

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINSUL

- Pr. Asistent ALEXANDRU MOISIU: Sfântul Grigore cel Mare, îndrumător al vieții profești.
- Magistrand NICOLAE V. STANESCU: Considerații asupra armoniei primordiale și asupra rolului sfințeniei în restabilirea ei.
- Diac. Magistrand IOAN GLAJAR: Structura și cunoașterea adevărului revelat.
- Pr. Magistrand IOAN GH. CHIRVASIE: Pentru care păcătoși se roagă Biserica.
- Ierom. Magistrand APOSTOLOS DIMELIS: Genealogia Mântuitorului după Sfinții Părinți.
- Ierom. Magistrand NESTOR VORNICESCU: Dragostea față de om, după scriitorii creștini din veacurile al doilea și al treilea.
- Pr. Magistrand MARIN M. BRANIȘTE: Concepția antropologică a lui Clement Alexandrinul.
- Pr. Magistrand MIHAI GEORGESCU: Virtutea iubirii în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul.
- Pr. Magistrand GH. IORDACHESCU: Sfinții, ca obiect al cultului creștin-ortodox.
- Magistrand DĂN ZAMFIRESCU: Preambuluri de documente grecești, emanate din cancelariile domnilor români.
- DOCUMENTAR: O nouă etapă în istoria editării textului original al Noului Testament, de Pr. Proș. Dr. Grigorie Marcu.

9—10

STUDII TEOLOGICE

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

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
INTRAREA PATRIARHIEI Nr. 9, 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, candidații la titlul de magistru și doctor în teologie, studenții Institutelor Teologice și Prea Cucernicii Preoți.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINSUL

Pr. Asistent ALEXANDRU MOISIU: Sfântul Grigore cel Mare, îndrumător al vieții preoțești	523
Magistrand NICOLAE V. STANESCU: Considerații asupra armoniei primordiale și asupra rolului sfințeniei în restabilirea ei	532
Diac. Magistrand IOAN GLAJAR: Structura și cunoașterea adevărului revelat	546
Pr. Magistrand IOAN GH. CHIRVASIE: Pentru care păcătoși se roagă Biserica	557
Ierom. Magistrand APOSTOLOS DIMELIS: Genealogia Mântuitorului după Sfinții Părinți	569
Ierom. Magistrand NESTOR VORNICESCU: Dragostea față de om, după scriitorii creștini din veacurile al doilea și al treilea	580
Pr. Magistrand MARIN M. BRANIȘTE: Concepția antropologică a lui Clement Alexandrinul	588
Pr. Magistrand MIHAI GEORGESCU: Virtutea iubirii în teologia Sfințului Maxim Mărturisitorul	600
Pr. Magistrand GH. IORDACHEȘCU: Sfinții, ca obiect al cultului creștin-ortodox	610
Magistrand DAN ZAMFIRESCU: Preambuluri de documente grecești, emenate din cancelariile domnilor români	621
DOCUMENTAR: O nouă etapă în istoria editării textului original al Noului Testament, de Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu	643

SERIA II-a

9-10

ANUL X — 1958

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA
BUCUREȘTI, INTRAREA PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. 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 GRIGORE CEL MARE ÎNDRUMĂTOR AL VIEȚII PREOȚEȘTI

Dintre operele Sfântului Grigore cel Mare, aceea care le întrece pe toate prin stilul său ales dar simplu, prin subtilitatea alegoriilor, dar mai ales prin măiestria neîntrecută în care a știut să-și zugrăvească icoana propriului său suflet, prezentînd icoana ideală a păstorului, este, fără îndoială, «Liber Regulae Pastoralis». Lucrarea aceasta este o lucrare programatică, fiindcă a fost compusă chiar la începutul episcopatului său (a. 591), dar este în același timp și o operă de adîncă analiză psihologică. Sfîntul Grigore era un adînc cunoscător al sufletului omenesc. În ea găsim părți asemănătoare cu unele părți din opera «Apogeticus de fuga» a Sfîntului Grigorie de Nazianz.

Nimic nu este în această «carte de aur» care să nu fie de cea mai mare utilitate nu numai episcopilor, ci chiar duhovnicilor, ba chiar singuraticilor creștini în conducerea familiilor.

Opera aceasta a fost primită cu multă căldură atît din partea grecilor cît și din partea latinilor. Leandro, episcopul de Sevilla (549-601), prieten bun cu Sfîntul Grigore, atunci cînd a primit cartea trimisă de prietenul său Grigore, a sărutat-o și a popularizat învățăturile ei în toate bisericile Spaniei. Împăratul Mauriciu a cerut cartea de la diaconul Anatolie — pe timpul cînd trăia încă Sfîntul Grigore — și, fiindcă i-a plăcut, a încredințat-o lui Anastasie al II-lea, patriarhul Antiohiei, spre a o traduce în limba grecească. Primii misionari ajunși pe pămîntul Angliei au avut în mare cinste cartea aceasta. Dar nu numai cei ce cunoșteau limba latină s-au împărtășit de învățăturile ei, ci chiar și Alfred, regele saxonilor, a tradus-o el însuși în limba saxonă și a răspîndit-o, cu o prefață, în popor. Exemplare din traducerea aceasta se mai găsesc și azi în biblioteca Cottoniană și în biblioteca Sfintei Treimi din Canterbury.

În Evul Mediu, cartea aceasta a constituit o regulă de viață pentru clerul de mir, așa după cum «Regula Sfîntului Benedict» a constituit o normă de conduită pentru clerul monahal. De atîta autoritate s-a bucurat opera aceasta, încît în hirotoniile de preoți sau de episcopi, cel hirotonit, în fața altarului, deodată cu cartea canonică primea în mînă și cartea despre preoție a Sfîntului Grigore cu această agrăire: «Așa să o păstrezi trăind, așa să înveți, așa să judeci după cum este scris în carte».

De multă cinste și autoritate s-a bucurat opera aceasta în Franța. În anul 1694 a apărut o ediție franceză foarte îngrijită a operei acesteia, datorită editorului Andrei Pralard. De atunci cartea a fost tradusă aproape în toate limbile.

Opera este adresată episcopului Ioan din Ravena și vrea să fie un răspuns înfruntării pe care acesta i-a făcut-o, acuzîndu-l că ar fi voit să fugă, ascunzîndu-se de greutățile slujbei de păstor. «Cu intenția binevoitoare și plină de umilință mă înfrunți, prea iubite frate, zice Sfîntul Grigore, că aș fi voit să fug de greutățile slujbei de păstor. Ca nu cumva slujba aceasta să se pară ușoară, aș voi ca, compunînd această carte,

să pot arăta tot ceea ce cred în legătură cu greutățile slujbei de păstor, pentru ca cel ce nu o are să n-o dorească, iar cel ce o dorește cu nescotintă să nu se socotească vrednic de ea, ci să se teamă».

Cartea cuprinde patru părți. Partea întâia are nouă capitole. În partea aceasta Sfântul Grigore arată în ce condiții trebuie să accepte cineva sarcina slujbei de păstor «ad culmen quisque regiminis qualiter veniat». În partea a doua arată cum trebuie să trăiască păstorul, viața păstorului «ad hoc rite perveniens qualiter vivat». Partea a treia arată cum trebuie să învețe păstorul «et bene vivens qualiter doceat». Tot aici arată Sfântul Grigore marea slujbei de învățător și de duhovnic al sufletelor și de unele sfaturi cu caracter duhovnicesc și pedagogic. Partea aceasta cuprinde 40 de capitole. În partea a patra, Sfântul Grigore vorbește despre modul cum trebuie să-și păstreze preotul, prin umilință, binele sufletesc cîștigat, folosindu-se de meditație zilnică și de examenul de conștiință: «et recte docens, infirmitatem suam quotidie quanta consideratione cognoscat». Partea aceasta are numai un singur capitol.

Voi încerca, în cele ce urmează, — folosindu-mă de primele două părți ale operei — să prezint cititorilor icoana unui bun păstor de suflete, așa cum a văzut-o Sfântul Grigore cel Mare.

În introducere, după ce arată motivul compunerii cărții și împărțirea ei, recomandă umilința și cere ca teama de greutățile slujbei să potolească păstorului pofta după plăcerile vieții pe care o trăiește și să-i justifice demnitățile pe care o deține. Binele pe care-l dovedește păstorul trăind, să-l propage prin cuvînt. El cere ca în viața conducătorului de suflete să fie armonie între învățătura pe care o propune și viața pe care o trăiește. Tot aici Sfântul Grigore mai arată marea slujbei de propovăduitor al cuvîntului dumnezeiesc și condamnă pe toți aceia care nesocotesc greutatea slujbei de învățător, pe cei nepricepuți, pe aceia care doresc să învețe pe alții ceea ce ei înșiși n-au învățat.

În primul capitol din partea întâia, Sfântul Grigore osîndește pe toți aceia care, nepricepuți fiind, îndrăznesc să ia asupra lor slujba de învățător. De aceea și zice: «Nici un fel de meșteșug nu îndrăznește cineva să-l propună altuia, fără ca mai întîi să-l fi învățat el însuși cu multă sîrguință. Sînt unii nepricepuți în conducerea sufletelor care cu multă îndrăzneală iau asupra lor slujba de învățător, deși conducerea sufletelor este arta tuturor artelor: «ars est artium regimen animarum». Mai departe, în același capitol, Sfântul Grigore zice: «Cine nu știe oare că rănila cugetelor sînt mai ascunse decît cele ale trupului? Totuși, adeseori se întîmplă că unii, care nu cunosc deloc legile conducerii duhovnicești, nu se tem să se socotească doctori ai inimilor, cîtă vreme cei ce nu cunosc efectul medicamentelor se rușinează a se numi doctori ai trupurilor». Sînt unii în Biserică, care, sub pretextul slujbei de păstor, aspiră după onoare, doresc să fie învățători, voiesc să se înalțe peste toți ceilalți oameni, doresc cele dintîi închinăciuni prin tîrguri, voiesc primele locuri la ospete și caută scaunele cele dintîi în adunări... Toți aceștia, chiar dacă au primit slujba de păstor, nu pot fi adevărați învățători ai umilinței, deoarece la demnitatea aceasta ei au ajuns numai din dorința de înălțare. În slujba de învățător limba se încurcă atunci cînd propovăduiește altceva decît ceea ce ai învățat. Impotriva acestora se plînge Sfântul Grigore și lor le aplică cuvintele prorocului Oseia: «Ei au domnit, dar fără voia mea, voievozi au fost și Eu n-am știut» (VIII, 4), și cuvintele de la Luca:

«Mergeți de la Mine lucrători ai nedreptății, nu vă cunosc pe voi» (Luca XIII, 27). Aceștia de la sine domnesc iar nu din voința lui Dumnezeu și, nefiind împodobiți cu podoaba virtuților, nu sînt nici chemați de Dumnezeu, ci sînt numai aprinși de pofta lor, răpind demnitatea conducerii. Dumnezeu este nemulțumit de păstorii care nu-L cunosc și fiindcă aceștia nu cunosc cele ce sînt ale lui Dumnezeu, nici ei nu vor fi cunoscuți de Dumnezeu, după cuvintele Sfîntului Pavel: «Cine nu cunoaște, nu va fi cunoscut» (I Cor. XIV, 39). Adeseori nepriceperea păstorilor este o osîndă pentru cei conduși: «Dacă orb pe orb conduce, amîndoi cad în groapă» (Mt. XV, 14). Sfîntul Grigore recomandă ca să nu se apropie de slujba Jertfei celei duhovnicești nici unul din cei ce nu împlinesc în viața lor ceea ce au învățat prin meditație. «Sînt unii — zice Sfîntul Grigore — care cu multă grijă cercetează legile vieții duhovnicești, dar ceea ce pătrund cu mintea, calcă în picioare cu viața lor și ceea ce învață cu vorba, calcă în picioare cu deprinderile lor, mai ales atunci cînd păstorul, umblînd pe povîrnișuri și pe locuri prăpăstioase, duce și turma la pieire. Domnul își arată nemulțumirea împotriva păstorilor acestora cînd zice: «Oare nu-i de ajuns că pașteți pășunea cea mai bună și apoi călcați în picioare pe cealaltă pășune și că beți cea mai limpede apă și pe cealaltă o tulburați cu picioarele voastre, încît oile Mele pasc pășunea călcată de picioarele voastre și beau apa tulburată de picioarele voastre?» (Ezechil XXXIV, 18-19). Intr-adevăr, apă foarte bună beau păstorii atunci cînd o scot din rîurile adevărilor bine înțelese, dar aceeași apă o tulbură cu picioarele lor atunci cînd zelul sfintelor meditații îl potolesc printr-o viață rea și păcătoasă. Oile, la rîndul lor, beau apă tulburată de picioarele păstorilor atunci cînd credincioșii nu mai urmează cuvintele păstorilor pe care le aud, ci imită numai exemplele răutăților pe care le văd la acești păstori. Atunci oile nu mai beau apă din izvoarele cele adînci cu apă limpede și răcoroasă, ci din fîntînile cele stricate, pline de noroi: «Lațul ruinării poporului Meu, preoții răi» (Oseia V, 1; IX, 8), și în alt loc: «Au fost pentru casa lui Israel pricină de sminteală», ci nimeni nu strică — zice Sfîntul Grigore — atît de mult în biserică, ca păstorul care, săvîrșind fărădelegi, poartă numele de preot prin hirotonia sfîntă. Pe acest răufăcător nimeni nu are curajul să-l dojenească, deși exemplul fărădelegilor lui se lățește și prinde. Pentru demnitatea slujbei pe care o are, deși e păcătos, este totuși cinstit. Sentința lui Dumnezeu este însă grea și amenințătoare pentru acest fel de păstori: «Cel ce va sminti pe unul dintre aceștia mai mici, care cred în Mine, mai bine i-ar fi lui să-și atîrnie de gît o piatră de moară și să se scufunde în adîncurile mării» (Mt. XVIII, 6). Cel îmbrăcat, deci, în veșmîntul sfințeniei, dacă smintește pe cineva, fie cu cuvîntul, fie cu exemplul, mai bine i-ar fi fost lui dacă rămînea în lume, unde s-ar fi osîndit singur, decît, tîrînd prin noroi demnitatea de slujitor al celor sfinte, să fie exemplu de vinovăție pentru alții.

În capitolul al treilea vorbește despre greutățile conducerii: cele potrivnice trebuie să disprețuite, iar cele favorabile, temute. «Tot cel ce voiește să ajungă la demnitatea de conducător sufletesc — zice Sfîntul Grigore — să considere mai întîi greutatea acestei slujbe, ca nu cumva, nepotrivit fiind cu această demnitate, numai din dorința înălțării, să ia asupra-și conducerea spre osîndă. Mîntuitorul Iisus Hristos a întrecut orice știință de pe pămînt și totuși n-a voit să fie făcut rege (Ioan VI, 15). Cine oare ar fi avut tot dreptul ca să fie conducător al oamenilor pe pă-

mînt mai mult decît Acela care ne-a creat? El a venit în trup nu numai ca să ne mîntuiască prin patima Sa, ci să ne învețe cu purtarea Lui. El a dat exemplul Apostolilor și ucenicilor Săi, că n-a voit să fie împărat, dar a îmbrățișat de bună voie lemnul crucii, a fugit de cea mai înaltă demnitate care l-a fost oferită, dar a primit în schimb chinurile celei mai rușinoase morți; mîinile și picioarele Lui ne învață să fugim de demnități înalte, dar să nu ne temem deloc de chinuri și suferințe. Pentru adevăr să iubim toate împotririvirile, iar de cele ce ne sînt favorabile să ne îndepărtăm cu groază. Acestea, prin trufie, întinează inima, cită vreme acelea, prin durere, o curățesc. Prin acelea sufletul se înalță, iar acestea chiar atunci cînd ne înalță, ne înjosesc. În acestea omul își uită de sine, iar în acelea, chiar dacă nu voiește, este silit să-și aducă aminte de sine. Prin acestea chiar și faptele cele bune pier și dispar, cită vreme prin acelea chiar răutățile învechite se șterg. În cele potrivnice inima trebuie înfrînată, căci atunci cînd își face drum spre culmea conducerii, numaidecît, prin demnitatea onoarei, se mîndrește. Așa, Saul, care, atîta vreme cît s-a socotit nedemn a fugit, îndată însă ce a primit domnia, s-a mîndrit (I Regi X, 20, 22; XV, 17-30). A dorit să fie cinstit înaintea poporului, dar n-a voit să fie înfruntat, și de aceea el, care a fost uns de împărat, a fost înlăturat. Tot așa David, care în toate faptele lui a fost plăcut Domnului, îndată ce i-a lipsit controlul și măsura faptelor, a căzut în vinovăția crimei, prin uciderea lui Urie, devenind aspru și crud, iar prin dorința femeii a alunecat în păcat. El, care ierta bucuros celor răi, după păcat a cerut moartea celor buni. La început n-a voit să lovească pe prigonitorul prins, pe Saul, dar după aceea, chiar împotriva armatei sale, a jertfit pe cel mai devotat dintre soldați. Pe acesta greșelile săvîrșite de mult l-ar fi îndepărtat din numărul celor aleși, dacă nu l-ar fi rechemat la remușcare și pocăință, nenorocirile ce au venit asupra lui.

În capitolul al patrulea Sfîntul Grigore arată cum foarte adeseori grija conducerii risipește tăria minții. Inima în slujba conducerii este prea mult ocupată și împrăștiată. De aceea și Înțeleptul zice «Fiule, nu în multe să fie faptele tale» (Ecles. VI, 10). Cîtă vreme mintea se ocupă de mai multe lucruri, nu se poate concentra asupra fiecărei acțiuni în parte și cînd preotul se ocupă, cu prea multă grijă de cele externe, își pierde tăria temerii celei lăuntrice. Atunci păstorul sufletească nu se mai cunoaște pe sine, uită drumul pe care trebuie să meargă și ajunge de nu-și mai cunoaște greșelile. Prin mîndrie se îndepărtează de Dumnezeu și nu-L mai recunoaște de Stăpîn și Domn. Atunci cînd împăratul Nabucodonosor s-a mîndrit cu lucrările mari pe care le-a săvîrșit și a grăit zicînd: «Oare nu este acesta Babilonul cel mare pe care l-am clădit eu întru tăria puterii mele, spre cinstea strălucirii mele?» (Daniil IV, 27) prin mîndria cea ascunsă pe care o purta în inimă și prin cuvinte rostite, a provocat mînia lui Dumnezeu. De aceea lui Nabucodonosor i-a fost dat ca pedeapsă a mîndriei să fie izgonit și, pierzîndu-și mintea, să aibă sălaș cu fiarele cîmpului cu care să pască iarbă. Așa a voit să piardă Dumnezeu, printr-o dreaptă judecată, pe omul care prin mîndrie s-a socotit pe sine mai mare peste ceilalți oameni.

În capitolul al cincilea, Sfîntul Grigore vorbește despre unii care, deși au primit cele mai de seamă daruri și cele mai înalte virtuți și ca atare pot fi exemple de urmat pentru alții, prin faptele lor nu voiesc să primească demnitatea conducerii sufletelor, deoarece caută mai mult liniștea și comoditatea lor. Acest fel de oameni care, chemați fiind la demnitatea

conducerii, renunță, se lipsesc pe ei înșiși de multe daruri pe care le-au primit nu numai pentru ei, ci și pentru alții. Aceștia nu se pot ascunde fiindcă, lipsind pe alții de binele pe care ei înșiși ar putea să li-l dea, se lipsesc pe ei de bunurile particulare pe care le caută și le doresc. Mîntuitorul a spus-o: «Nu se poate ascunde cetatea, deasupra muntelui stînd, nici nu aprind lumina și o pun sub acoperămînt, ci în candelabru, ca să lumineze tuturor celor care sînt în casă» (Mt. V, 15). De aceea i-a și zis lui Petru: «Simone al lui Ioan, Mă iubești?» (Ioan XV, 16-17) și, îndată ce Petru a răspuns că-L iubește, a auzit spunîndu-i-se cuvintele: «Paște oile Mele». Dacă, prin urmare, grija de suflete este mărturia iubirii, oricine este împodobit cu virtuți și nu voiește să pască turma lui Dumnezeu, dovedește că nu-și iubește păstorul. De aceea Sfîntul Pavel zice: «Dacă Hristos pentru toți a murit, toți sînt morți. Și dacă pentru toți a murit, trăiește, ca cei ce trăiesc să nu-și trăiască loruși, ci Aceluia care pentru ei a murit și a înviat» (II Cor. V, 15). Cine nu acceptă demnitatea conducerii — deși este înzestrat cu toate calitățile unui bun conducător este asemenea aceluia care, murindu-i fratele și neavînd copii, refuză să ia de soție pe nevasta fratelui său, după rînduiala Legii (Deuter. XXV, 5). Pe acesta are dreptul să-l scuipe femeia în față și să-l descâlce de un picior, iar casa lui să fie numită «casa celui desculț». Fratele cel mort este chiar Hristos, care a zis: «Mergeți și spuneți fraților Mei» (Mt. XXVIII, 10). El a murit fără de copii, fiindcă nu și-a desăvîrșit numărul aleșilor Săi. Fratelui, care trăiește, îi poruncește să-I ia mireasa, fiindcă-i lucru demn ca grija sfintei Biserici să fie dată aceluia care are toate calitățile unui bun conducător.

În capitolul al șaselea Sfîntul Grigore se ocupă cu acei conducători care fug de greutățile conducerii din cauza umilinței. El zice că numai acela este umilit cu adevărat înaintea lui Dumnezeu, care nu se împotrivește planurilor divine.

În capitolul al șaptelea ne vorbește despre cele două concepții de viață: «activă și contemplativă». Unii ajung la desăvîrșire cu primul fel de viață, iar alții cu ajutorul celui de al doilea fel. Ambele concepții au la temelie cele două porunci ale iubirii: iubirea lui Dumnezeu și iubirea de aproapele.

În capitolul al nouălea Sfîntul Grigore se ocupă cu amăgirile în care cade adeseori conducătorul sufletesc. Adeseori păstorul de suflete se înșeală pe el însuși, mai ales atunci cînd își propune să săvîrșească lucruri mari și care foarte adeseori distrug în el cele mai curate intenții și hotărîri de bine. Adeseori el crede că iubește faptele cele bune, în realitate nu le iubește și se minte pe el însuși. Crede că nu iubește măririle lumesti, cînd de fapt pe acestea le iubește și le caută cu grijă; dacă s-ar întîmpla să nu le ajungă, tremură. Îndată ce a ajuns la conducere se bucură de slujbă în chip lumesc, uită de ceea ce a cugetat cu religiozitate înainte de a ajunge conducător. Cîți oare, dintre cei puși să fie conducători și duhovnici, se mai scotesc în drept să învețe virtutea umilinței? Cum va fugi de laudă acela care a învățat ca, atunci cînd îi lipsește, s-o dorească și s-o caute cu patîmă? Cum să învingă zgîrcenia acela care nu se mulțumește cu bunurile pe care le are? Păstorul de suflete să ia seama că, adeseori, în conducere se pierde deprinderea faptelor bune, pe care a avut-o în vremurile liniștite. În vremuri de liniște și corăbierul nepri-ceput este în stare să conducă corabia, dar pe marea tulburată și prinsă

de furtună și pe valuri, chiar și cel mai iscusit corăbier se teme. Ce este dar conducerea cea înaltă, dacă nu furtuna minții? În ea mereu valurile cugetărilor izbesc barca inimii, purtînd-o mereu încoace și încolo, ca, prin excesele neașteptate ale gurii și ale faptelor, să o frîngă. Să nu se apropie deci de conducerea sufletelor decît acela care este împodobit cu cununa virtuților. Cei lipsiți de virtuți, asemenea fariseilor, sînt piedică pentru cei ce vor să intre în împărăția cerurilor, și care — după cuvîntul Invățătorului: «Nici ei nu intră, nici pe cei ce vor să intre nu-i lasă» (Mt. XXIII, 13). Cum va căuta cineva vindecare la medicul bolnav, sau cum ar putea să te vindece acela care poartă semnele rănilor pe față?

În capitolul al zecelea Sfîntul Grigore arată cine este vrednic să ajungă la conducerea sufletelor. Sfîntul Grigore zice că numai acela este demn să fie conducător de suflete care poate fi un exemplu de urmat pentru alții; acela care, înfrînîndu-și toate patimile cărnii, omoară trupul și trăiește intens viața duhovnicească; acela care nu e robit lumii cu toate bunurile ei; acela care nu se teme de cele potrivnice; acela care este cum-pănit în toate, fără slăbiciuni trupești și sufletești; acela care nu este minat de dorința de a lua ceea ce este al altuia, ci mai degrabă dă din al său; acela care este plin de milostivire și este gata oricînd să ierte, dar în așa fel, încît iertarea lui să nu se abată de la calea dreptății; acela care nu săvîrșește nimic ce nu este îngăduit și care mai degrabă cele săvîrșite de alții le compătimeste și le deplînge ca și cînd ar fi propriile lui fapte; acela care prin delicatețea inimii știe să compătimeste slăbiciunile altuia și care se bucură de bunurile altora ca și de ale sale proprii; acela care poate fi exemplu de urmat pentru alții, în așa fel încît să nu aibă de ce să se rușineze pentru faptele trecutului; acela care așa înțelege să trăiască pe pămînt, încît să poată adăpa inimile cele însetate ale credincioșilor cu învățăturile cele înalte și dumnezeiești; acela care știe să se înalte prin rugăciune și prin deprindere evlavioasă ca să ceară de la Dumnezeu toate cele necesare.

Cine nu este vrednic să ajungă la conducerea sufletelor? Sfîntul Grigore zice că, acela care simte că mai stăruie în el izvorul deprinderilor rele și care se simte stricat de propriile lui crime, să nu îndrăznească a fi mijlocitor pentru greșelile alora, între om și Dumnezeu. Nici cel orb, adică acela care nu cunoaște lumina contemplației venită de sus și este înconjurat de întunerecul deșertăciunilor nu este vrednic a fi conducător de suflete. Nici acela care este stăpînit de porniri năvalnice și care nu poate ține drumul vieții în chip desăvîrșit, — nici acela care nu știe să lîna măsura discrețiunii; nici acela care este absent cu totul de la îndeplinirea faptelor bune; nici acela pe care grijile pămîntești îl apasă în așa măsură, încît nu poate privi la înălțimea cerului; nici acela căruia plăcerile vieții trupești îi slăbesc orice faptă bună; nici acela pe care norușinarea cărnii îl stăpînește fără încetare; nici acela care este stăpînit de desfrînare; nici acela care este stăpînit de patima sgîrceniei și nici cel stăpînit de patima mîndriei nesocotite.

Oricine este deci stăpînit de unul din aceste vicii sau altele ca acestea, nu poate oferi pîinile Domnului și nu poate vindeca faptele cele rele ale altora.

În partea II-a Sfîntul Grigore se ocupă în chip deosebit cu viața păstorului de suflete. «Atît de mult trebuie să întrecă viața și faptele

preotului pe acelea ale simplilor credincioși, pe cât de mult întrece viața păstorului pe aceea a turmei. Trebuie ca păstorul sufletească să se silească să fie măsurat și calculat în toate, pentru ca să poată ține calea dreptății și pentru ca credincioșii să poată să-i fie cu adevărat turmă. Trebuie să fie curat în gânduri, desăvârșit în fapte, prudent în tăcere și folositor la vorbă, aproape în a mîngîia pe fiecare, obișnuit cu meditația, prieten prin umilință cu cei buni, gata să stea oricînd prin virtutea dreptății împotriva celor păcătoși, nicicînd scăzîndu-i rîvna pentru cele trebuincioase sufletului».

Conducătorul sufletesc trebuie să fie curat în gânduri, adică să nu-i fie gândurile întinate de nici o necurățenie, deoarece el a primit demnitatea aceasta pentru ca să poată șterge din inimile altora urmele păcatelor. E necesar să-i fie curate mîinile cu care se îngrijește să șteargă tot ce-i murdar la alții. Să grijească preotul să nu se păteze mai tare prin fapte, dacă-și ține prea mult mîinile murdărite de noroi. De aceea, prin gura proorocului, Dumnezeu ne spune: «Curățați-vă, cei ce purtați vasele Domnului». (Isaia LII, 11). Cei ce poartă vasele Domnului sînt aceia cărora le-au fost încredințate sufletele, vasele cele vii, ca să le ducă spre sanctuarele veșniciei. Pe pieptul lui Aaron (Exod XXVIII, 15) era pieptarul judecării, prins cu lăntșoare de aur, pentru ca inima lui să nu fie stăpînită de gânduri trecătoare. Ea trebuie să fie stăpînită de o minte sănătoasă ca să poată umbla fără prihană în căile Domnului. Nici să cugete ceva necuviincios sau nefolositor acela care este pus să fie exemplu pentru alții. Preotul trebuie să cunoască pînă în adîncime viața Sfinților Părinți care au trăit mai înainte și s-au desăvârșit prin virtute. Pe pieptarul judecării să aibă scrise numele vechilor strămoși. Să știe alege păstorul sufletesc, printr-o temeinică și dreaptă judecată ceea ce-i bine de ceea ce-i rău și să cunoască, după împrejurările în care se găsește să aplice fiecărui suflet în parte, principiile conducerii care i se potrivesc mai bine. Să nu caute ceea ce este al său, ci bunurile lui proprii să le folosească pentru a face bine altora. În toate faptele vieții păstorul de suflete să fie stăpînit de o judecată dreaptă. Conducătorul sufletesc să se distingă prin faptele cele bune, pentru ca astfel să arate supușilor calea vieții: Turma, care vede viața curată a preotului, mai bine îl urmează văzîndu-i faptele, decît dacă i-ar auzi numai cuvintele. Păstorul, care este exemplu de urmat pentru alții, este asemenea aceluia care stă pe vîrfurile muntelui celui mai înalt și strigă; glasul lui are mai multă tărie și vocea lui e mai puternică și mai mulți sînt cei ce-l aud și-l urmează. De aceea și zice Domnul prin proorocul: «Pe munte înalt, urcă, tu care evanghelizezi Sionul» (Isaia XL, 9). Dintre toate virtuțile trebuie să strălucească în viața preotului darul înțelepciunii, care să-i înnobleze inima și întreaga ființă. Să-și dea seama preotul că, prin chemarea la preotie, a fost ales dintre ceilalți credincioși și a fost înălțat la cea mai aleasă demnitate: «Voi sînteți neam ales, preoție împărătească» (I Petru II, 9). Preotului îi aplică Sfîntul Ioan cuvintele: «Cîți l-au primit pe El, le-a dat puterea ca să fie fii ai lui Dumnezeu» (Ioan I, 12). Această noblețe spirituală a puterii preoțești o socotește și Psalmistul cînd zice: «Dar pentru mine sînt foarte cinstiți, o Dumnezeuule, prietenii Tăi, principatul lor a devenit foarte puternic» (Ps. 138, 17).

Conducătorul sufletesc trebuie să fie discret, în tăcere, și folositor la vorbă. Să nu vorbească despre acele lucruri despre care trebuie să

țină tăcere, dar să nu tacă atunci când trebuie să vorbească, căci și vorba necugetată duce la greșeală, după cum tăcerea fără de rost lasă în greșeală pe cei pe care ar fi trebuit să-i învețe. Alteori el descoperă greșeli pe care nu le cunoaște nici cel ce le-a săvârșit. Dar și în vorbă preotul să fie cu multă băgare de seamă, chiar când este vestitor al adevărului, ca nu cumva, prin vorbe nesocotite, să rănească inimile ascultătorilor și în timp ce voiește să fie înțelept să rupă unitatea adunării.

Conducătorul de suflete să fie aproape în a compătimi și mai mult decât oricine, să fie adâncit în contemplarea lucrurilor celor înalte. Nimic nu este mai demn în viața unui preot decât aceea ca să știe să mîngîie pe cei mulți, să știe să ia asupra lui necazurile și suferințele altora, uitînd de ale lui. Sfîntul Pavel, deși a fost răpit prin contemplare pînă la al treilea cer, la lucrurile nevăzute își îndreaptă mintea și la cele trupești și de jos, se simte slab cu cei slabi și neputincioși, când zice: «Cine este slab și eu să nu mă simt slab, cine se zdruncină în credință și eu să nu mă aprind?» (II Cor. XI, 29).

Chiar Mîntuitorul nostru Iisus Hristos, prin primirea naturii noastre omenești, se adîncește în rugăciune pe munte și săvîrșește minuni în orașe și sate (Luca VI, 12), arătînd în felul acesta drumul pe care trebuie să pășească un bun conducător. Prin meditație și contemplație să se ridice pînă la cele mai înalte adevăruri, și să fie mereu aproape, prin compătimire, de lipsurile celor slabi. Numai acela care știe să se înalte la cele de sus prin iubire, poate fi atras de necazurile celor de jos prin compătimire. Cu cît cineva se coboară cu bunăvoință spre cele slabe, mai ușor cîștigă pe cele înalte. Adeeseori se întîmplă că în timp ce sufletul păstorului se apleacă cu bunăvoință ca să cunoască ispitele altora, să simtă el însuși furtuna patimilor, în așa fel, încît, aceeași apă cu care mulțimea poporului se curățește de răutăți, să fie pentru el pricină de necurăție. Și cîtă vreme primește murdăriile celor ce se spală, i se pare că-și pierde seninătatea și curătenia sufletului său. De acest lucru să nu se teamă păstorul, căci bunul Dumnezeu, cărui îi slujește, cu atît mai mult îl va zmulge din răutățile lui, cu cît s-a ostenit mai mult cu milos-tivire, să alunge ispitele altora.

Păstorul sufletească trebuie să fie prieten prin umilință cu cei ce lucrează ceea ce este bine și să se ridice împotriva greșelilor celor răi, prin rîvna dreptății. Toți cei ce sînt puși în frunte, să cugete că sînt rînduiți acolo ca să fie de folos altora în cele sufletești. Despre vechii patriarhi nu se spune că ar fi împărățit peste oameni, ci se zice că au fost păstori de oi. Sfîntul Apostol Petru, a refuzat cinstea deosebită pe care Corneliu i-a oferit-o și a socotit pe acela asemenea cu el, cînd i-a zis: «Scoală, nu face acest lucru, fiindcă și eu însumi sînt om» (Fapte X, 26). Sfîntul Pavel nu vrea să se socotească mai mare în mijlocul fraților care lucrau cele bune: «Nu că am avea stăpînire peste credința voastră, ci sîntem ajutor credinții voastre» (II Cor. I, 24): Nu s-a recunoscut ca fiind mai mare între frați atunci cînd a zis: «Am fost făcuți ca cei mai mici în mijlocul vostru» (I Tes. II, 7), și iarăși: «Noi sîntem slugile voastre, prin Hristos» (II Cor. IV, 5). Dar îndată ce a aflat greșeala care trebuia îndreptată, s-a arătat ca un învățător zicînd: «Ce voiți? Să vin la voi cu nuiua?» (I. Cor. IV 21). Se poate spune, deci că este un bun conducător de suflete acela care stăpînește mai mult peste patimi decât peste persoane. În aplicarea pedepselor conducătorii să ia aminte ca

ele să fie aplicate păcatelor în virtutea puterii pe care o dețin. Prin virtutea umilinții, chiar și atunci când aplică pedepse, să se considere egali cu frații pe care îi îndreaptă. Înțeleptul ne învață: «Te-au pus conducător, nu te înalța, ci fii peste ei ca unul dintre ei» (Is. Sir. XXXI, 1). Sf. Petru zice: «Nu ca și când ați fi stăpîni în cler, ci să vă faceți asemenea turmei» (I. Petru V, 3).

Păstorului de suflete nu trebuie să-i scadă rîvna pentru nevoile sufletești ale credincioșilor din cauza afacerilor lumești. Adeseori unii păstori, uitînd că sînt rînduiți mai mult peste sufletele fraților, sînt ocupați de griji trecătoare. Atunci viața supușilor este lîncedă, căci nu este cine să le înalțe mintea spre cele de sus. Lucrul acesta văzîndu-l proorocul Ieremia îl deplînge cu multă durere cînd zice: «Cum s-a întunecat aurul, s-a schimbat culoarea cea mai frumoasă și s-au împrăștiat pietrele sanctuarului în capătul tuturor piețelor!» (Plîng. IV, 1). Ce reprezintă sanctuarul dacă nu sfințenia vieții preoțești?

Păstorul de suflete să grijească ca nu cumva prin faptele bune pe care le face să caute a fi iubit el în locul Răscumpărătorului. Sfîntul Pavel era plăcut tuturor: «După cum și eu prin toate să plac tuturora» (I. Cor., X, 33). Dar tot el zice: «Dacă aș plăcea oamenilor, nu aș mai fi sluga lui Hristos» (Gal. I, 10).

Preotul să cerceteze starea sufletească a credincioșilor cu blîndețe. Uneori greșelile păstoriților trebuie acoperite și tolerate și mai puțin cercetate pe față: mai ales atunci cînd împrejurările lucrurilor o pretind. Uneori rănile sufletești ale păstoriților urmărite la timp nepotrivit, se reaprind și neavînd păstorul sufletesc leacul potrivit, își pierde demnitatea de medic. Pe aceia pe care nu-i poate întoarce, păstorul să-i compătimească cu milă după cuvintele Sfîntului Apostol Pavel: «Dacă va cădea un om într-o greșală, voi, cei duhovnicești, învățați pe unul ca acesta cu duhul blîndeții, ferindu-vă pe voi înșivă să nu cădeți în ispită» (Gal. VI, 1).

Să fie atent păstorul că foarte adeseori se întîmplă că unele păcate apar sub haina virtuților. Așa, zgîrcenia apare sub haina cruțării, iar risipa sub numele dărniceiei, iertarea neorînduită adeseori se crede cucernicie, iar mînia fără frîu se socotește virtutea zelului față de cele sufletești. Păstorul sufletesc să discearnă cu mare grijă viciile de virtuți.

Toate acestea să le observe păstorul de suflete și în fiecare zi cu osîrdie să se oprească spre meditarea legilor celor sfinte ale lui Dumnezeu.

Acestea sînt culorile în care Sfîntul Grigore cel Mare descrie sarcina slujbei de păstor sufletesc, definind totodată condițiile în care trebuie să se găsească cel ce îndrăznește să accepte o asemenea slujbă și cele pe care trebuie să le împlinească cel ce a acceptat-o și se găsește în fruntea turmei credincioșilor. Valoarea îndemnurilor pe care ni le dă Sfîntul Grigore cel Mare este pururea actuală. De aceea cuvintele lui se cer adînc meditate de cei ce se apropie de preoție și de cei ce fac parte din ceata slujitorilor Bisericii, ele constituind dreptarul cel adevărat și cea mai nedezmînițită cumpănă pentru măsurarea zelului adevărat în slujba Domnului Hristos și a turmei credincioșilor creștini.

CONSIDERAȚII ASUPRA ARMONIEI PRIMORDIALE ȘI ASUPRA ROLULUI SFINȚENIEI IN RESTABILIREA EI *

Dogma creștină despre starea primordială ne înfățișează întreaga creație, înlănțuită într-o ordine și o armonie desăvârșite. În ierarhia lumii văzute, omul, vârful acesteia, datorită unor condiții speciale, care se raportau atât la sine cit și la mediul înconjurător, se afla într-o deplină armonie cu sine însuși, cu Dumnezeu și cu natura externă. Înțelegă ca o puternică dominație a spiritului asupra lumii sensibile, armonia primordială ne prezintă, în ordine ascendentă, întreaga natură supusă omului în toate; trupul acestuia — scutit de patimi și destinat nesticăciunii — supus părții spirituale, iar aceasta deschisă unei continue cugetări, contemplări și comuniuni cu Dumnezeu. Totul se arată astfel concentrat într-o unitate deplină și orientat în sus, spre Dumnezeu.¹

Ridicat pe culmi de măreție și rînduit mijlocitor între pămînt și cer, în virtutea alcătuirii sale psiho-fizice, omul — cu o putere negrăită — atrage după sine, spre Dumnezeu, toată firea celor văzute, peste care a și fost rînduit stăpîn.

Demnitățile de stăpîn — interpretată într-un sens înalt, duhovnicesc, iar nu despotice —, cu care omul a fost investit asupra firii înconjurătoare (Facere I, 26, 28), alcătuiește nota specifică a raportării sale față de aceasta. Sfînta Scriptură și Sfinții Părinți, în general, nu ne dau, însă, o descriere mai amănunțită a modului desfășurării relațiilor omului paradisiac cu natura externă, îndeosebi cu lumea animală, relații asupra cărora vom stăruia de-a lungul expunerii de față. Relatăriile Sfintei Scripturi, destul de lapidare în această privință, sînt prezentate totuși într-o lumină judicioasă și extrem de interesantă de unii dintre Sfinții Părinți și îndeosebi de Sfîntul Ioan Gură de Aur, în Omiliile sale la Geneză.

Referindu-se adesea, prin comparație, la situația omului dinainte și la cea de după cădere, Sfîntul Ioan precizează că în starea primordială, animalele se temeau de om și-l respectau ca pe stăpînul lor, supunîndu-i-se. El deduce aceasta din descrierea biblică a actului prin care Adam dă nume ființelor lipsite de rațiune (Facere II, 19). Pus în fața tuturor

*) Această lucrare pentru titlul de magistrat a fost întocmită sub îndrumarea d-lui Profesor Nicolae Chițescu, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Cf. Hristu Andruțos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad., Sibiu, Arhiepiscopala, 1930, p. 131. Vezi asupra problemei, următoarele traduceri și studii reprezentative mai noi: Grégoire de Nysse, *De la création de l'homme*, trad. par. J. Laplace, S. J., Paris 1943; Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944; Jérôme Gauthier, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, J. Vrin, 1953. Vezi apoi Pr. Prof. Isidor Todoran, *Starea paradisiacă a omului și cea de după cădere, în concepția ortodoxă, romano-catolică și protestantă*, în rev. «Ortodoxia», anul VII (1955), nr. 1, ian.-martie, pp. 28-45; Idem, *Asupra revelației primordiale*, în rev. «Ortodoxia», anul VIII (1956), nr. 1, ian.-martie, pp. 44-57.

animalelor, protopărintele nu se înspăimîntă, ci, dimpotrivă, se comportă ca un stăpîn care dă nume servilor săi.² O dovadă că fiarele nu inspirau la început omului nici o teamă o constituie convorbirea femeii cu șarpele (Facere III, 1-5). «Dacă animalele sălbatice (τά θηρία) ar fi trezit spaimă omului, — remarcă Sf. Ioan —, zărind șarpele (τόν ὄφιν) femeia n-ar fi rămas acolo, n-ar fi ascultat sfaturile lui, nu i-ar fi vorbit cu încredere; înspăimîntată de înfățișarea lui, ea ar fi luat-o îndată la fugă. Dar iată că se întreține cu el și nu se înfricoșează, căci frica aceasta nu exista încă».³

Imaginea relațiilor dintre omul paradisiac și regnul animal este înțregită apoi cu prețioase considerații în jurul celor două personaje biblice: Noe și profetul Daniil, care, după Sfîntul Ioan, prin viața lor, au restabilit ceea ce Adam distrusese prin păcatul neascultării.⁴ Pe lîngă acestea, se cuvine să amintim ca foarte important și evocatorul textului mesianic din profeția lui Isaia cap. XI, 6-9 (cf. cap. LXV, 25), în care profetul, folosind icoana păcii paradisiace, descrie vremurile lui Mesia, cînd totul se va petrece sub semnul păcii și al dreptății, reamintind armonia deplină din paradisul primilor oameni.⁵

În genere, privită sub unghiul care ne preocupă, armonia paradisiacă ni se înfățișează ca o realitate existentă, pe de o parte, în alcătuirea psihofizică a omului și în sînul regnului animal, dar, pe de altă parte, în relațiile dintre om — ca stăpîn — și lumea animală supusă lui.

Ceea ce comportă o atenție deosebită din partea noastră este explicația dogmatică a stăpînirii omului asupra naturii și reliefaarea rolului sfințeniei în exercitarea acestei demnități. În mod deplin satisfăcător și corect, explicația de mai sus se dă punîndu-se în legătură învătătura despre chipul lui Dumnezeu în om cu aceea despre dreptatea originară. În sensul acesta, se spune că dominarea protopărintelui asupra naturii constituia un element al dreptății originare, dar nu e mai puțin adevărat că ea reprezenta o manifestare nestingerită a puterii chipului.⁶ Cu alte cuvinte, puterea de stăpînire existentă în stare de potență în chip, era actualizată sau exercitată în virtutea dreptății originare. Este important de subliniat că, raportată la condiția morală a protopărinților, la curăția și starea de har a

2. Cf. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia IX, 4 la Geneză*, Migne, P.G., t. LIII, col. 79.

3. «...Νῦν δὲ καὶ διαλάχεται, καὶ οὐ φοβείται· οὐκ ἔστι γὰρ τῶν ἐν ὄφιοις οὗτος» (Idem, *ibidem*).

4. În timpul potopului, Noe petrece în corabie împreună cu tot soiul de animale, fără să fie vătămat de ele, iar mai tîrziu, în groapa comună în care va fi aruncat, leiul vor manifesta față de profetul Daniil o atitudine de blîndețe și docilitate paradisiacă. (Vezi *Omilia XXV, 5 la Geneză*, Migne, P.G., t. LIII, col. 224-225).

5. Ca odinioară în rai, «atunci lupul va locui laolaltă cu mielul și leopardul se va culca lîngă căprioară; și vițelul și puiul de leu vor mînce împreună și un copil îi va paște. Juncea se va duce la păscut împreună cu ursoaica și puii lor vor sălășlui la un loc, iar leul și boul vor mînce paie; sugaciul se va culca în culcușul vinerei și în vizuina șarpelui otrăvitor copilul abia întărcat își va întinde mîna. Nu va fi nici o nenorocire și nici un prăpăd în tot muntele Meu cel sîntit!». (Vezi considerații asupra acestei profeții la Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, *Pacea mesianică la Profeții Vechiului Testament*, art. în rev. «Studii Teologice», Seria II-a, anul VI (1954), nr. 1-2, ian.-febr. (p. 3-16), p. 11 și passim).

6. Vezi Hristu Andruțos, *Symbolica*, trad. de Prof. Iustin Moisescu, Craiova, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, 1955, p. 135; Macarie, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Trad. de Arhim. Gherasim Timuș, vol. I, București, 1886, p. 580 și Alexiu Comoroșan, *Prelegeri academice din Dogmatica Ortodoxă*, partea specială, revăzută și redactată de Prof. Efilian Voiuțchi, 1889, p. 296.

acestora, dreptatea originară avea drept corespondent sfințenia.⁷ Plecînd de la constatarea că protopărintele era purtător al demnității de stăpîn peste natură, prin funcțiunile sale sufletești — ca elemente ale chipului dumnezeiesc în om, — care erau și organele manifestării acesteia, putem determina rolul sfințeniei în exercitarea acestei stăpîniri.

Sfințenia primordială — deși nestabilită perfect⁸ —, totuși, ca iconă a unei înalte trăiri în Dumnezeu, pune în lumină integritatea funcțiunilor sufletești ale protopărintelui, exprimînd astfel «o plenitudine ontologică», «o existență plină» a acestuia.⁹ Activarea funcțiunilor amintite în deplinătate și sensul lor adevărat, printr-o exclusivă orientare a lor spre Dumnezeu, ca o consecință a libertății protopărintelui față de lumea sensibilă, indica existența unui raport firesc între partea spirituală și cea simțuală, raport în care cea dintîi predomina asupra celei de a doua. Condiționată de sfințenie, realitatea aceasta forma caracteristica ființială a omului paradisiac. Ea implica deci, cum învață Biserica, o puternică stăpînire și un control al sufletului asupra trupului, care, antrenat pe aripile spiritului și servind ca organ de manifestare a acestuia, avea aceleași năzuințe ca și el. Astfel erau constituite — într-o unitate desăvîrșită — elementele spiritual și material din ființa protopărintelui, care era orientată integral spre Dumnezeu.

Raportată la lumea externă, consecința acestei situații este deosebit de importantă. Datorită poziției speciale, ocupată de protopărinte în cosmos,¹⁰ stăpînirea exercitată, în ființa sa, de elementul spiritual asupra părții simțuale, se exercita în aceeași măsură și asupra întregii naturi sau lumii sensibile. Precizările făcute în acest sens arată că armonia primului om cu sine însuși și cu natura externă «era propriu zis o stăpînire a spiritului peste partea simțuală și peste natură...», căci «omul a fost făcut să stăpînească nu numai peste actele sale și peste simțire (deci cu libertate și pentru sfințenie), ci și peste totalitatea firii create, oglindind și în însușirea aceasta pe Dumnezeu, Stăpînul tuturor».

Natura astfel stăpînită și supusă protopărintelui era destinată, ca și trupul acestuia, transfigurării prin lucrarea energiilor dumnezeiești re-create. În procesul acesta de transfigurare cosmică, omul avea un rol hotărîtor. Privit de Sfîntul Grigorie de Nissa «ca o putere îndumnezeitoare (comme force de divinisation)», el era acela care trebuia să poarte evoluția cosmosului într-o direcție spirituală și ascendentă. Era acela de care depindea libertatea cosmică, pentru că el era singura ființă rațională și

7. «Iar dreptatea originară se referă... și la sfințenie și dreptate» (Hristu Andruțos, *Symbolica*, trad. rom. cit., pp. 135-136).

8. Idem, *op. cit.*, p. 136.

9. Vezi aceste expresii la Michel Sora, *Du dialogue intérieur. Fragment d'une anthropologie métaphisique*. Coll. «La jeune philosophie», 2-ème éd., Paris 1947, pp. 90-91 (în notă), 108, 117. (Vezi și recenzia lucrării, semnată de C. Bărbulescu, în rev. «Orthodoxia», anul IX (1957), nr. 4, oct.-dec., pp. 625-630).

10. Sfîntul Grigore de Nissa «vede totdeauna în om un nivel intermediar între lumea inteligibilă și lumea sensibilă» (Jérôme Gaïth, *op. cit.*, p. 50). «Așezat la hotarele a două lumi» (Migne, P.G., t. XLIV, col. 1009 A), «între două naturi opuse: natura divină și necorporală și natura iraționalului și a brutei» (Migne, P.G., t. XLIV, col. 181 B-C), «el este în același timp micro-cosm, și, riscăm cuvîntul: «micro-theos». (Citatele sînt date după Jérôme Gaïth, *op. cit.*, p. 52).

liberă; ¹¹ omul era, în ultimă analiză, termenul final al aspirației cosmosului. ¹²

În acest sens, supunerea naturii față de om trebuie privită, în aceeași măsură, ca o expresie a ordinii și a armoniei primordiale din cosmos, deci și ca o consecință a armoniei existente în ființa omului paradisiac, dar și ca o cale rînduită de Dumnezeu în planul Său de transfigurare a întregii lumi sensibile. Aceasta însemna statornicirea desăvîrșitei dominații a spiritului în cosmosul sensibil, dominație deja existentă, dar care avea să se stabilească, pentru veșnicie, printr-un act de liberă alegere din partea protopărintelui.

Se cunoaște prea bine modul potrivit vocii lui Dumnezeu în care omul paradisiac a folosit libertatea sa. Echivalînd cu o ieșire conștientă din voia divină, pe care protopărintele a experiat-o dureros, prin ruperea comuniunii cu Dumnezeu, în urma retragerii harului, aceasta a însemnat o distrugere a armoniei și unității sale ființiale, secundată de aceleași urmări pe plan cosmic, în lumea sensibilă. De o exercitare a stăpînirii protopărintelui asupra naturii nu se mai putea vorbi, căci însăși puterea acesteia demnități se slăbise prin întunecarea puterilor chipului dumnezeiesc; sfințenia făcuse loc dialogului interior, ¹³ expresia tendințelor contrare ale elementelor psihic și fizic din ființa umană — iar natura, răzvrătită, nu voia să mai recunoască în om pe stăpînul ei și deci să i se mai supună. Aceasta este marea tragedie a căderii primordiale, pe care, în frunte cu protopărintele, generații de oameni o vor deplînge pînă la Hristos. ¹⁴

Totuși, faptul că Biserica ortodoxă și cea romano-catolică vorbesc numai de o alterare a chipului dumnezeiesc din om, iar nu de o distrugere a lui, arată că această pierdere n-a fost totală, ci numai parțială. Ca atare, potențial, chiar după cădere, omul deținea încă puterea de stăpînire asupra naturii. Reactualizarea acestei demnități impunea, însă, o nouă ridicare a sa pe culmea sfințeniei, echivalenta paradisiacă a dreptății originare în om, sub raport moral; presupunea reîntoarea lui sub ascultarea lui Dumnezeu și fortificarea puterilor sale sufletești, slăbite de păcat.

Sfințenia rămînea astfel calea restabilirii dominației spiritului asupra părții simțuale, în ființa omului, ceea ce comporta, implicit, consecințe asemănătoare și pe plan cosmic, în lumea sensibilă. Aceasta era cheia reluării relațiilor paradisiace cu Dumnezeu și cu firea înconjurătoare și deci a restabilirii ordinii și armoniei primordiale. Și totuși, realizarea acestei condiții subiective era determinată de o condiție obiectivă, pe care numai Dumnezeu o putea împlini, prin Intruparea Fiului Său.

11. Jérôme Gaïth, *op. cit.*, pp. 50, 52.

12. Migne, P.G., t. XLIV, col. 132 C., cit. după J. Gaïth, *op. cit.*, p. 52.

13. Considerații ample asupra dialogului interior, vezi la Michel Sora, *Du dialogue intérieur...*, pp. 80-81, 109, 112, 114, 117 ș.a.

14. «...Vai mie! — suspină strămoșul Adam —, nu mai pot răbda ocară. Cel ce eram odinioară împăratul tuturor făpturilor celor pămîntești ale lui Dumnezeu, acum rob m-am făcut, dintr-o sfiniteire fără de lege...» (Stihira I-a a laudelor Duminicii izgonirii lui Adam din rai, *Triod*, ed. V-a, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1946, pp. 118-119; vezi și stihira a II-a din cîntarea a 8-a a canonului utreniei aceleiași Duminici, *Triod*, p. 117). Vezi asupra căderii primordiale: Dr. O. Bucevschi, *Păcatul strămoșesc*, Cluj, 1934.

Constituie o învățătură statornică a Sfinților Părinți ideea că odată sfărîmată armonia rinduită inițial de Dumnezeu, orice efort din partea omului, pentru restabilirea ei, era ineficace. Și dacă întreaga fire suferea consecințele căderii primordiale, zăcînd în dezordine și în stăpînirea răului, omul, mai mult decît aceasta, făcea amara experiență a golirii sale de viață, trăia fiorii deznădejdiei și ai morții, experimentînd în plus conștiința neputinței revenirii, prin sine, la Dumnezeu. Devenea astfel tot mai evident faptul că «firea noastră căzuse, într-adevăr, cu o cădere, de care nu se mai putea vindeca.¹⁵ Situația aceasta impunea, cum spun Părinții, o restaurare universală «pentru a reface curentul întrerupt, pentru a reînnoi legătura veche dintre dumnezeiesc și omeneasc, repunîndu-l pe acesta din urmă în neamul căruia îi aparținuse, acela al fiilor Celui Prea Înalt... Într-un cuvînt, Întruparea era întru totul de nevoie».¹⁶ Importanța soteriologică și marea înțelegere a acestui act sînt de-a dreptul coplesitoare.

În corelația pe care Sfîntul Grigore de Nissa o stabilește între creație și Întrupare, acestea sînt înfățișate ca «două momente complementare ale unuia și aceluiași elan, primul anunțînd pe al doilea, iar acesta, completînd pe cel dintîi, îl depășește infinit».¹⁷ În adevăr, prin Iisus Hristos întreaga creație a fost mîntuită, armonia cosmosului restaurată,¹⁸ iar omul ridicat — prin înfiere — la o vrednicie cu mult mai mare decît cea dintîi.¹⁹

Semnificația plină de optimism a actului restabilirii universale — săvîrșit de Cuvîntul lui Dumnezeu — se oglîndește, după Sfîntul Grigore de Nissa, într-un imn de mărire și mulțumire, înălțat de făpturi lui Dumnezeu, pentru împărtășirea din nou a harurilor Sale.²⁰

Mîntuită și ridicată virtual pe culmile îndumnezeirii, avînd drept pîrgă firea omenească îndumnezeită din ipostasul Cuvîntului, întregii firi omenești i s-a deschis, prin Întrupare, calea spre îndumnezeirea sa harică sau prin participare.²¹ Transpunerea pe plan subiectiv sau realizarea perso-

15. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia LX, 1 la Ioan*, Migne, P.G., t. LXII, col. 79.

16. M. Lot-Borodine, *La doctrine de la grâce et de la liberté dans l'Orthodoxie gréco-orientale*, în rev. «Oecumenica», nr. 1 (1939). Vezi asupra problemei: Nicolae I. Chițescu, *Răscumpărarea în Sfînta Scriptură și în scrierile Sf. Părinți*. Studiu istoric-dogmatic. Teză de doctorat, București, f. a. În lucrare sînt citate toate studiile străine reprezentative asupra problemei, ceea ce ne scutește pe noi de a le mai indica); Idem, *Întrupare și Răscumpărare în Teologia Ortodoxă și cea Romano-catolică*, art. în rev. «Ortodoxia», anul VIII (1956), nr. 4, octombrie-decembrie, pp. 538-576.

17. Jérôme Gaïth, *op. cit.*, p. 38.

18. Vezi considerații asupra acestei învățături la Nicolae Arseniew, *Biserica Răsăriteană*, trad. de Arhim. Tit. Simedrea, București, 1929, pp. 20-21 și passim.

19. «Cu mult mai mult ne-a folosit Hristos, după cuvîntul Apostolului, decît ne-a păgubit Adam» (Sf. Ioan Gură de Aur, *Asupra epistolei către Romani*, 10, 2, Migne, P.G., t. LX, col. 476); «Aceasta de pe urmă (renașterea omului) a fost mult mai măreață decît cea dintîi (zidirea lui Adam), căci nu numai că Tu ai creat țărîna, ci Tu însuși Te-ai îmbrăcat în ea...» (Sf. Efrem Sirul, *Carmena Nisibena*, ed. G. Bickell, 1866, LXIX, cit. după Nicolae v. Arseniew, *Ostkirche und Mystik. I. Vom Geist der morgenländischen Kirche. II. Verklärung der Welt und des Lebens in der christlichen Mystik*. (Aus der Welt christlicher Fömmigkeit, herausgegeben von Friedrich Heiler, Band 8), München, 1925, p. 9); vezi și H. Andrusos, *Symbolica*, trad. rom. cit., pp. 137-138.

20. Cf. Sfîntul Grigore de Nissa, *Marele cuvînt catehetic*, cap. XXVI, Migne, P.G., t. XLV, col. 69, cit. după N. I. Chițescu, *op. cit.*, p. 104.

21. «Tous les hommes ont été donc sanctifiés en lui et par sa médiation. Toutefois, cette sanctification de l'espèce, bien qu'actuelle relativement à l'idée, n'est encore que virtuelle par rapport aux sujets de l'existence temporelle» (R.P.L. Malevez, *L'Église dans*

nală a acestui ideal presupune, din partea subiecților umani, o adeziune liberă, prin credință, la Hristos, o continuă asimilare — prin Sfintele Taine — a energiilor dumnezeiești necreate și îndumnezeitoare, adică a Harului divin și o permanentă conlucrare cu acesta, în săvârșirea faptelor iubirii creștine.²²

Izbăvită și ea de puterea celui rău și restaurată virtual — prin venirea lui Hristos — întreaga fire așteaptă de atunci, cu suspine negrăite, readucerea ei la starea de strălucire și armonie primordială, prin însăși această realizare și împlinire duhovnicească a omului — stăpînul ei. Căci, așa cum se spune: «Fiul lui Dumnezeu a creat sau a recreat prin moartea Sa din nou lumea, mai bine zis, a pus bazele acestei recreări la a cărei împlinire sîntem chemați să colaborăm și noi».²³

Fiind astfel realizată — prin întruparea Cuvîntului —, condiția obiectivă a «restabilirii armoniei primordiale», s-a creat posibilitatea împlinirii condiției subiective — sfințenia —, a cărei înfăptuire înseamnă, implicit, traducerea în fapt a acestei realizări duhovnicești de proporții cosmice și de o măreție și frumusețe negrăite.

*

Incercarea de relevare a rolului sfințeniei în restabilirea armoniei primordiale și de înfățișare a modului în care relațiile paradisiace dintre om și regnul animal se oglindesc în viețile sfinților, aduce în centrul preocupărilor noastre imaginea sfîntului, ca întruchipare a idealului religios-moral creștin.

După o foarte lapidară, dar expresivă definiție, «sfîntul e evidența cea mai strălucitoare în «lume» a naturii, transfigurată, refăcută, îndumnezeită, dar plenitudinea lui ontologică nu e decît simbul care încolțind aici în istorie, crește dincolo de moarte în viață fără de moarte, în împărăția lui Dumnezeu».²⁴ E demnă de subliniat aici precizarea că, în adevăr, sfințenia, considerată în limitele acestei vieți, nu reprezintă o realizare duhovnicească deplină, nesusceptibilă de progres, ci numai o înmurgurire a ceea ce va crește și se va desăvîrși dincolo de limitele istoriei, în împărăția cerurilor.²⁵ În aceeași măsură, dar considerată sub două aspecte: unul intensiv și altul extensiv, observația de mai sus este valabilă și cu referire la restabilirea armoniei primordiale, ca rod sau efect al

te Christ, în «Recherches de science religieuse» (1935), tome XXV, p. 278, cit. după Jérôme Gaïth, *op. cit.*, p. 151); vezi și Nicolae v. Arseniew, *Biserica Răsăriteană*, trad. rom. cit., p. 20.

