

*Lucrarea  
M*



# STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE  
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA A II-A, ANUL XLV, NR. 1—2, IANUARIE — APRILIE 1993

# CUPRINSUL

## ARTICOLE ȘI STUDII

|   |    |
|---|----|
| Pr. Dr. Isidor Todoran, <i>Filosofia religioasă a lui Nicolae Berdiaev</i> . . .  | 3  |
| Prof. Dr. Constantin C. Pavel, <i>Eroismul în lumina moralei creștine</i> (II) . .  | 11 |
| Pr. Asist. Dr. Gheorghe I. Drăgulin, <i>Slăntul Dionisie Pseudo-Areopagitul și Teologia stârșitului vieții pământești a creștinului</i> . . . . . | 36 |
| Stela Toma, «Cazania» lui Varlaam după 350 ani (1643—1993) . . . . .  | 47 |
| Ștefan Alexandru și Mihai Rădulescu, <i>Șase «viersuri» în acrostih de Picu Pătruț</i> . . . . .  | 76 |
| Pr. Ion Ionescu, Documente de limba română . . . . .  | 95 |

## PUNCTE DE VEDERE

|   |     |
|---|-----|
| Nichifor Crainic, <i>Genialitate și stințenie</i> . . . . .   | 101 |
| Aurelia Bălan-Mihailovici, <i>Bizanțul și geneza vocabularului spiritualității creștine</i> . . . . . | 110 |

# ✻ STUDII ✻ TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE  
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA a II-a, ANUL XLV, Nr. 1—2, IANUARIE—APRILIE 1993

B U C U R E Ș T I

---

### COMITETUL DE REDACȚIE :

**Președinte :** *Prea Fericitul Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

**Membri :** *din partea Facultății de Teologie din București : Pr. Decan DUMITRU POPESCU și Pr. Prodecan DUMITRU RĂDU ; din partea Facultății de Teologie din Sibiu : Pr. Decan MIRCEA PĂCURARIU și Pr. Prodecan DUMITRU ABRUDAN.*

**Redactor :** AURELIAN MARINESCU

### COLABORATORI :

*Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Facultățile de Teologie ortodoxă, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții teologi și Prea Cucernicii Preoți.*

---

## FILOSOFIA RELIGIOASĂ A LUI NICOLAE BERDIAEV \*

Preot Dr. ISIDOR TODORAN

Opera lui Berdiaev este bogată și complexă și cuprinde scrieri de geniu, care, cu toate criticile îndreptățite ce i se pot aduce în multe puncte, așază pe acest gânditor în rândul celor mai de frunte filosofi ai timpului nostru. Darul privirii istorice a fenomenelor particulare și al integrării lor în marile ansambluri, pe care Berdiaev îl are în largă măsură, marea lui putere de intuiție, de pătrundere, impresionanta adâncime de judecată și strânsa stăpânire a materialului în discuții polemice, justifică faima de care se bucură acest răscolitor gânditor. Aceasta fără considerare la temeinicia sau netemeinicia poziției pe care stă. Independența de spirit și originalitatea cu care tratează gravele probleme care frământă omenirea contemporană, cuprinsă în ghearele unei crize sufletești fără precedent, chipul paradoxal uneori în a pune probleme și a indica soluții, precum și forma captivantă, seducătoare, în care își îmbracă ideile, fac din Berdiaev un cugetător interesant și actual. Marea capacitate de simțire simpatetică și recunoașterea durerilor și suferințelor altora, calități vizibile la Berdiaev, ne dezvăluie un spirit deschis și înțelegător. Strădania lui neobosită în a trezi și înviora conștiința și idealul creștin în sufletul Europei pe prag de îmbătrânire și, după unii, de sleire spirituală, ni-l înfățișează ca pe un luptător din primele rânduri. Necruțarea cu care denunță răui, oriunde l-ar descoperi, chiar în societatea ale cărei idealuri le adoptă integral, ca și recunoașterea fără ocol a părții de adevăr și valoare ce s-ar găsi la cei pe care îi combate, îl indică drept un om de înaltă și rară ținută morală.

Gândirea lui Berdiaev se atașează foarte strâns la tradiția istorică, filosofică și religioasă a patriei sale, Rusia. De altă parte, ea prezintă și o netăgăduită noutate și o remarcabilă putere creatoare. Aceste două note se întâlnesc în întreaga lui operă filosofică<sup>1</sup>. Berdiaev este original, dar rămâne totdeauna rus. Cugetarea lui prezintă sinuozitatea, impreciziunea, dramatismul și apocalipticul sufletului rus, cuprins de doruri fără de hotare, însetat de absolut și disprețuitor de forme și contururi determinate.

Nu fără a formula și judecăți de valoare, Berdiaev pune în evidență caracteristicile gândirii rusești în comparație și în opoziție cu filosofia apuseană, desemnând totodată și drumuri noi pentru cea dintâi; iar cugetarea proprie și-o îndreaptă, de cu vreme, pe căi

\* Text apărut prima oară în «Revista teologică» nr. 1—2/1942.

1. Benjamin Unruh, *Das Reich Christi und das Reich Cäsars in der Weltanschauung Nicolai Berdjajews*. — «Orient und Occident», III, 1930, p. 46.

deosebite decât cele ale filosofiei din Apusul Europei, deși nu rămâne străin față de aceasta.

Încă din primele sale lucrări, Berdiaev critică unilateralitatea idealismului german, cu care totuși se înrudește. După propria sa mărturisire<sup>2</sup>, din punct de vedere filosofic, Berdiaev se alătură filosofiei germane, cu al cărei idealism se asemănă în terminologie și în chipul punerii problemelor. Nu se oprește însă la idealism, ci caută să-l depășească. Rămâne alături de idealism în lupta acestuia în contra empirismului și materialismului, dar nu uită să facă distincție între idealismul german și idealismul rusesc. După el, nu conceptul, nu ideea, este ultima bază a cunoașterii, ci aceasta este o funcție a ființei existenței. Primatul îl are existența, nu gândirea. În aceasta constă depășirea de ordin ontologic a punctului de vedere gnozeologic-subiectiv săvârșită de către noul idealism rusesc, cum îl numește Berdiaev. În genere, filosofia lui Berdiaev este greu de caracterizat după categoriile obișnuite. Ea refuză să se înscrie într-o anumită școală filosofică. Poate fi totuși considerată ca o sinteză între spiritualism și realism, dar fără ca prin aceasta să se poată pretinde că i s-ar fi determinat cu exactitate ființa. Nici chiar indicațiile date de către autor nu lămuresc pe deplin. În principala sa operă de filosofie religioasă, *Spirit și Libertate*, Berdiaev se mărturisește a fi un «teosof creștin» și partizan al unei gnoze libere<sup>3</sup>. De altfel, în spiritul acestui filosof se îmbină elemente care apar dispartate după firea lor: Dumnezeu și omul, veșnicia și vremelnicia, imanentul și transcendentul, speculația pură și viața cu toată frământarea ei, individul și societatea, ideologia senină și suferința reală a omului.

Mai departe, într-o serie de scrieri asupra socialismului și comunismului și cu o forță mereu sporită, atacă materialismul istoric, pe care îl îmbrățișase într-o epocă a tinereții sale, și, înfățișând adevărata valoare a principiilor creștine pentru viața socială, se impune ca un mare sociolog creștin.

Dintre ruși, Berdiaev simpatizează într-o măsură pe slavofili — nu însă fără a le aduce și critici — și are o admirație cu totul particulară față de Dostoievski, pe care îl numește cel mai mare metafizician al Rusiei și alături de care împărtășește setea rusească de a cunoaște ultimele fundamente ale existenței și vieții. W. Soloviev de asemenea se bucură de o înaltă prețuire la Berdiaev. Tot așa cuvântul mysticilor este des ascultat<sup>4</sup>.

Dintre apuseni, în afară de idealistii germani, cei care sunt ținuți în mare cinste la Berdiaev, sunt marii mistici — atât catolici cât și protestanți, — cu deosebire J. Boehme, care îi constituie un important izvor de inspirație.

2. *Esprit et Liberté*. Essai de philosophie chrétienne, Paris 1933, Prefată la ediția franceză.

3. *Esprit et Liberté*, p. 23.

4. Berdiaev, în «*Sub specie aeternitatis*», 1904, p. 158 (După B. Unruh, op. cit.).

Ca tip de cugetare, după cum însuși declară, filosofia lui Berdiaev aparține tipului filosofiei existențiale (Existenzphilosophie). Se deosebește totuși esențial de filosofia lui Heidegger și de a lui Jaspers. După Berdiaev, filosofia nu poate fi decât o filosofie a existenței umane, existență care nu aparține lumii obiectelor. Și aici el este un reprezentant al filosofiei rusești, în care se manifestă o tendință bine marcată spre ființa concretă, spre existent. Pentru aceasta, termenul pe care îl utilizează cu predilecție Berdiaev este acela de viață, luat din Evanghelie, nu cel de existență, întrucât urmărește în primul rând constituirea unei filosofii a religiei și nu o teorie a cunoașterii și nici o metafizică. Viața nu este luată, la el, în sens biologic, ca la Bergson sau Nietzsche, ci în sens spiritual, filosofia avându-și un izvor și o alimentare religioasă. Problema centrală este problema religioasă a omului, adică problema antropologiei religioase, absentă la Heidegger de pildă.

După Berdiaev, gândirea rusă este mai complexă și mai largă decât cea din Apus. Categoriile gândirii religioase și filosofice ruse nu pot fi transpuse fără pierdere în limbile apusene, cu deosebire în cea franceză, atât de intelectualizată. Problemele înseși se pun diferit. Diferențele se fac vizibile în terminologie, în tradiția religioasă, în școlile filosofice. «...Începuturile gândirii rusești trebuie considerate mai înalte ca valoare decât filosofia apuseană din acel timp, care a devenit superficială și s-a pulverizat, și în ele chiar (în începuturile filosofiei rusești) este dată posibilitatea unei creații independente... Lipsa gândirii noastre filosofice-sistematice se explică numai prin tinerețea noastră culturală și prin slaba dezvoltare a culturii noastre intelectuale».

După Berdiaev, omul european din veacul al 19-lea nu cunoaște neliniștea religioasă, sursă de creațiuni mari, ci e stăpânit până la anihilare de pozitivism și naturalism, care au pricinuit în sufletul lui o înspăimântătoare pustiire. Din acest punct de vedere, cultura filosofică rusă este mult superioară celei din Europa apuseană — chiar celei din Germania, cu tot numărul considerabil de tratate de teoria cunoașterii ale acesteia, tratate apărute sub imboldul criticismului și care urmăresc mai mult rezolvarea unor probleme speciale și mai puțin vederea de întreg, — căci acesteia îi lipsește adâncimea și curajul de a se aventura în regiunile pline de riscuri ale marilor creații. «Problemele Dumnezeu și om ca probleme ontologice au fost uitate. Totala fărâmițare și dezbinare a culturii, a filosofiei, a artei, a luptei sociale, compartimentarea problemelor filosofice singulare, incapacitatea de a încadra totul într-o mare problemă despre om și despre destinul său, ca și despre raportul său cu supraumanul, — acestea sunt trăsăturile caracteristice în starea actuală (în 1904) a societății europene și a cugetării ei»<sup>5</sup>.

Cu toată această judecată aspră asupra Apusului, Berdiaev nu idealizează simplist filosofia rusă. Nu tot ce-i rusesc este, prin aceasta numai, bun. Berdiaev nu se înregimentează în rândul admiratorilor fără rezerve ai specificului rusesc. Prin aceasta caută să-și păstreze neatârănarea spirituală.

5. Berdiaev, în «*Sub specie aeternitatis*», 1904, p. 163 (După B. Unruh, op. cit.).

În ceea ce privește filosofia creștină în special, Berdiaev nu vrea să opună creștinismul oriental celui occidental; vrea numai să înfățișeze caracterele gândirii creștine ruse. Căci el crede într-o spiritualitate creștină unică, de la care așteaptă o renaștere pe toate țărmurile vieții. Ceea ce însă îi rămâne cu totul străin este elementul raționalist și juridic al teologiei catolice și al organizației bisericii romane, recunoscând totuși acestora bogăție și complexitate, firește mai mult de ordin terestru.

