnire. Scopul final al vieții, spune Ioan al Crucii, este transformare în Dumnezeu, «a devenit Dumnezeu prin participare». **Scire de Deo**

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

1. Barth, *Dogmatique*, I, 8 tr. fr., p. 123. A se vedea și Pierre Burgelin, *Le Protestantisme et la mystique*, în *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, IV, 1956 p. 255.

quid est constă în a vedea pe Dumnezeu față către față². Terminologia indică un climat ortodox, dar ceea ce spun termenii nu e tot una cu ceea ce acoperă ei în spiritualitatea și dogmatica ortodoxă. Distincția dintre esență și energie, refuzată de catolicism, acordă, implicit terminologiei catolice un sens propriu de cunoaștere și contemplare a esenței lui Dumnezeu, ceea ce duce la desființarea transcendenței lui Dumnezeu, transcendență afirmată categoric de Sf. Scriptură, și la anomeism³.

Precum se vede și protestanții și romano-catolicii păcătuiesc prin extremele care se întîlnesc; cei dinții accentuează în chip absolut transcendența lui Dumnezeu, din care nu poate fi cunoscut nimic, ceilalți dimpotrivă desființează această transcendență.

Ortodoxii se vor plasa pe **via media**, între ἀγνοία și γνῶσις, neacceptînd o cunoaștere exhaustivă, ἀκριβής, și o înțelegere completă a lui Dumnezeu, dar nici o completă necunoaștere⁴.

2. Teologii răsăriteni sînt de acord că în adîncimile spirituale de dincolo de lumea naturală nu se poate pătrunde pe calea rațională. Categoriile rațiunii definesc, pun margini, deosebesc ceva de altceva, de aceea ele sînt aplicabile numai realităților mărginite care se deosebesc între ele. Dumnezeirea infinită, ineputabilă, nu poate fi obiect al determinărilor raționale. Dumnezeu nu se poate cuprinde logic și nu se poate exprima în noțiuni logice. Între logică și λόγος este un abis, o întrerupere. Noi cunoaștem Dumnezeirea într-un act superior conceptului. Cunoașterea aceasta ni se dă numai într-o trăire spirituală, numai printr-o privire «în duh» cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul⁵. Credinciosul nu se poate mulțumi numai cu o cunoaștere din afară, despre Dumnezeu; el adastă către o întîlnire, către o împlinire ontologică, singura în stare să-i scoată din inimă sentimentul de «aruncat», dacă e să folosim o expresie existențialistă. Această întîlnire nu se poate petrece decît pe calea «lucrării» duhovnicești, pe calea intrării în împărăția lui Dumnezeu cea din noi. Oricare altă cale e rămî-nere afară. Și avem asigurarea că în structura noastră răscumpărată avem înscrisă cu literele duhului dumnezeiesc, posibilitatea de a ajunge părtași ai naturii divine (**divinae consortes naturae** Θείας κοινωνοὶ φύσεως) (II Petru I, 4). Dar singurul mijloc de legătură directă între creaturile raționale și Creatorul lor este rugăciunea⁶. Ea este vîrfurile corului virtuților — zice Sf. Grigore de Nisa, Κορυφαῖος τις τοῦ χοροῦ τῶν ἀρετῶν⁷. Rugăciunea e forma dialogului intim divino-uman. Nu s-ar putea spune că rugăciunea e o metodă de cunoaștere. O metodă presupune desfășurarea unui proces de mijloace definite care determină, prin ele înșile, o țeză, o concluzie, o cunoaștere. Rugăciunea nu determină nimic, ci doar

2. Jacques Maritain, **Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir**, Paris 1932, p. 710, 728, ed. 1940, p. 828.

3. Eunomiu spunea: «Dumnezeu nu știe despre ființa sa, nimic mai mult decît noi; ființa sa nu-i mai clară pentru dînsul decît pentru noi. Tot ce știm noi despre dînsul, știe și El, și tot ce știe despre sine însuși, putem afla și noi cu ușurință în noi fără nici un fel de diferență», la Socrate: **Hist. Eccl. IV, 71**, cf. F. Cavallera și I. Daniélou, introd. la Jean Chrysostome: **Sur l'Incompréhensibilité de Dieu**, coll. Sources chrétiennes, Paris 1951, p. 12-13.

4. Sf. Ioan Gură de Aur, **Περὶ Ακαταλήπτου**, IV, 730 D, Coll. Sources Chrétiennes, 1951, p. 222; Sf. Grigore de Nyssa, **Contra Eunomius**, XII, P.G. XLV, 956 D.

5. Cf. Pr. D. Stăniloae, **Curs de Ascetică**, mss., p. 180-181.

6. Sf. Grigore Palama, **Περὶ προσευχῆς** P.G. 150, col. 1117 B.

7. De instituto Christiano, P.G. 46, 301 D.

ne dispune către o descoperire a lui Dumnezeu, către o primire, unui dar cu totul gratuit și cu totul neașteptat. Prin rugăciune se cere și se primește sau nu se primește; de asemenea se aduce laudă sau se mulțumește lui Dumnezeu. Nu e o cheie cu care se descurie o ușă, e mai degrabă o bătaie în ușă, așteptând deschiderea. Este, după expresia Dnei. Lot-Borodine «așteptarea miresei», deschiderea duhului pentru a primi Duhul. Poate că ar fi mai nimerit să-i spunem cale de cunoaștere, cale a desăvârșirii. Metoda presupune oricum o limitare la niște mijloace umane, pe când rugăciunea e țina sinergiei⁸.

Intreaga existență duhovnicească ortodoxă s-a desfășurat, la Muntele Sinai, ca și în Egipt, în Atos, la Constantinopol și Ierusalim, în Rusia sau la noi, în climatul, în respirația rugăciunii. Există acum o teologie clasică a rugăciunii care a delimitat faze, trepte, etape, și a stabilit roadele stadiului ultim, dar aceeași teologie a constatat că pe toate treptele există o anumită experiență, o anumită cunoaștere, și cea din urmă treaptă e abia un început, și ceea ce se poate face într-o viață, se poate face și într-o zi. «De va voi omul, zice Ava Alonie (în Pateric), de dimineața pînă seara ajunge în măsură dumnezeiască». Fazele, treptele, ca și stadiul ultim, nu sînt de durată, nici de cantitate, ci de intensitate și calitate. Stadiul ultim cunoaște însă niște roade care, odată cu o bucurie nespusă, cu o fericire duhovnicească aproape de nesuportat, lacrimi, pace, străpungere, dulceață, sau dincolo de ele, deschid sfîntului vederea luminii pe care au văzut-o ucenicii pe Tabor, prefăcîndu-se, schimbîndu-se ei înșiși în lumină. În sensul acesta trebuie înțeles cuvîntul lui Ava Iosif către Ava Lot (în Pateric), că nu poți să te faci călugăr de nu te vei face ca focul, arzînd tot. El însuși făcîndu-și odată rugăciunea «și-a întins mîinile la cer și i s-au făcut degetele ca zece făclii de foc»⁹. Tot așa au fost văzuți «strălucind ca fulgerul» și Ava Pamvo, și Silvan și Sisoe¹⁰. Sf. Grigore de Nisa în cuvîntarea funebreală închinată Sf. Vasile cel Mare, spune că acesta a văzut în rugăciune lumina taborică: «Odată fiind noapte, veni peste el strălucirea unei lumini, pe cînd se ruga în casă. Lumina aceea era ceva nematerial, luminînd locuința prin puterea dumnezeiască»¹¹.

3. Esențialul disputei isihaste s-a purtat în jurul naturii Luminii pe care o văd sfinții în rugăciunea culminantă, și asupra modului percepției ei, și în același timp asupra accesibilității lui Dumnezeu. În teologia

8. προσευχή ἔστιν ἀνάγκη νῦν πρὸς θεόν; Ἡ προσευχή ὁμιλία ἐστὶ πρὸς θεόν, St. Nil, *De Oratione*, 33, cf. P. Pourrat: *La spiritualité chrétienne*, vol. I, Paris 1931, p. 198. S-au încercat diferite clasificări și împărțiri ale rugăciunii după măsura în care angajează parțial sau total ființa omenească, și după mijloacele folosite în realizarea ei. O împărțire în trei, bazată pe tradiția spirituală a Părinților găsim în cartea mai nouă a Ierom. Sofronie *Старец Силуан* Paris 1952, p. 55-56 (în rusește). În prima categorie înscrie rugăciunea cu imaginație, rugăciune periculoasă pentru că duce la înșelări — prelest —, la obiectivări ale ființei inobiectivabile a lui Dumnezeu. Al doilea fel e rugăciunea-meditație, ca și cea dintîi specifică romano-catolicismului. Al treilea fel de rugăciune unește mintea cu inima, depășește imaginația și realizează unirea cu Dumnezeu. Împărțiri mai găsim la Teofan Zăvoritul în *Calea spre mîntuire*, ed. din 1894, în rusește, p. 243, în Conf. VIII și XI a lui Casian Romanul, în *Sobornicul lui Hariton* de la mănăstirea Valaam, etc.

9. *Pateric*, la Ava Iosif, ed. Rm. Vilcea 1930, p. 113.

10. *Idem*, p. 193.

11. Citat de Sf. Grigore Palama în *Antireticul V* contra lui Achindin, cf. trad. Pr. Stăniloae, anexă la *Viața și activitatea Sf. Grigore Palama*, Sibiu 1938, pag. CVIII.

ortodoxă, deși lucrurile nu poartă încă girul unui sinod ecumenic, ci numai al unor sinoade locale și al unui *consensus ecclesiae*, modul cum a soluționat isihasmul aceste probleme este de mult familiar, ceea ce ne scutește de analize amănunțite.

În ceea ce privește posibilitatea vederii lui Dumnezeu, expresiile Sfinților Părinți sînt categoric afirmative: «Cel ce și-a făcut inima curată, nu va cunoaște numai rațiunea lucrurilor inferioare și care sînt după Dumnezeu, ci vede pe însuși Dumnezeu» zice Sf. Maxim Mărturisitorul¹². Textele Sf. Scripturi însă sînt contradictorii: unele afirmă posibilitatea vederii (Facere XXXII 30; Eșire XXIV-10; Apoc. XXII 4; Mat. IV. 8) iar altele o neagă (Eșire XXIII 20; Ioan I, 18). Cum se vor reduce aceste texte la unitate?

În disputa sa cu anomeii, Sf. Ioan Gură de Aur a pus accentul pe incomprehensibilitatea lui Dumnezeu ca esență *οὐσία*. De altfel această idee e comună multor scriitori bisericești, găsindu-se încă la Filon de Alexandria¹³. Totuși Sf. Ioan Gură de Aur în Omilia IV contra anomeilor, referindu-se la teofaniile de care au fost învredniciți prorocii pune în gura lui Dumnezeu: «Eu nu le-am arătat esența mea *τὴν οὐσίαν*, ci m-am adaptat prin condescendență slăbiciunii privirilor lor» *ἀλλὰ συγκατέβην, φησί, πρὸς τὴν τῶν ὀρώντων ἀσθένειαν* (730 D, ed. cit. 1951). Prin urmare e vorba de o condescendență, de o «pogorîre» a lui Dumnezeu, și deci de o cunoaștere sub forma acestei pogorîri. În omiliile sale Sf. Ioan Gură de Aur va relua mereu ideea că deși Dumnezeu e inaccesibil, această inaccesibilitate trebuie înțeleasă în sensul că Dumnezeu nu poate fi cunoscut exact *κατ'ακριβείαν*, dar că o anumită cunoaștere este în esența sa *οὐσιωδῶς*, posibilă totuși (731 B-C).

Deci cu bună dreptate Sf. Grigore Palama afirmă că antinomia cognoscibil-incognoscibil, comprehensibil-incomprehensibil, își are temeiul în Dumnezeu. Sinoadele din timpul disputei isihaste vor preciza cu claritate de definiție existența în Dumnezeu a esenței *οὐσία* incognoscibilă și inaccesibilă și a energiilor *ἐνεργεῖαι* cognoscibile și accesibile vederii. În felul acesta se vor pune temeiurile dogmatice ale cunoașterii lui Dumnezeu prin rugăciune, și se va rezolva antinomia în sensul că Dumnezeu e și cognoscibil și incognoscibil, fără ca aceste două însușiri ale sale să se excludă una pe alta, și să ne silească la extremismele de natură acelora de care n-au putut scăpa protestanții și romano-catolicii¹⁴.

12. P.G. 90, 1161, citat de Sf. Grigore Palama în *Al treilea tratat...*, trad. de Pr. D. Istăniloae, p. XLVIII

13. Filon, în *De post. Caini*, 15; Justin, *Dialog CXXVII*, 2; Clement Alexandrinul, *Strom.* II, 2, ed. Stählin, p. 115-116; Irineu, *Adv. Haeres.* IV, 20, 5; Origen, *Contra Cels.* VII 42; Sf. Grigore de Nyssa, *Contra Eunomius*, P.G. XLV, 132 C, Sf. Ioan Gură de Aur, *Περὶ Ἀκαταλήπτου* III, 725 A, ed. nouă cu traducere și note de Robert Flacelière, Coll. Sources Chrétiennes, Paris 1951.

14. Ideea deosebirii între esență și energii e de altfel mai veche, dar rămasă oarecum nedeclarată, neutilizată dogmatic. Sf. Vasile încă zice: «Dacă energiile coboară pînă la noi, esența rămîne întru totul de neapropiat» (*Ad Amphilochem*, P.G. vol. XXXII, col. 869 AB). Și Sf. Ioan Damaschin deosebește esența propriu zisă, sau firea — *οὐσία, φύσις* — care este de necunoscut, întru totul neapropiată, de «ceea ce este în preajma firii» *τὰ περὶ φύσιν, puterile*, sau proniile dumnezeiești, ceea ce poate fi cunoscut din Dumnezeu *τὸ γνωστόν τοῦ θεοῦ*, după cum spune Sf. Pavel (Rom. I, 19) — *De fide orthodoxa*, P.G. XCIV, col. 800 BC, trad. rom., I, 4, p. 30, ed. 2, 1943; cf. Vladimir Lossky: *Teologia Luminii la Sf. Grigore Palama, în Dieu Vivant*, I, 1945, p. 95-118. Această problemă pe larg și în Lossky. *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, cap. IV.

Adversarii palamismului au ridicat obiecțiunea de diteism și politeism față de afirmația că pe de o parte Dumnezeu este participabil, cognoscibil, și pe de alta ascuns și neajuns. Dar prin precizarea că esența și energiile sînt indivizibile, că cuvîntul **Dumnezeu** e comun și ființei și lucrărilor, va fi respinsă acuzația de diteism sau politeism și se va salva totodată posibilitatea comuniunii și cunoașterii lui Dumnezeu în experiența vieții duhovnicești¹⁵. E evident că din perspectiva logico-rațională nu s-a depășit antinomia, dar ea nu e deloc mai gravă și de altă calitate decît antinomiile sub forma cărora sinoadele ecumenice rezolvaseră problema Treimii, a firilor, a voințelor și a lucrărilor în Mintuitorul Hristos. «Dumnezeu cel unul — zice Sf. Grigore Palama — închinat în trei ipostasuri și o singură ființă, se împarte fără părți și fără împărțeală *ἀμερῶς καὶ ἀμερίστως* și în diferite lucrări (energii lucrătoare)». În Dumnezeu antinomia nu e antinomie pentru că El este **coincidentia oppositorum**, în El «cele contradictorii nu se luptă întreolaltă, după cum zic Părinții»¹⁶.

4. În coordonatele spiritualității răsăritene, problema cunoașterii e o problemă de lucrare și nu de speculație. Pe diferite trepte, cei ce se roagă sufăr o transformare, experimentează o întîlnire cu o realitate transsubiectivă, întîlnire cu atît mai certă cu cît e marcată de niște simțăminte vii, care indică o prezență vie față către față. N. Hartmann¹⁷ a arătat cît de mult este scaldat actul cunoașterii în acte și stări emoționale care nu sînt altceva decît semnele covîrșitoare al prezenței imediate a realității transsubiective în noi, și în același timp stări de participare, și prin urmare acte de cunoaștere. Sf. Ioan Gură de Aur în Omiliile contra Anomeilor indică aceste stări provocate de întîlnirea la diferite stadii cu divinul, ca fiind stări de cunoaștere, ca pe o experiență existențială a transcendenței lui Dumnezeu, simțită ca o prezență covîrșitor de reală, ca pe o relație dintre un Dumnezeu viu cu oameni vii¹⁸. Stupoarea — *ἐκπληξίς* (*Περὶ Ακαταλήπτου* II 711 A ed. cit. 1951), sentimentul de vertigiu *ἰλιγγία* (id. I 706 B), frica *φόβος* (id. III. 723 A), cutremurul *τρόμος* (id. II 713 A), teroarea sacră *φρίκη* (id. IV. 734 D. și II. 712 B) sînt întîlniri vii, confruntări care spun ceva despre Dumnezeu. Faptul de pildă că Dumnezeu e experiat ca ocean fără margini sau ca abis fără fund *βάθος*, îl aruncă pe om în vertigiu, îl pune în stare de frică. Sentimentele acestea sînt elementele unei cunoașteri¹⁹.

Sf. Ioan Gură de Aur ca și Sf. Grigore de Nisa²⁰ identifică și alte stări sau sentimente în fața măreției divine, sentimente omagiale care

15. Sf. Grigore Palama, *Antireticul V* contra lui Anchindin, trad. de Pr. Stăniloae, p. CI.

16. În *Apologie* mai extinsă, trad. cit., p. LX și LXII.

17. *Das Problem der realitätsgegebenheit*, Berlin 1933, p. 16-17, cf. Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu 1943, p. 8-11.

18. Ferdinand Cavallera și Jean Daniélou, introd. la Jean Chrysostome, *Sur l'Incompréhensibilité de Dieu*, trad. de R. Flacellière, coll. Sources chrétiennes, Paris 1951, p. 45.

19. Ele sînt remarcate și de Sf. Grigore de Nyssa, *Hom. Eccl.* 9, P.G. XLIV, 729 D-732 A, cf. Ferd. Cavallera și Jean Daniélou, introd. cit., 1951, p. 39. Și Sfintul Simion Noul Teolog spune că «cel ce are înlăuntrul său lumina Duhului Sfînt, neputînd a o privi, cadă cu fața la pămînt și strigă cu spaimă și cu frică...; vezi și Jr. Hausher: *Un grand mystique byzantin, vie de Siméon le Nouveau théologien*, par Nicétas Stéthatos, in *Or. Christ.*, 45, Roma, 1928, p. 9 sq.

20. *Hom. Eccl.*, 7. XLIV, 732A-D, cf. J. Daniélou: *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, p. 139.

trăiesc divinul ca **sanctitas** ἁγιωσύνη, **majestas** μεγαλωσύνη, sentimente de slăvire (δοξάζειν) de adorare, trebuința de tăcere sacră, simțirea lui **Das Heilige** de care vorbește Rudolf Otto, sentimente născute de experiența «numinosului».

Toate acestea se capătă într-o experiență de viață duhovnicească din care nu lipsește rugăciunea. Încă Evagrie spunea că «cunoașterea Sf. Treimi e tot una cu rugăciunea și e treapta ei cea mai înaltă». De aceea Lossky zice că Dumnezeu rezidă acolo unde cunoștințele noastre, conceptele noastre n-au acces²¹. Cunoașterea religioasă este, după expresia Ierom. Sofronie, «**co-existență**» **co-бытiе**²².

Expresiile cărților de spiritualitate răsăriteană care vorbesc despre această cunoaștere, sînt expresii paradoxale: cunoașterea mai presus de cunoaștere (d. p. Sf. Grigore de Nisa, **Contempl. asupra vieții lui Moisi**), unire neînțeleasă (Dionisie Areop. P. G., 3, 865), unire mai presus de minte (Palama, **Al treilea tratat**, trad. cit., p. XXXI-XXXII), înțelegere neînțeleasă, vedere în chip nevăzut (Sf. Simion Noul Teolog) și altele la fel. Care este explicația acestui fapt?

Mai întii ele au în vedere **esența** incognoscibilă a lui Dumnezeu și în al doilea rînd **energiile**, cognoscibile, dar nu într-atît de cognoscibile încît să se epuizeze în afirmații simple, pentru că deși sînt cunoscute, ele depășesc conceptele umane, dar în acelaș timp, nici nu sînt într-atît de incognoscibile încît să se epuizeze în negații simple. De aceea paradoxul e modul cel mai adecvat de exprimare, și am zice, acela care exprimă fidel o situație reală. Aici paradoxul nu are funcție de contradicție, ci una de sistem de exprimare a unor realități transemperice și tainice.

Cunoașterea religioasă în stadiul ei cel mai înalt e propriu zis dincolo de pragul rugăciunii, dar pregătită de rugăciune. Pe treptele rugăciunii se realizează o cunoaștere în dialog, iar dialogul încă presupune înțelesuri, sentimente diferite, oarecum tot o cunoaștere exterioară. Cînd urcușul duhovnicesc pe calea rugăciunii a atins culmea, atunci rugăciunea încetează, dialogul încetează, mintea nu se mai roagă, ci **pătrunde** în lucrurile neînțelese, și **co-există** cu Dumnezeu. Sfințenia participată nu este nici de esență etică, nici noetică, ci ontologică. Sfinț este cel ce poartă în el pe Duhul Sfinț²³. Coexistența aceasta nu înseamnă însă panteism cum crede W. von. Scholz²⁴. Iar experiența aceasta nu este o victorie a imanentului și o suprimare a transcendenței lui Dumnezeu²⁵. Dumnezeu rămîne în esența sa transobiectiv și inobiectivabil, adică radical spiritual și personal. Numai ignorarea dogmei asupra esenței și energiilor lui Dumnezeu îndreptățește o concluzie panteistă, dar ea nu privește spiritualitatea ortodoxă.

21. In *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, p. 33.

22. Ierom. Sofronie, *Старец силовъ*, Paris 1952, p. 59.

23. Ierom. Sofronie, *Старец силовъ*, Paris 1952, p. 61. A devenit clasică pentru ilustrarea acestui aspect al sfințeniei convorbirea Sf. Serafim de Sarov cu Motovilov, publicată în 1962 de S.A. Nilus în rusește, în care Sf. Serafim definește sfințenia ca fiind dobîndirea Sf. Duh. De aceea răsăritenii nici nu indică pe **imitatio Christi** drept cale a desăvirșirii, ci trăirea în **Hrastos** ἐν Χριστῷ ζῶν, încorporarea la Hrastos prin trăire și contemplație, prin unire și dragoste. Imitația rămîne la exterior. La Sf. Pavel urmarea lui Hrastos presupune a fi deja în Hrastos prin har. Numai atunci poți imita. Despre aceasta la Lossky: *Essai...*, p. 212 și la M-me Lot-Borodine: *Le cœur théandrique et son symbolisme dans l'oeuvre de Nicolas Oubaslis*, XIV siècle, in «Irenikon», 1936, 6, p. 652-673.

24. *Deutsche Mystiker*, 1927, p. 49.

25. Mircea Florian, *Misticism și Credință*, Buc., 1946, p. 73.

Cunoașterea lui Dumnezeu prin rugăciune nu este o chestiune de metodă. Rugăciunea nu este un «procedeu mecanic» de a ajunge ieftin la entuziasm²⁶. Părinții duhovnicești spun că darul vederii, al participării și al cunoașterii, — căci *Τό δέ άπενές ιδείν τό γινώσκειν έστν* — a prevedea e tot una cu a cunoaște²⁷ — este un dar absolut gratuit, necondiționat de nimic, un act liber al lui Dumnezeu, un pogorământ, o chenoză, o revelație a lui Dumnezeu. Il cunoaștem pe Dumnezeu numai întrucât El vrea să ni se descopere. El e persoană. Raportul dintre El și noi e de la persoană la persoană, și dintr-o persoană nu cunoști decât atât cât vrea ea să se descopere. Dar ca să ți se descopere trebuie să te rogi. S-ar părea că ne aflăm și aici în prezența unei ahtinomii. Pe de o parte e vorba de un act liber al lui Dumnezeu, pe de altă parte de rugăciune, de lucrare, de efort uman. Părintele Prof. D. Stăniloae spune că cunoașterea e un rezultat produs de întâlnirea între actul voluntar de «pogorire» al lui Dumnezeu și **structură cognitivă**²⁸. Ce este această «structură cognitivă»? În **centuriile** lui Calist și Ignatie (sec. XIV) centrul de greutate cade pe ideea de pocăință. Ori sensul original al grecesului **metanoia** înseamnă «schimbarea minții», schimbare de perspectivă, restaurare a naturii noastre adamice plăsmuite după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, regăsirea amintirii, a deschiderii pentru lumina cerească²⁹. Ori rugăciunea e prin excelență o **metanoia**, deci o refacere a structurii noastre originare cognitive, o deschidere a ei pentru Dumnezeu. Lucrarea de refacere are în vedere pe om, e o lucrare asupra lui, dar refacerea se realizează prin îndreptarea ei spre Dumnezeu, prin așezarea în fața lui Dumnezeu. Numai atunci împărtășește Dumnezeu harul unirii. Fără această lucrare omul nu e în situația de a primi harul, nu are «structura cognitivă» refăcută, nu are actualizată deschiderea pentru Dumnezeu. În acest sens cunoașterea e un rod al sinergiei între Dumnezeu și om, nereducându-se adică nici la Dumnezeu, în sens protestant, nici numai la om, în sens pelagian, și întrucâtva și romano-catolic.