22. Vezi în acest sens: Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*. Traducere și studiu introductiv de Prof. Dr. Teodor Bodogae. Sibiu, Arhidiecezania, 1946; Prof. Nicolae Chițescu, *Condițiile însușirii mintuirii (Har. credință, fapte bune)*, în rev. «Studii Teologice», Seria II (1956), nr. 1-2, ianuarie-februarie, pp. 1-20.

23. Expresive, în acest sens, sînt și afirmațiile de mai jos, făcute de N. Berdiaev: «Mon salut et ma transfiguration sont liés non seulement à ceux des autres hommes, mais à ceux des animaux, des plantes et des minéraux, à leur insertion dans le Royaume de Dieu qui dépend de mes efforts créateurs». (*De la Destination de l'Homme. Essai d'éthique paradoxale*. Traduit du russe par I. P. et H. M., Paris, Ed. «Je sers», 1935, p. 377); vezi și Sergiu Bulgakoff, *Ortodoxia*, în romînește de N. Grosu, Sibiu, Arhidiecezania, 1933, p. 172.

24. C. Bărbulescu, *recenzia cit.*, în rev. cit., p. 629.

25. Vezi ideea dezvoltată la A. Gardeil, O. P., *Le progrès spirituel*, art. în rev. «La vie spirituelle ascétique et mystique», tome XLI (1934), nr. 1, pp. 24-36.

sfințeniei. Sub aspect intensiv, armonia primordială, în actuala restabilire pămîntească, trebuie privită, asemenea sfințeniei, care o determină, numai ca un început a ceea ce se va realiza deplin dincolo de acest veac al mărginirii; sub aspect extensiv, caracterul acesta este scos în evidență de faptul că acum sfințenia este o realitate duhovnicească parțial, sporadic realizată, sub raportul însușirii ei subiective. De aceea și acțiunea ei restabilizatoare este sporadică, limitată adică la sfera de influență a fiecărui purtător de sfințenie în parte. Prin urmare, armonia primordială, în accepțiunea pămîntească, integrată deci în timp sau istorie, nu este o realitate generalizată și nici o realizare deplină, sub raport intensiv, ci numai începutul a ceea ce se va desăvîrși în veacul viitor.

Cei doi factori esențiali — exponenți ai sfințeniei —, care condiționează restabilirea armoniei primordiale sînt, după Sfinții Părinți: **ascultarea de Dumnezeu și curăția**. Cea dintîi, ca revers al neascultării, pricinuitoarea cădenii protopărintelui, presupune din partea subiectului uman o integrare desăvîrșită în voia lui Dumnezeu, printr-o atitudine de profundă smerenie, alimentată de conștiința trează a omului care se știe creatură, în raport cu Dumnezeu, Creatorul său.²⁶ Neascultarea protopărintelui a însemnat, de fapt, o ieșire conștientă și liberă a acestuia din voia divină, din ordinea de existență rînduită lui de Dumnezeu, în ierarhia lumii spirituale și a celei sensibile; a însemnat o încercare luciferică din partea creaturii de a se înălța pe planul suprem de existență, cel al Creatorului, ceea ce s-a soldat cu o rupere a lanțului ordinei inițiale și o pierdere a libertății omului față de lumea sensibilă. Ascultarea de Dumnezeu echivalează deci cu o reintegrare a omului — prin Iisus Hristos — în ordinea stabilită de Ziditor și o continuă activare în sensul restabilirii armoniei primordiale; înseamnă o acceptare liberă și conștientă a harului dumnezeiesc și o creștere prin el în Iisus Hristos, fără de care nu e posibilă realizarea condiției subiective — sfințenia.

Luminat și întărit de har, sfîntul caută să deslușească, în toate împrejurările, voia lui Dumnezeu, intensificînd, spre împlinirea acesteia, toate eforturile sale. El devine, prin aceasta, un asiduu colaborator al Creatorului în procesul de înfăptuire a planului Său veșnic de transfigurare a lumii sensibile.

Acțiunea reunificatoare și, în genere, influența pozitivă dominantă pe care omul, intrat sub ascultarea lui Dumnezeu, o exercită asupra lumii sensibile, trebuie, însă, privită și înțeleasă ca ceva tainic, mai mult decît consecința unui simplu act mecanic, datorat poziției speciale, pe care omul o ocupă în cosmos. Este acțiunea spiritului, pe care acesta, într-un mod suprafiresc, mai presus de înțelegere, o exercită asupra lumii sensibile, în măsura descătușării sale de tirania părții simțuale care — după căderea protopărintelui — își revendică neîncetat dominația asupra spiritului, deținînd-o cu putere în omul stăpînit de patimi. De aici rezultă importanța covîrșitoare a curăției, pe care Părinții o consideră a doua condiție esențială a redobîndirii stăpînirii paradisiace adamice, alături de ascultare. Aceasta reiese și din cuvintele atribuite lui Pavel Pustnicul, care spunea: «Dacă cineva a dobîndit curăția, atunci toate îi sînt supuse, ca lui Adam în rai, înainte de păcat».²⁷

26. Cf. Michel Sora, *op. cit.*, p. 97.

27. *Apophtegmata Patrum*, Migne, P.G., t. LXV, col. 379-381, cit. după N. v. Arseniev, *Ostkirche und Mystik*, p. 25.

Sub imperiul stării de curăție, specifice vieții îngerești, și în măsura înfăptuirii ei, omul duhovnicesc experiază roadele împăcării cu Dumnezeu și ale înfierii cerești. Liniștea și pacea care străjuiesc în sufletul său curat se împletesc, în egală măsură, cu bucuria duhovnicească pe care el o încearcă în fața măreției și frumuseților naturii, ce se deschid înaintea sa, cu o nespusă putere evocatoare, în urma curățirii de patimi. Contemplarea duhovnicească a lucrurilor și a creaturilor din cosmos trezește în sufletul său puternice vibrații emoționale, care se transformă în adevărate imne de preamărire a Creatorului; față de restul zidirii, cu conștiința poziției și a menirii sale în raport cu ea, el se apropie însuflețit de sentimente de adâncă înțelegere și iubire.

Ca rod al înfierii, dobândite prin curăție, se arată acum îndrăznirea adamică, cea dinaintea căderii sau parisia (παρρησία), de care vorbesc Părinții, expresia intensei participări a omului duhovnicesc la viața dumnezeiască, prin energiile necreate. Privită dinspre lume, ea se oglindește în puterea pe care sufletul curat, în virtutea acestei comuniuni harice cu Dumnezeu, o exercită din nou asupra firii și o revarsă asupra ei în efluvii clocotitoare de iubire.

Dar ceea ce animalele și păsările receptează în chip deosebit sînt nevinovăția sau nerăutatea și simplitatea. Zămisliri ale curăției sufletești, acestea înlesnesc mult apropierea dintre om și necuvîntătoare. Prezența și manifestarea lor implică realizarea stării de pruncie, de care Mîntuitorul condiționează intrarea în împărăția cerurilor (Mt. XVIII, 3 și loc. par.).

Cu o încredere nebănuită necuvîntătoarele se apropie de sfinți, din care nevinovăția a făcut ocrotitori și prieteni iubitori ai acestora. De altfel, influența transfiguratoare, pe care sfinții o exercită, în acest veac, asupra firii înconjurătoare, constă tocmai în aceea că bunătatea și nevinovăția sau nerăutatea lor se transmit și lucrează cu putere în animale și păsări, operînd în firea acestora o puternică transformare în sensul readucerii ei la formele paradisiace de manifestare. Ca urmare, cele rele se îmblînzesc, iar cele sfioase dobîndesc îndrăznire și toate se readună astfel în jurul sfinților, într-o ambianță de unitate și armonie, iar aceștia în numele tuturor și pentru ei înșiși aduc mulțumire și slavă lui Dumnezeu.

Faptul că Părinții condiționează restabilirea relațiilor paradisiace dintre om și natură, în mod special, numai de împlinirea poruncii ascultării de Dumnezeu și de realizarea stării de curăție, nu implică o ignorare a celorlalte virtuți, fără de care, de altfel, sfințenia nici n-ar fi posibilă. Dimpotrivă, acestea două le presupun și pe celelalte. E suficient să amintim, în acest sens, de iubire, cununa virtuților creștine, care se desface și se împlinește continuu pe treptele cele mai înalte ale curăției.

Temei al relațiilor omului cu Dumnezeu și cu semenii, iubirea este simțămîntul sențial de care sînt cucerii sfinții în raporturile lor cu lumea necuvîntătoarelor. Părinții o consideră, cu osebire, izvorul mesecat al milei sau compasiunii față de orice făptură: oameni, păsări, animale, relevînd prin aceasta solidaritatea sau înfrățirea dintre om și întreaga zidire. Este vrednică de amintit aici remarca lui N. Arseniew, care observă manifestarea puternică a simțămîntului de compasiune chiar la marii nevoitori ai pustiei, de regulă atît de aspri și necruțători cu ei înșiși.²⁸ Și nu

28. Cf. N. v. Arseniew, *op. cit.*, p. 48.

exagerăm deloc afirmând că aceste două simțăminte: iubirea și mila constituie un adevărat mod de adresare, pe care sfinții îl folosesc permanent în relațiile lor cu celelalte făpturi și, totodată, o cale de înțelegere a graiului necuvântător al acestora.²⁹

Vorbind despre redobândirea stăpînirii omului asupra lumii animale și despre transfigurarea acesteia, ca urmare a sfințirii omului, amintim, cu acest prilej, de dominația și de acțiunea transfiguratoare, pe care — după învățătura Bisericii — în virtutea poziției sale în cosmos, omul o exercită — în aceeași măsură — și asupra lumii materiale neînsuflite, pe calea sfințeniei, dar și prin munca sa creatoare.

În principiu, orice faptă sau activitate omenească — izvorită din iubire —, merită să lărgească sfera binelui în lume, prin alinarea suferințelor, ușurarea și îmbunătățirea condițiilor de viață, etc. și să afirme, prin toate acestea, valoarea și demnitatea omului, ființa creată după chipul lui Dumnezeu, poartă în sine — după concepția creștină — un germen transfigurator, sfințitor. În acest sens, munca sau strădania creatoare de orice fel, pusă în slujba promovării binelui și a mai binelui, primește — în creștinism — alături de valoarea ei soteriologică, o înaltă semnificație cosmică.

În legătură cu aceasta, este demnă de relevat atitudinea Bisericii Ortodoxe față de invenții și, în general, față de progresul tehnicii, care se încadrează, de asemenea, în sfera muncii. Exprimînd stăpînirea omului asupra lumii materiale și, totodată, năzuința lui de a-și spori și lărgi conținutul acestei stăpîniri, progresul tehnicii, privit sub dublul aspect al destinației ce i se poate da: constructivă și distructivă, a primit, todeauna, o aprobare și o justificare din partea Bisericii Ortodoxe atunci cînd a fost pus în slujba binelui. Rămînînd favorabil dezvoltării tehnice, în sensul amînit, creștinismul răsăritean a fost conștient că, prin aceasta, slujește binelui omenirii și totodată idealului transfigurării lumii, idealului Împărăției lui Dumnezeu.³⁰

Făcînd aluzie la îndepărtarea de grijile și tulburările lumii, la traiul simplu și la preocupările lor preponderent duhovnicești, cineva compara viața pustnicilor cu un nou paradis pămîntesc.³¹ Fără îndoială că latura

29. Pelerinul rus consideră, și pe bună dreptate, înțelegerea graiului creaturilor ca o consecință a transfigurării, prin rugăciunea inimii. Aceasta însă nu exclude, ci dimpotrivă implică iubirea, mila și celelalte virtuți creștine. Textual, el spune: «Iar cînd mă rugai în reculegerea inimii a inimii mele... înțelesei semnificația cuvintelor din «Iubirea de virtute»: «înțelegerea graiului tuturor creaturilor și văzui că acum puteam vorbi cu toate creaturile și făcîndu-mă să le înțeleg» (*Spovedaniile unui pelerin rus către duhovnicul său*. Traducere din limba franceză de Pr. Ștefan Dobra. Cu un scurt cuvînt introductiv de Pr. T. Chiricuță, București, Tip. «Fîntina Darurilor», f.a., partea I-a, p. 24).

Asupra psihologiei sfinților, în general, vezi: Dom Paul Chauvin, O.S.B., *Qui'est-ce qu'un saint? Essai de psychologie surnaturelle*, Paris, Bloud, 1910; Henry Joly, *Psychologie des Saints*, Paris, J. Gabalda, 1929. În sensul strict al preocupărilor acestui capitol, de un real folos ne-ar fi fost lucrarea lui V. F. Ciț, *Psihologia dreptilor noștri*, publicată, în rusește, în revista «Probleme de Filozofie și Psihologie», anul 1906 (cărțile 85-86). Lucrarea, scrisă după datele extrase din sinaxarele Mincielor și din Viețile Sfinților ale lui Filaret Gumilevski, se află indicată la M. D. Lodăienschi, *Trilogia Mistică*, vol. I, «Supraconștientul», ed. III-a, Petrograd, 1915, cap. I și XIV.

30. Vezi în acest sens: Prof. Nicolae Chițescu, *Condițiile însușirii mintuirii (Har, credință, fapte bune)*; Pr. Prof. Isidor Todoran, *Creștinismul și tehnica*, art. în rev. «Studii Teologice», Seria II-a, anul VIII (1956), nr. 7-8, septembrie-octombrie, pp.422-436.

31. Vezi ideea la Jean Bremond, *Les Pères du désert*, vol. I, ed. II-a, Paris, Gabalda, 1927, pp. 107-110.

cea mai grăitoare a acestei vieți, în care se reflectă puternic armonia paradisiacă dintre om și firea înconjurătoare, o constituie relațiile dintre acești pustnici sau, în genere, dintre sfinți și lumea animală. De la micuțele păsărele și sfioșii iepurași, pînă la înfricoșătorul leu al pustiurilor, întreg regnul animal, receptînd, pe o cale greu de înțeles, puterea și nevinovăția pe care ascultarea de Dumnezeu și curăția le iradiază din toată ființa sfințului, se pleacă acestuia, ca stăpînului și ocrotitorului său. Viețile Sfinților cuprind o mare bogăție de asemenea exemple. Și dacă ni se pare și este, cu adevărat, normal ca animalele și păsările să se supună acestor bărbați desăvirșiți,³² este cu atît mai semnificativ faptul că ele se fac ascultătoare și altora prin simpla invocare a unui sfînt.³³ Se înțelege că exemplele de acest fel pun un și mai puternic accent asupra influenței pe care sfinții o exercită asupra lumii animale.

Din extrem de variatele descrieri asupra relațiilor dintre pustnici și fiarele sălbătice se desprind unele de o frumusețe și de o măreție negrăite. Dintre acestea rețin atenția în mod deosebit, cele care vorbesc de bătrînul din mînăstirea Lavrei, de avva Pimen sau de alți pustnici îmbunătățiți care dormeau împreună cu leii.³⁴ Chipurile acestor bătrîni, iluminate de o credință arzătoare și de o mare evlavie se profilează puternic, într-un cadru sobru, ca și chipurile altor pustnici, cărora le-au slujit fiarele sau alte animale. Leul avvei Gherasim își arată recunoștința pentru vindecarea piciorului, păzind măgarul bătrînului sau chiar îndeplinind, un timp, în lipsa aceluia, lucrul de aducere a apei;³⁵ un urs ducea la pășune și păzea cele cinci oi ale cuviosului Florenție,³⁶ iar Sfîntul Pahomie era trecut, după voie, de crocodili, de cealaltă parte a rîului din apropiere.³⁷

Atașamentul puternic pe care mulțimea necuvîntătoarelor îl manifestă față de sfinți este, într-o foarte mare măsură, reversul iubirii și compa-

32. Vezi relatări în: *Viețile Sfinților, carii sînt prăznuți de sfînta noastră Biserică creștină ortodoxă de răsărit*; tipărite cu înalta binecuvîntare și aprobare a Sfîntului Sinod al Sfîntei Bisericii autocefale ortodoxe Romîne de un Pios Creștin, vol. I (sept. 11), București, Tip. Gutemberg, 1901, pp. 391-392; vol. III (nov. 7), Buc., 1903, pp. 233-234; vol. IV (dec. 3), Buc., 1904, pp. 92-93; vol. V (ian. 17), Buc., 1904, pp. 757-758; vol. XI (iulie 14), Buc., 1905, pp. 774-775; Ioan Moshu, *Limonariu*, cap. LVIII; XCII și CXXV, în Migne, P.G., t. LXXXVII, col. 2912 B-C; 2949 B-D și 2988 A-B. O traducere în romînește a Limonariului se datorește Pr. Dumitru Fecioru. Traducerea, folosită și de noi, este netipărită; *L'Église et la pitié envers les animaux*. Textes originaux prisés à des sources pieuses. Troisième édition (corrigée et considérablement augmentée) sous la direction de la Marquise de Rambures avec une préface par Robert de la Sizeranne, Paris-Londres, J. Gabalda, 1908, pp. 154, 217-218. Exemple de acest fel se pot afla, de asemenea, la J. Bremond, *op. cit.*, vol. I și II; la Nic. v. Arseniew, *op. cit.*, și în toate lucrările cu caracter aghiografic sau similare.

33. Vezi: *Viețile Sfinților...*, vol. I (sept. 1), p. 37; vol. IV (dec. 5), pp. 231-232; vol. V (ian. 11), pp. 447-448; vol. IX (mai 24), Buc., 1905, pp. 1150-1151.

34. Vezi relațiile la Ioan Moshu, *Limonariu*, cap. XVIII și CLXVII, în Migne, P.G., t. LXXXVII, col. 2865 A și 3033 C-D; alte exemple în *Viețile Sfinților*, vol. IV (dec. 5), pp. 230-231; vol. XI (iulie I), p. 30 — sfîntul mucenic Potit pruncul cel ce locuia în pustie, «împreună cu fiarele, ca si cu oile».

35. Ioan Moshu, *Limonariu*, Cap. CVII, Migne, t. LXXVII, col. 2965 C-2967 C; vezi și *Viețile Sfinților...*, vol. VII (martie 4), pp. 143-149.

36. *Viețile Sfinților...*, vol. XII (august 23), Buc., 1906, pp. 751-752.

37. *Viețile Sfinților...*, vol. IX (mai 15), pp. 817-818; vezi cazuri asemănătoare în: vol. I (sept. 11; 29), pp. 388-389; 889; vol. IV (dec. 3; 15), pp. 88-89; 756-757; vol. VII (martie 18; 19), Buc., 1905, pp. 659-660; 703-706; Ioan Moshu, *Limonariu*, cap. CLVII și CLVIII, Migne, P. G., t. LXXXVII, col. 3025 A-C și 3025 C-D.

siunii acestora față de ele. Mișcați pînă în adîncul ființei lor de vederea suferinței, sfinții au căutat să o îneca totdeauna în valuri de iubire și milă. Este foarte grăitor, în acest sens, un anumit pasaj din viața cuviosului Macarie Alexandrinul. Se spune că «o hienă luînd puiul său, care era orb, l-a adus la sfîntul și l-a aruncat înaintea picioarelor lui. Iar sfîntul luînd puiul acela, i-a atîns ochii și s-a rugat lui Dumnezeu și îndată puiul a văzut, iar maica lui luîndu-l, s-a dus. Și a doua zi iarăși a venit la fericitul fiara aceea, aducîndu-i o piele mare de berbec»,³⁸ drept recunoștință pentru binele făcut.

Numeroase alte descrieri ni-i înfățișează pe sfinți ca ocrotitori ai animalelor mai slabe, urmărite de furia ucigătoare a vîntătorilor. Îndeosebi cerbii, căprioarele și iepurii își află un refugiu sigur în jurul lor.³⁹ Și e semnificativ faptul că, de cele mai multe ori, iepurii se ascund sub mîneca sau pulpana hainei acestor chipurii îmbunătățite, ceea ce, raportat la ele, relevă o înaltă stare de curăție și nevinovăție.

Mulți cuvioși își manifestă iubirea și mila față de făpturile lui Dumnezeu, hrănindu-le din puțina lor hrană, agonisită de ei cu trudă. Se spune despre un bătrîn, care suise pe o treaptă înaltă a desăvîrșirii, că leii veneau în peștera lui și-i mînceau din poală;⁴⁰ un altul își împărțea zilnic pîinea cu o hienă,⁴¹ iar Pavel Eladicul cu un leu;⁴² cuviosul Ioanichie hrănea o ursoaică,⁴³ cuviosul Teodor un urs și un lup,⁴⁴ iar Sfîntul Benedict un corb.⁴⁵ În ceata nenumărată a acestor plăcuți lui Dumnezeu se enumără și avva Theona, care se scula în miez de noapte să adape fiarele deșertului, iar acestea îl înconjurau cu recunoștință, formînd în jurul lui un fel de gardă de onoare.⁴⁶

Un aspect deosebit de impresionant, care oglindește relațiile paradisiace dintre om și necuvîntătoare, întilnit, îndeosebi, în aghiografia apuseană, îl constituie prietenii dintre sfinți și păsărele. Se spune despre Sfîntul Aventin de Troyes că păsărelele se azeau pe mîna lui pentru a ciuguli pîine;⁴⁷ la fel despre Sfîntul Guillaume Firmat: păsărelele veneau să mînce din mîna lui și să se încălzească sub veșmintele sale, iar cînd se așeza pe malul eleșteului din vecinătatea chiliei sale, peștii înotau în

38. *Viețile Sfinților...*, vol. V (ian. 19), pp. 962-963; alte cazuri vezi în: vol. I (sept. 1), p. 38; vol. III (nov. 1), p. 2. Sentimentul compasiunii este așa de puternic la Sfîntul Bernard, încît îl determină să spună: «Si la miséricorde était un péché, je crois que je ne pourrais pas m'empêcher de la commettre» (*L'Église et la pitié...*, p. 220).

39. Vezi: *L'Église et la pitié envers les animaux*, pp. 150; 157; 158-159; 160; 162; 166; 172-176; 188; 189; 219-220.

40. Ioan Moshu, *Limonariu*, cap. II, Migne, P.G., t. LXXXVII, col. 2853 C.

41. Cf. Sulpicius Severus, *Dialogus I (De virtutibus monachorum orientalium)*, cap. 14, cit. după N. v. Arseniew, *op. cit.*, p. 49.

42. Ioan Moshu, *Limonariu*, cap. CLXIII, Migne, P. G., t. LXXXVII, col. 3029 C-3031 A.

43. *Viețile Sfinților...*, vol. III (nov. 4), p. 124.

44. *Viețile Sfinților...*, vol. VIII (aprilie 22), Buc., 1905 p. 606.

45. *Viețile Sfinților...*, vol. VII (martie 14), pp. 547-548.

46. *L'Église et la pitié envers les animaux*, p. 158. Sînt destul de frecvente cazurile cînd sfinții, la rîndul lor, aflîndu-se în condiții speciale, au fost ei înșiși hrăniți de păsări sau animale. Vezi relatări în *Viețile Sfinților*, vol. I (sept. 2; 10), pp. 76-77; 366-368; vol. V (ian. 19), p. 952-953; vol. X (iunie 15), Buc., 1905, p. 73. Un corb aducea în fiecare zi o jumătate de pîine lui Pavel Eremitul (*L'Église et la pitié...*, p. 67, în notă, pe care caut-o la p. 348).

47. *L'Église et la pitié envers les animaux*, p. 152.

jurul picioarelor lui.⁴⁸ Sfântul Riquier, în timp ce mânca, era înconjurat de păsărele, care se așezau pe genunchii și pe umerii lui și când obțineau fărîmături de piine își manifestau vesela lor recunoștință prin cîntece și bătăi de aripi,⁴⁹ iar Sfântul Fraimbaud se bucura de atîta cîntece, încît în fiecare zi era desfătăt de cîntecele păsărelelor, care veneau la el, pentru aceasta, din pădurea vecină și nu plecau apoi fără binecuvîntarea lui.⁵⁰

Legătura puternică stabilită de sfinți cu celelalte creaturi pe calea interioară a curăției și a iubirii este bine ilustrată de Sfînta Solange-păstorîța, despre care se spune că își chema oile prin simpla manifestare interioară a voinței sale; ea nu avea decît să le caute cu privirea inimii și le vedea alergînd cu grabă ca să se adune în jurul stăpînei lor. Păsările cîmpurilor zburau în jurul ei fără teamă, se așezau pe umerii și pe părul păstorîței, «și este de crezut că se întrețineau cu ea ca frați cu sora îngelilor».⁵¹

Nu putem să nu amintim în acest sens de Sfîntul Francisc din Assisi, a cărui viață minunată a prilejuit o întregă literatură. Suflet de o rară sensibilitate, încălzit puternic de o dragoste curată față de Dumnezeu și de toate făpturile, în viața Sărăcuțului, cum i se mai spunea, se oglindesc razele paradisiului primilor oameni. El se îngrijește de albine, de rîndunele, se joacă cu «sora ciocîrlie» și «fratele fazan», leagă prietenie cu oile și mieluseii, ferește viermele din drumul trecătorului, spre a nu fi strivit, predică păsărelelor, îmblînzește lupul din Gubio și cheamă întreaga natură spre lauda cea mare a lui Dumnezeu.⁵²

Supunerea și atașamentul păsărilor și animalelor față de om capătă expresia unui adevărat omagiu adus sfinților și, prin ei, lui Dumnezeu, cu prilejul chinurilor suferite de unii martiri sau după moartea unor cuvioși părinți. Eliberate în arene, pentru a sfișia trupurile sleite de chinuri ale martirilor, fiarele crude, simțind lucrarea Duhului lui Dumnezeu, se pleacă smerite înaintea acestora, gudurîndu-se pe lîngă ei sau lingîndu-le mîinile și picioarele.⁵³ În pustie, leul avvei Gherasim, aflînd de moartea cuviosului, nu poate suporta despărțirea de el și, mugind dureros și lovindu-și

48. *Op. cit.*, p. 153.

49. *Op. cit.*, p. 193.

50. *Op. cit.*, pp. 165-166. Vezi relații asemănătoare la pp. 67 (în notă, pe care caut-o la p. 348); p. 106 (în notă, pe care caut-o la pp. 352-356); 157-158; 161; 193; 217-218.

51. *Op. cit.*, pp. 194-195.

52. Vezi asupra Sfîntului Francisc din Assisi cîteva din scrierile consultate și de noi: *I Fioretti din S. Francesco d'Assisi*. Da un Codice della Biblioteca Reale di Torino a cura del P. Francesco Sarri dei minori, Firenze, A. Vallecchi, 1928 (îndeosebi cap. XVI și XXI, care relatează cuvîntarea ținută păsărelelor, și îmblînzirea lupului din Gubio); două scurte fragmente în: *L'Église et la pitié envers les animaux*, pp. 182-187 și 212-216; P. Felix Raffaeli, O.F.M. Conv., *Viața Sfîntului Francisc din Assisi*. Alcătuită cu prilejul centenarului al VII-lea de la moartea lui, 1226-1926, Hălăucești (Roman), Tip. Serafica, 1926; D. Karnabatt, *S. Francisc din Assisi și spiritul franciscan*, Săbăoani-Roman, Tip. Serafica, i.a.; Paul Sabatier, *Études inédites sur S. François d'Assise*, Paris, 1932; N. v. Arseniew, *Ostkirche und Mytisk...*, pp. 56-60.

53. Vezi relații în *Viețile Sfinților...*, vol. I (sept. 2; 3; 16; 19; 24), pp. 83; 121; 510-511; 513-514; 566-568; 569-572; 708-711; vol. II (oct. 12; 13), Buc., 1902, pp. 332-333; 362-363; vol. III (nov. 20), pp. 952-953; vol. IV (dec. 15), pp. 757-758; vol. V (ian. 12; 21), pp. 457; 1155-1156; vol. VI (febr. 6), Buc., 1904, p. 134; vol. VII (martie 4; 15; 26), pp. 167; 602; 882-883; vol. VIII (aprilie 10), p. 279; vol. X (iunie 6; 15), pp. 265; 742-743; vol. XI (iulie 6; 12; 24; 27), pp. 241-242; 720; 1194-1195; 1374-1376; vol. XII (august 21), p. 694.

cu putere capul de pământ, cade mort peste groapa acestuia;⁵⁴ după moartea cuviosului Simeon Stîlpticul, mulțime de păsări zboară — cu zgomot — împrejurul stîlpului ca și cum ar plînge sfîrșitul aceluia mare purtător de Dumnezeu,⁵⁵ iar leii sapă cu ghiarele pământul pentru îngroparea cuviosului Pavel Tebeul⁵⁶ și a cuvioasei Maria Egipteanca,⁵⁷ aducînd astfel un ultim omagiu stăpînului naturii.

Desigur, în relatările aghiografilor, trebuie să vedem și contribuția elementului subiectiv, legendar, izvorit din evlavia și cinstea profundă acordate de ucenici, părinților lor duhovnicești și, în genere, de popor — sfinților. Aceasta nu afectează însă cu nimic măreția negrăită și realismul puternic ale învățăturii despre restabilirea armoniei primordiale. Dimpotrivă, făcîndu-se exponente ale acestei învățăturii, o înfățișează într-o formă plină de căldura Duhului, care veacuri de-a rîndul a hrănit evlavia creștinilor din Răsărit și din Apus. Și ceea ce credința unora ar primi cu mai multă greutate, vine să confirme, prin cazuri similare, istoria unor timpuri foarte apropiate de ale noastre.

În viața starețului Paisie Velicovschi (1722-1793) se spune că acesta, în anii săi de pelerinaj în căutarea unei călăuze duhovnicești, adică între anii 1739-1746,⁵⁸ trecînd prin Moldova, se opri și pe la schitul Trăistierii, unde «întîlni mulți asceți însemnați». Între aceștia era și schimonahul Proterie, care «iubea păsările și le deprinsese ca la anumită vreme să zboare la chilăa lui. Cînd Proterie deschidea fereastra, ele intrau în odaie și fără nici o sfială mîncau hrana pregătită pentru dînsule. Proterie le lua după voie în mînă, le netezea și le da drumul și ele nu se temeau nicidecum de dînsul. Cînd Proterie mergea la biserică, păsările îl petreceau pînă la ușa bisericii, șezînd pe capul și pe umerii lui, sau zburînd împrejurul său cu cîntare veselă. După ce Proterie intra în biserică, păsările zburau pe acoperișul bisericii și-l așteptau să iasă. Indată ce el se iveau, ele-l înconjurau din nou și-l petreceau înapoi la chilie».⁵⁹

Un exemplu la fel de grăitor îl aflăm în viața Sfîntului Serafim de Sarov, marele ascet rus, mort în prima jumătate a secolului trecut (1760-1833). Trăitor profund al principiilor creștine, Sfîntul Serafim ajunsese la o așa de înaltă stare de curăție și nevinovăție încît viețuitoarele pădurii se transfigurau în prezența lui. În chip deosebit, amintirea sa este legată de aceea a unui urs uriaș, care venea adesea și primea, din mîna cuviosului, cîte o bucată de pîine și nu pleca apoi în pădure decît la porunca acestuia.⁶⁰

54. Ioan Moshu, *Limonariu*, Cap. CVII, Migne, P.G., t. LXXXVII, col. 2969 A-B.

55. *Viețile Sfinților...*, vol. I (sept. 1), p. 54.

56. *Op. cit.*, vol. V (ian 15), pp. 633-634.

57. *Op. cit.*, vol. VIII (aprilie 1), pp. 46-48.

58. Protoiereul Sergheie Ceflericov, *Paisie, Starețul Mînăstirii Neamțu din Moldova. Viața, învățătura și influența lui asupra Bisericii Ortodoxe*. Traducere de Nicodim Patriarhul Romîniei, ed. II-a, Editura și tiparul Sfintei Mînăstiri Neamțu, 1943, p. 54.

59. *Idem, op. cit.*, în trad. rom. cit., p. 101.

60. Vezi cîteva din studiile și articolele asupra Sf. Serafim de Sarov: «*Mînăstirea Sarov și Părintele Serafim*», art. în rev. «NIVA», (în rusește), nr. 28, anul 1903; Leonid Denisov, *Viața făcătorului de minuni Serafim Sarovschi*, Moscova, 1904; M. D. Lodăjenschi, *Trilogia Mistică*, vol. II: *Lumina invizibilă*, cap. III (conține o biografie a sfințului); *Sfîntul Serafim de Sarov. Viața, nevoiațele și învățătura lui*. Traducere, prelucrare, studiu de Ieromonah Dosoftei Murariu, Sibiu, 1947. (Lucrarea este dactilografiată); Docent A. Gheorghievski, *O pagină din viața Prea Cuviosului Serafim* (în rusește), în

Fără îndoială că vor mai putea fi citate și alte exemple asemănătoare. Toate însă converg spre ilustrarea aceleiași grandioase idei a restabilirii armoniei primordiale, a transfigurării firii, prin sfințirea omului.

Ceea ce am ținut să relevăm, îndeosebi, de-a lungul expunerii de față, au fost, cum s-a văzut, aspectul dogmatic al problemei restabilirii armoniei primordiale și realismul puternic al acestei învățături a Bisericii, oglindit în viețile sfinților.

Considerațiile dogmatice din prima parte a expunerii s-au oprit, în special, asupra sensului armoniei primordiale, privită, însă, numai sub aspectul relațiilor paradisiace dintre om și necuvântătoare, precum și asupra demnității de stăpîn, care, ca element al dreptății originare, era exercitată în virtutea sfințeniei. Stăpînirea și controlul omului asupra firii externe erau consecințele deplinei libertăți a părții sale spirituale față de cea simțială. Amintind de căderea protopărintelui, cauza pierderii sfințeniei și, implicit, a stăpînirii omului asupra naturii, am accentuat, în continuare, posibilitatea restabilirii armoniei primordiale, chiar în această viață, avînd ca temelie restabilirea ei virtuală, săvîrșită de Iisus Hristos, prin Intruparea Sa. Pentru aceasta se impune, însă, realizarea personală a sfințeniei, ceea ce implică o restabilire a raportului inițial dintre spirit și partea simțială, în ființa umană.

În partea a doua a expunerii, după sublinierea caracterului nedesăvîrșit al armoniei primordiale, considerată în timp sau istorie, a urmat apoi încercarea de relevare a rolului ascultării de Dumnezeu, al curăției și al iubirii, ca principale trăsături ale sfințeniei, în restabilirea relațiilor paradisiace dintre om și animale. Puterea pe care aceste virtuți o radiază din sfinți, operînd asupra firii necuvântătoarelor o puternică transformare, le readuce, pe acestea, sub ascultarea paradisiacă a omului. Exemplele citate au căutat să ilustreze diferitele aspecte ale manifestării acestei ascultări.

Restabilirea armoniei primordiale, raportată îndeosebi la lumea sensibilă, înseamnă, prin urmare, o readucere a acesteia la strălucirea și ordinea ei dinaintea căderii protopărintelui. Ea echivalează cu o reintegrare a firii în marea unitate primordială, sub ascultarea omului, care, în situația sa de stăpîn al naturii, aduce, în numele acesteia și pentru sine, mulțumită și preamărare lui Dumnezeu, Creatorul și Izbăvitorul lumii.

Și dacă «nostalgia paradisului», expresia consacrată a suspinului după frumusețile paradisiace pierdute și a dorului redobîndirii lor, mai persistă încă, alături de suspinele negrăite ale firii, care se vrea total restabilită, de către om, e tocmai pentru că sfințenia este numai o realitate duhovnicească realizată sporadic. Abia atunci cînd sfințenia, ca rod al colaborării omului cu Harul dumnezeiesc, va străluci în fiecare creștin, cînd adică Hristos va fi totul în toți, suspinul nostalgic se va preface în imn de preamărare, iar frumusețile vieții paradisiace, spre care năzuim acum, vor fi, în deplinătatea lor, obiectul vederii și împărtășirii noastre directe. Acestea constituie, însă, chipul veacului viitor, al Împărăției Cerurilor.

«Jurnal Moscovskoi Patriarhii», nr. 7, iulie (1953), pp. 28-31; Igor Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*, Wien 1936 (ed. II-a în Köln und Olten, f.a.), cartea a V-a (prezintă viața și învățătura Sfîntului Serafim de Sarov).

STRUCTURA ȘI CUNOAȘTEREA ADEVĂRULUI REVELAT *

Ideea de structură, ca «schemă care înscrie dispoziția, ordinea, relațiile elementelor unei unități»,¹ este aplicabilă în multe domenii, calitatea existențială a acestora determinând, împreună cu modul de deosebire al elementelor unității, însăși tipologia acestei structuri. Se poate vorbi astfel despre o structură-formă, proprie domeniului fizic și organic și despre o structură-unitate de relații, cu subtipurile: muzicală, logică și matematică.² Cum ideea de structură presupune existența unei compoziții, unei multiplicități reale și implicit a unei relații sau posibilități de relație în unitatea obiectului studiat, ea nu poate fi aplicată lui Dumnezeu, care, este spirit simplu. În Dumnezeu neexistând multiplicitate și compoziție, nu există nici structură. Putem vorbi însă despre structura adevărului revelat de Dumnezeu despre Sine însuși și despre voia și activitatea Sa cu privire la creatură. Și întrucât adevărul revelat este înainte de orice—înainte de orice și nu exclusiv—conținut intelectual, învățătură, doctrină, a vorbi despre structura lui însemnează a vorbi despre structura lui intelectuală, rațională, logică. Structura adevărului revelat este așadar de tip logic. E logică, dar nu pură logică, adică nu face abstracție de semnificația, de conținutul și de valoarea de adevăr a conceptelor și judecăților care intră în compoziția adevărului analizat.³ Deci, nu-i vorba aici de un ficționalism, cum pare să fie la Lucian Blaga, care cercetează dogma numai ca «tip de idee», «sub aspect exclusiv intelectual», «în structura ei pur intelectuală», făcând abstracție de proveniența și valabilitatea ei, de raportul și conexiunea ei cu realitatea.⁴ Ci dimpotrivă, atunci când vorbim despre structura adevărilor creștine, trebuie să avem totdeauna în vedere că aceste adevăruri sînt, din punct de vedere al

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

1. A. Botez, *Structură*, art. în «Izvoare de Filozofie». Culegere de studii și texte, București, 1942, p. 222.

2. Vezi aceste categorii de structuri și specificul fiecăreia la A. Botez, *art. cit.*, pp. 222-223.

3. Pe cînd structura pură logică prezintă următoarele caractere: 1. Elementele sale, atomii logici nu se deosebesc între ei decît prin funcțiuni derivate din relație, ba chiar independent de aceasta n-au existență logică. 2. O asemenea structură constă în unitatea sau sistemul de relații între elemente libere de orice conținut. 3. Ca atare, structura pură logică este obiect existînd după legi proprii în planul logic. Planul logic și planul structurii pure, logice, coincid perfect» (A. Botez, *art. cit.*, pp. 229-230).

Intr-o logică pur formală, conceptele devin deci simple ficțiuni, simple simboluri, simple necunoscuta x , y , z , care pot primi orice valori și între care se stabilesc anumite relații, fără a se lua în considerare obiectul la care se aplică. Acest tip de logică se numește logică și a fost definită ca fiind «o logică axiomatică ce exprimă, sub formă de algoritme, raporturi care există între propoziții» (Paul Foulquié, *Logique*, Paris, 1953, p. 57). Pentru înțelegerea definiției, precizăm împreună cu autorul ei, că prin «algoritm», termen derivat de la numele unui arab, din sec. IX, Al. Corismi, se înțeleg «simboale și procedee de calcul analoage celor matematice».

4. L. Blaga, *Eonul dogmatic*, București, 1931, pp. 18-19, 41, 45, 93, 125-126.

conținutului lor, adevăruri despre Dumnezeu sau despre creață în raportul ei cu Dumnezeu, iar din punct de vedere formal, revelate omului de însuși Dumnezeu, deci incontestabil conforme cu realitatea ontologică divină. Tocmai datorită faptului că sînt expresia pe plan intelectual a realității divine infinite, pe care omul nu putea s-o cunoască singur în felul în care i s-a descoperit, adevărurile revelate vor avea o anumită structură lăuntrică și nu alta.

Dar care le e structura? Trebuie să spunem de la început că structura lor e suprarățională, adică depășește în parte exigențele și posibilitățile naturale de sezișare, cunoaștere, înțelegere și argumentare ale rațiunii omenești. Dar, prin ce anume depășește rațiunea? Prin caracterul ei anti-nomic, paradoxal. Deci, **structura adevărilor revelate**, formulate sau neformulate încă dogmatic de Biserică, este «**principlal o structură antinomică**»,⁵ **paradoxală**. Ce înseamnă aceasta? Mai întii, ce este antinomia, paradoxul?

Antinomia este o «contradicție între două legi sau principii, în aplicarea lor practică într-un caz particular»⁶ sau «între două teze care se exclud reciproc și care sînt considerate în egală măsură adevărate».⁷ Iar paradoxul este o propoziție, o teză contrară experienței și opiniei obișnuite, comune, general admise. O opinie paradoxală poate fi adevărată sau falsă.⁸ Pentru Kierkegaard, ca în general și pentru teologia protestantă dialectică, paradoxul este forma dialectică a relațiilor religioase dintre existențial și alteritate, dintre «eul» existențial și acel «tu» cu totul altfel, dintre clipă și veșnicie, finit și infinit, absolut și relativ, libertate și determinism, moarte și creație, păcat și credință. «Paradoxul este relația adevărului esențial cu o ființă care există în cel mai înalt grad, este o categorie, o determinație care exprimă raportul insului existențial și cunoscător cu o realitate eternă».⁹ Dar nu numai relația este paradoxală, ci și termenii ei: Realitatea eternă este paradox pentru că există și cugetă; insul sculfundat în timp este paradox pentru că gîndește un adevăr etern. Așadar, «adevărul etern se revelează paradoxal unei existențe paradoxale».¹⁰ Paradoxală fiind, revelația este pentru intelect absurditate și scandal, adică, fără să nege rațiunea, o contrazice și o depășește.

Astăzi, antinomia și paradoxul sînt considerate ca sinonime. În sens general, prin antinomie sau paradox, se înțelege orice propoziție sau cuplu de propoziții, care derogă de la principiile gîndirii logice, mai ales de la principiul contradicției, fără ca prin aceasta să fie cu necesitate false. După forma ei, antinomia poate avea un caracter intra sau interpropozițional. Se numește antinomie interpropozițională afectarea contradictorie a

5. Cf. N. Berdiaeff, *Esprit et liberté* Essai de phil. chrétienne, trad. du russe par J. P. et H. M., Paris, 1933. p. 92 și passim; R. Mehl, *La condition du philosophe chrétien*, *Thèse...*, Neuchâtel et Paris, pp. 138-139.

6. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. I, Paris, 1928, p. 54.

7. M. Zental și P. Judin, *Mic dicționar filozofic*, trad. din l. rusă, Editura de Stat pentru literatură politică, 1954, p. 24. «Antinomia este o specie de antiteză» (Edm. Goblôt, *Le Vocabulaire philosophique*, VI-e éd., Paris, 1924, p. 59).

8. Vezi exemple de paradoxes adevărate la E. Boirac, *Paradoxes*, în *La Grande Encyclopédie*, éd. sous la dir. de Berthelot, t. 25, Paris, pp. 1009-1011.

9. Jean Wahl, «Kierkegaard: Le Paradoxe», în «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 24-e année, no. 2, Paris, 1935, p. 219.

10. J. Wahl, *art. cit.*, pp. 218-219; cf. și Gr. Popa, *op. cit.*, p. 244.

raporturilor interpropoziționale, contradicția între două propoziții. Contradicția interpropozițională poate fi mai ascuțită sau mai ponderată, după cum una din propoziții este contrazisă prin negativa sa sau printr-o altă propoziție cu un predicat definit.¹¹ Antinomia intrapropozițională este afectarea contradictorie a relațiilor intrapropoziționale, adică a relațiilor dintre subiect și predicat. Când subiectul este contrazis abstract de un predicat simplu, antinomia are forma: A este non-A (Exemplu: Trupul este spiritual). Subiectul poate fi însă afectat și de un complex contradictoriu, de un predicat unitar dar într-o diversitate contradictorie.¹² De exemplu: Iisus Hristos este Dumnezeu și om. Această antinomie se poate formula desigur și în forma interpropozițională amintită: Iisus Hristos este Dumnezeu — Iisus Hristos este om. Prin această formulare bipropozițională însă se sparge abstract unitatea contrariilor. Simultaneitatea contrariilor în Iisus Hristos¹³ este mai pregnant și mai fericit exprimată în forma interpropozițională, adică prin unitatea unei predicatii complexe contradictorii. Acest mod de exprimare pare a reda mai complet și mai corect și alte adevăruri revelate antinomice.

Reluând întrebarea pusă mai sus, putem răspunde acum că prin structura antinomică a adevărului revelat înțelegem că adevărul revelat derogă de la principiile gândirii logice, mai ales de la principiul contradicției, prezentându-ni-se fie ca un cuplu de afirmații adevărate a căror sinteză este imposibilă din punct de vedere logic, fie ca o propoziție al cărei subiect este afectat contradictoriu de un predicat simplu sau de unul complex și contradictoriu. În toate aceste cazuri, avem de a face cu o depășire a funcțiilor logice normale ale intelectului. Dar fiindcă lucrurile devin mai clare pe tărîmul concretului, vom trece acum la analizarea, fie ea și mai sumară, a câtorva adevăruri revelate. Cei care s-au ocupat, direct sau tangențial, cu structura adevărului revelat, formulat sau neformulat dogmatic, s-au oprit mai ales asupra dogmei Sfintei Treimi și asupra dogmei hristologice.¹⁴

Dogma Sfintei Treimi prezintă următoarele antinomii principale: 1. Dumnezeu este unul și trei; unul după ființă și trei după persoane. Altfel spus, Dumnezeu este o ființă în trei persoane. 2. Persoanele treimice sînt una și deosebite; ele se interpătrund reciproc, locuiesc una în alta, fără contopire și amestecare. 3. Fiul și Duhul Sfînt își au în Tatăl principiul cauzator și totuși există deodată cu Tatăl din toată veșnicia, nefiindu-I

11. Există o contradicție ascuțită, absolută, între propozițiile: Iisus Hristos este Dumnezeu — Iisus Hristos nu este Dumnezeu; și una ponderată între propozițiile: Iisus Hristos este Dumnezeu — Iisus Hristos este om.

12. Asupra legii și predicatiei complexe contradictorii, vezi Acad. A. Joja, *Asupra unor aspecte ale logicii dialectice*, în «Cercetări filozofice», an. IV, nr. 5 (Editura Academiei Republicii Populare Romîne), 1957, p. 95 sqq.

13. Vorbind de existența contrariilor în Iisus Hristos, înțelegem numai că în Iisus Hristos există două naturi esențial diferite, nu și aceea că între aceste două naturi ar exista un raport de excludere reciprocă, un conflict, o luptă.

14. Vezi *Curs de Teologie Dogmatică și Simbolică* (în colaborare), fascicula III-a (dactilografiat), pp. 379 sqq.; V. Loichiță, *Perihoreza și enipostasia în Dogmatică*, în «Ortodoxia», an. X, nr. 1, 1958, pp. 3-14; N. Berdiaieff, *op. cit.*, p. 93; L. Blaga, *op. cit.*, pp. 45-56 și passim; M. Brillant et M. Nédoncelle, *Apologétique*, Paris, 1937, pp. 197-198, 200, 1215 sq., 1226 sq.; Eng. Duplessy, *Apologétique*, t. I, Paris, 1924, pp. 338-339.

cu nimic inferiori. 4. Dumnezeuirea nu este supusă devenirii și totuși se petrece în ea o naștere și o purcedere.¹⁵

Paradoxalitatea acestor afirmații este evidentă. Privitor la prima antinomie, de caracter intrapropozițional, rațiunea noastră — pentru care e firesc ca fiecare persoană să-și aibă natura sa numeric deosebită de naturile altor persoane¹⁶ nu poate pricepe cum una și aceeași ființă divină subsistă întreagă și deodată, adică nerepetându-se, în trei persoane, sau, ceea ce e tot una, cum trei persoane distincte pot avea numeric una și aceeași ființă, substanță. Pentru rațiunea umană ar fi fost logic să se spună că unica ființă divină subsistă într-o singură persoană divină, sau că Dumnezeu este unul ca ființă și multiplu ca aspect, ca înfățișare, ca formă și putere de manifestare, sau, în sfârșit, că cele trei persoane divine posedă numeric trei naturi divine, adică sînt trei dumnezei.¹⁷ E tocmai ceea ce se învâța, conform cu logicul, antitrinitarismul monarhist (modalist și dinamic) și triteist.

A doua antinomie, privită sub un anumit raport, este o derogare de la principiul identității comparate, după care două realități identice cu o a treia sînt cu necesitate identice între ele. Avînd simultan și integral una și aceeași ființă divină, cele trei persoane divine ar trebui, pe temeiul acestui principiu rațional, să fie identice între ele, adică să se reducă la una singură. Dar, sub un alt raport, persoanele treimice sînt real distincte între ele, deoarece fiecare posedă ființa divină într-un mod aparte: Tatăl are ființă divină neprimită de la nimeni și ca unul care transmite Fiului prin naștere și Duhului Sfînt prin purcedere; Fiul posedă această natură ca Fiu, adică primită prin naștere de la Tatăl; iar Duhul Sfînt o posedă ca fiindu-i transmisă de Tatăl prin purcedere.¹⁸ Rămîne deci neînțeles cum modurile diferite de a posedă ființa divină nu desființează unitatea numerică a acesteia și simplitatea dumnezeirii.

În ceea ce privește a treia antinomie amintită, ea e tot atît de neînțeleasă de rațiunea noastră. Noi nu putem înțelege cum Dumnezeu Tatăl ca unul care naște pe Fiul și purcede pe Duhul Sfînt, nu e superior în putere și demnitate și mai vechi decît aceste două persoane. Egalitatea și coeternitatea Fiului și a Duhului Sfînt cu Tatăl depășesc logica minții noastre, pentru care normal e ca cel care naște și purcede să fie superior și să existe înaintea celui născut și a celui purces.¹⁹ Neînțeleasă este pentru noi și a patra antinomie, cum adică nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfînt nu produc nici o schimbare în dumnezeire, cum «nu anulează și nu

15. *Curs de Teologie Dogmatică și Simbolică*, citat supra, p. 378; V. Loichită, *art. cit.*, pp. 3-11; Brillant-Nédoncelle, *op. cit.*, p. 1215-1218; cf. art. Ic. St. S. Bejan, *Dogma Sf. Treimi în concepția creștinismului*. Studiu dogmatic-istoric, 1930, passim.

16. Din punct de vedere rațional, între noțiunea de persoană și cea de ființă există acest raport numeric (cf. S. Bejan, *op. cit.*, pp. 197-200, 207) și o anumită solidaritate logică, persoana fiind «ființa sau subiectul de sine existent, de sine conștient și de sine determinat, concret realizată ca personalitate, în relația sociologică a iubirii conștiente și active cu alte ființe (persoane) similare» (A. C. Iliescu, *Noțiunea de persoană ca element fundamental într-o interpretare filozofică a dogmelor trinitară și hristologică*, în *Omagiu I.P.S. Dr. N. Bălan*, Sibiu, 1940, p. 474).

17. L. Blaga, *op. cit.*, pp. 46-47; Brillant-Nédoncelle, *op. cit.*, p. 1215; S. Bejan, *op. cit.*, pp. 197-198.

18. Brillant-Nédoncelle, *op. cit.*, p. 1217; *Curs de Dogmatică și Simbolică*, citat supra, p. 375.

19. *Curs de Teologie Dogmatică și Simbolică*, p. 378; S. Bejan, *op. cit.*, pp. 5-6.

contrazic în realitate atributul lor ființial, de nedeveniți, pe care (Fiul și Duhul) îl au comun cu Tatăl». ²⁰

Un alt paradox care stă în centrul revelației creștine este adevărul despre dualitatea firilor în unica persoană a Logosului divin întrupat: Iisus Hristos este Dumnezeu și om. «Ceea ce e absurd — zice Kierkegaard — e faptul că adevărul veșnic s-a născut în timp, că Dumnezeu s-a născut, a crescut, că a luat forme ca orice om, fără să se deosebească întru nimic de ceilalți oameni». ²¹ Nu mai puțin înțelegibil este și adevărul ce stă la baza creștinismului despre Dumnezeu care suferă și moare pe cruce. Acest paradox a smintit și a scandalizat înțelepciunea multor antici (I Cor. I, 23). El e cu atât mai de neînțeles cu cât omenirea pentru care Dumnezeu se jertfește este o omenire păcătoasă. Dragostea lui Dumnezeu Tatăl — care merge pînă la jertfirea unicului Său Fiu (I. 3, 16) — față de omenirea căzută în noroiul păcatului depășește orice exigențe ale minții noastre.

După formula dogmatică a sinodului ecumenic din Calcedon, în Iisus Hristos cele două firi, divină, și umană, se află neamestecate, neschimbate, neîmpărțite, nedespărțite. Dat fiind raportul logic amintit între noțiunile de persoană și natură, rațiunea noastră nu poate înțelege această coexistență; nu poate înțelege cum două naturi esențial deosebite pot subsista într-o singură persoană. Logic ar fi fost pentru noi ca celor două naturi din Iisus Hristos să le corespundă două persoane, sau unica persoană să se fi manifestat concret într-o singură natură — umană sau divină — cum au susținut ereziile hristologice, sau într-una nouă, mijlocie, rezultată din amestecul și contopirea acestora. ²²

Tot o structură paradoxală prezintă și afirmațiile despre Dumnezeu ca realitate eternă și activă în timp. Pe de o parte, Dumnezeu este etern și neschimbabil, pe de altă parte, El este prezent în fiecare moment al timpului și săvârșește diferite lucrări în timp, adică succesive. ²³ Eternitatea lui Dumnezeu trebuie înțeleasă nu numai ca lipsă a începutului și sfârșitului, ci și ca lipsă a oricărei deveniri, succesiuni și etape în Dumnezeu. Pentru Dumnezeu nu există trecut, prezent și viitor, ci existența lui e un veșnic prezent. Dumnezeu e supratemporal. Totuși, în calitate de creator și suveran al timpului, Dumnezeu este prezent în toate momentele timpului. ²⁴ El umple cu prezența Lui pleneră fiecare clipă temporală, fără să se lase însă cuprins de timp, adică fără succesiunea momentelor, fără o trecere de la o stare la alta. Altfel spus, Dumnezeu e neschimbabil: «La Dumnezeu nu este schimbare nici umbră de mutare» (Iacob I, 17). Cu toate acestea, Dumnezeu care pătrunde timpul săvârșește în timp, deci succesiv anumite lucrări, cum sînt: creația și conservarea lumii, revelația și întruparea, pedepsirea și miluirea omului etc. Fericitul Augustin vor-

20. *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sf. Ioan Gură de Aur*, p. 556.

21. După Diac. Dr. N. Balca, *Deosebirea calitativă absolută între Dumnezeu și om și problema Revelației*, în «*Revista Teologică*», an. XXVII, nr. 7-8, Sibiu, 1937, p. 265.

22. P. Svetlov, *Invoățătura creștină în expunere apologetică*, trad. rom., vol. II, 1936, pp. 586, 605 și 624; L. Blaga, *op. cit.*, p. 49. Fiind extensiunea tainică a întrupării Domnului, Biserica este și ea divină și umană. Ca atare, își are și ea paradoxele sale. Vezi expunerea a zece din aceste paradoxe privind Biserica, la Ch. St. Devas, *L'Église et le progrès du monde*, trad. de l'anglais par le P. J.-D. Folghera, Paris, 1909, pp. 77-78; 38-42; 65-67; 70-76...

23. *Ibidem*.

24. Hr. Andrusos, *Dogmatica Bis. Ort. Răs.*, trad., Sibiu, 1930, p. 62 sq.; Dr. Corneliu Sîrbu, *Natura și valoarea timpului*, Sibiu, 1942, pp. 21-24.

bește astfel despre această antinomie dintre neschimbabilitatea lui Dumnezeu și actele Sale succesive: «Tu cel neschimbabil toate le schimbi; nici-cînd nouă și nicicînd vechi, tu înnoiești toate; tu ești zelos și totuși fără de grijă (sigur), ție-ți pare rău și totuși nu te doare, tu te mîinii și totuși ești liniștit, tu schimbi lucrurile tale, dar nu schimbi sfatul tău». ²⁵

Neinteligibil este apoi pentru noi raportul antinomic dintre infinitatea ființei divine și prezența lui Dumnezeu în integritatea ființei Lui în fiecare punct al spațiului cosmic în același timp. Nu putem înțelege, de pildă, cum infinita ființă divină a Logosului divin a putut fi prezentă întreagă în omenescul din Iisus Hristos.

Antinomică este și învățătura după care Dumnezeu este, în același timp, transcendent și immanent, cunoscut și necunoscut, vizibil și invizibil, accesibil și inaccesibil, comunicabil și incomunicabil, împărtășibil și neîmpărtășibil (I Tim. VI, 16; I. I, 18; I. I, 4, 12; I. I, 14; Mt. XVII, 2; II Petru I, 16; I Tim. 3, 16). Pentru a explica aceste antinomii Sf. Grigorie Palama dezvoită învățătura sa — cu temeuri în Sfînta Scriptură și în Sfînta Tradiție, aprobată și de unele sinoade locale din vremea disputei isihaste și însușită de teologia ortodoxă prin consensus ecclesiae — despre energiile necreate ale lui Dumnezeu, deosebite dar nedespărțite de ființa divină, precizînd că Dumnezeu e transcendent, inaccesibil, necunoscut, neîmpărtășibil după ființă și immanent, accesibil, cunoscut și împărtășibil după energiile Sale necreate, care sînt emanații și manifestări ale ființei divine. ²⁶

Învățătura ortodoxă despre energiile necreate comportă însă ea însăși mai multe antinomii. Raportul între ființa divină și energiile necreate este antinomic: pe de o parte ființa divină și lucrările ei sînt una, pe de altă parte sînt deosebite. Unitatea lor, deși indisolubilă, nu merge pînă la identificarea totală, iar deosebirea lor nu e atît de mare încît să introducă vreo separare și deci vreo compoziție în dumnezeire. Deosebirea între ființa divină și lucrările ei nu alterează cu nimic simplitatea și unitatea dumnezeirii, deoarece «nu poate fi ceva compus cu propria sa lucrare, așa cum nu e compusă raza pentru că luminează». ²⁷ Natura și lucrarea nu pot exista decît împreună, lucrarea fiind manifestarea necesară a naturii.

Un raport paradoxal există și între multiplele lucrări ale ființei divine. «Precum ființa și lucrarea sînt una și deosebite tot așa se poate spune atît că e o singură lucrare, cît și că sînt nenumărate lucrări. Lucrarea lui Dumnezeu e una, întrucît e mișcarea lui Dumnezeu în general, e activitatea, e manifestarea aceleiași ființe. Dar e multiplă, întrucît activitatea lui Dumnezeu deși unitară e multiformă». ²⁸

25. *Confesjon*, lib. I, Cap. IV, după Al. Comoroșan, *Prelegeri academice din Dogmatica Ortodoxă*. Partea specială, 1889, p. 69.

26. Despre deosebirea dintre ființa divină și lucrarea acesteia și despre cunoașterea lui Dumnezeu numai din lucrări, au vorbit — e adevărat, cu mai puțină limpezime — în perioada patristică și Sfinții Părinți: Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigore de Nisa, Ioan Gură de Aur, Dionisie Pseudo-Areopagitul, Ioan Damaschin. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, p. 30; Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine — Teologia mistică*, trad. de Pr. Cicerone Iordăchescu și Theofil Simenschy, Iași 1936, passim; G. Florovsky, *L'Idée de la création dans la philosophie chrétienne*, în «Logos», 1-ère année, nr. 1, Buc. 1928, p. 20 sq.

27. Sf. Grigorie Palama, *Apologie mai extinsă*.

28. *Curs de Dogmatică și Simbolică*, citat supra, p. 293.

La precizarea acelorași antinomii am fi ajuns dacă am fi făcut expunerea într-un alt limbaj, adică vorbind nu de raporturile dintre ființa divină și lucrările dumnezeiești, ci de raporturile dintre ființa divină și atributele lui Dumnezeu, deoarece atributele lui Dumnezeu nu sînt altceva decît «reprezentări subiective ale raporturilor reale ale lui Dumnezeu cel nemărginit față de lumea mărginită»,²⁹ expresii, formule, calificări ale «lucrărilor și puterilor Ființei dumnezeiești, păstrînd același raport cu Ființa dumnezeiască întocmai ca și energiile cele necreate și deosebind între ele aceste energii necreate».³⁰

Desigur că numărul adevărilor revelate de structură antinomică depășește cu mult pe cel amintit aici. Nu stă însă în intenția noastră de a analiza și nici cel puțin de a inventaria toate paradoxele adevărului revelat. Am ținut numai ca prin reliefaarea cîtorva dintre ele să întărim și să clarificăm cele spuse principal mai înainte despre structura antinomică a adevărilor revelate.

Problema care se pune acum este dacă aceste paradoxe sînt simple ficțiuni și paralogisme (erori logice), sau dacă sînt niște non-sensuri sau, în sfîrșit, dacă sînt formule și adevăruri supralogice.

Ficțiuni și paralogisme nu pot fi pentru simplul motiv că nu sînt simple creații și construcții umane, cum susține L. Blaga, ci adevăruri despre Dumnezeu, revelate omului de Dumnezeu însuși.³¹ Deci, ele nu pot fi decît adevărate și acceptate ca atare. Eliminată fiind posibilitatea ca revelația obiectivă să cuprindă erori logice și epistemologice, înseamnă că încercarea de soluționare a paradoxelor acestui conținut nu trebuie făcută exclusiv din punctul de vedere al logicii pure, adică scrutînd numai construcția formală a acestora, fără considerație la conținutul și valoarea de adevăr a conceptelor și formulilor, ci — după cum vom vedea — și prin referire la realitatea divină și umană, pe care aceste concepte și formule o exprimă.