Creștinismul rusesc s-a menținut totdeauna, cum susține Berdiaev, aproape de izvoarele lui primare, astfel că nu s-a simțit nevoia de întoarcere la origini, ca în gândirea creștină din Occident, care între timp s-a îndepărtat de formele primare. De aceea, în gândirea creștină rusă nu există «modernism», ca în Apus. «Noul» din creștinism are în Răsărit mai mult un caracter pnevmatic și mistic, decât unul umanist-științific sau social.

Dintre scrierile lui Berdiaev merită să fie amintite: *Subiectivism și individualism în filosofia socială, Problemele idealismului, Noua conștiință religioasă și societatea, Spiritul lui Dostoievski, Filosofia libertății, Spirit și libertate, Sensul actului creator, Despre destinul omului, Sensul istoriei, Un nou ev mediu, Problema comunismului, Marxismul și religia, Creștinismul și lupta de clasă, Demnitatea creștinismului și nedemnitatea creștinilor, Creștinismul și activismul omului, Omul și mașina.*

În afară de domeniul filosofiei pure, cele spre care se îndreaptă cu deosebire atenția lui Berdiaev sunt cel al filosofiei religioase, al filosofiei istoriei, al filosofiei culturii, al filosofiei sociale și sociologiei, al eticii și antropologiei.

În rândurile care urmează ne mărginim la filosofia religioasă a lui Berdiaev. De altfel, la Berdiaev, aceasta constituie partea centrală și cea mai de seamă a întregii filosofii, de unde primesc lumină și spre care converg soluțiile tuturor celorlalte probleme filosofice. Speculația filosofică nu trebuie despărțită, după Berdiaev, de viața religioasă. Credința inspiră mereu gândirea, care, fără cea dintâi, rătăcește.

Mersul cugetării religioase a lui Berdiaev este ascendent: de la viața și experiența religioasă spre realitățile adânci și mistice pe care le implică și le revelează.

Trăirea reală, concretă, a raportului cu Divinitatea constituie viața religioasă. Ea nu este stabilire de raport în abstract, ci dinamism concret. Viața în genere și nu mai puțin viața religioasă este dinamică și creatoare. Elementul static, strict conservator și abstract, al vieții religioase a fost prea mult ridicat pe primul plan, în detrimentul celui dinamic, al concretului viu și creator. De aici concepția greșită a încremerii unor conținuturi de viață și a osificării unor formule dogmatice care nu mai suferă interpretări adâncitoare.

Viața, însă, neținând prea mult seamă de cei care încearcă să-i stăvilească elanul, curge înainte, transformându-se și îmbogățindu-se, adâncindu-și albia și actualizând potențialități nebănuite poate. Creațiunea omului nu este definitiv încheiată; evoluția lui nu s-a pus



opreliște absolută. Omul se formează și se creează mereu prin experiența vieții și prin lupta spiritului. De aceea Berdiaev spune că omul este numai «planul lui Dumnezeu». În această creare neîncetată, nimic din ceea ce este trăit nu se pierde cu totul, ci continuă a exista, transfigurat, în etapele ulterioare ale vieții. Încercările trec, dar urmele lor nu se șterg niciodată cu desăvârșire. Așa se explică îmbogățirea neîntre-ruptă și schimbarea de calitate a conținuturilor spirituale. De pildă, credința de după înfrângerea îndoielii nu este identică cu credința anterioară apariției îndoielii. Lupta a purificat, a înălțat, a întărit. Credința celui care după experiențe dureroase revine la Hristos nu are aceeași calitate cu credința celui care, rămânând fără tulburări în făgașul credinței moștenite, n-a simțit acul acelor experiențe. Fiul risipitor, reîntors și pocăit, are altă structură decât fratele său mai mare.

Istoria creștinismului are atâția fii risipitori. După peregrinări chinuitoare prin pustiurile spirituale, mulți se reîntorc refăcuți la Dumnezeu. Experiența lor nu s-a pierdut, ea i-a ajutat să câștige în viața lor religioasă o libertate necunoscută celor care n-au părăsit pacea credinței părintești. Aceștia sunt «suflete tragice», «pelerini ai spiritului», suflete noi care poartă pentru totdeauna în ființa lor consecințele experienței trăite. Dintre acestea face parte și Berdiaev. El a trăit tragic neliniștea religioasă și a venit la Hristos în plină libertate, învingând, tot în libertate, ispite de tot felul. De aceea îi este atât de scumpă libertatea, cu tot destinul tragic ce-l poartă în sine.

Libertatea este caracterul dominant al vieții religioase, al trăirii legăturii ființiale dintre om și Dumnezeu. Constrângerea, experiența de credință autoritară, omoară viața religioasă. Singura cale care duce la Hristos este libertatea. Părăsind «creștinismul-autoritate», nu se poate reveni decât la «creștinismul-libertate». Desigur grația conduce la credință, dar grația se trăiește în completă libertate. Libertatea precede și domină acțiunea grației. Dumnezeu însuși așteaptă de la om punerea în funcțiune a libertății și creația lui liberă. Libertatea și creația umană sunt supunere la voința secretă a lui Dumnezeu, care nu vrea ca voia să-I fie îndeplinită pur formal și din exterior, ci din interior și în libertate.

În desfășurarea ei, trecând prin experiențe care nu se pot șterge, viața religioasă se îmbogățește, fără ca aceasta să rezulte dintr-o perfecționare individuală sau dintr-o creștere a sfințeniei. Cel mai bogat spiritual este nu este *eo ipso* și mai sfânt. Dar, prin experiență, sufletul uman însuși devine altul. Nu mai suntem cei de la originea creștinismului, nici cei din epoca Sfinților Părinți și a sinoadelor ecumenice, și stăm departe de religiozitatea medievală și bizantină. S-au schimbat și condițiile exterioare ale vieții și interiorul. Prin acțiunea educativă din adânc și din interior a creștinismului, adesea în chip invizibil și misterios, sufletul s-a transformat și s-a mlădiat, însă în același timp a devenit și mai exigent. Creștinismul nu mai este numai religia celor simpli, ci se îndreaptă fără excludere și spre spiritele cele mai complexe, preocupate de cele mai mari probleme ale

existenței. Sunt probleme noi, cărora nu li se poate răspunde numai cu formule vechi. Înseși formulele dogmatice cer o adâncire personală și un complement creator, prin trăire și contemplație, fără ca dogma să-și piardă caracterul absolut. Aceasta nu înseamnă nesocotire a tradiției, ci aprofundare a ei. Este ceea ce nu înțelege «spiritul eclesiastic reacționar» — care este altceva decât Biserica — atunci când se opune gândirii creatoare a filosofiei religioase.

Influențele vieții religioase se resimt, mai mult sau mai puțin, în toate sectoarele vieții. În zadar se crede, de ex., în existența unei filosofii absolut autonome. Căci dacă se separă de religie, filosofia devine sclava științei. În nici un caz nu se poate ridica deasupra vieții. «Filosofia este funcție a vieții care ia conștiință de sine»<sup>6</sup> și niciodată nu se poate desprinde cu totul de ceea ce se petrece în profunzimile vieții, a cărei cea mai adâncă rădăcină este religioasă. Pozitiv sau negativ, filosofia este religioasă. Filosofia elenă, model de filosofie autonomă, este religioasă prin izvoarele și patosul ei. Idealismul german este filosofie protestantă. Raționalismul luminist, pozitivismul și materialismul sunt negativ religioase, căci luptă în contra credinței, nu sunt mișcări filosofice pure și senine. Ateismul însuși este o luptă religioasă. Filosofia nu se poate concepe independent și în afară de orice aspirație spirituală; iar aspirația spirituală este manifestare de viață, religioasă în străfundurile ei.

Viața religioasă trece, după Berdiaev, prin trei stadii: 1. stadiul obiectiv, popular și colectiv; 2. stadiul subiectiv, individual; 3. stadiul care se ridică deasupra opoziției dintre obiectiv și subiectiv, atingând cel mai înalt grad de spiritualitate. În stadiul întâi stăpânește elementul obiectiv, exterior, de constrângere socială, cu neglijarea trăirii interioare. Viața religioasă are aici un caracter mai mult formal. Apariția creștinismului înseamnă trecerea de la stadiul obiectiv-colectiv la cel subiectiv-individual, în care accentul cade pe trăirea interioară personală. În dezvoltarea lui ulterioară, creștinismul a revenit într-un fel la stadiul anterior, cristalizându-se ca religie obiectivă și populară cu forme și formule fixe. Această formă de creștinism trece astăzi prin criză. Dar nu numai stadiul obiectiv, ci și cel subiectiv trebuie depășit printr-o stare mai înaltă armonizatoare și spiritualizată, prin trăirea mistică în Dumnezeu, pe care puține exemplare umane o realizează.

Această determinare a etapelor vieții religioase aduce iz de evoluționism, pe care însă Berdiaev îl respinge, dar care reușește să se strecoare pe alocuri în propriu-i sistem de gândire. Osebit de aceasta, schematizarea de acest fel a evoluției vieții religioase, trădează construcția de cabinet și mai ales influența nemărturisită a gândirii dialectice hegeliene — cu teza, antiteza și sinteza ei — asupra filosofului nostru și, astfel, se deschide obiecțiilor care ating gândirea dialectică, din cauza caracterului artificial și abstract al acesteia și a îndepărtării de realitatea vie, adică tocmai ceea ce Berdiaev vrea să evite. Adevărul este că stadiile vieții religioase, pe care Berdiaev le înșiră succesiv pe linia

---

6. *Esprit et Liberté*, p. 27.

timpului, coexistă, chiar dacă se poate observa — ceea ce este de neîgăduit — predominarea unuia sau a altuia dintre elementele caracteristice fiecărui stadiu. Nu există viață religioasă de caracter strict obiectiv, cu excluderea totală a trăirii subiective, și invers. Și unul și altul dintre elemente fac parte integrantă din ființa religiei.

Un fenomen care se întâlnește în dezvoltarea vieții în genere și în viața religioasă în special și care atrage atenția lui Berdiaev, având importante consecințe, este acela al opoziției dintre două stări de spirit : 1. colectivul, majoritatea socială, care predomină din punct de vedere cantitativ în istorie ; 2. individualul spiritual, minoritatea compusă din cei aleși, care se manifestă mai puțin zgomotos. Primul este tipul «democratic», al doilea tipul «aristocratic». Înțelegerea dintre ele este foarte grea. Cu acest prilej, Berdiaev răstoarnă afirmațiunea socialiştilor, anume că în istorie minoritatea privilegiată domină și exploatează majoritatea deposedată. Dimpotrivă, majoritatea cantitativă a oprimat totdeauna minoritatea calitativă, individualitățile spirituale posesoare ale «Erosului divin». Totul în istorie se face pentru majoritate, pentru omul mijlociu, omul masei, pentru nivelul și interesele lui : Statul, familia, instituțiile juridice și educative, moravurile, organizația exterioară a Bisericii. Atât conservatorii și monarhiștii, cât și revoluționarii și socialiștii sunt de tip democratic, căci cu toții sunt partizanii autorității omului mijlociu, pentru care se creează monarhiile și instituțiile, după cum tot pentru el se fac și revoluțiile. Omul de masă stăpânește și în nobilime și în burghezie, și în proletariat și în țărănie.

Guvernămintele și constituțiunile, ca și metodele de cunoaștere și creație, nu s-au stabilit și elaborat niciodată pentru aristocrația spirituală. Sfinții, profeții, geniile, creatorii, autentici n-au nevoie de nimic din toate acestea, dar se supun lor în numele fericirii omului mijlociu. Ei poartă pentru alții povara istoriei și trebuie s-o poarte, întrucât aparțin și ei lumii căzute și trebuie să ajute lumii să se ridice. Orgoliul că aparțin de la natură unei ordini mai înalte și disprețul față de lume le-ar atinge demnitatea. Oricum, aristocrații spiritului au «un destin amar și tragic în lume», căci nu se pot adapta convențiilor sociale și gândirii omului mijlociu. De aceea sunt oprimați și persecutați.

Tipul democratic, orientat spre organizarea colectivității, poate să-și aibă talentele, geniile, eroii și sfinții lui. Acestor categorii aparțin într-un sens oamenii de acțiune, marii oameni de stat și marii revoluționari. În comparație cu aceștia, aristocrații spiritului se orientează spre alte lumi și suferă în atingere cu asprimea lumii.