5. Asupra raportului dintre cunoașterea logico-discursivă și cunoașterea religioasă teologii nu stabilesc o contradicție. Aceste două feluri de cunoaștere nu se exclud, pentru că trăirea religioasă nu exclude rațiunea, nu i se substituie, și nu-i neagă competența în sfera imanentului, și chiar în ceea ce îl privește pe Dumnezeu. Cunoașterea prin unirea cu Dumnezeu depășește însă pe cea dobândită pe cale logico-discursivă. I se suprapune ca o cunoaștere suprarățională, ajutată de harul divin pe de o parte, și de efortul purificării ascetice pe de altă parte. Ea poate fi socotită suprarățională și nu prelogică sau antirațională³⁰. Asceza e un drum rațional, și în general tot ceea ce premerge experiența unirii presupune folosirea prealabilă a tuturor posibilităților rațiunii. De aceea Sf. Grigore Palama spune că și calea rațională și cea a experienței religioase sînt adevărate

26. Cum crede Ir. Hausherr, *La Méthode d'oraison hésychaste*, in *Orientalia Christiana*, IX, 2, 1927.

27. Sf. Ioan Gură de Aur, *Περν Ανακαλήπτου*. 731 C, în ed. cit., 1951, p. 226.

28. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sf. Ioan Gură de Aur*, în «*Orthodoxia*», 4, 1957, p. 564.

29. H. de B., *La prière du coeur*, în «*Messenger*», 13, Paris 1953, p. 22-23.

30. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Curs de Ascetică*, 1947, p. 10; Savin, *Curs*, București, 1946, p. 7.

fără a se contrazice, afirmind fiecare la măsura posibilităților lor adevă-
rurile care ajung³¹.

Teologia rugăciunii neînțetate — e evident din scrisul Sf. Părinți — pune accentul pe restaurarea minții și aducerea la puritatea adamică, și la funcția originală de facultate intuitivă orientată către «coincidentia oppositorum» și către contemplația unitivă și îndumnezeitoare. Pentru această facultate Părinții vor prefera numirea de νοῦς — mințe, în opoziție cu rațiunea propriu zisă care este facultate discursivă întemeiată pe principiul contradicției³². Aceasta este mințea care se unește cu inima în actul rugăciunii, trăind o viață unică și depășind teologia rațională și speculațiile filozofice. Mințea nu mai este acum singură, ci e restaurată în funcția ei integrală alături de inimă. Ea va cunoaște prin inimă. Inima în tradiția răsăritului nu este sediul vieții afective, cum a devenit în Occident în ciuda învățăturii Fer. Augustin și Casian, ci este sediul înțelegerii, o înțelegere care presupune însă și simțire; ea este centrul omului integral, e locul spiritului și prin urmare rădăcina voinței, a simțirii, a acelei simțiri numite de Părinți νοερά αἰσθησις și a cunoștinței. Astfel concepția gnoseologică a răsăritului este hotărât integralistă. Inima e punctul de incidență a prezenței divine și ea transcende atât viața afectivă cât și gândirea discursivă situată în creier. Evagrie Ponticul spune că «înțelegerea, după cuvântul lui Solomon, rezidă în inimă, iar cugetarea în creier»³³. Acesta este motivul care face ca nevoitorii duhovnicești să aibă sentimentul nu numai că pătrund, că trăiesc, ci chiar că înțeleg tainele. «Înțelegerea» este aici un aspect al «lucrării» minții în inimă, ceea ce e cu totul altceva decât speculația rațională propriu zisă. De aceea despre cunoașterea aceasta se vorbește în termeni paradoxali: ea este cunoaștere, dar și «ignoranță infinită», cum o numesc Evagrie, Dionisie Arcopagitul și Sf. Maxim Mărturisitorul³⁴. Inteligența singură, rămasă la dimensiunile ei, nu va găsi niciodată în sine acea suficiență care să-i îngăduie să ajungă la rezultatele depline în afară de participarea la ființa supremă — spune în **Contemplația asupra vieții lui Mcisi**, Sf. Grigore de Nisa. Participarea, se înțelege prin lucrarea rugăciunii și a darului dumnezeiesc, îi conferă inteligenței valoare, îi valorifică funcția cognitivă.

6. Pe piscurile cele mai de sus ale lucrării duhovnicești, acolo unde încetează definițiile și unde se întâlnesc contrariile fără să se mai opună între ele, apare distinctă și pozitivă dragostea. Dragostea de Dumnezeu și de oameni și de toată făptura. Ea iese dintr-o mare înțelegere, dintr-un dar al înțelegerii. Sf. Isaac Sirul zice că «dragostea aceasta este un foc al inimii îndreptat către toate ființele, și când le privește și își aduce aminte de ele, lacrimi îi curg din ochi, dintr-o milă mare și puternică ce-i cuprinde inima». Dragostea este de fapt semnul izbândirii rugăciunii și al condescendenței divine. După ce te-ai lepădat de toate, ai făcut loc lui

31. Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικά. 150 cap. 121. P.G., 150, col. 1205.

32. H. de B., **La prière du coeur**, în «*Messenger du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, nr. 13, 1953, p. 15.

33. În **Centuriile gnostice**, cf. H. de B., loc. cit., p. 14-15.

34. M. Viller, în **Aux sources de la spiritualité de Saint Maxim, R.A.M.**, XI, 1930, p. 248, comparând în privința aceasta pe Evagrie (cant. III, 15) cu Sf. Maxim (De Caritate III, 99) spune că Sf. Maxim exprimă în acestea o idee evagriană în stil dionisian. Despre aceasta și la Ir. Hausherr, **Ignorance infinie**, în *Or. Chr. Per.*, II, partea III-IV, 1936, p. 351.

Dumnezeu, și te-ai făcut apt pentru pogorîrea Lui sub forma dragostei, căci El este dragoste. Întîlnirea cu Dumnezeu se consumă în dragoste, care e ca rugul care ardea și nu se mistuia, pentru că dragostea n-are limite. Ea se împlinește în creșterea continuă. Dragostea e sentimentul participării. Nu al asimilării însă, pentru că Dumnezeu e persoană și omul e tot persoană. Persoanele nu se desființează în dragoste. Se iubesc ca persoane distincte, și numai întrucit sînt persoane. Altfel ar însemna ca omul să devină Dumnezeu prin natură.

Cu aceasta am ajuns la descoperirea încă a unei caracteristice esențiale a spiritualității ortodoxe și anume: coincidența funciară a dragostei și a cunoașterii³⁵, de unde și absența sentimentalității în textele răsăritene consacrate dragostei duhovnicești.

Pe aceste trepte deci dragostea e în același timp un act de înțelegere iar cunoașterea e în același timp un act de iubire. Înțelegem astfel cuvîntul starețului Zosima al lui Dostoievski: «Dacă veți iubi, veți înțelege». Dragostea este inseparabilă de cunoaștere, de «gnoză». Gnoza e nota de conștiință personală fără de care asceza ar fi stearpă, fără țel sigur, «o asceză, iluzorie» ἀσκησις φαινομένη după Macarie Egipteanul³⁶. Și Sf. Dorotei spune că viața ascetică fără această conștiință a persoanelor — om și Dumnezeu — n-are nici un preț³⁷. Numai viața duhovnicească conștientă ἐν γνώσει e autentică.

Concluzia acestor considerațiuni ar putea fi exprimată în cazul acesta astfel: nu numai că viața duhovnicească ajunsă la ultimele ei potențe este și cunoaștere, ci trebuie să fie prin necesitate și cunoaștere, tocmai din pricină că și omul și Dumnezeu sînt persoane, și raportul dintre persoane trebuie să fie un raport consimțit și conștient, această consimțire exprimîndu-se prin dragostea conștientă.

De altfel încă de la alexandrini s-a precizat această identitate între dragoste și cunoaștere. Gnosticul lui Clement Alexandrinul va ajunge la desăvîrșita gnoză numai realizînd dragostea, pe drumul rugăciunii și al ascezei³⁸. Și la Origen γνώσις este sinonim cu θεωρία, cu vederea stării divine³⁹. Gnoza este astfel o stare de entuziasm, de beție sobră, este κοινωνία și ένωσις. Numai pe acest drum e posibil contactul direct și nemijlocit cu Logosul. Ideea va fi larg dezvoltată de Sf. Grigore de Nisa în **Viața lui Moise și în Com. la Cîntarea Cîntărilor**.

Origen este cel dintîi care numește gnoza «căsătorie duhovnicească» πνευματικός γάμος, în care sufletul este mireasa Logosului, gnoza însemnînd în același timp și cunoaștere și iubire.

Astfel, înțelegem că la adevăr se ajunge folosind tot ansamblul facultăților omenești și el se dezvăluie în măsura în care angajarea facultăților e mai deplină, iar desăvîrșirea e tot una cu aducerea tuturor facultăților la sensul și la capacitatea lor originară, cînd omul stătea cu Dumnezeu la aceeași masă a Ospățului Ceresc.

35. Ideea la Sf. Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste**, I, 9, **Filocalia** romînească, trad. Pr. D. Stăniloae, vol. II, p. 38.

36. **Omil. duh.**, XL, 1. P.G. 34, col. 761.

37. **Doctrina**, XIV, 3. P.G. 88, col. 1776-7780, cf. Lossky, **Essai**, p. 212.

38. Marcel Viller, **La spiritualité des premiers siècles chrétiens**, Paris 1930, pag. 37-44.

39. Walther Völker, **Das Vollkommenheitsideal des Origenes** (Beitrage zur historischen theologie, 7), Tübingen, 1935, p. 94.

BHAKTI ȘI AGAPE *

Printre religiile actuale ale Indiei, aceea care are o mare trecere în masele populare este religia krișnaistă, una din formele hinduismului. Valoarea acestei religii constă mai ales în noțiunea de **bhakti**, adică «iubire de Dumnezeu». Însemnătatea ideii de bhakti a fost scoasă în evidență de mulți cercetători indieni și europeni. Printre oamenii de cultură indieni care au contribuit la propovăduirea ideii de bhakti se numără și marele gânditor și poet cu renume mondial Rabindranath Tagore. Acesta a propovăduit cu ardoare iubirea de Dumnezeu (bhakti) nu numai indienilor, ci și creștinilor. Popularizarea noțiunii de bhakti a dus însă în chip firesc la punerea acestei noțiuni în paralelă cu **agape**, iubirea creștină. Apropierea celor două noțiuni pare de altfel îndreptățită, deoarece atât bhakti cât și agape formează nervul principal al religiilor respective. În plus, cele două noțiuni au în aparență același specific de «revărsare» și «unire». Totodată, atât bhakti cât și agape se întilnesc nu numai la om, ci și la divinitate. Prin aceasta, bhakti apare drept noțiunea cea mai înrudită cu agape, cu mult mai apropiată decât **erosul**, iubirea înțeleasă în sensul clasicismului antic.

Desigur, apropierea unui element păgîn de elementul central al religiei creștine poate ridica multe nedumeriri în sufletul credincioșilor creștini. De aceea este de datoria noastră, a teologilor, de a lămuri problema. Vom încerca deci în lucrarea de față să analizăm noțiunea de bhakti și s-o comparăm apoi cu agape. Cercetarea noastră va reuși, credem, să arate în ce constă asemănările și mai ales deosebirile dintre cele două noțiuni, precum și superioritatea, sub toate raporturile, a lui agape asupra celei mai înalte concepții despre iubire pe care a produs-o spiritul omenesc neluminat de revelația Mîntuitorului: bhakti.

I. BHAKTI

Cuvîntul sanscrit **bhakti** se traduce în romînește prin «iubire». Panini, primul mare filolog al lumii¹, în lucrarea sa intitulată «Gramatica» (cartea a IV-a, 3, 95, 98), întrebuintă cuvîntul bhakti «nu numai în sensul lumesc de iubire, supunere, devotament, ci și pentru desemnarea legăturii omului cu Dumnezeu»². Același înțeles al cuvîntului apare și în vechea scriere sacră indiană, **Cvetaçvatara upanișad**, în versul: «Cel care simte cea mai înaltă iubire către Dumnezeu (yasya deve para bhaktih)...».

Ideea unei legături intime și iubitoare între Dumnezeu și oameni este veche în India. Chiar imnele rigvedice considerau adesea pe zei drept prieteni, frați sau părinți, și relațiile lor cu oamenii le înțelegeau ca pline

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

1. Panini a trăit în secolul al IV-lea a. H., fiind posterității prima lucrare de gramatică.

2. R. Garbe, *Indien und das Christentum*, Tübingen, 1914, p. 251.

de bunăvoință și intimitate. În această privință, sînt cit se poate de concludente imnele rigvedice I, 31, 16³ sau X, 125, 5⁴. Această idee a unei legături de iubire între om și Dumnezeu nu era însă clar formulată și nici nu forma caracteristica religiozității vedice. Odată însă cu apariția sectei «Bhagavaților», din care s-a născut krișnaismul, iubirea lui Dumnezeu a devenit, pentru prima oară, «culmea și punctul central al vieții religioase»⁵. Această sectă, apărută aproximativ în secolele V-IV a.H., propovăduia, pentru prima oară în India, o religie populară cu aspect monoteist, deosebită alături de politeismul popular existent, cît și de panteismul și idealismul speculativ upanișadic. Această religie a reușit să aducă la lumină o concepție și o viață religioasă de o frumusețe și adîncime neîntîlnite în religiozitatea Indiei pînă în acel moment. Religia acestei secte își datorează creșterea și înflorirea, sevei din care și-a tras viața și anume iubirea. În cadrul acestei secte a apărut **Bhagavadgita**, «Cîntecul celui sublim», ca o «carte de învățătură»⁶ a noii religii a iubirii și datoriei, care scriere formează astăzi cartea a VI-a din marea epopee **Mahabharata**. Cu timpul, însemnătatea Bhagavadgitei a reușit să treacă dincolo de granițele sectei și să fie preluată și cinstită de către întreaga Indië brahmană pînă în zilele noastre. Această preluare și includere a Bhagavadgitei în tradiția brahmană nu s-a întîmplat însă fără anumite adăugiri și transformări ale textului original, în sensul învățăturilor brahmane. Așa s-a ajuns ca textul actual al Bhagavadgitei, care-și are originea în sec. V-IV a.H., dar a suferit modificări pînă în sec. III p.H., să nu mai prezinte o concepție unitară și să cuprindă o mulțime de contradicții. Cu toate aceste contradicții, frumusețea și adîncimea ideilor și simțămintelor cuprinse în Bhagavadgita au produs o profundă impresie asupra cititorilor occidentali, care 'au socotit această scriere nu numai ca «cea mai frumoasă poezie filozofic-religioasă a bogatei literaturi indiene ci chiar ca «o capodoperă a literaturii mondiale»⁷. Ea a fost recomandată lumii cu cea mai mare căldură de personalități ca Schlegel, Hegel, W. von Humboldt⁸, Schopenhauer⁹ etc. Faptul apoi că Bhagavadgita a slujit drept carte sfîntă religiei krișnaiste, cea mai populară religie a Indiei., ne dovedește marea atracție exercitată de ea asupra sufletului indienilor.

Bhagavadgita este deci cartea care a adus pe meleagurile Indiei mesajul înalt al iubirii. Între această carte și bhakti există o legătură indisolubilă. De aceea baza cercetărilor noastre asupra lui bhakti o va forma Bhagavadgita, fără de care bhakti nici nu poate fi conceput. »Sensul lui bhakti a suferit însă unele transformări în decursul timpului. Unele din

3. «(Agni) este tatăl, prietenul și îngrijitorul credincios al oamenilor». Folosim trad. H. Grassmann, vol. II, Leipzig 1877.

4. «Pe cel care-l iubesc — zice zeul Vac — îl fac puternic, preot, vizionar, înțelept».

5. R. Garbe, op. cit., p. 251.

6. Idem, *ibidem*, p. 228.

7. I. Mihalcescu, **Bhagavadgita**, traducere și note, București 1932, p. 8.

8. Humboldt a caracterizat Bhagavadgita drept «cel mai frumos, poate chiar singurul poem cu adevărat filozofic din toate literaturile lumii» și a mulțumit lui Dumnezeu că i-a dat atîtea zile încît a putut ajunge la cunoașterea acestor opere.

9. Schopenhauer zice în «Parerga» II, p. 417: Bhagavadgita «este lectura cea mai edificatoare și mai înălțătoare posibilă din lume. Ea a fost mîngierea veștii mele și va fi mîngierea mea în clipa morții».

aceste transformări, ca de pildă aceea efectuată prin gândirea marelui mistic Manikka Vașagar¹⁰, înalță și mai mult conceptul iubirii. Ca atare, în cercetarea lui bhakti, va trebui să apelăm și la această personalitate, pentru a putea câștiga o privire mai generală și mai apropiată de realitate asupra acestei mari descoperiri a spiritualității hinduse.

După cum am spus mai sus, bhakti înseamnă iubire de Dumnezeu. Noțiunea de bhakti este însă cu mult mai largă. Ea include nu numai iubirea de Dumnezeu, ci și iubirea lui Dumnezeu față de om. Vom analiza deci, pe rând, diferitele înfățișări ale ideii de bhakti.

1. **Bhakti divin.** Iubirea omului de către divinitate nu este de la început precis conturată în religia bhakti. Astfel, deși zeul Krișna afirmă la un moment dat: «Eu sînt zeul iubirii, creatorul»¹¹, totuși Bhagavadgita ne dovedește în general că zeul iubirii însemnează zeul ce posedă în gradul cel mai înalt fenomenul iubirii, însă nu este înțeles în sensul că ar fi identic cu iubirea. Cu toate acestea, există în Bhagavadgita texte care se apropie de ideea identității dintre iubire și divinitate, cum este mai ales următorul: «Eu sînt iubirea din ființe, care nu se împotrivesc legii»¹². Această identificare, după cum ne arată contextul, nu urmărește a lămuri esența iubirii sau a divinității, ci are cu totul alt scop și anume demonstrarea atotprezenței divinității. Prin aceasta, valoarea textului pentru problema pe care o discutăm scade enorm, devenind aproape nulă.

În Bhagavadgita, deci, divinitatea iubește, însă nu este identică cu iubirea. Ca atare, ea nu iubește întreaga existență și nici măcar pe toți oamenii. Tradiția vișnuistă și șivaistă prelucrează însă conceptul iubirii și ajunge prin Manikka Vașagar să identifice divinitatea cu iubirea. Dar să urmărim mai îndeaproape procesul iubirii divine în concepția religiei bhakti.

Bhagavadgita accentuează mai ales iubirea omului față de divinitate. Se pare că, în primele forme ale Bhagavadgitei, iubirea divină nici măcar n-a existat, căci în recenziile de azi a Bhagavadgitei ea apare fără importanță, dispărînd chiar în fața iubirii umane de Dumnezeu. Lipsa iubirii divine din primele recenzii ale Bhagavadgitei pare să fie confirmată de textul: «Eu sînt același față de toate ființele, nu urăsc și nu iubesc pe nimeni; însă cei care mă adoră cu iubire, aceia sînt în mine, iar eu în ei». Această lipsă de iubire în divinitate denotă vechimea textului, care se apropie în concepție de noțiunea idealistă upanișadică a deplinătății de sine a divinității, deplinătate ce se traduce printr-o totală nemișcare, indiferență. Indiferența este deci suprema valoare, ea este semnul divinității. Iubirea este înțeleasă, ca și ura de altfel, drept fenomen ce tinde spre ceva neposedat încă, în genul **erosului** din cugetarea grecească. Ca atare, divinitatea fiind desăvîrșită, n-are nevoie de iubire.

10. Trăiește în sec. VII-VIII p. Hr. în India de sud.

11. **Bhagavadgita**, X, 28, trad. P. Deussen, în *Vier philosophische Texte des Mahabharatam*, Leipzig 1906; E. Senart, în traducerea sa, identifică zeitatea cu iubirea: «Eu sînt iubirea, zeul generării» (**La Bhagavadgita**, Paris 1922). Această traducere ni se pare eronată, deoarece această idee înaltă nu mi apare nicăieri în Bhagavadgita, ci numai mult ulterior ei.

12. **Bhagavadgita**, VII, 11, trad. Th. Simenschy, București. Casa Școalelor, 1944. Vom folosi în această lucrare în general traducerea lui Simenschy. Acolo însă unde ni se va părea că traducerea lui Simenschy este mai puțin clară, vom apela la traducerea lui Deussen sau a lui Senart. În locurile unde nu este specificat traducătorul, este vorba de Simeschy.

Cu timpul însă, iubirea capătă o valoare din ce în ce mai mare și un înțeles din ce în ce mai înalt, încât pînă la urmă este admisă între caracterele divine. Această concepție este predominantă în Bhagavadgita. Iubirea divină apare însă numai în anumite condiții. Astfel, îndreptarea credinciosului spre divinitate provoacă iubirea divină, căci zice Krișna: «Și, în măsura în care se îndreaptă spre mine, în aceeași măsură îl iubesc iarăși...»¹⁴. Divinitatea își dezvoltă întreaga gamă a iubirii față de cei ce corespund cerințelor sale. În acest sens, găsim în Bhagavadgita următoarele cuvinte: «Cel care mă adoră fără a urî vreo ființă, care e bun și îndurător, dezinteresat, lipsit de egoism, indiferent la bucurie și la înfrustare, iertător, totdeauna mulțumit, concentrat și înfrinat, cu hotărîrea fermă, cu mințea și gîndul îndreptate asupra mea — acela mi-e drag»¹⁵. Iar după enumerarea altor atitudini plăcute lui Krișna, sfîrșește prin cuvintele: «Aceia care, iubindu-mă, venerază această ambrozie sfîntă a vorbelor mele, plini de credință, a căror țintă supremă sînt eu — aceia îmi sînt cu deosebire dragi»¹⁶. De aici putem trage concluzia că iubirea lui Vișnu nu se îndreaptă asupra tuturor oamenilor. Ea e limitată și condiționată.

Iubirea pe care o are divinitatea este miloasă. În această privință Bhagavadgita afirmă: «Din milă pentru ei (pentru cei ce-l iubesc) intru în ființa lor și distrug întinericul izvorît din neștiință prin torța luminoasă a cunoașterii»¹⁷. Iubirea miloasă a lui Vișnu nu rămîne pasivă, pur sentimentală, ci ea ia forma faptei, a activității, după cum a apărut în citatul de mai sus, sau după cum se observă clar în următoarele cuvinte ale zeului Vișnu: «Deși sînt nenăscut, nepieritor, stăpînul creaturilor, eu mă nasc prin puterea naturii mele. Căci ori de cîte ori decade legea și se ridică nelegiuirea, eu mă creez pe mine însumi. Pentru ocrotirea celor virtuoși și pentru nimicirea celor răi, pentru restabilirea legii, mă nasc din timp în timp»¹⁸.

Deși condiționat, bhakti divin este considerat în Bhagavadgita ca gratuit, adică dezinteresat. Aceasta deoarece Vișnu afirmă: «Nu există nimic în cele trei lumi ce aș fi îndatorat să fac și nici nu este ceva ce-mi lipsește sau ceva care trebuie să-l dobîndesc»¹⁹.

Pînă acum, iubirea din divinitate a avut un caracter bipolar, adică ea era considerată ca un răspuns divin în fața unei atitudini umane plăcute divinității. Totuși, se pare că în Bhagavadgita apare și o iubire monopolară, necondiționată, care face trecerea spre concepția iubirii divine gratuite și necondiționate, accentuată atît de mult în dezvoltarea ulterioară a religiei bhakti. Această iubire monopolară, gratuită și necondiționată, apare la lumină în următoarele cuvinte ale lui Krișna: «Ascultă cuvîntul meu cel mai ascuns și mai înalt; eu te iubesc chiar foarte mult, de aceea vreau să-ți spun ceea ce slujește mîntuirii tale»²⁰. Aici iubirea divină nu mai este condiționată de nici o atitudine umană. Ea primește o formă superioară, apropiindu-se de forma ideală a iubirii, adică totală

14. Bhagavadgita, IV, 11, trad. Deussen.

15. Bhagavadgita, XII, 13-14.

16. Bhagavadgita, XII, 20.

17. Bhagavadgita, X, 11, trad. Deussen.

18. Bhagavadgita, IV, 6-8, trad. Deussen.

19. Bhagavadgita, III, 22, trad. Senart.

20. Bhagavadgita, XVIII, 64.

revărsare a iubirii. Aceste cuvinte, vizînd însă numai o singură persoană și apărînd într-un contact cu nuanță predestinaționistă, ne permit concluzia că iubirea divină bhakti nu atinge nici de data aceasta idealul. Totuși se pare că acest text a slujit de fundament dezvoltării conceptului ulterior al lui bhakti divin, înălțat atît de mult de Manikka Vașagar.

Accentul pus de Bhagavadgita pe iubirea umană este atît de puternic, încît idealizează această iubire. Acest fapt produce logic creșterea valorii lui bhakti și apropierea lui tot mai pronunțată de divinitate. Bhakti uman este considerat drept fenomen divin — după cum vom vedea, — iar de aici pînă la apropierea lui bhakti de natura divinității nu mai este decît un pas. Prin aceasta Bhakti divin începe să aibă un tot mai aparent caracter necondițional, caracter determinat logic de necondiționalitatea divinității. La o adevărată iubire necondiționată, gîndirea indiană n-a ajuns însă, după cum ne vom da seama din cercetarea amănunțită a obiectului iubirii divine. Totuși religia bhakti a pornit pe drumul înălțării conceptului de bhakti divin prin sublinierea tot mai pronunțată a caracterului necondițional al iubirii. Cităm, în continuare, pentru ilustrarea acestui fapt, numai un mic fragment din marea operă lirică a lui Manikka Vașagar, fragment ce reprezintă un adevărat imn înălțat dragostei dumnezești:

«O tu, adevărat zeu,	î	î	cu inima-mi de fieră,
deși sînt mai neînsemnat			nelăsînd-o să piară
decît un animal spurcat,		
te-ai arătat mai iubitor		
decît o mamă...			și oh... vai mie,
Și totuși, tu, izbăvitor,			ea nu ardea
te-ai unit, iubitor,			de dragoste pentru tine ²¹ .

Intreaga dogmatică și vaistă sud-indiană consideră că toate procesele lumii, de la formarea pînă la distrugerea ei, sînt conduse spre izbăvirea sufletelor prin forța iubirii divine²². Intreaga activitate a lui Vișnu și a lui Șiva față de oameni poartă pecetea acestei iubiri. Desele întrupări ale lui Vișnu, cum a fost și cea în persoana lui Krișna, s-au întîmplat în virtutea dragostei dumnezești. Iubirea divină poartă, în consecință, un tot mai accentuat caracter mîntuitor. Iubirea divină și mîntuirea capătă în religia bhakti același înțeles, cum vom vedea mai departe. Această identificare se bazează pe același imperativ al iubirii necondiționate.