Paradoxele revelației obiective nu sînt nici non-sensuri. Non-sensul este paradoxul absolut. El desființează rațiunea, fiind lipsit de orice logică. Adevărurile revelate paradoxale contrazic, dar nu desființează rațiunea și legile ei. Între contrazicerea și desființarea legilor gîndirii logice există o deosebire. Am avea o desființare a rațiunii și deci un non-sens, dacă am afirma b. o. că Dumnezeu este simultan unul și trei după ființă, sau după

29. Hr. Andrușos, *op. cit.*, pp. 48 și 51.

30. *Curs de Dogmatică și Simbolică*, citat supra, p. 311.

31. Nu intră în iconomia lucrării noastre a dovedi acest lucru, adică realitatea lor revelațională. (Pentru aceasta vezi orice tratat de Teologie fundamentală). În orice caz, invocarea structurii antinomice a adevărilor creștine ca o dovadă în acest sens nu este un lucru convingător, deoarece paradoxalitatea nu este o însușire în mod exclusiv a adevărului revelat. Există paradoxe și în știință și în filozofie. Iată cîteva paradoxe ale științei, exprimate într-o singură frază: «Noi știm că atomul e afectat contradictoriu în sine, fiind compus din particule electrizate pozitive și particule electrizate negative, că lumina e simultan și contradictoriu, sub același raport al structurii sale, corpusculară și ondulatorie; că viața (biologică) e simultan asimilare și dezasimilare; că orice devenire e simultan și sub același raport ființă și neființă...» (acad. A. Joja, *art. cit.*, p. 94). Despre paradoxele științei vezi și St. Popescu, *Contradictia dialectică și problema obiectului microfizic*, în «Cercetări filozofice», an. IV, nr. 6 (Editura Acad. R.P.R.), 1957, pp. 135-152; L. Blaga, *op. cit.*, p. 93 sq.; A. Langevin, *Ecuția lui Heisenberg*, în «Contemporanul», nr. 21 (607), 1958, p. 7. Despre paradoxele filozofice vezi: L. Blaga, *op. cit.*, p. 64 sq.; A. Dumitriu, *Paradoxele logice*, București 1944.

E adevărat că, între structura paradoxală a adevărilor naturale și cea a adevărilor revelate există deosebiri, dar spațiul nu ne îngăduie a le evidenția aici.

persoană. Formula treimică prevede însă două planuri de referință deosebite: Dumnezeu este unul **după ființă** și trei **după persoane**. Fiul și Duhul Sfânt sînt coeterni, egali în putere și demnitate cu Tatăl și nedeveniți ca El **după ființa divină**, pe care o au în comun; iar principiați sînt de Tatăl ca **persoane**. Aceeași situație o prezintă și celelalte antinomii amintite: Dumnezeu este transcendent și inaccesibil, **după ființă**; imanent, accesibil, activ în timp și spațiu etc., **prin lucrările și energiile sale necreate**; etc., etc... Prin **dualizarea planurilor de raportare** se introduce deci un quantum de iogicitate, evitîndu-se astfel non-sensul, antiraționalul. Nu se înlătură însă paradoxul, misterul. Sensul acordat paradoxului prin soluția distingerei punctelor de raportare nu e în măsură să epuizeze misterul divin, să raționalizeze complet paradoxul și nici măcar să-l justifice. În concluzie, putem spune că adevărurile revelate de structură paradoxală au un sens, deci nu sînt antiraționale, nu sînt non-sensuri; dar sensul lor **plener** ne este inaccesibil, deci sînt supraționale, metalogice. Departe de a fi non-sensuri, adevărurile revelate de structură paradoxală ne spun ceva. Dacă ele ar fi complet ininteligibile și incomprehensibile, revelația lor de către Dumnezeu ar fi imposibilă. Dar Dumnezeu nu s-a descoperit omului în așa fel ca acesta să nu-l înțeleagă. Dimpotrivă, Dumnezeu ne dezvăluie realitatea, lucrările, cugetările și voia Sa pogorîndu-Se la nivelul nostru creatural prin folosirea de mijloace adecvate înțelegerii minții noastre, ca: fenomene naturale, imagini și simboluri din lumea noastră, cuvinte și concepte omenești etc. Unitatea și coerența morală și dogmatică a revelației atestă și ele că aceasta are un sens pentru rațiunea noastră. Dacă adevărurile revelate structurate paradoxal n-ar avea nici un sens pentru noi, dacă nu ne-ar comunica fiecare ceva pozitiv, noi nici nu le-am putea deosebi unele de altele.³² Toate ar alcătui pentru noi un singur mister. Dar faptul că noi deosebim un mister divin de altul dovedește că ele au totuși pentru noi un sens care le caracterizează și un quantum de inteligibilitate. Fiecare mister divin care ni se prezintă din punct de vedere rațional ca paradox, într-o formulare bipropozițională sau intrapropozițională, constă din două adevăruri a căror enunțare este perfect inteligibilă pentru noi. «Ceea ce depășește înțelegerea (intelligența) noastră este legătura care unește și consiliază aceste două adevăruri: în aceasta, dar numai în aceasta, constă misterul».³³ Cu ajutorul analogiilor din lumea creată noi putem sesiza ceva chiar și din această sinteză. Desigur că «nu destul pentru a înțelege, dar destul pentru a ști»³⁴ și pentru a crede. De altfel, «omul nu poate năzui să devină absolut, în domeniul noetic, fiindcă atunci raportul lui cu Dumnezeu ar deveni de la egal la egal, deci superfluu».³⁵ Dar nu putem coborî total nici pe Dumnezeu la dimensiunile rațiunii și logicii noastre, căci un Dumnezeu limitativ determinabil n-ar mai fi Dumnezeu.³⁶ E logic deci ca Dumnezeu să prezinte pentru noi multe

32. M.-M. Davy, *Théologie et Mystique de Guillaume de Saint-Thierry*. I. *La connaissance de Dieu*. Thèse principale pour le doctorat ès Lettres..., Paris, 1954, p. 110.

33. E. Duplessy, *op. cit.*, p. 339.

34. *Ibidem*.

35. Dr. Petru Rezuș, *Curs de Teologie Fundamentală*, Caransebeș, 1942, p. 349.

36. De altfel, înălțarea noetică a omului, progresul lui în cunoașterea lui Dumnezeu și pogorîrea lui Dumnezeu la nivelul nostru de înțelegere, nu sînt fapte exclusiv omenești, ci și divine. Căci omul cunoaște pe Dumnezeu numai întrucît și în măsura în care El se pogorîre volutar la nivelul nostru de înțelegere, ridicîndu-ne totodată la acest

mistere. Fiind infinit în ființa Sa, ineputabil în perfecțiunile Sale și nesfârșit în transcendența Sa, Dumnezeu rămâne pentru mintea noastră «realitatea cea mai paradoxală».³⁷ Berdiaeff îndrăznește chiar să afirme că «orice concepție despre natura divină care nu este contradictorie și paradoxală este în mod dispartat îndepărtată de misterele vieții divine».³⁸ Într-adevăr, existența absolută nu poate fi noetic epuizată de rațiunea noastră creată și mărginită. Bogăția infinită a realității divine nu poate să încapă în receptaculul minții noastre. Ea derogă de la principiile logice și sparge conceptele noastre strâmte, depășind infinit capacitatea lor de exprimare. Potrivite pentru a exprima modurile de existență ale creaturilor, cuvintele și conceptele noastre sînt nepotrivite și insuficiente pentru a traduce **plener** infinitul divin. Această inadecvare parțială, dar ireductibilă, face ca Dumnezeu să apară minții noastre ca un absolut acategorial, adică o realitate indefinibilă **logic** prin concepte și categorii intelectuale, o realitate în care contrariile sînt compatibile, identice. Dumnezeu este deci — după expresia lui Nicolae Cusanul — **coincidentia oppositorum**. Expresia pe planul logicii noastre — guvernate de legile identității și contradicției — a misterului acestei «coincidentia oppositorum» este paradoxul. Dumnezeu nu este deci paradoxal în sine și pentru sine, ci este paradoxal numai pentru logica noastră. Paradoxul religios se datorește așadar limitelor și infirmității rațiunii noastre, «insuficienței categoriale» a acesteia față de necuprinsul lui Dumnezeu. Dar aceasta nu înseamnă că paradoxele revelației sînt simple ficțiuni fără un temei ontologic în realitatea divină, disimulări ale lui Dumnezeu, pe care El le-ar efectua cu ajutorul «materice stilistice» a spiritului nostru, cum zice L. Blaga în «Religie și Spirit» despre Marele său Anonim. Dimpotrivă, Dumnezeu ni se revelează prin intermediul structurii noastre cognitive, nu pentru ca în felul acesta să exercite asupra cunoștințelor noastre despre El o «cenzură transcendentă», ci pentru ca astfel să ne devină cît mai accesibil și recepționabil posibil. E adevărat că logica și conceptele noastre nu sînt — după cum am spus mai sus — deplin adecvate pentru a exprima **plener** ceea ce Dumnezeu este în realitate; dar ceea ce Dumnezeu, revelîndu-ni-se, exprimă prin ele este real și veridic. De aceea paradoxele revelației nu sînt simple ficțiuni, ci au un temei ontologic în Dumnezeu însuși. Într-adevăr, Dumnezeu este — de pildă — o ființă în trei persoane și în realitate, nu numai în descoperirea Sa pentru noi. Dar iarăși nu trebuie să se creadă cumva că paradoxului revelației i-ar corespunde în ontologicul divin vreo structură și compoziție reală, vreun conflict real. Persoanele Sfintei Treimi — de exemplu — nu introduc nici o compoziție în ființa divină. În sine Dumnezeu este spirit simplu, lipsit de orice compoziție și structură. El e coincidentia oppositorum. Numai în raport cu logica noastră El ne apare ca o realitate de structură paradoxală. Adevărurile divine primesc o

nivel (cf. art. *Cunoașterea lui Dumnezeu...*, p. 561). Față de pogorîrea lui Dumnezeu, omul experiază însă pe plan noetic un fapt paradoxal: cu cît Dumnezeu se apropie mai mult de noi și noi urcăm mai mult spre El, cu atît ne dăm seama mai bine că Dumnezeu e necuprins (Sf. Grigore de Nisa, *Viața lui Moise*, Migne, P.G., 44, 276, la idem, *ibidem*, p. 560 și în notă; vezi și p. 563). Grafic, acest paradox poate fi reprezentat printr-un cerc al cărui interior ar preînchipui cunoștințele noastre despre Dumnezeu. Cu cît mărîm mai mult cercul cunoștințelor noastre, cu atît lîmia lui atinge mai multe necunoscute din exterior.

37. Cf. *Cunoașterea lui Dumnezeu...*, p. 556.

38. N. Berdiaeff, *op. cit.*, p. 92.

structură, un caracter paradoxal pentru noi prin însuși faptul că Dumnezeu cel infinit ni se revelează utilizând logica și conceptele noastre limitate, și prin faptul că noi le recepționăm prin filtrul structurii noastre cognitive. Paradoxalitatea lor are deci un caracter de relație. Ea n-ar exista fără om, fără structura logică și cognitivă a spiritului său. Dar aceasta nu înseamnă că ea este o simplă creație a credinciosului, a persoanelor care au primit revelația divină. Paradoxalitatea adevărilor revelate apare în relație cu categoriile rațiunii omenești, dar ea nu este expresia vreunor modificări și deformări noetice pe care structura cognitivă a mijloacelor revelaționale sau a Sfinților Părinți care au dogmatizat în sinoadele ecumenice le-ar fi operat asupra datului revelat. Ci ea este dată, după cum am văzut, prin însuși faptul că Dumnezeu ni S-a revelat prin intermediul cuvintelor, conceptelor și categoriilor noastre cognitive, iar credinciosul nu face decât s-o recunoască și s-o recepționeze ca atare din revelație cu mijloacele sale raționale. El n-o creează. Dacă ar fi ca credinciosul să opereze anumite modificări și deformări, conforme cu structura sa logică și cognitivă, asupra revelației divine, apoi acestea n-ar duce la paradox, ci ele s-ar exercita în sensul desființării paradoxului. Cazul tuturor ereticilor este cel mai concludent. Paradoxul ține deci de credincios, dar nu e creația acestuia. Nu e creația lui pentru simplul motiv că omul nu gândește paradoxal, contradictoriu.³⁹ Dacă totuși în istoria gândirii umane se întâlnesc multe aserțiuni paradoxale, apoi acestea sau sînt simple paralogisme, deci nu paradoxes veritabile, sau, dacă sînt veritabile, sînt impuse gândirii umane de o realitate exterioară ei și deci nu sînt create de ea. Dar și în cazul cînd paradoxul se impune gândirii noastre din afară, aceasta nu-l agreează și își face o adevărată pasiune din încercarea de a-l converti logic. Pentru a depăși sau a rezolva logic paradoxul, omul a utilizat toate căile posibile mergînd pînă la limitarea sferei de aplicabilitate a legilor și principiilor logice⁴⁰ și chiar pînă la denunțarea, negarea totală a valabilității acestora. În cazul — cel mai frecvent de altfel — cînd principiile gândirii logice au fost respectate, spiritul uman a încercat să soluționeze rațional paradoxul fie prin simplificare, adică prin suprimarea unuia din termenii opoziției, fie prin dualizare, adică prin raportarea lor la două planuri diferite, fie prin conciliere, adică prin unificarea lor într-un al treilea concept concret, sintetic.⁴¹

Aplicate la structura paradoxală a adevărilor revelate, aceste procedee au dus la rezultate diferite. Unele din ele, ca simplificarea și concilierea au dus la raționalizarea structurii paradoxale a adevărilor revelate, dar implicit la falsificarea lor. Sînt cunoscute marile erezii trinitare

39. M. Florian, *Met. și artă*, Casa Școalelor, 1945, p. 111.

40. Un exemplu de asemenea limitare îl constituie logicele polivalente care, restrîngînd valabilitatea principiului terțiului exclus, admit pentru o propoziție și alte valori decît adevărul și falsul. Aceste valori au primit diferite numiri: terțiul, posibilul, imposibilul, etc... Despre logicele polivalente vezi: S. Stoichiță, *Logicele polivalente în «Contemporanul»*, nr. 22 (608), p. 7; P. Foulquié, *op. cit.*; A. Dumitriu, *op. citate*; Idem, *Curs de Istoria Logicei*, 1947-1948, pp. 431-499.

Un alt exemplu de limitare ni-l oferă restrîngerea valabilității principiilor logice la lumea immanentă. În acest caz, paradoxului i se postulează o soluție în transcendent, o soluție al cărei sens este inteligibil pentru noi (cf. L. Blaga, *op. cit.*, passim).

41. Despre simplificare, dualizare și unificare vezi și Ed. Morot-Sir, *Philosophie et Mystique. Etudes métaphysiques. Thèse complémentaire pour le Doctorat ès Lettres...*, Paris, 1948, pp. 88-89.

și hristologice, ca: triteismul, monarhismul modalist și dinamic, dochetismul, arianismul, nestorianismul, monofizitismul etc... Ele sînt rezolvări logice — mai bine zis eliminări — ale antinomiilor dogmelor trinitare și hristologică, prin deprecierea sau suprimarea unuia din cei doi termeni ai antinomieii. Hegel a încercat să soluționeze antinomia naturii teandrice a lui Iisus Hristos prin aflarea unui concept sintetic. În felul acesta el a făcut din întruparea Logosului divin o întrupare a Ideii.

Pentru depășirea antinomiilor revelației nu putem adopta nici atitudinea celor ce neagă necesitatea și valabilitatea principiilor gîndirii logice, socotindu-le simple convenții sau ficțiuni. Această atitudine duce la «decăderea gîndirii în indeterminație și sofistică». ⁴²

Din procedeele înșirate mai sus, singurele conforme cu revelația și folositoare la înțelegerea corectă a paradoxelor acesteia sînt acela al dualizării planurilor de referință și acela al circumscrierii valabilității legilor logice la lumea imanentă. (Propriu-zis ele nu sînt simple procedee ca celelalte, ci sînt stări de fapt, realități ale revelației). Aplicarea acestor două procedee nu falsifică adevărurile revelate, dar nici nu le raționalizează complet. Contribuția lor la înțelegerea paradoxelor revelației constă în faptul că ele fac ca aceste paradoxuri să aibă pentru noi un sens. Dualizarea, prin deosebirea punctelor de vedere din care sînt privite cele două elemente opuse ale paradoxului îl ferește pe acesta — după cum am văzut — de a fi pentru noi un non-sens, dar nu ne poate spune nimic cu privire la modul în care se unesc cei doi termeni ai paradoxului. Celălalt procedeu acordă și el paradoxului un sens prin postularea unei soluții în transcendent. Numai că această soluție nu poate fi înțeleasă deplin de noi.

Insuccesele de a raționaliza complet paradoxele revelației, fără a falsifica datul revelat, ne silesc să ne punem următoarea întrebare: Sînt paradoxurile revelației complet raționalizabile sau nu? Răspunsul nu poate fi decît negativ. Un paradox care ar fi complet convertibil logic, n-ar mai fi un paradox real, veritabil, ci un paralogism. ⁴³ A înțelege paradoxul înseamnă deci a-l nega. ⁴⁴ Dacă paradoxul este expresia pe plan logic a necuprinsului lui Dumnezeu, inteligibilizarea lui completă ar însemna în ultima instanță cuprinderea incomprehensibilului, dispariția oricărui mister din revelație. Or, cum cuprinderea totală a incomprehensibilului divin e exclusă ca fiind imposibilă pentru noi, însușirea adevărurilor revelate de structură paradoxală trebuie făcută prin credință pe baza autorității lui Dumnezeu. ⁴⁵

42. Acad. A. Joja, *art. cit.*, p. 98.

43. A. Dumitriu, *Paradoxele logice*, p. 11-12; J. Wahl, *art. cit.*, p. 225.

44. Kierkegaard, după J. Wahl, *ibidem*.

45. Dar dacă paradoxurile Revelației nu pot fi complet raționalizate, ele pot fi totuși logic justificate. Adică se poate dovedi că cea mai plină de sens și mai logică doctrină despre Dumnezeu este cea paradoxală. Întrucît dezvoltarea acestei idei ar necesita prea mult spațiu, renunțăm a o face.

PENTRU CARE PĂCĂTOȘI SE ROAGĂ BISERICA *

Biserica este trupul tainic al Mântuitorului Iisus Hristos, iar fiecare credincios, mădular al acestui trup.¹ Credinciosul este în acest înțeles un înfiat al lui Dumnezeu,² iar înfierea înseamnă «o viață nouă cu Hristos și în Hristos».³ Această viață se caracterizează prin fuga de păcat, deoarece «Biserica, în calitatea ei de trup al lui Hristos, trăind din viața Lui, — este prin acest fapt domeniul în care este prezent și în care lucrează Sf. Duh».⁴ Pentru aceasta, un creștin care stă sub bătaia razelor Duhului este un virtuos, iar cel ce se desparte de Duhul nu înseamnă că nu mai face parte din Biserică, «căci membrii Bisericii nu sînt numai cei cucernici și care practică virtutea, ci și cei ce nu sînt sănătoși din punct de vedere moral».⁵ «Credem că membrii Bisericii sobornicești sînt toți credincioșii, chiar dacă unii din ei ar fi vinovați de păcate de tot felul».⁶ Un păcătos este deci un fiu al Bisericii și Biserica se va trudi pentru izbăvirea lui, «căci dacă cineva cade, singur cade, dar nimeni nu se mîntuiește singur. Cel ce se mîntuiește în Biserică se mîntuiește ca membru al ei, și în unire cu celelalte membre ale sale».⁷ Mîntuirea păcătoșilor fiind însuși rostul Bisericii, prin aceasta se vedește și importanța subiectului de față: **Pentru care păcătoși se roagă Biserica?** El e formulat sub forma de întrebare ce-și așteaptă un răspuns. Pentru a-l putea da, va trebui să luăm în considerare o seamă de fapte care să ușureze o dezlegare în această problemă. Vom înfățișa deci în cele ce urmează: I. **Temeiul rugăciunii pentru cei păcătoși;** II. **Biserica și păcătoșii;** III. **Pentru care păcătoși se roagă Biserica?;** IV. **Mila lui Dumnezeu și păcătoșii,** și V. **Concluzii.**

I. TEMEIUL RUGĂCIUNII PENTRU CEI PĂCĂTOȘI

Creștinul știe că Mîntuitorul a slobozit pe oameni recapitulîndu-i în El,⁸ dar el mai știe că voința lui a rămas șubrezită de păcatul celor dintîi oameni și că în firea omenească stăruie acea tragedie descrisă altă de sugestiv de Sf. Ap. Pavel în Rom. VII, 15-23 și pomenită de Sf. Ap.

* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub îndrumarea d-lui prof. N. Chițescu, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Efeseni: IV, 6.

2. *Ibidem*, I, 7-8.

3. Sergiu Bulgakoff: *Ortodoxia*, trad. N. Grosu, Sibiu 1933, p. 1.

4. *Ibidem*, p. 3.

5. Hr. Andruțos: *Simbolica*, trad. din limba greacă de Iuslin Moisescu, prof. universitar, actualul Mitropolit al Moldovei și Sucevei, Craiova 1955, p. 64.

6. *Mărturisirea Ortodoxă*, Def. 11 la Andruțos. *op. cit.*, p. 64, nola 3.

7. A. S. Chomiakov, *Die Einheit der Kirche*, München 1925, trad. de N. von Bubnov și Hans Ehrenburg. p. 21, citat în «Ortodoxia» nr. 3/1950, articolul: *Ortodoxie și Protestantism*, de prof. N. Chițescu.

8. Vezi în ceea ce privește recapitularea întregii omeniri în Hristos, articolul «Teoria Recapitulățiunii (ανανερωσις) la Sf. Irineu», de asist. N. Chițescu — azi prof. univ. «Studii Teologice», an. VII, București 1938-1939, pag. 115-140.

și Ev. Ioan⁹ și de Sf. Ap. Iacob.¹⁰ De aceea el se roagă mereu pentru el și pentru cei din jurul lui. Viața Bisericii în care se desfășoară toată truda creștină oglindește aceste două mari realități: a) **starea de păcat a firii omenești și ieșirea dintr-o asemenea stare prin osteneala neîntreruptă pecelfluită cu rugăciunea.** «Întru fărădelegi sîntem zămislîți și spurcați sîntem toți înaintea Ta». ¹¹ «Nimeni nu este fără de păcat, măcar de ar fi viața lui numai de o zi». ¹² «Gîndul omului este plecat spre cele rele din tineretele lui». ¹³ «De vei intra în judecată cu robii Tăi, nimeni nu se va afla curat de stricăciune, căci se va astupa toată gura neavînd ce răspunde, că toată dreptatea noastră este înaintea Ta, ca o cîrpă lepădată». ¹⁴ Eșirea dintr-o asemenea stare e numai drumul spre virtute. Iar acest drum trebuie să fie deschis și întreținut de rugăciune. Prin rugăciune creștinul mulțumește Domnului că l-a scăpat de vrăjmașul sufletului său. Tot prin rugăciune el cere pentru el și pentru aproapele său iertarea păcatelor și harul lui Dumnezeu, așa cum spune Sf. Ap. Pavel (Col. I, 9). Această izbăvire este izvorîită din truda tuturor, căci orice păcătos se vindecă prin ruga lui împletită cu ruga celor din Biserică, unde o legătură vie unește pe toți fiii acestei Biserici, pe cei vii între ei, pe cei vii cu cei morți, pe cei morți cu cei vii, fiecare simțindu-se mădular al trupului lui Hristos (Efes. IV, 16). De aceea fără rugăciunea tuturor mădulelor trupului lui Hristos, nu-i cu putință vreo tămăduire a vreunui mădular bolnav. Iar această tămăduire se împlinește cel mai bine în slujba Sf. Liturghii: «Spală Doamne cu scump sîngele Tău, păcatele celor ce s-au pomenit aici», slujbă care-i temelul tuturor slujbelor Sfintei Biserici, deoarece în ea se repetă a avea jertfa Domnului Hristos. ¹⁵

Păcătoșii își găsesc deci mîntuirea în Biserică și acesta-i motivul pentru care va trebui să spunem cîteva cuvinte despre ceea ce am numit:

II. BISERICA ȘI PĂCĂTOȘII

Am spus că Biserica este trupul tainic al Domnului iar mădulele acestui trup sînt fiii ei. Între acești fii unii sînt curați, iar alții păcătoși. Dar cum Biserica nu este numai a celor ce se află în acest cort pămîntesc, ci și a acelor ce s-au mutat din cele trecătoare, dreptii și păcătoșii pot fi găsiți atît între cei vii cît și între cei adormiți. Printre păcătoșii trăitori în viața aceasta va trebui să așezăm și pe cei ce stau în afară de Biserică, fie din neștiință, fie prin schismă sau erezie. Starea celor din schismă și erezie provine din neascultarea poruncilor lui Dumnezeu încredințate Bisericii Sale, una, sfîntă, sobornicească și apostolică și «în afară de care nu există mîntuire». Pentru ca să putem ști pentru care din acești

9. I. Ioan, I, 8.

10. Iacob III, 2.

11. *Aghiazmatar*: Tip. Cărților Bisericești, București 1937, ed. III, Rînduiala la femeia lehză, p. 7.

12. *Ibidem*: Rînduiala la a II-a nuntă, p. 65.

13. *Ibidem*: Rînduiala la Sf. Maslu, p. 131.

14. *Idem, ibidem*, p. 139.

15. Asupra jertfei Domnului ce spală păcatele oamenilor, vezi partea finală, «*Esquisse d'une synthèse du sacrifice*», în «*L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'Origine jusqu'à nos jours*», par. M. Lepin, Paris 1926, pp. 737-756.

păcătoși se roagă Biserica, va trebui mai întâi să cunoaștem conceptul despre Biserică.

«Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină». ¹⁶ El vrea deci ca toți oamenii să facă parte din Biserica Sa, din moment ce Fiul Său s-a făcut **Fiul Omului**. Acest Fiu a întemeiat Biserica Sa, și cine crede în El și-L mărturisește, împlinind cele poruncite de El, devine membru al Bisericii Sale. Și cum am arătat, că din Biserică fac parte atât cei vii, cât și cei mutați de aici, atunci se înțelege cât de mare este rolul Bisericii. Prin ea, cei vii ostensec la mântuirea lor. Dar aceștia pot, prin Biserică, să ostenească și la mântuirea celor plecați dintre ei. În virtutea dragostei ce leagă toate mădularele care alcătuiesc Trupul lui Hristos — Biserica —, cei vii rugându-se pentru cei plecați, trăiesc în nădejdea revederii unora cu alții. Moartea nu poate pune deci nici o barieră între mădularele legate prin iubire. Având însă în vedere că fiecare confesiune creștină susține că Biserica acelei confesiuni e cea adevărată și că numai prin acea Biserică se dobândește mântuirea, atunci și ruga Bisericii se va încadra potrivit acestui concept despre Biserică. Cele afirmate în general în legătură cu Biserica se cuvin atât Bisericii Ortodoxe cât și Bisericii Romano-Catolice, dar nu se pot cuveni Bisericilor Protestante, unde conceptul despre Biserică are cu totul alt înțeles, care aduce după sine dărîmarea întregii învățăături despre Biserică, așa cum reiese ea din Sf. Scriptură și Sf. Tradiție: «Dar dacă, după concepția ortodoxă și romano-catolică, ereticii și schismaticii sînt în afară de Biserică și dacă după concepția Bisericii Ortodoxe cei din Biserica Romano-Catolică sînteretici, iar ortodocșii, după concepția Bisericii Romano-Catolice sînt schismatici, atunci concepția despre **Biserică** poate să devină și mai restrînsă». ¹⁷ Și atunci unde-i Biserica adevărată? În care din ele te poți mîntui și în care-i ascultată rugăciunea pentru cei păcătoși? «Din punct de vedere ortodox, întrucît cărțile simbolice păstrează tăcere asupra acestei probleme, se poate spune numai că: o credință ortodoxă și sănătoasă întru toate, precum și ascultarea față de Biserică, așa cum învață și cere Biserica răsăriteară, face pe cineva cu certitudine părtaş mîntuirii». «Cel care stă statornic și temeinic, zice Mărturisirea Ortodoxă în credința aceasta (înțelegînd purcederea Duhului Sfînt numai de la Tatăl) are sigură nădejdea mîntuirii lui, pentru că nu se abate deloc de la învățătura comună a Bisericii». ¹⁸ Și atunci și rugăciunea acestei Biserici e necesară pentru mîntuirea păcătoșilor. Să vedem acum:

III. PENTRU CARE PĂCĂTOȘI SE ROAGĂ BISERICA?

a) Se înțelege de la sine că Biserica se roagă mai întâi pentru păcătoșii din sînul ei, cei vii, care pot săvîrși păcate ușoare, păcate grele de moarte și păcate împotriva Duhului Sfînt. ¹⁹ Toți creștinii, atât cît trăiesc, pot săvîrși toate aceste feluri de păcate. Ei nu pot scăpa din osînda ce le vine din aceste păcate fără ajutorul Bisericii, care le cere să se pocă-

16. I Timotei II, 4.

17. Hr. Andrușos, *op. cit.*, p. 68.

18. Idem, *ibidem*.

19. Vezi *Mărturisirea Ortodoxă*, ed. II-a a Sf. Sinod, București, Tip. Cărților Bis., 1922, p. 158-159, unde se arată cele despre păcat și felurile lui.

iască. «Multe sînt bătăile păcătosului, iar cei ce nădăduiesc spre Domnul, mila îi va înconjura»,²⁰ spune una din rugăciunile Bisericii. «Dăruiește-le întoarcerea vameșului, lacrimile păcătoasei și mărturisirea tîlharului, ca prin pocăință, din toată inima lor, într-un gînd și în pace făcînd poruncile Tale, să se învrednicească și cereștii Tale împărății»,²¹ spune o alta. Se cere însă păcătoșilor o dorință vie de îndreptare, căci «cei ce nu arată fierbințeală la pocăință, pe unii ca aceștia să-i îndepărtezi, ca să nu fii părtaș păcatelor străine». ²² Rugăciunea Bisericii se face deci pentru păcătoșii ce se pocăiesc. «De se va fi lepădat de Dumnezeu, sau va fi hulit prin rugăciune, adesea să tămăduiască hula». ²³ Și invers, orice păcat cît de mic, dacă nu-i iertat aici prin rugăciunea Bisericii, păcătosul va da socoteală de el. «În adevăr, pentru tot păcatul se chinuiește omul și chiar pentru cel mai mic. Însă chinul e după asemănarea păcatului. Cu pocăința și spovedania toate se iartă, și ce este mai mare decît acest Dar!». ²⁴ Iar Mărturisirea Ortodoxă precizează: «Cererea «și ne iartă nouă greșealele noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri», cuprinde în sine, că prin ea noi rugăm pe Dumnezeu să ne dea iertarea păcatelor noastre, mai ales a aceluia ce-am făcut după Botez, fie de moarte, sau nu de moarte». ²⁵ Afirmația că toate păcatele se iartă prin pocăință și că Biserica se poate ruga pentru așa ceva, nu e în contradicție cu cele spuse de Mîntuitorul în legătură cu hula contra Duhului Sfînt ²⁶ și nici cu cele afirmate de Sf. Ev. Ioan, că pentru păcatele de moarte să nu se roage cineva, că ele nu se iartă. ²⁷ Unii au văzut aici o contradicție și au luat pe Origen în sprijinul lor. Se știe că Origen, în lucrarea sa «Περί εὐχῆς» (Despre Rugăciune), se ridică împotriva aceluia care ar socoti că ei pot ierta păcatele pe care Dumnezeu însuși nu le iartă. «Apostolii s-au ferit, zice el, de confuzia comisă de acei preoți ignoranți și presumptuoși. Ei au știut să deosebească între păcatele pe care Dumnezeu le iartă și pe acestea le-au iertat, dar pe acelea pe care Dumnezeu nu le iartă, ei le-au ținut». ²⁸ Dar cei ce se sprijină pe Origen n-au înțeles că el nu se ridică împotriva iertării în sine, ci a chipului în care se poate da o asemenea iertare. Dacă un preot ar ierta, cu puterea dată lui, pe un păcătos care n-ar schița nici un gest de pocăință, atunci el ar fi negreșit un ignorant și un presumptuos, deoarece el ar călca în picioare Tradiția Bisericii. Un asemenea caz e cu un păcătos care se ridică împotriva Duhului Sfînt, adică tocmai împotriva a ceea ce-i necesar pocăinței și iertării. Un asemenea păcătos n-are cum să fie iertat. Exact așa cum a spus Mîntuitorul și apoi Sf. Ev. Ioan. ²⁹ «Hotărîrea aceasta, pe care a dat-o Mîntuitorul, este împotriva celor ce hulesc împotriva Treimii și fiecare eretic împreună cu ceilalți hulitori de vor rămîne în eres nu au iertăciune, însă numai celor ce nu vin la cre-

20. *Aghiazmata: op. cit.*, p. 31.

21. *Idem, ibidem*, p. 65.

22. Simion al Tesalonicului: *Tractat asupra tuturor Dogmelor credinței noastre Ortodoxe după adevăratele principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii Săi*, București, 1865, p. 169-170.

23. *Idem, ibidem*, p. 338.

24. *Idem, ibidem*, p. 323-324.

25. *Mărturisirea Ortodoxă, op. cit.*, p. 125.

26. Marcu III, 28.

27. I Ioan V, 16-17.

28. Origen: *περί εὐχῆς*, Migne, P.G., t. XI, col. 528 D.

29. În această privință a se vedea mai pe larg la Paul Galtier: *L'Église et la Re-*

dință; iar tot cel ce crede și se botează, mîntui-se-va». ³⁰ Și mai clar încă: «Păcatele de moarte: lepădarea de Dumnezeu,uciderea, curvia, iubirea de argint, jurămîntul strîmb, călcarea jurămîntului, minciuna, trufia, toate acestea nu sînt păcate de moarte pentru cei ce se pocăiesc... mergînd la arhieru sau preot... făcînd rugăciuni și lucruri de-ale pocăinței». ³¹ Acesta este spiritul în care Biserica se roagă pentru toți păcătoșii, «căci în orice păcat ar fi căzut cineva, mărturisindu-l, Dumnezeu îl iartă». ³²

Iar dacă Biserica oprește uneori pe păcătoși de la Sfintele Taine, ³³ o face pentru întoarcerea lor. Pentru aceasta ea se roagă neîncetat, cu grijă ca oprirea să nu-i ducă la deznădejde, ³⁴ căci Dumnezeu iartă păcatele creștinilor care se pocăiesc, fără vreo pedeapsă. ³⁵ **Putem conchide deci că Biserica se roagă pentru toți păcătoșii vii din sînul ei și toți se mîntuiesc dacă se pocăiesc.**

b) La fel sînt cuprinși în rugăciunea Bisericii: ereticii și schismaticii atît cît n-au plecat din viața aceasta. Invățătura Bisericii este clară în ceea ce privește raporturile fiilor ei cu rătăciții: «de eretic ferește-te!». ³⁶ Dar întrucît Mîntuitorul a spus: «Mai am și alte oi care nu-s din staulul acesta și pe acelea Mi se cade să le aduc și vor auzi glasul Meu și va fi o turmă și un păstor», ³⁷ Biserica nu lasă în afară de ruga ei nici pe eretici și nici pe schismatici. Ea se roagă pentru ei: «Să ne rugăm prea bunului Dumnezeu pentru toate stările oamenilor... De asemenea și pentru eretici și schismatici, ca să se întoarcă la credința ortodoxă, mai înainte de a se duce din viața aceasta». ³⁸ «Sînt fericiți oamenii care îmblînzesc și împacă pe Dumnezeu cu zdrobirea inimii și cu lacrimile ce se varsă pentru păcatele celor de aproape ai lor, rugînd pe Dumnezeu să le dea cîință; adică să întoarcă pe eretici la Biserica». ³⁹ «Le sîntem mai folositori rugîndu-ne pentru îndreptarea lor, să nu piară nici ei cu marea lor înțelepciune și nici să nu facă pe alții să piară cu atîta îngîmfare vrednică de osîndă, căci au rîvna lui Dumnezeu, ci nu după știință; adică neștiind dreptatea lui Dumnezeu și căutînd să-și pună dreptatea sa dreptății lui Dumnezeu nu s-au supus (Romani X, 2-3). De aceea trebuie să ne rugăm pentru aceștia, fiindcă, dacă nu se îndreptează, vinovați sînt ei». ⁴⁰ Și la fel se roagă Biserica și pentru păgîni și evrei: «Cum vom trage pe cei rătăciți (păgîinii, negătorii de Dumnezeu) la adevărata credință?». —«Mai întii prin rugăciuni către Dumnezeu...». ⁴¹ Iar în Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare, Biserica se roagă pentru eretici și păgîni, spunînd:

mission des pêchés aux premiers siècles, cap. II, «Les pêchés incurables d'Origène». I. Le texte d'Origène — Opinions et problèmes, p. 184-203.

30. Simion al Tesalonicului, *op. cit.*, p. 341.

31. Idem, *ibidem*, pp. 320-231.

32. *Aghiazmata*: *op. cit.*. Taina Pocăinței, p. 148.

33. Simion al Tesalonicului: *op. cit.*, p. 261.

34. Idem, *ibidem*, p. 324.

35. Sf. Ioan Gură de Aur: *Cuv. I despre pocăință*, nr. 7-8, apud Dr. V. Gheorghiu: *Ideea de împăcare și mîntuire la noi, la romano-catolici și la protestanți*, 1935, p. 17.

36. Tit III, 10.

37. Ioan X, 16.

38. *Mărturisirea Ortodoxă*: *op. cit.*, Intrebarea XCII, p. 89.

39. *Ibidem*: Intrebarea XXXIII, p. 133.

40. Fer. Augustin: *Epistola CLXXXVI*, nr. 37-38, apud Ioan Georgescu: «*In fața celor rătăciți: cum să ne purtăm cu ereticii și schismaticii? După îndemnul Fer. Augustin*, Lugoș 1930, p. 17.

41. Simion al Tesalonicului: *op. cit.*, p. 2.

«Incetează, Doamne, dezbinarea Bisericilor; stinge întăritările păgînilor, ieşirile eresurilor strică-le degrabă cu puterea Sfîntului Tău Duh». ⁴² Biserica se roagă pentru păgîni fiindcă şi ei sînt făpturile lui Dumnezeu şi pentru că spre ei s-a îndreptat Evanghelia după ce au refuzat-o cei cărora li se adresa pe baza pregătirii ce li se făcuse prin lege şi profeţi. Biserica se roagă pentru ei, deoarece trebuie împlinită şi legea firii ce stă în mădularele lor: «păgînii care n-au lege din fire fac cele ale legii, ceea ce arată legea scrisă în inimile lor» (Rom. II, 14-15). Noi ne rugăm pentru luminarea lor, «deoarece nu se exclud, nicidecum, căile extraordinare ale harului divin spre cei care se găsesc fără vină în rătăcire şi nici nu se limitează puterea divină». ⁴³ Iar dacă legea veche a fost pedagog către Hristos, noi rugăm pe Milostivul Dumnezeu ca şi legea firii din inima păgînilor să ducă prin luminare la acelaşi Hristos; iar în privinţa ereticilor şi schismaticilor mai putem adăuga faptul că Biserica n-a oprit niciodată rugăciunea pentru întoarcerea lor. A oprit însă rugăciunea împreună cu ei. ⁴⁴ Şi la fel găsuiesc canoanele Bisericii noastre şi cînd e vorba de evrei. ⁴⁵ Pentru întoarcerea acestora ne putem însă ruga aşa cum însuşi Sf. Apostol Pavel se ruga pentru ei (Rom. X, 1). **Biserica se roagă deci pentru eretici, schismatici, păgîni şi evrei, ca Dumnezeu să-i întoarcă atît cît n-au plecat din viaţa aceasta.**

c) Dar Biserica se roagă şi pentru păcătoşii din sinul ei, care au trecut din viaţa aceasta. Rugăciunile pentru cei adormiţi sînt atestate de Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie. Ceea ce interesează în studiul de faţă este a se şti pentru care anume păcătoşi adormiţi s-a rugat şi se roagă Biserica? O lămurire în această privinţă aflăm în **Constituţiunile Apostolice**: «Cel care a fost duşman al lui Dumnezeu în această viaţă este vădit că tot duşman îi va fi şi în viaţa viitoare». ⁴⁶ Potrivit acestei relatări, Biserica învaţă îndeobşte că ea se roagă pentru cei adormiţi în credinţă, care n-au fost vrăjmaşi lui Dumnezeu şi care murind pocăiţi, n-au putut să-şi dea roada pocăinţei, sau care nu s-au pocăit deplin aici pe pămînt. Cum Biserica Ortodoxă nu admite ca Biserica Romano-Catolică un al treilea loc în care pot merge sufletele celor adormiţi, deoarece acest loc nu se sprijină pe nimic scripturistic şi pe nimic tradiţional, aşa cum se vedeşte de altfel din înseşi rugăciunile Bisericii Romano-Catolice pentru cei adormiţi, ⁴⁷ urmează că sufletele acestea merg toate în iad şi că prin rugăciunile Bisericii unele sînt salvate de acolo, iar altele uşurate acolo. Pe această linie generală a învăţăturii Bisericii, iarii teologi spun că «sufletele neîmpietrite în păcat şi care nu s-au pocăit destul, se pot mîntui». ⁴⁸ Aceşti teologi se sprijină pe mărturisirea lui Dionisie Areopagitul, care arată că morţii plecaţi din viaţă cu «greşale» şi «întinăciuni», pot fi mîn-

42. *Dumnezeieştile Liturghii*, Bucureşti, Edit. Inst. Biblic, 1950, p. 199.

43. Hr. Andrusos: *op. cit.*, p. 70.

44. Canon 65 Apostolic — în *Dreptul Bisericesc — Canoanele Sf. Biserici Ortodoxe de răsărit*, de Dr. D. G. Boroianu, vol. I, Iaşi 1899, p. 202.

45. Canon 71 Apostolic, idem, p. 203.

46. Silvestru de Canev: *Teol. Dogm. Ort.*, vol. V, p. 337.

47. *Prière liturgique de l'Église — Cours et conférences*, tome IX, Namur, 12-16 Juin 1932, p. 209-227 şi «*Purgatoriul şi rugăciunile pentru cei morţi*», de preot Ioan Chirvasie, Bibl. Inst. Teol. Buc., 1957, pp. 14-24.

48. A se vedea articolul: *Starea sufletelor după judecata particulară în învăţătura Ortodoxă şi Catolică*, în rev. «*Ortodoxia*», an. V, oct.-dec. 1953, Bucureşti, p. 606.

tuiți.⁴⁹ Și ei se mai sprijină și pe Sf. Ioan Damaschin care la fel afirmă: «Rugăciunile prilejuiesc mîntuire celor plecați de aici prematur» și pe «nepregătite», «care acum se află în iad». ⁵⁰ Dintre acești teologi cităm pe: **Meletie Pigas**, **Petru Movilă** și **Dositei**. Cel dintîi afirmă în **Catehismul** său că dacă un om moare după ce s-a pocăit, dar n-a avut timp să arate semnele pocăinței, cerul îi este deschis. Dacă nu s-a pocăit, merge în iad. Rugăciunile pentru morți au ca efect sau eliberarea unor osîndiți din iad sau ușurarea chinurilor altora acolo. Cel de al doilea, în **Mărturisirea Ortodoxă**, exclude de la beneficiul rugăciunii pe cei necredincioși, pe cei morți în disperare, pe marii scelerați. Toate păcatele pot fi iertate înainte de judecata din urmă afară de cele împotriva Sf. Duh, dar nu prin pocăință sau osteneala celor morți, ci fie că faptele lor bune sînt mai multe decît cele rele, fie că sfinții în Biserică intervin pentru ei. Iar cel din urmă, în ediția **Mărturisirii** din 1690, spune că sufletele care sînt scoase din iad prin rugăciunile Bisericii, sînt sufletele păcătoșilor vinovați de păcate de moarte. Dintre teologii greci ai epocii noastre cugetă la fel **Ioan Casianos** care spune, în «**Răspunsul la enciclica lui Pius al IX-lea al Romei**», că poarta raiului nu e închisă înainte de judecata din urmă. Dintre teologii ruși din sec. XVIII-XIX pomenim pe: **N. Malinovschij**, care arată că în iad se găsesc suflete neînvîrtoșate de tot în rău. Aceste suflete pot fi eliberate prin aducerea jertfei nesîngeroase și prin intervenția sfinților Bisericii cerești și a Mintuitorului însuși; pe **I. Perov**, care arată că sufletele morților se eliberează din iad și păcatele lor se iartă, oricît de grele, afară de păcatul contra Sf. Duh; și în fine pe **A. Temnomîerov**, care la fel spune că «numai păcatul împotriva Sf. Duh nu se iartă». ⁵¹ «Alți teologi nu precizează care morți se pot izbăvi prin rugăciunile Bisericii, ci declară în general că acei adormiți în credință. M. Jugie îi consideră indeciși». ⁵²

Nu poate fi însă nici într-un caz adevărată aserțiunea altor teologi, «la care se pare că aderă și Macarie, cînd spune că, rugăciunile noastre pot fi făcute pentru cei morți în credință și pocăiți, fiindcă plecînd în comuniune cu Biserica creștină, au luat cu ei începuturile binelui sau sămînța vieții noi. Neputînd dezvolta sămînța bună aici, prin rugăciunile Bisericii, o vor dezvolta dîncolo, în mod treptat. Din contra, cei morți în necercnicie și lipsă de pocăință nu dobîndesc nici un ajutor din rugăciunile celor rămași în viață. La fel afirmă și Beliaef în lucrarea «**Principiul fundamental al catolicismului roman**», ca și C. Diovuniotis în «**Starea mij-**

49. Dionise Areopagitul: *Ierarhia Bisericească*, 25, 4.

50. Sf. Ioan Damaschin: *Despre cei adormiți în credință*.

51. A se vedea art. *Starea sufletelor după judecata particulară...* citat mai sus, pp. 606-608.

52. *Ibidem*, p. 609, unde se arată că M. Jugie îl socotește și pe Andrusos ca indecis, întrucît în ed. I-a a *Simbolicii* din 1901 susține că sufletele care s-au pocăit înainte de moarte, dar n-au apucat să arate fructele cele vrednice de pocăință, suferă în iad anumite pedepse de care sînt eliberate prin rugăciunile Bisericii, deci o părere mai apropiată de a catolicilor, pe cînd în *Dogmatica* de la 1907 consideră că odală păcatul iertat prin pocăință dinainte de moarte, s-a iertat cu el și pedeapsa, deci sufletul nu mai are să suporte pentru el pedepse după moarte. Rugăciunile pentru morți crede să fie utile acum «celor ce n-au păcătuit moral sau au făcut numai o pocăință imperfectă» (*Dogmatica*, trad. rom., p. 460). Dar aceasta nu înseamnă o indecizie, ci o precizare ulterioară a atitudinii.

locie a sufletelor». ⁵³ Nu pot fi adevărate aceste afirmații, pentru că ele aduc după sine o răsturnare a doctrinei creștine.

Unii dintre cei ce înclină a da dreptate lui Macarie și teologilor pome- niți, își sprijină afirmațiile lor pe Sf. Ioan Damaschin, care vorbește de «un aluat al virtuților gata să devină piine». Dar Sf. Ioan Damaschin nu arată că acest aluat crește dincolo printr-o lucrare proprie a sufletului, ci «Dumnezeu va ridica pe casnicii celui adormit, pe prietenii și apropiații lui, spre ajutorarea acestuia». ⁵⁴ Rugăciunile acestora nu au darul de a da puțință sufletului plecat cu aluatul necrescut, ca el, sufletul, să aibă o acțiune proprie de transformarea acestui aluat în piine, ci ruga celor mînați de mila Domnului nu face altceva decît să miște apoi această milă ca ea să dea o stare nouă sufletului pentru care se face rugăciunea. E vorba deci de mila lui Dumnezeu și nu de lucrarea sufletului. Se petrece dar atunci o schimbare în starea sufletului prin rugăciunea Bisericii. Această schimbare nu-i atunci un aluat ce devine piine? Da, dar nu prin lucrarea sufletului trezită de ruga Bisericii, ci prin mila lui Dumnezeu, mișcată de această rugăciune. Biserica n-a învățat în mod expres despre chipul în care se răsfrîng rugăciunile ei asupra sufletelor pentru care ne rugăm. Dar ținînd seamă că după moarte nu mai e pocăință și că venind noaptea, nimeni nu mai poate lucra și ținînd apoi seamă că Biserica ne învață că prin rugăciunile ei, unele suflete pot fi scoase din iad, o transformare ontologică este cerută de însăși starea în care sînt așezate sufletele după ce au fost scoase din locul osîndeii. Această trecere a sufletelor dintr-un loc în altul nu-i mecanică, deoarece ele n-ar simți nici o bucurie pentru noua stare dobîndită prin rugăciunea Bisericii. Dar această transformare nu se face prin lucrarea lor. Transformarea o face Dumnezeu cu mila Sa, așa cum se întîmplă în toată viața harică a Bisericii.

Dacă starea aceasta e superioară sau inferioară celei dobîndite de cei ce s-au ostenit aici în cortul pămîntesc, nimeni nu ar putea ști în mod precis. Socotim însă că Dumnezeu poate da o stare egală acestor suflete prin ruga Bisericii făcută pentru ei — căci e vorba de mila Lui dată pen- tru împlinirea poruncilor Lui. E vorba deci de rugăciunile Bisericii și nu de progresul sufletelor după moarte și aceasta schimbă complet datele discuției. O altă problemă care stăruie însă în urma faptului că Bise- rica poate scoate din iad pe unii păcătoși e aceea legată de sufletele care n-au murit în credință și care deci nu fac parte din ea. Și întrucît Biserica nu lasă în afară de ruga ei pe ereticii, schismaticii, păgînii și evreei trăitori în viața aceasta, e normal să se intereseze și de soarta lor viitoare. În privința aceasta S. Bulgakoff spune că Biserica Ortodoxă nu judecă des- tinul celor ce nu-i aparțin, ori s-au separat de ea; ea îi lasă în mila dum- nezeiască. N-au existat pînă în prezent definiții ale Bisericii despre des- tinele necreștinilor adulți și copii». ⁵⁵ Dar părerile teologilor sînt libere în acest domeniu. Vom pomeni două din ele: a lui **Andrutsos** și **Congar**. Cel dintîi spune: «Axioma că în afară de Biserică nu este mîntuire, privită obiectiv, nu însemnează altceva decît că Biserica e singura cale spre mîntuire. Erezia și schisma nu sînt locuri de mîntuire, ci rele necesare ce există din îngăduința și nu din voința lui Dumnezeu. În consecință,

53. Hr. Andrutsos: *op. cit.*, p. 306.

54. Sf. Ioan Damaschin: *op. cit.*, col. 268.

55. Sergiu Bulgakoff: *op. cit.*, p. 232.

cine face parte din asemenea grupări, nu poate ajunge la Hristos și deci la viața de veci. Dar de aici nu urmează că toți se pierd fără deosebire. Dintre aceștia, cei care sînt în afara Bisericii fără voie și dintr-o necesitate de neînvins, să fie privați cu blîndețe și să dobîndească binecuvîntarea pe care o dăruiește mărturisirea adevărului divin. Adevărul mărturisit de cei din afara Bisericii în punctele în care ei sînt dreptcredincioși, precum și formarea vieții lor potrivit cu acest adevăr, pot să le folosească ca bază a vieții supranaturale și a comuniunii lor cu lumina care luminează orice om care vine în lume (Ioan I, 8). Gîndind așa spune Andruțos, nu se zdruncină axioma că «în afară de Biserică nu este mîntuire». ⁵⁶ Celălalt, Congar, spune: «Principiile vieții noi în Hristos sînt ca și sufletul imanent al Bisericii. Cînd cineva va trăi după toate aceste principii ale vieții noi va avea apartenența perfectă la Biserică. Cînd va trăi numai după unul sau altul din aceste principii, apartenența lui va fi imperfectă. În cea dintîi situație sînt, după Congar, credincioșii romano-catolici, iar în cea de a doua ortodocșii și protestanții. Aceștia din urmă prin Botez sînt încorporați Bisericii Romano-Catolice și ei nu păcătuiesc împotriva luminii dacă sînt de bună credință în adeziunea pe care o dau Bisericii lor. Greșeala aceasta cu privire la adevărata formă a creștinismului este moral invincibilă. Adeziunea lor, deși deviată, merge moral și real la Hristos. Ignoranța moral invincibilă îi scuză de greșeala de a nu adera expres la Biserică lui Iisus Hristos. Ei nu sînteretici. Starea aceasta nu se aplică numai individual ci și în general Bisericilor separate. În aceeași stare de apartenență imperfectă se găsesc și unii din islam ca și dintre păgîni. Oameni care sînt justificați fără să profeseze exterior credința, deoarece ei aparțin sufletului Bisericii, trăind numai după unele din principiile adevăratei Bisericii». ⁵⁷ Lăsînd la o parte afirmațiile «prodomo» ale lui Congar, părerile lui nu se deosebesc în fond de ale lui Andruțos. Am spus că Biserică nu s-a pronunțat în această problemă. Dar dacă toți creștinii sînt de acord că neștiința constituie un punct de apărare înaintea lui Dumnezeu, atunci negreșit că rugăciunile Bisericii ar privi și «punctele în care cei din afara Bisericii sînt dreptcredincioși» și «sufletul imanent al Bisericii». Pentru starea generală a tuturor păcătoșilor înșă, trebuie să avem în vedere și:

IV. MILA LUI DUMNEZEU ȘI PACĂTOȘII

În Biserică Ortodoxă nu se arată în mod precis pînă unde se extinde iertarea păcătoșilor după moarte. Nici Sf. Scriptură, nici Părinții și nici rugăciunea Bisericii nu ne spun așa ceva. Ea — Biserică — nu s-a unit la vremea disputei respective nici cu cei care învățau că iadul va avea sfîrșit, ⁵⁸ așa cum nu se poate uni nici acum cu acei teologi pomeniți care admit un progres al sufletelor după moarte, pe baza seminței de bine cu care pleacă de aici. Biserică Ortodoxă nu cîntărește starea sufletelor după moarte în felul în care o face Biserică Romano-Catolică prin juridismul ei. Biserică Ortodoxă învață că se izbăvesc după moarte nu numai cei ple-

56. Hr. Andruțos: *op. cit.*, p. 69-70.

57. M. J. Congar: *Chrétiens désunis, principes d'un oecuménisme catholique*, Paris 1937, pp. 283-289-291.

58. Vezi în această privință cele expuse de S. Bulgakoff în *opera citată*, pp. 235-236.

cați cu păcatele deplin iertate în taina pocăinței, cum susține Biserica Romano-Catolică, ci și dintre cei ce se duc acolo unde se duc păcătoșii, în iad.⁵⁹ Dacă Biserica Ortodoxă învață că anumiți păcătoși merg în iad și că anumite păcate nu se iartă, ea totuși se roagă pentru asemenea păcătoși și pentru asemenea păcate. Biserica face aceasta stînd pe linia învățaturii ei, care spune că toți cei cu păcate grele: sinucigașii, hulitorii, apostatii și în general cei învîrtoșați în rău, nu se mîntuiesc. Iar practica Bisericii spune același lucru; așa e cazul cu sinucigașii. Biserica nu încuviințează a se face înmormîntare bisericească, nici slujbe pentru cei ce-și fac moartea, dacă înainte de a muri n-au fost ieșiți din minte, nici n-au dat semne de căire.⁶⁰ Dar cum se poate constata aceasta? Greutatea acestei constatări o arată Timotei al Alexandriei cînd se întrebă dacă se poate aduce sau nu jertfa cea fără de sînge pentru cel sinucis. Și el răspunde că «e de datoria clericului de a deosebi de a făcut aceasta fiind cu adevărat ieșit din minte, căci de multe ori rudenii celui ce a pătimit aceasta, vrînd a-l noroci de Proaducerea și de rugăciunea cea pentru el, mințesc și zic că nu se avea pe sine (sau că era lipsit de minte)... Deci negreșit clericul trebuie cu amănuntul a cerceta, ca să nu cadă în păcat.⁶¹ Ce urmează de aici? Că Biserica în practica ei e consecventă cu învățătura ei. Prin aceasta ea arată că toți cei ce-și întrerup firul vieții s-au desprins singuri de mila lui Dumnezeu. Biserica condamnă deci un asemenea fapt. Dar în concret, toată lumea trebuie să fie de acord că de cele mai multe ori clericul este în imposibilitate de a ști dacă un sinucigaș a dat sau nu semne de căire. Și atunci un cleric nu se așează într-o poziție de judecător infailibil în locul Aceluia care singur va judeca sufletele și care singur știe pe cei ce au trecut dincolo de existența prezentă ca: sinucigașii, apostatii, hulitorii și învîrtoșați în rău. Unii printre care și M. Jugie ar voi să vadă aici o contradicție între doctrina și practica Bisericii sau cum spune M. Jugie că în această problemă «Biserica Ortodoxă e și pro și contra».⁶² Dar e în adevăr o contradicție și un «pro» și «contra»? Pentru care motiv Biserica Ortodoxă învață că anumite păcate nu se iartă și totuși se roagă pentru ele? Pentru faptul foarte clar că nimeni nu știe ce s-a întimplat între Dumnezeu și sufletul unui păcătos la moartea acestuia. Mitrofan exprimă foarte bine această situație din Biserica Ortodoxă, cînd spune: «Sufletele oamenilor care au comis păcate de moarte și care în momentul de a muri n-au deznădăjduit nicidecum, dar care căindu-se înainte de a părăsi această viață n-au avut timpul de a îndeplini acte de pocăință precum: rugăciunea, lacrimile, îngenuncherile, căința sinceră, mîngîierea săracilor... și, în fine, toate faptele ce Biserica universală recunoaște de pioase și folositoare, aceste suflete coboară în iad și suferă pedeapsa pentru păcatele de care s-au făcut vinovate, dar nu sînt totuși lipsite de nădejdea de a fi ușurate».⁶³ Poate ști oare Biserica sufletele acelea care în clipa morții n-au deznădăjduit? Desigur că nu le poate

59. A se vedea art. cit: *Starea sufletelor după judecata particulară...*, p. 611.

60. Timotei al Alexandriei, canon 14, în *Pidalion*, Neamțu. p. 491 comp, și *Indreptarea legii (Pravila Mare)*, cap. 150.

61. Idem: *Intrebarea*, XIV și *Răspuns*, la Dr. D. G. Boroianu, *op. cit.*, p. 48.

62. Idem, *ibidem*.

63. Mitrofan: *Viața repausațiilor noastre*, trad. Iosif, Mitropolit Primat, București 1899, p. 312.

ști. Dar aceste suflete sînt totuși cunoscute de cineva, care știe dacă o asemenea căință a existat sau nu. Acela e Dumnezeu. Ori, Biserica Ortodoxă se roagă lui Dumnezeu să dea iertare unor asemenea suflete care au păcătuit cu lucrul, cu gîndul, sau cu cuvîntul (ectenia pentru morți) și «să li se lase toată greșeala cea de voie și cea fără de voie» și «toate cele întru știință și întru neștiință» (rînduiala parastasului). Biserica Ortodoxă se roagă neîncetat pentru toți păcătoșii din sînul ei, cu convingerea că pe unii îi poate scăpa de iad, iar pe alții îi poate ușura acolo. În principiu ea învață că rugăciunea ei nu e eficace pentru cei învîrtoșați în rău, dar în concret se roagă pentru ei și asta nu-i contrazicere între doctrină și practică, din moment ce ea nu are de unde ști dacă acela pentru care se roagă e sau nu într-o asemenea situație și dincolo de existența prezentă. Soarta tuturor păcătoșilor ține de mila lui Dumnezeu și deci de decizia Lui. Ori, Biserica Ortodoxă se roagă tocmai în vederea acestei decizii divine, deoarece numai Dumnezeu știe care dintre cei morți cu păcate se vor mîntui. Are dreptate deci Vladimir Lossky cînd afirmă că «Părinții Tradiției răsăritene, credincioși principiului apofatic al teologiei, au știut să-și oprească gîndirea lor în pragul Tainei și n-au înlocuit pe Dumnezeu cu idolii despre Dumnezeu». ⁶⁴ Acesta e de altfel spiritul tuturor rugăciunilor din Biserica Ortodoxă, alît pentru cei vii cît mai ales pentru cei adormiți. În slujbele ce se fac pentru aceștia din urmă: slujba înmormîntării, parastasele, litiile, rînduiala proscomidiei, simbetele morților, molitvele de la Vecernia Rusaliilor și mai ales Sf. Liturghie, în toate, mila lui Dumnezeu este invocată continuu, ca toți cei adormiți să fie «așezați în latura celor drepti». Rugăciunea Bisericii Ortodoxe confirmă întru totul doctrina ei. Pînă la judecata particulară și apoi pînă la judecata generală de la sfîrșitul veacurilor, Biserica Ortodoxă însoțește mereu pe cel păcătos cu rugăciunea ei. În virtutea celor stabilite de Mîntuitorul că «întru aceasta va cunoaște lumea că sînteți ucenicii Mei, de veți avea dragoste între voi», ⁶⁵ rugăciunea Bisericii pentru cei păcătoși se ridică mereu la supracerescul sanctuar, ca mila lui Dumnezeu să le dea iertare tocmai în numele dragostei cerută de El. Și asta e cea mai mîngîietoare dintre toate nădejdiile creștine și care face să înflorească însăși viața creștină.