Aceste considerații generale au aplicație în viața creștină. Căci adevărul absolut al revelației primește o coloratură determinată de structura și nivelul spiritual al celui care și-l însușește. Și atunci, o problemă de cea mai mare importanță se pune : Forma de revelație creștină, destinată omului mijlociu, este absolută și imuabilă ? Omul spiritual, complex și subtil, pătaș la o gnoză înaltă, trebuie să se adapteze nivelului masei, scoborându-și spiritualitatea, pentru a rămâne în

comuniune cu toți? Ecumenicitatea este același lucru cu viziunea colectivă a credincioșilor?

Chipul chiar al lui Berdiaev de a pune această problemă indică răspunsul lui negativ. Problemele conștiinței și cunoștinței creștine nu pot fi rezolvate numai în spirit democratic. Prin aprofundarea gnozei, este posibilă și tolerabilă o soluționare mai deosebită, «inaccesibilă și inutilă maselor». Sf. Apostol Pavel vorbește despre grade ale însușirii adevărului revelat. «N-am putut să vă vorbesc ca unor oameni duhovnicești, ci ca unora trupești, ca unor prunci în Hristos. Cu lapte v-am hrănit, nu cu bucate, căci nu puteți mânca și încă nici acum nu puteți, fiindcă sunteți tot trupești». (I Cor. 2, 1—2) «Laptele» este hrana creștinismului democratic. Pentru trebuințe spirituale mai înalte este nevoie de altă hrană.

Calitățile și darurile elitelor spirituale se datoresc lui Dumnezeu și nu lor însele, de unde urmează că nu se pot mândri cu ele. Aceste daruri nici nu sunt proporționale cu perfecțiunea și sfințenia personală, cum se crede de către majoritatea creștinilor. La unii predomină spiritul, la alții sufletul, ceea ce nu înseamnă că cei dintâi sunt mai perfecți și mai sfinți decât cei din urmă. Cu atât mai puțin s-ar justifica o atitudine orgolioasă a celor spirituali față de ceilalți oameni. Darurile cu care sunt inzestrați nu-i fac, apoi, mai fericiți, ci-i încarcă numai cu grele responsabilități și-i expun unor mai mari frământări și dezechilibre interioare.

Berdiaev acceptă, prin urmare, împărțirea gnostică a oamenilor în pneumatici, psihici și hilici, însă fără spiritul în care se făcea această categorisire de către gnosticii vechi și fără concluziile trase de aceștia. Mulți dintre gnostici aparțineau aristocrației spirituale, însă, chiar dacă ei ar fi fost în cadrul adevărului, Biserica i-a condamnat pe drept, căci prin reușita lor creștinismul s-ar fi transformat într-o sectă aristocratică, fără repercusiuni hotărâtoare asupra destinului omenirii. Orgoliul lor spiritual nu i-a lăsat să devină creștini adevărați și i-a dus la pieire. Aceasta, chiar dacă se lasă la o parte fantasticul fără frâu din doctrina lor. După ei, mântuirea nu se îndeplinește decât pentru pneumatici; ceilalți rămân pierduți. Hristos însă a venit «pentru toți și pentru tot», pentru întreg universul. Gnosticii au fost incapabili să ajungă la ideea transfigurării inferiorului în superior. Ei au rămas străini de misterul dragostei, în care toți, pe orice treaptă s-ar afla, sunt uniți, slujind cauza mântuirii universale. Sentimentul nefrătesc, manifestat de gnostici față de lume și față de oameni, orgoliul lor nemăsurat, a fost și el condamnat, cum se cuvenea.

Gnosticii n-au înțeles nici misterul libertății și au declarat materia ca rea, nevăzând că izvorul răului este în spirit și nu în trup, în materie.

Însă, atunci când conștiința Bisericii a condamnat gnosticismul, a recunoscut într-un fel agnosticismul. O dată cu greșelile gnosticilor a fost lovit și declarat inadmisibil și ceea ce îi frământa adânc și sincer: năzuința spiritului spre o cunoaștere aprofundată a misterelelor divine.

Gnoza lui Origen a fost pusă alături de a lui Valentin. Sistemul de teologie oficială s-a elaborat după măsura omului mijlociu, împiedicând gnoza superioară prin «frontiere fortificate», peste care numai marii mistici au reușit să treacă nesancționați.

\* E ușor de văzut că Berdiaev exagerează mult aici. Când, de ex., Sfinții Părinți au arătat că cunoștința noastră despre Dumnezeu este mărginită, imperfectă, analogică ori simbolică, n-au înțeles să proclame un agnosticism. Mai departe, nu știm să se fi dezaprobat năzuința sinceră spre cunoaștere religioasă aprofundată. Tot așa, creștinii n-au așezat și nu așază pe Origen pe același plan cu Valentin. Nici afirmația că sistemul teologiei oficiale s-ar fi elaborat pentru nivelul omului mijlociu, nu-i justă în forma în care se face. Oare sistemul lui Atanasie cel Mare sau al lui Grigore Nisanul, ca și formulele dogmatice ale sinoadelor, sunt după măsura omului masei ?

Abstracție făcînd de acestea, este remarcabilă, la Berdiaev, puternica aspirație spre o cunoștință religioasă superioară și luminată, spre o viață creștină de un nivel înalt, spre o trăire personală intensă a raportului cu Dumnezeu, trăire transfiguratoare de om și realitate, ca și grija lui permanentă de a apăra și justifica drepturile și misiunea aristocrației spirituale față de «lumea» opresoare și cu deosebire de a păzi flacăra spiritului creator și a vieții spirituale, după îndemnul Scripturii : «Să nu stingeți Spiritul» (I Tes. 5, 19). Spiritul și viața lui liberă constituie temeiul demnității omenești. Fără el și fără activitatea lui nestânjenită de agenți exteriori lui, omul încetează de a mai fi ceea ce este. Astfel, problema care se pune în primul rînd este aceea a spiritului.

## EROISMUL ÎN LUMINA MORALEI CREȘTINE (II)

Prof. dr. CONSTANTIN C. PAVEL

### 6. Superioritatea armelor spirituale ale eroului creștin

În ce condiții și cu ce arme luptă creștinul ? Cele trei virtuți teologice îl pregătesc pentru eroism. Prin credință<sup>152</sup>, creștinul are convingerea că învățăturile creștine sunt adevărate. Este sigur de existența unui Dumnezeu creator, proniator și mîntuitor, care prin învățăturile, moartea și învierea Sa, i-a dat certitudinea, posibilitatea și ajutorul pentru biruința asupra răului. Este sigur de nemurirea sufletelor și învierea morților<sup>153</sup>, precum și de o dreaptă răsplată a faptelor, de datoria de a prețui mai mult sufletul decât corpul, mai mult viața de dincolo decât cea prezentă. «Cine consideră moartea un ciștig, este greu de speriat» spune Fer. Augustin<sup>154</sup>. Nădejdea, acea așteptare cu

152. Augustinus, *De agone christiano*, 19, 14 (Migne, P.L. t. 40, col. 219).

153. «Luptă-te lupta cea bună a credinței, ține-te de viața veșnică, la care se ești chemat și pentru care ai dat bună mărturie înaintea multor martori» (I Tim. VI, 12).

154. *De agone christiano*, 12, 13 (Migne, P.L. t. 40, col. 298).

încredere că toate cele făgăduite se vor împlini și că ajutorul lui Dumnezeu nu ne părăsește, ne întărește în suportarea suferințelor. «Căci de aceea ne și ostenim și suferim ocări, pentru că nădăjduim în Dumnezeu cel viu»<sup>155</sup>; mângâiați-vă cu nădejdea, în necazuri fiți tari», spune Sfântul Apostol Pavel<sup>156</sup>. Cu ochii ațintiți la cer, trupul nu mai simte durerile<sup>157</sup>.

Iubirea lui Dumnezeu față de om, iubirea omului față de Dumnezeu și de semenii, pe care o aprinde și alimentează în inima creștinului harul divin, are puterea de a desprinde pe om de legăturile cu plăcerile, interesele și poftele pământești și de a-l chema, îndemna și chiar împinge la acțiuni eroice, hotărându-l ușor să înfrunte chiar cu entuziasm orice primejdii și suferință<sup>158</sup>. «Nu vă mirați de puterea eroică; iubirea era aceea, care biruia durerea» spune Fericitul Augustin<sup>159</sup>. Creștinul nu este singur în lupta sa, ci are ca aliat pe Dumnezeu. «Dacă El nu ne ajută, spune Augustin — nu numai că n-am putea învinge, dar nici lupta»<sup>160</sup>. Eroul creștin luptă mai mult cu rugăciunea decât cu forțele sale naturale; de altfel și acestea sporesc prin rugăciune<sup>161</sup>. «Cine se încrede în propriile sale forțe, zace la pământ înainte chiar de a începe lupta»<sup>162</sup>. Ajutorul lui Dumnezeu nu scutește totuși pe om de a lupta: «De unde iei tu speranța de a învinge vreodată când tu n-ai început încă să lupți?»<sup>163</sup>.

Ce temeri și îndoieli mai pot abate pe cei ce au încurajarea lui Hristos? «În lume, necazuri veți avea; dar îndrăzniți. Eu am biruit lumea»<sup>164</sup> sau «Dacă Dumnezeu este pentru noi, cine ne poate fi împotrivă?»<sup>165</sup> sau asigurarea: «Să nu vă temeți de cei ceucid trupul, iar sufletul nu-l pot ucide»<sup>166</sup>. Singurul vrăjmaș de temut este păcatul: *nullum est malum nisi peccatum* — spune Fericitul Augustin. În executarea actului, eroul creștin se comportă cu mult calm, seninătate și naturalețe. Pe fețele martirilor înflorește bucuria, care izvorăște din certitudinea fericirii cerești, hărăzită ca răsplată. Eroii antici mureau triști sau nepăsători, deoarece le lipsea nu numai siguranța victoriei, dar și nădejdea verificată a unei vieți viitoare.

## 7. Eroismul în cadrul celorlalte virtuți

Faptul că, în tratarea temei noastre despre eroism, am atins atâtea alte probleme și am apăsător chiar stăruitor asupra altor virtuți, cu care am socotit că stă în strânsă legătură, nu trebuie să fie considerat ca

155. I Tim. 4, 10.

156. Rom. 12, 12.

157. Tertullianus, *Ad martyres*, II (Migne P.L. t. 1, col. 697).

158. Vezi roadele iubirii în I Cor. 13, 4—9.

159. Augustinus, *Sermo* 306, 11, 10 (Migne, P.L. t. 38, col. 1405).

160. Idem, *Sermo*, 156, 9, 9 (Migne, P.L. t. 38, col. 855).

161. Idem, *Opus imperfectum contra Julianum pelagianum*, 6, 15 (Migne, P.L. t. 45, col. 1535).

162. Idem, *Sermo*, 153, 9, 11 (Migne P.L. t. 38, col. 831).

163. Idem, *Sermo* 30, 3, 4 (Migne, P.L. t. 38, col. 189).

164. Ioan, 16, 33.

165. Romani, 8, 31.

166. Matei, 10, 28.

având pricina într-o confuzie între virtuți. Dimpotrivă, numai această îmbrățișare sinoptică a realității morale respectă caracterul de unitate organică a tuturor elementelor ei componente. Viața morală, în structura ei adâncă, nu este împărțită în compartimente fără nici o legătură între ele și nici nu se prezintă sub forma unui chimism psihic, ci toate elementele, pe care noi le considerăm separat numai din motive metodologice, sunt, în realitate, perfect solidare între ele. Astfel, nu ne putem da seama de structura intimă a eroismului dacă ignorăm rădăcinile lui înfipte puternic și adânc în solul virtuților teologice și al celorlalte virtuți. Această viziune integralistă a realității morale este conformă cu îndemnul paulin: «De aceea luați toată armătura lui Dumnezeu ca să vă puteți împotrivi în ziua aceea și biruind toate, să stați»<sup>167</sup>. Atitudinea eroică este fructul prețios, la care au colaborat toate celelalte virtuți și o trăsătură morală, pe care o întâlnim în orice virtute. În forme sublime, actul eroic se manifestă, desigur, destul de rar. Ca proces psihic și în proporții modeste, însă, eroismul este o atitudine continuă în viața unui creștin. Chiar și Seneca a afirmat: *vivere militare est*<sup>168</sup>. Eroismul își trage seva din celelalte virtuți și nu trebuie să le contrazică. Astfel, martiriul lipsit de iubire este fără nici un folos<sup>169</sup>. Categorie e în această privință cuvântul Sfântului Apostol Pavel: «De aș da trupul meu să-l ardă, iar dragoste n-aș avea, nimica nu mi-ar folosi»<sup>170</sup>. Orgoliul și cruzimea pot compromite moralitatea celui mai frumos act eroic. Răbdarea falsă este lipsită de smerenie și blândețe<sup>171</sup>.