Putem spune deci, în rezumat, că bhakti divin suferă începînd cu Bhagavadgita o continuă modelare. Pînă la urmă el ia o formă mai înaltă și mai pură. Ca atare, el este în primul rînd fenomen monopolar, adică pornind de la Dumnezeu, cu care se identifică, fără a se afirma însă aceasta undeva explicit. Bhakti apare sub acest aspect drept compasiune pentru om, drept milă. El este însă totodată activitate, căci aprinde în sufletele oamenilor iubirea. Această iubire monopolară este cauza întrupărilor lui Vișnu, cauza apariției învățăturilor sale și în fine cauza dăruirii iubirii omului.

21. Manikka Vașagar, *Tiruvāṣaṅgam*, I, 8, în H. W. Schomerus, *Meister Eckehart u. Manikka Vașagar*, Güttersloh 1936, p. 75.

22. Vezi Schomerus, *op. cit.*, p. 46-47.

În al doilea rând, bhakti este și fenomen bipolar. Iubirea bipolară apare în momentul în care omul se deschide acțiunii iubitoare divine. Această iubire este rezultatul iubirii monopolare, este starea în care sufletul credinciosului se întâlnește cu Vișnu. Ea este răspunsul plin de bucurie al divinității ce se întâlnește cu credinciosul avid după divinitate.

Ambele forme de iubire au comun o oarecare dezinteresare și necondiționalitate. Cauza și scopul lor rezidă în ele însele, afirmă religia bhakti. Aceasta se datorește faptului că între zeitate și iubire este o foarte strânsă legătură, ce merge aproape pînă la o identificare.

O a doua formă principală a noțiunii de bhakti este bhakti uman.

2. **Bhakti uman.** Acesta este un fenomen foarte complex. El include toate facultățile umane, cuprinzînd și cele mai adînci regiuni ale sufletului omenesc. Prin însăși semnificația sa de iubire, bhakti apare ca un fenomen sentimental. În această privință, Senart spune că bhakti «este cu mult mai mult un sentiment decît o dogmă»²³. El este «expresia pasională a unui cult personal»²⁴. În acest sens, bhakti este caracterizat ca o «iubire credincioasă și plină de încredere în Dumnezeu»²⁵. Acest caracter al iubirii îl găsim clar exprimat în Bhagavadgita VII, 28: «Însă cei, virtuoși, ale căror păcate s-au șters, aceia, liberați de îndoita iluzie, mă iubesc cu credință statornică». Încrederea nezdruncinată nu acoperă întreaga sferă a iubirii, înțeasă în specificul ei afectiv. Pe lîngă încredere, aflăm în bhakti «o așteptare și o speranță»²⁶. Acest caracter apare din strînsa legătură ce există între iubire și mîntuire, legătură scoasă la iveală adesea de Bhagavadgita. Iubirea divinității fiind identificată cu mîntuirea, cu uniunea cu divinitatea, iubirea incipientă se umple de tensiunea așteptării și speranței. Într-o astfel de tensiune plină de iubire, ce se înalță spre divinitate, Manikka Vașagar exclamă: «Eu nu cunosc o altă năzuință decît spre tine. M-ai prins cu totul în slujba ta!... simțul meu, corpul meu, gura mea, nasul, urechea și ochiul meu, toate membrele și simțurile mele nu sînt îndreptate decît spre Tine! Nu mai doresc să trăiesc pe acest pămînt. Cheamă-mă, o Doamne, la Tine și acordă-mi harul tău»²⁷.

Dar ceea ce formează specificul afectiv al iubirii este forma de adorare sau venerare sub care apare iubirea. Găsim pretutindeni în Bhagavadgita preceptul divin al adorării lui Dumnezeu, redat sub forma foarte scurtă și imperativă: «Adoră-mă»²⁸ sau sub forma mai explicativă și legată de o promisiune, ca de exemplu: «Cel care mă adoră mai presus de orice... va veni sigur la mine»²⁹. Această adorare este înțeleasă de Bhagavadgita ca o dăruire plină de iubire, căci zice Krișna: «... Aceasta știu înțelepții și mă adoră dîndu-mi-se în iubire»³⁰.

Cercetarea aceasta a lui bhakti în latura sa afectivă ne-a arătat înălțimea la care s-a ridicat concepția hindusă despre iubire. Bhakti are însă în această latură afectivă și un aspect inferior. Acest aspect, mai generalizat în concepția populară și concretizat în opera **Gita-Govinda**, nu poate

23. Senart, *La Bhagavadgita*, p. 35.

24. Idem, *Ibidem*, p. 32.

25. R. Garbe, *op. cit.*, p. 242.

26. K. Hutten, *Die Bhakti-Religion in Indien u. der christliche Glaube im N. Testament*, Stuttgart 1929, p. 65.

27. Manikka Vașagar, 136, 5, în K. Hutten, *op. cit.*, p. 61.

28. *Bhagavadgita*, XVIII, 61.

29. *Bhagavadgita*, XVIII, 68 sau IX, 22 etc.

30. *Bhagavadgita*, X, 8 trad. Deussen.

În trecut cu vederea. E vorba de aspectul erotic al iubirii. În Gîta-Govinda este descrisă pe larg iubirea dintre divinitățile Krișna și Radha. E adevărat, această iubire este interpretată de mulți mistici într-o formă mai spiritualizată și anume ca fiind vorba de iubirea dintre Dumnezeu și suflet. Eroticismul puternic ce-l caracterizează pe hindus, face însă ca iubirea de Dumnezeu să ia în marile mase aspecte erotice, care-și găsesc motivarea în Gîta-Govinda. Ca atare, Krișna este privit drept amant, iar legătura cu el, bhakti, ia aspectul unei «amețeli, unui extaz, unei plăceri simțuale puternic potențate»³¹.

Bhakti are însă și o latură cognitivă. Această latură este foarte mult accentuată de Bhagavadgîta, care se resimte de influența spiritualității indiene contemporane și anterioare ei, puternic orientată spre cunoaștere. Unul din cele trei drumuri spre mîntuire preconizate de această scriere este reprezentat tocmai de cunoașterea pură (**samkya**). Această orientare spre cunoaștere (specifică spiritului hindus), a făcut ca însuși bhakti să capete accentuate aspecte intelectuale, care numai cu timpul își pierd din importanță.

Bhagavadgîta este plină de texte care ne indică accentuata coloratură cognitivă a lui bhakti, cum spre exemplu: «Însă cei care mă venerază, gîndindu-se la mine printr-o concentrare absolută, eu îi scot curînd din oceanul morții și al ciclului de renașteri, fiindcă mințea lor este adîncită în mine»³². Sau: «Cei ce mă venerază gîndindu-se numai la mine și la nimic altceva, veșnic concentrați...»³³ etc. Iubirea capătă în felul acesta aspectul unei concentrări intelectuale îndreptată spre divinitate, după cum reiese și din următoarele cuvinte: «Iubirea față de mine, printr-o concentrare statornică numai asupra mea...»³⁴. Ca urmare a acestei interpretări, bhakti apare ca posedînd o funcție de cunoaștere, afirmată expres de Bhagavadgîta în următoarea formă: «Prin iubire el mă cunoaște cine sînt și cît sînt de mare»³⁵. Cunoașterea bhakti nu este însă în fond «o cunoaștere pură, teoretică, îndreptată numai spre cîștigarea de cunoștințe. Dimpotrivă, este o cunoaștere care presupune adevărul cunoscut într-o oarecare măsură; și anume adevărul că divinitatea este o realitate eternă și mîntuitoare. Asupra acestui adevăr se îndreaptă acum cunoașterea. Aderă la el, se leagă de el, se scufundă în el. Astfel, această cunoaștere este ceva asemănător evlaviei, o gîndire continuă și stăruitoare asupra lui Dumnezeu»³⁶. În această privință, marele reformator, mistic și gînditor Ramanuja³⁷ afirmă: «O astfel de gîndire stăruitoare este desemnată prin cuvîntul bhakti»³⁸, iar în altă parte zice: «(bhakti) este o amintire persistentă, în forma unei succesiuni de acte de amintire, care curg tot așa de continuu ca scurgerea uleiului»³⁹.

31. K. Hutten, *op. cit.*, p. 58.

32. Bhagavadgîta, XII, 6-7.

33. Bhagavadgîta, IX, 22.

34. Bhagavadgîta, XIII, 11.

35. Bhagavadgîta, XVIII, 55.

36. K. Hutten, *op. cit.*, p. 52.

37. Ramanuja e marele restaurator al vișnuismului. Originar din India meridională, e contemporan cu Hugo de St. Victor. Mare gînditor, Ramanuja se ridică împotriva idealismului vedantic, susținînd cu tărie un realism absolut.

38. Ramanuja, *Siddhanta*, 23, în K. Hutten, *op. cit.*, p. 53.

39. Idem, *ibidem*, 21, la Hutten, *op. cit.*, p. 53.

Caracterul intelectual al lui bhakti nu are deci o nuanță pur cognitivă, ci una meditativă. De aceea Ramanuja înțelegea prin cuvîntul bhakti și meditația plină de afecțiune asupra lui Dumnezeu⁴⁰. Bazat pe acest caracter al lui bhakti și în conformitate cu doctrina vișnuistă despre preexistența sufletelor, Ramanuja consideră bhakti și ca un fel de amintire a stării fericite a sufletelor înainte de încarnare⁴¹. Această amintire și meditație iubitoare și continuă, «transformă reprezentarea lui Dumnezeu în prezentare». Din anticiparea lui Dumnezeu, bhakti devine acum contemplare, care reprezintă la Ramanuja «o simplă restaurare a conștiinței»⁴², adică o revenire spirituală la starea primordială de vecinătate conștientă și simțită cu Dumnezeu.

Bhakti nu este lipsit nici de latura volitivă, activă. Această latură este însă mai puțin accentuată, restrîngîndu-se la o cinstită și o adorare a lui Vișnu, cu un cult în viața cotidiană. În privința cultului, Bhagavadgita spune: «Cine-mi oferă, cu iubire, o frunză, o floare, un fruct, apă, dacă sînt oferite cu iubire și pietate, le primesc»⁴³.

Activitatea din cadrul lumii, efectuată pentru lume, nu are nici o legătură cu bhakti. Activitatea îndreptată spre divinitate, cum este de pildă activitatea cultică, activitatea meditației etc., etc., este inclusă în noțiunea de bhakti, căci zice Krișna: «Dacă nici așa nu poți, fă totul pentru mine. Dacă vei săvîrși fapte pentru mine, vei dobîndi desăvîrșirea»⁴⁴. Se observă însă că acest sfat este condiționat de neputința îndeplinirii unui sfat superior, care sună în felul acesta: «Cel care mă iubește fără a ține seama (de nimic altceva pe lumea aceasta), care-i pur, priceput, indiferent, fără neliniște, care a renunțat la orice întreprindere — acela mi-e drag»⁴⁵. Aici e vorba deci de o totală excludere a lui bhakti din lume, de o limitare extremă a sferei iubirii în latura ei activă, fapt ce va avea urmări negative în valorizarea lui bhakti.

Din cercetarea de pînă acum a ideii de bhakti ne-am putut da seama că textele prezentate acordă iubirii semnificații multiple, subliniind în special latura sentimentală și latura cognitivă a iubirii. Aceasta ne dovedește că bhakti nu se reduce la o simplă funcție psihică, ci dimpotrivă este atît sentiment cit și cunoaștere și chiar voință. Am putea spune, bazuîndu-ne pe citatele folosite, că bhakti este peste sentiment, cunoaștere sau voință; este ceva mai mult decît toate acestea la un loc, deoarece are altă origine, altă adîncime sufletească și este altfel legat de întreaga ființă decît facultățile sufletești numite. O cercetare psihologică nu ne poate dezvălui natura lui bhakti. Bhakti e un fenomen de o adîncime incalculabilă. El e un fenomen ființial, dar nu în sensul că reprezintă esența ființei umane, ci în sensul că este cel mai intim legat cu aceasta, avînd legături adînci în ființa umană. Totodată, este ființial prin faptul că bhakti cuprinde în sine totalitatea facultăților sufletești, fără nici un rest.

Aceste fapte ne fac să afirmăm cu Hutten, că în bhakti «nu numai atenția, funcția rațională, stă în drumurile Domnului, ci întreg spiritul,

40. Vezi Pierre Johannis, *Vers le Christ par le Vedanta*, I, Louvain, 1932, pag. 93-96.

41. Idem, *ibidem*, p. 217.

42. Idem, *ibidem*, p. 218.

43. *Bhagavadgita*, IX, 26.

44. *Bhagavadgita*, XII, 10.

45. *Bhagavadgita*, XII, 16.

totalitatea omului»⁴⁶. Bhakti este așadar «o ardere a sufletului, o iubire deplină și vie, saturată de toate forțele spiritului. Afectele nu sînt combătute sau negate, ci legate de Dumnezeu; și tocmai aceasta dă lui bhakti o forță și o împlinire imensă. Ea cuprinde pe om în totalitatea sa și nu se limitează numai la o regiune anumită a sufletului său»⁴⁷.

După ce am analizat fenomenul bhakti, mai ales din punct de vedere psihologic, să încercăm a-i surprinde caracteristicile din manifestarea sa fenomenală.

Bhakti divin existînd în divinitate ca ceva cu totul intim lui Dumnezeu, reprezintă pentru credincios suprema valoare și totodată ceva cu totul transcendent omului. De aceea, apariția în om a lui bhakti reprezintă un dar acordat credinciosului de către zeitate. Ideea de bhakti, dar al divinității, apare puternic accentuată la reprezentanții de seamă ai religiei bhakti. Astfel, Manikka Vașagar consideră iubirea ce o poartă lui Dumnezeu în inimă drept un dar al acestuia. În această privință el zice: «El a sădit sămînța iubirii în cîmpul adorării»⁴⁸. Cunoscînd că iubirea este un dar al lui Dumnezeu, se roagă pentru ea: «Iubirea mea pentru tine, trezește-mi-o, Doamne»⁴⁹.

Iubirea odată apărută este considerată drept puntea de legătură cu divinitatea. Această legătură nu este unică, mai ales în Bhagavadgita, unde mai găsim și alte legături între om și divinitate și anume legătura bazată pe metoda *samkya* (metoda cunoașterii), sau legătura întemeiată pe metoda *yoga* (metoda activității, a datoriei). Totuși, cu timpul și mai ales la Manikka Vașagar și chiar la Ramanuja, bhakti este considerat din ce în ce mai mult ca legătură unică.

De acest aspect al lui bhakti — legătură cu divinitatea — se leagă alt aspect mult subliniat și anume bhakti mijloc de mîntuire. În acest sens găsim scris în Bhagavadgita «Însă eu (Vișnu) pot fi dobîndit printr-o iubire care nu mai cunoaște nimic altceva»⁵⁰. Din cauza accentuării tot mai puternice a iubirii și prin divinizarea ei, bhakti devine, din mijloc al mîntuirii, la Manikka Vașagar și Ramanuja, mîntuirea însăși. Astfel, marele mistic șivaist exclamă: «Și mi-ai acordat iubirea necesară pentru a mea mîntuire»⁵¹. Valoarea unică ce o primește iubirea, mai ales în concepția lui Manikka Vașagar, îl face pe acesta să ridice rugi arzătoare către Șiva pentru a i se acorda iubirea, ca de pildă: «Iubirea pentru tine trezește-o în mine, Doamne»⁵², sau: «Înarmează-mă cu iubirea pe care o simt pentru tine venerabilii tăi credincioși»⁵³. Aceeași interpretare o dă iubirii și Ramanuja, al cărui sistem este încoronat de teoria sa despre bhakti, în sensul că iubirea de Dumnezeu este fie scopul fie mijlocul realizării noastre personale»⁵⁴.

46. K. Hutten, *op. cit.*, p. 53.

47. Idem, *ibidem*, p. 66.

48. Manikka Vașagar, III, 7, în H. W. Schomerus, *op. cit.*, p. 75.

49. Manikka Vașagar, V, VIII, 14, în H. Schomerus, *op. cit.*, p. 74.

50. Bhagavadgita, XI, 54.

51. Manikka Vașagar, XLII, 6, în Schomerus, *op. cit.*, p. 75.

52. Manikka Vașagar, V, VIII, 4, în H. W. Schomerus, *op. cit.*, p. 74.

53. Manikka Vașagar, XXXII, 8, în H. W. Schomerus, *op. cit.*, p. 74.

54. P. Johanss, *op. cit.*, p. 208.

Bhakti este deci «mijloc de mîntuire»⁵⁵; însă nu numai atît, căci în dezvoltarea religiei hinduse a iubirii, «bhakti nu mai este un simplu mijloc de mîntuire, ci mîntuirea însăși»⁵⁶. Această valoare supremă ce i se recunoaște iubirii o găsim cel mai clar exprimată la Manikka Vașagar. Acest mare mistic al iubirii consideră mîntuirea ca apărînd în momentul în care sufletul este cuprins de **Șakti**⁵⁷. Or, el consideră că «ambele acte, cel al cuprinderii sufletului de către bhakti și izbucnirea lui bhakti, apar simultan, nelăsîndu-se despărțite unul de altul»⁵⁸. Această concepție se bazează pe ideea originii divine a lui bhakti, am putea spune a divinității lui bhakti, și totodată pe ideea că bhakti reprezintă uniunea cu divinitatea, idee ce urmează a fi cercetată ceva mai jos. Prima idee o exprimă Manikka Vașagar în versurile: «De aceea aparține toată iubirea/care sălășluiește în inima mea / numai lui, numai lui Șiva»⁵⁹. Iar a doua idee o găsim exprimată tot de acest cîntăreț prin cuvintele: «În carnea urcicioasă a corpului meu / a pătruns Șiva / și cu sufletul meu / s-a unit în iubire»⁶⁰.

Se poate deci ușor observa că raportul dintre iubire și mîntuire a parcurs o evoluție ascendentă. De la conceptul de mijloc preferat de mîntuire, găsit în Bhagavadgita, ajunge la Manikka Vașagar și Ramanuja mijloc unic de mîntuire și chiar mîntuirea însăși. Prin aceasta bhakti capătă un sens cu totul ideal, reprezentînd beatitudinea și fericirea cea mai deplină.

Bhakti mai are însă și alte caractere, care exprimă în modul cel mai adecvat esența sa. Acestea sînt: dăruirea, abandonarea (**Prapatti**) și uniunea. În această privință Bhagavadgita zice: «Însă dintre yogi, acela îmi este legat cel mai intim, care îmi dă eul său interior și mă adoră credincios»⁶¹.

Vișnuismul acordă lui **prapatti** o foarte mare importanță. Prapatti este «totala abandonare a sufletului lui Dumnezeu, abandonare în care credinciosul trăiește adevărul că anume Dumnezeu este eul-propriu, este sufletul sufletului său... În această experiență nu mai există iubirea de sine, nici căutare de sine... Sufletul iubește pe Dumnezeu mai mult ca pe sine însuși»⁶². În această stare plină de iubire, credinciosul exclamă: «Ideal este, o rege, cel care-și poate lăsa grijile precum fac copiii. Aceștia nu se îngrijesc de trup și bunuri. Mama grijește! — Tot așa lasă și acesta lui

55. K. Hutten, *op. cit.*, p. 64.

56. K. Hutten, *op. cit.*, p. 66.

57. Șakti formează, în dogmatica șivaistă, împreună cu Șiva, o divinitate bi-ipostatică. Ea reprezintă corespondentul immanent al divinității bi-ipostatice transcendente Șivam-Șiva. În momentul în care divinitatea devine activă, îndreptîndu-se spre materie, ea apare ca Șiva și Șakti. În această formă Șiva și Șakti, deși divinitate, e o emanație a divinității transcendente. Numai prin emanația Șakti lumea ia ființă. Șiva rămîne oarecum exterior lumii, pe cînd Șakti intră în lume. Șakti se află latent în sufletele oamenilor. Șakti fiind divinitate, este, după părerea lui Manikka Vașagar, și iubire. Aceasta, izbucnind, cu voia divinității, cuprinde întreg sufletul și-l mîntuiește (vezi H. W. Schomerus, *op. cit.*, p. 25 și urm.).

58. H. W. Schomerus, *op. cit.*, p. 74.

59. Manikka Vașagar, X, 13, în H. W. Schomerus, *op. cit.*, p. 74.

60. Manikka Vașagar, XXXIV, 2, în H. W. Schomerus, *op. cit.*, p. 23.

61. Bhagavadgita, VI, 47, trad. Deussen.

62. P. Johanns, *op. cit.*, p. 96.

Vasudeva, lui Bhagavat, apărătorul, îngrijitorul, greutatea grijilor și se îngrijește numai de a-l sluji. Pentru bunul lui mers el nu se îngrijește. El se va îngriji afirmă aceasta cu încredere. El, care a colorat în alb bedele și a împodobit cu verde papagalii, iar pomilor le-a dat splendoarea plină de variație, va îngriji și de mine»⁶³. Un astfel de credincios plin de iubire pentru divinitate «lasă plăcerile pentru lume și carne... nu caută plăcere și nici fericire, nu caută nici ceea ce are valoare sau ceea ce merită iubire, ci meditează numai la Narayana, se apropie numai de Narayana... nimic nu speră, nimic nu se gîndește decît să fie în uniune cu Narayana»⁶⁴. În aceste momente de dăruire iubitoare, prea iubitorul strigă lui Dumnezeu: «Ceea ce este al meu, Doamne, și ceea ce sînt, totul să-ți aparțină, o Madhava»⁶⁵. În prapatti omul cunoaște într-adevăr originea divină, transcendentă, a iubirii și de aceea poate exclama plin de siguranță: Aceasta este singura scăpare: să fii total lipsit de ajutor și Dumnezeu plin de ajutor»⁶⁶.

Și, într-adevăr, în această stare de supremă abandonare, iubirea se realizează. Ea reușește să apropie, pînă la contopire, cei doi poli între care se manifestă, formînd o singură unitate, o singură ființă, o singură conștiință: iubirea. Ea relevă în felul acesta esența ei: unirea. În virtutea acestui adevăr, Krișna făgăduiește uniunea celui ce-l va asculta: «Spiritul tău îndreaptă-l asupra mea, adu-mi omagii, jertfește-mi, adoră-mă; în felul acesta, dîndu-mi-te mie și prețuindu-mă mai presus de orice, vei intra în mine»⁶⁷.

Bhagavadgita consideră astfel această realizare de sine a iubirii ca starea supremă de mîntuire, înfăptuită prin unire. Unirea preconizată de Krișna în această scriere scară a indienilor, reprezintă însă o unire totală, o uniune. Acest fapt reiese și din textul de mai sus, ca de altfel și din multe altele, cum e de exemplu și următorul: «Mulți sînt, care, eliberați de pasiuni, de frică și mînie, identificîndu-se cu mine, căutînd la mine scăparea, curățiți prin asceza cunoașterii, se topesc în ființa mea»⁶⁸. În Bhagavadgita se resimte, și în această problemă, influența monismului upanișadic. În dezvoltarea ulterioară a vișnuismului în diferitele sale forme, ca șivaism etc., unirea înfăptuită prin iubire ia tot mai mult caracterul comuniunii, adică forma unei uniri în care însă conturul personalităților implicate în actul unirii nu este șters. Astfel, Manikka Vașagar afirmă «în carnea grosolană a corpului meu/a pătruns Șiva/ cu sufletul meu/s-a unit în iubire»⁶⁹; iar ceva mai jos zice: «Neconținut ești tu/în mine, în inima mea /, eul meu ai devenit tu / o, cel mai mare dintre zei!». Aceste citate ne indică faptul că, deși s-a produs unirea între om și divinitate, personalitățile rămîn distincte tocmai prin faptul că ele comunică. În această privință, H. W. Schomerus, un foarte bun cunoscător al cugetării lui Manikka Vașagar, afirmă: «În unirea sufletului cu divinitatea, în starea celei mai înalte fericiri, divinitatea rămîne ceea ce este, însă și sufletul rămîne ceea ce este după natură. În ființele lor, ambele mărimi rămîn ceea ce au fost

63. Vișnu-Narayana, 31, în K. Hutten, op. cit., p. 56-57.

64. Vișnu-Narayana, 29, în K. Hutten, op. cit., p. 55.

65. Vișnu-Narayana, 50, în K. Hutten, op. cit., p. 63.

66. Vișnu-Narayana, 125, în K. Hutten, op. cit., p. 62.

67. Bhagavadgita, IX, 34, trad. Deussen.

68. Bhagavadgita, IV, 10, trad. P. Deussen. Sublinierea este a noastră.

69. Manikka Vașagar, XXXIV, 2, în H. W. Schomerus, op. cit., p. 23.

de totdeauna, încă ele nu mai sînt ceea ce sînt în acea despărțire, fiecare pentru sine... ci formează o unitate ce există împreună și totodată una-într-alta»⁷⁰.

Am cercetat pînă acum fenomenul bhakti privit numai în sine. Pentru a surprinde însă pe bhakti în toată puritatea lui, trebuie să cercetăm neapărat obiectul său. Aceasta fiindcă obiectul iubirii determină în cea mai mare măsură caracterul acestui fenomen. Iubirea nu apare ca ceva închis, **nu se revelează prin sine**, ci prin ceea ce-i formează esența și anume **revărsarea**. Ca atare, iubirea este o năvală spre ceva dincolo de ea, spre obiect. **Prin obiect** ne dăm seama ce fel de revărsare este, ce iubire avem. Deci, **prin obiect** se revelează obiectiv valoarea și caracterul iubirii.

3. Obiectul lui bhakti divin. În această privință întrebările care se ridică sînt: care este acest obiect, cum se prezintă el și de ce apare drept obiect al iubirii?