Și acum, după ce am înfățișat chipul în care se roagă Biserica pentru toți cei păcătoși, putem să tragem următoarele concluzii:

*

a) Biserica Ortodoxă se roagă pentru toți păcătoșii din sînul ei, vii și morți.

b) Pentru cei vii din sînul ei, dacă se pocăiesc mai înainte de a muri și dacă fac și roade de pocăință, folosindu-se deci de ruga Bisericii, Biserica Ortodoxă afirmă în mod precis că asemenea păcătoși sînt mîntuiți.

c) Biserica Ortodoxă se roagă și pentru păcătoșii din afară de sînul ei, eretici, schismatici, păgîni și evrei, ca Dumnezeu să-i lumineze și să vină la cunoștința adevărului, adică în sînul Bisericii Ortodoxe. Ea nu se roagă pentru aceștia decît atît cît sînt trăitori aici pe pămînt, deoarece

64. Vl. Lossky: *Teologia și mistica în Tradiția Bisericii Răsăritene*, trad. rom. transcrisă la mașina de scris, 1955, pp. 30-34.

65. Ioan XIII, 35.

după moarte nemaifind pocăință, nu mai e cu putință întoarcerea lor. Ea nu se roagă însă niciodată împreună cu ei.

d) Pentru cei păcătoși, morți în credință, care au plecat deci dincolo pocăiți, dar n-au adus roade de pocăință, sau au plecat nepocăiți, Biserica Ortodoxă învață că toți aceștia merg în iad, doctrina ei necunoscînd un loc intermediar între rai și iad, ca în Biserica Romano-Catolică.

e) Biserica Ortodoxă învață că unii din acești păcătoși pot fi salvați din iad, iar alții ușurați acolo prin rugăciunile ei.

f) Nu poate fi adevărată aserțiunea unor teologi că sufletele plecate dincolo cu o sămînță de bine și-o pot dezvolta pînă la completa lor izbăvire, căci atunci s-ar admite o lucrare a sufletului după moarte, care ar face fără rost judecata particulară și ar desființa iadul. Sufletele nu se izbăvesc decît prin rugăciunile Bisericii. Iar dacă e vorba de o schimbare ontologică a sufletelor prin aceste rugăciuni, ea e dată de Dumnezeu prin mila Lui, exact așa cum se întîmplă în toată viața harică a Bisericii. Nu poate fi vorba decît de o lucrare proprie a sufletului după moarte.

g) Față de părerile unor teologi că e cu putință ca și unii din afara Bisericii să se mîntuiască, Biserica Ortodoxă nu s-a pronunțat asupra acestui lucru, dar ținînd seama că toți creștinii mărturisesc că neștiința este un punct de apărare în fața lui Dumnezeu, atunci rugăciunile Bisericii ar putea privi și ceea ce s-a numit «punctele în care cei din afara Bisericii sînt dreptoredincioși» și «sufletul imanent al Bisericii».

h) Biserica Ortodoxă învață în principiu că anumiți păcătoși învîrtoșați în rău nu pot fi salvați prin rugăciunea ei. Dar întrucît ea nu știe ce s-a întîmplat între Dumnezeu și sufletul acestora, în concret ea se roagă pentru ei, deși nu s-a pronunțat oficial în acest sens, deoarece ea nu știe care din ei se vor mîntui, soarta lor depinzînd în ultimă analiză de mila lui Dumnezeu.

i) Din totul reiese că nu există deci nici o contradicere între doctrina și practica Bisericii Ortodoxe în legătură cu rugăciunile ei pentru toți păcătoșii și că aceste rugăciuni împodobesc însăși viața creștină.

GENEALOGIA MÎNTUITORULUI DUPĂ SFINȚII PĂRINȚI *

Cu problema genealogiei Mîntuitorului s-au ocupat mulți Sf. Părinți și scriitori bisericești din primele veacuri creștine. Nașterea mai presus de fire a Mîntuitorului de la Sfîntul Duh și din Sfînta Fecioară Maria constituind cea mai esențială dogmă a creștinismului, face ca genealogia să capete un sens istoric, arătînd mijlocul de venire în lume a Mîntuitorului. Doi dintre evangheliști, Marcu și Ioan, nu amintesc nimic de genealogie. După părerea Sf. Ioan Gură de Aur, primul a socotit că această problemă este de prisos, întrucît înainte de el s-a ocupat Matei,¹ iar Ioan, după același Sf. Părinte, a trecut cu vederea genealogia, fiindcă «nu s-a apucat să scrie doar așa întîmplător. Cei doi evangheliști se ocupaseră mai mult cu activitatea pămîntească a Mîntuitorului, iar dogmele privitoare la dumnezeirea Logosului erau în primejdie de a fi trecute cu vederea. De aceea, evanghelistul, fiind mișcat de Hristos, a întreprins alcătuirea Evangheliei sale și vrînd să arate dumnezeirea Mîntuitorului, a trecut sub tăcere genealogia».² Cu toate acestea, în Biserica primară, problema genealogiei a preocupat pe Părinții și scriitorii bisericești, precum se vede din diferite scrieri privitoare la această temă. Și rațiunile acestei preocupări sînt evidente.

Religia creștină, cu toate că era destinată tuturor neamurilor, ea totuși se adresează mai întîi iudeilor. Din această pricină, trebuia să propovăduiască către ei, precum și în lumea întreagă, că dumnezeiescul Său întemeietor este cel vestit de profeți: fiul lui David, toiagul cel din rădăcina iui Iesei (Isaia XI, 1, 10). Aceasta este prima propovăduire a Sfinților Apostoli și a urmașilor lor, că în persoana Mîntuitorului propovăduit de ei s-au împlinit toate făgăduințele lui Dumnezeu față de Avraam, că «în El se vor binecuvînta toate neamurile pămîntului» (Fac. XII, 3) și către David, că «din rodul pîntecelui tău, voi pune pe scaunul tău» (Ps. CXXXI, 2). Sfinții Părinți, avînd în vedere importanța ce reprezintă pentru Biserică originea trupească a Mîntuitorului de la Adam și David, precum și plinirea profețiilor în persoana Lui, au comentat de multe ori și cu atenție genealogia Mîntuitorului, expusă de Sfinții Evangheliști Matei și Luca. Scopul principal pentru care cei doi evangheliști s-au ocupat de genealogia, asemănările și deosebirile în modul lor de a expune și tăcerea de către amîndoi a numelui Maicii Domnului, sînt temele cu care s-au ocupat Sfinții Părinți și scriitorii bisericești, ale căror păreri și concluzii constituiesc subiectul lucrării noastre.

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

1. Sf. Ioan Hrisostom, *Comentar la Evanghelia după Matei*, omilia IV-a, Migne, P.G., vol. 57, col. 39.

2. Idem, *ibidem*.

Scopul genealogiilor. Numai în lumina scopului pentru care a scris fiecare din cei doi evangheliști, se explică particularitățile celor două genealogii. Matei fiind iudeu și scriind către iudei, și-a propus ca scop principal să arate că Mântuitorul coboară din Avraam și din David: «Căci nimic nu liniștea pe iudeu mai mult decât să știe că Mesia este strănepotul lui Avraam și David». ³ De aceea, începînd de la Avraam, a coborît cu genealogia la David, la Solomon și la urmașii lui pînă la Iosif, logodnicul Maicii Domnului, făcînd după aceea o expunere cronologică a nașterii și vieții Mîntuitorului. ⁴ Evanghelistul Luca însă, vrînd să-i dea genealogiei un caracter universal, urmărește o expunere diferită de cea a lui Matei. Începînd scrierea Evangheliei sale, înfățișează mai întîi istorisirea referitoare la Zaharia și Elisabeta. Apoi, după ce istorisește arătarea Arhanghelului Gavril către Fecioara Maria, nu amintește nimic despre genealogia lui Iosif. «În timpul lui Tiberiu, împăratul romanilor, în al cincisprezecelea an al domniei lui, a venit Iisus să se boteze de Ioan și deschizîndu-se cerurile, Sfîntul Duh s-a coborît peste El în chip de porumbel și glas de sus a grăit: «Tu ești fiul Meu cel iubit, întru care am binevoit» (Luca III, 22). Atunci, deodată, trezindu-se ca din somn, evanghelistul începe genealogia, într-o înlănțuire care apare oarecum fără rost, zicînd: «Iar Iisus, cînd a început să predice, era ca de treizeci ani, fiind, după cum se credea, fiul lui Iosif, în faptă însă al lui Eli, fiul lui Matat... fiul lui Enos, fiul lui Set, fiul lui Adam, făptura lui Dumnezeu» (Luca III, 23, 38). ⁵

Prin urmare, Matei expune genealogia după specificul legii iudaice, spre încredințarea descendenței din David și a vredniciei Lui mesianice, știind el că, pentru iudeii contemporani cu el, acest fel de expunere se bucură de cea mai mare trecere. Iar Luca, adresîndu-se popoarelor din afară iudaismului și vrînd să arate pe Mîntuitorul ca Fiul al lui Dumnezeu, s-a ridicat cu genealogia pînă acolo unde dispăre caracterul ei iudaic și primește un caracter universal, adică pînă la Dumnezeu, care este al tuturor. ⁶ Numind pe Mîntuitorul Fiul lui Dumnezeu și punînd la începutul genealogiei cuvintele: «Precum se credea, fiul lui Iosif», a înlăturat accentul provenirii Lui de la Iosif, arătîndu-L cu adevărat Fiul lui Dumnezeu. ⁷ Acesta este scopul urmărit de genealogii, din care derivă și specificul celor două genealogii.

Particularitățile genealogiilor. Comparînd genealogiile lui Matei și Luca, ne găsim în fața unor nepotriviri, care caracterizează fiecare genealogie. Propriu zis, deosebiri se referă la persoanele diferite, care se cuprind în genealogii și la felul de expunere al fiecăruia. Că Iisus este strănepotul lui David, acest adevăr îl spun amîndoi evangheliștii, indiferent de modul în care demonstrează aceasta. Însă Matei arată că Mîntuitorul coboară din Solomon și numește ca tată al lui Iosif pe Iacob, iar Luca numește pe Eli ca tată al lui Iosif și se ridică cu genealogia pînă la David, dar nu prin Solomon, ci prin Natan. Explicația pe care o dau Părinții Bisericii este aceasta că Matei expune genealogia după nașterile firești,

3. Idem, *ibidem*.

4. Eusebiu al Cezareei, *Către Ștefan, «Problemele Evangheliilor și rezolvarea lor»*, Migne, P.G., vol. 22, col. 961.

5. Idem, *ibidem*.

6. Idem, *ibidem*, col. 904.

7. Idem, *ibidem*, col. 964.

iar Luca după adopțiunea legală. «Trebuie să se știe aceasta, zice Sf. Ioan Damaschin, că la evrei exista legea potrivit căreia, dacă murea un bărbat fără să aibă copii, fratele acestuia trebuia să se căsătorească cu soția rămasă văduvă ca să ridice sămînța fratelui său». ⁸ Deci, după fire, cel născut aparținea celui de al doilea, adică celui care l-a născut, dar după lege era al celui mort. De aceea, la neamul israelit numărătoarea se făcea după fire sau după lege. Cînd urmașul era din sămînța proprie, se făcea genealogia după fire, iar cînd succesorul era fiul adoptiv al celui mort, genealogia se făcea după lege. ⁹ Fiindcă dintre cei menționați în genealogii unii erau fiii naturali ai părinților, iar alții, fiii legali, au fost pomeniți și părinții unora, și părinții altora. ¹⁰ Deci, nici unul din evangheliști nu greșește, fiindcă unul numără după fire, iar altul după lege. Au fost amestecate semințiile unele cu altele, cele din Solomon cu cele din Natan, pînă într-atîta măsură încît unele persoane sînt socotite ca fii și ai unuia și ai altuia. ¹¹

Înainte de Sf. Ioan Damaschin, Iuliu Africanul s-a apucat să explice genealogia, zicînd: «Ca să înțelegem adevărul Sfinților Evangheliști, voi istorisi diferența și schimbarea genurilor. Nașterea după fire aparține lui Matei, iar nașterea după lege este specifică lui Luca. Din descendenții lui Solomon, fiul lui David, s-a născut Natan, care la rîndu-i a născut pe Iacob. Murind Natan, soția lui s-a căsătorit cu Melhi, care era fiul lui Levi și frate cu Panter din neamul lui Natan și nu din Solomon. Din căsătoria aceasta, s-a născut Ili. Deci, din aceeași mamă au provenit doi frați, Ili și Iacob; Iacob din neamul lui Solomon, iar Ili din neamul lui Natan. Cînd a murit Ili din neamul lui Natan, fiindcă nu avea fii, Iacob, fratele lui, s-a căsătorit cu soția rămasă văduvă și a născut pe Iosif, logodnicul Mariei. Deci, după natură Iosif era fiul lui Iacob și descendent din Solomon, iar după lege era fiul lui Ili și descendent din Natan. ¹²

*

În ceea ce privește preferința lui Luca de a descinde pe Hristos din Natan și nu din Solomon, Eusebiu de Cezareea ne dă următoarea tradiție: «În neamul evreilor, se păstrau multe tradiții despre venirea lui Mesia, în centrul cărora era ideea că Hristos va fi din neamul lui David, idee întemeiată pe făgăduința făcută de Dumnezeu lui David că din neamul acestuia va veni Mesia. Dar în ce privește fiii lui David, tradiția aceasta era diferită. Unii credeau că Mîntuitorul va veni din neamul lui Solomon, iar alții, din neamul lui Natan. Cei care susțineau că nu din Solomon, ci din Natan va veni Hristos, se bazau, pe de o parte, pe faptul că Solomon n-a avut o viață după voința lui Dumnezeu, iar pe de altă parte că Iehonia din arborele genealogic al lui Solomon a fost afurisit de către profetul Ieremia, care i-a și spus: «Din rădăcina ta nu se va ridica sămînță,

8. Sf. Ioan Damaschin, *Despre genealogia Mîntuitorului*, Migne, P.G., vol. 94, col. 1156.

9. Idem, *ibidem*.

10. Idem, *ibidem*.

11. Idem, *ibidem*.

12. Iuliu Africanul, *Scrisoare către Aristide*, «Despre deosebirile existente în Genealogia lui Matei și Luca», Migne, P.G., vol. 22, col. 901; vezi și N. Calist, *Istoria bisericească*, cartea I-a, Migne, P.G., vol. 145, col. 665.

pe care să stea neamul lui David» (Ieremia XXII, 30). Deci, din cauza aceasta, cei mai mulți erau de altă părere și mărturiseau că Mîntuitorul va veni într-adevăr din David, dar nu prin Solomon, ci prin Natan, celălalt fiu al lui David și prin urmașii lui.¹³ Iată de ce cei mai mulți iudei socoteau pe Iosif ca fiu al lui Natan. Prin urmare, și Luca, influențat de această puternică tradiție și vrînd să expună renașterea spirituală a lumii, nu merge pe aceeași cale cu Matei, nu include în genealogia sa pe Solomon, pe Iehonia și pe ceilalți, care erau bănuți de viață imorală, ci introduce alte persoane, cu reputație morală, în fruntea cărora a pus ca prim renăscut pe Natan.¹⁴

Însă particularitățile genealogiilor celor doi evangheliști nu se opresc numai la enumerarea diferită a persoanelor din care coboară Hristos și la întinderea lor. Astfel, evanghelistul Matei coboară genealogia de la Avraam la Mîntuitorul, iar Luca o suie pînă la strămoșul comun al neamului omenesc, adică pînă la Adam. Deosebiriile acestea, după Eusebiu al Cezareei, au un substrat mai adînc, căci evanghelistul Matei expunînd nașterea după trup a lui Hristos și vrînd să-l arate pe Iosif că se trage din neamul lui David, a găsit potrivit să înceapă genealogia de la Avraam, strămoșul lui David. Luca însă nu a avut ca scop să expună nașterea trupească a lui Iisus.¹⁵ Dacă avea același scop ca și Matei, zice Eusebiu al Cezareei, era imposibil să nu expună la fel. Dar fiindcă el are intenția să arate nașterea spirituală a lumii prin baia botezului, prin Fiul lui Dumnezeu, arată totodată că și fiecare om renăscut în Hristos, deși trupește se trage din strămoși pămîntești, totuși nu este străin de înfierea lui Dumnezeu. Deci, avînd un scop diferit de al lui Matei, depășește granițele temporale ale acestuia, lăsînd de o parte persoanele care nu se bucură de o morală indiscutabilă în genealogia lui Matei, fiindcă oricine renaște în Hristos nu mai este cu nimic influențat de păcatele părinților, ci a devenit fiu adoptiv al lui Dumnezeu și frate al tuturor celor care trăiesc potrivit poruncilor lui Dumnezeu.¹⁶

În legătură cu aceasta, Sf. Ioan Gură de Aur zice: «Cînd vei auzi că Fiul lui Dumnezeu este și fiul lui Adam, să nu te îndoiești, că și tu, ca fiu al lui Adam, ești și fiul lui Dumnezeu. Căci doar nu în zadar s-a smerit pe Sine Fiul lui Dumnezeu, dacă nu avea ca scop să ne ridice pe noi la demnitatea de fii ai lui Dumnezeu.»¹⁷

Că scopul evanghelistului Luca era de a arăta că fiul lui Adam era și fiul lui Dumnezeu, este evident și din ordinea temporală a vieții Mîntuitorului, cînd expune genealogia. Scriind viața Mîntuitorului pînă la vîrsta de treizeci de ani, nu amintește nimic de genealogia acestuia. Iar după ce spune că Hristos a împlinit vîrsta de treizeci de ani și istorisește botezul, atunci deodată, pe neașteptate și ca o paranteză introduce genealogia. Era și firesc ca, după ce Hristos a fost mărturisit de Tatăl ca Fiul Său cel iubit, să nu mai fie socotit, ca pînă atunci, fiu al oamenilor. Tocmai de aceea, începînd genealogia, Sf. Luca pune în frunte propozițiunea: «Cum se socotea...». Căci acum este declarat Fiul lui Dumnezeu prin fire, iar nu cum se socotea: «fiu al lui Iosif este nu prin fire, ci

13. Eusebiu al Cezareei, *op. cit.*, col. 896.

14. Idem, *ibidem*.

15. Idem, *ibidem*.

16. Idem, *ibidem*, col. 961.

17. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, omilia II, col 26.

cum se socotea». ¹⁸ Deci, scopul evanghelistului Luca, în expunerea genealogiei sale, era să arate că «cel socotit de iudei ca fiul lui Avraam și David, după genealogia lui Matei, era și Fiul lui Dumnezeu». ¹⁹

Există însă o deosebire între cei doi evangheliști în ceea ce privește numărul strămoșilor Mîntuitorului, întrucît la evanghelistul Matei avem numărul de 42, iar la evanghelistul Luca avem numărul de 77. Diferența provine de acolo că Sf. Evanghelist Matei se ocupă de strămoșii Mîntuitorului, care moștenesc tronul davidic. Urmașii lui David se leagă cu Mîntuitorul la Sf. Matei prin Solomon, care moștenește de la David coroana și o trece mai departe. Urmașii aceluiași David se leagă cu Mîntuitorul, la Sf. Evanghelist Luca, prin Natan, care nu moștenește tronul tatălui său David, dar care moștenește sîngele lui David și-l trece mai departe. ²⁰ Și întrucît Luca a trebuit să urmeze ramura lui Natan, desigur că au fost mai mulți strămoși decît la Matei, deci se explică diferența strămoșilor Mîntuitorului în spațiul genealogiei de la David în jos, pentru că în bransa lui Natan au fost mai mulți descendenți prin sînge, decît în bransa lui Solomon ca rege, după evanghelistul Matei.

De ce însă Matei începe genealogia de la strămoși, coborînd pînă la Hristos, iar Luca expune invers, începînd de la Mîntuitorul și urcîndu-se pe scara genealogică pînă la Adam? După Eusebiu al Cezareei, nu există două căi pentru călătorii care merg pe același drum, unii într-un sens, alții într-alt sens. Pe lângă aceasta, la poporul iudeu nu erau necunoscute cele două moduri după care expun Sfinții Evangheliști genealogia, ci dimpotrivă, erau foarte obișnuite în Sfînta Scriptură și mult iubite de poporul ales. ²¹ Astfel se face genealogia lui David în cartea Ruth: «Și aceștia sînt cei născuți din Fares: Fares a născut pe Esrom; Esrom a născut pe Avraam; Avraam a născut pe Aminadar... și Obed a născut pe Iesei și Iesei a născut pe David» (Ruth IV, 18-22). Și Matei, urmînd acest mod de expunere obișnuit în Sfînta Scriptură, începe genealogia Mîntuitorului coborînd de la Avraam. Iar prima carte a împăraților, care este o continuare a cărții Ruth, începe genealogia de jos în sus, așa cum face Luca. Căci făcînd genealogia lui Eleaua, tatăl lui Samuil, zice astfel: «Și a fost un om din Armataua de Sufir, din muntele lui Efreem și numele lui era Eleaua, fiul lui Ieremil, fiul lui Elîm, fiul lui Thon, fiul lui Sur, Eufrateone» (Impărați I, 1).

Și în Paralipomena uneori începe genealogia de la înaintași spre cei prezenți, așa cum face Matei; uneori însă expune genealogii și după modul lui Luca (I. Paralip. III, 10 și VI, 34). Deci nu există nici un motiv să credem că între evangheliști ar fi vreun dezacord, ci ei au întocmit genealogiile după modul obișnuit în Sfînta Scriptură. ²²

O altă problemă care a preocupat pe Sfinții Părinți este și pomenirea femeilor în genealogia Sf. Matei, fapt neobișnuit în genealogiile evreilor. Acest fapt a atras mai mult atenția Sf. Părinți, fiindcă Sf. Evanghelist Matei, trecînd cu vederea pe cele care au strălucit în virtuți, ca de pildă Sara, Revecca și altele, amintește anumite femei, printre care unele erau cu o morală dubioasă, iar altele străine de neamul evreiesc.

18. Eusebiu al Cezareei, *op. cit.*, col. 964.

19. Idem, *ibidem*, col. 960.

20. Idem, *ibidem*, col. 925.

21. Idem, *ibidem*, col. 892.

22. Idem, *ibidem*, col. 893.

Una dintre ele era și Tamar. Tamar a fost nora lui Iuda și totuși a născut pe cei doi frați Fares și Zara, cu socrul său. Sf. Ioan Gură de Aur, în comentariul său despre genealogie, insistă mult asupra acestei probleme, zicînd: «Dacă ar fi făcut genealogia unui om simplu, ar fi trebuit să nu amintească nimic despre astfel de femei. Dar de vreme ce vorbește despre Dumnezeu întrupat, nu numai că a trebuit să treacă numele femeilor, ci a fost nevoie să le vestească cu mult curaj, demonstrînd încredința și puterea lui Dumnezeu. Căci pentru aceasta a venit în lume, nu ca să pășuiască patimile noastre rușinoase, ci ca să le vindece.²³ După cum ne uimește nu numai simplul fapt că a murit, ci că a murit răstignit, tot astfel și pentru nașterea Sa ne minunăm nu numai de faptul că s-a întrupat și s-a făcut om, ci pentru că a făcut pogorămînt ca să aibă astfel de rude, nerușinîndu-se întru nimic de răutățile noastre. Și din această expunere inițială a nașterii Lui se arată că El nu s-a rușinat pentru păcatele noastre, învățîndu-ne astfel și pe noi să nu ne rușinăm din cauza păcătoșeniei strămoșilor noștri, ci un singur lucru trebuie să ne preocupe: înfăptuirea vieții. Căci bărbatul virtuos, chiar dacă are părinte de alt neam sau desfrînat, sau în oricare alt fel, nu se păgubește cu nimic. Dacă un om păcătos care s-a întors pe calea virtuții nu se rușinează pentru trecutul său ticălos, cu atît mai mult nu trebuie să se rușineze omul virtuos de descendența sa, pentru că s-a născut din părinți necinstiți.²⁴ Dar nu numai cauza de mai sus a determinat pe Matei să menționeze în genealogia sa pe Tamar și pe celelalte femei păcătoase, ci ca să arate că toți au fost păcătoși, chiar și strămoșii Domnului și, deci, era necesară venirea lui Mesia.²⁴ În legătură cu persoana Tamarei, trebuie să adăugăm și faptul că ea nu este cu totul condamnabilă pentru fapta sa, după cum recunoaște însuși Iuda, zicînd: «Ea este mai dreaptă decît mine și a făcut aceasta fiindcă nu-i dădui bărbat pe Sela» (Gen. XXVIII, 26), căci cu toate că fapta în sine este ilegală, intenția este însă morală, bazată pe aceste două motive: 1. dorința de a avea un urmaș, pe care nu-l putuse avea nici din Her, nici din Onan și nici din Sela, pe care-l oprise Iuda de a o lua; 2. pentru a da un strămoș Mîntuitorului, care nu se putea da de femeile străine. Pentru aceste două motive, Tamar ne pare destul de justificată în actul său imoral în săvîrșire, dar moral în intenție,²⁵ fapt care a atras atenția lui Matei s-o cuprindă în genealogia sa.

Care era însă intenția evanghelistului Matei, cînd a cuprins în genealogie pe Rahav și Batșeba, care erau defăimate pentru viața lor întinată? La această întrebare, Sf. Ioan Gură de Aur răspunde astfel: «Ca să învățăm că Hristos a venit să dezlege toate răutățile noastre. Căci a venit ca doctor și nu ca judecător. Și după cum unii dintre patriarhii Vechiului Testament s-au căsătorit cu femei desfrînate, tot astfel și Dumnezeu a unit cu Sine firea noastră cea desfrînată.»²⁶

Teofilact al Bulgariei prevede în persoana Rahavei închipuirea Bisericii. «In Sfînta Scriptură, zice el, sînt anumite persoane care prefigurează persoane și acțiuni viitoare (tipuri). Rahav e un tip. Tipul preîn-

23. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, omilia III, col. 33.

24. Idem, *ibidem*, col. 34.

25. Eusebiu al Cezareei, *op. cit.*, col. 908.

26. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, col. 35.

chipuie, dacă e vorba de ființe, o altă ființă dintr-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat. Persoana preînchipuită de tip poartă numele de antitip. Deci, care este antitipul prefigurat în Rahav? Este toată păgînată, spune Teofilact. Rahav preînchipuiește Biserica cea dintre păgîni, care a primit pe spionii lui Iisus Hristos, adică pe Apostoli, precum Rahav a primit pe spionii lui Iisus Navi, în care opera mîntuirii trăia numai ca făgăduință». ²⁷

O altă femeie trecută în genealogia lui Matei ca strămoașa Mîntuitorului, este Ruth. Ea este moabiteancă și nu israeliteancă, deci de un alt neam decît cel israelitean. De un alt neam, nu însă în sensul lui Rahav, care era de un alt sînge decît al israeliților și care avea altă limbă și altă credință religioasă. Ca sînge, moabiteanca Ruth era tot israeliteancă, pentru că Moab, părintele moabitenilor, era un nepot al lui Lot. Poporul moab e urmașul lui, iar el e fiul fetei celei mai mari a lui Lot (vezi Fac. XIX, 30-37), iar Lot e fiul lui Haram, fratele patriarhului Avraam. Deci moabitenii, și cu ei Ruth moabiteanca, se trăgeau tot din neamul lui Avraam. Ruth are prin urmare o superioritate de sînge față de Rahav. Ruth mai are încă și o altă superioritate, prin aceea că pe cînd Rahav avusese o viață pătată, Ruth moabiteanca are o viață inocentă. Ea e văduva unui israelit care venise de la Betleem în ținutul moabitenilor împreună cu tatăl lui Elimelech, cu mama lui Noemi și cu un frate al lui. Aceștia au fost siliți să părăsească Betleemul și Palestina din cauza unei mari foamete. În ținutul Moabului, însă, tatăl, fratele, cît și el, au murit. Noemi rămînînd văduvă numai cu cele două surori ale sale, a voit să se întoarcă singură în țara sa. Pe cumnata lui Ruth a convins-o să se despartă și să rămînă la poporul său: pe Ruth însă n-a putut s-o convingă ca să rămînă, ci a venit împreună cu Noemi la Betleem. Mai bine a voit să se despartă de poporul său și de zeii săi, decît de soacra sa israeliteancă, zicînd: «Poporul tău va fi și poporul meu, Dumnezeuul tău va fi și Dumnezeuul meu» (Ruth I, 16). Legea aceasta sufletească, prin care Ruth se simte legată de soacra și de poporul soacrei sale, din care se trăgea și ea, ne arată la Ruth un suflet candid, pe de o parte, iar, pe de altă parte, o mare rivnă pentru adevăr în cele religioase, căci atunci cînd o asigură pe soacra sa, ea îi spunea, în același timp: «poporul tău va fi și poporul meu, Dumnezeuul tău va fi și Dumnezeuul meu». ²⁸ Ea, deci, nu numai că a adoptat, ca și Rahav, pe poporul israelit ca popor al său, dar, mai mult decît Rahav, l-a adoptat printr-un act de devoție filială și îi primește în același timp și credința, în privința căreia Sfînta Scriptură ne spune, în ce privește pe Rahav, că s-a mărginit numai să recunoască valoarea, dar n-a adoptat-o pentru sufletul ei.

Aceasta a fost Ruth, care venind în Betleem s-a căsătorit cu Booz, ruda soacrei sale Noemi, care-i era rudă după bărbatul său Elimelech, din tribul lui Iuda. Deci, prin această căsătorie Ruth intră pentru a doua oară în neamul lui Iuda, neam destinat nașterii Mîntuitorului.

Amintirii lui Ruth de către Sf. Evanghelist Matei, Sf. Părinți îi atribuie un caracter simbolic, asemănînd-o cu Biserica creștină. Ruth era

²⁷ Teofilact al Bulgariei, *Despre genealogia Mîntuitorului*, Migne, P.G., vol. 123, col. 153.

²⁸ Eusebiu al Cezareei, *op. cit.*, col. 918.

de neam străin, zice Sf. Ioan Gură de Aur, și totuși ajunsese la cea din urmă sărăcie. Dar Booz, văzînd-o, n-a disprețuit nici sărăcia ei și nici de neamul ei nu s-a scribit. Tot astfel și Hristos a primit Biserica Sa formată de alt neam, care se găsea într-o sărăcie spirituală.²⁹ Și după cum Ruth nu s-a învrednicit să fie soția lui Booz, pînă ce n-a părăsit mai întîi și tată, și casă, și neam, și patria ei, tot așa și Biserica, lăsînd la o parte obiceiurile păgîne, a unit voința sa cu voința lui Hristos». ³⁰

Împărțirea genealogiei de la Matei. Caracteristica proprie a genealogiei lui Matei este împărțirea ei în trei perioade. După părerea Sf. Părinți și scriitori bisericești, împărțirea aceasta oglindește cele trei perioade istorice ale poporului lui Israel.³¹ Prima fază ne-o dă Sf. Evanghelist între Avraam și David. În timpul acestei faze, guvernămîntul politic al lui Israel a fost teocratic, adică poporul se conducea de-a dreptul de Dumnezeu prin trinișii Săi, care nu-și permiteau nimic de la ei. Așa au fost patriarhii, Moisi, judecătorii pînă la Samuil, sau mai drept vorbind pînă la Saul.

De la David pînă la captivitatea babilonică, ține faza a doua a guvernămîntului lui Israel, fază monarhică, fază cînd Dumnezeu nu mai lucra direct cu poporul său ci numai prin legea dată și organele explicatoare ale acestei legi, adică prin Sf. Scriptură și prin profeți și, de la Solomon înainte, prin templu. Guvernămîntul politic în decursul acestei faze îl face un monarh, un om ieșit din popor, pentru care nu era altă lege, altă obligațiune, decît să aibă legea lui Moisi copiată pentru sine, după care avea să conducă. Prin urmare, conducerea teocratică încetase.³²

Faza a treia ne-o precizează Sf. Evanghelist Matei între captivitatea babilonică și Mîntuitorul Hristos. În decursul acestei faze, conducerea este sacerdotală; nu mai e nici Dumnezeu, care să conducă direct pe poporul Său ca în faza I-a, nu mai este nici un monarh, adică un om care să nu aibă legătură cu cele sfinte, decît prin textul de lege, de care la urma urmei nu era în totul obligat să se țină, ca în faza II-a, ci de această dată — adică în decursul fazei a III-a — este Marele Preot, care conduce poporul potrivit rînduiei lui Ezra și Neemia și care este un fel de copie îndepărtată a celor 70 de sfătuitori de care s-a servit Moisi. Prin urmare, de această dată avem pe Marele Preot cu un Sinedriu care conduce poporul lui Israel.³³

Fazele acestea ne arată scopul istoric pe care-l urmărea Sf. Matei prin genealogia Mîntuitorului. De fapt, el nu face altceva, în primul rînd, decît un rezumat foarte scurt al întregului istoric al poporului ales, fiecare personaj întrupînd în sine modul de a fi al unei generații. Dar nu istoricul acesta este elementul fundamental, care preocupă pe sfîntul autor. Elementul istoric este numai un element auxiliar, prin intermediul căruia evanghelistul țintește mai departe. Elementul acesta e starea morală pe care a avut-o poporul ales de la Avraam și pînă la Iisus. Și întrucît elementul istoric servește drept înveliș al acestui element moral, evanghelistul nu putea să se ocupe de elementul moral, de starea morală a lui

29. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, col. 35.

30. Idem, *ibidem*, col. 36.

31. Idem, *ibidem*, col. 39; vezi și Eusebiu al Cezareei, *op. cit.*, col. 921.

32. Eusebiu al Cezareei, *op. cit.*, col. 921.

33. Idem, *ibidem*.

Israel, fără a se servi de acest element istoric, căci ce sînt cele trei conducători sau, mai bine zis, faze de conducere ale lui Israel? Nu sînt decît trei stări morale prin care a trecut poporul ales de la început și pînă la Mîntuitorul Hristos.³⁴

Din timpurile vechi există încă o interpretare la împărțirea genealogiei Mîntuitorului în trei perioade, una mai mult simbolică și care aparține lui Iuliu Africanul. După această interpretare, evanghelistul a pomenit perioada regilor și a preoților, pentru a arăta că Mesia se trage din neam regesc și arhieresc și că El va avea demnitățile de rege și de arhieru.³⁵

Atitudinea genealogiilor față de Maica Domnului. Originea Mîntuitorului de la David, pe care amîndoi evangheliștii au expus-o în genealogiile lor, dă naștere următoarei probleme: care dintre înaintașii Mîntuitorului se trage din neamul lui David? Pe cine vor evangheliștii să-l dea Mîntuitorului ca născător imediat, ca părinte imediat: pe Iosif, sau pe Maria?³⁶ Și întrebarea aceasta ne-o punem nu numai din cauza diferenței între strămoșii arătați de la Zorobabel la vale de către Sf. Ev. Matei și Luca, dar și pentru că în Sf. Matei vedem că se pomenesc și Iosif și Maria în genealogia Mîntuitorului. Ambii părinți deci se au în vedere în Noul Testament și, cum sînt două genealogii, se pune întrebarea: nu cumva unul din evangheliști a avut în vedere pe unul din părinți, iar celălalt pe altul, și de aci provine deosebirea dintre ei?³⁷ Căci în cazul cînd va fi dovedit că în adevăr unul dintre evangheliști a avut în vedere de exemplu pe Sf. Iosif, iar altul pe Sf. Maria, natural că au trebuit scrise două genealogii de la acei strămoși pînă la Zorobabel, întrucît, după tradiția bisericească, Sf. Iosif și Sf. Maria au fost rude, dar nu frați. Părinții lor deci nu pot fi găsiți în aceeași linie ascendentă. La întrebarea aceasta, două răspunsuri sînt de luat în seamă și anume: unul al lui Iulian Africanul și altul al Sf. Ioan Damaschin. Iulian Africanul spune că ambele genealogii sînt ale Sf. Iosif, că atît Matei cît și Luca arată pe strămoșii Sf. Iosif și explică acest lucru prin intervenția leviratului. Iosif a avut doi tați, realitatea l-a făcut să aibă doi tați: unul legal și altul natural, și Sf. Scriptură trebuia să-i pomenească pe amîndoi. Și din moment ce Sf. Scriptură trebuia să vorbească de Sf. Iosif, natural că avea să vorbească de el în mod definitiv. Ori, ce s-a întîmplat? Sf. Matei arătînd numai pe tatăl de sînge, personalitatea Sf. Iosif rămînea incompletă, pentru că avea numai sîngele, dar nu avea și dreptul legalității, dreptul de familie, iar personalitatea nu e fixată în mod desăvîrșit decît atunci cînd e arătat că posedă cele două elemente: originea și drepturile civile.³⁸

Ca să se întregească personalitatea Sf. Iosif, deci, Sf. Luca a trebuit să arate de unde Sf. Iosif își trăgea dreptul civil, adică cine i-a dat personalitatea juridică, întrucît Sf. Matei arătase numai cine i-a dat personalitatea fizică; personalitatea juridică i-a dat-o Ili. A cita deci și pe Ili, înseamnă a avea pe Sf. Iosif fixat în istoria Noului Testament

34. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, omilia IV, col. 39.

35. Iuliu Africanul *op. cit.*, col. 965.

36. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, omilia II, col. 27.

37. Eusebiu al Cezareei, *op. cit.*, col. 881.

38. Iuliu Africanul, *op. cit.*, col. 901.

ca persoană fizică depinzînd de Iacob și ca persoană juridică depinzînd de Eli sau Ili.

Pentru Mîntuitorul, amîndouă aceste elemente ale personalității lui Iosif erau necesare. Iosif trebuia să aibă personalitatea juridică, pentru ca să-i transmită Mîntuitorului drepturile davidice, personalitate pe care a avut-o de la Eli, de care vorbește Sf. Ev. Luca, și trebuia în același timp să aibă și personalitatea fizică bine fixată, pentru ca să se știe că Iosif nu era un om interpus, ci un om din sîngele lui David, om care avea dreptul să protejeze pe Mîntuitorul, să-I fie tutore.

Dar chiar în cazul cînd ambele genealogii ar fi ale Sf. Iosif, tot ne-ar fi rămas o probabilitate biblică de a dovedi originea davidică a Sf. Fecioare și deci descendența davidică a Mîntuitorului. Dovada biblică o avem în primul rînd în însuși textul din Sf. Luca, în care îngerul vorbește Sf. Fecioara Maria, prevenind-o că «Fiului ce se va naște din ea îi va da Domnul Dumnezeu tronul lui David, tatăl Lui». Dacă Sf. Fecioară nu era din neamul lui David, cum i-ar fi vorbit îngerul că va moșteni tronul lui David, tatăl Lui? Cuvîntul tată e luat la evrei și în sensul de moș, strămoș.³⁹

Avem apoi confirmarea făcută de Sf. Ap. Pavel, în epistola către Romani (Romani I, 32) unde, vorbind de Mîntuitorul, zice: *Περί τοῦ γιού αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα* (pentru Fiul Său cel ce s-a născut din sămînța lui David după trup), idee pe care Sf. Ap. Pavel o repetă în II Timotei II, 8, cînd îi spune lui Timotei: «*Μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστόν ἐγγεγενημένον ἐκ νεκρῶν ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μου*». («Adu-ți aminte de Iisus Hristos, Cel înviat din morți, din sămînța lui David, după evanghelia (predica) mea»). Bazîndu-se pe versetele de mai sus, Sf. Ioan Damaschin sprijină părerea că genealogia evanghelistului Luca nu se referă la Sf. Iosif, așa cum susține Iuliu Africanul. Sf. Ioan Damaschin spune că Levi (Luca III, 24) a dat naștere la doi descendenți și că Levi e străbunicul Sf. Iosif, căci Iosif a fost născut de Eli, Eli de Matat, iar Matat de Levi.⁴⁰

De aceeași părere cu Sf. Ioan Damaschin este și Andrei Cretanul, care, dorind să adîncească problema, analizează în ce grad de rudenie se află Iosif cu Fecioara, arătînd totodată și rudenia Fecioarei cu Elisabeta, mama Sf. Ioan Botezătorul. El spune că Matat, care este al XXIII-lea din neamul lui David și Solomon, s-a căsătorit cu Maria din neamul lui Iuda și a născut pe tatăl lui Iosif și trei fiice, Maria, Sevin și Ana. Maria, sora lui Iosif, a născut pe Salomeea; a doua soră, Sevin, a născut pe Elisabeta, iar Ana pe Fecioara Maria. Deci, Maica Domnului este nepoata lui Natan și fiica Anei, sora lui Iosif, iar Elisabeta și Salomi sînt nepoate de mamă ale Anei și verișoare cu Născătoarea de Dumnezeu.

Deci faptul de a nu fi pomenit numele Maicii Domnului în genealogie se datorește în primul rînd respectului pe care evangheliștii l-au păstrat față de obiceiul iudaic de a nu face genealogia femeilor și al doilea, prin genealogia lui David s-a arătat că și Fecioara era din același neam.⁴¹

*

39. Eusebiu al Cezareei, *op. cit.*, col. 892.

40. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, col. 1156-1157.

41. Sf. Andrei Cretanul, *La nașterea Născătoarei de Dumnezeu*, Migne, P.G., vol. 97, col. 1325.

Din expunerea comparativă a locurilor patristice privitoare la genealogia Mântuitorului, se constată că încă din primii ani ai Bisericii creștine existau păreri diferite cu privire la această problemă. Dar toți Sf. Părinți și scriitorii bisericești sînt de acord în a susține că nu există nicidecum deosebiri de fond între evangheliști în problema genealogică, iar particularitățile care se observă sînt mai degrabă completări reciproce.⁴² «Dacă amîndoi evangheliștii ar fi spus același lucru, era de prisos să le spună și unul și altul», spune Sf. Ioan Gură de Aur.⁴³ Aceste două genealogii examinate în lumina tradițiilor mesianice din vremea aceea lasă să se vadă și mai clar scopul deplin al celor două moduri de expunere. Iudeii crezînd în făgăduințele lui Dumnezeu, aveau ca semn de identificare a lui Mesia descendența din David și din Avraam. Această credință a confirmat-o pe deplin genealogia Sf. Evanghelist Matei, pe care o pune la începutul Evanghelei Sale, spre adevărarea coborîrii Mîntuitorului din David. Iar prin prelungirea genealogiei de către Luca pînă la strămoșul comun (Adam), se plinește făgăduința mesianică făcută de Dumnezeu primilor oameni, adică protoevanghelia.⁴⁴ Prin urmare, strănepotul lui Avraam din genealogia lui Matei este totodată și Mîntuitorul tuturor oamenilor care se trag din Adam, precum arată Sf. Luca. Acesta ridicîndu-se pînă la Adam cu genealogia sa, a înlăturat nu numai caracterul iudaic al genealogiei, ci a arătat că ea nu este necesară, întrucît și pentru pogorîrea din Adam, nu-i nici o trebuință de genealogie.⁴⁵ Totuși, Sf. Luca a expus această genealogie pînă la Adam, fiind călăuzit de scopul pe care-l urmărea Evanghelia sa: sorîind către neamurile din afara iudaismului, trebuia să arate că toți sînt chemați la lucrarea mîntuirii și că Dumnezeu s-a întrupat ca să înfrățească toate popoarele. De scopul propriu fiecărui evanghelist țin și diferențele ce se constată în numărul și identitatea persoanelor incluse în genealogii. Dar amîndouă genealogiile au un caracter pur istoric, fiindcă genealogia reală, — potrivit făgăduințelor — trebuia să fie întocmită după spița neamului Născătoarei de Dumnezeu, căci din ea s-a întrupat Mesia. Inșă cei doi evangheliști au alcătuit genealogiile lor ca să ne arate că amîndouă existau în tradiția poporului lui Dumnezeu. Acestei tradiții conformîndu-se și ei, ne-au transmis aceste două genealogii, așa cum le-am primit.⁴⁶



42. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, col. 17; Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, col. 1156; Eusebiu al Cezareei, *op. cit.*, col. 893.

43. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, omilia I, col. 17.

44. Eusebiu al Cezareei, *op. cit.*, col. 964.

45. *Idem, ibidem.*

46. *Idem, ibidem*, col. 893.

DRAGOSTEA FAȚĂ DE OM DUPĂ SCRITORII CREȘTINI DIN VEACURILE AL DOILEA ȘI AL TREILEA *

Porunca dumnezeiescului Mântuitor: «Să vă iubiți unii pe alții» a însuflețit viața și lucrarea sfinților Săi ucenici și apostoli, a primilor creștini, a părinților apostolici, apologeți, a «marilor dascăli ai lumii și ierarhi», precum și a tuturor creștinilor din toate timpurile.

Scrierile patristice, chiar din primele veacuri, ne dau bogate mărturii despre dragostea creștină cea îndelung răbdătoare, plină de bunătate, care nu pizmuește, nu se laudă și nu se trufește; despre dragostea care face pe om să nu caute ale sale, să nu se bucure de nedreptate, despre dragostea care nu se sfârșește niciodată (I Cor. XIII, 4-8). Inseși lucrările acestor sfinți părinți sînt izvorite din dragoste, vorbesc despre dragoste și recomandă dragostea.

Părinții apologeți din veacurile II și III ca: Aristide Filosoful, Sf. Justin Martirul, Tatian Asirianul, Teofil al Antiohiei, Atenagora Atenianul, Hermias Filosoful, Tertulian sau Minucius Felix, «justificînd» creștinismul în fața iudeilor și a păgînilor,¹ expun cu acest prilej și adevărata învățătură creștină² despre valoarea omului, despre dragostea față de om și despre slujirea omului. Au expus învățătura despre iubirea aproapei prin *φιλανθρωπία*, *δικαιοσύνη* sau *ἐλεημοσύνη* părinții apologeți greci și prin *humanitas*, *justitia* sau *misericordia*, cei latini.³

Noi prețuim și astăzi operele apologeților și ne este de folos să cunoaștem învățătura lor despre **dragostea față de om**.

I. CONCEȚIA APOLOGEȚILOR DESPRE OM

Învățătura apologeților despre dragostea față de om este rodul creștinței lor despre originea, ființa și despre menirea omului.

Apologeții au convingerea fermă și ne încredințează prin lucrările lor că omul este creat de Dumnezeu, omul este unica ființă psiho-fizică și are menirea să devină asemenea cu Dumnezeu.

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

1. Creștinii erau învinuiți că sînt ateii, deoarece nu se închină împăratului, că sînt antropofagi, fiindcă se împărtășesc cu trupul și sîngele Domnului, că sînt imorali din cauză că se numesc între ei frați și surori. Dar apologeții arată pe larg că, tocmai acești învinuitori erau neevlavioși, antropofagi, incestuoși și pederasți, vinovați de banchete tiestice și de împreunări oedipodeice. Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, III, 5-6, Migne, P.G., vol. IV, col. 1125 C și 1129 A.

2. Aimé Puech, *Les Apologistes grecs de II-e siècle de notre ère*, Paris, 1912, p. 3; G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, 1935, p. 103 și 118.

3. H. Bolkenstein, *Humanitas bei Laktantius*, în *Pisciculi*, volum aniversar la 60 de ani, lui Fr. J. Dölger, 1939, p. 63-65.

Omul singur din toată creația este reprezentantul lui Dumnezeu în lumea văzută. Apologeții învață că omul este icoană vie a lui Dumnezeu.⁴ Omul, creat de Dumnezeu e împodobit cu multă cinste și demnitate. El este înzestrat cu rațiune, ca să poată stăpîni peștii mării, păsările cerului, dobitoacele și tot pămîntul.

«Dumnezeu a creat pe om liber și stăpîn pe sine (ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον)», zice Teofil al Antiohiei.⁵ Omul singur este creatorul destinului său. Omul are puterea de «a alege cele adevărate și de a face cele bune».⁶ Apologeții resping ideea destinului, care face pe oameni iresponsabili de faptele lor. N-ar mai fi nici o deosebire între cel ce judecă și cel judecat, între cel ce ucide și cel ce este ucis, între bogați și între săraci.⁷ Omul nu trebuie să se lase umilit și neputincios în voia oarbă a stihțiilor, a astrelor neînsuflețite și supuse lui sub stăpînire.

Sufietul nostru tinde dincolo de marginile neputinței noastre. Noi creștinii sîntem cuprinși de dorința de a trece dincolo de stele și de a pătrunde cerurile.⁹ Noi tindem mereu spre Dumnezeu. Prin sufletele noastre noi avem anumite afinități cu Dumnezeu.⁹ Spre deosebire de animale, oamenii sînt făcuți să dăinuiască în veșnicie, Logosul a făcut pe om chip al nemuririi, fiindcă, după cum nestrucăciunea este în Dumnezeu, tot așa și omul, avînd pîrtășie cu Dumnezeu, să aibă și nemurirea, zic Atenagora Atenianul și Tatian Asirianul.¹⁰

Omul este alcătuit din suflet și din trup. După apologeți și trupul mărturisește menirea noastră cerească. «Fiarele sălbatice fiind aplecate înainte și uitîndu-se în pămînt, s-au născut să nu vadă decît mîncarea; noi însă avem fața ridicată în sus, privirea, care ni s-a dat pentru a vedea cerul, iar vorbirea și judecata, prin care să recunoaștem, să simțim și să imităm pe Dumnezeu... Însăși frumusețea noastră arată pe Dumnezeu, făcătorul nostru: statura dreaptă, fața ridicată, ochii așezați la partea de sus a corpului ca niște observatori și toate celelalte simțuri ca srăjile unei cetăți...», zice Minucius Felix¹¹ și mai tîrziu Lactanțiu.¹² Fața omului arată mîna Creatorului. Rotunjimea capului este semnul rațiunii perfecte și a frumuseții. Forma pieptului e o minunată prezentare a demnității omului. Privind mîinile date de Creator nu știi ce să admiri mai mult: frumusețea lor sau folosul lor pentru om. Numărul degetelor, ordinea și mișcarea lor frumoasă, toate sînt o mare podoabă a omului. «Nu-i pîrticică din trupul omenesc, care să nu îndeplinească o trebuință sau care să nu constituie o podoabă».¹³

4. Lactanțiu, *Dumnezeieștile Instituții*, VI, 13, ed. CSEL, vol. XIX, 1, p. 534.

5. *Către Autolic*, II, 27, Migne, P.G., vol. VI, col. 1096 A.

6. Sf. Justin Martirul, *Apologia*, I, 28, Migne P.G., vol. VI, col. 372 B.

7. Tațian Asirianul, *Cuvînt către greci*, VIII, trad. din limba greacă de Ioan I. Popescu-Piscu, Rîmnicul Vilcii, 1936, p. 77.

8. Minucius Felix, *Octavianus*, 5, trad. din limba latină de Petru I. Papadopol, Rîmnicul Vilcii, 1936, p. 6.

9. Atenagora Atenianul, *Solia pentru creștini*, VII, ed. E. Schwartz, în T. u. U., IV, 2, Leipzig 1891, p. 8.

10. Idem, *ibidem*, p. 42; Tațian Asirianul, *Cuvînt către greci*, VII, trad. cit., p. 76

11. *Octavianus*, XVII, trad. cit., p. 25 și 27.

12. *Despre lucrarea lui Dumnezeu*, VIII, Migne P.L., vol. VII, col. 34 A.

13. *ibidem*, X, Migne P.L., vol. VII, col. 42 AB—43 A și 47 A; Minucius Felix, *Octavianus*, XVIII, trad. cit., p. 27.

Trupul nostru, deși acum este supus stricăciunii și morții, ca urmare a păcatului strămoșesc, el trebuie să existe în veșnicie împreună cu sufletul. Apologeții spun că noi așteptăm o «**primăvară a trupului**». ¹⁴ Va veni un timp când fiecare trup va învia prin puterea lui Dumnezeu ¹⁵ și se va uni cu sufletul său care l-a avut pe pământ. Căci există o strânsă legătură între trup și suflet.

Natura omenească e alcătuită din aceste două elemente. Sufletul «nu s-ar putea face vreodată vădit fără trup și nici carnea nu este vie fără suflet» ¹⁶ Sufletul este legătura trupului, iar trupul este sprijinitorul sufletului. ¹⁷

În chip natural există o strânsă legătură cu toți oamenii. Formăm oarecum un singur trup. Din punct de vedere al naturii umane nu există nici o deosebire între muritori. Expresia «om» este pentru toate neamurile. ¹⁸ Toți oamenii se nasc, trăiesc și mor la fel. Creștinii «conviețuiesc laolaltă cu voi (păgînii), zice Tertulian, au aceeași hrană, îmbrăcăminte, același fel de viață și aceleași nevoi ale vieții... În veacul de față, ne găsim și noi alături de voi, prin for, prin piețe, prin băile publice, prăvălii, ateliere, hanuri, pe la târgurile voastre și în celelalte nevoi nesgustorești. Călătorim și noi pe mare alături de voi și împreună purtăm laolaltă cu voi armele, ca ostași; lucrăm pământul...» ¹⁹ Când s-a ivit în Cartagena o ciumă năprasnică și unii creștini erau nedumeriți de fatpul că sufereau și ei împreună cu păgînii, Sf. Ciprian îi lămurește: «cît timp sîntem în lume, sîntem uniți cu neamul omenesc prin asemănarea cărnii... avem toate lipsurile cărnii pe acest pămînt, comune neamului omenesc. Astfel, dacă, din pricina nerodirii, pămîntul e sterp, foamea nu face deosebire pentru nimeni. Cînd un oraș e cucerit prin o năvălire dușmană, pe toți îi lovește soarta robiei. Și cînd seninul cer oprește ploaia, pentru toți este aceeași secetă. Și dacă o corabie se sfarmă de un colț de stîncă, naufragiul e comun pentru toți care se află pe corabie, fără excepție. Și durerea de ochi, frigurile și boala oricărui mădular ne este comună cu ceilalți, cît timp purtăm în această lume carne comună». ²⁰ Prin naștere, prin nevoile vieții și prin felul morții, toți oamenii sîntem egali; ne deosebim numai prin faptele noastre. ²¹ Creștinul adevărat nu dorește să domnească peste alții, să fie bogat, să conducă oști, să fie desfrînat, etc. ²² Apologeții învață că ucenicii lui Hristos nu se deosebesc de ceilalți oameni prin patrie, limbă, obiceiuri cu privire la îmbrăcăminte, ci prin minunata și uimitoarea lor viață curată și plină de dragoste. «Sînt în trup, dar nu trăiesc după trup. Iși duc viața pe pămînt, dar trăiesc în ceruri. Se supun legilor în vigoare, dar viața lor e mai presus de legi. Intr-un singur cuvînt, ceea ce este sufletul

14. Minucius Felix, *Octavius*, XXXIV, trad. cit., p. 62.

15. Atenagora Atenaianul, *Despre învierea morților*, XVI, ed. E. Schwartz, în T. u. V., IV, 2, Leipzig 1891, p. 67; Tațian Asirianul, *Cuvînt către greci*, trad. cit., p. 106.

16. Tațian Asirianul, *Cuvînt către greci*, trad. cit., p. 88.

17. Idem, *ibidem*, p. 89.

18. Tertulian, *Despre mărturia sufletului*, VI, Migne P.L., vol. I, col. 691 A.

19. *Apologeticum*, XLII, 1-3, traducere din limba latină de Eliodor Constantinescu, Rîmnicul Vilcii, 1930, p. 167.

20. *Despre moarte*, VIII, Migne P.L., vol. IV, col. 608 C și 609 A.

21. Minucius Felix, *Octavius*, XXXVII, trad. cit., p. 68.

22. Tațian Asirianul, *Cuvînt către greci*, XI, trad. cit., p. 82.

în trup, același lucru sînt creștinii în lume», zicea autorul Epistolei către Diognet.²³

Omul creștin se ostenește pentru viața viitoare, dar iubește și viața actuală.²⁴ Creștinul se roagă pentru starea de față a veacului și pentru liniștea tuturor așezărilor omenești,²⁵ iubește florile,²⁶ admiră anotimpurile anului, mersul corpurilor cerești, frumusețea felurită a semințelor, a plantelor și a fructelor, speciile animalelor, ale păsărilor și ale viețuitoarelor din apă.²⁷ Creștinul nu se închină naturii înconjurătoare, ci o cinstește ca pe o lucrare a lui Dumnezeu. El se știe stăpîn și domn al întregii naturi.

După apologeți, omul, prin puterile lui și prin lucrarea lui Dumnezeu își fixează destinul său. Faptele dragostei față de aproapele au un rol hotărîtor în această lucrare. Iubim și ajutăm pe semenii noștri pentru mîntuirea noastră și pentru mîntuirea lor.

II. DRAGOSTEA FAȚA DE OM, DUPĂ APOLOGEȚI

Porunca dragostei creștine de la început a fost pusă în practică și chiar păgînii se minunau de roadele ei, zicînd despre creștini: «Uitați-vă cum se iubesc unii pe alții... se iubesc chiar înainte de a se cunoaște». Tertulian arată că ucenicii lui Hristos se iubesc atît de mult, încît sînt gata să moară unii pentru alții.²⁸ Păgînul Caecilius, în preajma intrării în creștinism, ascultă mărturisirea lui Octavius: «Ne iubim unii pe alții, ceea ce pe voi — păgînii — vă face să suferiți și nu știm ce-i ura. Ne numim frați... ca fiii unui singur Părinte, ai lui Dumnezeu, ca părtași ai aceleași credințe, ca moștenitori ai aceleiași speranțe».²⁹

După cele spuse de către Minucius Felix, creștinii sînt uniți prin nădejde, prin credință și mai ales prin dragoste. Dragostea dezinteresată e caracteristica dominantă a vieții creștinilor, care atrăgea în chip deosebit atenția păgînilor, dar «prin aceasta vor cunoaște oamenii că sînteți ucenicii Mei», a spus Mîntuitorul.

Apologeții, ca vrednici ucenici ai Domnului nostru Iisus Hristos arată că iubirea creștină nu se mărginește numai la prieteni, numai la concetățeni, sau numai la cei de aceeași credință. Iubirea creștină expusă de apologeți cuprinde pe tot omul care este semenul nostru, cunoscut sau necunoscut, prieten sau dușman.

Omul antic nu înțelege să iubească pe cel nenorocit, pe sclav și mai ales pe vrăjmaș. Iar creștinii, deși erau de multe ori oameni simpli, nepricepuți, bătrîni, meseriași, ei aveau o viață plină de fapte bune, iubeau și pe dușmani, se rugau pentru ei și-i binecuvîntau.³⁰ Recunoșteau și păgînii că

23. Capilolele V și VI, trad. de Pr. I. Mihălcescu, publicată în colecția teologică: *Scrierile Părinților Apostolici*, vol. II, 1928, p. 317-318.

24. Atenagora Atenianul, *Despre învierea morților*, XIII, ed. cit., p. 63.

25. Tertulian, *Apologeticum*, XXXIX, 2, trad. cit., p. 156.

26. Idem, *ibidem*, XLII, 6, trad. cit., p. 168; Minucius Felix, *Octavius*, XXXVIII, trad. cit., p. 69.

27. Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, Migne P.G., vol. VI, col. 1033 A.

28. Tertulian, *Apologeticum*, XXXIX, 7, trad. cit., p. 158.

29. Minucius Felix, *Octavius*, XXXI, trad. cit., p. 57.

30. Atenagora Atenianul, *Solia pentru creștini*, XI, ed. cit., p. 12; Sf. Justin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon*, 35, trad. din limba greacă de Pr. Dr. Olimp Căciulă, București, 1941, p. 86.

ucenicii lui Hristos sînt oameni deosebiți, buni și iubitori de aproapele,³¹ dar nu încetau de a le face rău. Creștinii iubeau și se rugau pentru acești frați ai lor, care îi chinuiau pe cruce, pe stîlpi și în arenă. Li ardeau pe rug, îi aruncau la fiare sau le sfîșiau coastele cu cîrlige de fier.³² Dacă Tibrul se revărsa peste maluri, dacă Nilul nu se revărsa peste ogoare, dacă cerul nu trimetea ploaie, dacă se cutremura pămîntul, sau dacă se întîmplau alte calamități, creștinii erau considerați ca drept vinovați de toate acestea și păgînii strigau să fie dați în gurile leilor. «Christianos ad leonem!».³³

Cu toate acestea, creștinii nu încetau nici o clipă să-i iubească și pe acești oameni care erau vrăjmași vădiți ai lor.

Apologeții arată că sîntem obligați să iubim pe toți oamenii din cauză că avem împreună același Tată ceresc și sîntem frați între noi. Toți oamenii ne-am născut din primul om creat de Dumnezeu și sîntem consingeni. E cea mai mare crimă cînd urîm pe cineva.³⁴ Pentru aceasta creștinii nu se răz bunau pe cei care nu lăsuau în pace nici liniștea mormintelor. Creștinilor nu le este îngăduit să răsplătească răul cu rău,³⁵ ei nu trebuie să fie dușmanii nimănui.³⁶ Creștinii nu vatămă pe nimeni, sînt cinstiți și buni. Cînd sînt la un loc, «adunarea lor nu este o întrunire de rînd, ci un senat», zice Tertulian.³⁷ Și înaintea sfîntului altar trebuie să fie străini de orice minie.³⁸

Aceasta este iubirea dumnezeiască a creștinilor, iubirea aproapelui. care este tot omul, chiar și dușmanul. «Creștinismul a întins, prin această iubire, sfera noțiunii de om la toți oamenii; el a descoperit pe aproapele în parabola samarineanului, care face milă cu străinul și cu dușmanul său».³⁹

Aspectul acesta al învățaturii creștine este mereu subliniat de către apologeți. Dragostea față de om se găsește aproape în fiecare pagină din operele apologeților creștini. Dragostea față de om este coroana vieții, activității și a jertfelor, ca un puternic ecou evanghelic. Dragostea, care se vede mai ales în faptele zilnice, în faptele milei creștine.