Nu orice luptă dă dreptul la încoronare. Sfântul Apostol Pavel vorbește de «lupta cea bună»<sup>172</sup> și precizează: «chiar de se luptă cineva, nu se încununează dacă nu se luptă după lege»<sup>173</sup>, adică dacă nu respectă toate condițiile cerute de legile morale, așa cum atletul este obligat să respecte un anumit regim cu serioase restricții igienice și care, în timpul luptei, trebuie să respecte regulile jocului. Înfrânarea și smerenia sînt condiții preliminare luptei victorioase. Prin înfrânare, economisim forțele și ne călim răbdarea, iar prin smerenie, evităm riscul de a fi înfrânți prin subestimarea forțelor reale ale adversarului. În acest sens trebuie luate cuvintele Sf. Apostol Pavel: «Dar tot cel ce se luptă se înfrânează de la toate; aceia ca să ia o cunună stricăcioasă, noi ca să luăm una nestricăcioasă. De aceea, eu nu alerg așa ca la înțâmplare și nu mă războiesc așa ca și cum aș lovi în vînt; ci smeresc și îmi robesc trupul, ca nu cumva propovăduind altora, eu însumi să mă fac nevrednic»<sup>174</sup>. Același Sfânt Apostol a văzut ca un mare psiholog roadele suferinței, virtuțile pe care le trezește și solidaritatea tuturor

167. Efes. VI, 11.

168. *Epistola XCVI. Oeuvres complètes de Sénèque, texte et trad. M. Charpentier et F. Lemaistre, Paris, Garnier, 1889, t. II, p. 73.*

169. St. Chrysostomus, *Laudatio S. martyris Romani* (Migne, P.L. t. 50, col. 605).  
170. I Cor. 13, 3.

171. St. Cyprianus, *De bono patientiae*, 3 (Migne, P.L. t. 4, col. 647).

172. II Tim. 4, 7; I Tim. 6, 12.

173. II Tim. 2, 3—5.

174. I Cor. 9, 25—27.

virtuților, când spune : «ci și cu necazurile ne lăudăm, știind că ne-cazul naște răbdare, răbdarea naște încercare, iar încercarea naște nă-dejde, iar nădejdea nu rușinează, pentru că iubirea dumnezeiască s-a revărsat în inimile noastre de Sfântul Duh, care ni S-a dat» <sup>175</sup>.

Cu aceste câteva exemple, credem că am pus în deplină lumină modul în care se condiționează reciproc virtuțile și eroismul.

## VI. EROISMUL PROFAN ȘI EROISMUL CREȘTIN

### 1. Eroul antic și martirul creștin

Martirul creștin și cavalerul medieval, cele două tipuri de eroi, pregătite de creștinism, sunt cu mult superioare eroilor formați la școala antichității. Între anii 64 și 313, Biserica a avut de îndurat grele pri-goane. În aceste încercări cruciale, Ea a trebuit să-și dovedească tăria convingerilor prin martiriu. Eroismul martirilor însemna consacrarea credinței și sămînța creștinilor. Biserica osândește și excomunica, cel puțin pentru o vreme, pe cei ce refuzau să moară pentru credință. În vederea acestui suprem examen, creștinii, atleții lui Hristos, trebuiau să se pregătească pentru suferința martirică prin pivegheri, posturi și munci istovitoare. Abundența metaforelor agnostice, a cuvintelor : atlet, luptător, coroană, înarmare etc., arată caracterul eroic al vieții creș-tine din acele vremuri. Într-o vreme, dorința de a dobîndi cununa mar-tirică era așa de mare, încât adesea Biserica a trebuit s-o modereze. Pentru pregătirea martirilor, circulau chiar și mici tratate, cuprinzînd cu deosebire pilde din Sfânta Scriptură : Isaia, cei trei tineri din cuptor, Daniil, Zaharia, Eleazar, Macabei etc. <sup>176</sup>. Martiriul este mărturia făcută prin suferință și moarte, acceptate pentru adevărul unui fapt și divi-nitatea unei doctrine <sup>177</sup>. Ceea ce determină pe creștini la eroism este, după Tertullian <sup>178</sup>, pe de-o parte, conștiința datoriei luptei creștine, iar pe de altă parte, perspectiva fericirii veșnice.

Fără-ndoială că antichitatea oferă exemple strălucite de eroi. Ter-tullian însuși amintește de Muciús Scaevola, care și-a lăsat mîna să ardă pe jărat, de Peregrinus, care se jertfește pentru gloria unui renume, de Regulus, care se sacrifică pentru Patrie, de regina Cleopatra, care se lasă mușcată de șarpe spre a nu cădea vie în mîinile dușmanilor. Dar singurul motiv al tuturor acestor atitudini este gloria ; curajul lor este inspirat de iubirea unei glorii efemere, de supraviețuirea în memo-ria posterității <sup>178 bis</sup>. Această iubire a gloriei nu are însă pentru mulți nici o forță. Dacă, totuși, interesul pentru o reputație efemeră a putut insufla cîtorva oameni atîta răbdare, cu atît mai mult va răbda un

175. Rom. 5, 3, 5.

176. Vezi Dom Henri Leclercq, *La vie chrétienne primitive*, Rieder, Paris, 1928, pp. 62—64.

177. Paúl Allard, *Dix leçons sur le martyre*. Paris, Jean Gabalda, 7<sup>e</sup> ed., 1930, p. 1.

178. *Ad martyres*, c. III (Migne, P.L. t. I. col. 698—699).

178 bis. Cicero, *Tusculanes*, I, II, cap. 14, 16, 17, texte établi par Georges Fohlen, trad. Jules Humbert, collection Belles Lettres, Paris, 1931, vol. I, p. 95—98.



creștin pentru o coroană nepieritoare <sup>179</sup>. Cine ar refuza să jertfească pentru o realitate măcar atâta cât jertfesc alții pentru himere? Dacă gladiatorii riscă atât de mult numai spre a avea cât mai multe cicatrici, creștinii trebuie să dorească neasemănat mai mult a se jertfi, când pe această cale pot obține daruri atât de prețioase <sup>180</sup>. Toate pildele de eroi antici sînt date spre a ne rușina. Răbdarea, cu care pătimișii urmăresc satisfacerea poftelor lor, este pentru creștini o lecție: dacă pentru îndestularea unei pofte, omul este capabil de atâta răbdare, de cîtă răbdare n-ar trebui să fie în stare pentru atingerea unui ideal superior <sup>181</sup>. Durerea este inerentă naturii umane și nu are nimic înspăimîntător. Dacă omul nu șovăie a suferi atât de mult pentru triumful unei cauze politice, cum va ezita să sufere pentru cauza lui Dumnezeu <sup>182</sup>. Filosofii antici se sprijineau numai pe temelia fragilă a unei naturi umane, decăzute și nutreau orgoliul, care este cel mai neputincios dintre toate viciile. Creștinul se reazemă pe harul divin; modelul și tăria rezidă în Dumnezeu <sup>183</sup>. Seneca <sup>184</sup>, spre pildă, încearcă să ne convingă a ne stăpîni mânia, argumentând că în acest viciu nu se află nici noblețe, nici măreție.

Cît de anemice sunt aceste îndemnuri față de exemplul lui Iisus, care Se oferă singur spre imitare <sup>185</sup>. Privilegiul răbdării creștine stă în aceea că are drept creditor pe Dumnezeu, iar scadența în viața viitoare <sup>186</sup>. Nu orice răbdare este mîntuitoare. Există o răbdare falsă, lipsită de smerenie și blîndețe <sup>187</sup>. Răbdarea nu-i facultativă, ci o condiție necesară pentru mîntuire: «prin răbdarea voastră vă veți mîntui sufletele voastre» <sup>188</sup>. Actele martirilor constituie cea mai măreață privilegie, «spectacolul forței morale în luptă cu forța brutală, pe care o domină prin calmul neînfrînt al conștiinței» <sup>189</sup>.

Spre deosebire de eroii antici <sup>190</sup>, la martiri nu găsim acea amețire nefirească, acel resort întins violent și nici o emoție, care să comunice sufletului o energie trecătoare. «O moarte sigură văzută de departe și înfățișată cu liniște, cu simțurile nepăsătoare; ca pregătire a acestui deznodămînt acceptat dinainte, rușinea unui interogatoriu, obscuritatea

179. Tertullianus, *Ad martyres*, I, IV (Migne P.L. t. 1, col. 698).

180. *Ibidem*, I, V (col. 700).

181. Augustinus, *De patientia*, VII, 6 (Migne P.L. t. 40, col. 613).

182. Tertullianus, *De patientis*, V (Migne P.L. t. I, col. 1383). Vezi și Cyprianus, *De bono patientiae*, III (Migne P.L. t. 4, col. 647).

183. Tertullianus, *De patientia*, I, II, III (Migne P.L. t. 1, col. 1359—1365); cf. Cyprianus, *De bono patientiae*, V (Migne, P.L. t. 4, col. 646).

184. Seneca, *De ira*, I, c. I—XVI, éd Charpentier, vol. II, pp. 247—275.

185. Tertullianus, *De patientia*, III (Migne, P.L. t. 1, col. 1362—1365).

186. *Ibidem*, V (col. 1383); cf. Cyprian, *De bono patientiae*, XX (Migne, P.L. t. 4, col. 659).

187. St. Cyprianus, *De bono patientiae*, III (Migne, P.L. t. 4, 647).

188. Luca 21, 19.

189. Mgr. Freppel, *Les pères apostoliques*, 4 éd., Paris, Bray et Retaux, 1885, p. 445.

190. O descriere mișcătoare a conduitei sublime a martirilor creștini se află în Chateaubriand, *Les martyres*, I, 20, p. 327—329 și I, 24, p. 361—371, unde este vorba de comportarea eroică a soților Eudor și Cymodocia; Vezi, de asemenea Leclercq (Dom H.), *Les martyres*, t. II—VIII, Paris, 1903—1930.

unei temnițe, calmul îngrozitor al unui tribunal și în mijlocul acestui aparat, puțin propriu pentru a exalta sufletul, un om care luptă singur cu credința sa contra unei brutalități sălbatice, ce se acoperă cu o părută legalitate : iată ce dă acestui martir creștin o pecete de eroism unic în istorie»<sup>191</sup>. Aici, totul e simplu, grav, măsurat, stăpânit. Există și entuziasm, dar ca rezultat al unei convingeri profunde și reflectate<sup>192</sup>.

La eroii antici, observăm ceva ca o resemnare tristă și rece, o voință, care mai curând se-ncovoaie sub apăsarea fatalității ; martirii creștini, dimpotrivă, acceptă liber îndeplinirea unei datorii, poruncită de Dumnezeu. La antici, dacă oracolul s-a pronunțat, trebuie să te supui. Dacă onoarea este la mijloc, trebuie să primești orice luptă. Nu zărești aici nici o privire spre altă lume, care să mângâie măcar prin speranță. În timp ce iubirea lui Dumnezeu și a aproapelui alcătuia inima eroismului creștin<sup>193</sup>, la antici, cel mult dreptatea era centrul eroismului, chiar și aceasta fiind înțeleasă adesea sub forma unei fatalități inexorabile<sup>194</sup>.