După cum s-a putut observa din cercetarea iubirii divine, cartea sacră a krișnaismului nu afirmă nicăieri explicit o iubire nediscriminatorie a lui Dumnezeu pentru totalitatea oamenilor, adică nu afirmă existența unei iubiri care să nu țină seamă de însușirile sau atitudinile oamenilor. Dimpotrivă ea promite iubirea divină numai celor drepți și virtuoși. În această privință zice Krișna: «Căci ori de cîte ori decade legea, și se ridică nelegiuirea, eu mă creez pe mine însumi. Pentru ocrotirea celor virtuoși și pentru nimicirea celor răi, pentru restabilirea legii, eu mă reînesc din perioadă în perioadă»⁷¹. Totuși există texte care într-adevăr nu vorbesc despre o iubire a lui Dumnezeu față de lume și totalitatea oamenilor, dar o implică. De pildă este următorul text: «Toată lumea ar pieri dacă n-aș săvîrși fapte, iar eu aș pricinui tulburare și aș distruge ființele»⁷². Astfel de texte, cît și ideea harului divin (**prasada**)⁷³ sau ideea deselor întrupări ale lui Vișnu, pun bazele unei iubiri mai largi față de oameni. Bazat pe aceste două idei, krișnaismul — mai ales prin Manikka Vașagar — pune bazele unei concepții mai înalte despre iubirea divină.

Nu omul întreg reprezintă o adevărat obiectul propriu al iubirii dumnezeiești. Iubirea lui Vișnu nu are în vedere complexul psiho-fizic din care este format omul, ci numai sufletul uman. Aici apare o caracteristică interesantă a concepției krișnaiste despre iubirea divină. Această caracteristică este în legătură cu învățătura despre mîntuire, care preconizează îndepărtarea de trup și de viața acestuia și după care mîntuirea este o stare de unire spirituală cu divinitatea. Totodată această caracteristică este în legătură cu concepția despre eternitatea lumii materiale și spirituale, a lui **prakriti** și **purușa**. «Află că matura și sufletul sînt fără început»⁷⁴ zice Bhagavadgita. În consecință, starea de unire dintre trup și suflet, apărută prin om, este accidentală, și împotriva legii eterne și ca atare trebuie înlăturată cît mai repede posibil. Această concepție este mult dezvoltată de dogmatica vișnuistă și șivaistă și întemeiată filozofic de Ramanuja, după care «sufletul este după natura sa un mod al lui Dumnezeu, mod cu totul spiritual, adică fără o conexiune esențială cu materia — de asemenea mod etern și imuabil. El (sufletul) nu este nici creat, nici format prin evoluția

70. H. W. Schomerus, *op. cit.*, p. 164.

71. *Bhagavadgita*, IV, 7-8.

72. *Bhagavadgita*, III, 24.

73. *Bhagavadgita*, XVIII, 56, 58, 62, 66, 73.

74. *Bhagavadgita*, XIII, 20.

esenței divine. Totuși el este dependent de Dumnezeu în existența sa, precum modul depinde de substratul său; sau accidentul de substanță»⁷⁵. Iubirea lui Dumnezeu se îndreaptă deci spre suflet, care urmează a fi salvat de starea de inferioritate și suferință, cauzată de legătura sa cu materia, și readus în starea fericită primordială.

Dar ce se întâmplă cu natura, cu lumea animală și vegetală? Atât Bhagavadgita cât și literatura ulterioară nu amintesc de nici o iubire divină față de natură. Aceasta, deoarece lumea, deși are o bază reală, materia — substanța eternă — în forma sub care ne apare, este totuși trecătoare și ca atare este o iluzie, **maya**. În ceea ce privește natura însufletită, aceasta nu reprezintă ceva în sine, ci o formă inferioară de existență, formă sub care apar sufletele păcătoase în virtutea legii **karma**. În starea animală sau vegetală, sufletele nu se pot bucura de revărsarea directă a iubirii divine. Numai în starea de om sufletul devine obiect al iubirii lui Vișnu. Chiar la Manikka Vașagar, marele apologet al lui bhakti, nu găsim alt obiect al iubirii divine decât sufletul uman. Lumea animală, vegetală sau natura, în complexitatea ei, nu intră în focarul iubirii divine.

Care este oare cauza acestei îngrădiri a orizontului de revărsare a iubirii divine? Deși literatura bhakti afirmă că iubirea lui Vișnu este gratuită, totuși se poate observa din îngrădirea ei că această iubire este condiționată de obiect. Pentru ca iubirea lui Vișnu să se poată revărsa, este nevoie deci ca obiectul să corespundă anumitor condiții. Prin faptul că iubirea se îndreaptă numai spre suflet, putem deduce că bhakti divin își dorește drept obiect o existență eternă. Acesta este și motivul lipsei de iubire față de natură, care în concepția dogmaticii vișnuiste reprezintă ceva cu totul trecător, lipsit de valoare. Această direcționare a iubirii spre ceva etern valabil, spre sufletul uman, arată specificul orientării lui bhakti spre **valoare** — înțelesă într-un sens ontologic.

În al doilea rând, din faptul că iubirea divină nu se îndreaptă nici spre materie, care poartă pecetea eternității, rezultă că bhakti divin își dorește un obiect conștient, având deci o personalitate și ca atare fiind identic formal cu divinitatea.

Al doilea specific al orientării lui bhakti este deci orientarea spre valoare calitativă.

În al treilea rând, s-a putut observa că iubirea divină nu se îndreaptă spre sufletul prins prin legea karmei, într-un corp animal sau vegetal. Această notă a iubirii scoate la iveală faptul că bhakti divin se îndreaptă numai spre acel suflet care poate răspunde iubirii divine, deci spre acel suflet care cu toată starea sa inferioară, datorită legăturii sale cu materia, are o valoare superioară, putând sesiza divinitatea și răspunde chemării ei. Acest specific al orientării iubirii apare în evidență și în cadrul uman, unde iubirea se revărsa cu atât mai mult cu cât omul este mai profund îndreptat spre divinitate. Această direcționare a iubirii divine nu intră în conflict cu iubirea har, adică cu conceptul vișnuist, după care iubirea umană pentru divinitate este acordată sufletului ca dar. Nu intră în conflict, deoarece iubirea har nu este acordată decât ca sămânță sufletelor umane, care prin starea lor umană au posibilitatea dezvoltării lui bhakti. Aceste fapte ne duc la concluzia că bhakti nu se îndreaptă decât spre o valoare religioasă prezent reală, adică spre acea existență care prin posibilitățile naturii sale

75. P. Johannis, *op. cit.*, p. 55.

poate răspunde chemării iubirii, fără alt ajutor divin decât cel al iubirii însăși. În această privință, este cât se poate de ilustrativ textul următor: «Pentru ocrotirea celor virtuoși și pentru nimicirea celor răi.. eu mă renasc din perioadă în perioadă»⁷⁶.

Putem acum răspunde la întrebarea prin ce este îngădit câmpul de manifestare a lui bhakti, enumerând motivele acestei îngădiri și anume tendințele iubirii lui Vișnu valoare ontologică, adică eternitate, valoare calitativă, adică personalitate, și valoare religioasă prezent reală, adică direcționarea spre divinitate. Aceste tendințe nu reprezintă trei direcționări separate ale lui bhakti, ci ele formează un tot indivizibil, fără de care bhakti nu apare. Cu alte cuvinte spus, bhakti nu se îndreaptă decât spre acel obiect care corespunde tuturor acestor trei condiții.

Deci: bhakti divin, deși este considerat drept gratuit, este condiționat de valoare; deși coboritor, se oprește la planul imediat inferior de existență; deși este considerat atotcuprinzător, în realitate este închiruit, limitat.

4. Obiectul lui bhakti uman. După cum s-a văzut din cercetarea conceptului vișnuist al iubirii umane, bhakti se îndreaptă exclusiv spre divinitate. În orice formă apare, bhakti își are ca obiect al manifestării sale pe Vișnu. Ca atare, bhakti are o tendință de urcare directă. Urcarea este un fenomen ce-l caracterizează specific pe bhakti uman și-l apropie de eros. Bhakti din om și-a pierdut caracterul cât de cât coboritor avut în divinitate. Bhakti uman nu se mai îndreaptă spre obiecte inferioare subiectului său. Cu alte cuvinte, natura înconjurătoare, vie sau moartă, și chiar oamenii, nu intră în perspectiva de manifestare a credinciosului krișnaist.

Bhakti uman păstrează deci aceeași indiferență pe care o manifesta și bhakti divin în privința acelor existențe.

Exclusivitatea obiectului iubirii umane este indicată direct de Bhagavadgita prin cuvintele: «Lasă la o parte toate regulile și ia-ți scăparea la mine ca la singurul tău refugiu»⁷⁷. Sau: «Îndreaptă-ți spiritul spre mine, adu-mi omagii, jertfește-mi, venerază-mă, în felul acesta mi te vei da mie și mă vei prețui peste toate»⁷⁸. Sau: «Cel care, adorându-mă mai presus de orice, va spune această taină celor care mă adoră, acela va veni sigur la mine»⁷⁹. S-ar putea spune că o atare iubire reprezintă idealul religios. Totuși, iubirea religioasă nu poate face abstracție totală de lume. Bhakti însă, după cum a apărut din cercetarea noastră și din textele de mai sus, este îndreptat exclusiv spre divinitate. Lumea, sezisată de organele de percepție, sub toate formele sale, iese din câmpul de manifestare a iubirii. Natura, cu toate valorile ei, și lumea viețuitoarelor sînt scoase din focarul lui bhakti și lăsate pradă indiferenței. Chiar semenul nu trebuie să-ți atragă iubirea ci și față de el trebuie să te porți cu indiferență sau cel mult cu oarecare milă, fără ca prin aceasta sufletul să fie prins. Omul trebuie să fie liber ca să-și poată manifesta iubirea nestingherit și direct față de divinitate. Bhagavadgita îndeamnă expres la scoaterea din focarul iubirii a valorii cu toată varietatea fenomenelor și aspectelor ei. Aceasta nu înseamnă că natura trebuie urită, căci și ura duce la prinderea sufletului de către obiectul urit. În această privință putem citi: «Fiecare simț este strîns legat de obiectul său, fie în iubire fie în ură, față de

76. Bhagavadgita, IV. 8.

77. Bhagavadgita, XVIII. 66, trad. Senart.

78. Bhagavadgita, IX. 34.

79. Bhagavadgita, XVIII. 68.

acestea două să nu te apleci, căci ambele sînt dușman; vicleni ai oamenilor»⁸⁰. În locul iubirii trebuie să apară indiferența, care singură poate elibera pe om de lume. În acest sens Bhagavadgita recomandă nepăsarea față de obiectele simțurilor... îndepărtarea (de această lume)». Dar bhakti uman respinge ca obiect al revărsării: sale și faptele umane. Fapta nu trebuie negată, cum nu se neagă nici lumea, însă ideea că omul poate fi prins de activitate este respinsă cu hotărîre, căci în acest fel credinciosul se îndepărtează de divinitate și, prin aceasta, fapta devine element distructiv. În acest sens afirmă Krișna: «Fapta lipsită de dorință săvîrșită fără iubire și fără ură de unul care nu a năzuiește la răsplată, are însușirea bunătății»⁸¹.

Exclusivitatea obiectului uman a lui bhakti oprește cu totul îndreptarea iubirii spre om, fie acesta prieten sau dușman, fie chiar rudă sau propriul copil. «Cel care plin de iubire pentru mine — zice Vișnu — este același față de dușman și (față de) prieten... acela mi-e drag»⁸². Dar a fi același față de prieten sau dușman nu înseamnă a fi la fel în iubire, ci a fi la fel de «indiferent față de prieteni și dușmani». Totodată, credinciosul trebuie să aibă o tendință de «îndepărtare de copii, de soție» etc.

Indiferența față de lume și față de tot ceea ce aparține lumii este atît de puternică, încît are înrîmîrire și asupra criteerilor moral-sociale, respect sau dispreț, bun sau rău. În această privință, găsim în Bhagavadgita sfatul: «Indiferent la respect și dispreț»⁸³. Omul ideal este cel «care a renunțat la bine și la rău»⁸⁴. În fața acestei idealizări a indiferentismului, chiar eventuala faptă rea, făcută indiferent, își pierde caracterul ei negativ. «Cel care nu-i încrezut din fire, a cărui judecată nu este tulburată, acela chiar cînd ucide oameni, nu ucide (și) nu este legat (de fapta sa)»⁸⁵.

În rezumat, se poate spune că în Bhagavadgita se predică o totală scoatere din cîmpul iubirii a oricărui obiect, afară de obiectul divin. Iubirea este zmulșă din domeniul lumii și îndreptată numai spre divinitate. Următorul text redă admirabil specificul lui bhakti, descoperit în obiectul revărsării: lui: «Cel care, plin de iubire (pentru mine), nu se bucură nici nu urăște, nu se întristează nici nu dorește, care a renunțat la bine și rău — acela mi-este drag»⁸⁶. Sau: «Devenit Brahma, cu sufletul senin, el nu se întristează și nu dorește. Același față de toate ființele, el capătă o dragoste infinită pentru mine»⁸⁷.

Iubirii i se neagă prin aceasta orice funcție moral--religioasă. În locul ei apare și în morală indiferența: paradoxal desigur. Totuși, deoarece fapta are mare însemnătate în religia bhakti, iar lumea nu este negată, pe lângă indiferență — ce are un aspect negativ, de negare a lumii și faptei — se simțea nevoia unui element pozitiv — de afirmare a faptei. Se ajunge astfel la milă și blîndețe. În consecință, etica vișnuistă, bazată pe idealul indiferenței și pe noțiunea de datorie, include și milostenia, pe lângă alte datorii, în tabla datoriiilor⁸⁸. Includerea milosteniei între datorii

80. Bhagavadgita, III, 34, trad. P. Deussen.

81. Bhagavadgita, XVIII, 23.

82. Bhagavadgita, XII, 18.

83. Bhagavadgita, XIV, 25.

84. Bhagavadgita, XII, 17.

85. Bhagavadgita, XVIII, 17.

86. Bhagavadgita, XII, 17.

87. Bhagavadgita, XVIII, 54.

88. Bhagavadgita, XVIII, 5; XVI, 2; XVII, 20; etc.

lipsește însă această virtute de fundamentul ei, real: iubirea. Prin aceasta, soluția găsită este falimentară, iar etica vișnuistă aparține utopicului.

Prin înlăturarea iubirii din domeniul moral, i se neagă lui bhakti — aplicat în domeniul naturii și omului — eficaciența sa religioasă. Ideea unei apropieri de divinitate prin natură și om este cu totul necunoscută lui bhakti. Purificarea iubirii se face prin ruperea oricărei legături a ei cu lumea și omul. Nicăieri nu se încearcă o purificare a iubirii în cadrul lumii, legând iubirea de Dumnezeu de o anumită iubire de lume.

Aspectul uman al lui bhakti vădește o puternică tendință de urcare. Obiectul ei este mic: divinitatea. Bhakti reprezintă trambulina cu ajutorul căreia sufletul uman realizează marele salt direct spre divinitate. Spiritul individualist și idealist hindus nu poate concepe un alt drum decât cel direct spre divinitate, drum care poate fi parcurs de fiecare individ singur, cu mijloace proprii, fără ajutorul comunității, drum direct fără ocolișuri prin natură, semen sau altceva.

În religia bhakti, iubirea din om este orientată spre valoarea supremă. Ea nu cunoaște coborârea spre non-valoare. Orientarea exclusivă a lui bhakti spre valoarea supremă și eforturile săvârșite pentru întronarea în suflet a indiferenței față de lume, iau aspectul unei frici de lume, unei dezertări din viața specific umană. Iubirea bhakti nu cunoaște în consecință pathosul iubirii ce înalță pe cel căzut și pe cel lipsit de valoare. Lui bhakti îi este cu totul necunoscut zbuciumul dureros al iubirii suferinde, iubire ce se îndreaptă spre lumea căzută, o îmbrățișează, se luptă, suferă cu ea și încearcă împreună să se ridice la divinitate.

II. AGAPE

Agape, iubirea creștină, este la fel cu bhakti, și un fenomen bipolar, adică ambii membri ai relației de iubire sînt în același timp obiect și subiect al iubirii. Această asemănare de structură apropie mult pe bhakti de agape și le îndepărtează pe amîndouă de **eros**, care are altă structură: exclusiv monopolară. Caracterul bipolar al lui agape nu este însă perpetuu. Aceasta deoarece, după cum vom vedea, iubirea are și în creștinism un caracter divin, așa că ea lipsește la un moment dat alt naturii cît și omului. Apariția lui agape în creație coincide cu un act al grației divine.

1. **Agape divin.** Creștinismul vine pentru prima oară cu afirmația precisă: «Dumnezeu este iubire» (I Ioan IV, 16). Această revelație ne spune că agape formează «ființa și viața însăși a Dumnezeirii Treimice»⁸⁹. Acest adevăr este descoperit de la început de revelația divină. El nu este ascuns, ca în Bhagavadgita, avînd nevoie pentru scoaterea lui la lumină de o anumită interpretare, și nici nu este ulterior Cărții Sfinte, ca în tradiția religiei bhakti, ci iubirea creștină este identificată cu Dumnezeu, explicit, concis și de la început, prin cuvintele de mai sus ale «Apostolului iubirii». Claritatea acestei idei schimbă dintr-odată întreaga înfățișare a manifestării iubirii divine, care nu mai are acea formă inefriabilă existentă în Bhagavadgita, și anume forma condiționată, limitată. Agape se identifică cu ființa divină și ca atare nu poate fi limitată. «Eu sînt blînd», afirmă Iisus adresîndu-se tuturor oamenilor, fără deosebire. Iubirea divină este necondiționată, revărsîndu-se cu aceeași căldură

89. I. Todoran, **Eros și Agape**, în «Studii Teologice», an. VIII, 1956, p. 144.

și înțelegere și peste păcătos și peste drept. Prin această caracteristică, iubirea divină apare «ca întoarcerea către lume sau ca fața către lume — în general în creație și providență, în special în mântuire și desăvârșire a lumii — a lui Dumnezeu în Treime»⁹⁰.

Adevărul că ființa lui Dumnezeu este iubire scoate la iveală și aspectul de pace, de liniște, al iubirii divine. Aceasta, pentru că noțiunea de divinitate implică în sine ideea de desăvârșire, de deplinătate, și ca atare de pace și liniște. Această concluzie este întărită și de revelație, care afirmă prin gura Sf. Apostol Pavel: «Fiți uniți în cuget și pașnici și Dumnezeul iubirii și al păcii va fi cu voi» (II Cor. XIII, 11).

Iubirea creștină este activitate. Prin aceasta ajungem la esența iubirii creștine. Și acest caracter reiese din identificarea iubirii cu ființa divinității, cu viața, cu activitatea divină. Iubirea-activitate este demonstrată de întruparea, viața și moartea Domnului nostru Iisus Hristos. Pentru mântuitorul «iubirea n-a fost numai o emoție și nici numai o idee abstractă, ci a fost însăși voința Sa și mai presus de toate fapta Sa»⁹¹. Iubirea divină este «neîntreruptă, mereu vie, pururi răbdătoare, ineputabilă în dăruirea și căldura ei, precum Dumnezeirea însăși din care izvorăște»⁹².

Caracterul cu totul specific al lui agape este însă suferința, jertfelnicia. În această privință sint cit se poate de clare cuvintele Mântuitorului: «Căci așa a iubit Dumnezeu lumea, încît și pe Unul născut Fiul Său, L-a dat, ca tot cel ce crede în El să nu piară ci să aibă viață veșnică» (Ioan III, 16); «Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci să slujească El și să--și dea sufletul Său pentru răscumpărarea multora» (Mc. X, 45). Aceste cuvinte, precum și viața lui Iisus și «crucea, scot la iveală adevărul că agape este o iubire care jertfește fără limite»⁹³.

Suferința, jertfa ce caracterizează iubirea divină creștină, nu-și are motivul în sine ci în obiectul iubit, căci zice Apostolul: «Dragostea nu caută ale sale» (I Cor. XIII, 5). Aceasta, deoarece revărsarea iubirii este atît de nețărmurită încît cuprinde obiectul în totalitatea lui, trăiește cu el și suferă din cauza stării lui decăzute. Decăderea obiectului, nenorocirea lui existențială, răutatea, lui, cauzează iubirii divine cea mai acută suferință posibilă. Divinitatea, ca bunătațe prin excelență, simte răul, nenorocirea, într-un grad infinit, precum infinită este distanța dintre rău și bine. Suferința devine jertfă în momentul în care Dumnezeu se coboară din planul divinității în cel al omenității prin întrupare. Jertfa se înfățișează concret oamenilor în clipa morții pe cruce. Iubirea divină vine în ajutor omului prin întrupare, arătîndu-se empiric omenirii, în revărsarea ei nețărmurită, în suferința ei nemărginită și jertfa nemaiîntîlnită, pentru ca oamenii în fața crucii să-și dea seama de iubirea divină și prin aceasta să se aprindă la focul dragostei mistuitoare a lui Hristos. Numai o iubire plină de suferință și pregătită de jertfă pentru ființa cea mai decăzută, putea să alunge întunericul păcatului și al morții, căci întunericul cel mai profund nu este îndepărtat decît de izbuonirea celei mai strălucitoare lumini. De aceea spuneam că iubirea-suferință, iubirea-jertfă, simbolizată prin cruce, reprezintă chintesența iubirii divine, chintesența lui agape. Ea pune într-o vie lumină altruismul iubirii divine creștine. Altruismul lui

90. I. Todoran, *op. cit.*, p. 144.

91. D. I. Belu, *Despre iubire*, Timișoara, 1945, p. 70.

92. Idem, *ibidem*, p. 71.

93. Idem, *ibidem*, p. 73.

agape divin face ca scopul ultim al iubirii să fie mîntuirea omului, ridicarea lui din decădere și din rău. Acest unic țel al iubirii îl face pe un cercetător să declare: divinitatea «nu iubește ca să iubească, ci iubește pentru a te salva pe tine, chiar pe tine, pentru că vede mizeria ta și îți este milă de tine. Pentru ea esențialul nu este propria ei putere de iubire — ea nu privește la sine; pentru ea esențial ești tu singur, mizeria și mîntuirea ta»⁹⁴.

2. **Agape în om.** Iubirea credinciosului nu se poate reduce din punct de vedere psihologic la una din cele trei funcții psihice fundamentale: rațiunea, simțirea, voința. Ea le cuprinde pe toate trei, dar nici suma lor nu-i redă specificul. Iubirea se manifestă prin aceste funcții psihice, fără să se reducă la ele. Ea este un fenomen ființial uman, cu aspecte specifice, după cum vom vedea. Aici amintim numai că iubirea creștină cuprinde întreaga ființă a credinciosului, dînd vieții sens, conținut și direcție, colorînd orice activitate, gînd sau sentiment cu specificul ei.

Din funcțiile psihice, iubirea creștină accentuează voința și sentimentul. Accentuarea sentimentului este desigur firească, avînd în vedere funcția primară a sentimentului în viața psihică. Ceea ce formează însă, din punct de vedere psihologic, specificul iubirii creștine, este accentuarea voinței. Această accentuare capătă în creștinism o deosebită intensitate, deoarece iubirea lui Dumnezeu ne apare nouă, oamenilor, sub forma faptei. Apostolul iubirii subliniază importanța iubirii active cînd spune: «Fiii mei, să nu iubim numai cu cuvîntul sau cu limba, ci cu fapta și cu adevărul» (I Ioan, III, 18). Legătura strînsă dintre iubire și voință este cercetată cu atenție de Fericitul Augustin. Pornind de la constatarea generală că orice lucru în lume este atras de ceva, Fericitul Augustin găsește că acest fapt este valabil și în ce privește voința. Centrul de atracție al voinței îl reprezintă iubirea: «Pondus meus, amor meus; eo feror quounque feror» (Conf. XIII, 9, 10). Aspectul activ al iubirii apare cu deosebită pregnanță în însemnătatea colosală pe care o cîștigă iubirea în morala creștină. Fapta morală se măsoară în creștinism după măsura iubirii. Iubire și activitate iubitoare devin în etica creștină noțiuni sinonime. Iubirea activă din cadrul moralei creștine este însă în același timp iubirea religioasă. Iubirea credinciosului nu poate ajunge la divinitate dacă nu devine faptă iubitoare, dacă nu este susținută de o voință continuă și iubitoare.

O cercetare pur psihologică a iubirii nu ne descoperă însă decît forma ei de apariție, perimetrul ei sufletesc, sau accente — sentimental, volitiv etc. — însă esența ei ne scapă cu totul. Aceasta iese la iveală numai urmărind iubirea în manifestare, cercetînd sensurile ce le primește din partea acelor ce-i simt dominația.

În primul rînd iubirea este considerată de cel care iubește drept har, drept dar divin. Acest fapt apare și în mod logic prin ideea creștină a caracterului divin al iubirii. Iubirea creștină în om nu este o iubire oarecare naturală — care și-a dovedit în cursul timpurilor incapacitatea în privința mîntuirii omului — ea nu este nici aceeași iubire naturală, ridicată la un coeficient ideal — căci în acest caz ar fi eros — ci ea este un dar al divinității, căpătat de fiecare om în parte prin apariția iubirii divine în lume în persoana, activitatea și moartea Mîntuitorului. Iubirea fiind în lume, în om, fiecare credincios o poate aduce la expresie. O poate potența

94. L. Grünhut **Eros und Agape**, Leipzig, 1931. p. 61.

sau o poate înăbuși. De aici și porunca dată nouă de Iisus de a iubi, poruncă ce reprezintă un imperativ moral pentru acceptarea iubirii și ca atare un ajutor efectiv și nou în acțiunea de mântuire a omului. Porunca iubirii reprezintă un argument în plus în favoarea origini divine a lui agape din om, căci a porunci ceva cuiva, indică faptul că acel ceva lipsește persoanei respective, că nu este al ei, este străin, și că acest ceva trebuie să devină respectivei persoane ceva personal, o posesie.

Caracterul divin al iubirii creștine din credincios nu produce o înstrăinare sau o distanțare a omului de agape. Iubirea-dar este numai o iubire potențială. Pentru a deveni iubire actuală, ea are nevoie de aprobarea și efortul susținut al credinciosului. Numai astfel iubirea-agape își dezvăluie într-adevăr specificul ei: deplinătate activă.