III. SLUIREA APROAPELUI, DUPĂ APOLOGEȚI

Fiecare om are nevoie să fie ajutat uneori de semenii săi. Ajutorul acesta poate să fie acoperit atît cu privire la trup, cît și cu privire la suflet. Apologeții creștini vorbesc despre aceste două feluri de slujire, fie deodată, fie pe rînd. După Lactanțiu, mila creștină este un sentiment divin, față de om.⁴⁰ Creștinii, prin mila față de aproapele urmează lui Dumnezeu, se arată ca Dumnezeu pentru cei cărora le ajută. Omul poate,

31. Tertulian, *Apologeticum*, III, 1, trad. cit., 59.

32. Idem, *ibidem*, XII, 3-5, pp. 89-90; Sf. Ciprian, *Despre răbdare*, XII, Migne, P.L., vol. IV, col. 654 B.

33. Idem, *ibidem*, XL, 2, p. 162.

34. Lactanțiu, *Dumnezeieștile Instituții*, VI, 10, ed. cit., p. 514.

35. Tertulian, *Apologeticum*, XXXVII, 2-3, trad. cit., p. 153.

36. Idem, *Ad Scapulam*, II, Migne, P.L., vol. I, col. 778 A.

37. *Apologeticum*, XXXIX, 21, trad. cit., p. 161.

38. Tertulian, *Despre rugăciune*, XI, Migne, P.L., vol. I, col. 1269 B, 1270 A.

39. Prof. Teodor M. Popescu, *Caritatea creștină*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, an. LXIII (1945), nr. 1-3, p. 23.

40. *Dumnezeieștile Instituții*, VI, ed. cit., p. 534.

dacă vrea, să urmeze lui Dumnezeu, «căci fericirea nu stă în a domni peste aproapele, nici în a voi să ai mai mult decât alții, să fii avut și să asuprești pe cei de sub conducerea ta; nu în aceasta se arată cineva următor lui Dumnezeu, căci acestea sînt în afară de majestatea lui Dumnezeu, ci acel care poartă asupra sa povara altuia, acel care este gata să ajute pe cel mai slab din tîria sa, cel care dă celor lipsiți din toate cîte a primit de la Dumnezeu, se arată ca Dumnezeu pentru cei cărora le ajută, acela este cu adevărat următor al lui Dumnezeu», zice autorul Epistolei către Diognet.⁴¹ Dumnezeu a dat omului sentimentul milei față de semenii săi. omul trebuie să aibă grijă de alții, să-i iubească, să înfrunte primejdii pentru ei, dacă e nevoie, și să-i ajute. Această iubire față de omenire — humanitas — este cea mai mare legătură între oameni.⁴²

Fiecare om trebuie iubit și ajutat, pentru că el este ceea ce sîntem și noi. Cel care ne roagă ceva, ne socotește oameni; de aceea să-l considerăm și noi om, ajutîndu-l.⁴³ Învățătura creștină nu este teorie, ci viață, nu vorbă deșartă, ci faptă plină de dragoste.⁴⁴ Jertfa cea mai bine primită înaintea lui Dumnezeu este să scapi din primejdie pe cineva.⁴⁵ Cine poate ajuta pe cineva care e gata să moară și nu-l ajută, îl ucide, zice Lactanțiu.⁴⁶ Și greco-romanii recomandau să se dea ajutor omului, cînd era prins de fiare, cînd era pe cale să se înece, sau să fie ars, cu gîndul de a se primi mulțumiri din partea celui salvat; dar nu se recomanda ajutor celui flămînd, însetat sau gol.⁴⁷

Creștinul ajută pe fratele său fără să aștepte răsplătire și fără să țină seamă de fața lui. Dumnezeu cel atotputernic, va răsplăti deopotrivă pe toți cu aceeași milostivire. De cîte ori vedem pe cineva în primejdie, să ne gîndim că noi înșine sîntem în situația lui. Toți oamenii avem între noi legături de rudenie într-un anumit fel.⁴⁸

După mărturiile apologetilor, creștinii făceau multe acte caritabile în chip organizat. Cina creștină, care purta numele ἀγάπη, dilectio, se făcea mai mult cu scopul de a veni în ajutor celor lipsiți.⁴⁹ La sfîrșitul Sfintei Liturghii se făceau numeroase danii. Fiecare creștin din dragoste dăruia, pe cît putea, din avutul său și cît îl lăsa inima. Din cele adunate, protosul comunității ajuta orfanii, văduvele, bolnavii și pe toți cei care aveau nevoie de ajutor. Pe timpul lui Tertulian, în fiecare lună creștinii depuneau la biserică o mică contribuție. Aceste depuneri formau «un fel de tezaur al iubirii de aproapele». Acești bani nu se cheltuiau pentru ospete, pentru beții, sau pentru petreceri zadarnice, ci se foloseau pentru întreținerea celor lipsiți, a copiilor orfani, a bătrînilor neputincioși, a celor nau-

41. Capitolul X, trad. cit., p. 322.

42. Lactanțiu, *Dumnezeieștile Instituții*, VI, 10, ed. cit., p. 514.

43. Idem, *ibidem*, VI, 11, p. 519 și 522.

44. Minucius Felix, *Octavianus*, XXXVIII, trad. cit., p. 70.

45. Idem, *ibidem*, XXXII, p. 58.

46. *Dumnezeieștile Instituții*, VI, 11, ed. cit., p. 522.

47. *Ibidem*, p. 519.

48. Tertulian, *Apologeticum*, XXXVI, 3-4, trad. cit., p. 152; Lactanțiu, *Dumnezeieștile Instituții*, VI, 10, ed. cit., pp. 515-516.

49. Idem, *ibidem*, XXXIX, 16, p. 160.

fragiați.⁵⁰ În timpul liber, creștinii se vizitau între ei, mergeau în alte sate pentru a vizita pe cei săraci, ospătau pe călători și le spălau picioarele.⁵¹

Cu aceeași dragoste se interesau și de viața sufletească a semenilor lor. Pe cei care voiau să intre în Biserica creștină, îi învățau să ceară de la Domnul prin post și prin rugăciuni iertarea păcatelor. Atunci chiar toată comunitatea postea și făcea rugăciuni pentru noiiși, ca să li se ierte păcatele și să renască prin baia botezului.⁵² După săvârșirea acestei taine, noul botezat era dus în mijlocul fraților, unde iarăși se făceau rugăciuni, atât pentru el cât și pentru frații de pretutindeni, ca să dobândească veșnica mîntuire împreună.⁵³

Deci, slujirea aproapei, după apologeți, are în vedere atât trupul, cât și sufletul.

«Mila creștină a fost sentimentul nou, activ și puternic, care a schimbat și a înnobilit mai mult pe om și care face din omul primitiv al naturii, pe omul mai bun, al culturii. Religia milei, prin dragostea ei creștină a descoperit și a umanizat tot mai mult pe om».⁵⁴ Putem ajuta pe semenii noștri prin dragostea cu care îi înconjurăm, prin sfatul nostru cald și înțelept și prin faptele de milostenie trupească și sufletească.

După apologeți, putem să fim asemenea cu Dumnezeu, prin slujirea aproapei noastre, care este orice om.

*

Din cele arătate pînă aici noi reținem că omul are o valoare incomparabilă în univers. Omul tinde mereu să se îmbunătățească din ce în ce mai mult, dorește fierbinte și poate să-și dobândească desăvârșirea.

Creștinul se străduiește în viața pămîntească ca prin fapte bune să devină vrednic moștenitor al împărăției cerești. Insemnătatea sufletului în trup se străduiește să o aibă creștinul în lume prin fapte de dragoste față de aproapele.

Omul creștin, spre deosebire de omul vechi, care se consideră «măsura tuturor lucrurilor», știe că este «o icoană vie» a lui Dumnezeu și poate să-și dobândească asemănarea cu Dumnezeu. Creștinul nu se consideră supus destinului, ci se consideră «liber și stăpîn pe sine», după cum și este. Aceste însușiri le au toți oamenii fără nici o deosebire și fiecăruia pămîntean i se atribuie noțiunea de «om».

După scriitorii bisericești din veacurile II și III noi trebuie să prețuim după cuviință și să iubim atât sufletul, cât și trupul nostru, dar mai ales trupul și sufletul aproapei noastre. Din construcția trupului noi ve-

50. Sf. Justin Martirul, *Apologia I*, 67, Migne P.G., vol. VI, col. 429 C; Tertulian, *Apologeticum*, XXXIX, 5-6, trad. cit., pp. 157-158.

51. Tertulian, *Ad Uxorem*, II, 4, Migne P.L., vol. I, col. 1407 A.

52. Sf. Justin Martirul, *Apologia*, I, 61, Migne P.G., vol. VI, col. 420 BC.

53. Idem, *ibidem*, 65, col. 428 AB.

54. Prof. T. M. Popescu, *op. cit.*, pp. 52-53.

dem mîna Creatorului. Există o strînsă legătură între suflet și trup. După moarte sufletul așteaptă «primăvara trupului», ca să fie din nou împreună.

Iată atîtea temeiuri puternice pentru iubirea aproapelui, care reiese din concepția apologetilor despre om. Din punct de vedere al sufletului și al trupului toți oamenii sîntem rudenii între noi și trebuie să ne purtăm cu multă dragoste și frățietate.

Pămîntul trebuie să fie prefăcut într-un paradis prin dragoste și prin faptă samariteană.

Caracteristica adevăratului creștin este o viață plină de dragoste față de aproapele. El iubește și ajută pe toți semenii săi.

Face rugăciuni pentru toată lumea și pentru bunăstarea întregului veac. Lucrează continuu ca toți oamenii să fie uniți, mai ales prin virtutea dragostei față de aproapele. Prin ἀγάπη și prin «tezaurul iubirii de aproapele» creștinul se face asemenea cu Dumnezeu.

Învățătura cea mai puternică din scrierile apologetilor creștini din veacurile II și III este **dragostea cea mult lucrătoare în mijlocul oamenilor**.

Această învățatură a dragostei față de aproapele o predică și astăzi Sfînta noastră Biserică, ea ne călăuzește pașii în raporturile noastre cu semenii.



CONCEPȚIA ANTROPOLOGICĂ A LUI CLEMENT ALEXANDRINUL *

Către începutul secolului II, Alexandria Egiptului continuă să fie capitala intelectuală și artistică a lumii cunoscută pe atunci, o răspîntie a civilizației între Orient și Occident. Filozofi, poeți și literați din toate părțile imperiului se întîlnesc aci și se întrețin la umbra celebrei Bibliotecii. Tot felul de măeștri țin cursuri: stoicieni, platonicieni, iudei și creștini. Vin oameni de toate rasele, se întîlnesc adepți ai tuturor religiilor și preoți ai tuturor cultelor.¹

În această fierbere de idei și curente, este prezent și activ Clement Alexandrinul. Cu un pronunțat gust pentru filozofie, el ia ceea ce este bun din toate sistemele, în special de la Plato, Pitagora, Zenon și Aristotel, dar nu se înfeudează nici unei școli. Creștin convins și luminat, nu cedează cosmopolitismului ideologic alexandrin în dezvoltare.² Dă învățăturii creștine caracterul științific-teologic cerut de societatea spiritelor culte cărora se adresa, dar îi conturează și păstrează neștirbit conținutul.

Preocupările sale sînt mai ales apologetice, morale și ascetice, dar nu se dezinteresează nici de fundamentele dogmatice respective. Dintre acestea, noi înfățișăm aci, pe scurt, vederile sale despre originea, natura și menirea omului și mijloacele lor de afirmare și realizare. Trebuie să lămurim din capul locului că nu vom găsi la Clement un plan urmărit cu rigurozitate mai la nici o problemă, deci nici la capitolul antropologie. Diferitele teme care-l preocupă, inclusiv cele de față, sînt tratate întîmplător și uneori fugitiv, în pasaje disparate, a căror legătură e greu de sesizat și care nu sînt departe chiar de a se contrazice cîteodată. Mai jos vom prezenta media gîndirii lui, dedusă din compararea textelor și cu sprijinul cercetătorilor scrisului său.

I. ORIGINEA ȘI NATURA OMULUI

Religiile păgîne și unele sisteme filozofice răspîndeau erori grave cu privire la originea, natura și scopul vieții omenești. Gnosticismul, pe atunci înfloritor la Alexandria,³ excela în această privință. De aceea concepția antropologică a lui Clement restabilește adevărul, vizînd și combătînd, în mod special, rătăcirile aceluia sistem.

*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost alcătuită sub îndrumarea P.C. Profesor Ioan Gh. Coman, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Clément d'Alexandrie, *Le protreptiq.* Introduction, traduction et notes de Claude Mondésert, deuxième édition avec la collaboration de M. André Plassart (Sources chrétiennes), Paris, 1949, pp. 8-9. Cartea are și textul grecesc. Trimiterile ce vom face sînt după acest text.

2. Cf. E. de Pressensé. *Histoire des trois premiers siècles de l'Église Chrétienne.* deuxième série, t. 1, Paris, 1861, p. 305.

3. Gustave Bardy, *Clément d'Alexandrie* (Les moralistes chrétiens), Paris, 1926, pag. 30.

1. **Creatorul omului.** Pentru gnostici, crearea omului însemna delictul unui demiurg inferior, sustras ascultării și observației lui Dumnezeu. După această învățătură, omenirea avea destinul minor, dictat de ilicita ei venire la existență. Clement însă, urmînd adevărului Sfintei Scripturi, afirmă demnitatea creației omului. Acesta a fost făcut de însuși Dumnezeu, ca o cunună a zidirii, printr-un act de creație specială: «Pe celelalte le-a făcut numai cu porunca, zice el, dar pe om l-a lucrat Dumnezeu însuși». ⁴ Fiind lucrul mîinilor Lui, e natural ca omul să-i fie drag Ziditorului, ⁵ care-l are drept cel mai frumos și scump dintre bunurile Sale, ⁶ în vederea căruia au fost create toate celelalte. Spre deosebire de gnostici și neoplatonici, care învățînd că materia este rea de la natură, considerau trupul făcut din ea viciat chiar de la originea sa, ⁷ Clement observa că materia, deci și corpul omenesc, sînt neutre.

2. Elementele constitutive ale omului. a) Dihotomismul lui Clement.

Terminologia lui Clement privitoare la părțile constitutive ale ființei omenestii este incoerentă și variată. Specialiștii nu s-au putut pune de acord în ce privește stabilirea ultimului cuvînt al marelui catehet privitor la acest subiect. Odată, privind pe om în totalitatea compusului său psihofizic, el găsește în aceasta, imitînd pe stoici, 10 elemente: cele 5 simțuri (τά αἰσθητήρια πέντε), graiul (τό φωνητικόν), puterea generatoare (τό σπερματικόν), duhul dat omului la create (τό κατά τήν πλάσιν πνευματικόν), rațiunea (τό ἡγεμονικόν τῆς ψυχῆς) și partea caracteristică a Sfîntului Duh venită prin credință (τό διά τῆς πίστεως προσγιγόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικόν ἰδίωμα). ⁸ Alte ori însă, e trihotomist cu Platon, în afară de trup (ἡ πλάσις) mai găsind în om sufletul și spiritul. ⁹ Lăsînd la o parte locurile mai puțin categorice, amintim, ca pildă, doar două mai tipice și mai concludente. La totop, zice el, a pierit spiritul carnal (τό σαρκικόν πνεῦμα), dar s-a salvat sufletul (ἡ ψυχή). Tablele legii au fost scrise de două ori, pentru cele două suflete: cel ce conduce și cel ce ascultă (δισσῶς... γράφονται δισοῖς πνεύμασιν... τῷ τε ἡγεμονικῷ τῷ τε ὑποκειμένῳ). ¹¹ Sînt și locuri în care trihotomia se aplică numai sufletului. ¹²

Cercetători competenți ¹³ au luat însă în studiu expresiile cu fizionomie trihotomistă ale lui Clement și punînd înțelesul lor în ansamblul

4. *Pedagogul*, I, III, Migne, P.G., 9, col. 257 A; traducere în romînește de Dr. Nicolae Ștefănescu («Izvoarele Ortodoxiei», 3), București, 1939, p. 32.

5. *Ibidem*.

6. *Protrepticul*, XII, 122, 2; Mondésert-Plassart, p. 192.

7. Cf. G. Bareille, *Gnosticisme*, art. în Dictionnaire de théologie catholique (Vacant-Mangenot-Aman); t. 6, 2-ème partie, Paris, 1924, col. 1442.

8. *Stromata*, VI, XVI, 134, 2-3; Otto Stählin, II, p. 500; după N. St. Georgescu, *Doctrina morală după Clement Alexandrinul*, București, 1933, p. 19. Pentru stromatele: III, IV, V, VI, VII și VIII, am folosit textul editat de Otto Stählin în colecția: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, *Clemens Alexandrinus, zweiter Band: Stromata Buch I-VI*, Leipzig 1906 și *Clemens Alexandrinus, dritter Band: Stromata Buch VII und VIII; Excerpta ex Theodoto; Eclogae prophetae; Quis dives salvetur; Fragmenta*, Leipzig, 1909.

9. J. Cognat, *Clement d'Alexandrie*. Sa doctrine et sa polémique, Paris, 1859, p. 91.

10. *Stromata VI*, XII, 52, 1; Stählin, II, p. 458.

11. *Stromata VI*, XVI, 134, 1; Stählin, II, p. 499.

12. Cf. A. De La Barre, *Clément d'Alexandrie*, art. în Dictionnaire de théologie catholique, t. 3, 1-ère partie, Paris, 1923, col. 172-173.

13. Cf. W. Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903, pp. 133-145. Cit. după A. De La Barre, art. cit., col. 173.

doctrinei autorului nostru, au tras concluzia că spirit și suflet nu sînt, în sistemul acestuia, două suflete, ci două funcțiuni ale aceleiași principiu, care, pe de o parte servește de bază tuturor facultăților spirituale, iar pe de alta întreține viața fizică.¹⁴ Avem atunci în gîndirea sa două elemente constitutive ale ființei omenești: trup și suflet.

Dihotomismul lui Clement e confirmat și de alte texte. În stromata V, XIV, 94, 3-4,¹⁵ unde Clement vorbește de facerea omului, spune că ființa omenească se compune din trup luat din pămînt și din suflet insuflat de Dumnezeu (εἰκότως ἄρα ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διαπλάττεσθαι λέγει ὁ Μωϋσῆς... ψυχὴν δὲ τὴν λογικὴν ἄνωθεν ἐμπνευσθῆναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πρόσωπον). Aceeași încredințare o dă și pasajul din Protreptic, X, 98, 2-3.¹⁶ Acolo pune în contrast o statuie cu un om. Artistul care a făcut statuia omenească nu-i va putea da aceleia respirație, măduvă și oase, nervi, vine, sînge și păr, și nu-i va putea da simțul dreptății și aspirația după nemurire. Recapitulînd apoi toate aceste elemente și funcțiuni, le rezumă la două, spunînd că omul este o statuie însuflețită (τοιοῦτον ἄγαλμα ἐκψυχον ἦμας τὸν ἄνθρωπον ἐπλασεν).

În sfîrșit, sînt texte care afirmă categoric că omul constă numai din suflet și din trup, ca de pildă: «Omul (este) microcosmos, alcătuit din suflet și trup (τὸν μικρὸν κόσμον, τὸν ἄνθρωπον, ψυχὴν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ).¹⁷ De asemenea, Clement vorbește ca un dihotomist hotărît, cînd compară omul cu centaurul (ființă mitologică despre care se credea că are trup de cal și cap de om) și-l definește ca alcătuit dintr-un element rațional și altul irațional, suflet și trup (ἐκ λογικοῦ καὶ ἀλόγου συγκεῖμενος, ψυχῆς καὶ σώματος).¹⁸ Ceva mai mult, în stromata II, XX, 114, 2, el chiar combate învătătura despre două suflete a lui Isidor, fiul lui Valentin gnosticul.¹⁹

Să examinăm acum mai de aproape vederile lui Clement asupra fiicăreia din cele două părți alcătuitoare ale ființei omenești.

b) **Trupul.** A fost alcătuit din pămînt, după cum ne învață Moise și după el Platon, care-l numește un cort pămîntesc. Combătînd pe gnostici și pe neoplatonici, care considerau materia trupului rea de la natură, Clement afirmă că trupul e neutru din punct de vedere moral: el nu e nici rău, nici bun. Nu e o închisoare și nici un loc de exil pentru suflet, ci un mijloc și o locuință provizorie (II Corint. V, 4).²⁰ Nu este o parte inseparabilă a sufletului, ci organ al lui, sediu, vehicul aparținîndu-i, în diferite chipuri. (Τὰ δὲ σώματα αὐτῶν μέρη μὲν αὐτῶν σὺδέποτε γίνεται τῶν ψυχῶν, ὄργανα δὲ ὧν μὲν ἐνιγνηματα, ὧν δὲ ὀχηματα, ἄλλων δὲ ἄλλον τρόπον κληματα).²¹ E frumos și armonios.²²

c) **Sufletul.** O indicație vagă pe care o dă stromata II, XX, 113, 2, a făcut pe unii să se întrebze dacă nu cumva Clement a scris un tratat

14. A. De La Barre, *art. cit.*, col. 173.

15. Stählin, II, p. 388.

16. Mondésert-Plassart, p. 166.

17. *Ibidem*, I, 5, 3, p. 58.

18. *Stromata* IV, III, 9, 4; Stählin, II, p. 252.

19. Clément d'Alexandrie, *Les stromates. Stromate II*. Introduction et notes de P. Th. Camelot. Texte grec et traduction de Cl. Mondésert, Paris (Sources chrétiennes), 1954, p. 120.

20. *Stromata* IV, XVI, 166, 2; Stählin, II, p. 322.

21. *Stromata* VI, XVIII, 163, 2; Stählin, II, p. 516.

22. *Pedagogul*, III, XI, Migne, P.G., 8, col. 640 B.

despre suflet.²³ Întrebarea s-a pus, dar pînă acum a rămas fără răspuns.²⁴ Nu avem un asemenea tratat și nici nu știm nimic despre el. Așa că opiniile sale asupra acestei teme trebuie să întregite tot cu ajutorul amănunțelor răzlețe semănate la întîmplare în scrisul său.

Clement spune că sufletul este o substanță mai pură decît aceea a sufletelor animalelor (καθαρωτέρας ούσιας παρά τὰ ἄλλα γῶα μετασχόν),²⁵ mai nobilă decît trupul (ψυχὴ σώματος ἐντιμότερον).²⁶ Sufletul, nu numai cel rațional al omului, dar chiar al animalelor necuvîntătoare, este nevăzut (ψυχαὶ μὲν γὰρ ἀόρατοι, οὐ μόνον αἱ λογικαί, ἀλλὰ καὶ αἱ τῶν ἀλόγων γῶων)²⁷ și nemuritor.²⁸ Temeiurile pentru nemurirea sufletului le găsește în Sfînta Scriptură, ori i le procură Platon sau Pitagora.²⁹ Deși detestă pe cei ce nu socotesc sufletul simplu (μονομερῆς),³⁰ Clement îl consideră totuși corporal.³¹ E creat de Dumnezeu. Față de trup are o preexistență ideală, în felul ideilor lui Platon. Unirea sa cu trupul nu este însă cădere, ca în filozofia platonică.³² Scrierea lui Clement «Care bogat se va mîntui» are, într-adevăr, două pasaje care par a considera surghiun trimiterea sufletului în trup (Σχῆμα τοῦτ' ἔστιν ἐξῶθεν ἡμῖν περιβεβλημένον, τῆς εἰς κόσμον παρόδου πρόφασις, ἵνα εἰς τὸ κοινόν τοῦτο παιδευτήριον εἰσελθεῖν δυνηθῶμεν; ³³ Σίκων καὶ ὁμοίωσις θεοῦ καὶ τέκνον αὐτοῦ γνήσιον καὶ κληρονόμον, ὡσπὲρ ἐπὶ τενα ξενιτεῖαν ἐνταῦθα πεμπόμενον).³⁴ Dar în gîndirea lui Clement, lumea aceasta este, cum a observat Winter,³⁵ un loc de exil, nu în raport cu o existență anterioară a sufletului, ci față de viața viitoare.³⁶

Unirea sufletului cu trupul se realizează prin actul generării, care nu este ceva rău, cum susțineau ereticii (Ἄγιος δὲ ἡ γένεσις).³⁷

Sufletul este templul Sfîntului Duh.³⁸ Sufletul drept este chipul lui Dumnezeu (ἄγαλμα θεῖον); în el, prin respectarea poruncilor, vine să se așeze, ca în templul său. Cuvîntul veșnic, Fiul unul născut, Chipul slavei Tatălui, care imprimă în gnostic desăvîrșita contemplare după chipul său.³⁹

d) **Raportul dintre suflet și trup.** Cele două componente ale ființei omenești sînt de natură deosebită. Deosebirea este însă exterioară și nu merge pînă la contrast, cum învățau gnosticii. Unirea lor nu e ceva rău.

23. Camelot-Mondésert, p. 120.

24. *Ibidem*, nota 1.

25. *Stromata* V, XIII, 87, 4; Stählin, II, p. 384.

26. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*. I. Introduction de Claude Mondésert. Traduction et notes de Marcel Caster (Sources chrétiennes), Paris, 1951, p. 169.

27. *Stromata* VI, XVIII, 163, 2; Stählin, II, p. 516.

28. *Stromata* IV, VII, 45, 5-6; Stählin, II, p. 268.

29. *Stromata* IV, VII, 44, 2-3; Stählin, II, p. 268.

30. *Stromata* II, XX, 113, 4; Camelot-Mondésert, p. 120.

31. Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Section A: 14, 1-4. Texte grec, introduction, traduction et notes de F. Sagnard (Sources chrétiennes), Paris, 1948, p. 87.

32. *Stromata* III, XIII, 93, 3; Stählin, II, p. 239.

33. *Care bogat se va mîntui*, 33, 6; Stählin, IV, p. 182.

34. *Ibidem*, 36, 2; Stählin, III, p. 183.

35. *Die Ethik des Clemens von Alexandrien*, Leipzig, 1882, p. 61.

36. A. De La Barre, *art. cit.*, col. 172.

37. *Stromata* III, XVII, 103, 1; Stählin, II, p. 243. A se vedea aci cap. XVII și XVIII în întregime, pp. 243-247.

38. *Stromata* III, VIII, 62, 3; Stählin, II, p. 224.

39. *Stromata* VII, III, 16, 6; Stählin, III, p. 12. A. De La Barre, *art. cit.*, col. 172.

Ele sînt menite să colaboreze armonios. Trupul însă e subordonat sufletului și condiționat de el. Fără suflet, trupul nu e decît pămînt și cenușe (γῆ δὲ καὶ σποδός τὸ σῶμα ἄνευ πνεύματος);⁴⁰ prin suflet există trupul (τῆς ψυχῆς δι' ἣν καὶ τὸ σῶμα).⁴¹ Sufletul dă trupului chipul (ὁ μὲν οὖν ἀνδρωποσ ἀπλῶσ οὗτος κατ' ιδέαν πλάσσειται τοῦ συμφοροῦσ πνεύματος).⁴² Cu un cuvînt, sufletul dă trupului existența, forma, valoarea și îndrumarea; de aceea activitatea trupească e subordonată celei sufletești.

3. **Raportul omului cu Dumnezeu.** Pentru gnostici, omul era o emanație a naturii divine.⁴³ Impotriva acestei rătăcirii, Clement precizează că Dumnezeu nu are cu omul nici o relație de natură, cum susțineau ereziarhii, nici dacă ne-a făcut din neant, nici dacă ne-a zidit din materie, pentru că neantul nu are absolut nici o existență, iar materia e total deosebită de Dumnezeu; afară numai dacă cineva n-ar îndrăzni să spună că sîntem parte din El, din aceeași substanță cu Dumnezeu, zice Clement. Numai că socotind astfel, facem pe Dumnezeu părtaș la greșelile în care cădem noi. După natură nu sîntem, așadar, nici părți, nici copii ai lui Dumnezeu; din acest punct de vedere îi sîntem cu totul străini.⁴⁴

Dar dacă omul nu este de aceeași natură cu Dumnezeu, el are, în schimb, privilegiul de a fi chipul Lui⁴⁵ și al Logosului; chip nu după trup, căci nu e îngăduiț să echivalăm ceea ce este muritor cu ceea ce este nemuritor, zice Clement, ci după suflet. Omul e asimilat Logosului prin partea rațională a sufletului său.⁴⁶ Prin mijlocirea Logosului, omul devine prieten al lui Dumnezeu. Cum între prieteni toate bunurile sînt comune, toate ale lui Dumnezeu devin și ale omului.⁴⁷

II. MENIREA OMULUI

În capitolele XXI și XXII ale stromatei II, care pot fi apropiate de primele capitole ale cărții XIX din «De civitate Dei» a lui Augustin, Clement trece în revistă idealul suprem propus de fiecare dintre sistemele filozofice ale timpului său. Dintre toate, se oprește mai mult și mai cu simpatie asupra învățaturii stoicilor, că cel mai mare bine este conformarea omului cu natura, pe care ei o identificau cu Dumnezeu, și asupra lui Platon, care, prin inspirație naturală sau chiar biblică, concepuse și el idealul asemănării cu Dumnezeu. După ce analizează conținutul conceptelor aceloră despre binele suprem, Clement trece la formularea idealului: ce trebuie urmărit de creștinul desăvîrșit, de gnostic. Silințele lui de a împăca datele Revelației cu formulele platoniciene sînt, în acest punct, evidente. Vom vedea totuși că deși împrumută, el nu se robește.

1. **Asemănarea cu Dumnezeu.** Dăruit cu chipul lui Dumnezeu, omul are posibilitatea și datoria să realizeze și asemănarea cu El. În aceasta constă rostul omului pe pămînt și chemarea sa cea mai înaltă. Adam n-a

40. *Stromata* III, V, 46, 3; Stählin, II, p. 217.

41. *Stromata* III, XVI, 100, 7; Stählin, II, p. 242.

42. *Stromata* IV, XXIII, 150, 2; Stählin, II, p. 315. După A. De La Barre, *art. cit.*, col. 172.

43. *Stromata* II, XVI, 74, 1; Camelot-Mondésert, p. 92. Vezi și nota 2.

44. *Stromata* II, XVI, 74, 1-75, 2; Camelot-Mondésert, pp. 92-93.

45. *Stromata* II, XIX, 102, 2; Camelot-Mondésert, p. 112.

46. *Stromata* II, XIX, 102, 6; Camelot-Mondésert, p. 113.

47. *Protrepticul*, XII, 122, 3; Mondésert-Plassart, p. 192.

fost creat perfect, ci cu înclinarea și libertatea de a ajunge la desăvârșire.⁴⁸ Oamenii nu vin și trec prin lume, pecelluiți de fatalitate, într-o anumită stare, cum pretindea gnosticismul, care-i socotea împărțiți în categorii predestinate: pnevmațici, psihici și ilici.⁴⁹ Impotriva acestor răătăciri dezolante și dizolvante, Clement precizează că omul a primit la naștere chipul și după aceea, pe măsură ce câștigă desăvârșirea, ia și asemănarea cu Dumnezeu.⁵⁰ Omul e născut pentru contemplarea cerului.⁵¹ Sufletul tinde neconținut spre asemănarea divină.⁵² Ea constă în participarea logosului nostru la Logosul divin, ceea ce în iconomia creștină înseamnă a fi adoptați ca fii ai lui Dumnezeu, prin mijlocirea Fiului: „Scopul nostru este asemănarea pe cât cu putință cu Logosul cel drept și restabilirea în desăvârșita înfiere prin Fiul», zice Clement.⁵⁴ E un ideal scump, care stăpânește întreaga sa gândire și acțiune: «O, voi, care toți sînteți chipuri, dar nu toți și asemănări, aș vrea să vă îndrept după model, ca să deveniți asemenea Miel», zice Domnul, în chemarea cu care Clement își termină *Protrepticul*.⁵⁵

Datoria și menirea asemănării cu Dumnezeu e ușor de adus la îndeplinire, dată fiind înclinarea firească a omului spre Domnul, cu care el se simte și se vrea în familiaritate.⁵⁶ Este dorul după Dumnezeu, căruia mai târziu Augustin îi va da expresie în suspinul de ușurare și încredere: «Făcutu-ne-ai pe noi înclinați spre Tine, Doamne și neliniștită este inima noastră, pînă se va odihni în Tine!». Omul are, din fire, această aptitudine, această calitate tainică, inerentă și constitutivă, care-l mîină spre asemănarea cu Dumnezeu (ποιότης κυριακή εἰς ὁμοίωσιν θεοῦ).⁵⁷ Trudind pentru cîștigarea asemănării, el se găsește de fapt pe drumul împlinirii unei chemări firești. «După cum nu silim ca lui să are și taurul să vîneze, ci întrebuițăm fiecare animal la munca pentru care a fost făcut, tot așa chemăm pe omul născut pentru contemplarea cerului, adevărată plantă cerească, să cunoască pe Dumnezeu, apelînd la ceea ce-i e propriu, caracteristic și deosebitor de celelalte viețuitoare.⁵⁸

2. Mijloace pentru cîștigarea asemănării cu Dumnezeu. a) **Libertatea.** Climatul și mijlocul de aducere la îndeplinire a asemănării cu Dumnezeu, în ce-l privește pe om, este libertatea. Pentru gnoza eretică, pentru Vasilide mai ales, mîntuirea era opera unui determinism natural; o puteau cîștiga numai anumiți inși, pnevmațicii, aleși pentru aceasta într-o lume anterioară. Dar credința onora ca aceștia nu mai era un act voluntar și liber, ci executarea mașinală a unei înclinări înnăscute; încît cel credincios nu avea nici un merit, iar necredinciosul nici o vină. Răsplata și pedeapsa nu-și mai aveau locul aci.⁵⁹ Omul cădea cu totul sub puterea

48. *Stromata* VI, XII, 96, 2; Stählin, II, p. 480.

49. Teodor Popescu, Bodogae, Stănescu, *Istoria Bisericească universală*, București, 1956, p. 1-18.

50. *Stromata* II, XXII, 131, 6; Camelot-Mondésert, p. 133.

51. *Protrepticul* IV, 62, 4; Mondésert-Plassart, p. 126.

52. *Stromata* II, XX, 103, 1; Camelot-Mondésert, p. 114.

53. *Ibidem* XXII, 134, 2; Camelot-Mondésert, p. 135. Vezi și nota 1.

54. *Ibidem*.

55. XII, 120, 4; Mondésert-Plassart, pp. 190-191.

56. *Protrepticul*, X, 100, 2; Mondésert-Plassart, p. 168.

57. *Stromata* VI, XVII, 150, 3; Stählin, II, p. 509.

58. *Protrepticul*, X, 100, 3; Mondésert-Plassart, p. 168.

59. Freppel, *Clément d'Alexandrie*, 3-e éd., Paris, 1865, p. 283.

fatalității. În această situație, credința fiind un act mecanic, se dispensa de verificări și demonstrări logice.⁶⁰ Pentru Clement însă, credința fiind un act de autodeterminare, de mișcare reflectată spre ceva, este principiu de acțiune.⁶¹ De aceea și preconiza posibilitatea de a se pătrunde cu ajutorul filozofiei cât mai adinc în credință, transformând-o într-o știință și făcând din Revelație o teologie.⁶² După convingerea lui Clement, credința anticipa ceea ce urma să fie analizat de rațiune, tinzând să devină gnoză.

Ori o asemenea concepție despre dinamismul credinței și despre libertate ca ambianță a mîntuirii era, cum s-a văzut, străină gnosticilor eretici. Ceva mai mult, Vasilide credea chiar că pasiunile și viciile care țin în robia lor de neînălțurat pe unii oameni, nu sînt defecțiuni ale voinței, ci ființe potrivnice, niște spirite alipite sufletului, sub a căror constrîngere vinovații săvîrșesc răutăți, pentru care sînt deci lipsiți de răspundere.⁶³ Iar Valentin socotea că sufletul «pneumatic», connatural lui Dumnezeu, fiind căzut în lumea psihică și materială de care era cu totul străin, e mîntuit de Dumnezeu datorită acestei connaturalități, iar nu unei prefaceri personale.⁶⁴ Intre rău și bine acești rătăciți stabileau deci o diferență fizică, pe care mobilitatea și libertatea spiritului n-o putea anula.

Impotriva lor, Clement dovedește irealitatea oricărei piedici fizice ori morale fatale și predestinate în calea voinței și libertății omului care se avîntă spre dobîndirea asemănării cu Dumnezeu. Primatul naturii e un mit. Dezvoltarea personalității umane nu stă sub dictatul ei, ci sub comenziile voinței care merge înaintea celorlalte facultăți raționale.⁶⁵ Dumnezeu a vrut ca omul să contribuie la propria-i mîntuire (Ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι).⁶⁶ De aceea l-a înzestrat cu puterea de a voi sau de a nu voi ceva (ἄρεσιν καὶ φυγῆν αὐτοκρατορικῆν)⁶⁷ semnul celei mai alese distincții⁶⁸ și singurul regim în care dorește așezată legătura acestuia cu Sine: «Cuvîntul «dacă voiești» i-a arătat dumnezeiește liberul arbitru. Căci al omului era să aleagă, liber fiind, iar al lui Dumnezeu să dea ca un stăpîn. Dă celor ce voiesc și stăruiesc și cer, pentru ca astfel mîntuirea să fie (lucrarea lor) proprie. Căci Dumnezeu nu constrînge — îi e urfă forța —, ci arată calea celor ce caută, dă celor ce cer, deschide celor ce bat. Dacă voiești, dacă voiești cu adevărat și nu te îndoiești, si-lește-te să obții ce-ți lipsește».⁶⁹

În chipul acesta, credința este un act cognitiv dar și volițional. Ea luminează mintea și îmboldește voința, promovează știința și virtutea.⁷⁰ Părtășia cu Logosul și înfierea nu se fac automat, ci punînd în lucrare inteligența și virtutea.⁷¹ Climatul și raza de întîndere și acțiune a cre-

60. *Stromata* II, III, 10, 1; Camelot-Mondésert, p. 40.

61. *Ibidem*, II, 9, 2; Camelot-Mondésert, pp. 38-39.

62. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne. I. La théologie anténicéenne*, 2-e éd., Paris, 1924, p. 284.

63. *Stromata* II, XX, 112, 1; Camelot-Mondésert, p. 119.

64. *Ibidem*, XX, 115, 2; Camelot-Mondésert, p. 121. Vezi și nota 1.

65. *Ibidem*, XVII, 77, 5; Camelot-Mondésert, p. 95.

66. *Stromata* VI, XII, 96, 2; Stählin, II, p. 480.

67. *Stromata* II, IV, 12, 1; Camelot-Mondésert, p. 42.

68. *Ibidem*, XIX, 98, 2; Camelot-Mondésert, p. 110.

69. *Care bogat se va mîntui*, 10, 2-3; Stählin, III (1909), pp. 165-166.

70. Cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Antropologie patristică*, Curs la magisteriu (dactilografiat), București, 1953-1954, p. 57.

71. *Stromata* II, XVI, 75, 2; Camelot-Mondésert, p. 93.

dinței e libertatea. Faptele care nu vin la împlinire pe această cale rămân în afara calificării morale. De aceea actele involuntare săvârșite din neștiință ori prin silnicie nu sînt osîndite.⁷² De asemenea intențiile bune, căroră împrejurări neprielnice le împiedică împlinirea, au meritul și răsplata faptelor bune.⁷³

În dovedirea liberului arbitru, Clement aduce, pe lângă dovezi scripturistice, probe raționale: sancțiunile și recompensele, lauda și blamul, care nu și-ar avea rost, în cazul lipsei de autodeterminare și deci de responsabilitate.⁷⁴

Cu un cuvînt, libertatea este piatra unghiulară pe care se reazimă concepția antropologică a marelui catehet alexandrin.⁷⁵

b) **Păcatul strămoșesc.** Clement nu s-a găsit, însă, în situația de a se exprima net în ce privește păcatul strămoșesc. Neîncetatele controverse cu gnosticii asupra păcatelor actuale i-au inspirat un punct de vedere aparte față de învățătura Bisericii. Anume, el spune că păcatul lui Adam a fost de ordin trupesc: «Cînd omul se juca slobod în rai, era copilășul lui Dumnezeu. Apoi căzînd rob plăcerii — șarpele cel ce se tîrăște pe pîntece închipuiește voluptatea, viciu pămîntesc îndreptat spre materie — fu înșelat de plăceri, copilul devenit bărbat prin neascultare și nesupunere față de Tatăl, se rușină de Dumnezeu.⁷⁶

În alte locuri el precizează că păcatul protopărintelui nostru constă în actul conjugal săvîrșit înainte de vremea îngăduită: «Strămoșul nostru, gustînd plăcerea căsătoriei înainte de vremea rînduită și păcătuiind — căci «tot cel ce se uită la femeie poftind-o, a și păcătuit cu ea» (Matei V, 28) — neașteptînd timpul voînței (lui Dumnezeu), prin aceasta a păcătuit. Așadar, Domnul însuși osîndea (numai) dorința care o ia înaintea căsătoriei.⁷⁷ Dacă șarpele i-ar fi inspirat lui Adam unirea trupească, luînd ideea practicării acestui act de la animale, ca și cum căsătoria n-ar fi fost în firea omului, atunci și creația este înjosită, pentru că indirect oamenii sînt considerați mai puțin înzestrați decît necuvîntătoarele. Dacă (dimpotrivă) se consideră că firea îi conduce dintru început la nașterea de fii, dar au fost împinși la aceasta mai devreme decît se cuvenea, fiind prea tineri, atunci este dreaptă judecata lui Dumnezeu pentru cei neascultători de voînța Sa, dar pe de altă parte și nașterea prin care se ține lumea este sfîntă.⁷⁸

Se vede punctul precis care desparte pe Clement de ereticii cu care avea de-a face. După aceea, Adam și Eva nu aveau o natură proprie actului conjugal. Ei au împlinit totuși acest act. În aceasta constă greșeala lor. Clement susține dimpotrivă că celor doi strămoși, Adam și Eva, le era din fire sortit să trăiască în căsătorie. Păcatul lor constă în aceea că s-au grăbit și au contractat-o înainte de a fi maturi. Pentru aceasta au fost pedepsiți.

72. *Ibidem*, XIV, 60, 1; Camelot-Mondésert, p. 83.

73. *Stromata* IV; VI, 33, 2; Stählin, II, p. 265.

74. *Stromata* II, III, 11, 1; Camelot-Mondésert, p. 40.

75. Cf. Vasile Stavridis, *Învățătura teologică în Școala din Alexandria*, în *Ἄρθρολογία*, nr. 29 (1954), Constantinopol, p. 431.

76. *Protrepiticul*, XI, 111, 1; Mondésert-Plassart, p. 179.

77. *Stromata* III, XIV, 94, 3-95, 1; Stählin, II, p. 239.

78. *Stromata* III, XVII, 102, 4-103, 1; Stählin, II, p. 243.

Clement crede apoi că păcatul primului om n-a avut nici o urmare asupra urmașilor. Răspunzînd ereticilor, care socoteau procreația omenească necurăție și aduceau felurite texte scripturistice în sprijinul susținerii lor, Clement spune: «Să ni se arate unde e desfrînat copilul nou născut, sau cum a căzut sub blestemul lui Adam, nesăvîrșind nimic. Le rămîne, cum se cuvine, a susține consecvent că nu numai nașterea trupului e rea, ci și a sufletului, prin care există trupul». ⁷⁹ Copilul care vine pe lume n-are deci nici o stricăciune în sufletul său. Această concluzie este confirmată de textul din stromata III, VI, 47, 1, unde citim: «Socotesc că sămînța celor sfințiți e sfîntă» ⁸⁰ și de locul în care Clement spune că creștinul, cînd iese din apa Botezului este curat ca un copil: «Domnul care voiește ca noi cei renăscuți prin apă, cunoscînd cu adevărat pe Tatăl, să devenim copii». ⁸¹ În sfîrșit, în alt loc autorul nostru se exprimă clar și direct: «Sîntem supuși păcatului lui Adam, după asemănarea păcatului (Sic etiam peccato Adae subiaceamus secundum peccati similitudinem)». ⁸²

Ca și Justin, deci, Clement nu vede în noi decît imitatorii păcatului lui Adam și nu moștenitori ai greșelii săvîrșite de strămoșul nostru. Așadar, Clement nu ia act de păcatul strămoșesc. Cunoaște în schimb ereditatea căderii, știe că sîntem alinși de sentința de moarte dată împotriva lui Adam: «Unul și același este înșelătorul care a dus la început pe Eva și acum duce și pe ceilalți oameni la moarte». ⁸³ Adam a fost osîndit la moarte în urma păcatului său. ⁸⁴ La fel e și cu noi. Păcatele noastre sînt cele ce ne duc la moarte. Împărtășim soarta lui Adam, pentru că imităm purtarea lui. Clement ignorează decăderea neamului omenească. ⁸⁵

c) **Harul.** Stăruința cu care Clement a accentuat, împotriva gnosticilor, puterea liberului arbitru ca și poziția sa în ce privește natura și urmarea păcatului omenească, poziție determinată, desigur, tot de necesități tactice în aceeași luptă antignostică, au înclinat pe unii cercetători să vadă în Clement un precursor al pelagianismului. Dar deși pune mereu accentul pe voință și libertate, el recunoaște și proclamă cu glas răspicat și în mod constant, lucrarea harului. Acțiunea divină ațîță, fortifică și transformă activitatea omenească, asfel că mîntuirea noastră este, în același timp, opera lui Dumnezeu și a noastră. ⁸⁶ «Omul singur exercitîndu-se și silindu-se să cîștige nepălimirea simțurilor nu izbutește nimic, iar dacă se arată limpede doritor cu înfocare și osîrditor pentru aceasta, își atinge scopul, cu ajutorul puterii lui Dumnezeu. Căci El se face una cu sufletele rîvnitoare, iar dacă le lipsește dorința, se retrage și duhul dat de Dumnezeu. Fiindcă, pe de o parte, a mîntui pe cei ce nu voiesc, e constrîngere, iar pe de alta, a mîntui pe cei ce voiesc e har. Căci împărăția cerurilor

79. *Stromata* III, XVI, 100, 6; Stählin, II, p. 242.

80. Stählin, II, p. 217.

81. *Stromata* III, XII, 88, 1; Stählin, II, p. 236.

82. *Adumbrationes. In epistola Iudae catholica*, v. 11-12; Stählin, III, p. 208. N. Le Nourry, care ținea cu orice preț să scoată pe Clement de sub bănuiala de erezie, față de tonul categoric al acestei afirmații, ca să salveze situația a propus, fără succes însă, ca *Adumbrationes* să nu fie atribuite lui Clement. Joseph Turmel, *Histoire des dogmes, I. Le péché originel. La rédemption*, Paris, 1931, p. 44.

83. *Protrepticul*, I, 7, 6; Mondésert-Plassart, pp. 61-62.

84. *Stromata* II, XIX, 98, 4; Camelot-Mondésert, p. 110.

85. După Joseph Turmel, *op. cit.*, pp. 42-44. Cf. și Pr. Prof. Ioan Gh. Coman, *Patrologie*, București, 1956, p. 96. De asemenea A De La Barre, *art. cit.*, col. 176.

86. Freppel, *op. cit.*, p. 219.

nu este a adormiților și a leneșilor, ci năvălitorii o răpesc. Aceasta e singura forță plăcută: să dai năvală lui Dumnezeu și să răpești viața veșnică, iar El, cunoscându-i pe năvălitori, cedează mai sigur celor ce se luptă cu El». ⁸⁷

Conclucrarea harului și a voinței în actul mîntuirii. Clement o redă printr-o mulțime de analogii, cum ar fi: jocul cu mingea, care necesită doi parteneri care să-și trimită unul altuia balonul, afinitatea dintre rămurelele uscate și foc, atracția pe care chihlimbarul o exercită asupra paielor, etc. ⁸⁸ Necesitatea harului o învederează prin compararea lui Hristos cu un doctor tămăduitor al bolilor și neputințelor și nimicitor al morții care răpise pe Lazăr. ⁸⁹ «După cum celor bo'navi cu trupul le trebuie doctor, tot așa celor slabi cu sufletul le trebuie Pedagogul, pentru ca să ne tămăduiască patimile». ⁹⁰ Logosul ne asistă, ⁹¹ spune Clement. Credința e și ea un dar (χαρις δέ ἡ πίστις).

d) **Gnosticul creștin.** Am lăsat, în treacăt, să se vadă că în gîndirea lui Clement asemănarea cu Dumnezeu echivalează cu însușirea gnozei și că posesorul ei este tipul uman superior pentru care militează Clement. Aceasta face necesar să dăm cîteva lămuriri asupra conceptului de gnoză clementină, asupra originii, conținutului și specificului ei în comparație cu gnoza eretică pe care a combătut-o și cu filozofia păgînă din care s-a inspirat.

Idee și imbold pentru o gnoză creștină i-au venit lui Clement și de la înaintașii întru dreapta credință, dar mai ales de la ereticii gnostici, care aspirau la o gnoză sau cunoaștere superioară despre lumea invizibilă. În fond, aceasta era o înclinare generală a filozofiei pur idealiste a timpului; dar gnosticismul era primejdios pentru că se substituia creștinismului, pe care-l punea la baza tuturor speculațiilor sale.

În Apus, Sfîntul Irineu respinsese gnosticismul direct și numai pe baza învățăturii tradiționale a Bisericii. Clement ia altă cale: combate inamicul cu propriile-i arme. Aplică spiritul filozofiei la învățătura creștină, adîncind-o și creînd astfel gnoza cea adevărată, creștină, merită să astîmpere setea spiritelor amăgite de falsă gnoză.

Conținutul și scopul gnozei clementine este arătat mai pe larg în stromatele VI, VII și VIII. De acolo, ca și din alte locuri presărate în opera sa, aflăm ce avea comun și ce avea deosebitor gnoza clementină față de gnosticism și filozofie. Singura trăsătură comună le era cunoașterea. Obiectivele, mijloacele și rezultatele erau însă profund deosebite. Pentru Platon și gnosticii eretici, cunoașterea se îndrepta exclusiv spre lumea ideilor (τά νοητά) respectiv a eonilor, deci spre lumea nevăzută, spre transcendent, pe cînd Clement se interesează atît de cer cît și de pămînt și om. Gnosticii urmăreau retragerea sufletului din cătușele materiei rele, Platon raporta idealul asemănării direct la Dumnezeu însuși (ideea ideilor, un dumnezeu abstract și transcendent care nu se comunica), pe cînd Clement intuia pe Hristos-Logosul coborît în istorie și îmbrăcat în trup, luîndu-l de model pentru toți oamenii, pe care i-ar fi vrut «asemănări» ale

87. *Care bogat se va mîntui*, 21, 2; Stählin, III, p. 173.

88. *Stromata* II, VI, 25, 1; Camelot-Mondésert, p. 53.

89. *Pedagogul*, I, II, Migne, P.G., 8, col. 256 B; trad. cit., pp. 30-31.

90. *Ibidem*, I, I, col. 252 B.

91. *Protreplicul*, XII, 121, 2; Mondésert-Plassart, p. 191.

Lui. Pentru gnosticii eretici, gnoza era transmisă pe căi misterioase și ca un privilegiu deosebit pentru o categorie de favorizați ai fatalității; efortul moral era suprimat. Clement evidențiază originea și natura morală a gnozei: ea e rezultatul trudei, pregătirii și disciplinei. Nici stoicul, apaticul, biruitorul pasiunilor, nu mai este, pentru Clement, o culme a desăvârșirii, ci numai o trăsătură a portretului gnosticului; acesta nu poate rămâne numai un introvertit, ci trebuie să se reverse prisoselnic spre semenii, printr-o virtute activă: iubirea. Clement articulează pe gnostic societății și-l pune s-o servească și s-o înriurească, pe cînd ereticii, cu metafizica lor de visători, cu o morală de solitari și orgoliul lor brahmanic duceau la un regim de caste, la dizolvare.⁹² În opoziție cu Platon, care lăsa pe om să-și câștige mîntuirea numai prin propriile puteri și spre deosebire de gnosticii eretici, care credeau că gnoza singură e suficientă pentru mîntuire, Clement vede pe gnostic asistat de harul lui Dumnezeu.

Acestea și alte caracteristici și însușiri, străine gnosticilor și filozofiei, între care pietatea și rugăciunea, fac din gnoza clementină suport pentru ardoarea morală a omului care crede în posibilitatea și datoria ridicării și înnoirii sale prin efort. Într-un veac cu chemări în abstract, în care gnosticismul suprima responsabilitatea și dădea frîu liber pasiunilor, în care Iisus cel viu era înlăturat și înlocuit cu unul fantomă și fără nici o eficacitate pentru convertirea inimii,⁹³ Clement pune bazele unei gnoze curat creștine, dinamice și realiste, care activa voința, mișcarea, acțiunea, care descoperea omului depozitul de puteri ascunse-n sine și care, puse în valoare, puteau realiza autodepășirea și asemănarea cu Dumnezeu în Hristos.⁹⁴

*

La sfîrșitul acestei scurte prezentări, subliniem și reținem următoarele caracteristici ale învățaturii lui Clement despre om și menirea lui:

Asupra părților constitutive ale ființei omenești el este imprecis. Concepția sa dihotomică nu se impune de la prima vedere. Influența stoicilor și a lui Platon se resimte aci în mod pronunțat. Terminologia și conceptele nu sînt suficient eliberate de categoriile filozofiei.

În al doilea rînd, importanța acordată liberului arbitru l-a sustras de la precizarea naturii și universalității păcatului strămoșesc.

Meritele concepției sale antropologice sînt însă cu mult mai mari. Ele pot fi ușor recunoscute, dacă raportăm gîndirea și acțiunea sa, nu la vremea noastră, cînd Biserica își are bine fixate conceptele și dogmele, ci la veacul lui Clement, veac plin de lupte ideologice și de persecuții, prin focul cărora învățătura creștină, cu un depozit doctrinar nedezvoltat, trebuia să-și facă drum spre sufletele oamenilor.

Familiarizat cu toate sistemele filozofice, pe care le prețuia și le considera ca un preludiu al creștinismului, el nu se lasă totuși rob de ele. Împrumută metoda și dialectica, aplică spiritul filozofic la doctrină, dar ține drumul Scripturii; lucru de seamă, dacă ținem cont de eflores-

92. Cf. Renan, *L'Église chrétienne*, Paris, 1879, pp. 176-177. Citat după Bareille, *Gnosticisme*, art. în *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VI, 2-e partie, Paris, 1924, col. 1463.

93. Cf. idem *ibidem*, pp. 183-184; col. 1464.

94. Cf. Eugène de Faye, *Clément d'Alexandrie*, 2-e éd., Paris, 1906, pp. 274-313.

cența de idei și curente cu tendință de alambicare și nivelare din Alexandria, al cărei miraj a atras chiar pe un geniu ca Origen, succesorul lui Clement. Gînditor adînc, el n-a rămas totuși în sferele abstracte ale speculației, ci a dat preocupărilor și soluțiilor sale orientare spre viața practică, fortificînd voința în practica binelui. Pe acest teren, a biruit pe cel mai mare și primejdios dușman al societății de atunci, gnosticismul, zdruncinîndu-i temeliile ideologice.⁹⁵ Impotriva lui a stabilit că la baza vieții omenești nu stă postulatul aprioric și fatalitatea, ci un principiu activ. Primatul nu este al naturii, ci al voinței. Gnoza, sinteză fericită a credinței, științei și virtuții, nu e înnăscută, ci se cîștigă; deprinderea ei necesită atenție, cultură, progres, activează rațiunea și exercită libertatea. Personalitatea nu e produsul fatalității, ci al liberului arbitru. Omul, ajutat de har, e stăpîn pe destinul său. Pentru Clement, viața nu e împietrire, ci ascensiune continuă spre forme superioare, spre asemănarea cu Dumnezeu; un ideal concret, care se împlinește în lume, prin iubire. Căci chipul și asemănarea lui Dumnezeu este gnosticul, cel ce imită pe Domnul cît îi este cu putință, făcînd bine cu vorba și cu fapta.⁹⁶ Omul e chip al lui Dumnezeu cînd face binele.⁹⁷ Purtarea arată luminos pe ascultătorii poruncilor; căci cum e învățătura, așa e și viața. Pomul se cunoaște după fructe, nu după flori și frunze. Gnoza se cunoaște după rod și conduită, nu după cuvînt și figuri retorice. Gnoza nu e vorbă goală, ci o știință dumnezeiască. Lumina produsă în suflet de ascultarea poruncilor face lămurite cele create și aduce pe om în stare să se cunoască pe sineși și să afle calea care duce la Dumnezeu.⁹⁸

Pe scurt, concepția antropologică a lui Clement se inspiră din idealul evanghelic: «lumea să aibă viață și mai mult să aibă» (Ioan X, 10). Ea e o chemare pentru om de a-și cunoaște și împlini înalta sa menire în lume. Alipirea de viață, încrederea și robustețea pe care gîndirea lui Clement le inspiră, îl fac mereu actual și util, rămînînd, cum pe drept a fost caracterizat, «un educator optimist».⁹⁹

95. Pr. Prof. Ioan Gh. Coman, *Patrologie*, ed. cit., p. 96.

96. *Stromata* II, XIX, 97, 1; Camelot-Mondésert, p. 109.

97. *Ibidem*, XIX, 102, 2; Camelot-Mondésert, p. 112.

98. *Stromata* II, V, 44; Stählin, II, p. 216.

99. Cf. Clément Sclafert, *Un éducateur optimiste: Clément d'Alexandrie*, în «Études», t. 5, 11 (1923), pp. 532-556.

VIRTUTEA IUBIRII ÎN TEOLOGIA SFÎNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL *

Născut în anul 580 dintr-o ilustră familie a cetății imperiale — Constantinopol —, Sf. Maxim Mărturisitorul s-a împărtășit de o aleasă cultură, fiind curînd remarcat de împăratul Eraclie (610—641) al cărui prim secretar (*πρώτος ύπογραφεύς τών βασιλικών ύπομημάτων*)¹ devine în curînd, funcție pe care o abandonează pe la anul 630 pentru a se retrage la mînăstirea Chrysopolis (astăzi Scutari) pe malurile Bosforului și a se dedica slujirii lui Dumnezeu.

Curînd după aceasta, Sf. Maxim Mărturisitorul devine cel mai destoinic apărător al Ortodoxiei împotriva monotelismului. Nevoind să se lepede de credința ortodoxă privitoare la cele două voințe ale Mîntuitorului,² Sf. Maxim fu condamnat să i se taie limba și mîna dreaptă și exilat la Lazika, pe țărmul răsăritean al Mării Negre, unde își dete obștescul sfîrșit în anul 662, la 13 august, cînd avea 82 de ani.³

Opera Sf. Maxim Mărturisitorul este una dintre cele mai de seamă din toate cele ce au fost alcătuite de Părinții și scriitorii bisericești din perioada III patristică. Atît prin întinderea, cît și prin conținutul său, această operă constituie un permanent centru de atracție pentru cercetătorii patrimoniului patristic răsăritean.

Cea mai mare parte dintre scrierile Sf. Maxim Mărturisitorul sînt dedicate interpretării Sfintei Scripturi și Sfinților Părinți din perioadele patristice anterioare. Intre acestea trebuie amintite în primul rînd lucrările: «Despre diferite chestiuni și nedumeriri din Sf. Scriptură»,⁴ «Ches-

*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistrul a fost alcătuită sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Ioan G. Coman, care a și dat avizul pentru publicare.

1. O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église, leurs vies et leurs oeuvres*, nouvelle édition française entièrement réformée par P. Godet et C. Verschaffel, tome troisième, troisième période du milieu du V-ème siècle à la fin de l'âge patristique, Paris, 1905, p. 76, nota 2.

2. Vezi amănunte asupra contribuției Sf. Maxim Mărturisitorul la combaterea monotelismului la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice, București 1956, p. 279-280; *Vita S. Maximi*, Migne, P.G., XC, col. 67-110, aparținînd unui admirator anonim; *Sf. Maxim Mărturisitorul*, în «Filocalia», trad. rom., vol. II. Sibiu, 1947, p. V-VII; V. Grumel, *Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur*, în *Dictionnaire de Théologie catholique*, tome X, première partie, col. 448-459; același, *Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de Saint Maxime le Confesseur*, în «Echos d'Orient», 26 (1926), p. 24-32; P. Peitz, *Martin I und Maximus Confessor*, *Beiträge zur Geschichte des Monothelitenstreites in den Jahren 645-648*, în «Historische Jahrbuch», 38 (1917), p. 213-236, 429-458; V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, în «Echos d'Orient», 29 (1929), p. 31 și urm.; F. Cayré, *Précis de Patrologie*, Histoire et doctrine des Pères et docteurs de l'Église, tome deuxième, livres III et IV, Paris, Tournai, Rome, 1930, p. 303-304.

3. Precizări și amănunte asupra vieții zbuciumate și martirice a Sf. Maxim se pot afla de asemenea în cea mai mare parte a lucrărilor menționate în nota de mai sus, dar mai cu seamă în *Vita S. Maximi*, care este un document de valoare excepțională din acest punct de vedere.

4. Migne, P.C., XV, col. 243-786; vezi și trad. rom.

tiuni, întrebări și răspunsuri»,⁵ «Către Teopempt Scolasticul»,⁶ «Expunere asupra psalmului 59»,⁷ «Scolii asupra operelor Sf. Dionisie Areopagitul»,⁸ «Despre diferite pasagii grele din Sf. Dionisie și Sf. Grigorie Teologul»,⁹ «Câte ultime două lucrări trădează admirația pe care Sf. Maxim o arată celor doi Părinți bisericești al căror ucenic se socotea fără îndoială, în cugetul său. De asemenea, Sf. Maxim dă la iveală și «Ambigua la Sf. Grigorie Teologul». ¹⁰ Interpretarea pe care o face Sf. Maxim atât locurilor obscure din Sf. Scriptură, cât și din cei doi Sf. Părinți amintiți, este «alegorică sau anagorică». ¹¹

Dintre celelalte scrieri ale Sf. Maxim reținem mai cu seamă «Opuscu-
lele teologice și polemice», o serie de studii dogmatico-polemice în care se combate mai ales monotelismul,¹² «Cele cinci dialoguri asupra Sfintei Treimi»,¹³ «Carte ascetică»,¹⁴ «200 de capitole teologice și iconomice»,¹⁵ «500 diferite capitole teologice și iconomice»¹⁶ precum și cunoscuta lucrare intitulată *Mistagogia*,¹⁷ tratând despre semnificația simbolico-mistică a Bisericii și a serviciului divin.