Sfântul Ioan Gură de Aur<sup>195</sup>, vorbind despre Socrate, care trece drept erou al antichității, găsește că eroismul lui este inferior celui arătat de martiri, pentru că n-a murit de bunăvoie, ci constrâns, fiind osândit la moarte ; n-a îndurat chinuri, ci a avut o moarte ușoară, otrava făcându-l să treacă pe nesimțite din somn la moarte ; Socrate era, în fine, spre sfârșitul vieții (avea 65 de ani). Moartea martirilor edifică mai mult decât orice predică. «Tăcerea martirilor este mai elocventă decât discursurile noastre... Dacă limba lor rămâne mută, vocea faptelor lor răsună mai tare decât aceea a gurii<sup>196</sup>. Un mare privilegiu al unui astfel de discurs este că «martirul care vorbește prin faptele sale nu găsește contradicțorii»<sup>197</sup>. Biserica a fost clădită pe jertfa martirilor. Puterea lor de sacrificiu era dovada cea mai convingătoare despre originea divină a religiei creștine. «*Semen est sanguis christianorum*» ; rezumă acest adevăr Tertullian<sup>198</sup>. Blaise Pascal spune în același sens : «je crois volontiers les histoires dont les témoins se font égorger». Martiriul este o armă îngrozitoare ; este o «victorie triumfală în înfrângere»<sup>199</sup>. Sacrificiul martirilor este mai grăitor și mai convingător decât orice predică. La priveliștea chipului sublim al morții lor, cei ce erau de față încercau când sentimentul milei, când al uimirii față de puterea de a suferi atât de mult, când, în sfârșit, un sentiment, însoțit de reflecția : cum poate cineva suferi de bunăvoie pentru o doctrină ? Mulți păgâni s-au convertit la creștinism numai determinați de această măr-

191. Mgr. Freppel, *op. cit.*, p. 452.

192. *Ibidem*, p. 453.

193. Clement Alexandrinul numește martiriul «lucrarea perfectă și consumată a carității», *Stromata*, I. IV, c. IV (Migne P.G. t. 8, col. 1228).

194. Mgr. Freppel, *op. cit.*, p. 455.

195. *In Epistula I ad Corinți*, Hom. IV (Migne P.G. t. 61, col. 35 sq).

196. Sf. Ioan Chrysostomus, *De sanctis martyribus sermo* (Migne P.G. t. 50, col. 647).

197. *Ibidem*.

198. *Apologeticum*, c. 50 (Migne, P.L. t. 1, col. 603).

199. Bruno, *op. cit.*, p. 38.

turie prin suferință și moarte a martirilor, așa cum a fost, de pildă, sfântul Iustin Martirul și Filosoful. Ceea ce este remarcabil la primii martiri este fericirea cu care mor. Pentru aceștia, moartea nu este un sacrificiu, întrucât nu are nimic chinuitor și amar; nu costă nimic și nu-i nici măcar un mijloc pentru a atinge un scop. Martirul moare simplu, firesc; nu găsim nimic forțat, fanatic sau cu nepăsare față de public sau față de posteritate. Nu găsim la ei nici măcar gândul de a fi folositori Bisericii, gând care le pare o neobrăzare, o pângărire. Ei privesc moartea ca pe un bun în sine, ca pe o coroană. Laurențiu este gelos pe Sixtus că merge înaintea lui la torturi. Cecilia invită pe cumnatul și pe soțul ei nu numai la botez, dar și la moarte. Sf. Ignațiu, nerăbdător că supliciul său întârzie, zice: «Dacă fiarele nu vor să mă atingă, le voi urmări, le voi forța să mă sfășie. Moartea, mușcăturile, zdrobirea oaselor să vină în mine pentru ca să fiu sfărâmat ca făina curată a lui Iisus Hristos». Marc Aureliu acuza pe creștini că mor din încăpățănare, iar Epictet îi învinovătea că mor dintr-un fel de nebunie sau deprindere<sup>200</sup>. Fr. Nietzsche<sup>201</sup> — afirmând că chinurile martirilor au fost o mare nenorocire în istorie: au sedus, și acuzând de prostie pe persecutori, care au dat cauzei adverse «aparența onorabilității», «fascinația martiriului» — nu face decât să recunoască martiriului neîntrecuta lui putere de convingere. Afirmatia lui Nietzsche că «sângele otrăvește doctrina cea mai pură și o transformă în nebunie și ură a inimilor»<sup>202</sup> este cel puțin stranie. Martiriul nu este, desigur, singura probă de veracitate a creștinismului, dar este, în orice caz, dovada eficacității lui și a convingerii, de care dă dovadă supremă cel ce se jertfește. Sângele nu otrăvește, ci sfințește o doctrină. Nici într-un caz nu poate produce ură în inima unui creștin, care, chiar după Nietzsche, nu-i capabil de ură, nu-i în stare să fie inamic<sup>203</sup>. Cu toată ingeniozitatea lor, atacurile lui Nietzsche lovesc deci în gol.

Martirii creștini din epoca primară se disting de toți ceilalți eroi prin caracterul supranatural al viziunii Paradisului și al dorinței morții. După Clement Alexandrinul<sup>204</sup>, adevăratul gnostic își face datoria nu din teama pedepsei, nici din speranța răsplății, ci numai din intuiția binelui și a frumosului. Numărul martirilor a fost foarte mare, dar nu poate fi stabilit cu exactitate<sup>205</sup>. Numai la Roma au fost martirizați 13.825 creștini. Ei aparțineau tuturor straturilor sociale și tuturor condițiilor: bogați și săraci, liberi și sclavi, bărbați și femei, bătrâni și copii, soldați și generali, cărturari și oameni simpli etc.<sup>206</sup>. Chinurile martirilor au fost îngrozitoare și variate<sup>207</sup>. Martirii au îndurat îngrozitoare suferințe morale și chinuri fizice. Pierderea averii prin confiscare, înlă-

200. Vezi J.L. De la Paquerie, *op. cit.*, pp. 190—194.

201. *Antéchrist*, p. 325.

202. *Ibidem*, p. 326.

203. *Antéchrist*, p. 282.

204. *Stromata*, I. IV, c. 22. (Migne P.G. t. 8, col. 1345).

205. Vezi Paul Allard, *op. cit.*, pp. 134—150.

206. Brunsman (Johannes), *Religion und Offenbarung*, zweite Aufl. St. Gabriel, Wien, 1930, p. 385—386.

207. Paul Allard, *op. cit.*, pp. 151—188.

turarea din funcție, despărțirea de persoanele iubite ale familiei, se numără printre încercările morale destul de grele. Un exemplu sublim de eroism martiric îl dă Sfânta Perpetua, din Cartagina, asupra căreia se abat toate aceste încercări. Naște în temniță, rezistă la toate încercările părinților, fraților, soțului, mătușii și copilului său, de a o convinge, prin afecțiunea față de dânsii, să renunțe la martiriu. Neclintită în hotărârea ei, primește să fie sfâșiata de fiare, renunțând la toate bunurile și bucuriile vieții prezente. Dintre chinurile fizice<sup>208</sup>, cel mai ușor era exilul. Deportarea era mai grea, întrucât atrăgea și moartea civilă. Condamnarea la muncă silnică în mine era însoțită de obicei de biciuire, raderea capului pe jumătate, adesea de stigmatizare pe frunte, punerea în lanțuri, chiar de scoaterea unui ochi sau zdrobirea unui picior. Decapitarea prin sabie era acordată numai cetățenilor romani. Arderea în foc se făcea adesea pe încetul sau pe etape, spre a mări și prelungi suferințele. Unii creștini au fost aruncați în cazane cu ulei sau smoală fierbinte. Sfâșierea de către fiarele sălbatice era un chin din cele mai dramatice. Răstignirea pe cruce prelungea adesea agonia până la trei zile. Nu puțini creștini erau aruncați în mare legați, într-un sac, la un loc cu reptile veninoase.

Iată câteva din cele mai însemnate chinuri la care erau supuși martirii și care variau după imaginația și cruzimea magistraților.

De reținut este că istoria martiriului nu pomenește de nici un martir, care să fi primit să fie apărat de vreun avocat, să facă apel, sau să ceară grațierea de la Cezar, la care, după lege, oricine avea dreptul<sup>209</sup>. Nici fanatismul, nici entuziasmul primilor creștini, nici urmărirea gloriei în fața oamenilor sau nădejdea în răsplata vieții veșnice nu explică atitudinea martirilor, care are un caracter supranatural<sup>210</sup>. Moartea martirilor ne încurajează. Ei sînt o puternică dovadă a învierii lui Hristos, moartea lor face să se vădească slăbiciunea demonilor, care, deși netrupești, deci fără ispitele ce vin de la corp, au căzut totuși în păcat<sup>211</sup>.

Nu sunt lipsite de valoare și următoarele condiții negative ale martiriului<sup>212</sup>: a) să nu fie pornit din insensibilitate; b) să nu purceadă dintr-un dispreț vinovat pentru viața prezentă; c) să nu se fundeze pe pesimismul absolut al stoicului sau budistului; d) să nu aibă ca țintă satisfacerea orgoliului; e) să nu plece din temeritate; f) să fie însoțit de blândete și g) să fie săvârșit cu bucurie<sup>213</sup>.

În concluzie, martirii sunt cei mai mari și mai puri eroi ai omenirii. De aceea, ei au și primit onorurile, pe care nici un alt fel de eroi nu le-a primit în istorie. Pomenirea lor este permanentă. În bisericile creștine, cei mai mari dintre ei sunt venerați în slujbele religioase, cu toți au un loc în calendarul creștin și în cărțile de ritual.

208. *Ibidem*, pp. 189—231 și 273—308.

209. *Ibidem*, pp. 266—272.

210. *Ibidem*, pp. 387—392.

211. St. Chrysostomus, *De S. Drosida martyre* (Migne, P.G. t. 50, col. 683—686 sq.).

212. Vezi Hedde, *Dict. cit.*, col. 250.

213. «Noi mărturisim cu bucurie pe Hristos și murim» spunea Sf. Iustin Martirul și Filosoful în *Apologia prima*, 39 (Migne P.G. t. 6, col. 387).

## 2. Eroul homeric și cavalerul medieval

Un alt tip de erou, plămădit în școala creștină, deși inferior martirului, este cavalerul din Evul Mediu. Principal, creștinismul detestă războiul și-l interzice; totuși, când războiul devine inevitabil și este purtat pentru triumful binelui, îl îngăduie. El a creat cavalerismul Evului Mediu, dând prin aceasta exemplu de felul cum trebuie să fie dus un război în spiritul sfințeniei creștine. O scurtă paralelă între eroii antici, așa cum sunt cântați în poemele homerice și cavalerii Evului Mediu, descriși de Torquato Tasso în celebra sa *Gerusalemme liberta*<sup>214</sup>, ne va demonstra superioritatea eroului format la școala creștină.

Chateaubriand nu exagerează când spune: «Ce diferență, într-adevăr, între cavalerii atât de sinceri, atât de dezinteresați și atât de umani și între războinicii atât de perfizi, avari, cruzi, insultând cadavrele inamicilor lor, poetici, în fine, prin viciile lor, precum primii sunt poetici prin virtuțile lor. Dacă prin eroism se înțelege un efort contra pasiunilor în favoarea virtuților, fără îndoială că Godefroi și nu Agamemnon este adevăratul erou»<sup>215</sup>. În vreme ce Tasso descrie un război desăvârșit, Homer zugrăvește un adevărat monstru. Adevăratul erou este opera creștinismului. Cavalerii erou «sans peur et sans reproches», cum li s-a dus faima. Credința sau fidelitatea era prima virtute a cavalerilor. Veneau la rând: sinceritatea, sărăcia, dezinteresarea, caritatea, ajutorarea orfanilor și văduvelor, duioșia și delicatetea. Onoarea și bravura eroilor moderni sunt creația creștinismului<sup>216</sup>. Aici nu este prețuită forța trupească, ci măreția sufletului: cavalerul cel mai slab nu tremură și nu fuge în fața unui inamic mai puternic, așa cum fugeau, spre pildă, Ajax dinaintea lui Hector, iar acesta dinaintea lui Achile. Față de inamici, cavalerii se purtau totdeauna cu multă clemență. Cel mai onorat cavaler era acela care doborâ adversarul fără a-l răni. Nerestan, neavând cu ce să-și răscumpere libertatea, se constituie singur prizonier. În persoana lui Godefroi se întrupează tipul ideal al eroului<sup>217</sup>. Sentimentul perfecționat al iubirii îl datorăm tot creștinismului. Iubirea, pe care o încearcă cele două personaje nobile din geniala operă, *Paradisul pierdut*, al lui Milton, nu poate fi nici comparată cu iubirea dintre Penelopa și Ulyse, a lui Dido pentru Enea sau a lui Alceste pentru Admet<sup>218</sup>. Lusignan din *Zaira* lui Voltaire este un tată superior lui Priam prin aceea că, pentru a convinge, nu amintește de banchetele zeilor din Olimp, ci de suferințele și sângele ce se amestecă laolaltă cu ale lui Hristos, confundând cauza unui tată cu aceea a unui Dumnezeu<sup>219</sup>. Andromaca lui Racine este mai sensibilă și mai maternă

214. Este tradusă în românește de Anastasie Păcleanu și a apărut în două volume la București în anul 1852.

215. Le vicomte de Chateaubriand, *Le génie du christianisme*, Paris, Flammarion, vol. I, p. 224.

216. *Ibidem*, p. 227.