Cunoscând aceste lucruri, putem spune că agape din om reprezintă un fenomen uman și că ea este «răspunsul omului credincios la iubirea dumnezeiască»⁹⁵. Agape uman răspuns reprezintă una din caracteristicile de bază ale iubirii creștine. Ea indică faptul că iubirea creștină își are motivul și cauza în sine; ea nu aleargă după bunuri exterioare necesare ei. Prin aceasta, «agape este total lipsită de egoism, este cu totul dezinteresată, cu riscul oricăror suferințe, întru slujirea altora»⁹⁶. Prin lipsa oricărui motiv exterior, prin lipsa de egoism și prin dezinteresare, iubirea rămâne ceea ce este: revărsare, și, ca atare, ea este altruistă. «Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși» este în această privință o dovadă fără echivoc.

Strâns legat de caracterul altruist al iubirii creștine este și caracterul ei comunitar. Iubirea semenilor este alfit de strâns legată de noțiunea de agape, încît, lipsind aceasta, iubirea nu este adevărata iubire. «Cel ce nu iubește pe fratele său, acela petrece în moarte» (I Ioan III, 14). Caracterul comunitar al iubirii creștine va apare însă mai clar și mai precis conturat cînd vom cerceta obiectul iubirii. Deocamdată să urmărim în continuare caracterele lui agape.

Agape apare și ca jertfă. Agape este jertfă deoarece este faptă și anume faptă comunitară. Agape este forța care împinge pe credincios pînă la jertfa vieții, pentru a veni în ajutorul mîntuirii semenului. În această privință Mîntuitorul zice: «Mai mare dragoste decît aceasta nimeni nu are, ca viața lui să și-o pună pentru prieteni» (Ioan XV, 13). Dar agape este și trăire spirituală cu semenul. Aceasta face ca nenorocirea semenului să provoace suferința celui ce iubește. Prin aceasta agape apare și ca suferință; suferință ce duce în ultimă instanță la jertfă. Suferința și jertfa sînt probele majore ale înaltei valori și sincerității a iubirii creștine. Această iubire demonstrează prin aceste caractristici pe de-o parte realitatea ei, iar pe de altă parte activismul ei. Ca atare, ea nu rămîne izolată în turnul ei de fildeș al unui sentimentalism vag, eteric, ci intră adînc în cei ce iubește, îl frămîntă în suferință și-l transformă în activitate mîntuitoare. Prin aceste caractere iese cu totul în relief înălțimea și valoarea inegalabilă a iubirii creștine.

Agape nu este însă numai suferință. Ea este și seninătate plină de fericire. Această seninătate o dovedesc chipurile pline de liniște ale adevăraților credincioși, icoanele bizantine ale sfinților, pline de zîmbet senin și mulțumit, și viața plină de pace a creștinilor cu inima caldă, iubitoare.

95. I. Todoan, *op. cit.*, p. 143.

96. D. I. Beu, *op. cit.*, p. 51. Vezi și p. 39.

Seninătatea fericită a iubirii reprezintă propriu zis o urmare firească a ideii creștine după care agape se identifică cu mijlocul unic și indispensabil al mîntuirii și, în ultimă instanță, cu mîntuirea însăși. Iubirea este mijloc de mîntuire, căci zice Mîntuitorul: «Aceasta vă poruncesc: să vă iubiți unul pe altul!» (Ioan XV, 17).

Dar iubirea nu este numai mijloc de mîntuire, ci ea este tocmai mîntuirea. Ea este mijloc în timp ce se dezvoltă, iar mîntuire în momentul în care și-a atins desăvîrșirea⁹⁷. În această privință sînt cît se poate de clare cuvintele Sf. Apostol Ioan: «Dumnezeu este iubire și cel ce petrece în iubire petrece în Dumnezeu și Dumnezeu petrece cu el» (I Ioan, IV, 16). Iubirea este mîntuire și prin faptul că ea este dăruire, revărsare.

Ajungem astfel la esența pură a iubirii în genere și anume la revărsare, dăruire. Agape este totală revărsare, «totală dăruire de sine»⁹⁸, fenomen ce vizează nu numai pojghița unui sentimentalism vag, ci întreaga ființă umană. Prin această revărsare, crusta egoismului, a limitării în trăire și orizont, cauzată de trăirea în limitele înguste ale eului propriu, este spartă, iar eul purtat de iubire se depășește pe sine, se transcende, dăruindu-se prin revărsare întregii existențe. Prin aceasta orizontul trăirii devine infinit, iar eul ia parte la viața eternității, a dumnezeirii. Acum se îndeplinește și comuniunea între om și Dumnezeu, fapt care-i permite Apostolului iubirii să zică: «Și cine rămîne în dragoste rămîne în Dumnezeu și Dumnezeu în el». Comuniunea cu Dumnezeu înseamnă însă mîntuire. Constatăm deci că revărsarea, specificul iubirii, găsește în agape deplinătatea ei. Agape primește astfel înțelesul major religios de punte de legătură cu divinitatea, de comuniune cu ea și mîntuire.

Revărsarea reprezintă deci specificul iubirii. Prin simplul fapt al identificării iubirii cu revărsarea, agape nu este însă caracterizat pe deplin. Aceasta deoarece revărsarea implică un obiect spre care se îndreaptă. Obiectul va lămuri valoarea revărsării și în consecință valoarea iubirii.

3. Obiectul iubirii divine. Obiectul prim al iubirii divine este omul. Este vorba aici nu numai de sufletul omului, ci de întregul complex psihofizic pe care-l reprezintă ființa umană. Că într-adevăr este vorba de om în totalitatea sa, ne-o dovedește profunda compătimire a lui Iisus pentru suferințele fizice umane: infirmitate, orbire (Mc. X, 51), boale de tot felul (Mt. IV, 23; XI, 5; XV, 30; Mc. III, 10; Lv. VI, 17 etc.), moarte (Ioan XI, 33; Lc. VIII, 50-52), și înlăturarea lor, făcută cu ajutorul puterii Sale divine. Iubirea divină este deci îndreptată spre om. Dar nu spre un anume om, adică numai spre cel ce reprezintă ceva superior, o valoare, ci spre toți oamenii, fără deosebire de rasă, vîrstă, stare socială sau morală. Ba chiar iubirea Domnului nostru Iisus Hristos se îndreaptă în special spre păcătoși: «N-am venit să chem la pocăință pe cei neprihăniți, ci pe cei păcătoși» (Mt. IX, 13). Ceva asemănător găsim în pilda oii pierdute, (Lc. XV, 4, 7), a drahmei (Lc. XV, 8-10) sau a fiului risipitor (Lc. VI, 11-32). Păcătosul reprezintă deci obiectul preferat al iubirii divine.

Omul nu este, în concepția creștină, o realitate eternă. El este creatură, și ca atare nu posedă o valoare ontologică, iar omul păcătos reprezintă tocmai totala lipsă de valoare (lipsă de valoare ontologică, morală etc.). Prin revărsarea iubirii divine spre omul păcătos se vedește deplinătatea

97. Vezi Mt. V, 44-48.

98. I. Todoran, *op. cit.*, p. 143.

acestei iubiri, modul ei ideal de revărsare, de dăruire, căci obiectul fiind total lipsit de valoare, iubirea nu urmărește o împlinire, ci demonstrează prin aceasta, fără puțință de tăgadă, deplina revărsare pentru altul.

Omul nu reprezintă însă singurul obiect al iubirii divine. Indreptarea iubirii divine spre om, spre fizicul și sufletul uman, ajutorul acordat de iubirea divină pentru restabilirea sănătății fizice a celor bolnavi și pentru întărirea celor neputincioși, demonstrează acceptarea plină de dragoste a naturii. Acest fapt, pus în legătură cu adevărul creștin al coruperii naturii prin căderea omului în păcat, ne îndreptățește să afirmăm că iubirea divină, îndreptându-se spre om, se îndreaptă implicit și spre natură. Natura și omul reprezintă deci obiectele iubirii divine, iubire ce-și arată acum, prin lipsa de valoare a obiectelor, valoarea sa pe drept cuvânt divină.

4. Obiectul iubirii umane. Obiectul propriu zis al iubirii umane este Dumnezeu. Mîntuitorul, fiind întrebat care este cea mai mare poruncă din Lege, a răspuns: «Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău și din tot cugetul tău. Aceasta este întâia și cea mai mare poruncă. Iar a doua asemenea acesteia este să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși» (Mt. XXII, 37-39). Felul iubirii de Dumnezeu, cerut de Mîntuitorul, arată că această iubire este mai cuprinzătoare și mai înaltă. Ea cuprinde întreaga ființă a omului și nu se poate asemăna cu nici o altă iubire, pe cînd iubirea față de aproapele este asemănată cu iubirea de sine. În plus, acest termen al comparației este variabil și deci relativ. Totuși, Mîntuitorul afirmă că aceste iubiri ar fi egale. Aici nu avem de-a face cu o contradicție, ci cu un mod superior de a concepe iubirea de Dumnezeu. Anume iubirea de Dumnezeu se efectuează prin iubirea aproapelui. Această interpretare este cea adevărată, deoarece însuși Apostolul iubirii o susține prin cuvintele: «Cel ce zice: iubesc pe Dumnezeu, dar pe fratele său urăște, acela-i mincinos; căci cel ce nu iubește pe fratele său pe care-l vede, cum poate să iubească pe Dumnezeu pe care nu-l vede? Și noi astfel de poruncă avem de la El, ca cel ce iubește pe Dumnezeu să iubească și pe fratele său» (Ioan, IV, 20-21). În felul acesta, adică drept mod al iubirii lui Dumnezeu, trebuie înțeleasă și porunca iubirii aproapelui de la Ioan XV, 12: «Porunca mea este aceasta ca să vă iubiți unul pe altul cum v-am iubit Eu». Această poruncă desăvîrșește porunca Legii de mai sus, tocmai prin identificarea expresă a iubirii de Dumnezeu cu iubirea aproapelui. Căci a iubi pe Dumnezeu «din toată inima, din tot sufletul și în tot cugetul» reprezintă modul iubirii lui Iisus față de oameni, care la fel a fost o iubire din toată ființa Lui. Și cu toată această identificare, obiectul propriu zis al iubirii rămîne Dumnezeu, căci față de El avem și o datorie morală provenită nu numai din starea creaturală în care ne găsim, ci și din iubirea dezinteresată pe care El ne-o poartă.

Iubirea de Dumnezeu ca obiect prim și ultim al iubirii umane se manifestă deci prin iubirea aproapelui. Aceasta ne arată — după cum se poate observa din cuvintele Sf. Apostol Ioan citate mai sus — realismul iubirii creștine umane, care, fără a ceda cu ceva din valoarea sa ideală, n-a trecut cu vederea condiția noastră umană: spirit în trup, modelînd iubirea după starea creaturală: «Căci cine nu iubește pe fratele său pe care-l vede, cum poate să iubească pe Dumnezeu pe care nu-l vede».

Practic vorbind, iubirea creștină umană are ca obiect imediat aproapele. Acest fapt nu este numai o urmare a realismului creștin, ci și o urmare a idealității lui agape — deplină dezinteresare, deplin altruism. Căci, a iubi

pe Dumnezeu fără a iubi pe aproapele, înseamnă a identifica iubirea cu erosul, fapt care nu se întâmplă, căci: și la om iubirea rămâne agape. Ea se înreaptă spre Dumnezeu ca răspuns și totodată ca datorie morală, însă își păstrează ființa ei dezinteresată, esența ei de revărsare ce pogoară pentru a înălța și, ca atare, divinitatea ei.

Iubirea față de aproapele este mereu subliniată de Mîntuitorul. Importanța ei este hotărîtoare, căci zice Sf. Apostol Ioan: «Cel ce nu iubește pe iratele său, acela petrece în moarte» (I Ioan III, 14). Noțiunea de frate este însă foarte largă. Ea este demnă de esența înaltă a iubirii creștine, care este pogorîre. Căci omul, obiect al iubirii umane, este inferior celui ce iubește — natural, inferior din punct de vedere moral și social. În această privință, zice Mîntuitorul: «Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvîntați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă nedreptățesc și vă prigonesc» (Mt. V, 44). Numai o astfel de iubire este o iubire ce se pogoară, numai ea se poate într-adevăr asemăna iubirii divine, după cum spure în continuare chiar Mîntuitorul: «Rugați-vă pentru cei ce vă nedreptățesc și vă prigonesc, ca să fiți fiii Tatălui vostru care este în ceruri, căci El pronunțește soarelui să răsară și peste cei răi și peste cei buni, și dă ploaie și peste cei dreți și peste cei nedreți» (Mt. V, 44-45).

Tot datorită acestei iubiri, natura și viețuitoarele intră în cîmpul de manifestare al iubirii. Iubirea creștină a credinciosului înconjoară toate viețuitoarele cu căldură, și nu arareori viețile sfinților ne-au oferit exemple de o duioasă legătură de dragoste între acești adevărați creștini și sălbăticiunile pămîntului. Lumea întreagă este cuprinsă de revărsările iubirii. Indemnul Sf. Apostol Ioan: «Nu iubiți lumea, nici cele din lume» (I Ioan II, 15) nu se referă la iubirea creștină, ci la iubirea egoistă, iubirea poftei, după cum spune chiar versetul următor: «Căci toate cele din lume: pofta trupului, pofta ochilor și trufia vieții, nu sînt de la Tatăl, ci de la lume» (I Ioan II, 16). Această iubire — poftă se îndreaptă spre o lume «coruptă»⁹⁹.

Ca și iubirea divină, iubirea credinciosului — care în fond este aceeași iubire divină — se îndreaptă spre cei căzuți, pentru a-i mîntui. Iubirea lui Iisus se face mereu simțită în istorie într-un mod viu și palpabil prin iubirea credincioșilor. Această iubire se oferă păcătoșilor și încearcă să le aprindă și lor focul izbăvitor al iubirii. Ea încearcă să distrugă, prin căldura focului ei, înghețarea în sine a celui căzut: marca păcatului. «Ținta iubirii către semen este deci scoaterea lui din singurătate, din vraja obsesiilor lui, din mreșile tendințelor sale egocentrice, din tristețea și neliniștea lui. Este îmboldirea de a se deschide iubirii ce i se arată, de a se lăsa prins de ea, de a-și rezema pe ea existența și destinul propriu. Scoaterea aceasta însă... echivalează cu mîntuirea lui. Fără iubirea noastră semenul rămîne zăvorât în singurătatea lui egoistă, în tristețea și neliniștea lui, riscînd astfel să fie pierdut pentru vecie. Fără iubirea mea, semenul meu nu se poate mîntui»¹⁰⁰.

Iubirea credinciosului se îndreaptă deci în special spre păcătos, dar nu numai spre el, căci revărsarea iubirii este atât de nestăvilită, încît cuprinde totalitatea semenilor. «Ingrijește-te — zice Fericitul Augustin —

99. D. I. Belu, *op. cit.*, p. 93.

100. D. I. Belu, *op. cit.*, p. 101.

să nu mai existe niciun nenorocit și tu îți sfirșești prin aceasta opera milei. Crezi însă că prin aceasta s-ar stinge focul lui *caritas*? Mai desăvârșit se iubește un om fericit...»¹⁰¹.

Ajungem astfel la aspectul comunitar al iubirii. Obiectul iubirii este întreaga comunitate omenească. Iubirea creștină, în revărsarea ei largă și neîngrădită spre Dumnezeu, cuprinde întreaga umanitate și întreaga creație. Iubirea formează în consecință acea «*Civitas Dei*» a lui Augustin, acea comunitate ideală, plină de iubire, a creaturilor ce se iubesc reciproc, din dorința mântuirii celuilalt, și iubesc în comun pe Dumnezeu, din prea plinul iubirii. Orice urmă de egoism, de interesare, de rămânere la sine, sau numai la un obiect, a dispărut în această perspectivă.

Agape uman se dovedește prin aceasta identic cu agape divin, demonstrând, practic de data aceasta, justetea afirmației. «Dumnezeu este iubire». Agape uman se deosebește de cel divin numai printr-o modelare specială condiției umane, rămânând în esență aceeași **totală revărsare, dezinteresată, comunitară, jertfelnică, mîntuitoare.**

III. BHAKTI ȘI AGAPE

Prima impresie pe care o produce punerea în paralelă a lui bhakti și agape este aceea a unor izbitoare asemănări. Aceste asemănări le găsim atât în conturul general al conceptelor bhakti și agape, cât și în specificul lor.

Prima asemănare reiese din existența unei duble iubiri, atât la om cât și la divinitate. Prin aceasta bhakti se deosebește fundamental de eros și se apropie de agape. Ca atare, găsim în religia bhakti, ca și în creștinism, ideea că Dumnezeu iubește. Iubirea Lui se îndreaptă spre oameni și are în vedere mîntuirea acestora. Bhakti, la fel cu agape, este considerat ca dezinteresat. La bhakti, ca și la agape, întîlnim apoi fenomenul iubirii monopolare și bipolare.

La rîndul lui, bhakti uman este, ca și agape, o iubire a divinității acordată de Dumnezeu. Ambele sînt fenomene ființial umane. Ca și agape, bhakti reprezintă o legătură cu divinitatea. Ambele sînt atât mijloace de mîntuire, cât și mîntuirea însăși, care se efectuează printr-o unire plină de fericire între om și divinitate.

Aceste caractere se referă la conturul general asemănător al lui agape și bhakti. Asemănările par încă mai izbitoare cînd este vorba de specificul lor, reprezentat în ambele cazuri printr-o revărsare mono sau bipolară, cu pretenție de dezinteresare.

Aceste asemănări ale conceptelor bhakti și agape au rătăcit mințile multora. Aceștia n-au încercat să cerceteze critic asemănările, ci s-au pripit să admită un «împrumut» efectuat fie de creștinism din krișnaism, fie invers. Astăzi însă teza unui indialog ca Hopkins și mai ales Lorinser, după care «autorul Bhagavadgitei nu numai că a cunoscut scrierile Noului Testament și le-a utilizat adesea, ci a și țesut în sistemul său idei și perspective creștine»¹⁰², este părăsită cu desăvîrșire, deoarece «un împrumut în Bhagavadgita din creștinism de-abia poate veni în discuție din motive atât externe (părțile esențiale ale Bhagavadgitei datează cu sigu-

101. Fer. Augustin. în E. Gilson u. F. Böhner. *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, Paderborn 1937, p. 204.

102. Lorinser, *Bhagavadgita*, Breslau 1869, în R. Garbe, op. cit., p. 244.

ranță dinainte de Hristos), cât și interne»¹⁰³. Dar nici cealaltă teză, și anume teza unui împrumut făcut de creștinism din krișnaism, nu se poate menține. S-ar putea vorbi de un împrumut numai în cazul «în care ideile și preceptele presupuse dependente de Bhagavadgita nu se pot face absolut de loc înțelese pe pământul palestinian ca urmare a unei activități a lui Iisus»¹⁰⁴.

Cercetările indologilor au dus pînă la urmă la concluzia originalității ambelor religii¹⁰⁵.

Din expunerea pe care am făcut-o mai sus cu privire la bhakti și agape, s-a putut constata că la o privire mai atentă, toate aceste asemănări reprezintă, în fond, tot altele deosebiri. Agape apare mereu consecventă cu sine, cu specificul și înălțimea ei, în ambele sale manifestări. Ea desăvîrșește totodată fiecare trăsătură a lui bhakti, arătîndu-și vigoarea și acolo unde gîndirea indică nu a putut concepe iubirea ca avînd valoare soteriologică, și anume în lume.

Dar să urmărim mai îndeaproape marile deosebiri dintre bhakti și agape, existente în înseși aceste asemănări de cadru și specific.

1. **Iubirea divină.** Spuneam că atît bhakti cît și agape află iubirea în divinitate. Această primă asemănare aduce cu sine și prima deosebire. Bhakti pare a fi foarte intim legat de divinitate, însă nu se afirmă nicăieri identitatea dintre iubire și divinitate, cum este cazul în creștinism. În plus, legătura aceasta intimă dintre iubire și natura divinității nu apare în cartea revelației krișnaiste, în Bhagavadgita, decît neclar și într-un mod implicit, sînd chiar în contradicție cu o afirmație precisă contrară, după care Vișnu nu iubește și nu urăște pe nimeni (Bhg. IX, 29). Aici bhakti se îndepărtează total de agape, avînd sensul de eros. Apropierea dintre iubire și natura divinității se înîlțește numai în tradiția religiei bhakti și apare ca o urmare logică a importanței cîștigate de bhakti în decursul timpului. Ea are deci origine omenească chiar pentru credincioși vișnuiști. Dimpotrivă, creștinismul afirmă cu tărie de la început identitatea dintre iubire și Dumnezeu. Această identitate are în creștinism o bază revelațională și nu una umană, cum este cazul în vișnuism. Această identificare are însemnătate covârșitoare în determinarea valorii iubirii. Astfel, agape divin, identificat fiind cu Dumnezeu, are ca obiect totalitatea existenței, deoarece iubirea este dăruire, iar divinitatea e constantă cu sine, așa încît, prin identificare, agape devine dăruire constantă. Din acest caracter al iubirii, apare logic și gratuitatea și necondiționalitatea lui agape. Lipsa unei identificări clare între bhakti și ființa divină privează pe bhakti de aceste caractere superioare. Ca atare, obiectul lui agape nu se restrînge numai la obiectul lui bhakti, și anume sufletul, ci se extinde asupra omului întreg și asupra întregii existențe. Obiectul specific lui agape este însă păcătosul, adică existența cea mai lipsită de valoare, inferioară chiar viețuitoarelor, căci aceasta s-a îndepărtat conștient de divinitate. Prin această îndreptare a lui agape spre păcătos, se relevă la maximum deplinătatea dăruirii, gratuitatea și necondiționalitatea ei. Bhakti, dimpotrivă, prin faptul că se îndreaptă numai spre om, și nici spre orice om, ci numai spre cel virtuos, și în plus nu spre omul ca om, ci spre suflet, denotă o

103. H. W. Schomerus. *Ist die Bibel von Indien abhängig?*, München 1932, pag. 127.

104. Idem. *ibidem*, p. 128.

105. Vezi R. Garbe, *op. cit.*, p. 247.

interesare, adică o orientare spre valoare. Ca atare, iubirea bhakti ne apare limitată și deci lipsită de desăvârșire.

A treia asemănare, ce decurge din faptul că ambele iubiri divine sînt la început fenomene monopolare și pe urmă bipolare, în urma observațiilor de mai sus, apare ca asemănare numai din punct de vedere formal. Aceasta, deoarece iubirile difera din punctul de vedere al valorii. Or, cum în domeniul iubirii, adică în domeniul calitativului, valoarea formează specificul, orice diferență de valoare reprezintă o diferență de natură. Bhakti monopolar, spre exemplu, prin obiectul condiționat asupra căruia se revarsă iubirea umană, indică limitarea, prin aceasta inferioritatea sub raportul valorii, și ca atare inferioritatea de natură.

Deosebirea cea mai evidentă între bhakti și agape divin o prezintă însă caracterul de jertfă al lui agape. Agape, după cum am văzut, este suferință, jertfă. O iubire divină plină de jertfă este total necunoscută spiritului indian; bhakti divin nici nu poate suferi, deoarece el se îndreaptă spre cea mai înaltă valoare existentă: sufletul virtuos. Bhakti se apleacă spre acesta, se unește cu el, însă n-are de ce suferi, căci sufletul virtuos tocmai prin faptul virtuții este ridicat de iubire la starea primordială de fericire. Chiar îndreptarea lui bhakti spre sufletul păcătos, cum este cazul la Manikka Vașagar, nu implică la bhakti o suferință, căci deși îi lipsește sufletului păcătos valoarea morală, totuși nu este lipsit de valoare ontologică. În plus, în ambele cazuri, pogorîrea efectuată de iubire nu este o pogorîre spre ceva lipsit de valoare ontologică și calitativă, adică spre o existență total străină, ci spre una deși inferioară totuși înrudită, apropiată. Ca atare, apropierea lui bhakti de această existență nu aduce cu sine suferința și nici nu necesită jertfa. În creștinism, dimpotrivă, distanța dintre om și divinitate este infinită. Ca atare pogorîrea iubirii spre păcătos, spre omul lipsit de valoare morală, trăirea cu el, cu nenorocirile sale și cu lipsa lui de mintuire, umple iubirea de suferință. Pogorîrea iubirii spre om, creatură lipsită de valoare ontologică, adică faptul că Binele și Valoarea trăiesc acum în zona răului și a lipsei valorii — reprezintă supremă jertfă. Intruparea ne indică astfel, în mod concret, realitatea iubirii suferință și jertfă, iar moartea pe cruce ne dezvăluie idealitatea acestei iubiri jertfă: deplină dăruire de sine. Măreția iubirii divine apare aici în toată splendoarea ei, dovedind totala dezinteresare și nețărîmurea iubirii divine pentru om.

2. Iubirea umană. Spunem că atât bhakti cît și agape sînt fenomene linițiale. Această asemănare, ce apare aruncînd o privire generală din punct de vedere psihologic asupra iubirii, dispare prin cercetarea mai aprofundată a accentelor funcționale pe care le ia. Astfel, deși ambele au o puternică coloratură afectivă, chiar această coloratură este deosebită. Deosebirea esențială constă în deseale apariții erotice ce le ia bhakti, apariții cu totul străine lui agape. Deosebirea propriu zisă, ce apare la o cercetare psihologică, constă însă în accentuarea diferită a funcțiilor psihice. Bhakti, de exemplu, accentuează funcția afectivă și cognitivă, ignorînd aproape total funcția volitivă, activă, pe cînd agape pune un accent puternic pe funcția volitivă, activă, pe lîngă accentuarea afectivității. Aici zace, din punct de vedere psihologic, marea deosebire dintre bhakti și agape. Bhakti este trăire ce poartă o coloratură cognitivă, intelectuală, pe cînd agape este trăire activă, ea este voință, faptă.