Dar cea mai mare însemnătate pentru subiectul nostru o are fără îndoială lucrarea Sf. Maxim intitulată «**Capetele despre dragoste**»,¹⁸ în număr de 400 ca și *Epistolele* sale, în număr de 45, ajunse pînă la noi.¹⁹

Capetele despre dragoste²⁰ sînt adresate monahului Elpidie, căruia i-a adresat și Cuvîntul ascetic. Numărul de 40 de capete este explicat de autorul sfînt chiar la începutul lucrării sale astfel: «Iată am trimis Cuvioșiei tale, Părinte Elpidie, pe lîngă cuvîntul despre viața ascetică și cuvîntul despre dragoste, în tot atîtea sute de capete cît cele 4 Evanghelii». ²¹

Dintre *Epistolele* Sf. Maxim Mărturisitorul ne interesează pentru tema noastră îndeosebi cele două despre dragoste,²² care vor fi cele mai des citate în lucrarea de față.

5. Migne, P.G., XC, col. 785-856.

6. Migne, P.G., XC, col. 1393-1400.

7. Migne, P.G., col. 855-872.

8. Migne, P.G., IV, col. 15-432; 527-576, cu operele Sf. Dionisie Areopagitul (vezi O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 78, nota 6).

9. Migne, P.G., XCI, 1031-1060.

10. Migne, P.G., XCI, 1061-1418.

11. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, p. 280.

12. Migne, P.G., XCI, 9-286.

13. Migne, P.G., XXVIII, 1115-1286, printre scrierile Sf. Atanasie (cf. O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 9, nota 3).

14. Migne, P.G., XC, 911-956.

15. *Ibidem*, 1083-1716.

16. *Ibidem*, 1177-1392.

17. Migne, P.G., XCI, 657-718; vezi o traducere a acestei lucrări în limba franceză în revista «*Irénikon*», 1936-1937, de-a lungul mai multor numere în cadrul rubricii intitulată «*Lecture patristique*».

18. Migne, P.G., col. 959-1080; vezi și trad. rom. în «*Filocalia*», vol. II, p. 35-208.

19. Migne, P.G., XCI, 363-650.

20. Migne, P.G., XCI, 363-650.

21. Există și o traducere în limba franceză datorată lui I. Pegon, *Centuries sur la charité*, Introd. et trad., Paris, 175 pagini.

22. Migne, P.G., XC, col. 960 A. Vezi și trad. cit., p. 36.

22. F. Cayré, *op. cit.*, p. 305.

I. DRAGOSTEA FAȚĂ DE DUMNEZEU

Fiind întrebat de un învățător de legi care este cea mai mare poruncă, Mîntuitorul răspunde prin cunoscutele cuvinte: «Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din sufletul tău și din tot cugetul tău. Aceasta este marea și cea dintîi poruncă. Iar a doua la fel cu aceasta: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși» (Mat. XXII, 37-39; vezi și Deuteronom VI, 5; X, 12).

Aceste cuvinte ale Mîntuitorului sînt definitorii și pentru întreaga teologie a iubirii, dezvoltată de Marele Părinte al Bisericii răsăritene, din prima jumătate al secolului VII, de care ne ocupăm în lucrarea de față.

Sf. Maxim Mărturisitorul hotărîndu-se să scrie cele 400 de capete despre dragoste, lui Elpide, folosindu-se de texte din Sf. Scriptură și de idei din Părinții anteriori, după cum el însuși recunoaște,²³ dar mai ales, vădind o pronunțată dependență verbală față de Evagrie Ponticul,²⁴ urmărește pînă la ultimele consecințe teologia iubirii în creștinism, adîncind-o într-un chip cu totul remarcabil.

1. **Dragostea, cea mai mare virtute.** În primul rînd, Sf. Maxim afirmă adevărul fundamental pentru teologia iubirii că dragostea este **cea mai mare virtute creștină** (*μεῖζων δὲ πασῶν τῶν ἀρετῶν, ἡ ἀγάπη καθεστῆκε*)²⁵ (vezi și I Cor. XIII, 13). Iar dragostea este vrednică să poarte numele de regină a virtuților creștine, pentru că ea este cu adevărat destoinică să ne călăuzească eforturile către împlinirea tuturor poruncilor evanghelice, care ne arată cum să ne purtăm față de Dumnezeu și de semenii, cum să mergem pe calea virtuții și să ne ferim de calea păcatului. Această virtute creștină fiind, cum spune Sf. Maxim, «o **dispoziție bună și afectuoasă a sufletului**»²⁶ ne ferește de patimile care ne îndeamnă să păcătuim împotriva lui Dumnezeu și de mînia care rănește demnitatea semenului.²⁷ Dragostea față de Dumnezeu și față de aproapele nu sînt două virtuți, ci una singură. Dragostea față de Dumnezeu și dragostea față de aproapele nu sînt decît aspecte ale aceleiași virtuți: dragostea creștină; între cele două, există o legătură indestructibilă, o unitate care ar putea fi pe drept cuvînt numită dialectică, întrucît ele se condiționează reciproc: dragostea de Dumnezeu nu poate să existe fără dragoste de aproapele și invers. «**Cel ce iubește pe Dumnezeu, spune Sf. Maxim, nu poate să nu iubească și pe tot omul ca pe sine însuși**».²⁸ Această idee pe care o relevă în cel mai înalt grad Sf. Ioan Evangelistul în prima sa Epistolă sobornicească (III, 14-15; IV, 20) ne apare ca un leit-motiv al **Capetelor despre dragoste** ale Sf. Maxim Mărturisitorul.²⁹ Concluzia pe care o impune un astfel de mod de a înțelege problema dragostei este cea pe care a tras-o deja marele teolog al dragostei creștine în Noul Testament: «Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște: mincinos este! Pentru că cine

23. Migne, *Capete despre dragoste*, P.G., col. 960 A.

24. *Ibidem*.

25. *Capete despre dragoste*, suta a IV-a, 74, Migne, P.G., XC, col. 1066. Vezi și *Epistole*, Migne, P.G., XCI, 396 ABC.

26. *Capete despre dragoste*, suta întîia, 1, Migne, P.G., XC, col. 961 A.

27. *Capete despre dragoste*, suta a IV-a, 74, Migne, P.G., XC, 1066 C.

28. *Capete despre dragoste*, suta I-a, 13, Migne, P.G., XC, 964 B.

29. Vezi suta I-a, 23, Migne, P.G., XC, 956 A; suta a IV-a, în Migne, P.G., XC, 1056; *Epistole*, în Migne, P.G., XCI, 401 C.

nu iubește pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu pe care nu l-a văzut, nu poate să-L iubească. Și această poruncă avem de la El: cine iubește pe Dumnezeu, să iubească și pe fratele său» (I Ioan IV, 20-21).

2. **Rolul dragostei în cunoașterea lui Dumnezeu.** Una dintre definițiile lui Dumnezeu — dacă se poate folosi o astfel de vorbire cu privire la Dumnezeu — întâlnite în Sf. Scriptură este aceasta: «**Dumnezeu este iubire**» (I Ioan IV, 8). Iar o altă idee pe care o pune în lumină Sf. Ioan Evanghelistul este că «**cel ce nu iubește, n-a cunoscut pe Dumnezeu**» (I Ioan IV, 8). Deci cea mai sigură cale care ne călăuzește către cunoașterea lui Dumnezeu — și în aceasta constă viața veșnică (Ioan XVII, 3) — este dragostea. Această idee este amplu dezvoltată de Sf. Maxim Mărturisitorul în **Capetele sale despre dragoste**, vădindu-se astfel a fi un destoinic ucenic spiritual al ucenicului pe care-l iubea Iisus. El încearcă să definească procesul cunoașterii lui Dumnezeu în laturile sale esențiale spunând că dragostea este «lumina cunoștinții» (φωτισμός τῆς γνώσεως),³⁰ iar când mintea poruncește, în focul dragostei către Dumnezeu, nu se mai simte nici pe sine, nici vreun lucru oarecare, părăsind orice preocupare față de cele create.³¹ Omul care este coplesit de dragostea față de Dumnezeu simte nemărginirea și prezența dumnezeiască, avînd, mai mult ca oricînd, conștiința neputinței sale și a smereniei de care trebuie să fie în permanență stăpînit ori de cîte ori se apropie de lucrurile dumnezeiești.³² Dar dacă dragostea condiționează adevărata cunoaștere, și aceasta din urmă generează la rîndu-i dragostea.³³ Dragostea dă, după expresia Sf. Maxim, aripi cunoașterii, călăuzindu-l pe om către Dumnezeu pe care-L contemplă atît cît acestuia îi este cu putință,³⁴ căci, în acord cu toți Sf. Părinți, Sf. Maxim susține ideea că omul nu va putea să cunoască rațiunile care-i sînt ontologice lui Dumnezeu, căci acestea nu sînt accesibile minții omenești, ci numai cele ce se manifestă în lucrările Sale: bunătatea, înțelepciunea, pronia și judecata.³⁵

Dar ca să ajungă la o cît mai deplină cunoștință a lui Dumnezeu, dragostea trebuie să fie sprijinită de toate celelalte virtuți, dar mai cu seamă de **rugăciune**: «Toate virtuțile ajută mintea să cîștige dragostea dumnezeiască, dar mai mult ca toate, rugăciunea curată»,³⁶ spune Sf. Maxim. Într-adevăr, după cum notează același Sfînt Părinte într-altă parte: «Rugăciunea neîntreruptă constă în a avea **mintea** alipită de Dumnezeu cu evlavie multă». ³⁷ Deci dragostea unită cu celelalte virtuți, dar mai cu seamă cu practica neîntreruptă a rugăciunii, ne călăuzește, pe cea mai scurtă cale, către cunoașterea puterii lui Dumnezeu și a lucrărilor Sale.

O altă idee pe care Sf. Maxim o dezvoltă în **Capetele sale despre dragoste** în legătură cu cunoașterea lui Dumnezeu este aceea că celelalte virtuți, dacă sînt lipsite de dragoste, nu ne pot călăuzi către o adevărată contemplare și cunoaștere a lui Dumnezeu. Nici chiar credința fără dra-

30. Suta I-a, 9, Migne, P.G., XC, 964 A.

31. Suta I-a, Migne, P.G., XC, 964 A.

32. *Capete despre dragoste*, suta I-a, 12, Migne, P.G., XC, 964 B.

33. *Capete despre dragoste*, suta a II-a, 25, Migne, P.G., XC, 992; suta a V-a, 48, Migne, P.G., XC, 1000, CD.

34. *Ibidem*, suta a II-a, Migne, P.G., XC, 992, BC.

35. *Ibidem*, 27, Migne, P.G., XC, 992 CD.

36. *Ibidem*, suta I-a, 11, Migne, P.G., XC, 964 A.

37. *Cuvînt ascetic*, 25, Migne, P.G., XC, 932 A.

goste nu ne ajută în acest sens la nimic: «Precum lumina soarelui, spune Sf. Maxim, nu încălzește trupul, așa și credința fără dragoste nu lucrează în suflet sporirea cunoștinței. Precum lumina soarelui atrage ochiul cel sănătos, așa și cunoștința lui Dumnezeu cere în chip firesc mintea curățită prin dragoste». ³⁸ Din aceste cuvinte ale marelui Părinte se poate desprinde cu limpezime concluzia că nimeni nu se poate apropia de cunoașterea lui Dumnezeu decât prin dragoste, care are, în concepția gnozeologică a Bisericii, rolul hotărâtor.

3. Cum se arată dragostea față de Dumnezeu. Sf. Maxim Mărturisitorul, fire înclinată mai curînd spre contemplație și spre sistematizare, nu neglijează în scrierile sale aspectele practice ale trăirii creștine; el nu trece cu ușurință peste viața de fiecare zi a creștinului pe care-l dorește cît mai îmbunătățit, mai curățat de patimi, mai aproape de Dumnezeu. Vorbind de dragostea pe care omul trebuie s-o poarte față de Dumnezeu, el ne arată în cuvînte limpezi în ce fel aceasta se poate confirma din partea creștinului.

Prima condiție a dragostei față de Dumnezeu este, după cum ne încredințează Sf. Maxim Mărturisitorul, într-un glas cu învățătura Sfințelor Evanghelii (Ioan XIV, 23, 24; XV, 14) este păzirea poruncilor evanghelice: «Dacă iubește cineva pe Dumnezeu, acela se și grăbește să facă cele plăcute Lui. Iar dacă își iubește trupul, se grăbește să împlinească cele ce-l desfătează pe acesta». ³⁹ Scopul poruncilor evanghelice, ne spune de asemenea Sf. Maxim, este acela de a slobozi mintea de necumpătare și de ură și a o călăuzi la dragostea lui Dumnezeu și a aproapelui, din care se naște în chip efectiv lumina sfintei cunoașteri. ⁴⁰ Prin urmare, între dragoste și păzirea poruncilor există o strînsă legătură, amîndouă acestea condiționîndu-se reciproc.

Se poate spune de asemenea că dragostea creștinului față de Dumnezeu se dovedește mai cu seamă prin dragostea pe care o arată semenilor săi, ⁴¹ criteriu unic aproape pentru aprecierea sincerității dragostei pe care cineva o nutrește față de Dumnezeu. Dar dragostea față de Dumnezeu se vede și din aceea că cel ce este stăpînit de ea se leapădă de patimi. «Dacă vom iubi pe Dumnezeu cu adevărat, zice Sf. Maxim, vom lepăda patimile prin însăși această iubire. Iar iubirea față de El constă în a-L prețui pe El mai mult decît lumea și sufletul mai mult decît trupul precum și în a disprețui lucrurile lumești». ⁴² Aceste cuvinte ale Sf. Maxim Mărturisitorul ne scutesc de orice comentarii, constituind o concluzie firească a întregii sale teologii a iubirii față de Dumnezeu.

4. Binefacerile dragostei față de Dumnezeu. Desigur, Dumnezeu nu are trebuință de dragostea noastră față de El, întrucît El reprezintă desăvîrșirea cea mai înaltă, fiindu-Și suficient Siesi. Dar din dragostea pe care o vădim față de El, cei ce avem de tras foloase sîntem în primul rînd noi înșine. Astfel, cel ce iubește pe Dumnezeu simte în cugetul și în toată ființa sa coborîndu-se o liniște deplină, un optimism sănătos, o ne-

38. Suta I-a, 31-32, Migne, P.G., XC, 968 A.

39. *Capete despre dragoste*, suta a III-a, 10, Migne, P.G., XC, 1020 B; *vezi și suta* a IV-a, 55, Migne, P.G., XC, 1060 D.

40. *Ibidem*, suta a IV-a, 56, Migne, P.G., XC, 1060 D.

41. *Capete despre dragoste*, suta I-a, 13, Migne, P.G., XC, 964 B; *Epistole*, Migne, P.G., XCI, 404 A.

42. *Capete despre dragoste*, suta a III-a, 50, Migne, P.G., XC, 1032 B.

mărginită încredere în viitorul său. Cel ce iubește cu toată ființa sa pe Dumnezeu a izgonit din suflet orice amărăciune și întristare. «Cel ce iubește pe Dumnezeu, spune Sf. Maxim, nu întristează pe nimeni și nu se întristează pentru cele vremelnice... Cel ce iubește pe Dumnezeu, trăiește pe pământ viață îngerească, postind și priveghind, cîntînd și rugîndu-se și gîndind pururea numai lucruri bune despre tot omul». ⁴³

Cel ce iubește pe Dumnezeu simte cum peste sine se coboară pacea lui Dumnezeu, care alungă din suflete orice gînd viclean și orice pizmă, orice viclenie și orice cuget de a face rău semenilor. «Cel ce s-a învrednicit de cunoștința dumnezeiască și a dobîndit lumina acesteia prin dragoste, nu va fi tulburat niciodată de duhul slavei deșarte». ⁴⁴ «Dintre patimi, unele sînt trupești iar altele sufletești... Dar și pe unele și pe altele, le desființează dragostea și înfrînarea: cea dintii pe cele sufletești, iar cea din urmă pe cele trupești». ⁴⁵ Cel ce nu disprețuiește slava și ocara, bogăția și sărăcia, plăcerea și întristarea, n-a cunoscut încă adevărata dragoste către Dumnezeu. ⁴⁶ Cel ce este cuprins de dragoste față de Dumnezeu poate grăi cu Apostolul: «Cine ne va putea despărți pe noi de dragostea lui Hristos? Oare necazul, ori strîmtorarea, ori prigoana, ori foametea, ori lipsa, ori primejdia, ori sabia?» (Rom. VIII, 35). ⁴⁷ Dragostea este o condiție esențială pentru împlinirea rugăciunii pe care o înalță creștinul către Dumnezeu. «Cel ce iubește cu adevărat pe Dumnezeu, spune Sf. Maxim, acela se și roagă cu totul atent. Și cel ce se roagă cu totul atent, acela și iubește pe Dumnezeu cu adevărat». ⁴⁸ Iubirea de sine (*φιλαυτία*) — noțiune ce revine destul de des în opera Sf. Maxim ⁴⁹ — este una dintre cele mai puternice piedici în calea dragostei față de Dumnezeu și de aproapele. Pentru ca creștinul să se împărtășească de toate binefacerile dragostei față de Dumnezeu trebuie, așadar, să îndepărteze de la sine această dragoste față de sine. ⁵⁰

De asemenea, dragostea ne arată ca fii ai lui Dumnezeu, ceea ce constituie, de fapt, cea mai mare binefacere pe care această regină a virtuților poate s-o reverse asupra noastră. «Să nu disprețuiești porunca dragostei, avertizează Sf. Maxim, căci printr-însa vei deveni fiul lui Dumnezeu. Dar călcînd-o, te vei afla fiul Gheenei». ⁵¹ Din aceste scurte cuvinte ale Sf. Maxim se poate vedea valoarea virtuții dragostei în perspectivă eshatologică. Ea devine criteriul judecării, al împărțirii dreptății dumnezeiești. Prin urmare, un osîrduitor duhovnicesc nu poate pretinde că a împlinit ceva de seamă dacă nu este împodobit cu virtutea dragostei, care, după cum subliniază Sf. Maxim, este în același timp și poruncă evanghelică. Cei ce-L iubesc pe Dumnezeu vor avea parte de un sfîrșit luminos

43. *Ibidem*, suta I-a, 41-42, Migne, P.G., XC, 968 CD.

44. *Ibidem*, suta I-a, 46, Migne, P.G., XC, 969 A.

45. *Ibidem*, suta I-a, 4, Migne, P.G., XC, 973 C.

46. *Ibidem*, suta I-a, 72, Migne, P.G., XC, 976 C.

47. *Ibidem*, suta I-a, 73, Migne, P.G., XC, 976 D.

48. *Ibidem*, suta II-a, 1, Migne, P.G., XC, 984 B.

49. *Ibidem*, suta a II-a, 8, Migne, P.G., XC, 985 C; vezi și *Epistole*, Migne, P.G., XCI, 397 C și urm., etc.

50. *Capete despre dragoste*, Migne, P.G., XC, 985 C.

51. *Capete despre dragoste*, suta a IV-a, 20, Migne, P.G., XC, 1052 C.

și de bucurii tainice pe care nu le poate în nici un chip avea cel ce a lepădat de la sine această virtute neîntrecută.⁵²

În câteva cuvinte se poate spune că dragostea pe care oamenii o dădorează lui Dumnezeu izvorăște din cunoașterea deplină a adevărilor dumnezeiești și condiționează întreaga viață creștină, constituind virtutea de căpetenie a celui ce tinde spre o viață cât mai îmbunătățită din punct de vedere duhovnicesc. Culmile trăirii creștine scapă, în chip neîndoios, celui ce nu vrea să se împodobească cu această virtute creștină în care se cuprinde de fapt toată porunca dumnezeiască. Nimic de seamă nu se poate realiza în ordinea duhovnicească fără dragoste și în primul rînd nu se poate face nici un pas pe calea cunoașterii lui Dumnezeu — care de fapt este însăși fericirea pe care Mîntuitorul a făgăduit-o celor ce-L iubesc pe El.

Primul criteriu al dragostei față de Dumnezeu rămîne fără îndoială dragostea pe care o arătăm semenilor noștri, în care sălășluiește chipul Creatorului și care tind neîncetat spre asemănarea cu Acesta. Iată pentru ce Sf. Maxim acordă în întreaga operă a sa un spațiu larg datoriei creștinului de a iubi pe aproapele său.

II. DRAGOSTEA FAȚĂ DE APROAPELE

Dacă porunca dragostei față de Dumnezeu este prima și cea mai mare datorie a creștinului, dragostea față de aproapele este o îndatorire tot atît de mare și de însemnată. Și aceasta pentru că porunca dragostei este una, dar ea ni se înfățișează sub două aspecte care nu pot fi separate și nici nu pot exista separat, ci strîns legate între ele. Iată pentru ce Sf. Maxim, dînd atenția cuvenită poruncii dragostei față de Dumnezeu, nu uită să-i învețe pe cei ce-i cereau sfaturi și lămuriri — și prin ei și pe noi — să nu părăsească dragostea față de aproapele, care prin natura sa poate să fie mai ușor verificată și mai lesne de urmărit în conduita morală a insului care trăiește în obștea creștină.

1. **Universalitatea dragostei față de aproapele.** Așa precum Mîntuitorul și-a început activitatea Sa de nou Legiuitor, afirmînd că dragostea creștină trebuie să îmbrățișeze pe toți oamenii deopotrivă, indiferent dacă ne sînt prieteni sau dușmani, dacă împărtășesc aceleași convingeri religioase ca și noi sau pot să ne răsplătească vreodată pentru binele pe care l-au primit din parte-ne (Mat. V, 43-47), tot așa și Sf. Maxim Mărturisitorul subliniază în nenumărate rînduri ideea atît de caracteristică învățăturii creștine că dragostea trebuie să cuprindă pe toți oamenii, indiferent de poziția socială, religioasă sau morală pe care o au față de noi. Și aceasta întrucît creștinul nu trebuie să se călăuzească în aprecierea semenului său de criterii accidentale, ci de ceea ce acesta are dintru început sădit în ființa sa de mîna Creatorului, chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Încă în prima sută a Capetelor sale despre dragoste, Sf. Maxim citînd cuvintele Mîntuitorului: «Porunca Mea aceasta este, ca să vă iubiți unii pe alții» (Ioan XV, 12) notează: «**Fericit este omul care poate să iubească pe tot omul la fel.**»⁵³ În această privință ne stă drept pildă însuși Dum-

52. *Cele două sute de capete despre recunoașterea lui Dumnezeu și economia intrupării Fiului lui Dumnezeu*, suta a II-a, 24, Migne, P.G., XC, 1136 C.

53. 16, 17, Migne, P.G., XC, 964 CD.

nezeu: «Precum Dumnezeu, fiind prin fire bun și fără de patimă, iubește pe toți la fel, ca făpturi alese ale Sale, dar pe cel virtuos îl slăvește ca pe unul ce și-a însușit cunoștința, iar pe cel lenes îl miluiește, pentru că este bun și îl ceartă în veacul de acum, îndreptându-l, așa și cel bun și nepătimaș în aplecarea voii sale, **iubește pe toți oamenii la fel**». ⁵⁴ Chiar dacă omul este înclinat să nu iubească pe toți oamenii deopotrivă, trebuie totuși să se **silească** spre aceasta: «Silește-te **pe cit poți** să iubești pe orice om. Iar dacă nu poți **încă**, cel puțin să nu urăști pe nimeni. Dar nu vei putea face nici aceasta dacă nu vei disprețui lucrurile lumii. Te-a blestemat cineva? Să nu-l urăști pe el, ci blestemul și pe diavolul care a pus la cale blestemul. Căci dacă urăști pe cel ce te-a blestemat, ai urit un om și ai călcat porunca. Și ceea ce a făcut acela cu cuvântul, tu faci cu fapta. Iar de păzești porunca, arată semnele dragostei și de poți face ceva, ajută-l ca să-l izbăvești de rău. Hristos nu vrea ca tu să porți vreunui om ură sau supărare, sau mînie, sau să îți mînte răul, în nici un chip și pentru nici un lucru vremelnic. Aceasta o strigă cele patru Evanghelii». ⁵⁵ Cuvintele Sf. Părinte îmbracă în cele de mai sus nota poruncilor evanghelice, vădind prin aceasta că atunci cînd este vorba despre dragostea față de aproapele nu poate să aibă loc nici un compromis. Porunca evanghelică a iubirii aproapelui nu trebuie să rămînă pentru creștini literă moartă, ci faptă de fiecare zi. Nici o considerație lumească nu trebuie să abată pe creștin de la împlinirea ei, nici un motiv de dușmănie nu trebuie să ne îndepărteze de ea, căci în același timp ne îndepărtează și de moștenirea veșnicilor bunătăți făgăduite celor ce-i iubesc pe semenii lor. Dar dragostea față de vrăjmași n-a fost poruncită numai pentru a apropia pe creștin de țelul tuturor strădaniilor sale: fericirea veșnică, ci și pentru a-l feri de patimile pe care ura le generează în sufletele pe care le stăpînește. «De ce a poruncit acestea? (dragostea față de vrăjmași), întreabă Sf. Maxim. Ca să te slobozească pe tine de ură, de întristare, de mînie, de ținerea de mînte a răului și să te învrednicească de cea mai mare avuție, dragostea desăvîrșită. Căci e cu neputință să aibă cineva această avuție dacă nu iubește pe toți oamenii deopotrivă, asemănîndu-se lui Dumnezeu care iubește pe toți oamenii la fel». ⁵⁶ Dragostea față de vrăjmași caracterizează pe cei ce tind să se asemene cu Dumnezeu. Sf. Maxim a reținut desigur cu atenție că Mîntuitorul adresează întregii omeniri cuvintele: «**Fiți dar voi desăvîrșiți, precum Tatăl vostru cel ceresc desăvîrșit este**» (Mat. V, 48), deabia după ce dă porunca iubirii vrăjmașilor. Aceasta este desigur în ordinea morală, semnul cel mai sigur că omul începe să se asemene lui Dumnezeu, caută să-și însușească desăvîrșirea într-un grad tot mai înalt, avînd în această privință drept prototip pe Dumnezeu însuși.

2. Cum se manifestă dragostea față de aproapele. Dragostea față de aproapele nu trebuie să ni se înfățișeze ca o atitudine pasivă față de lipsurile și nevoile acestuia. Ea trebuie să fie însoțită întotdeauna de fapte, care să-i dea un conținut, dinamizînd-o. Cel ce nu disprețuiește bogăția, slava deșartă și plăcerea nu poate să pretindă că se află în slujba dragostei adevărate. ⁵⁷ «Roadele iubirii, spune Sf. Maxim, sînt: facerea de bine față

54. *Capete despre dragoste*, suta I-a, 25, în Migne, P.G., XC, 965 B.

55. *Ibidem*, suta a IV-a, 82-84, Migne, P.G., XC, 1068 D, 1069 A.

56. *Capete despre dragoste*, suta I-a, 61, în Migne, P.G., XC, 973 A.

57. *Ibidem*, suta I-a, 75, Migne, P.G., XC, 977 AB.

de aproapele, din toată inima, răbdarea îndelungă, deplina îngăduință și folosirea lucrărilor cu dreaptă judecată». ⁵⁸ Milostenia este și ea o formă sub care se poate manifesta dragostea față de aproapele. Ea trebuie făcută către toți oamenii. «Cel ce face milostenie imitînd pe Dumnezeu, nu face deosebire între cel rău și cel bun, între drept și nedrept, cînd este vorba despre cele ce sînt de trebuință trupului, ci împarte tuturor la fel, după trebuință, chiar dacă cinstește mai mult, pentru buna aplecare a voii, pe cel virtuos decît pe cel leneș». ⁵⁹ Și iarăși: «Cel ce iubește pe Dumnezeu, cu siguranță iubește și pe aproapele. Iar unul ca acesta nu poate păstra banii, ci-i folosește cu dumnezeiască cuviință, dînd fiecăruia dintre cei ce au trebuință». ⁶⁰

În alt chip, dragostea față de aproapele se arată și din faptul că gîndim bine despre orice om: «Dragostea față de Dumnezeu dorește pururea să înaripeze mintea spre grăirea dumnezeiască, iar cea către aproapele să gîndească pururea cele bune despre semenii». ⁶¹ De aceea, cînd creștinul este martor al unei bîrfiri ce se face fratelui său trebuie să mustre pe autorul ei și să nu ia aminte la cele ce spune, căci altfel se face părtaș la păcatul aceluia, pe care-l încurajează prin tăcerea sau aprobarea celor ce spune. ⁶² Cu atît mai mult creștinul trebuie să se ferească a-l vorbi de rău pe semenul său: «Nu înțepa cu vorbe ironice pe fratele tău ca nu cumva primind și tu cele asemănătoare de la el, să alungi de la amîndoi starea dragostei. Ci mergi și-l mustră pe el cu îndrăznire iubitoare, ca împărtaşind pricinile supărării să te izbăvești și pe tine și pe el de tulburare și de supărare». ⁶³

Dragostea se manifestă de asemenea prin răbdarea pe care omul o arată în încercările grele și în întîmplările supărătoare, nefugind de sarcinile care-i revin în îndreptarea lucrărilor și în îmbunătățirea situației grele care s-a creat pentru un moment. ⁶⁴

3. Binefacerile dragostei față de semenii. Cea mai mare binefacere pe care o revarsă asupra obștii omenești dragostea creștină față de aproapele este dărîmarea tuturor barierelor ce separă pe oameni: «Cel desăvîrșit în iubire... nu mai cunoaște între al său și al altuia, sau între a sa și a altuia, sau între bărbat și femeie, ci, ridicat mai presus de tirania pasiunilor și privind firea unică a oamenilor, privește pe toți la fel și are față de toți aceeași dragoste. Căci nu mai este în el elin și iudeu, nici bărbat nici femeie, nici rob sau slobod, ci în toate și în toți este Hristos». ⁶⁵

Pe de altă parte, dragostea aduce pace între frații învrăjbiți, creînd condiții tot mai bune de trăire laolaltă a oamenilor: «Ia aminte la tine, ne îndeamnă Sf. Maxim, ca nu cumva răutatea, care te desparte de fratele tău, să nu se afle în fratele tău, ci în tine și grăbește de te împacă cu el, ca să nu cazii din porunca dragostei». ⁶⁶ Chiar dacă omul este încercat la un moment dat de ură față de aproapele său, nu trebuie să stea multă

58. *Ibidem*, suta I-a, 40, Migne, P.G., 968 C.

59. *Ibidem*, suta I-a, 24, Migne, P.G., XC, 965 A.

60. *Ibidem*, suta I-a, 23, Migne, P.G., XC, 965 A.

61. *Ibidem*, suta a IV-a, 40, Migne, P.G., XC, 1056 D.

62. *Ibidem*, suta I-a, 60, Migne, P.G., XC, 972 D.

63. *Ibidem*, suta a IV-a, 32, Migne, P.G., XC, 1053 D, 1056 A.

64. *Ibidem*, suta a IV-a, 16, Migne, P.G., XC, 1052 B.

65. *Ibidem*, suta a II-a, 30, Migne, P.G., XC, 994 B.

66. *Ibidem*, suta a IV-a, 19, Migne, P.G., XC, 1052 C.

vreme pe această cale, ci, dacă socotește că i-a greșit aceluia, să meargă să se împăce, pentru ca să liniștească ura cu dragostea.⁶⁷ Totodată dragostea este vatră a tuturor virtuților creștine și mijloc de izgonire a tuturor patimilor care ne împresoară. Dragostea unită cu cunoștința, ne încredințează Sf. Maxim, alungă trufia și zidește atît pe semenii noștri cît și pe noi înșine. Dragostea zidește prin aceea că nu pizmuieste.⁶⁸ Dacă cunoștința singură, de obicei, e însoțită de închipuirea de sine și de pizmă, mai ales la început, dragostea o smerește și o ferește de trufie.⁶⁹

Iată, așadar, cum dragostea călăuzește, dă sens și conținut tuturor străduințelor oamenilor. Ea este măsura tuturor faptelor omului și porunca de căpetenie a învățaturii creștine. Ea ne ferește să cădem în păcatul trufiei și al urii, ea ne împodobește cu mulțumirea faptului bun împlinit. Ea trebuie să ne fie călăuză în toate acțiunile noastre.

Sf. Maxim Mărturisitorul demonstrează aceste adevăruri cu mult mai multă forță de convingere decît am făcut-o noi în lucrarea de față, arătîndu-se un demn ucenic al Apostolului iubirii și totodată un mare trăitor al poruncilor Evangheliei a IV-a, căci numai un astfel de om putea să analizeze porunca iubirii creștine în toate aspectele ei așa cum a făcut-o, în Capetele despre dragoste, Marele Părinte bisericesc. Chiar dacă el nu îmbrățișează în Capetele sale despre dragoste, decît sub forma sentințelor scurte, fenomenul dragostei creștine, neprezentîndu-l deci decît fragmentar, — ne referim iarăși la felul de expunere — cel ce se apleacă cu atenție asupra acestei opere, unică în felul său, va afla întotdeauna un îndreptar remarcabil al trăirii creștine și al felului în care trebuie înțeleasă cea mai mare poruncă din Lege.

67. *Ibidem*, suta a IV-a, 21-22, Migne, P.G., XC, 1052 CD.

68. *Ibidem*, suta a IV-a, 59-60, Migne, P.G., XC, 1061 AB.

69. *Ibidem*.

SFINȚII CA OBIECT AL CULTULUI CREȘTIN-ORTODOX *

I. CUVINTUL «SFÎNT» ÎN TERMINOLOGIA LITURGICĂ

1. Din punct de vedere liturgic, cuvîntul «sfînt» desemnează pe acei credincioși, trecuți în veșnicie, pe care Biserica îi cinstește cu un cult public, pentru viața lor aleasă. În ordinea cronologică, cei dintîi care primesc un asemenea cult sînt mucenicii, dar ei nu sînt denumiți, de la început, cu titlul de **sfinți**. Cuvîntul «sfînt» începe a fi întrebuițat în acest înțeles abia prin secolul al patrulea, cînd se substituie aceluia de martir și se dă deopotrivă asceților, ierarhilor, apostolilor, dreptilor și profeților V. Testament, adică tuturor aceluia pe care Biserica îi socotește vrednici a fi venerați în pietatea creștină. Ca întreaga terminologie creștină, și cuvîntul «sfînt» s-a format sub o triplă influență: a limbii curente, vorbită de societatea păgînă, a limbii Sfintei Scripturi și a concepțiilor noi religii creștine.¹ Termenii la care s-a oprit lumea creștină pentru desemnarea acestei noțiuni, sînt «sanctus» în Apus și ἅγιος în Răsărit, care traduc pe שׂרׁוּף, sfînt, din V. Testament, în versiunile acestuia din limbile latină și greacă.

2. Cuvîntul «sfînt» avea în lumea păgînă o întrebuițare mai mult cu caracter oficial, ceremonial și se da persoanelor de care era legat privilegiul inviolabilității, ca: împărați, regi, ambasadori. Vechiul Testament, la început, iar mai apoi Noul Testament îi dau o întrebuițare religioasă, desemnînd lucrurile și persoanele sustrase condițiunilor obișnuite și consacrate lui Dumnezeu, primul accentuînd mai mult sfințenia rituală, iar al doilea pe cea sacramentală. N. Testament pune însă accentul și pe aspectul moral al sfințeniei, ca treaptă de desăvîrșire de atins din partea credincioșilor. Atît în Vechiul cît și în Noul Testament, nu aflăm o categorie de oameni cinstiți sub numele de sfinți. În N. Testament toți credincioșii sînt numiți sfinți «ἅγιοι», calitate dobîndită prin primirea botezului creștin. Cu timpul, întrebuițarea cuvîntului «sfînt» prezintă tendința de a se aplica unui număr cît mai restrîns de creștini. De la comunitatea tuturor credincioșilor, se dă numai aceluia care țin dreapta credință, apoi celor adormiți sau împăraților și episcopilor, ca titlu de onoare, iar din secolul IV, mucenicilor și tuturor celorlalte categorii de credincioși, pe care Biserica îi cinstește cu un cult public pentru meritele și viața lor aleasă.

3. Înțelesul cuvîntului «sfînt» păstrează în sine atît nuanța ceremonială sau oficială, ca titlul de cinste, dat marilor demnitari, întrucît sfinții sînt o elită în sinul Bisericii, vrednică de cinstire din partea credincioșilor, cît și nuanța religioasă, ca titlu pentru lucrurile și persoanele sustrase condi-

*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost alcătuită sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Ene Braniște, care a și dat avizul pentru publicare.

1. Cf. Hippolyte Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles, 1927, p. 1.

țiunilor obișnuite și consacrate lui Dumnezeu, pentru că sfinții sînt oameni ai lui Dumnezeu, care s-au consacrat întru totul slujirii Lui. El devine un titlu cu care Biserica Creștină cinstește pe aceia cărora le-a acordat un cult public.²

II. TEMEIUL ISTORIC ȘI DOGMATIC AL VENERĂRII SFINȚILOR IN BISERICA ORTODOXA

1. Cultul sfinților ia naștere în vremea persecuțiilor și începe cu venerarea mucenicilor. El pornește din sentimentul firesc de admirație, pe care creștinii îl simt față de eroii credinței, cînd văd tăria cu care aceștia înfruntă chinurile și seninătatea cu care primesc moartea. Moartea pentru credință devine pentru primii creștini, un titlu de mare cinste, ea reprezentînd idealul cel mai înalt pentru fiecare dintre ei. Astfel, mucenicia este o imitare a suferințelor lui Iisus Hristos, o unire cu El, treapta cea mai înaltă de perfecțiune creștină. Mucenicul reprezintă tipul creștinului desăvîrșit. Ca urmare a acestor idei, mucenicii se plasează de la început deasupra comunității obișnuite, ca o parte aleasă a ei, pe o treaptă superioară, iar raportul lor cu Dumnezeu le conferă un caracter sacru. Pentru aceasta ei devin obiectul atenției generale, al respectului și al dragostei credincioșilor.³ Aceasta cu atît mai mult cu cît, după credința generală a Bisericii, mucenicii se învrednicesc în ceruri de coroane, sînt primiți în cetele îngerilor cu care sînt la fel și ale căror roluri le îndeplinesc,⁴ stau în vecinătatea imediată a lui Dumnezeu, la care mijlocesc pentru frații lor de pe pămînt.⁵ Precizîndu-se din ce în ce mai mult pozițiunea lor, în sînul comunității creștine și în Biserica cerească, acele manifestări, simple și spontane, de dragoste și admirație, se reglementează într-un cult obișnuit, care se practica, zilnic, la mormînt, de credincioși și la care participa și Biserica, odată pe an, la sărbătoarea de aniversare a morții.

Mucenicia devine o normă sau criteriu și pentru celelalte forme pe care le îmbracă sfințenia în Biserica creștină. Astfel, pe lîngă mucenicii proprii, creștinii venerară pe apostoli, convinși fiind că toți suferiseră moarte mucenicească, pe mucenicii N. Testament, sfîntul Ioan Botezătorul și sfîntul arhidiacon Ștefan, precum și pe profeții V. Testament a căror viață și lucrare se apropie de a mucenicilor, ca unii care au luptat nu pentru Hristos cel revelat, ci pentru Hristos cel ascuns în Lege.⁶

După încetarea persecuțiilor, atenția creștinilor este atrasă de o nouă formă a sfințeniei, reprezentată de asceți sau cuvioși a căror viață este socotită tot o mucenicie, dar de natură spirituală, prin care ei realizează

2. Cf. idem, *ibidem*, pp. 9, 25, 28, 45, 59; Bricout, *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, Paris 1928, vol. II, p. 158 definește cuvîntul sînt așa: «Se cheamă sfinți, în limbajul liturgic și canonic slujitorii lui Dumnezeu, cărora Biserica, după moartea lor, le-a hotărît acest titlu, permițînd a fi venerați cu un cult public».

3. Cf. Hippolyte Delehaye, *op. cit.*, pp. 2, 6, 10, 19; Ernest Lucius, *Les origines du culte des saints dans l'Église chrétienne*, trad. din limba germană de E. Jean Maire, Paris, 1908, pp. 71-76; P. Séjourné, *Culte des saints*, art. în *Dict. de Théol. Catholique*, t. XIV, col. 892-898.

4. Cf. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilie asupra martirilor întregului pămînt*, *Oeuvres complètes*, trad. de abatele Jolij, Paris-Nancy 1868, vol. III, p. 132.

5. Cf. Sf. Ciprian, *Episola LVII*, 5, P.L., t. IV, col. 856; Augustin, *De civitate Dei*, trad. de E. Saisset, Paris 1855, p. 105-106.

6. Cf. Augustin, *Cuvîntarea 300*, P.L., t. 38, col. 1379.

aceeași treaptă de perfecțiune ca și mucenicii.⁷ Sînt venerați apoi unii dintre marii dascăli și ierarhi ai Bisericii, care se impun, în fața credincioșilor, prin zelul depus în răspîndirea cuvîntului evanghelic și stîrpirea ereziilor, prin viața lor aleasă, plină de curăție, fapte bune și virtuți.

Acestea sînt formele sau aspectele sfințeniei, sesizate de evlavia populară, care stau la baza venerării sfinților. Conceptul popular asupra sfințeniei, spontan și instinctiv, este anterior oricărei elaborări științifice din partea Bisericii, iar cînd Biserica face acest lucru, constată o perfectă identitate între punctul său de vedere și acela al poporului drept credincios.⁸

Biserica creștină acceptă în general acest cult așa cum pornește el de la popor, cu motivările pe care le aduce evlavia populară și formele fi-rești pe care le îmbracă aceasta. Biserica însă supraveghează și dirijează acest cult, canalizînd pietatea populară pe făgașul dreptei credințe, ferind pe credincioși de rătăcirii și înlăturînd abuzurile. Datorită caracterului popular al venerării sfinților, Biserica nu simte nevoia să vie cu o precizare dogmatică, de la început, asupra acestui cult. Ea nu face acest lucru decît sub presiunea ereziilor, care atacau această practică pioasă, și anume în sinodul VII ecumenic de la Niceea, (787), din cauza iconoclasmului și în sinoadele de la Iași (1642) și Ierusalim (1672), din cauza protestantismului.

2. Din punct de vedere dogmatic, Biserica Ortodoxă întemeiază acest cult pe «comuniunea sfinților», sub care se înțelege o unire intimă spirituală între toți membrii Bisericii, din toate cele trei stări, în unitatea supranaturală de viață a aceluiași trup mistic, al cărui cap este Domnul nostru Iisus Hristos, cu scopul de a se realiza o colaborare solidară în vederea mîntuirii.⁹ În virtutea acestei comuniuni, sfinții, care se bucură la Dumnezeu de mărire și gustă, cu anticipație, fericirea eternă, își manifestă dragostea și interesul lor pentru cei vii, rugîndu-se lui Dumnezeu pentru ei, iar cei vii le cer aceste rugăciuni și-i cinstesc ca pilde de virtuți creștine desăvîrșite. Sînt în Sfînta Scriptură mărturii directe despre rugăciunea sfinților pentru cei vii. Astfel, Iuda Macabeul vede în vis pe arhiereul Onia rugîndu-se pentru popor, împreună cu proorocul Ieremia (II Macabei XV, 12). Vedenia celor 24 bătrîni din Apocalipsă (V, 8) este de asemenea o mărturie despre rugăciunea sfinților.

În mod indirect, însă, această rugăciune se deduce din ceea ce învață Sf. Scriptură cu privire la rugăciunea dreptilor de pe pămînt, pe care o recomandă și o socotește aducătoare de folos. Sfinții în ceruri nu fac deci, altceva, decît să continue ceea ce făceau pe pămînt. Rugăciunea mijlocitoare a sfinților nu micșorează lucrarea Mîntuitorului, singurul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni, pentru că ei nu ajută cu puterea lor, ci numai se roagă pentru oameni. Dacă prin rugăciunile lor nu se vatămă lucrarea mîntuitoare a Domnului, urmează că și oamenii sînt înpreptățiți să ceară mijlocirile lor, fapt atestat de Sf. Scriptură prin recomandarea invocării rugăciunii dreptilor. Cinstirea sfinților nu este interzisă de Sf. Scriptură. Dacă în unele locuri se spune că închinarea se cuvine numai lui Dumnezeu

7. Cf. Ernest Lucius, *op. cit.*, p. 58.

8. Cf. Hippolyte Delehaye, *op. cit.*, p. 233.

9. Vezi Efeseni I, 20-23; Coloseni I, 16-18; Romani XII, 5; I Corinteni XII, 26;

Dr. Petru Rezuș, *Aghiologia ortodoxă*, Caransebeș 1940, p. 113.

și dacă îngerul respinge închinarea lui Ioan prin «închină-te lui Dumnezeu» (Apocalipsă, XIX-20 și XXII, 8-9), prin aceasta se înțelege cultul de adorare, convenit numai lui Dumnezeu și nu venerarea sfinților. În nici o parte Sf. Scriptură nu este împotriva icoanelor. Interzicerea din Decalog nu se referă la icoane, care nici nu existau pe acea vreme, ci la închinarea la idoli.¹⁰ Mai puțin întemeiată pe Sf. Scriptură, venerarea sfinților își găsește bogate temeiuri în Sf. Tradiție, în scrierile sfinților Părinți,¹¹ dintre care menționăm mai ales pe Sfântul Ioan Damaschin (sec. VIII), care la sfârșitul epocii patristice, precizează atât categoriile de sfinți cât și motivele pentru care sînt venerați.¹²

Biserica Ortodoxă face deosebire între cultul datorat lui Dumnezeu și acela al sfinților. Cultul lui Dumnezeu se cheamă **latrie**, adorare, fiind un cult absolut, întrucît rațiunea pentru care este adorat este intrinsecă, adică o are în însăși natura Sa. Sfinții se bucură de un cult numai relativ, întrucît chiar dacă au sfințenia în ei, ea nu le aparține prin natură, ci le vine de la Dumnezeu, în virtutea legăturii lor cu El. Cultul care se dă lor se cheamă **aulie**, slujire, venerare.¹³ Moaștele, obiectele de care s-au servit sfinții și icoanele lor, se bucură de un cult numit «cinstire», ca urmare a legăturii lor cu persoana sfîntului cărui au aparținut.¹⁴ Deosebirea între cultul lui Dumnezeu și acela al sfinților a fost observată de Biserică de la început și pînă azi.¹⁵

III. FORMELE DE EXPRIMARE ALE VENERĂRII SFINȚILOR ÎN BISERICA ORTODOXĂ

Formele prin care se exteriorizează venerarea sfinților în Ortodoxie, pot fi reduse la trei: cinstirea, invocarea și imitarea sfinților.¹⁶

A. Cinstirea sfinților.

1. În cultul ortodox cinstirea sfinților poate fi urmărită pe două planuri: individual și colectiv. Pe plan individual, este vorba de cinstirea fiecărui sfînt în parte, în zile anumite și cu slujbe speciale, potrivite întru totul vieții și faptelor sale, iar pe plan general este cinstirea lor în grupuri mai mari sau în cete, în diferite slujbe bisericesti.

Prima formă a cinstirii individuale este **sărbătoarea**. Fiecare sfînt are o zi anumită în calendar, închinată lui, în care este cinstit. În această zi, Biserica prin slujbele sale, de seara și dimineața, cinsteste amintirea acestui sfînt, îi cîntă laude pentru meritele sale, îl invocă prin rugăciuni și-l

10. Cf. Hristu Andrutsoș, *Dogmatica Bisericii ortodoxe răsăritene*, trad., Sibiu, 1930, p. 446-451; Prof. Teodor Popescu, *Doctrina Bisericii ortodoxe despre cultul sfinților*, art. în «Studii Teologice», 5-6, mai-iunie 1951, p. 292-320.

11. Vezi P. Séjourné, *art. cit.*, col. 899-923.

12. Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, București, 1938, p. 278-281.

13. Fecioara Maria, incomparabil superioară, pentru că a atins înălțimi ale virtuții, pe care nici o creatură nu le-a atins, se bucură a fi obiectul unui cult numit «hiperdulie», supravenerare.

14. Cf. Pr. Petre Vintilescu, *Curs de Liturgică generală*, 1934-1935, p. 49.

15. Cf. Martiriului Sf. Policarp, în Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, IV; 25, p. 114-115, trad. de Mitrop. Iosif, București 1896; Sf. Chiril al Alexandriei, *Contra lui Iulian Apostatul*, c. VI, P.G., t. 76, c. 778-779. Augustin, *Contra Faustum*, c. XX, cap. 21, P.L. 42, col. 384 sq.; Sf. Vasile, *Contra lui Eunomiu*, P.G., t. 29, col. 729.

16. Vezi și Prof. Teodor Popescu, *art. cit.*, p. 304.

dă ca exemplu de imitat, credincioșilor. Potrivit vechiului obicei creștin, ziua în care sînt cinstiți sfinții, nu este ziua nașterii, ci ziua morții, aceasta fiind socotită din vremea persecuțiilor, ca adevărata naștere la viață.¹⁷ Această sărbătoare are caracter comemorativ, de aducere aminte, de reîmpărsărire a memoriei sfîntului, precum și de proslăvire a virtuților sale. De la început, ziua morții martirilor și a celorlalți sfinți, precum și împrejurările și cauza morții, au fost notate și păstrate cu grijă de fiecare Biserică, în minologii sau martirologii (sinaxare), pentru a se ști exact data cînd trebuie să aibă lor sărbătoarea anuală.¹⁸ Din generalizarea pe întreaga Biserică, precum și din simplificarea și combinarea acestor minologii sau martirologii ale Bisericilor locale, s-a ajuns la formarea calendarelor generale, cu sfinți recunoscuți și cinstiți de întreaga Biserică creștină, sau de cea mai mare parte a ei.

Slujba religioasă din sărbătoarea închinată sfinților nu cuprinde numai elemente specifice acestei sărbători, ci și părți de seamă din cultul Bisericii, închinat lui Dumnezeu. Cinstirea sfinților este deci un prilej de a cinsti și proslăvi pe Dumnezeu. Acest sens îl are celebrarea sfintei Euharistii, care este o jertfă adusă lui Dumnezeu, în cadrul unor asemenea sărbători. Celebrarea sfintei Euharistii sau a sfintei Liturghii a format de la început centrul și nucleul în jurul căruia s-au adăugat celelalte elemente de cinstire a sfinților. Din această cauză creștinii au fost acuzați de păgîni că aduc jertfe sfinților ca și lui Dumnezeu, acuzație combătută, cu tărie, de scriitorii și Părinții bisericești.¹⁹

După însemnătatea lor, sărbătorile sfinților sînt socotite «mari» și «mici», obligatorii fiind numai cele mari, pe care Biserica le prăznuiește cu un fast deosebit. Aceste sărbători sînt socotite de Biserică, «mijlocii», adică ocupînd locul de mijloc între cele împărătești și cele mici.²⁰

Elementele specifice sărbătorii sfinților, sînt imnele sau cîntările de laudă, sinaxarul, panegiricul și pomenirea în rugăciuni.

a) Din veacul IV în sus, imnul sau poezia cîntată apare ca cel mai potrivit mijloc de a cinsti pe sfinți. Dealtfel poezia s-a arătat, în toate vremurile, a fi mijlocul cel mai propriu pentru exteriorizarea simțămîntelor lăuntrice. Bucuria și triumful s-au arătat totdeauna prin cîntare. Sărbătorile sfinților erau, prin excelență, zile de triumf și bucurie, cîntarea deci trebuia să ocupe centrul.²¹

Toate imnele sau cîntările de laudă pentru sfinți, ca tropare, condace, icoase, canoane etc. sînt cuprinse în cartea de slujbă, intitulată, Minei, în 12 volume, cîte unul pentru fiecare lună, fiecare volum conținînd slujba sfinților pe zile. Mineiul s-a format, pe măsură ce s-a dezvoltat immologia, prin adăugiri de cîntări noi. Prima adunare de cîntări se datorează Sfin-

17. Excepție de la această regulă fac numai Sfînta Fecioară Maria și Sf. Ioan Botezătorul, care sînt cinstiți și în zilele lor de naștere, prima la 8 septembrie, al doilea la 24 iunie.

18. Cf. Sf. Ciprian, *Epistola* 37, P.L., vol. IV, col. 337.

19. Augustin, *De civitate Dei*, c. VII, trad. cit., p. 27; *In evang. Joh.*, tract., P.L., t. 35, col. 1847.

20. Aceste sărbători sînt: Sf. Paraschiva (14 oct.), Sf. Dumitru (26 oct.), Sf. Nicolae (6 dec.), Sf. Ștefan (27 dec.), Sf. Vasile cel Mare (1 ian.), Sf. Ioan Botezătorul (7 ian.), Sf. Sfinții Trei Ierarhi (30 ian.), Sf. Gheorghe (23 aprilie), Sf. Constantin și Elena (21 mai), Sf. Ilie (20 iulie).

21. Vezi H. Leclercq, *Hymnes*, art. în *Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie*, vol. VI, Paris 1925, p. 2881 sq.

tului Sofronie, patriarhul Ierusalimului (sec. VII), iar a doua Sfintului Ioan Damaschin (sec. VIII).²² Dar nu toate cântările scrise în cinstea sfinților au intrat în Minei, ci numai acelea care au fost mai frumoase și au căpătat o consacrare liturgică. Autorii cântărilor din Mineie sînt foarte numeroși, mulți dintre ei nefiind cunoscuți sau neputînd fi identificați.²³

Fondul general al imnelor în cinstea sfinților diferă de la o categorie de sfinți la alta. Sfințenia îmbrăcînd diferite forme în Biserică, după împrejurările istorice, imnologia a căutat să țină seamă de acest fapt și, cînd evidențiază meritele unui sfînt, are în vedere categoria din care acesta face parte. Sfințenia în sine este aceeași, diferă numai calea prin care s-a ajuns la ea. Slujba unui sfînt apostol caută să arate meritele sale ca vas ales al predicării și răspîditor al învățaturii creștine; slujba unui mucenic evidențiază tăria cu care el a primit moartea, înfrîngînd pe persecutori și mărturisind pe Iisus Hristos; în slujba unui cuvios, se va observa lupta sa de natură spirituală; slujba unui ierarh scoate în evidență meritele sale de conducător al sufletelor, dar mai ales de luptător împotriva ereziei. Imnele în cinstea sfinților brodează bogat slujba Bisericii, de seara și dimineața, dînd specificul sărbătorii.

Caracterul relativ al cinstirii sfinților apare în imnologie la fiecare pas. Aproape toate imnele se încheie cu o invocare către Dumnezeu, sau Mîntuitorul Iisus Hristos, să mîntuiască sufletele noastre pentru rugăciunile sfinților sau o invocare către sfinți de a se ruga lui Dumnezeu pentru noi.

b) **Sinaxarul** constituie al doilea element specific sărbătorii sfinților, fiind o descriere prescurtată a vieții sfîntului, după vechile minologii sau martirologii, adaptată noilor cerințe ale cultului. Citirea lui urmărește înprospătarea în mintea credincioșilor a faptelor sfîntului și stimularea lor de a-l imita. Sinaxarul se intercalează în slujba Utreniei, între peasnele a 6-a și a 7-a ale canonului zilei.

c) Ca al treilea element specific, **panegiricul** este o cuvîntare al cărei scop este lauda sfîntului sărbătorit. Panegiriștii creștini au căutat ca, lăudînd pe sfinți, să facă din meritele lor, un exemplu și stimulent pentru virtute.

d) Ultimul element specific este **pomenirea numelui** sfîntului în rugăciuni, care se face în otpustul Sfintei Liturghii și al celorlalte slujbe în legătură cu ea, Vecernia și Utrenia.

e) Elementul vizibil în care sînt cinstiți sfinții sînt **moaștele** lor. Cultul sfinților a început prin grija și dragostea cu care creștinii adunau și îngropau rămășițele pămîntești ale mucenicilor.²⁴ Ele nu sînt sfîntul însuși, ci numai rămășițele lui pămîntești, care, datorită unor daruri dobîndite de la Dumnezeu, înfrîng legile firii, nemaifiind supuse stricăciunii,

22. Cf. Dr. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii ortodoxe*, p. 268.

23. Cf. Leo Allatius, *De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum*, Paris 1646, p. 81-82; Pr. Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cîntare bisericească*, București 1937.

24. Cele mai vechi mărturii în acest sens sînt *Actele martiriului Sf. Ignăție Teoforul* (P.G., t. V, c. 985), *Epistola bisericii din Smirna despre martiriul Sf. Policarp* († 155), (P.G., t. V, c. 1044) și mărturia istoricului Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, trad. cit., cartea VIII, cap. 6.

fapt care le și atestă autenticitatea, deosebindu-le de cele false.²⁵ În jurul moaștelor s-a concentrat, de la început întreaga venerare a sfinților. În bisericile unde se află adăpostite, ele sînt înconjurare, zilnic de devoția populară, lîngă ele săvîrșindu-se și unele slujbe în care se cere ajutorul sfîntului respectiv, cum ar fi Acatistele. Sărbătoarea lui capătă, în aceste biserici, o pompă deosebită, atît prin frumusețea slujbei, cît și prin afluența credincioșilor participanți. Biserica nu le socotește, însă, ca mijloace constrîngătoare, prin care se asigură ajutorul lui Dumnezeu și al sfinților, ca în magie, ci, din contră, îndeamnă pe credincioși ca, cinstindu-le, să se înalțe cu mintea și sufletul către Dumnezeu, care îngăduie ca prin ele să se săvîrșească minuni, adică manifestări ale puterii Sale.²⁶ Cultul ortodox reflectă la tot pasul aspectul și puterea taumaturgică a sfinților și a moaștelor lor, prin diferitele denumiri date sfinților, ca: «izvoritor de mir», «făcător de minuni», «sfinți vindecători» etc.

f) În legătură cu cinstirea moaștelor este și **ridicarea de biserici** în cinstea lor, la început chiar pe locul unde se află mormîntul, iar mai tîrziu în orașe, unde au fost transportate moaștele lor. Biserica își lua ca hram al său, adică patron, pe sfîntul ale cărui moaște le adăpostește, sărbătoarea lui, sau hramul, fiind prăznuită cu o pompă deosebită. Obiceiul ca fiecare biserică să fie închinată unui sfînt s-a menținut pînă azi în Ortodoxie. Tot o formă de cinstire a moaștelor este și tradiția punerii moaștelor de sfinți la temelia unei biserici noi, sau în sfîntul antimis.²⁷ Din bogatul tezaur de moaște pe care-l posedă Biserica creștină în general, o bună parte aparține și Bisericii Ortodoxe Romîne.²⁸

g) Un alt element vizibil în care sînt cinstiți sfinții, sînt icoanele. Redînd imaginea sfîntului, ele sînt un mijloc de a ne ridica cu mintea la sfîntul pe care-l reprezintă și prin el la Dumnezeu. Deci închinarea nu rămîne la partea văzută a icoanei, ci se înalță către prototip, așa cum arată și slujba din Duminica Ortodoxiei: «Noi zugrăvim icoane, le venerăm din gură și ne închinăm la ele cu inima și din toată puterea și nu numai la acelea ale Mîntuitorului, dar și la acelea ale tuturor sfinților. Cinstea și venerația îndreptate către icoană se înalță la prototip, aceasta este doctrina sfinților Părinți inspirați de Dumnezeu, noi pe aceasta o urmăm».²⁹ Același lucru îl reliefează și rugăciunea de sfințire a icoanei Mîntuitorului, cînd zice: «Am pus-o înaintea măririi Tale nu îndumnezeind-o, ci știind că cinstea icoanei se suie la cel zugrăvit pe dînsa».³⁰

2. Pe plan colectiv sau general, sfinții primesc o cinstire în cadrul diferitelor slujbe bisericești, în otpusturi, rugăciuni, invocări, și pomeniri, cinstire care rămîne totdeauna uniformă, nevariînd de la o zi la alta sau de la o slujbă la alta. În cadrul sfintei Liturghii, sfinții sînt pomeniți la Proscomidie și după sfințirea darurilor. La Proscomidie se scot din proso-

25. Cf. Dr. Petru Rezuș, *op. cit.*, p. 309; P. Séjourné, *Reliques*, art. în Dict. de Théol. Catholique, t. XIII, col. 2312-2376.

26. Cf. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 278.

27. Vezi canonul 14 sinodul V din Cartagina (401) și can. 7 sinodul VII ecumenic (787).

28. A se vedea Melchisedec, *Oratoriu*, Iași 1869, p. 9-48. Firmilian Ierodiaconul, *Carte de rugăciuni*, București 1937, p. 188-191.