217. *Ibidem*, p. 228.

218. *Ibidem*, p. 202.

219. *Ibidem*, p. 208.

decât Andromaca lui Euripide sau a lui Virgil, care sunt mai mult soții decât mame.

Creștinismul știe să păstreze demnitatea în smerenie. Cavalerul este demn, dar nu orgolios ca eroul antic<sup>220</sup>. Agamemnon cere Ifigenei sacrificiul iubirii și al vieții, pe când Lusignan nu cere Zairei decât să uite dragostea. Agamemnon o sacrifică pe fiica sa din ambiție, în vreme ce Lusignan cere numai sacrificiul unei pasiuni<sup>221</sup>. Guzman din tragedia Alzire a lui Voltaire, ca fiu al unor părinți creștini, deprinde caritatea, pe când Achile insultă pe inamic și-l mutilează după ce l-a bătut<sup>222</sup>.

Evul Mediu poartă caracterul cavaleresc. Nu numai în viața socială cavalerismul este o instituție care domină totul, dar chiar felul de a gândi și lucrea poartă pecetea cavalerismului. Oamenii sunt vasali ai lui Dumnezeu. De aceea, împlinirea obligațiilor de vasal e cea mai înaltă virtute socială. Lupta pentru Hristos și poruncile Lui este ade-vărata luptă de onoare și iubire. Blestemat și rușinat este cel ce refuză să-și verse sângele pentru Hristos. Cavalerismul a fost umanizat prin creștinare. Asprimea vechiului cavaler se îndulcește.

Fără-ndoială că în clipa atacului cavaleriei uitau orice măsură, dar îndată ce ascultau mustrarea unui călugăr sau eremit erau gata de pocăință prin posturi, umilință și schimbarea vieții. Dăruiau sume mari pentru scopuri utile comunității, sacrificându-și viața supraveghind pe bolnavi sau lucrând pentru cei pe care i-au năpăstuit. Din iubire pentru Hristos și din supunere față de Biserică, renunțau la plăcerea de a lupta prin așa-numita pace a lui Dumnezeu (Trêve de Dieu), interziceau armele neumane, actele de barbarie, respectau dreptul de azil în biserici, opreau duelurile judiciare, admiteau intervențiile Bisericii. De asemenea, apărau pe văduve și orfani. Își sacrificau libertatea proprie pentru îngrijirea leproșilor. Puterea și gingășia inimitabile au fost caracterul cavalerului<sup>223</sup>.

## VII. TIPOLOGIA EROISMULUI

### 1. Eroismul religios

*Sfântul* : a) *Martirul*, b) *mărturisitorul* și c) *ascetul*.

Pentru cercetarea aspectului diferențiat al eroismului, folosim metoda tipologică, ce se plasează între metoda cazuistică a fiecărui caz în parte și metoda statistică a tuturor cazurilor, metodă, pe care o folosesc Ed. Spranger, Kretschmer, K. Jung, G. Viola în determinarea cadelor în care poate fi clasată persoana umană<sup>224</sup>.

220. *Ibidem*, p. 209—210.

221. *Ibidem*, p. 215.

222. *Ibidem*, p. 211—212.

223. Vezi Albert Maria Weiss, *Apologie du christianisme au point de vue des mœurs et de la civilisation*, traduit de l'allemand par l'abbé Lazare Collin — Paris, Briguët, vol. V appendice II, pp. 528—534.

224. Vezi Mărgineanu, *op. cit.*, pp. 347—361.

Eroismul comportă forme variate și multiple. Eroismul martirilor și cel al ostașilor sunt două tipuri din cele mai cunoscute și mai prețuite. Acestea reprezintă, fără îndoială, culmea anevoiilor de atins, dar nu sunt singurele forme de eroism. Există și forme mai modeste, dar care au la bază același proces sufletească.

Martirul este eroul care suferă fără să reacționeze. Eroul ostaș suferă în timpul luptei, la care se angajează; el reacționează viguros, pentru că aceasta este datoria lui. Primului nu i se cere decât o biruință împotriva sa însuși, întrucât reacția lui n-ar avea efectul dorit, sau ar avea poate tocmai un efect contrar celui așteptat și urmărit. Suferind chinuri și răsplătind cu iubire chiar pe călăii lor, așa cum a făcut Mântuitorul și, după exemplul Său, Sfântul Ștefan și alții, martirii biruie într-alt chip: prin pilda jertfei lor. Nu numai Biserica nevăzută, dar și cea văzută se ridică pe temelia jertfei lor. În primele veacuri, bisericile se zideau pe mormintele martirilor, iar astăzi, la temelia tuturor bisericilor, se așază osemintele unui martir. De aceea, Tertullian a exclamat: *semen est sanguis christianorum*<sup>225</sup>. Nu vom zăbovi asupra martiriului, pentru că socotim că am pus în deplină lumină această chestiune într-un capitol anterior și îndeosebi când l-am comparat cu eroismul profan. O singură observație se impune ca necesară: nu sunt martiri numai cei ce s-au jertfit pentru credință, dar și cei ce și-au dat viața pentru alte virtuți. Sfântul Ioan Botezătorul, spre pildă, și-a dobândit coroana de martir jertfindu-se pentru restabilirea drepturilor fidelității conjugale. Mărturisitorul și ascetul sunt alte două tipuri de eroi religioși. Mărturisitorul suferă chinuri, dar fără sacrificiul vieții, deși pentru aceleași cauze religioase, iar ascetul își impune singur privațiuni și suferințe de tot felul pentru a triumfa împotriva ispitelor din afară și a poftelor dinlăuntru. Martiriul nu constă numai în suferința de pe scaunul de tortură sau pe rug: dovadă este Iov, care a suferit mai mult decât martirii. «A suporta pierderea bunurilor este un alt gen de martiriu»<sup>226</sup>. Monahii — care se supun celor trei voturi monahale, sfaturilor evanghelice: castitatea, sărăcia voluntară și ascultarea — și îndeosebi marii asceți și mistici creștini, care au ridicat aceste virtuți la strălucire nebănuită, ce sunt altceva decât eroi și încă proporții uriașe?

«Ce însemnătate are — spune Sfântul Ioan Gură de Aur<sup>227</sup> — că trupul nu vă este mistuit de foc? Vă este dat a-l da pradă altor flăcări, flăcărilor sărăciei voluntare, ale nenorocirilor. Când, având ușurința de a trăi în lene și îndestulare, preferă o viață harnică și dureroasă, ne mortificăm trupul, oare aceasta nu constituie un holocaust? Da, mortificați-vă trupurile și răstigniți-le! Este și acesta un mijloc de a obține coroana martiriului». Căci adesea este mai lesne să mori decât să-ți păstrezi cinstea.

225. *Apologeticum*, c. 50 (Migne P.L. t. 1, col. 603).

226. St. Ioan Chrysostomus, *Homilia prima din Epistolam secundam, ad Corinthios* (Migne P.G. t. 61, col. 389).

227. *Enarratio in Epistolam ad Hebraeos*, c. VI, hom. XI (Migne P.G. t. 63, col. 93).

După cum cele șapte culori, ce apar în curcubeu, nu strălucesc toate la fel, tot așa, deși în ceea ce numim eroism conlucrează toate virtuțile, totuși nu toate acestea apar cu o deopotrivă strălucire. Sfântul Apostol Pavel<sup>228</sup> vorbește de mai multe daruri: unuia i s-a dat darul înțelepciunii, altuia al științei, altuia al tămăduirii, al grăirii în limbi străine, al facerii de minuni. În toate însă se manifestă puterea aceluiași Duh. Dumnezeu acordă aceste daruri potrivit cu nevoile vremii și ținând seama și de aptitudinile personale. A fost nevoie într-o vreme de stilți, într-altă vreme, de pilda unei sărăcii totale sau de apărarea și ilustrarea credinței etc. Dacă Thérèse de Lisieux strălucește prin virtutea încrederii, Sfântul Apostol Pavel, Francisc d'Assisi François de Sales excelează prin virtutea carității<sup>229</sup>.

## 2. Eroismul militar

a) *Cavalerul medieval*. b) *Cruciatul*. c) *Eroul național*.

Spre deosebire de martir, mărturisitor și ascet, eroul ostaș reacționează, împotrivindu-se răului din afară, pentru că numai astfel poate birui. El se consideră pus de Dumnezeu în slujba binelui, spre apărarea și răspândirea acestui bine, chiar cu prețul vieții lui. Binele acesta poate avea un conținut destul de variat: locurile sfinte, libertatea creștinilor, viața, avutul, virtutea etc., și orice valoare a semenilor noștri. Cavalerismul medieval este o instituție creștină a luptătorilor, formați la școala moralei creștine. Asupra cavalerilor Evului Mediu și superiorității lor asupra eroilor profani, am stăruit într-un capitol anterior. Cât despre cruciați, aceștia sunt tot cavaleri, dar puși mai direct în slujba unui ideal religios și anume a eliberării locurilor sfinte de sub tirania musulmanilor.

Au existat, apoi cavaleri călugări, cum au fost cavalerii teutoni, templieri și iohaniți. Spada și crucea erau astfel înfrățite. Eroul național se încadrează în eroismul militar. Ceea ce constituie însă punctul nevralgic al eroismului național, este tocmai incapacitatea lui de a fi universalizat: ceea ce o națiune consideră ca eroi, întrucât aceștia se jertfesc spre binele ei, națiunea vrăjmașă socotește drept criminali, indiferent de îndreptățirea morală. Și totuși, eroismul național este justificat prin îndreptățirea morală a naționalismului. Pentru luminarea acestei probleme a existat în publicistica românească, o interesantă discuție<sup>230</sup>. Pentru unii dintre participanții la discuție, «a fi naționalist este o grea cădere în păcat», deși apartenența la o națiune este un fapt firesc și inevitabil. Unul dintre ei a mers chiar până la identificarea naționalismului cu biologia; în ochii săi, naționalismul este un păcat că și beția, pentru că opune o națiune altei națiuni.

În polemică cu cei doi preopinenți, un gânditor român considera națiunea ca o urmare a păcatului original, recunoștea imposibilitatea

228. I Corinteni, XII, 8—11.

229. Vezi D'Arnoux, *op. cit.*, pp. 137—139.

230. Vezi I.G. Savin, *Teologie și Istorie*, Tip. Cărților Bisericești, Buc., 1943, p. 37, nota.



de a ne sustrage condițiilor vieții naționale și credea că nu există chipuri individuale, ci numai «feluri naționale de a trăi cuvântul lui Dumnezeu»; rezultă de aici că naționalismul nu împiedică mântuirea.

Părintele Prof. D. Stăniloae vede în națiune un cadrul natural și creatural, o orânduire mai presus de voința noastră. În același sens, Prof. I. Gh. Savin afirma: «Națiunile nu sunt formațiuni artificiale, ci realități creaturale, fiind date dacă nu în însăși ordinea creaturală, a lumii, cel puțin în cea grațială a ei»<sup>231</sup>; ele au toate o «finalitate proprie, un destin. Creștinismul nu cere părăsirea acestor determinante și condiții naturale, pentru altele artificiale, ci numai turnarea în ele a duhului creștin». «Nu ne mântuim fugind de cele naturale... — spune Părintele Stăniloae — ci făptuind ceea ce ne impune locul și timpul și așezarea noastră în ciclurile de viață unde ne-a destinat Cel de Sus»<sup>232</sup>. Iar între aceste cicluri, în care se mișcă viața omenească, de la individ până la omenirea largă, nu există un raport de exclusivitate, ci de întregire<sup>233</sup>.

Naționalismul, care este apartenența la un grup etnic și iubirea lucrătoare pusă în slujba binelui acestui grup, nu implică în mod necesar ura față de alte grupuri, după cum afirmarea vieții proprii nu implică ura față de alți oameni. Henri Bergson definește numai «societatea închisă» ca fiind constituită printr-o opoziție față de alte societăți; cât despre «societatea deschisă», aceasta se constituie tocmai prin depășirea tuturor acestor opoziții. Practic, fără îndoială, cei mai apropiați au mai mult drept la iubirea noastră activă. În consecință, lupta pentru legitima apărare a neamului tău împotriva unor neamuri cotropitoare nu numai că nu este un păcat, dar este chiar o datorie. Jertfirea pentru salvarea unei victime este, din punct de vedere creștin, un veritabil act eroic<sup>234</sup>. Ne mântuim prin fapte hotărâte de locul, timpul și alcătuirea firească. Sfântul Apostol Pavel îndeamnă pe fiecare să rămână la chemarea sa. Respectul vieții aproapelui are limite și excepții. Porunca «nu ucide» are rezerva: în afară de cazul când ești autorizat de juste rațiuni, sau obligat de datorii superioare, adică în caz de legitimă apărare, fie a individului, fie a societății<sup>235</sup>.