Bhakti și agape sînt considerate drept daruri. Din cele spuse cu privire la bhakti și agape divin s-a putut constata însă gratuitatea totală a lui agape și condiționalitatea lui bhakti. Ca atare, bhakti nu este dar, ci mai degrabă răsplată.

Marea asemănare dintre bhakti și agape uman o formează specificul fiecăruia de a reprezenta legătura cu divinitatea, mijlocul de mîntuire și mîntuirea însăși. Totuși și această asemănare rămîne numai formală, căci, după cum s-a putut observa, aceste caractere au aspecte proprii, după cum aparțin lui agape sau lui bhakti. Astfel, legătura bhakti cu divinitatea are o formă uniliniară și o direcție rectilinie ascendentă: credincios-Dumnezeu. Agape dimpotrivă are o formă multiliniară radiară și o direcție în zig-zag (descendentă — orizontală — ascendentă). Cu alte cuvinte, bhakti reprezintă legătura simplă, directă: om — divinitate, pe cînd agape legătura: om — semen — natură și păcătos — divinitate. În lumina acestor considerente, apare importanța factorului obiect, în determinarea specificului iubirii. Bhakti poartă astfel numai aspectul ascendent și individualist al erosului. El pierde caracterul cît de cît descendent, pogorîtor, al lui bhakti divin. Prin aceasta, lui bhakti îi dispare pretinsul caracter înalt și specific de gratuitate și necondiționalitate, devenind ceva cu totul interesat. Fără aceste caractere, bhakti uman nu mai poate fi identificat cu bhakti divin și ca atare rămîne o iubire inferioară. Agape, dimpotrivă, își păstrează caracterul descendent-pogorîtor, și ajutător, incluzînd în cîmpul său de manifestare întreaga natură și omenitate. El se îndreaptă în special spre inferior, spre lipsa de valoare, pentru a ridica, a mîntui. Acest caracter de pogorîre pentru a ridica arată identitatea dintre iubirea divină și cea umană și motivează pretenția de gratuitate și necondiționalitate care se atribuie lui agape uman. Indreptarea iubirii spre Dumnezeu nu este directă în creștinism, ci prin oameni. Dumnezeu rămîne și aici ținta supremă a iubirii creștine. Această țintă se atinge însă numai prin iubirea și ridicarea semenului și a naturii. Superioritatea unei astfel de legături între Dumnezeu și om este de netăgăduit. Ea păstrează natura divină a iubirii și altruismul nelimitat caracteristic.

Această legătură este mijloc de mîntuire. Din această cauză, deosebirile dintre înțelegerea creștină și cea indiană cu privire la legătura iubirii se răsfrîng și asupra mijlocului de mîntuire. În plus, trebuie menționat faptul că bhakti, cum a apărut mai ales în Bhagavadgita, nu reprezintă unicul mijloc de mîntuire, ci este considerat numai ca una din multele căi care duc la divinitate. Acest fapt diminuează și mai mult importanța lui bhakti și cu aceasta implicit valoarea lui, deosebindu-l și mai mult de agape, care după credința creștină reprezintă mijlocul sine qua non al mîntuirii (I Cor. 13).

În lumina considerentelor de mai sus, mîntuirea-agape primește o altă adîncime și o cu totul altă îndreptățire. Bhakti uman este identificat cu mîntuirea mai ales de Manikka Vașagar. Această mîntuire este descrisă drept o unire a sufletului cu Dumnezeu. Modul unirii cu Dumnezeu nu este însă clar precizat. Pe cînd Bhagavadgita subliniază mai ales uniunea pînă la dispariția personalității în divinitate, în literatura ulterioară se vorbește de o comuniune cu Vișnu sau Șiva, în care contururile personalității rămîn perfect distincte. Prin aceste caracteristici se reliefează primele deosebiri. Legarea mîntuirii de agape este de la început clar susținută în creștinism.

Aici nu vom găsi nici în această problemă vreo evoluție a concepției, cum este cazul în vișnuism. Mîntuirea reprezintă pentru credincioși, odată cu Noul Testament, deplinătatea iubirii. Ea este totodată definită precis, și de la început, ca o unire în sensul unei comuniuni cu Dumnezeu. Deci nu vom găsi în creștinism oscilarea indiană între uniune și comuniune. În plus, mîntuirea deplină nu este o favoare rezervată exclusiv sufletului, ci complexului psiho-fizic: omul. Mîntuirea ca dar divin poartă în consecință și aici înalta pecete divină, tocmai prin faptul că este un dar oferit unei existențe cu mult inferioare. Bhakti-mîntuire este conceput la fel ca iubirea cu care se identifică, anume ca ceva pur individual. Credinciosul vișnuist se mîntuiește iubind pe Dumnezeu. Limitarea, lipsa de orizont și adîncime ce a apărut în cercetarea acestui mod de a concepe iubirea, se răsfrînge și asupra mîntuirii. Agape, dimpotrivă, este nelimitată, cuceritoare. Ea mîntuiește tocmai prin iubirea tuturor, prin încercarea de ridicare a celui căzut sau inferior. Ea mîntuiește prin elanul ei universalist comunitar de a cuprinde sub aripile ei infinite întreaga creatură și, împreună cu ea, să zboare spre divinitate. Mîntuirea primește astfel în creștinism caracterele superlative și ideale cu care se identifică. Adîncimea ei este demonstrată și de faptul că mîntuirea nu reprezintă o unire, adică o divinizare a omului. Ei îi lipsește ca atare acel pathos diabolic de superlativizare a persoanei proprii, existent în hinduism; ea se regăsește pe sine, adică își regăsește altruismul, dezinteresarea, prin acea lipsă a dorinței uniunii și prin rămînerea la specificul ei natural de apropiere.

Cunoscînd aceste fapte, se ridică legitim întrebarea: este mîntuirea bhakti într-adevăr mîntuire? Caracterul inferior al lui bhakti uman și concepția inferioară despre mîntuire pledează pentru teza inexistenței unei mîntuirii în cadrul iubirii bhakti. Dovada cea mai elocventă, și tragică totodată, ne-o dă însuși marele apologet al lui bhakti, Manikka Vașagar, care, plin de tristețe, exclamă: «O inimă, tu ești în posesia fericirii — și totuși nu ești fericită!»¹⁰⁶. Lipsa sezișării fericirii îl face pe Manikka Vașagar să creadă că aceasta s-ar datora trăirii în lume. În virtutea acestei păreri, marele mistic își ridică glasul plin de durere către Dumnezeu și exclamă: «Această viață pămîntească, Doamne, n-o mai pot îndura, o Preaiubitule!»¹⁰⁷. În urma acestor triste experiențe, Manikka Vașagar se vede nevoit să împingă mîntuirea în viața viitoare și să transforme astfel mîntuirea dintr-o experiență a iubirii într-un obiect al unei credințe ce-și va găsi realizarea după moarte. În această privință indologul H. W. Schomerus afirmă: «Numai prin moarte... poate ajunge omul — după Manikka Vașagar — la deplina desăvîrșire, la fericire. De aceea el își dorește cu pasiune moartea»¹⁰⁸.

Faptul că Manikka Vașagar, această personalitate importantă religioasă, plină de iubire față de divinitate, n-a reușit să atingă mîntuirea în viață fiind, ne dovedește și practic inferioritatea și slăbiciunea conceptului lui bhakti uman. Prin aceasta se dovedește deci că încercarea făcută de krișnaism de a identifica bhakti cu mîntuirea este iluzorie. Această identificare se dovedește neîntemeiată în urma analizei mai îndeaproape a sensului acestei preținse mîntuirii, care, prin rămînerea la individualitatea proprie, se opune esenței mîntuirii, totala dăruire. Ea este negată de altfel și

106. Manikka Vașagar, V, 11, 10, în Schomerus, op. cit., p. 125.

107. Manikka Vașagar, V, VII, 1, în Schomerus, op. cit., p. 159.

108. H. W. Schomerus, op. cit., p. 160.

de experiența practică a acestui fel de mântuire, după cum ne dovedește chiar cazul marelui apologet al lui bhakti.

Deosebirea esențială dintre bhakti și agape uman o formează însă sensul de jertfă al lui agape, sens ce lipsește total iubirii umane bhakti. Acest sens identifică fără putință de negare pe agape uman cu agape divin și dă astfel iubirii creștine deplinătatea ei.

Din cele expuse s-a putut ușor observa că deși bhakti și agape se aseamănă prin sensurile pe care le au de legătură cu divinitatea, mijloace de mântuire și mântuire, totuși asemănările rămân pur formale și teoretice, deoarece în fond și în practică aceste asemănări se dovedesc a fi deosebiri.

Asemănarea specială dintre bhakti și agape, care apare din apropierea specificului lor, și anume revărsarea, se dovedește ca neîntemeiată, deoarece bhakti nu reprezintă propriu zis o revărsare. Revărsarea presupune o continuă și totală dăruire, fapt cu totul necunoscut lui bhakti. Este necunoscut deoarece gândirea indiană nu poate concepe o îndreptare a valorii spre non-valoare și o desființare a individualismului într-un comunitarism. Ca urmare, atât revărsarea iubirii spre non-valoare, adică direcția verticală coborâtoare, cât și revărsarea spre individualitățile multiple din jur, adică direcția orizontală, nu pot fi concepute în cadrul lui bhakti. Prin aceasta, **bhakti se dovedește total deosebit de agape tocmai în specific, și anume în revărsare.**

Cu toate acestea, bhakti s-a dovedit, atât prin asemănările formale, cât și prin deosebirile de fond și esență, cea mai înaltă noțiune de iubire existentă în lume pînă la apariția lui agape. El reprezintă, prin nouțatea și înălțimea sa, un dar al iubirii lui Dumnezeu, acordat păgînilor în vederea pregătirii lor pentru primirea conceptului ideal al iubirii-agape, adus de Mîntuitorul Iisus Hristos.



ÎNVĂȚĂTURA ASCETICĂ A SFÎNTULUI IOAN SCĂRARUL

Scrierea Sfântului Ioan Scărarul, numită «*Scara*»¹ este cunoscută în mănăstirile noastre și de începători, intrucît, în tot postul Sfințelor Paști. se citește din ea la biserică și la trapeză; încă și prin chiliile lor, călugării de toate vîrstele fac lectură din această folositoare carte și multe din principiile ascetice, cuprinse în ea, s-au adăugat pravilei mănăstirești.

Înainteșii noștri, scria un teolog român, au prețuit mai mult pe sf. Ioan Scărarul decît noi cei de azi. În biblioteca Academiei R. P. R. sînt «șase manuscrise, curinzînd traducerea operilor acestuia; iar dacă mai adăugăm, la aceasta, tipăritura lui Veniamin Costache² ori preocupările mult anterioare și în aceeași direcție ale mitropolitului Varlaam³ vom putea reconstitui în mic largă arie de răspîndire a prea minunatei scrieri care este *Scara* sau *Tablele duhovnicești*, cum și deosebita valoare ce a avut-o printre creștinii valahi de odinioară⁴. Din secolul trecut și pînă astăzi s-a scris mai puțin asupra Scării⁵.

Sfîntul Ioan se numește Scărarul după opera sa mai sus menționată; el mai este cunoscut și sub numele de Sinaitul pentru că a pustricit și a fost egumen al mănăstirilor din Muntele Sinai; de asemenea i se mai spune și Scolasticul pentru iscusința sa în cele duhovnicești. Timpul în care el a trăit și activat nu se poate ști cu exactitate⁶; este cuprins între a doua jumătate a secolului VI și prima jumătate din secolul VII.

Sfîntul Ioan se dedică vieții monahale de la vîrsta de 16 ani. Ucenicește trei ani pe lîngă un îmbunătățit bătrîn, apoi se retrage în pustie la locul numit Thola și acolo se nevoiește 40 de ani. În acest timp, are cîțiva ucenici, dă sfaturi mintuitoare celor ce veneau la el, și, spre sfîrșitul vieții, ajunge stareț al unei mănăstiri de obște din Muntele Sinai.

De la el, ne-au rămas două scrieri cu conținut ascetic: «*Scara*» scrisă pentru formarea duhovnicească a monahilor, la cererea starețului Ioan al mănăstirii Rait, întocmită din 30 trepte sau capitole după anii vieții ascunse a Mintuitorului și «*Cuvînt către păstor*», lucrare mai scurtă în care se re-

1. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου Κλημάτος — **Scala paradisi** — (Scara sau Scara către rai a celui între sfinți Părintelul nostru Ioan, în Migne, P.G., tom. 88, col. 631-1164.

2. **Scara** prea cuviosului părintelul nostru Ioan, Mănăstirea Neamțu, 1814.

3. Cf. Ghibănescu, **O nouă lucrare a mitrop. Varlaam**: Leastni 'a lui Ioan Scărarul, în *Archiva* din Iași, 1914, pp. 65-107.

4. Diacon N. Corneanu: **Din viața Sfîntului Ioan Scărarul**, în foaia «Biserica bănețeană», nr. 12-13, 1948, pp. 3-6.

5. Mitrop. Gurie: **Treptele Scării** cuv. Ioan Scărarul, (trad. și prescurt.). 1930; protos. Iustinian Dalea, **Scara duhovnicească**, un mic articol de popularizare, în «Foaia diecezană», Caransebeș, nr. 12, 1939, pp. 3-4; Diacon N. Corneanu, art. cit. A se vedea apoi: P. Pourrat: **La spiritualité chrétienne**, vol. I, Paris, 1931, p. 453; L. Petit, art. **Jean Olinnaque-saint**, în *Dictionn. de Thologie Catholique...*, tom. VIII, part. I, Paris, 1924, col. 692; M. Viller, **La Spiritualité des premiers siècles chrétiens**, Paris, 1930, p. 88.

6. Cf. L. Petit, art. cit., col. 692; P. Pourrat, op. cit., I, pp. 453-454

zumă datoriiile superiorilor de mănăstiri în special și oricărui păstor de suflete în general, scrisă după modelul operei «*Carte către păstor*» a sfântului Grigorie cel Mare.

Sfântul Ioan a rezumat învățăturile duhovnicești ale înaintașilor, făcând pentru teologia ascetică greacă lucrarea de colecționare și sintetizare pe care sf. Ioan Dămaschin a făcut-o pentru teologia dogmatică⁷, și sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul pentru teologia mistică⁸.

Așa dar întrucît pe de o parte sf. Ioan Scărarul este sintetizatorul doctrinei ascetice patristice anterioare lui și cel care pune de acord aceasta cu mediul geografic și istoric din vremea sa, iar pe de alta el scrie mai ales pentru pustnici și chinovii mici, găsim potrivit a fi prezentată învățătura ascetică a acestui sfânt în ceea ce are ea esențiat și valabil în orice timp și loc pentru monahii și pentru mireni creștini. Se cuvine a face aceasta și pentru curmarea unor excese — (răslețe de altminteri) — în actele de evlavie mănăstirească și chiar a unor buni creștini din lume, excese ce și au obirșia într-o interpretare nechibzuită a învățăturilor ascetice patristice, în sensul că acei monahi ori mireni nu se străduiesc sau nu le e posibil să facă deosebire între esențial și neesențial, între condițiile de viață din Peninsula Sinai — ținut cald — și Patria noastră, între structura și obiceiurile societății de atunci și obștea creștină de azi. De aceea în cele ce urmează vom căuta, pe cît posibil, a expune numai principiile esențiale și meru valabile.

MONAHUL

A fi un bun monah este în fond o problemă de vocație, dar și una de cunoaștere adîncă a specificului vieții mănăstirești. Cunoașterea depinde de capacitatea intelectuală a începătorului, și de bogăția duhovnicească și metodele povățuitorului. Scărarul dă îndrumări amănunțite în acest sens, din care spicuim pe cele mai importante.

Fiecare din cei ce se dedică vieții monahale, a pus temeliea vieții duhovnicești încă pe cînd se afla în lume. Educația primită în copilărie, hrana și îndetelnicirile ne ajută sau se împotrivesc la împlinirea virtuților cînd ajungem la maturitate⁹. Cine dorește să se dedice vieții monahale, accia să se ispitească pe sine și așa să mănince din această piine a amărăciunilor și să bea din acest potir al lacrimilor (1,636 C), că într-adevăr cale colțuroasă și poartă strîmtă este adevărata viață călugărească.

Multe sînt cauzele pentru care cineva vine la mănăstire, dar în mod normal ele trebuiesc să fie trei: 1) pentru cîștigarea împărăției cerurilor, 2) pentru ușurarea de povara păcatelor și 3) pentru dragostea de Dumnezeu, acestea constituind cele trei scopuri bine chibzuite (1,633 C). Sfântul Ioan nu trece peste faptul că unii vin din întîmplare sau de nevoie la mănăstire. Și precum o sămînță căzută la întîmplare pe pămînt, aduce uneori rod frumos și îmbelșugat, sau un bolnav, venind ocazional la medic, este atras de blîndețea și iscusința acestuia și, primind a fi operat, se face să-

7. Cf. P. Pourrat, *op. cit.*, I, pp. 454-455.

8. Diacon N. Corneanu, *art. cit.*, p. 3.

9. Scara, treapta 26, P.G. 88, col. 1020 D. Pentru, iconomia lucrării voi cita în interiorul textului astfel (26, 1020 D), prima cifră indicînd treapta (cap.), a doua șoloana.

nătos, tot astfel se întâmplă de multe ori și cu cel venit la mănăstire din alte pricini decît cele trei mai sus arătate. Deci să nu disprețuim și nici să condamnăm astfel de renunțări la lume (1,637 D — 640 A).

În mod obișnuit, direcția și rodnicia vieții spirituale mănăstirești o dă motivul lepădării de lume, acesta fiind un fel de temelie, un fel de cheie care reglează viața. Adevărata renunțare la lume, care aduce roadă însuțită în cei ce se nevoiesc, este cea care s-a făcut din dragoste : «Cine a renunțat la lume din frică (de chinurile veșnice) se aseamănă tămii aprinse care la început cu bună mireasmă și slirșește cu fum ; cine, pentru răsplată (pe lumea cealaltă), este în situația unei pietre de moară, care se învirtește întotdeauna în același fel ; cine, din dragoste dumnezeiescă, cistigă numai decît și de la început un loc dumnezeiesc care, fiind aruncat în materia (trupul), aprinde îndală o mare flacără duhovnicească (1,637 A). Desigur, că, stăruind în virtute, toți aceștia capătă mintuirea, dar fiecare la un anumit nivel căci «stea de stea se deosebeste în slavă». Reîtragerea din lume nu este numai un act fizic, ci mai ales unul psihic. De aceea adevărata renunțare la viața specifică lumii se realizează în timp și este întreită : 1) ruperea legăturilor cu toate lucrurile, cu mireni, chiar cu părinții și cu rudele ; 2) lepădarea de voința proprie — de răul furisat în ea — ; 3) renunțarea la slava desartă, cea ce se înfăptuiesc prin ascultare (2,657 A). Primul punct nu-și mai găsește astăzi aplicarea ca odinioară intrucit pe de o parte cele mai mult mănăstiri sint mercu vizitate de mireni și viețuitorii din ele sint puși în situația să comunice cu aceștia, inclusiv cu rudele, iar pe de alta nevoie de existență, de cultivare sau alte interese superioare bisericești scot pe unii monahi și monahii dintre zidurile mănăstirii și-i fac să trăiască în mijlocul lumii, avînd totuși calitate de monahi.

Odală venit la mănăstire, începătorul trebuie ispitit cu de-amănuntul și vreme îndelungată spre a i se cunoaște temperamentul și posibilitățile lui de desăvirșire, unele șubrezenii sufletești pe unde ar putea să-l atace și să-l stăpînească răul. De pildă dacă cineva este iubitor de plăceri, poftitor cu inima și îndrăgește frați pentru frmusețea feții lor, să fie îndrumat spre viața insingurată — astăzi, la schituri mici —, aceasta constînd o măsură preventivă împotriva necurății trupești (8,832 AB) ; dacă este inclinat spre mîndrie și minie, spre răutate și fățarnicie, să fie dus într-o mănăstire de obște (*ἐν κοινῳδία ἀδελφῶν*) cu frați rîvnitori și mîticuloși în trăirea monahală, ca astfel, ajutat de confrății săi, să rețeze din rădăcină lăstarii patimilor (8,833 A). Pentru sf. Ioan, «*viața de obște este cerul pămîntesc și de aceea, zice el, să ne silim să avem aceeași așezare a inimii pe care o au îngerii slujitori ai Domnului*» (4,713 B), adică să trăim în unitate de gîndire, simțire, voință și acțiune, avînd ca scop unic slujirea și slăvirea lui Dumnezeu. Ieșirea din viața mirenească și venirea la mănăstire nu folosește la nimic aceluia care nu se pocăește spre a-și deslega mîntea din cătușele păcatelor (1,633 D) aceluia care nu tinde spre curăția angelică.

Viața călugărească a fost numită și viața îngerească. Monahul deci, este dator să ducă o viață asemeni îngerilor și totuși în condițiile de existență pămîntească. Definind monahismul și pe monah, Scărarul zice : «*Monahismul este rînduiala și starea celor fără de trup, care se realizează în trup materia și stricăcios... Monah este cel care se ține numai de poruncile și cuvintele lui Dumnezeu în orice moment, loc și lucrare... Monahism înseamnă constrîngerea continuă a firii și paza neîncetată a simțurilor...*

Monah este cel cu trupul înfrinat, cu gura curată (de răutăți) și cu mintea luminată (1,633 B). Aceste scurte definiții arată că viața monahală trebuie să pătrundă în toate cutele ființei umane, iar nu numai la suprafață sau parțial. Ea trebuie să crească din sactuarul ascuns al inimii și din aceasta să se reverse în exterior. «In ceeace privește lucrările, cuvintele, dorințele și mișcările, viața călugărească trebuie să fie în simțirea inimii», altminteri ea nu va fi de monah, ca să nu spun că nu va fi îngerească (26,1020 B). Precum ingerii sint lumină pentru monahii, tot astfel și monahii prin trăirea lor trebuie să fie lumină și pilde vii pentru toți creștinii mireni, străduindu-se după putere să nu smintească pe cineva prin cuvânt sau prin faptă (26,1020 D).

Cele cîteva definiții de mai sus, date monahului și monahismului, se referă la conținutul spiritual al noțiunilor, la viața monahală în esența ei, iar nu la cel material ca: mănăstire, organizare specifică, uniformă specială, etc. Aceasta însemnează că monahul, ori unde s-ar afla — în mănăstire sau în lume pentru pricină binecuvîntate —, trebuie esențialmente să-și ducă aceeași viață, în caz contrariu nu mai este călugăr cu trăire, iar formele exterioare care-l vădese că aparțin monahismului, nu fac altceva decît să-l arate că nu este monah și să smintească pe credincioși.

Dar pentru ca începătorul să ajungă un monah așa cum îl zugrăvește sf. Ioan Scărarul, trebuie să fie format duhovnicește, să aibă, ca și cei care au fugit din Egipt sau din Sodoma, un nou Moisi, un inger sau pe cineva asemănarea ingerului (*ισαγγέλος*), care să-l călăuzească și să-l ajute, căci de vă porni singur din port spre largul mării, prinzindu-l furtuna și neavînd cirmaci, se va scufunda în noianul păcalelor¹⁰. Incepătorul să fie însă cu multă grijă în alegerea povătuitorului: «...să chibzuim bine și să analizăm (cu de-amănuntul pe îndrumătorul căruia ne încredințăm) și, ca să spun așa, să-l ispitim chiar..., ca nu cumva să ne dăm pe mina unui corăbier de rînd în loc de cirmaci, unui bolnav în loc de medic, unui împătimit în loc de nepătimăș», și astfel să ne periclităm mîntuirea (4,680 CD). Deci libertatea de alegere a începătorului nu era siluită, nu era o supunere oarbă, o ascultare întru totul neconditionată. Să nu căutăm să alegem un îndrumător blind și îngăduitor cu slăbiciunile noastre, ci mai aspru și mai necruțător — *ἐπιπληκτικώτερον ἢ ἀποτομώτερον* — (4,724 B). Celui care vine astăzi în mănăstire nu-i este cu puțință să facă această alegere; de aceea este datoria Chiriarhului respectiv pentru stareț și consiliu duhovnicesc, iar a acestora pentru ceilalți călugări din mănăstire de a bine chibzui cine să aibă dreptul să primească ucenici spre a-i iniția în viața duhovnicescă, intrucît lipsurile spirituale din monahism aici își au obârșia — în incapacitatea, neglijența sau împătîmirea povătuitorilor. Păstorul nostru duhovnicesc, fiind și el în trup, s-ăr putea ca noi să constatăm cumva la el unele mici greșeli, totuși să nu-l judecăm pentru acestea, ci să păstrăm neșterse din inimile noastre virtutile lui predominante ca prin amintirea acestora să spulberăm gîndul ispititor al neîncrederii în el (4,680 D). Indemnările acestea sint valabile și pentru fiul duhovnicesc din lume, cînd își alege duhovnicul.