29. Din cîntarea a 8-a a canonului din Duminica Ortodoxiei, *Triod*, București 1946, p. 236.

30. *Molitfelnicul*, ed. București 1950, p. 529.

raua a treia nouă miride pe numele celor nouă cete de sfinți și se pun pe sfântul disc, lângă agneț. Impărțirea sfinților în nouă cete și pomenirea lor în ordine pe categorii, reprezintă o ierarhizare a lor, făcută după aceea a celor nouă cete îngerești. Ordinea este următoarea: întâi, sfântul Ioan Botezătorul, al doilea sfinții prooroci, al treilea sfinții apostoli, al patrulea sfinții ierarhi și dascăli ai lumii, al cincilea sfinții mucenici, al șaselea sfinții cuvioși, al șaptelea sfinții făcători de minuni fără de arginți, al optelea sfinții Părinți Ioachim și Ana și sfântul a cărui pomenire se face și al noulea sfântul a cărui Liturghie se săvârșește.³¹

Din formulele care însoțesc scoaterea miridelor pentru sfinți la Proscomidie, ca «întru cinstea și pomenirea lor», și «pentru ale căror rugăciuni primește Doamne jertfa aceasta», rezultă că nu este vorba de o mijlocire a Bisericii pentru ei, ci de o cinstitie și o asociere a rugăciunilor lor pentru primirea jertfei euharistice. Miridele nu se prefac nici în trupul Domnului și nici în al sfinților.³² Jertfa euharistică, în primul rând jertfă de cerere, de mijlocire, capătă și caracterul unei jertfe de mulțumire adusă lui Dumnezeu pentru că a îngăduit și ajutat să se realizeze în persoana sfinților împărăția cerurilor, adică bunurile și starea de fericire, pentru care Biserica luptă și la care aspiră. Acesta este înțelesul formulei din rugăciunea tainică de după sfințirea darurilor, când se spune «încă aducem această jertfă duhovnicească pentru cei adormiți, întru credință, strămoși, patriarhi, prooroci» etc., cu o mențiune specială pentru Născătoarea de Dumnezeu, făcută în ecfonisul «Mai ales pentru Prea Sfânta...». Deci nu este vorba de aducerea jertfei euharistice, ca o mijlocire pentru ei, ci ca o jertfă de mulțumire lui Dumnezeu că s-a manifestat așa de minunat întru sfinții Săi. Acesta este sensul pe care tilcitorii sfintei Liturghii l-au dat pomenirii sfinților la Liturghie.³³

Sfinții primesc o cinstitie cu caracter general și în alte slujbe bisericesti: astfel în rugăciunea «Mintuiește, Dumnezeule, poporul Tău...» comună Litiei și Utreniei, în rugăciunea de invocare la sfințirea apei mici, precum și în alte slujbe în care se face chemarea în ajutor a unui număr mare de sfinți. Sfinții se pomenesc apoi în otpusturile tuturor slujbelor bisericesti, care se încheie cu formula generală, bine cunoscută «Pentru rugăciunile sfinților Părinților...».

O cinstitie generală primesc sfinții și în cadrul zilelor săptămânii, fiecare zi fiind consacrată unei categorii de sfinți, la slujba zilnică adăugându-se unele cântări în cinstea lor, ca: svetelne, condace și tropare. Astfel, marțea este cinstit Sfântul Ioan Botezătorul, joia sînt cinstiti sfinții apostoli și sfântul Nicolaie, simbătă toți sfinții.

31. Unele Liturghiere (1937) prevăd ca prima miridă să se scoată pentru sfinții îngeri, iar Sf. Ioan Botezătorul să fie înglobat în ceata imediat următoare, a proorocilor. Pentru această problemă a se vedea Pr. Petre Vintilescu, *Liturghiile bizantine privite istoric*, București 1943, p. 36-38; Diacon Ene Braniște, *Observațiuni și propuneri pentru o nouă ediție a Liturghierului românesc*, București 1945-1946, p. 58-59.

32. Vezi Pr. Prof. Spiridon Cîndea, *Agnețul și Miridele în cadrul sfintei Liturghii*, art. în «Studii Teologice», 7-8, iulie-august, 1953, p. 432-494.

33. Cf. Dr. V. Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 523; Pr. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 37. Nicolae Cabasila, *Explicarea Sf. Liturghii*, trad. românească de Diac. Ene Braniște, București 1943, p. 103-104.

B. Invocarea sfinților.

1. Invocarea, ca al doilea element de seamă al venerării sfinților este un corolar al credinței că sfinții se roagă pentru cei vii. Practica invocării este foarte veche, ea putând fi urmărită pînă în primele veacuri creștine, în acele rugăciuni scurte de invocare, scrise sau șgriate pe pereții mormintelor din catacombe, unde se aflau îngropați mucenicii. Invocarea se face prin rugăciuni mai mari sau mai mici, sau prin formule scurte, care încheie de obicei o cîntare sau sînt puse înaintea unei cîntări, în forma unui stih, ca «Sfinților cei fără de arginți rugați-vă lui Dumnezeu pentru noi», și altele. Nici una din numeroasele formule de invocare, pe care le aflăm în cultul ortodox, nu face apel la sfinți să ajute cu puterea lor, ci ca ei să se roage lui Dumnezeu pentru cei care îi invocă. Formulele de invocare privesc mai ales bunurile duhovnicești, adică cele în legătură cu mîntuirea.

2. Slujba bisericească prin care sfinții sînt invocați, în mod deosebit, a veni în ajutorul credincioșilor, este **Acatistul**, slujbă foarte mult căutată de poporul nostru, mai ales în mediul urban. De multe ori, însă, această slujbă este însoțită din partea credincioșilor de cereri nepotrivite cu învățătura creștină, cereri prea personale, prea materiale, fără nici o legătură cu mîntuirea sufletului. Alteori pietatea populară, nederijată bine și la timp, alunecă în credința că sfinții pot ajuta cu propria lor putere, trecînd cu vederea sau ignorînd complet pe Dumnezeu. Sînt atitudini care provin dintr-o rea cunoaștere și înțelegere a sensului pe care-l are venerarea sfinților. Preoții sînt datori a lămuri pe credincioșii care cer asemenea slujbe, asupra acestei primejdii care duce la o umbrire a cultului datorat lui Dumnezeu și nu la o îmbogățire a lui, așa cum urmărește Biserica prin venerarea sfinților.

C. Imitarea sfinților.

Al treilea element al venerării sfinților în Ortodoxie este imitarea sau urmarea, în viață, a faptelor și credinței lor. Este scopul cel mai de seamă pe care-l urmărește Biserica în acest cult. Sfinții sînt pentru credincioși o predică vie, reală, o predică cu fapta. În panegirice, sfinții sînt prezentați ca modele superioare de viațuire creștină. Cea mai mare și mai potrivită cinstire, ce se poate aduce sfinților, după Sf. Ioan Hrisostom, constă în urmarea exemplului lor.³⁴ Biserica îi așează spre venerare, ca exemple și modele, după care să încercăm a ne modela viața noastră religioasă și morală. Nu sfinții au nevoie de laudele noastre, ci nouă ne este necesar exemplul lor, fapt pe care-l evidențiază sinodul VII ecumenic, cînd spune: «Nu pentru o dragoste trupească noi lăudăm pe sfinți sau îi pictăm, ci pentru că noi voim să avem spre imitare virtuțile lor».³⁵ Rugăciunile sfinților, spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul, capătă o eficacitate mai mare la Dumnezeu, dacă sînt întărite prin viața virtuoasă a celor care le cer.³⁶

34. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia 2-a asupra martirilor* trad. cit., vol. III, p. 109.

35. Mănsi, t. III, col. 301-304; cf. Grumel (*Images, culte des saints*), art. în *Dict. de Théol. catholique*, vol. VIII, Paris 1922, p. 764.

36. «Filocalia», *Răspunsuri către Talasie*, trad., Sibiu 1936, p. 299-300.

IV. CANONIZAREA SFINȚILOR ÎN BISERICA ORTODOXĂ

1. Titlul de «sfânt», care atrage după sine cultul de venerare, se dă prin actul de canonizare. Aghiologia ortodoxă ne arată că inițiativa acestui act a avut-o totdeauna poporul drept credincios. Adevărații sfinți au fost identificați de evlavia poporului și înconjurați de acesta la început cu un cult de venerare, neoficial. Pentru decernarea titlului de sfânt se cerea îndeplinirea unor anumite condițiuni, care erau semne vădite ale adevăratei sfințenii, și anume:

a) Mucenicia.

b) Mărturisirea neînfricată a dreptei credințe în fața oricăror amenințări, însoțită de diferite suferințe, ca: exil, închisoare etc.

c) Viața curată, desăvârșită prin asceză și fapte bune.

d) Puterea de a face minuni, în viață sau după moarte, ca urmare a nestricăciunii trupului.

e) Lupta de apărare a dreptei credințe sau de răspîndire a ei, precum și dreapta credință.

Acestea sînt criteriile după care Biserica a ales, a recunoscut și declarat pe adevărații sfinți. În vechea Biserică creștină, canonizarea era foarte simplă, fără a avea un procedeu fix, ea fiind rezultatul unei strînse colaborări între credincioși și conducerea Bisericii. Urmarea canonizării era înscrierea sfîntului în martirologii și instituirea cultului public.

2. Azi, canonizarea este de competența Sinodului. Condițiile de fond cerute pentru aceasta, sînt aceleași ca în Biserica veche și se reduc în linii mari, la trei: 1. Ortodoxia credinței, 2. proslăvirea de Domnul cu cel puțin unul din semenele sfințeniei amintite mai sus, ca: mucenicia, asceza, minunile etc., 3. cultul spontan al poporului după moarte. Actele cu caracter liturgic, săvîrșite de Sinod cu această ocazie, sînt: întocmirea vieții și slujbei sfîntului, înfățișarea icoanei și fixarea tipicului sau ceremonialului de observat la săvîrșirea solemnă a canonizării. Actul sinodal, întocmit cu această ocazie, cuprinde: motivarea și hotărîrea de canonizare, instituirea cultului public bisericesc, general sau local, fixarea zilei de sărbătoare, trecerea numelui în calendar și a slujbei în cărțile de ritual, fixarea de hramuri.

Canonizarea se face, în mod solemn, în cadrul Sfintei Liturghii la ieșirea cu Sf. Evanghelie, cînd se citește actul de canonizare, de către Întîistătătorul Bisericii Autocefale, iar la predică se vorbește despre viața sfîntului, sub formă de panegiric. La Vecernia și Utrenia anterioară, se pune slujba sfîntului respectiv, adică stihirile și canonul. La Privegherea din ajun, sfintele moaște sau în lipsa acestora, icoana sfîntului se poartă, în procesiune, în jurul bisericii, apoi se depune în biserică la locul dinainte stabilit.³⁷

Canonizarea în Ortodoxie are caracter declarativ, de constatare și recunoaștere a sfințeniei și nu constitutiv, adică să dea sfințenia prin ea însăși.³⁸ Ea nu este o zeificare ca în păgînism, căci nu creează dumnezei,

37. Vezi Pr. Prof. Liviu Stan, *Despre rînduiala canonizării solemnne a sfinților în Ortodoxie*, art. în «Mitropolia Olteniei», an. 1955, nr. 7-9, p. 419.

38. Vezi idem, *Despre canonizarea sfinților în Biserica Ortodoxă*, art. în «Ortodoxia», nr. 2, aprilie-iunie 1950, p. 260-278.

sfinții rămânind și după moarte în limitele ființei lor umane, adică neajungând la sfințenia absolută a lui Dumnezeu.³⁹

Și Biserica Ortodoxă Română a avut fericirea, în ultima vreme, sub conducerea Prea Fericitului Patriarh Justinian, să precedeze la canonizarea unor fii aleși ai săi, și anume: Cuviosul ierarh Calinic de la Cernica, cuviosul Iosif cel Nou de la Partoș, mitropoliții Ilie Iorest și Sava Brancovici, călugărul Visarion, preotul Sofronie și țărănul Nicolaie Oprea.⁴⁰

V. CONSIDERAȚIUNI GENERALE ASUPRA VENERĂRII SFINȚILOR

1. Venerarea sfinților în Ortodoxie are un pronunțat caracter social. Cea mai mare parte a sfinților ortodocși provin din pătura de jos a societății, dintre cei săraci și umili.⁴¹ Ei sînt niște oameni care se sacrifică pentru aproapele lor, niște binefăcători desinteresati și alinautori ai suferințelor poporului, ca doctorii cei fără de arginți, niște luptători împotriva nedreptății, împilării și tiraniei. Prin ei se realizează o comuniune, nu numai între credincioșii unei Biserici, ci și între Bisericile Ortodoxe, prin cunoașterea și cinstirea aceluiași sfinți, fapt reliefat de Sanctitatea Sa Patriarhul Alexei al Moscovei și a toată Rusia, prin cererea sa către Prea Fericitul Patriarh Justinian, din 16 dec. 1949 de a i se trimite o listă de toți sfinții canonizați în Biserica noastră, cerere pomnită din «setea de depălmățate bisericescă... în scopul realizării unei totale comuniuni între Biserica noastră văzută».⁴²

2. În venerarea sfinților, Biserica Ortodoxă a rămas credincioasă întru totul tradiției bisericești, privitoare la acest cult. N-a adăugat nimic nou și nici n-a scăzut ceva din temeiul dogmatic al acestui cult sau din formele sale de manifestare. Nu tot așa s-a întâmplat însă cu celelalte două mari confesiuni creștine. Biserica apuseană creînd teoria meritelor prisositoare ale sfinților, a făcut din acestea un depozit la dispoziția Papei, aducător de mari venituri, prin vînzarea de indulgențe pentru ușurarea sau scoaterea sufletelor din purgatoriu. Această situație a dus la reacțiunea protestantă, care pornind de la combaterea abuzurilor, a căzut în extrema opusă, prin înlăturarea definitivă a venerării sfinților, ca neavînd temei în Sf. Scriptură, sfinții nefiind altceva decît eroii păgîni transplantați pe altarele creștine. Același lucru l-au făcut apoi toate sectele derivate din protestantism, înlăturînd totodată cinstirea icoanelor și a moaștelor.

3. Practicat în spiritul Tradiției, cultul sfinților îmbogățește cultul ortodox. Prin el se aduce o laudă sporită lui Dumnezeu, se realizează și se întărește solidaritatea dintre Biserica luptătoare și cea triumfătoare, se promovează credința și viața morală. Astfel practicat, el este «un puternic stimulent pentru a ridica pe om deasupra materiei și a-l apropia de Dumnezeu».⁴³

39. Cf. Dr. Petru Rezuș, *op. cit.*, p. 91-93.

40. Vezi prof. Teodor M. Popescu, *Insemnătatea canonizării sfinților romîni*, art. în «Biserica Ortodoxă Romînă», 5-6, mai-iunie 1953, p. 493-502.

41. Vezi Pr. Prof. Ene Braniște, *Idei, principii și preocupări sociale în cultul Bisericii Ortodoxe*, art. în «Studii Teologice», 7-8, sept.-oct. 1952, p. 441 sq.

42. Vezi Prof. Teodor Popescu, *art. cit.*, p. 498.

43. H. Delehay, *op. cit.*, p. 261.

PREAMBULURI DE DOCUMENTE GRECEȘTI EMANATE DIN CANCELARIILE DOMNILOR ROMÎNI *

Diplomatica greco-romînă nu a făcut pînă acum obiectul unui interes deosebit. ¹ Deși mult mai puțin numeroase și, după cît se pare, confirmate numai, dar nu și redactate în cancelarie proprie, ² diplomele grecești emise de suveranii sîrbi au fost editate în condiții științifice superioare ³ și au dat naștere unor studii semnate de autorități ale bizantinisticii. ⁴ Dl. Franz Dölger, care și-a cîștigat un loc de frunte și printre întemeietorii diplomatice bizantine, ⁵ înclină chiar să încorporeze sferii de interese a bizantinisticii întreaga diplomatică medievală sud-slavă și cu atît mai mult acele

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

1. Nici un studiu de această natură nu este menționat în buletinele ce consemnează cercetările de diplomatică bizantină: G. Rouillard, *La diplomatique byzantine depuis 1905* (Communication lue au Congrès de l'Association Guillaume Budé à Strassbourg, avril 1938), în «Byzantion», XIII (1938), p. 605-629; Fr. Dölger, «Bulletin diplomatique» (1938-1948). Continuare a buletinului anterior în «Revue des Études Byzantines», VII (1949), p. 69-89; Fr. Dölger și A. M. Schneider, *Byzanz*. Berlin 1952, p. 38-42.

2. Cf. Wladimir Mosin, *Gab es unter den Serbischen Herrschern des Mittelalters eine griechische Hofkanzlei?*, în «Archiv für Urkundenforschung», XIII (1933), p. 183-197. Problema a fost reluată într-un întins studiu introductiv la ediția ce o cităm mai jos și care nu ne-a fost accesibil. După M. Lascaris, V. Mosin susține că n-a existat o cancelarie grecească, ci actele grecești au fost redactate de destinatari, care apoi le-au supus țarilor spre aprobare. M. Lascaris conchide: «Rezultat pe cît se vede destul de surprinzător la prima vedere, dar pe care va trebui să-l adoptăm într-alt argumentarea lui Mosin este convingătoare. Bine înțeles, trebuie să facem o excepție pentru Simion Uroș din Tesalia; pentru ceilalți suverani sîrbi, nimic nu ne îndreptățește să ne gîndim că aveau o cancelarie grecească organizată». M. Lascaris, *Les diplômes grecs des souverains serbes*. Extrait de la «Revue Internationale des études balkaniques», III (1937), pag. 5-6.

3. O parte din ele au fost editate de M. Lascaris, *Les actes serbes de Vatopedi*, Praga, 1935. Extras din «Byzantinoslavica», VI, 1935, (Vezi recenzia entuziastă a lui H. Gregoire, în «Byzantion», XII, 1937, p. 675-679 și reproduce în marea ediție a lui A. Soloviev și V. Mosin, *Grcke povestje Srpskih Vladara. Diploma graeca regum et imperatorum Serviae*. Beograd 1936 (XXII+5337 pagini în 8), Edit. Academiei Sîrbești. Ediția a fost remarcată de întreaga lume științifică.

4. M. Lascaris, *op. cit.* și mai ales M. Anastasievici, a cărui recenzie-studiu, scrisă în sîrbo-croată, a fost rezumată, tradusă și publicată în «Byzantion», XII (1937), p. 625-638 de însuși directorul revistei, Henri Grégoire, fapt care ne dă o idee de interesul vădit față de actele grecești ale suveranilor sîrbi.

5. Recent a apărut o culegere a studiilor sale în acest domeniu: Fr. Dölger, *Byzantinische Diplomatie. 20 aufsätze zum Urkundenwesen der Byzantiner*. Ettlal Buch Kunstverlag 1956, p. XVI+419+27 reprod. (apud «Byzantinoslavica», XVI (1957), p. 336). După cum afirmă însuși autorul în buletinul citat, «un essai de créer du même coup une ébauche de Diplomatique sur la base d'une reproduction de toutes les espèces de diplômes connues» (p. 71). Il constituie și impunătoarea ediție «Auf den Schatzkammern des heiligen Berges. 115 Urkunden und 50 Urkundensiegel aus 10 Jahrhunderten. München (fără an), (Bibl. Acad. R.P.R., cota III. 357133).

redactate în grecește. ⁶ Cu excepția prof. M. Lascaris, ⁷ bizantinistii nu au împărtășit un interes asemănător pentru diplomația slavo-română sau pentru cea greco-română. Chiar studiul deschizător de drumuri al prof. Lascaris este închinat celei dintii, mulțumindu-se doar să amintească pe cea din urmă.

Dacă însă cu privire la diplomația slavo-română avem studii și ediții însemnate datorite unor învățați români și străini, care au privit-o din alte puncte de vedere decât ale bizantinistului, ⁸ actele și scrierile grecești au rămas necercetate sub raport diplomatic chiar de către istoricii români. ⁹ O ediție diplomatică completă de felul celei a lui Soloviev și Moșin lipsește. Masiva culegere editată de N. Iorga în volumul XIV al colecției Hurmuzaki nu este totuși completă și a fost alcătuită după alte criterii. ¹⁰ Cu toate că nu este lipsită de imperfecțiuni, recunoscute chiar de editor, ¹¹ ea rămâne totuși principalul instrument de lucru pe care îl posedăm în acest domeniu.

În ciuda situației mai sus înfățișate, diplomația greco-română, cu mult mai bogată decât cea greco-sud-slavă și conținând în majoritatea covârșitoare piese emanate din cancelarii autohtone, ¹² poate oferi un domeniu de cercetare interesant și rodnic, atât bizantinistului, cât și cercetătorului vechii civilizații românești. Primul va găsi aici o continuare originală a procedurilor cancelariei imperiale, perpetuate și transmise de cancelaria patriarhală, într-o vreme când la sudul Dunării orice viață de stat creștină

6. «On est en droit après les recherches effectuées jusqu'ici de considerer la diplomatie du Moyen Age serbe et bulgare comme une branche de la diplomatie byzantine. Cela vaut plus particulièrement pour les nombreux actes grecs qui émanent des chancelleries princières serbe et bulgare. Le vif intérêt que l'on porte depuis quelques décades à ces diplômes a suscité ici encore un nombre élevé de recherches». Fr. Dölger, în «Bulletin diplomatique...», p. 80.

7. Studiul *Influences byzantines dans la diplomatie bulgare, serbe et slavo-roumaine*, în «Byzantinoslavica», III (1931), p. 500-510 (și extras). O încercare de continuare a studiului lui M. Lascaris, La Dămețre Ionesco, *Contribution à la recherche des influences byzantines dans la diplomatie roumaine*, în «Revue historique de sud-est Européen», XI (1934), p. 128-150. Vezi și recenzia făcută acestui studiu de Damian P. Bogdan în «Revista Istorică Română», IV (1934), p. 333-339.

8. Vezi în *Documente privind istoria României. Introducere*, vol. II, București 1956, studiul lui Damian P. Bogdan, *Diplomatica slavo-română*, unde se face istoricul edițiilor și lucrărilor închinată acestei diplomatie. Și aceeași *Introducere*, vol. I, capitolul introductiv. (Folosim prescurtarea *Introducere*).

9. Singura lucrare în această problemă: Al. Elian, *Elemente de paleografie greco-română*, în *Introducere*, vol. I, p. 339-381. După cum arată autorul, studiul rezumă câteva capitole dintr-o lucrare mai mare, «privind istoria scrisului grecesc în Țările Române» p. 559, nota 1). Tot acolo și bibliografie suplimentară.

10. A se vedea «Prefața» părții întâia.

11. *Ibidem*.

12. Chiar dacă nu au existat școli pentru dieci de greacă, așa cum s-a întâmplat cu cei de slavonă și chiar dacă scrisul grec nu a deținut în cancelarii o poziție egală scrisului slav (cf. Al. Elian, *op. cit.*, p. 360-361), prezența unor dieci speciali pentru grecește în cancelariile românești este o realitate indiscutabilă. Vezi N. Grămadă, *Cancelaria domnească în Moldova până la domnia lui Constantin Mavrocordat*. (Extras din Buletinul «Codrul Cosminului», IX (1935), p. 131-231), p. 184. Conținutul documentelor grecești, ca și forma în care au fost redactate, atestă de altfel pentru cele mai multe, proveniența autohtonă. Un argument hotărâtor îl constituie însăși întinsa corespondență în limba greacă întreținută de unii dintre domnii noștri cu Patriarhii din Constantinopol și Ierusalim. Ea a fost publicată în vol. XIV al Col. Hurmuzaki și așteaptă să fie studiată și sub raportul diplomatic.

fusese înăbușită de stăpînirea otomană. Ultimul va constata că apariția și evoluția diplomatiei greco-romîne se integrează într-un proces mai complex, de puternică influență greco-bizantină, proces ce caracterizează istoria economică, politică și mai ales culturală a țărilor romîne începînd din a doua jumătate a sec. XVI și pînă în primul pătrar al sec. XIX. Acest proces poate fi urmărit aici într-unul din aspectele sale esențiale.

Un studiu special despre însemnătatea diplomatiei greco-romîne pentru diplomația bizantină și pentru studiul vechii civilizații romînești rămîne să fie întreprins de la înălțimea unei informații mai întinse decît aceea pe care și-o arogă autorul paginilor de față. Prezentul articol încearcă doar o analiză a preamburilor acelor documente care au fost publicate în vol. XIV al colecției Hurmuzaki, și anume, dintr-un punct de vedere din care să reiasă valoarea lor documentară pentru definirea fizionomiei ideologice și culturale a epocii respective.

Acest punct de vedere nu este o descoperire a noastră: trecînd în revistă studiile închinată diplomatiei bizantine din 1905 și pînă în 1938, G. Rouillard semna la printr-domeniile care așteaptă să fie aprofundate, și «vastul cîmp de cercetări deschis de preamburile actelor patriahale și ale actelor imperiale». «Se știe — continua regretata bizantinistă franceză, o specialistă în domeniul diplomatiei bizantine—că folosirea preamburilor a persistat pînă în timpul din urmă al imperiului; mult mai felurite decît s-ar putea crede, ele purced din izvoare variate, reflectă gustul timpului lor și studiul lor ar putea constitui un fel de modestă completare la istoria literară». ¹³ În manualul său clasic de diplomatică, Giry își exprimă păreri asemănătoare cu privire la valoarea documentară a preamburilor «Din punct de vedere al criticii diplomatice, interesul preamburilor este neîndoelnic. Atunci cînd această parte a textului nu a fost recopiată după vechile formulare sau de pe acte anterioare, putem recunoaște mai mult decît în oricare altă parte trăsăturile (la marque) unei epoci, caractere particulare anumitor categorii de acte sau anumitor cancelarii, și chiar amprenta personalității autorului său». ¹⁴

Autorii care, scriind despre diplomația slavo-romînă, au trebuit să se ocupe în treacăt și de această parte a documentelor, ¹⁵ (un studiu special asupra preamburilor din documentele slavo-romîne nu există), s-au mulțumit să remarce o anumită banalitate și monotonie în formule, chiar dacă, așa cum a făcut Damian P. Bogdan, s-a recunoscut într-însele pînă

13. G. Rouillard, *La diplomatie byzantine depuis 1905...*, p. 627.

14. A. Giry, *Manuel de diplomatique*, édition nouvelle, Paris, 1925, p. 543. Vezi tot acolo toate lămuririle în legătură cu locul și rolul preambului în formularul actelor. Un studiu special de Martin Granzin, *Die Arenga (Einleitungsformel) der frühmittelalterlicher Urkunde. Studien zu ihrer Entstehung, Verwendung und Kunstmässigen Behandlung*. Inaugural Dissertation..., Halle 1930, 80 pp. Preambulul documentelor bizantine a făcut obiectul unei teze la École nationale des chartes» din Paris: J. Dubois, *Le préambule des diplômes byzantines jusqu'à la fin du XII^e siècle*, 1936 (apud B.Z., XXXVII (1937), p. 109). Nu știm dacă această teză a văzut între timp lumina tiparului.

15. Vezi Ioan Bogdan, *Relațiile Țării Romînești cu Brașovul și cu Țara Ungurească în sec. XV și XVI: texte slave cu traduceri și adnotațiuni istorice și cu o introducere asupra diplomatiei vechi romînești*, vol. I, 1413-1558. București 1905, pag. XL; M. Lascaris, *Les influences...*, pag. 507; Damian P. Bogdan, *Diplomația slavo-romînă în sec. XIV-XV*. București 1928, pag. 92-102; Démètre Ionesco, *art. cit.*, p. 141-142 (și observațiile lui D. P. Bogdan în recenzia citată, p. 336); N. Grămadă, *op. cit.*, p. 164; D. P. Bogdan, *D. S. R.*, în *Introducere*, II, p. 86-89.

la un punct capacitatea creatoare a spiritului autohton.¹⁶ S-a trecut cu vederea în felul acesta peste un fapt nu lipsit de importanță: chiar dacă forma în care sînt redactate preambulele documentelor slavo-romîne este greoaie și împiedicată în citate scripturistice legate între ele cu mai multă sau mai puțină îndemînare, după pregătirea și talentul celui ce dicta actul,¹⁷ aceste preambule trebuie privite între primele încercări de a exprima niște gînduri și simțăminte ce vădesc mentalitatea romînească în momentul acela. S-ar putea scoate din aceste preambule cele dintii pagini de «literatură originală» deși exprimată într-o limbă străină. O literatură aparținînd genului «parenetic», întrucît, cu mult înainte de faimoasele «Invățături ale lui Neagoe către fiul său Teodosie», se încearcă aici să se creeze un fel de «etică voevodală» pentru uzul domnilor care vor auzi citindu-se hrisoavele supuse confirmării sau reinnoirii; se mai încearcă și afirmarea solemnă a unor principii de bună cuviință creștinească. Și, din acest punct de vedere, dat fiind caracterul lor de produse originale ale spiritului autohton, le putem privi ca pe niște profesii de credință din partea societății și domnilor acelor vremi, ca o expresie a crezului lor religios, moral și social. O analiză amănunțită a preambulelor documentelor slavone din acest punct de vedere, rămîne de făcut și ea va beneficia de materialul enorm strîns în diferite colecții și mai ales în colecția de **Documente privind istoria Romîniei** editată de Academia R.P.R. Ea va folosi și istoriei literaturii romîne vechi, întrucît aceste fragmente de gîndire și exprimare literară romînească datează încă din epoca în care, singurele manifestări de cultură pe pămîntul nostru ne-am obișnuit să le socotim a fi fost copiile de manuscrise slavone.

Firește, preambulele documentelor greco-romîne, datînd dintr-o epocă în care cultura romînească originală este o realitate tot mai precis conturată, nu mai au din acest punct de vedere o însemnătate deosebită. Importanța lor constă însă în altceva: mult mai variate, mai bogate în idei și redactate într-un stil curgător ce trădează progresul cultural apreciabil, caracteristic așa zisei «perioade a influenței grecești», ele conțin o serie de elemente importante în special pentru reconstituirea fizionomiei ideologice a vremii respective. Ele reflectă mult mai bogat decît preambulele actelor slavo-romîne realitatea politică, socială și culturală a vremii în care au fost scrise. În același timp, prin forma lor, ele dovedesc influența apreciabilă exercitată de data aceasta în mod direct și nu prin intermediul sud-slav, de cancelaria bizantină — patriarhală, asupra cancelariilor muntene și moldovene. În aceeași ordine de idei, articolul de față poate fi privit deci ca o contribuție — desigur limitată — la studiul influenței bizantine asupra cancelariei domnilor romîni, într-un interval de timp care n-a fost abordat de prof. M. Lascaris sau de D. Ionescu.

16. D. P. Bogdan, *Diplomatica slavo-romînă în sec. XIV-XV*: «În ceea ce privește origina formulei, e sigur că spiritul cancelariilor sud-slave nu poate fi pus la îndoială, în cancelariile sud-slave formula fiind de origină bizantină. Dar faptul că textul formulei arenga din hrisoavele muntene este în general diferit de cel din actele bulgărești și sîrbești ne îndreptătesc să credem că formula își datorește creația spiritului muntean și numai uzul formulei s-a împrumutat din cancelariile sud-slave». Aceeași afirmație și în studiul mai nou al aceluiași, din *Introducere*, pag. 89.

17. A se vedea exemplele mai caracteristice spicuite și traduse de Damian P. Bogdan, *Diplomatica slavo-romînă din sec. XIV-XV*, p. 94-100.

PREAMBULUL IN DIPLOMATICA GRECO-ROMINĂ

Douăzeci și opt dintre actele solemne grecești emanate din cancelariile domnilor romini și publicate de N. Iorga în vol. XIV al colecției Hurmuzaki, sînt înzestrate cu preambului variate ca formă și întindere.¹⁸ Cele fără preambul nu depășesc o duzină.

18. Dăm aici actele în care apar preambului cu numărul de ordine și pagina din vol. XIV al col. Hurmuzaki. Asteriscul desemnează acele acte care au fost publicate fără traducere românească. În paranteze (Țara Românească) și (Moldova). Nu am dat titlul actelor exact ca editorul, ci alții cit să se vadă emitenții și felul actului. În cursul articolului vom cita actele numai cu numărul de ordine al colecției:

1). Nr. 176 (pag. 98) (M): Iași 1593-95: Hrisov de citorie al lui Aron Vodă.

2). Fără număr (pag. 116, notă) (Ț. R.) 20 iunie 1623: Radu Mihnea dăruiește satul Bel-Izvor lui Pătrașcu Postelnicu.

3). Nr. 218 (p. 117) (M.) Suceava, 24 oct. 1624: Radu Mihnea întărește închinarea mînăstirii lui Aron Vodă.

4). Nr. 243 (p. 146) (M) Iași 1641: Invoiala lui Vasile Lupu cu scaunul Patriarhiei Ecumenice.

5). Nr. 322 (p. 248) (Ț. R.) 20 oct. 1682: Actul de citorie a mînăstirii Cotroceni de la Șerban Cantacuzino.

6). Nr. 428 (p. 396) (M) 6 dec. 1707: Hrisov al lui Mihai Racoviță pentru Sfîntul Mormînt.

7. *) Nr. 586 (p. 600) (M) mai 1714: Privilegiul lui Nicolae Mavrocordat pentru biserica pămîntescă din Chios.

8). Nr. 727 (p. 740) (Ț. R.) martie 1680: Danie a lui Șerban Cantacuzino pentru mînăstirea Brodeț de la Policiana.

9). Nr. 850 (p. 872) (Ț.R.) iunie 1721: Nicolae Mavrocordat înzestrează mînăstirea Văcărești.

10). Nr. 1051 (p. 1094) (M) circa 1740: Act al Domnului Moldovei pentru o danie către o biserică cipriotă.

11). Nr. 1070 (p. 1107) (Ț. R.) 28 ianuarie 1743: Danie a lui Mihai Racoviță al Țării Romînești către biserica Maicii Domnului din Constantinopol.

12). Nr. 1074 (p. 1112) (M) după 1743: Ioan Mavrocordat dă un venit bisericii Rossikon de la Athos.

13). Nr. 1080 (p. 1116) (Ț.R.) februarie 1745: Danie a lui Mihai Racoviță pentru Mitropoiitul Paisie de Valievo.

14). Nr. 1092 (p. 1122) (M) octombrie 1749: Confirmare de danie a lui Constantin Racoviță pentru mînăstirea Maicii Domnului din Constantinopol (Balinu).

15). *) Nr. 1112 (p. 1134) (M) aprilie 1754: Malei Vodă Ghica al Moldovei întărește daniile anterioare.

16). Nr. 1124 (p. 1138) (M) 10 ian. 1757: Scarlat Ghica al Moldovei întărește dania pentru mînăstirea Rossikon.

17). *) Nr. 1129 (1143) (M) oct. 1758: Ioan Vodă Calimachi al Moldovei întărește dania pentru mînăstirea Rossikon.

18). Nr. 1135 (p. 1145) (M) iunie 1760: Ioan Teodor Calimachi al Moldovei închină paraclisul de la Bigdan Sarai din CP mînăstirii Rissikon.

19). *) Nr. 1139 (p. 1151) (M) ian. 1762: Grigore Vodă Calimachi al Moldovei întărește privilegiul mînăstirii Rossikon.

20). *) Nr. 1140 (p. 1151) (M) ian. 1762: Grigore Calimachi al Moldovei întărește închinarea paraclisului Bogdan Sarai către Rossikon.

21). Nr. 1149 (p. 1165) (Ț.R.) aprilie 1764: Diploma lui Ștefan Vodă Racoviță al Țării Romînești pentru școala grecească din CP.

22). *) Nr. 1155 (p. 1172) (M) 27 aug. 1764: Diploma lui Gr. Alex. Ghica al Moldovei pentru școala grecească din CP, căreia îi dă un venit de 500 lei.

Între aceste 28 de acte, un număr de 9 preambuli prezintă asemănări și anume: Nr. 1129 este identic cu nr. 1139 pînă la cuvintele « ἐνεργουῦν ἀμετάπτωτον », cu care se termină nr. 1139 și după care, în 1129 mai urmează cîteva rînduri. Ambele acte confirmă o danie mai veche făcută mînăstirii Rossikon de la Athos. Nr. 1135 este identic cu nr. 1140 și cu nr. 1189, acesta din urmă diferind doar prin cîteva omisiuni sau adausuri de cuvinte. Primul este actul de închinare a Paraclisului de la Bogdan Sarai către mînăstirea Rossikon, și ultimele sînt întăriri ale acestei închinări de către domni ce au urmat emitentului. Nr. 1124 este aproape identic cu nr. 1175, deosebindu-se prin cîteva cuvinte dar urmînd exact șirul ideilor și propozițiilor. Ambele acte sînt destinate mînăstirii Sumela de lîngă Trapezunt. Nr. 1149 este identic cu nr. 1155; primul confirmă un venit anual școlii din CP, din partea lui Ștefan Racoviță, venit reînnoit dar numai cu jumătatea sumei, de Gr. Al. Ghica.

Se vede de aici că întărirea sau confirmarea unei hotărîri consemnate de un hrisov, anterior folosea uneori preambulul actului care se reînnoia. Nu este însă vorba de o repetare mecanică a unor preambuli elaborate într-o epocă anterioară pentru alte acte, așa cum se întîmplă în diplomatica slavo-romînă. Majoritatea preamburilor din actele analizate de noi și anume 23 din 28, prezintă forme originale chiar atunci cînd încadrează acte de aceeași natură: danii, privilegiile, confirmări etc. Este o primă trăsătură distinctivă a diplomatiei greco-romîne în raport cu cea slavo-romînă: fiecare act nou și de cele mai multe ori și confirmarea actelor vechi, ocaziona elaborarea unui preambul original, pe cît posibil în directă legătură cu conținutul actului.

Aceste 28 acte se întind pe o perioadă care începe în Moldova cu anul 1593-95 (doi ani după apariția celui dintîi act grecesc cunoscut, emis pe teritoriul Moldovei),¹⁹ iar în Muntenia cu 20 iunie 1623, data emiterii hrisovului lui Radu Mihnea pentru Pătrașcu Postelnicu, hrisov considerat de specialiști ca «primul act solemn în limba greacă scris în Țara Romînească».²⁰ Limitele opuse sînt: februarie 1769 pentru Moldova și anul 1775 pentru Țara Romînească. După cum am subliniat, nefiind vorba de o ediție completă, cel puțin aceste din urmă date ca și numărul actelor grecești emise de cancelaria domnilor noștri trebuie considerate ca provizorii.

23). *) Nr. 1156 (p. 1174) (M) sept. 1764: Diploma lui Gr. Alex. Ghica al Moldovei care întărește privilegiile anterioare ale mînăstirii Rossikon de la Athos.

24. Nr. 1158 (p. 1175) (T.R.) 16 noiembrie 1764: Diploma lui Ștefan Vodă Racoviță prin care dă un venit, mînăstirii Sumela de lîngă Trapezunt.

25). *) Nr. 1164 (p. 1179) (M) aprilie 1765: Diploma lui Gr. Alex. Ghica al Moldovei prin care întărește închinarea bisericii Bogdan Sarai către Rossikon.

26. Nr. 1165 (p. 1182) (M) oct. 1766: Diploma lui Gr. Alex. Ghica al Moldovei pentru școala din Neochorion.

27). *) Nr. 1189 (p. 1197) (M) febr. 1769: Gr. Alex. Ghica întărește atîrnarea de Rossikon a bisericii Bogdan Sarai.

28). Nr. 1174 (p. 1270) (T. R.) 1775: Hrisovul pentru școli și pentru judecăți al lui Alexandru Ipsilanti al Țării Romînești.

19. Și care datează din 1591. Apud Al. Elian, *op. cit.*, p. 367.

20. *Ibidem*, p. 368-369. Acest act a fost omis în colecția de documente a Academiei R.P.R.

După destinatari, aceste acte se împart în:

a) 21 acte pentru biserici și mînăstiri, dintre care 3 hrisoave de cti-torie (1768, 322, 850), 4 hrisoave de danie (428, 725, 1061, 1070), 3 hri-soave de privilegii și venituri anuale (586, 1074, 1158), 1 hrisov de în-chinare (1135) și 10 hrisoave care confirmă dani, închinări și privilegii anterioare (1092, 1112, 1124, 1129, 1181, 1139, 1140, 1156, 1164, 1189).

b) 4 acte destinate școlilor, dintre care 3 pentru ajutorarea celor din CP, și hrisovul pentru școli și judecăți al lui Al. Ipsilanti.

c) 2 hrisoave destinate unei persoane particulare: Hrisovul lui R. Mihnea, pentru Pătrașcu Postelnicu, și cartea de danie a lui M. Racoviță pentru Mitropolitul Paisie de Valievo în dieceza Ipecului (nr. 1080).

d) Invoiala lui Vasile Lupu cu Patriarhia din CP, (nr. 243), care ocupă un loc aparte fiind un act unic în felul lui, redactat pe un ton care nu mai lasă îndoială asupra persoanei celui ce l-a dictat: Domnul însuși care vorbește ca un tutore al Patriarhiei Ecumenice.²¹

Ținînd seama de emitenți, este interesant să notăm că domnii care au emis în grecește acte solemne cu preambul sînt: Aron Vodă (1), Ra-du Mihnea (2), Vasile Lupu (1), Șerban Cantacuzino (2), Mihai Racovi-ță (3), Nicolae Mavrocordat (2), Ioan Mavrocordat (1), Constantin Racoviță (1), Matei Ghica (1), Scarlat Ghica (1), Ioan Teodor Calimachi (2), Grigore Calimachi (2), Ștefan Racoviță (1), Gr. Al. Ghica (6), Alex. Ipsilanti (1). Un act nu are numele emitentului (nr. 1051).

În sfîrșit, trebuie remarcat faptul că 19 din aceste preambuluri figu-rează în acte emise în Moldova și numai 9 în acte muntene. Aceasta in-versează situația existentă în diplomația slavo-romînă, unde preambulurile apar pînă la jumătatea sec. XVI exclusiv în actele muntene și numai înce-pînd cu această perioadă își fac apariția destul de sporadic în documentele slavo-moldovene.²²

Numărul covîrșitor al actelor destinate mînăslirilor față de celelalte, continuă tradiția diplomației slavo-romîne unde preambulul era o parte a formularului relativ rară, prezentă numai în actele cărora li se confereau o anumită solemnitate.²³

PREAMBULURILE DOCUMENTELOR GREGO-ROMÎNE ÎN DEZVOLTAREA DIPLOMATICII ROMINEȘTI

Analiza preambulului din documentele grecești, atît sub raportul con-tinutului cît și al formei, trebuie făcută ținînd seamă de epoca în care apar, de realitățile ei politice, sociale, culturale, și dată fiind preponderența actelor de această natură, religioase. Ea trebuie să purcedă neapărat și

21. Următorul pasaj din clauzele finale este grăilor: «Iar dacă cineva din voi, ori chiar Prea Sfinția Ta, stăpîne de Dumnezeu păzite, cu îndemn drăcesc ferească Dumnezeu, ar căuta sau ar voi să strice acestea, sau să le tulbure, sau măcar să le clinească puțin, din gîndul lui însuși sau mișcat de cei ce nu voiesc rînduiala păcii, spun, silit și cerînd iertare, că voi avea să-mi caut întregi și fără lipsă banii miei și cu cele-lalte cheltuieli toate de la Prea Sfinția Ta, iar scrisoarea aceasta să se socoată parcă nici n-ar fi ceea ce să nu dai să fie, Dumnezeule a toate». (Trad. N. Iorga). Pentru această epocă, N. Iorga, *Vasile Lupu ca următor al împăraților de răsărit în tutelarea Patriar-hiei de CP și Bisericii Ortodoxe*, București 1913 (Memor. Acad. Romîne).

22. N. Grămadă, *op. cit.*, p. 164 și Damian P. Bogdan, *D. S. R. Introducere*, pag. 88-89.

23. Damian P. Bogdan, *Diplomatica Sl. R. în sec. XIV-XV*, p. 92-93 și 102.

la comparația cu preambulul actelor slavo-române spre a distinge ceea ce le este specific și ceea ce continuă o tradiție mai veche. Pentru că, spre deosebire de actele grecești ale principilor sârbi, care după V. Moșin, ar avea prea puține tangențe cu procedeele cancelariei autohtone,²⁴ majoritatea covârșitoare a actelor greco-române de care ne ocupăm sînt alcătuite după formularul tradițional, elaborat în cancelaria slavo-romînă și fixat în linii esențiale la începutul sec. XV.²⁵

Analiza succesivă a actelor grecești, ținînd seama de apariția lor cronologică, ne pune însă imediat în fața unui proces de evoluție rapidă care, în cadrul vechiului formular, însemnează o simțitoare creștere de nivel cultural la redactorii actelor. Această evoluție pe care nu o putem urmări aici în întregul ei, se manifestă însă cu osebire în redactarea preambulului, partea cea mai caracteristică a documentelor greco-române, partea în care e'le diferă esențial de cele slavo-române.

Ea poate fi urmărită pornind de la hrisovul de ctitorie al lui Aron Vodă (nr. 176) sau de la hrisovul lui Radu Vodă Mihnea prin care confirmă închinarea mînăstirii lui Aron Vodă (nr. 218). Acestea sînt hrisoavele redactate după cele mai tradiționale canoane ale cancelariei slavo-romîne: preambulul lor pare tradus dintr-un act slavon mai vechi într-atît păstrează formulele și tonul obișnuit acelor preambururi. Actul lui Radu Mihnea pentru Pătrașcu Postelnicu ne pune însă brusc în față un preambul care nu mai seamănă cu nici unul din cele slavone și același caz îl prezintă și preambulul din «Invoiala lui Vasile Lupu» (nr. 243). În sfîrșit, preambulul actului de ctitorie al Cotrocenilor emanat de la Șerban Cantacuzino (nr. 248) reprezintă punctul final al evoluției de care vorbeam, nivelul general și spiritual nou în care sînt redactate preambururile greco-romîne, păstrîndu-se de acum pe această linie, cu variații de ton și calitate ce țin de capacitatea alcătuitoarelor lor.

Ce însemnează în concret această evoluție?

Nu am întreprins o anchetă specială în domeniul preamburilor slavo-romîne și ne întemeiem doar pe concluziile specialiștilor și pe cele 12 exemple spicuite de Damian P. Bogdan, dintre cele mai caracteristice.²⁶ Este deci greu să delimităm cu precizie caracterele distinctive ale preambulului slavo-romîn. Totuși în linii mari ele pot fi desprinse pentru o comparație cu cele greco-romîne.

O trăsătură esențială este plutirea în zona ideilor generale de natură religioasă-morală. Aceste idei sînt exprimate destul de stîngaci și procedeul cel mai des folosit constă în sudarea de citate scripturistice care par mai degrabă înădite și nu totdeauna așa ca să nu se vadă cusăturile. Frazele libere sînt puține, atît cît să dea expresie unor idei ce revin aproape constant, dar nu pot fi rediate numai prin citate. Ele reprezintă concepția religioasă-morală a emitentului. Ca un fir roșu, printre actele destinate mînăstirilor și bisericilor, străbate ideea că zidirea locașurilor se face pentru iertarea păcatelor ctitorului, ale strămoșilor, ale familiei sale, sau pentru ca monahii să se roage acolo lui Dumnezeu ca să-i treacă lui cu vederea

24. V. Moisin, *Gab es unter den Serbischen Herschern...*, p. 186, sq.

25. Asupra genezei și naturii acestui formular: D. P. Bogdan, *D.S.R. în sec. XIV-XV*, p. 64 sq. Idem, *D.S.R., Introducere*, II, pag. 38 sq. și N. Grămadă, *op. cit.*, p. 131 sq.

26. Vezi *Diplomatica Slavo-Romînă în sec. XIV-XV*, pag. 94-102.

greșelile. Vorbind în numele domnului, dictătorul actului amintea adesea că mulți împărați au stăpînit și s-au veselit aici fără grijă, dar au plîns pe lumea cealaltă, fapt pentru care el, domnul, s-a gîndit să-și gătească și un loc după moarte prin fapta creștinească a mîlei și zidirea de biserici sau mînăstiri. Alteori domnul mulțumește lui Dumnezeu că l-a așezat în scaunul părinților săi și își exprimă dorința și obligația ce simte de a proslăvi la rîndul său pe Cel ce l-a proslăvit. O idee ce revine foarte des este dorința de a imita și continua faptele de laudă ale înaintașilor și împăraților care au miluit Bisericile, iar ca domni s-au purtat creștinește. O grijă deosebită, alimentată desigur și de către destinatar, este exprimată pentru călugării al căror rost ar fi rugăciunea necurmată. Pentru împlinirea liniștită a misiunii lor dată de Dumnezeu, domnul arată necesitatea de a fi scutiți de grijile celor pămîntești, prin danii de bani sau moșii cu robi și iobagi.

Exprimate direct și simplu, într-o limbă străină dar cu o anumită rezonanță solemnă, aceste idei împreună cu citatele ce le încadrează poartă amprenta evidentă a unui serios efort intelectual solicitat unor oameni deprinși în vremea aceea de începuturi culturale să minuiască pana mai greu decît sabia. Pentru economisirea acestui efort, preambulele se copiau cel mai adesea de pe acte mai vechi, fapt la care contribuia tocmai caracterul lor general, valabil pentru orice act din categoria respectivă.

Cu totul altfel se prezintă preambulele din documentele grecești: pe de o parte, ele pot fi privite ca o continuare a vechilor preambule, întrucît ne întîlnim și în cuprinsul lor cu unele din ideile de mai sus; pe de altă însă, ele vădesc un salt calitativ de natură să le confere un loc aparte în dezvoltarea diplomatiei domnilor romîni.

Ele continuă ideile anterioare, în virtutea faptului că aceste idei exprimau niște realități intrate în rîndul tradițiilor și reflectau acea «etică vovodală», devenită cu timpul o realitate și ilustrată de figuri mărețe de ctitori și protectori ai Bisericii Ortodoxe, modele de urmat și pentru domnii de mai tîrziu. Continuînd aceste tradiții, domnii care emit hrisoavele grecești și destinatarii interesați să stîrnească emulația, au perpetuat și gîndurile exprimate în legătură cu acte de această natură în hrisoave mai vechi aduse spre reconfirmare. Ceea ce distinge însă pe această linie preambulul grec de cel slavon este forma nouă, mult superioară, în care apar ideile mai vechi și mai ales creșterea simțitoare a conținutului ideologic de această natură. Sîntem acum într-o epocă în care «politica ortodoxă» a domnilor romîni este o mare realitate, unul din titlurile de glorie ale istoriei noastre și ea se reflectă în preambulele mult mai bogate în asemenea idei.

Dar alături de aceste idei religios-morale, un loc însemnat îl ocupă alte idei în legătură cu realități ce nu fuseseră pomenite niciodată în preambulele slavone. Ceea ce este absolut nou și creează originalitatea preambulelor grecești este expunerea de fapte și realități istorice, direct sau prin aluzii, fără ca preambulul să se transforme totuși în «narratio». Și cu aceasta schițăm una din trăsăturile definitorii ale noului tip de preambul.

Spre deosebire de preambulul slavon care se păstra în zona ideilor generale și nu reflecta nimic din realitatea istorică, preambulul actului grecesc ia de multe ori aspectul unei tribune de unde într-un stil viu, vor-

bit, sînt afirmate idei ale vremii și principii menite să slujească unor țeluri de natură practică legate de condițiile istorice concrete. Referirea la aceste condiții direct sau prin aluzii, face din aceste preambuli expuneri de situații precise, expunere menită să motiveze actul respectiv, iar în alte cazuri conțin referințe sau aluzii autobiografice venite din partea emitentului. Într-un cuvînt, preambulele grecești sînt mult mai strîns legate de realitate și par să fie opera unor oameni care nu înțelegeau să se ridice deasupra acestei realități ci, dimpotrivă, să afirme și cu această ocazie probleme și sentimente care îi frămîntau, ba chiar o ideologie mai mult sau mai puțin încheată și pusă în slujba țelurilor pe care le urmăreau. Frazeologia religioasă, citatele scripturistice, lasă să străbată situații, fapte și interese care dau acestor preambuli o culoare mult mai vie decît celor slavo-romîne.

Însuși gustul crescînd pentru preambul este vădit prin faptul că cele mai multe acte au preambuli originale, ceea ce înseamnă că nu era scăpată ocazia de a concepe un preambul nou. Numai în cazuri excepționale se recurgea la mijlocul expeditiv al copierii de preambuli mai vechi, însă chiar și în asemenea cazuri, se observă uneori amplificări semnificative care arată în faptul copierii dorința de a se reafirma o idee.

Dimensiunile acestor preambuli sînt și ele un indiciu: unele capătă proporții foarte mari (nr. 1149, 1175, 322, 1174, 428) și cele mai multe ocupă un loc de seamă în redactarea actului.

Forma în care sînt redactate aceste preambuli se deosebește și ea radical de a celor slavone. Stilul este curgător, presărat uneori cu figuri literare,²⁷ uneori «vorbit», după cum arată intervenția unor expresii: «Acolo zic...», «ca să zic așa», «ca să nu zic»,²⁸ cu subtilități de exprimare și cu evidente încercări de a face demonstrații de măiestrie atît în minuirea ideilor cît și în exprimarea lor.²⁹ Locul citatelor scripturistice este foarte redus, citîndu-se numai acolo unde se poate aduce un spor de prestigiu ideii sau de frumusețe literară exprimării ei.³⁰ Uneori avem numai aluzii la adevărurile sfinte, fără un citat exact.³¹ Pe măsură ce ne îndepărtăm

27. Vezi în special diplomele pentru școli: a lui Ștefan Racoviță (nr. 1149) și Gr. Al. Ghica (nr. 1175).

28. Vezi nr. 1112, 1124, 1158, 1175.

29. Vezi hrisovul lui Radu Mișnea pentru Pătrașcu și diplomele citate pentru școli.

30. Documentele publicate de N. Iorga au apărut fără indicarea locurilor scripturistice citate direct, parafrazate sau folosite numai prin aluzie de către alcătuitoarii preamburilor au fost identificate de noi și le dăm în ordinea documentelor, respîndînd totodată ordinea apariției lor în fiecare preambul. Ținînd seama de afirmațiile făcute în articol cu privire la aceste citate am notat cu: (*inexact*), citatele care, confruntate cu textul scripturist, se dovedesc a-i fi schimbat sensul, și cu: (*aluzie*) ori de cite ori autorul preambulului nu citează direct, ci parafrazează sau face numai aluzie la anumite fapte sau învățăături din Scriptură. Cînd nici unul din aceste cuvinte nu apar după un pasaj identificat, înseamnă că prin confruntare, s-a verificat exactitatea citatului respectiv. 1) Actul lui R. Mișnea pentru Pătrașcu: Proverbe 15, 30 (*inexact*). 2). Nr. 243: Liturgia, rugăciunea din timpul cîntării «Sfinte Dumnezeule...». 3). Nr. 322: Ps. 19, 1 (*aluzie*); Ps. 147, 9 (*aluzie*); Geneză 12, 7 (*aluzie*); 4). Nr. 428; Romani 15, 27 (*aluzie*). 5). Nr. 586, neidentificat; Ps. 89, 15. I Samuil 10, 1 (*aluzie*). 6). Nr. 1051; Daniil 4, 24 (*aluzie*). 7). Nr. 1070: Luca 16, 19-31 (*aluzie*); Daniil 4, 24 (*aluzie*); Ps. 26,8 (*aluzie*). 8). Nr. 1074: Matei 22, 21). 9). Nr. 1112: Matei 25, 34-40 (*aluzie*). 10). Nr. 1135: Ps. 26, 8; Ps. 26, 9. 11). Nr. 1149: Matei 25, 14-30 (*aluzie*); Matei 22, 39 (*aluzie*); II Corinteni 6, 16; Proverbe 3, 13. 12). Nr. 1156: Psalm 83, 1. 13). Nr. 1164, neid. 14). Nr. 1165: Proverbe 3, 13; Geneză 1, 26 (*aluzie*).

31. Existența acestor «aluzii» și chiar practicarea aluziei ca o metodă literară dovedește că cel ce alcătui preambulul avea conștiința că se adresează unor cunoscători ai

în timp de primele documente care mai păstrează ceva din vechile procedee, însușirile enumerate se fac tot mai mult simțite.

Ce factori au contribuit la această transformare a preambulului tradițional într-un preambul cu un bogat conținut de idei, și redactat într-o formă care trădează cultura apreciabilă din partea alcătuitoarelor?

Un factor indiscutabil îl constituie influența directă a cancelariei patriarhale, care continuând tradițiile cancelariei imperiale acorda preambulului o atenție cu totul deosebită.³² Nu mai poate fi vorba în cazul diplomatiei greco-române de o influență indirectă prin cancelariile sud-slave.³³ Diplomatica bizantină așa cum era continuată de patriarhia din CP. devine modelul după care se redactează actele și mai ales preambulele greco-române, după cum se poate vedea din compararea lor cu piesele cancelariei patriarhale editate în același volum. Urmărirea acestei influențe, pentru întregul documentelor, rămîne să fie făcută. Ne limităm aici la preambul, unde această influență pare să se fi exercitat cu deosebire.

Ne putem întreba asupra căilor pe care s-a exercitat această influență. Pot fi identificate cel puțin trei.

În primul rînd, spre sfîrșitul sec. XVI apare o categorie deosebită de acte grecești emise în legătură cu realități autohtone: actele înaltului cler grec menite să întărească actele domnului.³⁴ Un asemenea act este «gramata» patriarhului Chiril Lucaris (Hurm., XIV nr. 211) dată în favoarea aceluiași Pătrașcu Postelnicu, căruia îi întărește actul de la Radu Mihnea. Preambulul acestui din urmă act are o formă foarte deosebită de al actelor slavo-romine și foarte apropiată de stilul preambulelor patriarhale și mai ales de al gramatei citate. E de presupus că a fost dictat fie de un logofăt muntean la curent cu procedeele patriarhiei, fie chiar de destinatar, pe care îl vedem întretinînd legături cu personalități grecești de talia lui Chiril Lucaris. E îndoielnic dacă domnul însuși a dictat acest preambul, întrucît actul dat de el ca domn al Moldovei are un preambul foarte redus și cu totul tradițional, ceea ce arată că Radu Mihnea nu acorda o atenție specială acestor preocupări. În orice caz, merită să fie luat în seamă faptul că cel dintîi act solemn muntean scris în grecește, care este în același timp și cel dintîi act cu un preambul deosebit ca fond și formă de preambul tradițional, apare însoțit de o gramată patriarhală.

A doua cale pe care s-a pîutut exercita influența cancelariei patriarhale a fost deschisă de aceia dintre domni care au dictat personal preambule și care au fost în același timp cunoscuți pentru ambițiile lor cvasi imperiale. Ambiția unora din domnii romîni trebuie de altfel trecută ca al doilea factor în conturarea fizionomiei originale a diplomatiei greco-romîne. Nu este de loc întîmplător că următoarele două preambule care marchează evoluția amintită aparțin unul lui Vasile Lupu, om de cultură grecească, înconjurat de greci, ambiționînd să joace rolul unui continuator al bazileilor și corespondent asiduu cu patriarhia din CP. asupra căreia exercită o ade-

Scripturii, unor oameni pentru care nu mai e nevoie să reproducă versete întregi. Aluzia oferea posibilitatea unei integrări organice a locurilor scripturistice în șirul ideilor expuse.

32. G. Rouillard nota în legătură cu aceasta: «Se știe că oameni ca Mihail Psellos, Nicefor Gregoras sau Demetrios Cydones nu au disprețuit compunerea modelor de preambule» («ne dédaignèrent point d'écrire des modèles de préambules»), *art. cit.*, p. 624.

33. Exclusivitatea acestei influențe a susținut-o în cazul diplomatiei slavo-romîne, contra lui Démètre Ionesco, Danian P. Bogdan. Vezi recenzia citată, pag. 337.

34. Vezi Al. Elian, *op. cit.*, pag. 367-368.

vărată tutelă;³⁵ celălalt, lui Șerban Cantacuzino, protectorul culturii grecești și pămîntene, domn care nutrea visul unui imperiu bizantin reînviat și condus de el ca împărat al lumii ortodoxe.³⁶ E de presupus deci că și unul și altul vor fi simțit plăcerea să dea hrisoave de felul celor imperiale și să contribuie personal la redactarea lor.

Intr-adevăr — și este încă una din trăsăturile distinctive ale preamburilor grecești — unele din aceste preamburi sînt dictate chiar de către domn, întrucît ne aflăm într-o epocă în care domnii sînt adesea oameni de cultură înaltă, capabili să mînuiască idei și avînd gustul actului solemn. În cazul lui Vasile Lupu și Șerban Cantacuzino faptul pare sigur. Textul preambulului «Invoielii lui Vasile Lupu cu patriarhia din CP.» are următorul cuprins: «Deoarece și pronia dumnezeiască a Atotputernicului și milostivului Dumnezeu care a fost și este pricina a tot binele, care a adus de la neființă la ființă toate lucrurile ca să ne aducă și pe noi la o stare ca aceasta și la o treaptă de vrednicie care niciodată nu a fost în mintea noastră și nici n-am nădăjduit-o, promitem și făgăduim cu tot sufletul și gîndul să nu ne sprijinim în nici o slavă și cîinste a acestei lumi trecătoare și menite pieirii, ci iarăși în mesfirșitele și nedeșartele comori ale harului Său». ^{36 b}

Printre considerațiile teologico-morale apare deci aluzia la cariera sa surprinzătoare, pe care o atribuie cu smerenie numai lui Dumnezeu. Dar nici, patriarhia din CP, care avea nevoia de domn, și nici un logofăt oricît de îndrăzneț nu și-ar fi permis să prezinte ascensiunea lui Vasile Lupu pe tron ca o aducere «de la nimic la ființă» și ca pe o situație la care acesta nici nu visa să ajungă. De altfel, am arătat că și restul actului a fost dictat de domn și poartă pecetea personalității lui. Cît privește preambulul hrisoavului de ctitorie al mînăstirii Côtroceni, el are un caracter aproape autobiografic, alît prin conținut cît și prin tonul și forma în care este redactat.