Când viața ne este atacată de un agresor nedrept, avem dreptul să răspundem la violență cu violență, să lovim, chiar cu riscul de a răni și ucide. Altfel, ne facem vinovați de lășitate și complicitate, precum și de trădare a datoriilor față de viața noastră. Papa Inocențiu al III-lea<sup>236</sup> fixa următoarele condiții pentru ca apărarea să fie legitimă și respingerea forței prin forță să fie făcută cu «moderația unei legitime apărări»: 1) să nu aibă drept scop răzbunarea, ci respingerea unei nedreptăți; 2) violența cu care ne apărăm să nu fie așa de mare, încât să nu

231. I.G. Savin, *Teleologie și Istorie*, p. 40.

232. D. Stăniloae, *Ortodoxie și Românism*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1939, p. 173.

233. *Ibidem*, p. 157.

234. E. Baudin, *Cours de philosophie morale*, J. de Gigord, 1936 Paris, p. 436.

235. Baudin, *op. cit.*, p. 263.

236. Vezi Mgs. A. Farges et D. Barbedette, *Cours de Philosophie Scolastique*, t. II, Paris, 11<sup>e</sup> ed., 1923, p. 469.

mai poată fi evitată o moarte nedreaptă ; 3) să fi existat un atac efectiv ; 4) cel ce se apără să nu vrea direct moartea agresorului, ci numai apărarea sa personală.

Aceasta este morala obișnuită și comună. Printr-o caritate eroică față de aproapele nedrept, avem totuși dreptul de a renunța la legitima apărare și de a ne sacrifica viața pentru a-l salva. Aceasta nu trebuie privită ca o consimțire la nedreptate, ci este o atitudine eminamente creștină, adesea chiar mai eficace decât cealaltă. Sensul legitimei apărări este că nu vizează de-a dreptul uciderea agresorului nedrept, ci numai să scape de el ; dacă îi ia viața, aceasta n-o face decât pentru că n-a putut altfel. Nu suntem autorizați să ucidem decât dacă aceasta e necesar și inevitabil. Clipa în care agresorul este redus la neputință, greu de precizat, este clipa când încetează starea de legitimă apărare.

În această privință, societatea are aceeași poziție morală, ca și individul<sup>237</sup>. Individul însă, când luptă în război pentru apărarea patriei, atacată pe nedrept, nu pare să aibă dreptul de a-și sacrifica viața spre a cruța viața vrăjmașului, pentru că, în caz de război, individul lucrează ca un delegat al națiunii. Nu poate, apoi, prevedea ce ravagii va putea face inamicul cruțat în rîndurile fraților săi, loviți pe nedrept. Pentru aceleași temeiuri, așa numitele «objections de conscience», sunt, față de patrie, condamnabile, ca fiind obiectiv imorale<sup>238</sup>. Există patriotisme imorale, care alterează caracterul eroic al celor ce se jertfesc pentru ele în așa măsură, încât, dacă subiectiv pot fi morale, obiectiv echivalează cu adevărate crime. Este de o extremă importanță să cunoaștem părerea Sfinților Părinți asupra războiului<sup>239</sup>. Astfel, Sfântul Atanasie cel Mare oprește uciderile, «dar în războaie, a suprima pe vrăjmași este și permis și vrednic de laudă»<sup>240</sup>. Prin canonul XIII, Sfântul Vasile cel Mare acceptă regula dată de Sfântul Atanasie, hotărând : «Uciderile în războaie nu le-au socotit Părinții noștri între ucideri ; mi se pare că le dau iertare celor care luptă întru apărare pentru cumințenie și buna cinstire (de Dumnezeu)».

În același canon, în continuare, Sfântul Vasile crede, totuși, că cei ce au comis vărsare de sînge, chiar într-un război drept, «este bine a-i sfătui, întrucât au mîinile necurate, a se reține de la Sfânta Împărtășanie timp de trei ani»<sup>241</sup>.

Nu împărtășim părerea romano-catolicilor Noldin-Schmidt, după care, «într-un război just, toate sînt îngăduite, din cele ce sînt necesare sau apte pentru obținerea scopului»<sup>242</sup>. Această poziție este, de altfel, în perfect acord cu principiul iezuit : «scopul scuză mijloacele». Cât de

237. Baudin, *op. cit.*, p. 264.

238. Baudin, *op. cit.*, p. 498.

239. Asupra acestei chestiuni, vezi G. Cronț, *Biserica Ortodoxă și războiul de apărare*, în *Omagiu I.P.S.S. Dr. Nicolae Bălan*, Sibiu 1940, p. 368 și urm.

240. ἀλλ' ἐν πολέμῳ, ἀνερεῖν τοὺς ἀντιπαλοὺς καὶ ἐννομον καὶ ἐπαίνου ἀξίον ἐν Συνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων etc. ὅπο. Α. Θ. Παλλη καὶ Μ. Πάπλη, τόμος τέταρτος, Ἀθήνησιν, 1854, s. 69 etc.

241. Συνταγμα, 6, 131.

242. Noldin — Schmidt, *Summa theologiae moralis*, tomos II, 1938, Geniponte, Lipsiae, p. 338.

imoral este, însă, reiese și din aplicația lui la cazul războiului, care, oricât de just, impune totuși conștiinței creștine respectarea măcar a anumitor reguli de elementară moralitate, reguli determinate de dreptul ginților, statornicit tot sub inspirația creștinismului. Din fericire, nu toate tratatele romano-catolice au aceeași atitudine<sup>243</sup>, care ar însemna consacrarea, în numele creștinismului, a tuturor cruzimilor.

Ca încheiere, în orice eroism național, morala creștină aprobă jertfa pentru semeni, pentru frații apropiați, care alcătuiesc o patrie, adică o «frintură din cetatea lui Dumnezeu», cum o numea undeva Fericitul Augustin.

În condițiile actuale ale omenirii, fiecare stat se poate considera ca un absolut, ignorând existența altor state, sau socotindu-le vrăjmașe. Într-o astfel de mentalitate, ceea ce un stat premiază ca virtute, un alt stat vrăjmaș osândește ca o crimă. Eroismul național este, deci, o categorisire socială. Societatea concretă este aceea care conferă unei fapte titlul eroic. Rare sînt eroismele cinstite de umanitate întregă, fără deosebire de timp, loc, națiune. Este soarta «societăților închise», denumite astfel de filosoful Bergson, în care funcționează o morală statică, făcută numai din deprinderi impersonale și vizând numai conservarea societății. Pentru a trece la o «societate deschisă», este nevoie de un salt, de care este capabil numai omul care răspunde la chemarea unei personalități, ce s-a lăsat mistuită de iubire pentru toată omenirea și pe care o imită. Nu este greu de observat că această societate ideală coincide perfect cu societatea creștină, cu Biserica.

Eroul creștin are privilegiul de a-și vedea fapta aprobată și sancționată nu de o societate umană, ci chiar de Dumnezeu, garantul suprem al Binelui, Adevărului și Frumosului. Există acte eroice, pe care o societate nu le relevă, pentru că-i sunt indiferente, sau chiar le dezaproabă și le osândește ca dăunătoare. Este cazul martirilor creștini, pe care statul roman îi osândește ca pe criminali. Eroul creștin știe pentru ce se jertfește și știe să-și cântărească valoarea jertfei. Își cunoaște perfect datoriile și este sigur de veracitatea lor, întrucât sunt garantate de Dumnezeu, care le revelează. El raportează totul la Dumnezeu, ca la criteriul absolut al tuturor valorilor și nu urmărește să fie decât împlinitorul voinței divine. Nu se jertfește pentru satisfacerea unor interese materiale sau pentru valori inferioare, ca acelea privind o falsă înțelegere a onoarei. Chiar atunci când se pare că s-ar jertfi pentru un ideal inferior și atunci este superior altora prin aceea că raportează acest ideal la idealul suprem, în sensul că-l consideră pe primul ca un mijloc, ca o condiție necesară, sau o etapă, pentru realizarea celui de al doilea.

243. Vezi Mgr. A. Farges et D. Barbedette, *op. cit.*, p. 523.

### 3. Eroismul moral al tuturor virtuților

În orice virtute se poate atinge un grad eroic. Martirul și ostașul erou sunt două tipuri excepționale de eroism. Nu toți oamenii și oricând sunt puși în situația de a face sacrificiul vieții lor. De altfel, chiar în cadrele acestor două tipuri, este loc pentru o întreagă serie de acțiuni eroice, fără atâta strălucire, dar care au meritul lor când sunt pornite din aceleași surse sufletești: sunt suferințele îndurate în executarea misiunii. De aceea, nu numai cei ce și-au pierdut viața, dar și răniții și chiar cei întorși neatinși de pe front, merită numele de eroi pentru tot ceea ce au îndurat pentru apărarea patriei.

Eroismul nu este cerut numai de împrejurări excepționale, ci este chemarea oricărui creștin de fiecare clipă. Nu numai când ni se cere lepădarea de credință, nici numai în caz de război, ci totdeauna. «Pentru creștini, nu există numai acea coroană, care s-a obținut în vremea persecuțiilor; nu, ci și pacea-și are coroanele ei»<sup>244</sup>. La drept vorbind, în viața prezentă, creștinul nu are nici o clipă pace deplină. «Timpul vieții noastre pământești este o vreme de război; abia o dată cu plecarea noastră în lumea cealaltă începe vremea păcii»<sup>245</sup>. Este un război permanent cu diavolul și răul. «Între noi și diavol, există un război înfricoșător, iubitul meu, — spune Sfântul Ioan Hrisostom — un război îngrozitor, fără armistițiu, nici cruțare. Studiați-le luptele, spre a le imita biruințele»<sup>246</sup>. Este lupta înverșunată, ce se dă pentru Împărăția lui Dumnezeu<sup>247</sup>.

«Deși nu suntem expuși prigoanelor, — spune Sfântul Grigore cel Mare — putem afla și în timp de pace meritul martirului; căci dacă nu ne încovoieim capul sub sabia călăilor, purtăm sabia spiritului în sufletul nostru, pentru a tăia dorințele trupești»<sup>248</sup>. Există eroisme strălucite în timp de pace. Astfel, sunt eroisme de primul rang acțiunile celor care-și dau sau primejdiesc viața pentru a salva pe aceea a semenului de la înec sau de la foc. Există apoi eroisme mărunte și anonime, dar care nu merită mai puțină prețuire. Savantul care-și jertfește sănătatea și poate cele mai elementare satisfacții, spre a descoperi formula aducătoare de mângâiere sau leacuri pentru lumea suferindă, sau pentru a inventa vreun mijloc spre ușurarea traiului; medicul ce înfruntă primejdia contaminării, îngrijind pe bolnavi, și își pierde adesea viața; preotul care-și sacrifică totul pentru mântuirea sufletelor; omul de stat și funcționarul, agricultorul și meseriașul, părinții și îndeosebi mamele, care îndură atâtea pentru copiii lor, fiecare în câmpul muncii în care e orânduit, care, pentru a-și satisface pe deplin

244. St. Cyprianus, *De zelo et livore*, 16 (Migne P.L. t. 4, col. 674).

245. Eusebius Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten*, 3, 8 (Migne P.L. t. 23, col. 1090); cf. Augustinus, *Sermo* 151, 5 (Migne P.L. tom. 38, col. 817); cf. St. Ambrosius, *De sacramentis* I, 2, 4, (Migne P.L. t. 16 col. 437).

246. St. Chrysostomus, *In Sanctum Barlaamum martyrem* (Migne, P.G. t. 50, col. 682); cf. *idem*, *In Ps. 143, I* (Migne, P.G. t. 55, col. 457).