În cuvîntul către păstor, Scărarul schițează calitățile impodoboitoare ale păstorului de sullete și variatele metode pe care trebuie să le folosească în pastorație. Păstorirea turmei ceî cuvîntătoare este un har dumnezeiesc,

10. Scara, 1, 636 A; 4, 712 AB, 708 C.

dar și un efort personal. Chivernisitor al sufletelor este acela care a primit de la Dumnezeu, în urma propriilor sale osteneți, puterea spirituală (*ισχυον νοεραν*) ca să poată salva corabia sufletească nu numai din întreitivaluri ale ispitelor, ci chiar din adînc¹¹. Adevăratul doctor duhovnicesc este acela care, însănătoșindu-și sufletul și trupul, nu mai are nevoie de medicamente de la alții întrucît este nepotrivit pentru dascăli să dea pozețe din scrierile altora (1,1165 BC). Păstorul trebuie să-și fi înpropriat învățăturile duhovnicești, să le trăiască el însuși în toată intensitatea lor, să învețe pe ucenici din propria sa experiență, iar nu să se țină doar cu mințea și gura de ceea ce au spus alții, așa cum se ține orbul de gard. Prin viața sa el trebuie să însufletească învățăturile pe care le dă, fiind pe deplin convins că «în toate cîte vorbește... toți privesc la el ca la o icoană model (*ως εις αρχετυπον εικονα*)) și acțiunile lui sînt luate drept rînduială și lege» (5,1177 B). Povățuitorul permanent al păstorului trebuie să fie Dumnezeu, voinții căruia să-și supună voința sa (11,1188 A). Nicidecum nu pot fi păstori aceia a căror viață este evident potrivnică parțial sau întru totul voinții lui Dumnezeu, expusă în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție. Păstorul să nu se lase robit de păcat nici măcar cu intenția, că adesea păcatul — doar și vinevătia unui ostas este mult mai ușoară decît reaua neultire a unui general (12,1189 CD). Și în mod normal intenția rea se vădește prin ținuta exterioară. Intelepciunea de sus, nefățărnicia, puterea de discernămint în alegerea și aplicarea învățăturilor (*εκλεκτικος*) de la caz la caz, veselia și seninătatea și chiar asorimea față de cei ce voiesc cu tot din dînsul să se mintuiască (14,1200 AB), neruătatea, rîvna și rugăciunea pentru păstoriți (1,1165 B), iată virtuți care trebuiesc să încununeze pe adevăratul părinte duhovnicesc. Aceste calități, însă, rodesc puțin sau chiar deloc, dacă ucenici nu-și dau consimțămîntul și nu se străduiesc și ei după putere: fără lucrarea corăbierilor, cîrmaciul nu poate salva corabia și nici medicul nu poate tămădui o boală internă, dacă bolnavul nu-i va spune durerile (7,1184 AB). Colaborarea între păstor și păstorit, pe baza principiilor mai sus enunțate și a altora care decurg din acelea, duce la reușită în procesul de înduhovnicire.

Pășind la semănatul duhovnicesc, păstorul trebuie să aibă în vedere «momentul, persoana, cantitatea și calitatea» (12,1189 A) învățăturilor, pentru ca astfel sămînța să aducă roade. Celor ce vin la el pentru instruire, nu trebuie să le spună fără alegere că viața duhovnicească este anevoioasă ori că jugul este bun și sarcina ușoară, ci «să observe cu multă grijă ca să aleagă cît mai bune medicamente. Celui împovărat cu păcate grele și predispus spre desnădeide, să i se înfățișeze deocamdată numai ușurinta vieții duhovnicești, iar pe cei înclinați spre o înaltă părere de ei însisi, să-i învețe că mintuirea se dobîndește prin multe nevoiri» (7,1181 C). În afară de harul primit de la Dumnezeu și de cunostintele acumulate, păstorul trebuie să aibă și un simț lăuntric special prin care să poată face deosebirea între cei buni, cei de mijloc și cei răi, ca astfel să se roage lui Dumnezeu și să aibă compătimire și bunăvoință față de toți în raport cu vrednicia lor

11. *Cuvînt către Păstor*, cap. I, P.G. 88, col. 1165 B — voi scrie în context citatele, prescurtate astfel: (1, 1165 B), prima cifră indicînd cap., iar a doua coloana.

(2,1169 C). Să prescrie ucenicilor nevoințele trupcești după sănătatea și robustețea fiecăruia (14,1201 A); să cunoască legăturile de prietenie dintre fiii săi duhovnicești și scopul acestor legături (12,1192 A). Pentru această însă, este necesar ca toți de sub îndrumarea lui să aibă rânduiești și locuințe deosebite după vîrsta trupească (13, 193 A), întrucît fiecare vîrstă își are psihologia și nivelul ei de preocupări. Este o datorie de căpătenie învățarea ucenicilor prin cuvînt și prin faptă: «Dacă acela care-i înzestrat cu darul cuvîntului folositor și nu-l împărtășește altora cu prisosință, nu va rămîne neosîndit, apoi cu cît mai mult se primejdiesc aceia care pot ajuta și prin faptă pe cei înrăiți și nu-i ajută» (13, 1193 C). Din mina păstorilor vor fi cerute sufletele la judecata cea de apoi.

Este necesar ca păstorii să prevină pe ucenici lor de păcatele care-i amenință, altele ei se fac pricina pieririi ori își îngreunează singuri păstoria. Cine a primit darul de a prevedea furturile — ispitele și păcatele amenințătoare —, trebuie să spună mai dinainte celor din corabie cu el — fiilor duhovnicești — ca aceștia să ia toate măsurile; contrariu el va fi cauza scufundării sufletelor. Am văzut doctori, continuă sf. Ioan, care n-au prevenit pe bolnavi de cauzele agarvante ale boalelor și de aceea neglijența lor a prilejuit multă osteneală și necaz atît pentru bolnavi, cît și pentru ei înșiși, atunci cînd a trebuit să-i tămăduiască (5, 1177 A). Prevenirea nu înseamnă a descoperi ucenicului propriile lui abateri aflate prin alții sau hănuite, ci a-i expune principial primejdia. Adresîndu-se păstorilor, Scărarul spune: chiar dacă ne-am împărtășit de darul înainte cunoașterii, nu trebuie să spunem rătăcirile celor ce au căzut, ci, vorbindu-le cu tîlc, să-i determinăm să se mărturisească, deoarece din însăși faptul că ei mărturisesc în fața noastră, capătă nemăsurată iertare. Iar după ce ne-au destăinuit greșalele, să-i facem să fie mai sinceri cu noi, sporindu-le astfel încrederea și dragostea față de noi (13, 1196 B). E normal ca întristarea să cuprindă întrucîtva pe ucenic atunci cînd i se atrage atenția asupra vreunei greșeli făcute sau pe punctul de a fi săvirșită, dar aceasta nu trebuie să determine pe păstor la tăcere, încurajînd astfel răul. «Întristează pe cel bolnav sufletește la vremea potrivită ca nu din pricina tăcerii tale blestemat să se prelungească boala sau chiar să moară. Mulți au crezut că plutesc bine fiindcă tăcea cîrmaciul, dar s-au ciocnit de stîncă. Să auzim ce scrie marele Pavel: «Stăruiește asupra lor cu vreme și fără de vreme» (II Tim. 4,6); «cu vreme», socotesc că înseamnă atunci cînd cei dojenîți primesc mustrarea cu plăcere, iar «fără de vreme», cînd ei te-ar răni prin cerbicia lor — pentru această mustrare»¹². Orice dojană trebuie să fie mai întii particulară și, dacă vinovatul nu se înțelepțește, să se facă, și în public (6, 1180 B); și, înfirșit, dacă cel mustrat se împotrivesc și nu vrea să-și recunoască vina, ci contrazice pe păstor, atunci acesta să-l cheme în fața unor bărbați cu greutate — consiliul duhovnicesc —; să-l dojenescă aspru și să-l pedepsească spre a înțelepți astfel și pe alții (12, 1189 B). Trebuie, însă, păstorul să aibă în vedere să nu se seziseze de toate mărunțisurile, că atunci nu mai este imitatorul lui Dumnezeu (11, 1188 A). El să observe cu luare aminte, dacă nu cumva dragostea dumnezească a atins inima vreunui ucenic că în acest caz înspăimîntarea prin cuvinte și asuprirea nu mai au nici o putere (7, 1184 A).

12. Idem, 6, 1177 C.1180 A.

În procesul de instruire duhovnicească, pedepsele sînt necesare atunci cînd toate metodele folosite nu au dat rezultatul așteptat din cauza învîtoșării în rău a ucenicului. Asemănînd pe păstor cu un medic, Scărarul compară măsura aspră în scopul mîntuirii cu scoaterea puroiului și lăsarca singelui la cel bolnav (2, 1169 A), iar canonisirea, dată din iubirea de oameni pentru un anumit timp spre pocăință, cu arderea rănii (2, 1169 B). În aplicarea unor pedepse, păstorul să fie cu multă băgare de seamă, fiindcă, din pricina slăbiciunii supușilor, nu întotdeauna el trebuie să judece drept (13, 1196 A), ci uneori e nevoie de pogorămînt, de mai multă dragoste și compătimire, decît de legalitate și dreptate. Dacă vreun păstor nu are curajul să sfătuiască sau să avertizeze prin viu grai pe ucenici, atunci să facă aceasta prin epistole (6, 1180 A), chiar dacă el se află trupește laolaltă cu ei. Și cînd toate mijloacele de însănătoșire a bolnavului au fost epuizate fără rezultat pozitiv, atunci cuțitul — excluderea — este sentința definitivă pentru tăierea unui mădular mort și putred, că nu cumva propria lui boală să molipsească și celelalte mădulare (2, 1169 B). Păstorii, în calitatea lor de chirurgi ai sufletelor, trebuie să fie însă, cu multă luare aminte ca nu din ambiții personale, ori interese meschine, să declare putred ceea ce este sănătos și sănătos ceea ce este putred și astfel să distrugă pe cei buni, iar pe cei răi să-i păstreze spre paguba trupului lui Hristos, care-i Biserica.

În lipsa povățuitorilor duhovnicești, ucenicii au datoria de a se îndrepta ei înșiși unii pe alții. Sfîntul Ioan a vizitat o mănăstire ai cărei viețuitori se învățau între ei. «Eu am văzut la acei cuvioși fapte folositoare și vrednice de mirare: frăția — obștea —, adunată și unită în Domnul, dobîndise o minunată lucrare și contemplare (*την ἐργασίαν και την θεωρίαν*). Ei astfel se învățau unii pe alții și se îndeletniceau cu dumnezeieștile virtuți, încît nu mai aveau nevoie de povețele proestosului, ci de bunăvoie se îndemneau între ei la trezvia cea dumnezească»¹³. Fluidul dragostei reciproc prinsese aceste vieți îmbunătățite și le mina spre limanul nepătimirii. Dragostea este ceva care mai mult se simte, decît se mărtuiește cu buzele. Aceasta ne-o adevărește și Ioan cînd zice: Să nu dorești ai încredința pe toți prin cuvînt despre dragostea ta față de ei, ci mai bine cere de la Dumnezeu ca El să le descopere lor într-un chip necunoscut dragostea ta (6, 797 C). Și în ceea ce privește dragostea ucenicului față de părintele său duhovnicesc, ea trebuie să fie în primul rînd lăuntrică. Arată-ți încrederea și dragostea ta, zice, față de părintele tău în chip gîndit înaintea lui Dumnezeu și Acesta în chip nevăzut îl va înșliința pe el despre dragostea ta și la fel îl va întoarce spre tine și-l va face binevoitor (4, 705 A)). Asemeni zicea și avă Or: «De mă vezi că am cuget asupra cuiva, să știi că și el același cuget îl are asupra mea». Este în această presimțire lăuntrică o comunicare tainică a eurilor.

Pentru cei care au apropiat culmile de-a pururi însoțite ale înduhovnicirii, nu mai este nevoie de îndrumarea păstorului, întrucît ei au călăuză pe Dumnezeu. «Sufletul care s-a unit cu Dumnezeu prin curățire nu mai are nevoie de cuvîntul altuia pentru învățătură, fiindcă acest suflet fericit poartă în sine pe însuși Cuvîntul cel pururea veșnic și tainic, care-l îndrumază și-l luminează»¹⁴. Așa dar procesul de educație duhovnicească prin altul își are

13. Scara, 4, 685 B — de acum voi cita numai din scară.

14. Cuvînt către Păstor, 15, 1201 C.

o limită, după care urmează numai cel de autoeducație. Păstorii de suflete trebuie recrutați dintre aceștia, căci altminteri «orb pe orb de va povățui, amîndoi se vor duce în prăpastie».

LUPTA ÎNTRE PATIMI ȘI VIRTUȚI

Viața creștinului și mai ales a monahului este o luptă continuă între omul cel vechi cu toate patimile și poftele lui și omul cel nou cu toată flora virtuților ce cresc și rodesc din el; este o încreștare între binele propriu firii noastre și răul cuibărit în ea. «Răul și patima nu au răsărit din fire în chip natural (*κακία μὲν ἢ πάθος φυσικῶς ἐν τῇ φύσει οὐ πέφυκεν*), căci Dumnezeu nu este ziditorul patimilor. Virtuțile, însă, sînt din fire (*ἀρεταὶ δὲ φύσει*)» Astfel avem: milostenia, dragostea, credința și nădejdea. Pe lângă acestea mai sînt și virtuți mai presus de fire, date nouă în dar de însuși Dumnezeu, acestea sînt: curăția, nemînierea, smerita cugetare, rugăciunea, privigherea, postul și zdrobirea inimii (26. 1028 AB).

În general cauzele frămîntărilor duhovnicești sînt trei: 1) din nepăsarea noastră, 2) din mîndrie, 3) din pîzma diavolilor (26. 1013 B). La începători căderile trupesti se petrec de obicei din cauza neatenției în hrană, deci din nepăsare; la cei de la mijlocul căii duhovnicești se mai adaugă și înalta cugetare de sine — mîndria —, iar la cei ce se apropie de desăvîrșire le vin căderile numai din osîndirea aproabelui (15. 881 D). Iar la această ultimă patimă monahul este îndemnat de diavolul. În mod excepțional, se întîmplă căderi și din îngăduința Providenției, dar din astfel de cădere revede se ridică cineva (5. 777 C) și adesea ajunge, după aceea, la și mai multă smerenie (15. 888 C). Tovărășiile rele constituiesc un alt prilej de cădere. Este datorita îndrumătorilor duhovnicești să urmărească și să înlătore astfel de tovrășii.

Virtuțile sînt legate una de alta asemenea scării pe care a văzut-o Iacob și prin ele, ca pe niște trepte, ne urcăm la cer (9, 840—841 A). Virtuțile sînt ca un lanț, încît slăbind o za se zădărnicesc toate celelalte zale.

Patimile de asemeni sînt legate una de alta, deși în ele nu există o ordine sau o rațiune, ci toată neorînduiala și nestatornicia, căci patimile sînt iraționale (26. 1021 D). Sfîntul Ioan încearcă să identifice schematic pricinile și urmările citorva patimi din cele opt ca: imbuibarea pîntece-lui, trîndăvia, etc.

Cea mai importantă fiică a unei din aceste patimi poate naște alte patimi. Micile căderi devin primejdioase prin deasa lor repetire. «De aceea după ce ai căzut, nu asculta de cel ce-ți spune despre păcatele mici: altele să nu faci, acestea sînt o nimica» (5, 780 A).

În lupta cu aceste patimi creștinul sau monahul nu pot face nimic fără ajutor lui Dumnezeu, căci dacă Domnul nu va strica răul din trup și nu va zidi casa sufletului — a virtuților, — apoi în zadar priveghează și se ostenește cel ce «vrea să dărîme răul» (15, 884 B).

Iată pe scurt, cum atacă patima și cum să ne împotrivim ei. Referindu-se la înaintașii săi, Sf. Ioan zice: spun că gîndurile rele se nasc din senzațiile trupesti; intră în inimă printr-o privire plăcută, prin pipăirea unei mîini, prin mirosirea unei miresme, prin auzirea unor glasuri sau cuvinte plăcute. Alții dimpotrivă susțin că gîndurile tînuite în inimă tirăsc trupul spre patimă, că dacă mîntea n-ar fi mers înainte, nici trupul

n-ar fi urmat după ea. Adevărul este însă la mijloc, în sensul că unele patimi vin din lăuntru nostru asupra trupului, altele invers, adică de la trup asupra sufletului (15, 897 CD). De la prima încolțire în minte și pînă la cristalizarea în patimă, gîndul rău trece prin mai multe faze: 1) *momeala sau atacul* (προοβλή), care este o simplă noțiune sau imaginea unui lucru ce iese din nou (la suprafața minții) și pătrunde în inimă; 2) *însoțirea* (συννοσημός), care este convorbirea minții cu gîndul sau noțiunea din cîmpul conștiinței fie în mod pătimăș, fie nepățimăș; 3) *învoirea sau consimțămîntul* (συνκατάθεσις), care este inclinarea plăcută a sufletului spre acea închipuire; 4) *robirea* (αἰχμαλωσία), care este subjugarea violentă și involuntară a inimii; 5) *lupta* (πάλη), care este echilibrul între forțele care se luptă, este însăși încleștarea dintre pătimă și luptător; 6) *patima* (πάθος), care este ceea ce s-a ascuns și imprimat cu pasiune în suflet vreme îndelungată (15,896 CD — 897 A). Deci pînă ce gîndul rău să se transforme în pătimă, avem posibilitatea să luăm măsuri pentru suprimarea lui.

Mijloacele de biruire sînt trei: 1) nevoințele trupești, 2) rugăciunea și 3) smerenia. Cine se războiește cu patima și cu diavolul, sprijinitorul ei, prin sudori și osteneți trupești, este asemenea celui ce a legat pe inamicul său cu o frînghie slabă; cine luptă prin rugăciuni și privegheri este asemenea celui ce a prins pe vrăjmașul său și l-a pus în cătușe; iar cel ce se înarmează contra răului prin smerenie și blîndețe, este asemenea celui ce l-a omorît pe dușman și l-a îngropat în nisip (15,881 ABC).

Mijlocul specific creștin împotriva oricărei patimi abia încolțite sau crescute și întărite este pocăința, numită și botezul lacrimilor. «Botezul ne curăță de relele făcute mai înainte, iar lacrimile curăță păcatele și după botez». Și fiindcă am primit botezul din pruncie, toți l-am întinat; prin lacrimi însă din nou îl curățim. (7, 804 B).

Pocăința se desăvîrșește în taina propriu zisă numită spovedanie sau mărturisire. Cînd te mărturisești, să nu relatezi păcatele tale cele trupești cu de-amănuntul, așa cum s-au petrecut ele, căci te faci ție însuți vrăjmaș (28, 1.040 A), prin aceea că amintirea lor trezește în tine patimile trecute. Trebuie să ne mărturisim în *taină* (între patru ochi) greșelile noastre bunului și unicului nostru judecător — care este duhovnicul — și dacă el va porunci, atunci să facem și *mărturisire publică*, în fața tuturor, căci cei care-și descopere rănile nu propășesc în rău, ci se tămăduiesc, iar «fără mărturisire nimeni nu poate căpăta iertare» (4, 681 B, D). Faptul că trebuie să te prezinți înaintea duhovnicului și să-i destăinuiești toate greșalele tale este o puternică opreliște de la rău. «Un suflet care se gîndește la spovedanie (ἐξάγορευοιν), este oprit de ea de la păcate ca printr-un frîu, întrucît păcatele nemărturisite duhovnicului le facem ca pe întunec și fără nici o frică» (4, 705 C). Mărturisirea își aduce roadele sale mintuitoare prin îndeplinirea canonului dat și părăsirea păcatelor. Iar dacă și după mărturisire sîntem luptați, să nu ne mirăm, căci mai bine e să ne luptăm cu necurățiile decît cu mîndria (4, 709 B). Un indiciu că s-a efectuat o adevărată pocăință este lipsa ținerii de minte a răului, iar cine mai are încă în inimă această ținere de minte este asemenea unui om, care numai visează că fuge (9, 844 A), adică are numai iluzia că se pocăiește. Definind pocăința, sf. Ioan zice printre altele: «Pocăința este înnoirea botezului (Μετάνοια)

ἔστιν ἀνάκλησις βαπτισματος), un legământ făcut față de Dumnezeu pentru o nouă viață,... cumpărarea smereniei,... Pocăința este împăcare cu Domnul prin lucrarea faptelor bune potrivnice căderilor (anterioare). Pocăința este purificarea conștiinței (5, 764 B). Pocăința include, deci, în sine, întregul proces de despățimire și înobilare cu virtuți. În acest sens întreaga viață a monahului și mireanului trebuie să fie în pocăință.

Din punct de vedere practic, Scara ne dă mai multe metode pentru ferirea sau izbăvirea de păcate. Evitarea prilejurilor de păcătuire este necesară și pentru cine nu a căzut încă în păcate, dar mai ales pentru cel care a fost robit de vreo patimă. «Fugi ca de un biciu de locurile care-ți prilejuiesc căderile în păcat, căci iodul nefiind de față, nu-l poți lua adesea» (3, 665 A); ceea ce însemnează că tot îl poți lua dar pofta nu este sporită și de simțuri și deci este mult mai ușor de învins.

Cugetarea la moarte și la chinurile veșnice este unul din cele mai eficiente mijloace care opresc de la păcat. Teamă de moarte este specifică firii omenești, groaza însă se datorește unor păcate nepocăite; Hristos s-a temut de moarte, dar nu s-a îngrozit. Ne-am agonisit adevărata poimie re, a morții atunci când nu ne mai lipim cu inima de nici o făptură și când am părăsit voința proprie și ne supunem voinții lui Dumnezeu. Cine a ajuns în stadiul acesta nu va mai putea păcătui. Pentru aceasta însă este necesar să ne gândim stăruitor că ziua de astăzi este ultima din viața noastră și în fiecare seară și dimineață să ne zugrăvim în minte focul cel veșnic, care va chinui pe cei ce greșesc și nu se pocăiesc¹⁵. Gândirea la moarte să ne sporească și mai mult elanul de muncă atît pe plan spiritual pentru mîntuirea noastră și a altora, cît și pe plan material pentru bunul mers al obștei.

Biruința este condiționată în mare măsură și de felul în care am pășit pe calea mîntuirii, precum și de silința pe care ne-am dat-o spre a ne forma deprinderile duhovnicești. «De la un început hotărît, vom avea folos, chiar dacă am slăbi mai tirziu, încît sufletul, care a fost bărbătos și apoi s-a slăbit puțin cîte puțin, va fi înțepat ca de un bold de amintirea osteneții inițiale. Iată de ce unii — întimplindu-se să cadă — s-au ridicat iarăși» (1, 636 D — 637 A). De aceea este bine ca de la început să ne dăm toată osteneala spre a forma în noi un bun obicei și o bună așezare sufletească (3, 668 D). Nevoința este mai grea la început pînă ce moravurile noastre iubitoare de plăceri și învîrtoșarea inimii se vor așeza în dragostea de Dumnezeu și în curăție (1, 636 B). Pe măsură ce propășim în virtute, lupta se ușurează, dar nu se anulează, întrucît adevăratul semm al unei vieți îmbunătățite este lupta; iar cine nu simte atacurile și lupta, acela se află în prietenie cu dușmanii (15, 893 B).

Cînd o patimă încearcă să pună stăpînire asupra noastră, să nu ne mulțumim doar s-o înăbușim, ci să îndreptăm gîndurile, simțămintele și energia noastră spre lucruri bine plătute lui Dumnezeu, atașîndu-ne lor cu toată ardoarea. «Am văzut suflete necurate care ardeau de pofta trupească pînă la nebunie, dar după ce s-au întors la pocăință și au gustat din roadele ei, și-au întors dorințele către Domnul» (5, 777 A). Aceasta este metoda sublimării, recomandată împotriva celei a refulării.

15. Idem, 6, 798 BC, 797 AC; 7, 805 B.

Dacă totuși, cu toată grija și strădania noastră, patima a început să prindă rădăcini în suietul și trupul nostru, sintem datori să identificăm pricina care a produs-o ca astfel să știm ce remediu să folosim de la Providența dumnezeiască și de la medicii iscusiți (8, 833 CD). Pentru a putea constata mai cu lesnire pricinile care ne duc de la gânduri la patimi murdare, Sf. Ioan asemeni Sf. Antonie cel Mare, recomandă înscrierea gândurilor și faptelor zilnice pe un carnețel special. Văzînd o minăstire, el a observat că trapezarul — sulragiul — are un carnețel pe care-l poartă la briu și în care își notează zilnic gândurile pe care apoi le destăinuiește părintelui său duhovnicesc. Starețul acelei minăstiri rînduise această metodă și toți viețuitorii o practicau (4, 701 CD). Într-alt loc același sfînt compară pe nevoitorul pentru Hristos cu schimătorii de bani, zicînd: zaraful cel bun în fiecare seară își socotește ciștigul sau paguba din timpul zilei, dar acest lucru nu-l va putea face, dacă nu va scrie totul în condică, întrucît cercetarea noastră înșine clipă de clipă, în fiecare zi ne luminează sufletul (4, 724 D). Înscrierea gândurilor, cuvîntelor și faptelor zilnice ne ajută, așa dar, și la examenul conștiinței pe care trebuie să-l facem în fiecare seară.

Cînd simțim că sufletul și-a pierdut din evlavia inițială, să cercețăm cu stăruință pe ce cale s-a irosit căldura duhovnicească din noi și spre aceea să ne îndreptăm toată osteneala și rivna, știînd că nu este cu putință să întoarcem prin altă poartă această căldură, decît prin aceea prin care a ieșit (1, 637 A).

Să luăm imediate măsuri pentru tămăduire, că dacă rana se învechește, atunci mult mai greu se vindecă, uneori nici nu mai este posibilă vindecarea; la Dumnezeu însă toate sînt cu putință. Chiar dacă zilnic ni se întîmplă să cădem în greșeli mari sau mici, să nu ne descurajăm și să părăsim calea lui Dumnezeu, ci să stăm cu bărbăție și, fără îndoială, îngerul nostru păzitor ne va ajuta, văzînd răbdarea noastră (5, 777 D).

Cea mai bună metodă pentru desrădăcinarea și înlăturarea unei patimi este să o înlocuim cu virtutea contrarie ei. Acestui procedeu însă nu se supune trîndăvia, care, pentru monah mai ales, este moarte atotnădătoare (13, 860 C). Lupta împotriva unei patimi și pentru cîștigarea virtuții cere multă osteneală și trupească. Ori, cel care este incolăcit de dracul trîndăviei, nu va putea să se izbăvească nicidecum și deci va pieri sufletește.

Cînd sintem incolțiiți sau stăpîniți de mai multe patimi, trebuie mai înții de toate să ne ostenim cu toate puterile noastre împotriva celei mai puternice și care ne stăpînește mai mult (15, 888 D), avînd grijă în acelaș timp ca nu cumva să pună stăpînire pe noi celelalte. Decî față de cea mai puternică să fim în plină ofensivă, iar față de celelalte în defensivă.