O contribuție esențială au adus-o domnii așa ziși «fanarioți», care erau toți oameni de cultură dacă nu totdeauna și de origină grecească,³⁷ și care au emis cele mai multe acte cu preambul. Ei cunoșteau în orice caz procedeele cancelariei patriarhale, întrucît aveau legături întinse cu lumea grecească din imperiul otoman și erau recrutați în special dintre marii dragomani ai Porții, deci aveau la activ un stagiul de viață constantinopolitană. Insuși ceremonialul investirii lor era alcătuit din două momente: după ce li se înmîna insignele distinctive de către sultan, erau unși de patriarh ca împărații de odinioară și aclamați de populația creștină din CP. Veniți în țară ei continuau cu plăcere niște tradiții pămîntene atît de vechi și în definitiv atît de rentabile connaționaliilor lor, ca scoaterea banului românesc peste graniță spre întreținerea vieții spirituale și religioase grecești. După cum s-a văzut, actele emise de acești domni greci sau grecizanți sînt majoritatea pentru biserici și mînăstiri grecești, iar celelalte pentru școli de limba greacă. În aceste condiții, era firesc să vedem cultivîndu-se formule diplomatice solemne împrumutate sau imitate mai degrabă din actele

35. Vezi Iorga, *Vasile Lupu ca următor...*; Corespondența lui și răspunsurile Patriarhiei, în Hurmuzaki, XIV, 1.

36. C. C. Giurescu, *Istoria Romînilor*, vol. III, partea I, București 1944, p. 157.

36 b. Toate citatele din documentele grecești se dau într-o traducere nouă pentru care sîntem îndatorați P.C. Preot Olimp N. Căciulă.

37. C. C. Giurescu, *op. cit.*, p. 226 și N. Iorga, *Cultura romînă sub fanarioți*, pag. 66-71.

patriarhale decît din cele autohtone. Și anume, acolo unde exigențele unei epoci de cultură nu mai puteau fi servite de modelele trecutului: în preambul.

Și aici unele preambului par a fi fost dictate chiar de domn, cum este cazul celui ce însoțește diploma lui Ștefan Racoviță pentru școala din CP. (nr. 1149) sau hrisovul lui Nicolae Mavrocordat pentru biserica din Chios (nr. 586). Primul cuprinde o adevărată profesiune de patriotism elenic interesantă pentru studiarea mentalității unui domn fanariot, al doilea cuprinde fraze care par ieșite mai degrabă din gura unui stăpînitor decît dintr-a unui logofăt sau călugăr. Un ton asemănător întîlnim și în preambulul hrisovului aceluiași pentru mînăstirea Văcărești (nr. 850).

În sfîrșit, după cît se pare, chiar un înalt ierarh grec a putut contribui la redactarea hrisovului lui Mihai Racoviță pentru Sfîntul Mormînt (nr. 428), emis cu ocazia vizitei făcute în țările romîne de patriarhul Ierusalimului Hrisant Notaras.³⁸

Firește că, într-o epocă atît de pătrunsă de influența grecească, atmosfera generală de entuziasm pentru limba și cultura elenă a putut întreține și activa influența greacă directă și în diplomatică. Este imposibil ca în cancelariile acestor domni să nu fi existat grămăticici de greacă în stare să redacteze și ei acte pe măsura ambițiilor și formației spirituale a celor ce le semnavă.³⁹

CONȚINUTUL DE IDEI AL PREAMBULURILOR DOCUMENTELOR GRECEȘTI

Ținînd seama de caracterele specifice acestor preambului, înfățișate mai sus, vom încerca să expunem conținutul lor împărțind materialul în patru părți:

- a) idei religios-morale;
- b) idei social-politice și referințe la realități istorice;
- c) considerații filozofico-pedagogice;
- d) mărturii cu caracter personal.

Chiar din această împărțire se poate vedea varietatea și bogăția conținutului de idei al preambului grecești în comparație cu cele slavone. Dar preambulul era destinat într-un document să motiveze actul prin considerații generale. Rostul lui era să arate că fapta consemnată de act pornește din niste considerente înalte ce țin de întreaga tablă de valori pe care o respectă societatea în acel moment. Rostul lui imediat era de «*captatio benevolentiae*» în favoarea hotărîrii luate⁴⁰ și împreună cu clauzele prohibitive și cu «*poena spiritualis*» juca un oarecare rol și în asigurarea respectării actului, care era pus în felul acesta sub paza conștiinței morale și religioase a celui ce-i va fi fost prezentat mai tîrziu. Totodată, cum am remarcat, el oferea posibilitatea unor afirmări solemne de principii, prin-

38. Insuși titlul hrisovului este: «Hrisov ce a făcut prea luminatul și de Hristos prea iubitul domn al Moldovei Mihail Racoviță Voevod, cînd noi am venit ca patriarh la Iași ca să ia pe un Sfîntul Mormînt eleimosină de la vama cea mare 250 lei».

39. A se compara și cu actele redactate în romînește în aceleași cancelarii: Vezi nr. 973 (p. 1011), 1031 (p. 1076), 1036 (p. 1079), 1042 (p. 1088), 1072 (p. 1109), 1108 (p. 1132).

40. Vezi locurile despre preambul în nolele 14 și 15.

cipii pe care emitentul le dorea întărite odată mai mult prin forța exemplului dat și de el, cu emiterea actului respectiv.

În consecință nu vom căuta în aceste preambule nici dizertații de înaltă teologie, nici tratate istorice și nici filozofii, ci mărturia mentalității unei epoci, a personalității unui domn ori a domnilor în general, în sfârșit, «documente de epocă» ce consemnează câteva din gândurile și preocupările oamenilor acelor vremi și din pregătirea lor intelectuală. În aceasta stă de altfel valoarea lor documentară.

a) **Idei religios-morale.** Datoria ajutorării bisericilor și foloasele ce decurg de aici pentru cei ce o împlinesc, străbate ca un leit motiv majoritatea preambulelor destinate mănăstirilor și bisericilor. Felul în care este motivată sau prezentată această temă capătă însă o mare varietate și este de admirat cît spirit au risipit alcătuitoarii preambulelor grecești în comparație cu diecii de slavonie, ca să nu se repete. Fie că au știut sau nu unii de munca celorlalți, dictătorii sau inspiratorii preambulelor grecești au reușit să creeze o adevărată «ideologie a daniei», care se conturează precis atunci cînd strîngem la un loc produsele ingeniozității lor. În aceste preambule răsună glasul sau răzbate strădania inspiratoare a călugărului grec, personaj de epocă, venit după danii și versat tot mai mult în practica sfatului evanghelic «Cere și ți se va da». Domni, logofeți, destinatari au colaborat astfel ca să ne lase mărturia ideologică a unei vremi străbătută de o intensă activitate bisericească. Fiecare din aceste acte au avut poate rolul lor în creșterea vieții duhovnicești sau în păzirea de ruină a centrelor de viață creștină rămase după năvala otomană; preambulele lor înseamnă, în perspectiva istoriei, mai mult decît niște declarații de circumstanță: ele au fost nu odată crezul sincer al celor ce le rosteau.

Concepția tradițională este exprimată concis în hrisovul lui Aron Vodă, de altfel un act intern (nr. 176); «Vrînd să mă arăt următor și al înaintașimei prea evlavioși iubitori de Hristos răposați de demult, care au clădit și miluit biserici și sfinte mănăstiri și cunoscînd pe deplin că acela care clădește și îngrijește de biserici își îngrijește de chiar sufletul său, am dat (urmează mențiunea daniei a două moșii)... pentru sănătatea noastră și a soției noastre și celor de Dumnezeu dăruii copii ai noștri și pentru lăsarea și iertarea păcatelor și greșalelor părinților, bunilor și străbunilor noștri». Radu Mihnea (nr. 218) vorbește de «Pilda domnilor celor cucernici care au clădit și miluit sfinte lăcașuri de închinare, în care am auzit că cine clădește și ajută biserici sufletul lui își ajută?»

Datorită evoluției amintite, formulele devin mult mai complexe. Prin-tr-un amplu preambul în care se referă larg la providența divină, Șerban Cantacuzino motivează cu exemplul patriarhilor din Vechiul Testament. El zidește mînăstirea Cotroceni, «fiindcă de acolo au luminat către noi milosîrdia Sfinției Sale și aceasta drept făcîndu-o noi, precum oarecînd și în Scriptura veche vedem că patriarhii și hegemonii norodului israelitean în locul în care li se arăta harul lui Dumnezeu, într-acela degrab stîlpi de altare întru pomenirea și slava Lui ridicau». (Geneză 12, 7).

Motivul imitării și urmării celor de mai înainte este înlocuit sau amplificat în alte hrisoave, cu largi considerații morale sau declarații de principiu. În hrisovul lui Mihai Racoviță (nr. 1128) se afirmă categoric că «Dumnezeu a binevoit ca sfintele biserici să nu se îngrijească altfel decît prin milele creștinilor ortodocși». În alt hrisov se amintește că «Cei

ce lucrează virtuți sufletești și lucruri plăcute lui Dumnezeu nu numai în viața de aici se cinstesc și se laudă, dar și după moarte numele lor rămâne veșnic, iar sufletele lor petrec în locașurile dreptilor. Dintr-aceasta face parte milostivirea față de săraci și mai ales aceea care se întinde asupra dumnezeieștilor biserici» (nr. 725). După un altul, (nr. 1070), «căile care duc la mîntuire» sînt mai multe, dar «mai ușoară și mai folositoare de suflet decît toate este calea cea cu adevărat împărătească» adică mila prin care se șterg greșalele și mai ales aceea prin care «cineva ostenindu-se și dăruindu-se în cel mai frumos chip locașurilor de închinăciune dumnezeiești, aduce multe răsplătiri de la Dumnezeu pentru cel ce lucrează la frumusețile lăcașurilor Lui». Mila construiește biserica alături de celelalte virtuți; virtuțile sînt comparate cu niște instrumente arhitectonice: «Toate binefacerile și faptele bune față de cei ce sînt în nevoi, după făgăduințele cele nemincinoase ale Mîntuitorului nostru contribuie cît se poate de mult la desfătarea și dobîndirea bunurilor veșnice (aluzie la Matei 23, 34-40). Căci prin acestea, întocmai ca prin niște instrumente arhitectonice desfătîndu-se de frumusețea convenită plinătatea celorlalte virtuți construiește biserica cea desăvîrșită în Domnul și face să locuiască în ea pe cel ce lucrează și nu mai puțin contribuie și ajutorările față de dumnezeieștile biserici și față de sfintele mînăstiri atunci cînd sînt făcute cu bucurie» (nr. 1112). În sfîrșit această declarație, superioară prin omenia cuprinsă într-însa, din fruntea cărții de danie a lui Mihai Racoviță pentru Mitropolitul Paisie de Valievo (nr. 1080): «Nimic nu se socotește atît de plăcut și de bine primit de Dumnezeu ca binefacerea și bunătatea și a întinde mîna de ajutor celor lipsiți și în nevoie. Și se cuvine ca pe cel ce se apropie de tine și-și dezvăluie nevoia lui, să nu-l lași să plece lipsit, fără de ajutorul pe care l-ai putea da».

Un rol însemnat în această «teologie a milei față de biserici și mînăstiri» este rezervat persoanei domnului: «Lucru deosebit de mare cu adevărat și primit de Dumnezeu și nu mai puțin lăudat de oameni este ca cei care se găsesc la conducere să se îngrijească de bună starea Bisericii și de întemeierea și îmbunătățirea stării sfintelor lăcașuri și să poarte grijă de buna lor funcționare». Ei pot cere ca și David lui Dumnezeu cu îndrăzneală iertarea păcatelor (Ps. 26, 9), fiindcă s-au îngrijit de bună cuviința casei Domnului (Ps. 26, 8), iar faptele lor sînt îndreptățite, fiindcă în mînăstiri «se cîntă sfîntul Lui nume veșnic și se slăvește de toți cei cucernici cu zdrobirea inimii și cu smerenie» (nr. 1135). Uneori domnii înșiși se fac purtătorii de cuvînt ai acestor idei, cum este cazul lui Nicolae Mavrocordat (nr. 586). După el, milostenia trebuie făcută «cu cuget pios și darnic», căci în aceste condiții ea «făgăduiește nespun folos celor înclinați cu plăcere și cu rîvnă către aceasta». Și adaugă: «Mila și adevărul merg înaintea lui Dumnezeu» (Ps. 89, 15). De aceea domnii au datoria de a practica virtutea milei: «Desigur că cei respectați pentru buna credință și, ceva mai mult, cei ce au ajuns la putere și la conducere cu ajutorul lui Dumnezeu, trebuie să îndrumeze riurile binefacerilor fără încetare către bazinele multora care au nevoie». Acest fapt le aduce lor înșile: «mila dumnezeiască ca pe un păzitor și apărător» prin care își dobîndesc «atotputernica purtare de grijă a lui Dumnezeu». Mila este deci în concepția lui N. Mavrocordat un mijloc de a consolida tronul prin grația divină. «Pentru aceasta și preoții și împărații și profetii se urzeau cu

untdelemn în vechime (I Samuil 10, 1). Căci avînd untdelemnul ca semn al dumnezeieștii iubiri de oameni, petreceau, trebuind să slujească pe Dumnezeu prin milă».

La rîndul lor, după același domn (nr. 850), călugării sînt obligați să se roage pentru conducători. Astfel «trăind fără grijă, ei sînt datori a sluji neconținut lui Dumnezeu în cuget curat și neîncetat să se roage pentru toți dreptcredincioșii, pentru iertarea păcatelor noastre și ale răposaiților strămoșilor noștri și apoi pentru sănătatea și pașnica stare a domnilor». În preambul se fixează ideea că nu e de-ajuns iubirea și înzestrarea unei minăstiri cu cele de trebuință cultului, ci mai e nevoie să li se dea călugărilor puțința «să n-aibă nici o îndeletnicire pentru hrana trupului, ci toată petrecerea și grija lor să le fie la neîntreruptele rugăciuni și implorări și a aduce totdeauna rugă lui Dumnezeu pentru toți cucernicii și pentru toți ctitorii acestor sînte minăstiri».

Intr-un alt preambul (nr. 1074) este abordată problema cinstirii pe care o datorăm sfinților, care sînt față de Dumnezeu «robii Lui care cîndva i-au plăcut Lui în viața lor după trup și dîndu-și sufletul lor Lui, pentru iubirea lui Dumnezeu, ca unii ce slujesc și ei neîncetat lui Dumnezeu, pentru noi și pentru cei de lîngă noi, ceea ce și aceasta se raportează la Dumnezeu, și în toată vremea, iar mai ales dacă de curînd în lucruri vădite au primit ceva din cele bune în viață, nemijlocit sau mijlocit și prin soliile sfinte ale cuiva».

Dorința de a vădi recunoștința față de Dumnezeu pentru diferite faceri de bine de care s-au învrednicit îi aduce pe Vasile Lupu și Șerban Cantacuzino să vorbească de providența divină căreia îi sînt îndatorati. Preambulul celui din urmă cuprinde o mică dizertație despre providență adaptată la împrejurările vieții sale: «Cum că toate cîte sînt, țîn și se ocîrmuiesc de dumnezeiasca pronie, lucrul acesta nu numai firea însăși ne încredințează (Ps. 19, 1), ci și toate scripturile sfinte lămurit ne învață (Matei 6, 26-30); și nu este nici un lucru din cele văzute și nici din cele nevăzute care să nu-și aibă și ființa și lucrarea de la ea. Toate cîte se mișcă pe pămînt, și în mare sînt din porunca dumnezeieștii pronii. Dar, în chip deosebit cel ce este părtaș al acestei pronii este omul, care este o făptură deosebită și o imagine a chipului lui Dumnezeu. În pronie își pun oamenii nădejdiile lor și pe ea își sprijină ei viața și traiul, fie că sînt călăuziți de pronie pînă la marginile pămîntului, fie că sînt izbăviți de ea din primejdiiile căilor lor pe mare și din sînurile oceanelor. Ea dă fiarelor sălbatice hrana lor și puilor de corbi, după Psalmistul David (Ps. 147, 9). Pe de altă parte ea m-a scos din groapa osteneții și din tina noroiului și a întărit pe piatră picioarele mele și a îndrumat pașii mei. Ce altceva înseamnă toate lucrurile acestea, dacă nu faptele proniei dumnezeiești? Pentru aceasta și domnia mea căzînd de multe ori în multe primejdii și ispite ale lumii acesteia, nu m-aș fi izbăvit, dacă nu m-ar fi ajutat pronia aceasta a lui Dumnezeu. Căruia nu sîntem vrednici să-i aducem mulțumire pentru binefacerile pe care ni le-a dat...».

După cum vedem, ideile religios-morale chiar atunci cînd se păstrează în generalități sînt exprimate într-o formă bogată și încearcă să dea expresie unor cugetări personale și uneori la sentimente personale față de Dumnezeu.

b) **Idei social-politice și referințe la realități istorice.** Preambulul hrisovului emis de Radu Mihnea în favoarea lui Pătrașcu Postelnicu exprimă

într-o formă concentrată concepția feudală despre «noblețea spiței» și despre necesitatea răsplătirii de către domn a «celor de neam bun», ca un omagiu adus virtuții săvârșite de asemenea persoane. Aportul teologiei este destinat să justifice această răsplată. Preambulul poate fi pus în legătură cu puternica conștiință de clasă ce începe să cuprindă boierimea într-o vreme când domniile nu mai sînt decît niște boieri mai răsăriți, cu o soartă foarte precară, și depinzînd în egală măsură de voința sultanului și a boierilor. Iată și textul preambulului: «Tot ce-i frumos își poartă lauda în sine, dar mai vrednic de laudă decît mulțea este să dobîndească cineva lauda de la sine și prin sine însuși; deci și noi din cauza virtuții trebuie să lăudăm, să cinstim și să facem bine celor ce se trag din strămoși buni și de neam mare, pentru noblețea și demnitatea ce se sălășluiesc în ei, adică pentru înțelepciunea și priceperea și obiceiurile plăcute lui Dumnezeu, ca prin aceasta să se dedea și mai mult virtuții, după cum spune și Grigore cel prea vestit între teologi: «celor ce le cunosc bine laudele, același le cunosc bine și îndeletnicirile», căci «faima bună îngrașă oasele», după cum spune și înțeleptul Solomon (Prov. 15, 30). Deci după cum am spus nu numai, cei virtuțioși de la sine și din cauza numelui lor strămoșesc și al șirului celui cinstit al neamului lor se cade să fie înconjurați de laude — căci dintr-o bună rădăcină de neam ramurile nu se văd scăzînd — ci și oamenii cei buni și pricepuți și care au strălucit prin isprăvi frumoase — dacă voim să facem ca faptele frumoase să lumineze mai strălucit, după dorință».

Multă vreme lupta politică împotriva jugului otoman a luat forma unei rezistențe religioase, așa cum am mai amintit. Protectoratul religios cultural exercitat de domniile romîni era una din formele sub care se perpetua manifestările de viață creștină independentă. Patriarhiile din CP, Alexandria, Ierusalim pe de o parte, Țările Romîne pe de altă parte, care beneficiau de o situație specială în cadrul imperiului otoman, alcătuiau centre importante de conducere a vieții creștine ortodoxe în rezistența contra asuprașii otomane. De fapt s-a lucrat în această direcție folosindu-se teritoriul cvasi independent românesc, asemenea unei plăci turnante, pentru eliberarea Balcanilor. Este interesant cum se reflectă această conștiință și protestul îmbrăcat în haina considerațiilor religioase ori culturale, și în preambulurile actelor grecești ale domniilor romîni. În acest sens hrissovul lui Mihail Racoviță (nr. 428), la a cărui redactare va fi luat parte însuși Hrisant Notaras, este o adevărată declarație de principii: «De oarece preasfințitul și de viață dătătorul Mormînt al Domnului nostru Iisus Hristos este maica tuturor sfințelor biserici, Dumnezeu a binevoit ca sfințele-I biserici să nu se îngrijească altfel decît prin mila creștinilor ortodocși; căci și dumnezeieștii apostoli strîngeau milostenii, dar și din destule orașe și sate s-au orînduit a se trimite milostenii la Sf. Sion, pe care și fericitul Pavel le numește binecuvîntare. (Romani 15, 27). Iar după aceea bunicii și străbunicii noștri și toată adunarea celor credincioși și mai dinbelșug răposaii întru fericire autocrați împărați și prea luminați domni și cinstiți arhonți cu felurite daruri și bune primiri și cu danii de tot felul au cinstit și au slujit această sfințată cetate mamă, care este maica tuturor Bisericilor ortodoxe. Acum însă, în aceste vremi de pe urmă, lipsind acești cucernici împărați, adică ajutătorii și sprijinitorii acestei sfințate cetăți, cei cu voia lui Dumnezeu încununăți prea străluciți și prea ortodocși domni din țara aceasta a noastră a Moldovei, ba încă și foarte mulți dintre preacinstiții boieri cu daruri, bani și felurite danii au miluit-o, prin care și

semințiile se vor birui și meșteșugirile ereticilor se vor răsturna și casa Dumnezeului lui Iacov se va păstra cu toată turma ei, așa cum este și se cunoaște în toată Biserica lui Hristos». Este de reținut ascuțișul ultimelor rînduri în care fără echivoc ajutorul domnilor romîni este prezentat ca un mijloc de «biruirea neamurilor» (asuprațoare ale creștinilor) și de păstrare a casei Domnului.

În preambulul altor acte (nr. 1124, 1154) se face aluzie la rolul de protectori ai creștinătății de pretutindeni jucat de domnii romîni în trecut: «Din harul dumnezeescului Duh călăuziți cei mai înainte de noi prea iubitori de Dumnezeu domni, împreună cu ținutul pe care-l stăpîneau, n-au lipsit a se îngriji și de credincioșii robi al lui Dumnezeu care se află aproape pe toată fața pămîntului, ajutîndu-i cît puteau în nevoile lor; de aceea și căpătîndu-și prin aceasta pentru ei cele cerești locuiesc acum plecînd de aici acolo unde e glasul curat al celor ce serbează, cu sunet de nespusă mulțumire. De ale acestor urme ținîndu-ne și noi...». Sau: «Îndreptați totdeauna de Duhul Sfînt, domnii prea iubitori de Dumnezeu dinaintea noastră, odată cu grija pentru stăpînirea lor, se îngrijeau și de cele ce pe tot pămîntul ca să spunem așa, slujesc lui Dumnezeu, ajutînd la nevoile lor...».

În alte două preambule găsim aluzii străvezii la starea creștinilor de sub jugul otoman și la rostul ajutoarelor date bisericilor. În anul 1754 întărind o danie anterioară a mînăstirii Rossikon, hrisovul lui Matei Vodă Ghica glăsuște, printre altele, vorbind de mînăstiri «Căci ajungînd la strîmtoare în timpul vieții, din cauza împrejurărilor trecătoare și a nemorocirilor care vin una după alta, ele au nevoie de o ajutorare cît se poate de grabnică și, ca să zicem așa, fără rezervă. Altmînteri, din cauza sărăciei și a lipsei celor necesare ele ajung consumate de vreme și ruine, precum s-a văzut de multe ori și în multe părți» (nr. 1112). În preambulul hrisovului prin care Grigore Calimachi reînnoește această danie în 1762, aceste declarații apar, lucru semnificativ, amplificate cînd vorbește de: «Daniile care s-au dat cu dărnicie domnească aceloră (mînăstirilor) pentru ca prin ele să aibă o oarecare ocrotire și conducere, de vreme ce în timpurile de față, de stare de sclavie a creștinilor, nu a mai rămas nici un alt venit și nici o altă conducere sfintelor mînăstiri și mărțelilor biserici, decît numai contribuția și ajutorul din partea credincioșilor, care cu toate că trebuie să fie adus la îndeplinire și săvîrșit tuturor, trebuie totuși cu mult mai din abundență procurat și hărăzit cu dărnicie cinstitelor mînăstiri în care Dumnezeu este lăudat neîncetat și în care se aduc slujbe tainice Domnului pentru iertarea păcatelor tuturor binecredincioșilor creștini» (nr. 1139).

În asemenea condiții, cînd ajutoarele romînești aveau un rol hotărîtor, este firesc să vedem afirmată în unele preambule necesitatea reînnoirii și continuării acestor danii, și trebuința asigurării lor prin noi hrisoave. Nr. 1139 citat și mai sus, spune: «Cele săvîrșite de-a lungul vremurilor de domnitori credincioși, de stăpînitori binecredincioși... nu trebuie să fie trecute cu vederea și nebăgate în seamă, ci să fie reînnoite și săvîrșite din nou prin noi hrisoave domnești pentru ca să aibă stabilitate pentru totdeauna și putere de acțiune neschimbată, iar pe de altă parte, ca și omul să se arate datomnic față de faptele de milă ale lui Dumnezeu și să țină seama de cele ce se găsesc în lăcașurile sfinte și să aibă credința că

pentru cei ce se unesc să întindă mână de ajutor, rezultă multe și mari răsplătiri». Aceeași idee amplificată în nr. 1156: «Toate cele săvârșite și făcute de-a lungul vremurilor de bărbații iubitori de Dumnezeu și de evlavioșii domnitori cu motive binecuvîntate și care privesc întemeierea și desăvîrșirea sfintelor biserici și a sfintelor mînăstiri, care au nevoie de venit și de ajutoare, acestea, ca unele ce sînt bine primite la Dumnezeu și vrednice de laudă înaintea oamenilor iubitori de virtute, este necesar să fie confirmate și întărite prin noi hrisoave autentice și de cei de după aceasta, care vor domni în timpurile mai noi și vor avea să păstreze cîrmele domniei, pentru ca ele să aibă totdeauna stabilitatea și puterea de acțiune neschimbată și să administreze drept și cu bună credință toate și să se îngrijească a le păstra neschimbate și nimic să nu fie înstrăinat din starea și ordinea lor îngăduind ca ele să decadă într-un chip nedemn din drepturi, căci dacă cei de mai tirziu ar fi mai mici la suflet față de cele ajunse pînă la ei, și ar fi cu desăvîrșire nepăsători cu privire la ele, cu trecerea vremii căzînd în adîncurile uitării, foarte repede s-ar nimici». (În același sens, și nr. 1092).

Tot în rîndul preamburilor care exprimă protestul antiotoman și lupta pentru renașterea popoarelor supuse, trebuie înscris preambulul diplomei lui Gr. Al. Ghica pentru școala din Neochorion. După un elogiu adus școlii și învățaturii, el spune, referindu-se la starea poporului grec: «Dar pentru ce judecați, știe Dumnezeu, se vede neîngrijit în vremurile de acum acest prea dumnezeiesc lucru, adică studiul literelor și înțelepciunea cea dumnezeiasă; în neamul nostru, a cărui slavă a fost în vechime adîncul științelor și bogăția cunoștințelor, care astăzi pare că abia mai respiră și că este foarte slăbit, apropiindu-se de sfîrșit» (nr. 1175). (A se vedea aceeași problemă în Diploma lui Ștefan Racoviță nr. 1149).

Așadar, preambulele documentelor grecești au servit uneori ca o tribună de unde glasul creștinilor împilați sub jugul turcesc a răsunat fie ca un geamăt sub jug, fie ca o afirmare a unității ortodoxe în dorința de a păstra flacăra vie a credinței în Dumnezeu și în eliberarea care avea să vie. În această epopee a rezistenței și renașterii creștinătății sud-dunărene, Țările Române au avut un rol pe care cei ce îl jucau înțelegeau să-l afirme uneori în termeni clari în frunte actelor menite să le întărească fapta și să le perpetueze memoria.

c) **Considerații filozofico-pedagogice.** Aceste considerații disting net preamburile grecești de cele slavone care nu au nimic asemănător. Ele reflectă preocuparea unei epoci de cultură și de luptă prin cultură, și chiar fenomenul pătrunderii gândirii raționalist-științifice în Țările Române. Cele trei diplome pentru școli care au preambul propriu (nr. 1149, 1175, 1174) datînd respectiv din 1764, 1766, 1775, consemnează și trecerea de la mentalitatea teologică la noua mentalitate cvasi-luministă.

Diploma lui Ștefan Racoviță începe cu o amplă introducere teologică în care amintește de binefacerile pe care «De la nemăsurata bunătate a prea iubitorului de oameni Dumnezeu milostiv foarte ne-am învrednicit de la cea dintîi a noastră făptură și de la intrarea în viața aceasta», pentru care se simte dator lui Dumnezeu cu mulțumire mai ales acum, «pentru această cinste și vrednică danie de la Dumnezeu mai mare decît toate în neamul nostru, a stăpînirii, care cu mila și voia lui Dumnezeu ni s-a dat în domnia Ungro-Vlahiei». Cum Evanghelia arată că «Sîntem puși pentru,

a face înmulțirea și sporirea prin lucruri cucernice a talantului încredințat ca să-l dăm înapoi Dăruitorului celor bune, Dumnezeu» (Matei 25, 14-30), el s-a gândit prin ce faptă și-ar arăta recunoștința, găsind că «După iubirea către Dumnezeu, care e legea cea dintii și cea mai mare poruncă, a doua și asemenea ca cea dintii e iubirea aproapelui» (Matei 22, 37-39). În consecință, el dă un ajutor «către cel din același sînge», motivat cu elemente autobiografice pentru ca apoi să expună concepția sa despre învățătură, arătînd că vrea să înzestreze CP. «Cu cea mai bună și de frunte dintre binefacerile omenești, prin care se împodobește și se orînduește nu omul cel trupesc, ci cel sufletesc (Romani 8, 9) și se săvîrșește sufletul cugetător, care e și lăcașul lui Dumnezeu în care se sălășluește El după cuvîntul acela «voi locui întru ei și între ei voi merge (II Corint. 6, 16 Exod 29, 44) și știind bine că o astfel de desăvîrșire se alcătuiește și se desăvîrșește prin înțelepciune și cunoștință și prin înaintare în științe și spor și face vrednică de fericire pe cei ce se împărtășesc de dînsa, după cuvîntul acela: «Fericite de omul care a aflat înțelepciunea și de muritorul care știe prevederea» (Prov. 3, 13); de aceea deci... — continuă autorul, arătînd starea grea a poporului robit — am socotit de nevoie ca, din bunurile cu care am fost miluit de Dumnezeu în această a noastră domnie, să ajutăm și să sprijinim poporul de același neam și de același sînge cu noi, în cea mai frumoasă parte a desăvîrșirii sufletești, fiindcă «școala de învățături grecești care statornic se află în acea cetate împărătească... a fost veșnicul izvor al tuturor undelor plăcute ce s-au aflat vreodată în vremile de față, ale acestei înțelepciuni de Dumnezeu dăruite și al altor învățături predate în limba elinească, care învățături împodobesc și desăvîrșesc mintea». El prezintă rolul național al acestei școli ca «menținătoare și conducătoare a turmei evlavioase și creștine de pretutindeni», «căci toți învățăceii cei ce dintr-însa scot și sorb învățătură, luînd treaptă de dascăli, în toată cetatea și țara, împart obștește celor ce de la ei învață, cele ce de la acest întii și începător izvor au căpătat și au luat, apele curate ale înțelepciunii, și printr-o împărtășire ca aceasta se îmbogățește așezămîntul creștinesc de pretutindeni în neamul nostru și lepădînd ca pe un fel de întunecime și neștiință lipsa de învățătură și de încercare ce era mai înainte și goliciunea științei despre Dumnezeu și despre celelalte virtuți dumnezeiești, o aruncă pe sine și îmbracă prin școală lumina prea strălucită a cunoștinței și învățaturii». Avem aici întreaga concepție despre funcția națională a școlii grecești și despre necesitatea de a scoate poporul din întuneric. Idei asemănătoare exprimă Gr. Al. Ghica în preambulul din hrisovul citat mai sus (nr. 1175): Preambulul începe cu un elogiu al învățaturii: «Dintre cele cu adevărat recunoscute ca bune, nu e nimic mai bun în viața după trup, ca învățatura și înțelepciunea Domnului. Iar lucrul acesta l-aș spune în legătură cu acest subiect, cu care urmează să ne ocupăm și cu înălțimea scopului spre care își face urmarea, care este cu adevărat dumnezeesc și ales, ca să nu zic culme a dumnezeieștii fericiri; căci scopul vieții după virtute e fericirea, după sfinții dascăli ai Bisericii, pentru care zice Sfînta Scriptură: «Fericit omul care cunoaște înțelepciunea» (Prov. 3, 13). Deci, studiul înțelepciunii s-a socotit în genere un lucru de seamă pentru cei ce cugetă bine și un lucru foarte de folos oame-

nilor, ca unul ce este îndeplinire și împodobire faptei lor după rost și cunoștință, prin care a și fost făcut omul și icoana lui Dumnezeu se zice» (Geneză 1, 26). În continuare autorul deploră, cum am văzut, starea prezentă a poporului lipsit de cultură. Una din cauzele stării grele este însăși lipsa de învățătură, «căci pe cât știința binelui folosește și dă din belșug cele de folos și scoate din cele grele și desmorțește frigul și gonește departe tulburarea și dă bună viață, pe atîta dimpotrivă lipsa uneia ca aceasta aduce cu grămada cele ce distrug».

Dacă în aceste două preambule avem cea mai clară expresie a reînvierii patriotismului elenic ce prevestește renașterea de peste o jumătate de veac, patriotism care vede în Ortodoxie unul din mijloacele afirmării lui, prin «Hrisovul pentru școli și judecăți» al lui Alex. Ipsilanti sîntem în plină epocă a luminilor. Nu mai există aici nici urmă de teologie. Preambulul începe cu un elogiu laic al învățăturii: «Nimic n-a fost în stare să încurajeze mai mult pe oameni către buna stare și adevărata fericire decît învățatura care mîngîie și se sălășluiește în sufletele fragede ale acestora. Căci toate celelalte care sînt admirate de oameni, nu numai că sînt lipsite de frumusețe, ci sînt fără de nici un folos pentru fericire, ca unele ce nu au nici o legătură cu învățatura. Căci chiar dacă cineva le-ar avea pe toate, ele tot n-ar face viața armonioasă și nici n-ar arăta fericiți pe cei ce le-au dobîndit. Învățatura însă care așează și pune în ordine toate, este o podoabă intimă sigură a oamenilor, rămînînd aceeași și pentru cei vii și pentru cei ce s-au săvîrșit». Acestui elogiu îi urmează o surprinzătoare — în concertul ideilor cu care ne-am obișnuit — notă raționalistă: învățatura este bună, «Căci ea ne învață a trăi după rațiune și a lucra ca niște ființe raționale și ne îndrumează să cunoaștem adevărul și binele după anumite reguli foarte exacte!» În definirea conținutului însuși al învățăturii nu se vorbește de «omul duhovnicesc» sau de înțelepciunea divină, ci de «economie și politică», recomandîndu-se să fie studiate «nu numai toate cele de pe pămînt, și să se dezvăluie natura lor curioasă și să se măsoare dimensiunile pămîntului, ale munților și ale mărilor, ci pornind mai departe către cele ce alcătuiesc lumea astrelor să se cerceteze cele de sus și observîndu-se cele ce stau în spațiu, să se caute cu deamănuntul mișcarea corpurilor cerești, constelațiile și depărtările lor». În sfîrșit, o declarație religioasă, al cărui caracter se apropie mai degrabă de deism decît de ortodoxie: «prin cunoașterea creaturilor, pe cât ne este cu putință, să ne înălțăm la slava Făcătorului și Ziditorului a toate, Dumnezeu. Și aceasta îi face pe dînșii fericiți, dîndu-le cunoștința lucrurilor celor ce sînt. Ea împodobește și înfrumusețează și pe oamenii amvonului și dă cuvînt în favoarea credinței celor care cer». În ceea ce privește esența gîndirii exprimată aici, ea rămîne raționalistă, căci imediat se adaugă: «Ea vădește buni cetățeni și pe cei ce fac lucrurile de obște urmînd rațiunea în toate și făcînd totdeauna din bine un scop», adică pe judecători. Este o distanță mult mai mică între diploma lui Ștefan Racoviță sau Gr. Al. Ghica și hrisoavele lui Mircea cel Bătrîn,⁴¹ decît între aceleași și hrisovul lui Ipsilanti! Și este suficient ca să arate în ce măsură aceste preambuli pot servi ca documente pentru urmărirea evoluției ideologice a

41. Cf. Damian P. Bogdan, *Introducere*, II, p. 86.

Țărilor Române în sec. XVIII. Că «fanariotismul» a concordat cu răspîndirea ideologiei luminilor, s-a remarcat de mult.⁴² Hrisovul lui Al. Ipsilanti este o confirmare clară.

d) **Mărturii cu caracter personal.** Nu sînt multe. Una, cuprinsă în preambulul lui Vasile Lupu, am văzut-o. A doua o întîlnim în hrisovul lui Șerban Cantacuzino, pe care Providența divină l-a ajutat să scape «de la străinii cei ce se sculaseră în potrivea noastră, și rău grăia în potrivea sufletului nostru» (se continuă în narratio). În sfîrșit, diploma lui Ștefan Racoviță, care, deși român de origine,⁴³ face profesiune de patriotism elenic, socotind pe greci «de același sînge» și numind «patria și născătoarea noastră» (τῆν πατρίδα καὶ γενετείραν ἡμῶν), «care este împărăteasa a toate și căpetenia, Constantinopolul», în care «am fost crescuți și, în care locuind, am fost învredniciți de binefaceri ca acestea de la Dumnezeu».



42. N. Iorga, *Istoria Romînilor*, vol. VII, București 1938, p. 5 sq. și N. Iorga, *Idées et formes littéraires françaises dans le Sud-Est de l'Europe*, Paris, 1924, passim.

43. Cf. C. C. Giurescu *op. cit.* p. 226.

O NOUĂ ETAPĂ ÎN ISTORIA EDITĂRII TEXTULUI ORIGINAL AL NOULUI TESTAMENT

În tărîmul teologiei există lucrări care depășesc deosebirile confesionale, de beneficiile cărora se împărlășesc deopotrivă toate ramurile Bisericii creștine cea oarecînd una. Ediția *Nestle* a textului original al Noului Testament este desigur cea mai populară dintre ele, deoarece în zilele noastre e cea mai cunoscută și mai răspîdită lucrare de acest gen.

Data apariției inițiale a ediției *Nestle* este anul 1898.

Au trecut 60 de ani de atunci. În aceste 6 decenii, textul *Nestle* a ajuns la a 23-a ediție. Mențiunea de față este, deci, pe deplin justificată, cu atît mai virtos cu cît ediția a 23-a marchează începutul unei etape noi în istoria editării textului original al Noului Testament.

Cine sînt făuritorii ediției *Nestle*?

Doi modești și învâțați profesori protestanți, de seminar teologic, Eberhard și Erwin *Nestle*, tatăl și fiul.

Eberhard Nestle, doctor în teologie și litere, a trăit între anii 1851-1913. A fost profesor la seminariile teologice din Ulm și Maulbronn (Württemberg). Între anii 1890-1893 a suplinit catedra de Semitică (limbi semite) de la Universitatea din Tübingen. Orientalist renumit, specializat în limba siriacă, printre altele a săvîrșit lucrări migăloase și competente de critică a textului Septuagintei și apoi al Noului Testament. Studiul Noului Testament îi datoreșle și o introducere în textul grecesc original: «Einführung in das griechische Neue Testament» (ediția I a apărut în 1897, ediția III în 1909 și ediția IV în 1923, aceasta din urmă fiind revizuită de cunoscutul specialist protestant în probleme neotestamentare Ernst von Dobschütz, fost profesor la Universitatea din Halle a. S.).

Erwin Nestle, doctor în teologie și litere, s-a născut în 1883, la Münsingen (Württemberg). Din anul 1914 și pînă la pensionare a funcționat ca profesor la Seminarul teologic evanghelic-luteran din Ulm. După moartea tatălui său, întîmplată la 9 martie 1913, Erwin *Nestle* i-a continuat opera punînd la contribuție, în scopul îmbunătățirii ei succesive atît materialul științific moștenit, cît și observațiile și sugestiile binevoitoare și competente făcute de specialiști referitor la edițiile textului original al Noului Testament apărute periodic în ultimii 60 de ani.

Insemnătatea lucrării săvîrșite de cei doi *Nestle*, tatăl și fiul, este excepțională. Astăzi, nu se poate concepe critică a textului original al Noului Testament ignorînd pe acești doi vrednici ostenitori în tărîmul respectiv. Eberhard și Erwin *Nestle* nu sînt ceea ce se chiamă savanți de înaltă talie, în genul lui C. von Tischendorf, Westcott și Hort, H. von Soden, C. R. Gregory și alte glorii ale criticii textului original al Noului Testament. Faima lor zace în strădania — pe de-a-ntregul izbutită — de-a înlesni *tuturor cititorilor culți* ai Bisericii accesul la textul original al scrierilor inspirate ale Noului Testament. Ei n-au «creat» — dacă peste tot poate fi vorba de o «creație» originală în acest tărîm — ci au prelucrat, selecționat și popularizat rezultatele cercetărilor făcute de marii reprezentanți ai criticii textului original al Noului Testament.

Pentru determinarea poziției pe care cei doi *Nestle* o ocupă în istoria editării textului original al Noului Testament — și pentru înțelegerea valorii contribuției aduse de ei la progresul acesteia —, socotim necesară rememorarea citorva date și situații

care în mod obișnuit nu ies din sfera de preocupări permanente ale cercetătorilor de specialitate.

Istoria editării textului original al Noului Testament își are, firește, etapele ei de dezvoltare. Învățul profesor ortodox român de Studiul Noului Testament, Părintele Dr. Vasile Gheorghiu, acum octogenar, pensionar, deschizător de drum și, pînă astăzi, cel ce a adîncit ca nimeni altul la noi brazda cercetărilor de specialitate în acest tărîm, a procedat încă în 1929 la delimitarea etapelor în chestiune (în lucrarea: «Introducere în Sfintele Cărți ale Testamentului Nou», p. 481 urm.). Ținînd seamă cu respectul și preluarea convenită de periodizarea pe care o prezintă P.C. Sa, socotim că chestiunea aceasta poate fi simplificată după ceea ce am putea numi *criteriul vitezei circulatorii* a edițiilor textului original al Noului Testament. În această perspectivă, astăzi, istoria editării textului original al Noului Testament s-ar înfățișa precum urmează:

I. *Etapa Complutensă*, de la descoperirea tiparului și pînă la 1514-22 (secolele XV-XVI). După descoperirea tiparului de către Johann Gensfleisch Gutenberg (1397-1468) și pînă la 1514, s-au tipărit în limba greacă numai cîteva fragmente reduse ca dimensiuni din textele Noului Testament. Biblia poliglotă din Alcalá de Henares, numită și Complutum (de-acî: Complutensă), prezintă pentru întîia dată întreg textul original tipărit al Noului Testament, în tomurile 5 și 6, din care ultimul a apărut în ianuarie 1514.

Biblia Complutensă a apărut din inițiativa și cu toată cheltuiala cardinalului Francisc Ximenes (1437-1517), arhiepiscop de Toledo și regent al Castiliei între anii 1506-1517. A fost isprăvită în 10 iulie 1517, cu ceva înainte de moartea cardinalului Ximenes (8 noiembrie 1517). Abia în 1520 a obținut aprobarea papii Leon X, iar doi ani mai tîrziu (1522) a fost pusă în circulație.

Lucrarea se prezintă ca o tipăritură cu 2 coloane pe pagină: la stînga, textul grec și la dreapta o traducere în latinește. Aceasta prezintă oarecare diferențe față de textul original. La alcătuirea ei au fost utilizate manuscrise a căror vechime nu depășește secolul IX d. Hr. Tirajul, redus, de 600 exemplare și costul ei, exorbitant chiar pentru vremurile acelea (lucrarea costase 50.000 ducați aur), nu i-au înlesnit o circulație vie.

II. *Etapa Erasmiiană*, de la începutul secolului XV și pînă la mijlocul secolului XIX, se leagă nemijlocit de umanism.

Umanismul se caracteriza prin pasiunea pentru studiul antichității, deci și al limbilor clasice. El vedea idealul culturii omenești în studierea și actualizarea (reînvierea) operelor literare și artistice antice. Umanismul a fost premergătorul Renașterii. Dante, Petrarca și Boccaccio au fost părinții lui, iar întemeietor — grecul Manuil Hrysoloras, care începînd din anul 1396 activa ca profesor de limba elină la Florența. Reprezentanții cei mai proeminenți ai umanismului au fost: cardinalul Visarion, George Gemistos Pleton, Eneio Silvio Piccolomini (viitorul papă Pius II), Laurențiu Valla, cardinalul Pietro Bembo, spaniolul Vives, învățul editor francez Robert Estienne, englezul Thomas Morus, în Olanda și Germania Rudolf Agricola, Johann Reuchlin, Desiderius Erasmus, Conrad Celtis, Ulrich von Hutten, ș.a. Independența lor de gîndire evolua în raționalism declarat, fără ca cea religioasă să alunece de-a dreptul în ateism. Umanismul a pregătit calea reformei lui Luther și apoi a fost înghițit de ea.

Interesul manifestat față de limbile clasice sub impulsul curentului umanist a avut urmări pozitive și asupra dezvoltării studiilor biblice. Desiderius Erasmus din Rotterdam (1464 ? 1467? — 1536) — cel mai de seamă reprezentant al umanismului germano-olandez — căutînd ceea ce el numea «Evanghelia pură», sau «Filozofia lui Hristos», s-a dedicat cu pasiune studiului textelor inspirate ale Noului Testament în limba lor originală. Din această îndoită preocupare teologică și filologică a apărut, prin osteneala sa și la îndemnul tipografului Frobenius din Basel (Basilia-Elveția), cea dintîi ediție tipărită a textului original al Noului Testament, la 1 martie 1516. Textul — după

cum a arătat Părintele Profesor Dr. Vasile Gheorghiu (op. cit., p. 843) — se spune că a fost reconstituit după cele mai vechi și mai bune manuscrise. În realitate, Erasmus s-a folosit numai de doi codici mai tineri din Basel, pe care i-a corectat după alți doi codici. Pentru Apocalipsă a utilizat numai codicele care i-au fost puse la dispoziție de Johann Reuchlin, alt umanist renumit al vremii (1455-1522). Partea ultimă (Apoc. XXII, 16-21), care lipsea din manuscrisul oferit de Reuchlin, Erasmus a tradus-o personal din Vulgata latină în limba greacă. Textul acestei ediții a fost tipărit destul de defectuos. El este însoțit de o traducere latină, făcută în stil ciceronian. Ediția aceasta este dedicată papii Leon X.

Erorile de tipar au fost în parte corectate la edițiile următoare, apărute tot la Basel, în anii 1519, 1522, 1527 și 1535. În ediția a III-a (1522), Erasmus a înglobat și «Comma Ioanneum», orientându-se după textul codicelui Montfortianus (aflător la Dublin). Textul lui Erasmus, cu toate că celebrul umanist și-a dat silința să-l prezinte într-o formă cât mai corectă, este inferior aceluia al Bibliiei Complutense, deoarece a fost întocmit prea în grabă. Cu toate acestea, el a creat epocă, ceea ce nu se poate spune de Biblia Complutensă, prin circulația vie de care s-a bucurat. Biblia Complutensă, deși avea tipărit textul original al Noului Testament încă din 1514, apare (în înțelesul de difuzare), abia în 1522. La vremea aceea, două ediții erasmieni erau epuizate și a treia — pusă în circulație. Vreme de câteva veacuri, cu toate lipsurile lui, textul erasmian reprezintă textul original al Noului Testament.

III. *Etapa Nestle*, de la 1898 și pînă la 1957.

Hegemonia textului erasmian nu a împiedecat dezvoltarea lucrărilor de îmbunătățire succesivă a textului original al Noului Testament.

În 1898 — adică acum 60 de ani — a apărut prima ediție a textului Nestle. Intenția lui Eberhard Nestle era să înlocuiască textul erasmian, învechit, cu un text care să ofere rezultatele cercetărilor asidue și încununat de succes, făcute de specialiști în a doua jumătate a secolului XIX. Spre a se feri de greșeala de a formula verdicte subiective acolo unde textul original prezintă variante de citire (varia lectio), a așezat la baza acestei prime ediții textele reconstituite de învățații Constantin von Tischendorf (Nov. Test. Graece... recensuit... Editio octava critica maior. Lipsiae I. 1869, II. 1872, III. Prolegomena scripsit Caspar René Gregory, 1894), fost profesor la Universitatea din Leipzig († 1874) și de englezii B. F. Westcott și F. A. Hort (The New Testament in the original Greek. The text revised by... Cambridge and London, ediția I maior 1881, ed. I minor 1886), foști profesori la Universitatea din Cambridge († 1901), resp. † 1892). Tischendorf s-a folosit de cei mai vechi și mai buni codici neotestamentari cunoscuți pînă la el, năzuind să restabilească textul original al Noului Testament așa cum trebuie să se fi înfățișat el în secolul IV. E vădită predilecția sa pentru textul reprezentat de Codex Alex (Sinaiticus, sec. III/IV), pe care el l-a descoperit în biblioteca Mănăstirii «Sfinta Ecaterina» din Muntele Sinai. Westcott și Hort dau precădere Codicelui Vaticanus (B, din sec. III/IV) pentru textul Sfințelor Evanghelii canonice și Codicelui Sinaiticus pentru Faptele Apostolilor și Epistolele Noului Testament.

Acolo unde Tischendorf pe de o parte și Westcott și Hort pe de altă parte prezentau citiri care se deosebeau mult întreolaltă, Eberhard Nestle recurgea la ediția englezului R. F. Weymouth (The Resultant Greek Testament, exhibiting the text in which the Majority of Modern Editors are agreed... by... London, ed. I, 1886), investind-o cu rolul de arbitru. Weymouth — după cum arată și titlul ediției sale — prezintă rezultatele la care au ajuns în lucrarea de restaurare (reconstituire) a textului original al Noului Testament editorii de pînă atunci ai acestuia, începînd din anul 1550.

Între timp apare ediția profesorului berlinez Bernhard Weiss (Das Neue Testament. Handausgabe von... Leipzig, vol. I-III, 1894-1906), pe care Nestle o pune la con-

tribuție începînd cu a treia ediție a sa (1901), înlocuindu-l astfel pe Weymouth. De-acum încolo, ediția Nestle va fi constant alcătuită din textele recenziunilor Tischendorf, Westcott și Hort și B. Weiss. Scurt: «Ex HTW textus noster constitutus est», — cum vor avertiza statornic pe cititor cei doi Nestle.

Primele 12 ediții ale textului Nestle rămîn, cu mici modificări, în acest făgaș. Ele se bucură de o largă circulație mai ales după ce Societatea Biblică Britanică (British and Foreign Bible Society) a renunțat la editarea vechiului «Textus Receptus», adoptîndu-l pe cel al lui Eberhard Nestle.

Nevoia de a primumi textul Nestle s-a simțit încă din 1913, cînd și-a încheiat de tipărit impunătoarea sa lucrare de specialitate teologul neotestamentar protestant Hermann Freiherr von Soden (Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt. Vol. I, p. 2203, Berlin 1902-1910; vol. II, Text, p. 908, Göttingen 1913, — însoțită de: Griechisches N. T., Text mit kurzem Apparat, Handausgabe, p. 436, Göttingen, 1913). Eberhard Nestle nu a mai putut săvîrși această lucrare, deoarece în primăvara aceluia an (9 martie 1913) a încetat din viață. Izbucnind primul război mondial, succesorul și fiul său Erwin Nestle a fost nevoit să amîne pentru mai tîrziu proiectata revizuire, așa că edițiile X-XII apar în vechea formă, reproducîndu-le pe cele premergătoare.

După primul război mondial, în 1922, un congres al teologilor neotestamentari protestanți, ținut sub președinția profesorului D. Ernst von Dobschütz de la Universitatea din Halle a. S., recomandă editorului textului Nestle să adauge la recenziunile HTW cele mai de seamă variante ale manuscriselor principale neotestamentare, astfel încît cititorul să aibă la dispoziție nu numai opiniile editorilor moderni, ci și mărturia izvoarelor străvechi. Recomandarea aceasta este pusă în aplicare începînd cu ediția XIII, care a apărut în anul 1927. De atunci încoace au mai apărut 10 ediții, ceea ce dovedește că textul Nestle continuă să dețină înțietatea în atențiunea majorității cercetătorilor Noului Testament, cu toate că între timp au fost elaborate și alte ediții critice, de înaltă valoare științifică, dintre care merită să fie relevate mai ales cele datorite teologilor romano-catolici H. J. Vogels (Novum Testamentum Graece, textum recensuit, apparatus criticum... addidit... Düseldorf, 1. Aufl. 1920, 2. Aufl. 1922; tot atunci o ediție greco-latină, apoi ediția a II-a a acesteia în 1936 și ed. a III-a în 1949-50, apărute la Freiburg i. Br.) și Augustin Merk, iezuit, decedat în 1945 (Novum Testamentum Graece et Latine apparatus critico instructum editum... Roma 1933, ediția a VII-a, 1951, îngrijită de iezuitul S. Lyonnet). Ediția Nestle ține seamă și de opiniile acestor critici ai textului original al Noului Testament (precum și de aceea a iezuitului Joseph M. Bover: Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina critico apparatus aucta..., Madrid 1948, altă ediție în 1950).

Locul apariției de baștină a textului Nestle este la Stuttgart, în cadrele casei editoare Privilegierte Württembergische Bibelanstalt. Este demn de menționat amănuntul că aceeași editură a publicat totodată mai multe ediții bilingve (text greco-latin și greco-german), care nu ne interesează mai de aproape în această expunere.

Odată cu apariția ediției a XXIII-a a textului Nestle, se poate vorbi de o nouă etapă în istoria editării textului original al Noului Testament. Aceasta poate fi numită IV. Etapa Nestle-Aland. Încă la ediția a XXII-a, din 1956, a apărut ca colaborator al textului Nestle profesorul Kurt Aland. Anunțînd asocierea lui la lucrările de îmbunătățire a acestui text, Erwin Nestle spune că prof. Kurt Aland i-a pus la dispoziție și pînă acum diferite materiale prețioase din manuscrisele biblice străvechi, care i-au fost de cel mai mare ajutor în ostelenile sale de specialitate.

Un an mai tîrziu, cînd apărea ediția a XXIII-a, Erwin Nestle, înaintat în vîrstă, arată că se retrage la odihna binemeritată, lăsînd diriguirea acestei lucrări profesorului Kurt Aland. Schimbarea aceasta a fost anunțată și pe calea presei bisericești. (Vezi, de

exemplu, revista: «Zeichen der Zeit». Evangelische Monatsschrift. Berlin — R. D. Germană, 1957, nr. 9. p. 356). Cine este noul diriguitor al ediției Nestle?

Mai puțin cunoscut la noi, Dl. Kurt Aland este una din cele mai marcante personalități ale științei teologice protestante de astăzi. Doctor în Teologie și profesor la Facultatea teologică protestantă a Universității «Martin Luther» din Halle-Wittenberg (R. D. Germană), la catedră d-sa predă Studiul Noului Testament, Istorie bisericească, Arheologie creștină și Istorie a artei creștine. În anul trecut, Facultatea de Teologie a Universității «Sf. Andrei» (St. Andrews University) din Scoția — în semn de prețuire pentru activitatea sa teologică-științifică — l-a distins cu titlul de Doctor în Teologie honoris causa (DD, Doctor Divinity).

Profesorul D. Kurt Aland DD este membru activ al Academiei de Științe Germane din Berlin. Călcând pe urmele marilor teologi protestanți Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch, Karl Holl, Hans Lietzmann, ș.a., care și-au cinstit în chip strălucit calitatea de academicieni, prof. Kurt Aland s-a impus pînă acum prin osîrdia și competența cu care își îndeplinește în cadrele Comisiunii pentru Istoria religiilor străvechi (Kommission für spätantike Religionsgeschichte) a Academiei Germane de Științe îndatoririle de diriguitor al listei manuscriselor grecești ale Noului Testament, precum și prin participarea sa la lucrările de editare a Sinopsei textului original al Evangheliilor canonice, a Italei lui Ad. Jülicher și a altor lucrări de critică a textului Noului Testament. La al VIII-lea Congres Internațional de Istoria Religiilor, care a avut loc în 1955 la Roma, academi-cianul Prof. D. Kurt Aland DD a prezentat o cuprinzătoare dăre de seamă asupra lucrărilor de Istoria religiilor care se săvîrșesc în cadrele Academiei Germane de Științe. Dărea de seamă a făcut vîlvă și a fost publicată numaidecît de către suprema instituție de cultură germană. (Kurt Aland: Die Arbeiten der Deutschen Akademie der Wissenschaften auf dem Gebiet der Religionsgeschichte. Ed. I, 1955, p. 59; ed. II, amplificată printr-un registru, 1957, p. 64; în Editura Academiei Germane de Științe din Berlin. Colecția «Vorträge und Schriften», Heft 58. Asupra acestei lucrări a publicat o recenzie renumitul profesor de Istoria Religiilor de la Universitatea din Roma Rafaele Pettazzoni, în revista «Theologische Literaturzeitung», LXXXIII, 1958, nr. 1, col. 17-18).

În afară de acestea, acad. prof. D. Kurt Aland DD este astăzi redactorul responsabil al cunoscutei reviste protestante de bibliografie teologică «Theologische Literaturzeitung», care a fost întemeiată înainte cu 83 de ani de către savanții profesori de teologie Emil Schürer și Adolf von Harnack. Prezența sa la cîrma acestei publicații periodice de faimă universală a contribuit la învierea cuprinsului ei.

Din această sumară prezentare se poate întrevădea ce aduce acad. prof. Kurt Aland la cîrma textului Nestle: prestigiu științific superior aceluia al înaintașilor săi, competență de specialist unanim recunoscut ca atare și prospețime înzestătoare.

Cei doi Nestle au săvîrșit o lucrare de compilație, reușită fără doar și poate în ansamblul ei și mai ales deosebit de utilă prin aceea că fiind difuzată în ediții ieftine, este accesibilă oricui.

Acad. prof. Kurt Aland va menține caracterul de ediție de popularizare al textului Nestle, dar pe de altă parte îi va accentua din ce în ce mai vizibil *originalitatea*, făcînd din el, cu vremea, o ediție care înclinăm să credem că-i va purta numele. Presupunerea ace-asta este întărită de următoarele constatări:

1. În prefața la ediția a XXII-a, cum am arătat mai sus, Erwin Nestle arată cu recunoștință că materialele de specialitate pe care i le-a pus la dispoziție acad. prof. Kurt Aland, l-au ajutat să opereze o seamă de îndreptări în aparatul critic al textului său. Ceea ce însemnează că participarea binevoitoare a acestuia la îmbunătățirea textului Nestle a fost dintru început una de adfîncime.

2. Acad. prof. Kurt Aland este un papyrolog consacrat. Cit de importante sînt pentru critica textului original al Noului Testament mărturiile documentare ale papyrilor biblici, am arătat cu alt prilej. (Vezi Grigorie Marcu: Material documentar de papyri pentru critica textului original al Noului Testament; în rev. «Studii Teologice», VIII, 1956, nr. 3-4, p. 255-259). Edițiile Nestle au fost multă vreme destul de sărace în utilizarea textelor inspirate care ni s-au păstrat în papyrii de cuprins neotestamentar. Prof. Kurt Aland este cel ce a dat avînt utilizării mărturiilor documentare ale papyrilor de către textul Nestle, fapt recunoscut de Erwin Nestle în prefața la ediția a XXIII-a.

De la ediția a XXII-a la ediția a XXIII-a chiar — de cele mai vechi nici nu mai vorbim — se înregistrează un salt calitativ considerabil, în aceasta din urmă fiind utilizat faimosul *P⁶⁶*, sau *Papyrus Bodmer II*. Acest document prețios datează de pe la anul 200 d. Hr. și cuprinde textul Sfintei Evanghelii de la Ioan I, 1-XIV, 26 (din care lipsește textul de la Ioan VI, 11-35). Prin vechimea și prin amploarea cuprinsului său, *Papyrus Bodmer II* reprezintă «cel mai marcant eveniment petrecut în tărîmul studiilor neotestamentare de 20 de ani încoace, de la descoperirea papyrusului Chester-Beatty» (spune Victor Marlin, profesor la Universitatea din Geneva, care l-a studiat pentru înția oară în lucrarea: *Papyrus Bodmer II. Evangile de Jean*, chap. 1-14. Genève 1956, p. 7, citat la Kurt Aland: *Papyrus Bodmer II*; în «Theol. Literaturzeitung», 1957, nr. 3, col. 161). Descoperirea papyrusului Bodmer II clarifică unele probleme de critică a textului original al Evangheliei a patra și totodată consolidează ferm autenticitatea ei.

Acad. prof. Kurt Aland a manifestat dintru început un vădit interes științific față de proaspăt descoperitul papyrus Bodmer II (vezi studiul citat mai sus), iar acum l-a pus la contribuție efectiv pentru îmbunătățirea textului Nestle. *Este cel dintîi savant care face acest lucru*. Noutatea operată de d-sa ridică considerabil valoarea textului Nestle și lasă să se întrevadă spiritul în care se va achita de însărcinarea ce i-a oferit-o Societatea Biblică Württembergiană.

Prezența acad. prof. Kurt Aland la cîrma textului Nestle este întîmpinată cu bucurie și cu încredere în toate cercurile de specialitate — și chiar dincolo de ele.

Teologia ortodoxă romînă — prin Părintele Profesor Dr. Vasile Gheorghiu — manifestă oarecare rezerve față de vechiul text Nestle, deoarece editorul se lăsa condus uneori «de unele prejudecăți dogmatice specific protestante» (Introd. în Noul Testament, 1929, p. 854). Sperăm că obiectivitatea științifică a prof. Kurt Aland va înlătura succesiv orice motiv de nedumerire din această lucrare menită să circule urbi et orbi.

Pr. Prof. Dr. GRIGORIE MARCU

MANUSCRISELE, CĂRȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTA SE TRIMIT PE ADRESA: EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ, INTRAREA PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BĂLCESCU, BUCUREȘTI, CU MENȚIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE, — REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMINĂ».

COSTUL REVISTEI

IN ȚARĂ

Pe un an 20 lei
Un număr 5 „
Un număr dublu 10 „

PESTE HOTARE

Pe un an 40 lei
Un număr 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 SINT RUGAȚI SĂ-ȘI PĂSTREZE COPIE DUPA MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI REVISTEI «STUDII TEOLOGICE»

BUCUREȘTI
TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
1958