De pofta trupească și toate cele ce-i aparține ne eliberăm ușor dacă răbdăm defălmările pe care ni le aduc alții (4, 713 B). Noi fiind amăriți de ocările celor din jurul nostru și, controlîndu-ne mereu ca să nu le mai dăm prilejul să ne defaime, cheltuim energie multă în acest scop și astfel duhul desfrînării nu mai poate pune stăpînire pe mintea inimii și voința noastră.

Sînt unii care, îndemnînd pe alții la virtute și luptînd împotriva răului din alții, au ajuns să se izbăvească ei înșiși de patimile care-i

stăpîneau (9, 844 A), căci i-a muștrat conștiința. Sfîntul Ioan ne atrage atenția să nu fim judecători aspri ai celor ce prin cuvînt îndeamnă pe alții la mari virtuți, văzînd că ei sînt mai leneși la practicarea acelor virtuți. «Încă adesea lipsa faptei a fost împlinită de folosul cuvîntului». Apoi nu toți le-au agonisit pe toate: unii sînt mai puternici în cuvînt decît în faptă, alții împotriva (26, 1068 C). Cei care învață pe alții și luptă împotriva relexor din semenții lor, chiar dacă ei mai sînt încă robi acelor rele, nu au căzut încă ideologic în prăpastia pierzării; cu mințea și voința sînt împotriva păcatului din ei și din alții, cu fapta însă ei mai sînt biruiți. Acestora li se potrivește ceea ce spunea Apostolul despre sine: «Nu fac binele pe care-l voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvîresc» (Rom. IX, 19).

În mînăstire, unde disciplina și ordinea trebuie să fie trăsătura de bază a vieții duhovnicești, pe lîngă îndrumarea permanentă a păstorilor și folosirea de către viețuitor a metodelor mai sus menționate, sînt necesare și măsuri mai aspre care să meargă pînă la excluderea din mînăstire sau izolarea celui incorigibil. În aplicarea canonicărilor — fie în mînăstire, fie creștinilor din lume — să se țină seamă că: «Adeseori același păcat, făcut de unul se pedepsește de sute de ori mai aspru decît făcînd de altul după felul de a fi al săvîrșitorului, după locul unde s-a petrecut, după nivelul duhovnicesc al celui ce a greșit și după multe altele — *ἐκ τρόπου, ἐκ τόπου, ἐκ προκοπῆς καὶ ἐξ ἄλλων πολλῶν* — (15, 892 C). Acestea sînt așa numitele circumstanțe atenuante sau agravante cu care se operează în justiție. Conducătorii mînăstirilor și duhovnicii, în calitatea lor și de judecători, sînt datori să observe aceste prescripțiuni cu toată puterea de discernămint și dreptatea.

Sf. Ioan dă exemple de unele categorii de fapte și pedepsele ce li se aplicau în mînăstirile din Sinai. Adeseori, cînd eram la rugăciune, zice el, starețul însemna pe cei care vorbeau între ei și-i canonisea deîndată să stea înaintea bisericii timp de o săptămînă, făcînd metanie tuturor celor ce intrau și ieșeau. Pedepsea astfel și pe hirotoniți (4, 701 B). Un ierodiacon s-a învoit două zile să meargă pînă în orașul apropiat pentru un interes oarecare. A întîrziat, însă, și de aceea a fost pedepsit cu depunerea din treaptă și trecerea în rîndul începătorilor pe timp de 40 zile (4, 696 B). Altădată un călugăr a clevetit înaintea starețului pe un frate și îndată starețul a poruncit să fie alungat clevetitorul din mînăstire, zicînd că în obște nu pot fi îngăduiți doi diavoli: unul văzut și altul nevăzut (4, 685 A). Sigur că pedepsele par foarte aspre, dar disciplina trebuia menținută și prin astfel de mijloace.

Pentru cei cu grave abateri exista o mînăstire de îndreptare și pendinte de marea lavră.

În afară de metodele generale folosite pentru despătimire și innobilarea cu virtuți, mai erau și altele aplicabile fiecărei patimi în parte sau rami-ficațiilor ei, dar de care economia unui articol nu ne îngăduie să grăim.

SPRE CULMILE INDUHOVNICIRII

În urcușul său duhovnicesc, creștinul și în special călugărul trebuie să fie permanent însoțit și călăuzit de unele virtuți care se dezvoltă în el pe măsură ce se apropie de virful luminos al strădanilor sale. Astfel de virtuți sînt: ascultarea statornicia, dreapta socoteală, cunoașterea de

sine, rugăciunea, smerenia și dragostea. Orice inițiativă duhovnicească a noastră trebuie să fie străbătută de toate aceste virtuți.

Tratînd despre povățuitor și ucenic, arătăm că acesta trebuie să se încredințeze cu totul aceluia și să asculte permanent de el. Cine uneori ascultă de duhovnicul său, iar alteori nu, este asemenea unui om, care la un ochi bolnav pune alifie tămăduitoare și în celălalt var (4, 708 C). Ascultarea de povățuitorul duhovnicesc este calea cea mai scurtă, dar aspră, care duce la mîntuire și de ea nu se desprinde decît o cărare care duce la rătăcire, și anume rînduiala de sine — *ἰδιοϋθῦλα* — (4, 680 C). Floarea din care rezultă rodul ascultării este, pentru monah, înstrăinarea de lume cu trupul și cu voința, că prin aceste două virtuți, ca prin două aripi de aur, ne înalță cu hărnicie la cer cuvioasa ascultare (4, 677 C). Definind ascultarea (*ὕπακοή*) pe de o parte ca «mărturisire de credință (*δουλολογία*)» «mormint al voinții și înviere a smereniei», «neîncredere în tine însuși în toate cele bune pînă la sfîrșitul vieții», «tăgăduirea întru totul a propriului tău suflet, care se arată activînd prin trup», «omorirea mădulelor trușesti într-o minte vie» (4, 680 A), «înstrăinarea de fățărnicie și de dorința proprie» (4, 717 D), iar pe de alta trasînd amănunțit caltățile și sarcinile păstorului, impunîndu-i acestuia să se supună voinții lui Dumnezeu și lăsîndu-i începătorului libertatea să-și aleagă cu multă grijă și după multă cercetare părintele său duhovnicesc, urmează că pentru Sf. Ioan Scărarul ascultarea de superior nu era ceva care ducea la anularea propriei personalități, nu era o sclavie, ci o dezvoltare a voinței autentice a personalității umane, în granițele prescrise ei de Dumnezeu, la creare și însănătoșite prin intruparea Domnului, prin taina sfîntului botez și mirungerii. Privită sub acest aspect, putem spune că ascultarea este condiționată, în sensul că păstorul sufletesc trebuie să îndeplinească o seamă de condiții și să reflecte în el voința adevărată a lui Dumnezeu, nepervertită de patmile și slăbiciunile omenești — altmîntri el nu poate fi recunoscut și ales de păstor — ; iar în al doilea rînd ucenicul să analizeze cu multă grijă virtuțile și capacitatea păstorului ca nu cumva, socotînd că se încredințează unui cîrmaci, să se dea pe mina unui pirat sau vislaș de rînd. Din partea noastră ascultarea se prezintă ca necondiționată — numai cînd ne conduc adevărați păstori. Ascultarea are un sens și mai adînc : este subordonarea voinții noastre, voinții lui Dumnezeu, prezența continuă a lui Dumnezeu în conștiința noastră, a nu gîndi, grăi, sau înfăptui ceva fără mărturie din Sf. Scriptură și Sființii Părinți și fără blagoslovenia celor care ne conduc și se conduc în acest fel. Trebuie să ne încredem fără teamă în cei care, pentru Dumnezeu, se grijesc de noi, zice Scărarul, chiar dacă poruncile lor nu s-ar potrivi cu părerile noastre și ni s-ar părea că ne vațămă sufletește (4, 717 B). O astfel de încredere trebuie să avem după ce am verificat bine pe păstor și numai în acel păstor care corespunde chemării sale. Dealtmîntri am văzut că cine s-a apropiat de culmea desăvîrșirii nu mai are nevoie de povețele altora, întrucît singur Cuvîntul îi este povățuitor. Deci pe măsură ce sporim în virtute, ascultarea este un raport din ce în ce mai direct cu Dumnezeu, fără intermediul păstorului sufletesc. Aceasta este adevărata ascultare la care ajunsese

Apostolul care zicea: «Nu mai sînt eu cel ce trăiesc, ci Hristos trăiește în mine».

Statornicia, adică rămînerea în chinovia în care ai intrat pentru prima dată, este necesară creșterii duhovnicești; la Sf. Benedict de Nursia constituia al patrulea vot monahal. Și pomii care sînt mereu scoși și mutați dintr-un loc în altul se usucă. Dacă vei hoinări de colo pînă colo, zice Sf. Ioan, apoi nu te vei mintui. Locul sau minăstirea în care ai intrat să-ți fie mormînt înainte de mormînt, că nimeni nu iese din mormînt înainte de învierea cea de obște; iar dacă unii au ieșit, să știi că ei iarăși au murit. Mutarea din loc în loc duce la nerăbdare și face sufletul neroditor (4, 716 AB). Dacă noi petrecînd într-un loc sîntem ispitiți și luptați de gîndul să ne mutăm în altul, apoi lupta aceasta să ne fie drept semn că noi bineplăcem lui Dumnezeu în acel loc, intrucît fiind luptați, înseamnă că luptăm și noi împotriva duhurilor răutății (4, 720 B). Sînt și cazuri excepționale cînd este necesar să părăsim o minăstire și să ne mutăm în alta. Pravilele Sfinților Părinți și sfintele canoane arată aceste cazuri binecuvîntate.

În ceea ce privește dreapta socoteală, Scărarul citează pe Sf. Ioan Casian, doctrinarul prin excelență al acestei virtuți (discretio), fără însă a dezvolta special această problemă. Cunoașterea de sine este de asemenea necesară în lupta duhovnicească și ea constă în amintirea, observarea și înțelegerea propriilor tale obiceiuri și sezisarea păcatelor (25, 997 A), Examenul conștiinței este mijlocul prin care ajungem la cunoașterea de noi insine.

Potrivit cuvintelor Mintuitorului: «Fără de mine nu puteți face nimic», orice acțiune de despătimire atît a monahului cît și a creștinului din lume trebuie să fie însoțită de rugăciune. Trei sînt treptele rugăciunii după sf. Ioan: 1) începutul este cînd printr-o reflecție asupra interiorului nostru și chemarea lui Dumnezeu într-ajutor urmărîm și alungăm atacurile (*προσβολή*) gîndurilor rele, de îndată ce acestea au apărut în conștient; 2) mijlocul este cînd mințea stă aștințită numai la ceea ce rostim sau gîndim, deci nu se risipește; 3) iar devărsirea rugăciunii este cînd sîntem răpiți cu tot sufletul nostru la Dumnezeu (28, 1132 D). Treapta treia se mai numește și rugăciunea din inimă. Pentru cei care încă nu au ajuns la această treaptă, le ajută «osteneala în rugăciunea trupească, adică ridicarea mîinilor, lovirea în piept privirea umilită spre cer, suspinurile adînci și ingenuncherile cît mai dese» (15, 900 C). Rugăciunea celui iubitor de bunuri pămîntești este întinată de chipurile materiei, pe cînd a celui ce iubește și practică neagoniseala este curată (17, 928 C). Cine de asemenea are puterea de a se concentra cu mințea și a simți cu inima, în vremea rugăciunii, că stă în prezența lui Dumnezeu, acela rămîne nemișcat ca un stîlp cît timp se roagă și nicidecum duhurile rele nu-l pot clinti (19, 937 C). Monahul trăitor în viața de obște nu poate căpăta atît folos de la cîntarea psalmilor, fiindcă-i turburată de risipire, pe cît capătă de la rugăciunea în taină (4, 713 D). Dacă totuși cineva se roagă des, rostînd rugăciuni și psalmi nu numai în timpul pravilei, ci și la alte ascultări, fie cu glas tare, fie în șoaptă sau în gînd, și în somn deapănă cu mințea sa psalmi și rugăciuni, în virtutea principiului că sufletul care neincetăi cugetă la cuvîntul lui Dumnezeu, acela și cînd doarme se îndeletnicește cu același lucru (21, 941 C). Sf.

Ioan amintește și de «rugăciunea lui Iisus» (*Ἰησοῦ ἡ προσευχή*) pe care o recomandă ca cea mai puternică armă împotriva pomenirii de rău (9, 841 C), întrucît din mîntea în care este chemat și sălășluit Hristos în sfera conștiințului, fuge orice uneltirea rea, orice pălă de întunec. Noțiunea de ascultare permanentă de Dumnezeu în intimitatea noastră se acopere aproape cu aceea de rugăciune din inimă sau rugăciunea minții ori rugăciunea lui Iisus: în ambele cazuri Dumnezeu este prezent în conștiința noastră, El ne poruncește să-L ascultăm, prosternîndu-ne înaintea Lui, lăudîndu-L și mulțumindu-I pentru toate.

Virtutea ascultării naște smerenia (4, 709 D). Alții însă spun că drumul spre smerenie este alcătuit din ostenelele trupești (25, 1001 B). Pînă să ajungă la forma ei cea adevărată și firească, smerenia trece oarecum printr-un proces de metamorfoză. Una este smerenia plină de tînguire a celor ce se pocăiesc, altfel se înfățișează smerenia izvorită din musturarea conștiinței la cei ce încă sînt robiți de păcate și cu totul în alt chip apare fericita și bogata smerenie, care printr-o lucrare specială a lui Dumnezeu se sălășluiește în cei ce au atins desăvîrșirea (5, 777 BC).

Smerenia sau smerita cugetare (*ταπεινοφροσύνη*) este un har dumnezeesc pe care nu-l pot cunoaște în toată măreția lui decît cei ce au început să o trăiască (25, 989 A) și coborîndu-ne neîncetat pe noi înșine în adîncul ei primim ajutorul lui Dumnezeu pentru biruirea neputinței noastre (1, 636 BC). Incercînd să arate feluritele aspecte ale smereniei sf. Ioan o definește astfel: smerenia este uitarea neconținută a propriilor noastre fapte bune; a ne socoti pe noi înșine cei mai de pe urmă și mai păcătoși dintre toți; a ne recunoaște cu mîntea slăbiciunile și neputința noastră; a nu fi în dușmănie cu nimeni și a întîmpina cu blîndețe pe oricine; a fi conștiință de harul și îndurările lui Dumnezeu față de noi; a fi stăpîniți de sentimentul că sufletul este zdrobit și a ne tăgădui propria noastră voință (25, 988 CD). Totuși smerenia nu trebuie să ducă la deprecierea noastră și la subestimarea puterilor noastre, ci la o justă evaluare și folosire a lor. Așa dar cineva este cu adevărat smerit atunci cînd, fiind plin de virtuți, se compară pe sine cu cele mai înalte virfuri ale sfințeniei — cu marii sfinți —, iar nu cu semeni săi, și ajunge astfel să se socotească încă rob netrebnic, cum zice Domnul: «Cînd veți face toate cele poruncite vouă, ziceți: robi netrebnici sîntem».

Smerenia trebuie să fie întotdeauna înjugată cu dragostea. «Sfințită doime este dragostea și smerenia, prima înaltă, a doua împuternicește pe cei ce s-au înălțat ca nicidecum să nu cadă» (25, 997 A). După calitatea ei, dragostea este asemănarea cu Dumnezeu (*ὁμοιωσις Θεοῦ*) atît pe cît este cu putință muritorilor; după lucrarea ei, ea este beție a sufletului (*μέθη ψυχῆς*); după particularitatea ei, dragostea este izvorul credinței; adîncul îndelungatei răbdări, noianul smereniei (30, 1156 B). Precum în iubirile trupești, cel care este într-adevăr îndrăgostit își închipuiește întotdeauna fața celui iubit și cu dulceață îi îmbrățișează chipul în sufletul său, dorința aceasta stăpîndîndu-l și cînd doarme, și vorbind în somn cu cel iubit, tot astfel se întîmplă și în iubirea duhovnicească (30, 1156 CD), față de Dumnezeu, de puterile supranaturale, de sfinți și de bărbați duhovnicești. Drumul către o astfel de dragoste, însă trece prin aproapele. Sf. Ioan Evanghelistul, zicînd: «Dacă pe aproapele tău pe care-l vezi nu-l iubești, apoi cum vei putea iubi pe Dumnezeu pe care nu-l vezi», a pus ca primă

treaptă a iubirii de Dumnezeu iubirea aproapelui, înțelegînd prin aproapele pe orice om. Noi oamenii fiind și materie și trăind într-o lume materială ne atașăm mult mai iute de cele materiale, respectiv de oameni și abia după aceea, cugetînd mai adînc, găsim temelii să-i iubim pentru Dumnezeu și să ne ridicăm la iubirea de Dumnezeu. În viața mănăstirească dragostea de Dumnezeu trebuie să crească prin dragostea de confrății și conlocuitorii noștri. Sf. Ioan Scărarul vorbind despre o mănăstire de obște zice: «Așa dar la ei *dragostea era legătura nedezlegată*. Și lucru mai de mirare este că această dragoste era străină de orice necuviință și flecăreală. Mai întii de toate ei se învățau să nu rănească prin ceva conștiința fratelui» (4, 685 A). Cînd într-o mănăstire s-a destrămat legătura aceasta a dragostei care îi ține pe toți uniți ca pe un buchet, atunci fiecare își caută dragostea în afară de zidurile mănăstirii. Astfel începe lunecarea de la viața călugărească, și sentimentul dragostei se mirenizează, trăgînd după sine pe monah sau monahie în viața de lume. Alții își îndreaptă dragostea spre bunuri materiale, spre mîncăruri, spre mărire deșartă sau alte patimi de acest fel. Orice împătîmire în monahism vine din imputînarea dragostei adevărate dintre membrii obștei; iar pentru monahii meniți să conducă în mănăstiri, împătîmirea vine și din cauză că păstorii lor sufletești nu-i mai țin legați cu zaua dragostei.

Pentru redresarea ființială, iar nu numai economico-juridică a monahismului, vor trebui găsite mijloacele care să refacă legătura dragostei în obște și să-i unească pe toți viețuitorii într-un snop duhovnicesc. Trebuie dar refăcută mai întii obștea duhovnicească adică unitatea de gîndire, de simțire, de voință și de acțiune, fără de care obștea în cele materiale nu are nici o țarie.

Unitatea individuală a tuturor virtuților este nepătîmirea (*ἀπάθεια*), numită și curăție (*ἀγγελία*) și cumpătarea (*σωφροσύνη*). Nepătîmirea începe dela cucerirea primelor virtuți și se desăvîrșește cînd le-am agonisit pe toate, că după cum diadema împăratească nu constă numai dintr-o singură piatră, tot astfel și nepătîmirea nu se desăvîrșește, dîcă vom neglija chiar numai o singură virtute (29, 1149 D).

Caracteristica celui ce a ajuns la curăție, la nepătîmire, la întreaga înțelepciune este simplitatea sau integritatea personalității sale, el este ceva unitar (*ἐν τῷ ἑστίν*) în contrast cu cel fățarnic, care-i dublu; unul la arătare și altul în ascuns (4, 688 C). Nici frumusețea, nici vîrsta, nici hainele împodobite ale oricărui trup nu-l mai turbură pe cel care a atins nepătîmirea (15, 881 A).

Pentru Scărarul poate căpăta cineva mintuire fără să aibă darul proociei și al iluminării, fără să îi făcut semne și minuni, dar fără smerenie nu poate nimeni moșteni împărăția cerească (25, 1000 B). La ieșirea sufletului, nu vom fi învinuiți pentru că n-am făcut minuni, că n-am învățat și discutat lucruri înalte despre Dumnezeu și tainele Lui, că n-am ajuns să contoplăm cele de sus, dar fără inoială vom da seamă în fața lui Dumnezeu că n-am plîns neîncetat pentru păcatele noastre (7, 816 D), adică nu ne-am pocăit și nu am cultivat virtuțile după măsura puterii noastre.

Pe temelul principiilor sumar expuse din Scara Sfântului Ioan putem scoate învățături pentru cele trei mari categorii de creștini: mireni, clerici și monahi.

Creștinii mireni sînt datori să păzească poruncile cuprinse în Sfînta Scriptură, recomandate de Mîntuitorul și în Sfînta Tradiție, predanisite de Sfîntii Părinți, precum și poruncile Biesriei. Prin aceasta ei călătoresc paralel cu monahii spre împărăția cerurilor.

În procesul de despățimire și innoire duhovnicească să pornim din interiorul ființei noastre, să spălăm partea dinlăuntru a paharului, cum spune Domnul, apoi pe cea din afară.

Să nu fim superficiali în găsirea mijloacelor de apropiere a noastră de Dumnezeu, umblînd după senzațional ca: vedenii, minuni, proorocii, etc., ci să ne convingem pe deplin că cea mai mare minune este mîntuirea sufletului, iar aceasta se capătă prin adevărata pocăință și mărturisire.

Ajutorul lui Dumnezeu, nevoințele trupești, rugăciunea și smerenia sînt mijloacele permanente prin care trebuie să luptăm împotriva păcatelor atît înainte de a pătrunde la noi, cit mai ales după ce au pătruns.

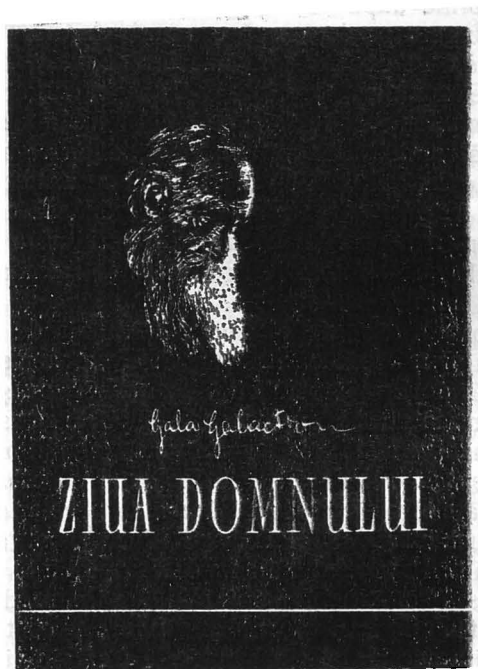
Păstorii trebuie să fie pilde vii, vrednici de urmat, pentru ucenici, să nu se lase întinați de păcate nici măcar cu gîndul, să cunoască bine sufletele păstoriiților pentru a preveni eventualele boli ori a da fiecăruia medicamentul după boala sa.; să aibă puterea de discernămint spre a aprecia și clasifica pe fiecare cum se cuvine.

Principiul că păstorul să fie ales cu multă grijă de ucenici este aplicat în Biserica noastră prin aceea că în colegiul electoral pentru alegerea unui Chiriarh, mai intră, pe lîngă membrii Sfîntului Sinod și 1/3 clerici și 2/3 mireni. Pentru numirea unui preot la parohie pot fi consultați și parohienii respectivi, iar la mănăstiri, stareții și membrii consiliilor se aleg de sobor.

Viața călugărească trebuie să încolțească și să crească din adîncurile ființei noastre, revărsîndu-se în mod firesc spre exterior prin dorinți, cuvînte, mișcări și lucrări. O astfel de viață fiind socotită paralelă cu a ingerilor urmează că noi monahii sîntem datori pe de o parte să formăm o unitate duhovnicească constînd din unitatea de gîndire, de simțire, de voință și de acțiune, acestea fiind trăsăturile de bază ale obștei duhovnicești —, iar pe de alta să fim pentru creștinii mireni, exemple vii de sfințenie, arătînd prin aceasta că învățatura Mîntuitorului poate fi tradusă în fapte. Viața lăuntrică monahală arată pe adevăratul monah, iar nu formele exterioare și obștea în cele duhovnicești dă sens și consistență obștei în cele pămîntești. În actualul Regulament al mănăstirilor se insistă asupra esențialului vieții monahale, asupra obștei în cele duhovnicești și din acestea crește, ca o consecință firească, adaptîndu-se condițiilor istorice și geografice, și organizarea disciplinară, administrativă și economică a obștei văzute.

Încheiem acest studiu cu constatarea că, pentru îmbogățirea experienței duhovnicești și buna orientare în viața creștină, ar fi necesară o nouă traducere a Scării, cu un bogat aparat critic în care să se menționeze ceea ce este valabil și astăzi din învățăturile Scării, ceea ce nu mai este, de ce nu mai este. O astfel de lucrare ar contribui la lămurirea unor probleme de ordin ascetic-duhovnicesc și la înlăturarea unor excese dăunătoare.

A APĂRUT



PREȚUL LEI 10

Comenzile se fac la :

**Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă
București, Str. Principatele Unite nr. 60**

În curînd va apare

ISTORIA BISERICII ROMINE

Manual pentru
INSTITUTELE TEOLOGICE

Vol. II
(1632-1949)

Tipărit cu aprobarea Sfîntului Sinod
și cu binecuvîntarea Prea Fericitului

† JUSTINIAN
Patriarhul Romîniei



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
BUOUREȘTI
1 9 5 8

În curînd va apare

PSALTIREA
PROOROCULUI ȘI ÎMPĂRATULUI
DAVID

Tipărită cu aprobarea Sfintului Sinod
și cu binecuvîntarea Prea Fericitului
† JUSTINIAN
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romîne



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE AL BISERICII
ORTODOXE ROMÎNE
BUCUREȘTI, 1958

MANUSCRISELE, CARTILE, COMUNICARILE OFICIALE ALE EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTA SE TRIMIT PE ADRESA: EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MIȘIUNE ORTODOXA, — STR. ANTIM Nr. 29, RAIONUL N. BALCEȘCU, BUCUREȘTI, CU MENȚIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE — REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMINĂ».

COSTUL REVISTEI

<u>IN ȚARA</u>	<u>PESTE HOTARE</u>
Pe un an 20 lei	Pe un an 40 lei
Jn număr 5 „	Un număr 10 „
Un număr dublu . . 10 „	Un număr dublu . . 20 „

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»

BUN DE EXPEDIȚIE

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MIȘIUNE ORTODOXĂ
B U C U R E Ș T I
1 9 5 8