247. St. Ambrosius, *De virginitate*, VI, 28, (Migne P.L. t. 16, col. 287).

248. *Homiliae in Evangeliam* III, 4 (Migne P.L. t. 76, col. 1089).

datoria, trec peste nevoile și drepturile lor și se sacrifică, toți aceștia sunt adevărați eroi.

Piesa celebrului scriitor ceh, Karel Čapek, intitulată „Mama», pune problema eroismului sub diferite aspecte și în accente de un puternic dramatism. O mamă, care, după ce și-a pierdut de timpuriu soțul, ca maior, într-o luptă cu indigenii din colonii, numai pentru a dovedi superiorului său că nu-i fricos, vede neputincioasă cum cei cinci copii ai săi își jertfesc viața, rând pe rând, în slujba câte unui ideal. Ondra, fiul său cel mai mare, medic, moare de friguri galbene undeva în Extremul Orient, unde s-a dus ca să facă studii pentru progresul medicinei. Irka, al doilea fiu, inginer, se prăbușește într-o încercare de a bate recordul înălțimii cu avionul pentru progresul tehnicii. Peter și Kornel cad răpuși pentru idealuri politice opuse, învrăbiți, primul pentru o mișcare revoluționară, iar al doilea pentru una conservatoare. Rămăsese cel mai mic, Tony, crescut pentru a moșteni și stăpâni casa părintească, singura consolare a mamei sale. O luptă îngrozitoare se dă în sufletul sfâșiat de durere al mamei, între dorința de a-l reține pentru sine, la adăpost de orice primejdie și între datoria de a apăra patria, invadată de cotropitori, care masacrau fără cruțare chiar pe copii. În cele din urmă, când i se comunică această cruzime neobișnuită a dușmanului, ea singură încredințează arma ultimului său fiu și-l trimite la luptă.

Argumentele și faptele acestea ni se par lipsite de puterea convingerii. Trecerea de la o atitudine de revoltă la una de acceptare pare inexplicabilă și forțată. Prea sunt anemice argumentele. Lipsește aici și în toată piesa apelul la un ideal superior, care să cuprindă și să explice toate aceste atitudini superioare. Totul se mișcă aci pe un plan uman, îngust, lipsit de orizonturile largi și temeiurile adânci ale unei doctrine morale și religioase. De aici impresia unei tragedii antice, cu eforturi titanice de a înfrânge destinul, dar sfârșite cu amărăciunea deznădejdiei.

Tabloul se resimte, de asemenea, de lipsa eroului religios, tot așa de mult ca și de explicația religioasă, singura care poate hotărâ pe om la eroism. Cu aceste rezerve serioase, se cuvine totuși subliniat meritul autorului de a fi prezentat o sumă de argumente pro și contra eroismului și de a fi sesizat punctul nevralgic al conflictului dintre dragostea mamei pentru copii și datoria de a sluji idealuri superioare. Din această piesă se desprinde o însemnată concluzie și anume că eroii nu sacrifică numai propria lor persoană, dar și pe cei care-i iubesc. Aceasta este adevărat mai cu seamă în ce privește mamele. Inima unei mame este ca o rană mereu sângerândă, ca o vatră în care arde nestins focul iubirii și sacrificiului pentru copiii săi. Atunci când o mamă consimte măcar tacit la sacrificiul copilului său pentru un ideal superior, devine cea mai mare eroină. Într-adevăr, condiția mamelor este dintre cele mai ingrate. Copiii, adesea fără voia și consimțământul lor, se avântă în acțiuni care-i pierd și prin aceasta pricinuiesc dureri sfâșietoare părinților și îndeosebi mamei. Este cazul să ne întrebăm dacă cineva are dreptul să treacă peste suferințele pe care le îndură cei ce-l

iubesc, când se jertfește? Are dreptul să dispună liber de soarta acestora? Suferințele pe care le suportă eroul însuși sunt adesea incomparabil mai mici și mai trecătoare decât ale celor ce rămân în viață. Părerea noastră este că eroul adevărat, eroul superior, va căuta să convingă pe ai săi de necesitatea și frumusețea eroismului, ale cărui strălucire și merit le împarte cu dânsii.

Pentru majoritatea eroilor creștini, de altfel, suferințele altora sunt evitate sau măcar ușurate prin aceea că despărțirea de familie este un sfat evanghelic împlinit și de timpuriu, așa încît aceste legături devin mult mai puțin sensibile. La ușurarea suferinței familiei eroului creștin contribuie, apoi, și educația acesteia în spiritul creștin, potrivit căruia avem datoria de a jertfi, în anumite cazuri, un ideal inferior, unui ideal superior. Din cele precedente rezultă că eroul nu-i niciodată singur erou, ci ridică la această vrednicie și pe cei ce sunt legați de dânsul cu firul de aur al iubirii. Este o latură care merită a fi relevată.

#### 4. Eroisme spectaculare și eroisme modeste

Când este vorba de eroi, avem obișnuința de a-i imagina în forme gigantice, prinși în lupte de proporții uriașe cu adversari deopotrivă de colosali; suntem deprinși să vedem în eroi oameni depășind în chip vădit mijlocia omenească. Considerăm eroice numai anumite isprăvi mari, care trec în domeniul istoriei. Această restrângere a eroismului nu este totuși întemeiată, pentru că există jertfe care consumă poate mai mult în lupta cu adversari, având aparențe mai puțin îngrozitoare, dar care sunt tot atât de redutabili. Există, pe lângă eroisme spectaculare, eroisme cu înfățișare modestă. Cercetând viețile sfinților, vom conchide că ceea ce ni se cere este de-a da atenție micilor virtuți de fiecare zi, deoarece în fiecare moment se decide soarta noastră și la fiecare pas este nevoie de eroismul nostru <sup>249</sup>.

De altfel, și în această privință, găsim o deosebire între eroul antic și eroul creștin. Pe când eroul antic era consacrat numai prin săvârșirea unui act de mare curaj și spectacular, nemaicerându-i-se nimic nici înainte, nici după aceea, creștinismului i se cere un eroism neîncetat; chiar martirul face jertfa supremă a vieții după o anumită pregătire. Thérèse de l'Enfant-Jésus, sfânta catolică de la Lisieux, a fost canonizată nu pentru acte de mortificare violentă, ci numai pentru că a practicat virtuțile specifice copilăriei. Eroismul nu este cerut numai bărbaților viguroși, ci oricui, chiar bolnavilor, femeilor și copiilor. Căci ceea ce hotărăște în lupta spirituală nu este vigoarea fizică, ci energia voinței. Așa se explică de ce adesea femeile s-au luptat mai curajos decât bărbații, raportând victorii strălucite <sup>250</sup>.

Printre martiri, au fost, pe lângă bărbați, multe femei, numeroși copii, robi și liberi, oameni de ambele sexe, de toate vârstele și con-

249. Vezi L'abbé Ozanam, *Les petites vertus*, din care o bună parte au fost traduse și publicate de Pr. Const. I. Pavel în revista «Viitorul» (1906—1916).

250. St. Chrysostomus, *Commentarius in sanctum Mathaeum*, Hom. 8—4 (Migne P.G. t. 57, col. 87).

dițiile sociale, materiale și intelectuale<sup>251</sup>. A nesocoti micile virtuți înseamnă a face ca un ceasornicar, care, din nepricepere sau distracție, montează toate piesele cele mari, dar neglijează resorturile mici, fără care totuși ceasornicul nu poate funcționa. Pe de altă parte, caracterul, capabil de acțiuni eroice, nu se poate făuri decât treptat, prin exercitarea micilor virtuți, care-l oțlesc pentru marile încercări de pe rug sau eșafod. «Cine e credincios în lucrurile mici, zice Mântuitorul, e credincios și în lucrurile mari și cine-i necredincios în cele mici, acela e necredincios și în cele mari»<sup>252</sup>. Eroismul nu comportă numai forme variate, dar și grade diferite. Eroismul suprem este realizat de Mântuitorul Hristos prin Jertfa pe cruce, din nemăsurată iubire pentru oameni. Toate elementele eroismului sublim sunt întrunite în chip desăvârșit în actul eroic al lui Iisus. În slujba celui mai mare bine, care este mântuirea omului de sub tirania păcatului, Hristos suferă cele mai mari chinuri, face jertfa cea mai mare din nemărginită iubire de oameni. Cazul păstorului David, care prin credință biruie pe uriașul Goliat, cazul lui Nestor care, binecuvântat de Sfântul Dimitrie, învinge pe gladiatorul Lie, sunt pilde de eroism ostășesc. Exemplul lui Samson, care atâta vreme cât a ascultat de poruncile lui Dumnezeu, printre care era și aceea de a nu lua de soție o femeie străină, a avut o forță nebiruită, iar după ce a călcat porunca divină, luând pe Dalila, și-a pierdut toată puterea, ne arată că biruința stă de partea celui pe care-l ajută Dumnezeu. Iov este tot un erou, întrucât a suportat atâtea nenorociri fără a-și pierde credința și nădejdea în Dumnezeu<sup>253</sup>. Capacitatea eroică diferă de la om la om și după împrejurări. «Primului i-a dat cinci talanți, celui de al doilea doi talanți, iar celui de al treilea, un talant», arată parabola Mântuitorului. Fiecăruia nu i se cere decât după aptitudinile și posibilitățile lui. De reținut este însă că, întrucât fiecăruia i s-a dat ceva, fiecare este dator să fie erou, după puterea lui. Acest principiu al gradăției nu trebuie să fie erijat într-o formulă comodă, care să scuze unora lipsa de eroism.

Lupta este inevitabilă: «sau tu învingi răul, sau el te învinge pe tine»<sup>254</sup>. *Tertium non datur*. Datoria noastră este de a face eforturi maxime, lăsând în seama lui Dumnezeu atât eficacitatea acțiunii noastre, cât și cântărirea meritului.

## VIII. ACTUALITATEA EROISMULUI

### 1. Permanența primejdiilor pentru viața creștină

Viața este plină de ispite, de curse întinse la tot pasul, care ne primejduiesc sufletul. «Ispitele luptă împotriva noastră zi de zi; dușmanul nu slăbește și nu moare până nu înviază morții» — spune Fericitul Augustin<sup>255</sup>.

251. St. Ioan Chrysostomus, *Ad eos qui scandalizati sunt*, cap. 19 (Migne P.G. t. 52, col. 519); cf. St. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, I. IV, cap. 8 (Migne P.G. t. 8, col. 1268).

252. Luca XVI, 10.

253. Iacob V, 10—11.

254. Augustinus, *In Psalmum* 63, 9 (Migne P.L. t. 36, col. 764).

255. *In Psalmum* 148, 4 (Migne P.L. t. 37, col. 1940).

Iată cum identifică Sfântul Ioan Gură de Aur pe adversarii cu care avem de luptat continuu : «Nu mai suntem pe vremea martiriului. Dacă vrem, e totdeauna timpul luptelor, așa cum am repetat adesea. «Cei ce vor să ducă o viață pioasă în Iisus Hristos, vor suferi prigoane» (II Tim. 3, 12). Da, cei ce trăiesc în practica evlaviei vor fi prizoniți, dacă nu de oameni, cel puțin de demoni ; iar aceasta este prigoana cea mai crudă. Mai întâi, ești persecutat de propria ta neîngrijire când nu veghezi asupra ta. Or, gândiți că este o persecuție ușoară să trăiești cu acest inamic domestic ? Este răul cel mai îngrozitor, mai îngrozitor decât persecuția însăși. Pentru a vă convinge că aceasta este cea mai fatală dintre persecuții, gândiți-vă că ea răspândește în suflet un somn letargic, că distruge orice energie morală, atâtă toate patimile, furnizind arme fastului, voluptății, mâniei, gloriei deșarte, geloziei. Această gloată nu se agită în timpul persecuției ; atunci, teama înăbușă aceste diferite mișcări ale sufletului, precum biciul face să tacă un câine, care ne supără cu lătrăturile lui» <sup>256</sup>.

Aceeși fină intuiție psihologică și aceeași analiză etică le dovedește Sfântul Ioan Gură de Aur când îndeamnă : «Oamenii nu persecută, dar demonii persecută, tiranii nu ne mai chinuie, dar diavolul, cel mai îngrozitor dintre tirani, ne chinuie ; nu aveți sub ochi un jăratîc aprins, dar aveți flăcările arzătoare ale poftelor. Martirii au călcat în picioare aceste jăratice, călcați și voi în picioare acest jăratîc al naturii ; martirii au luptat cu fiarele sălbatice, reprimăți-vă ura, acest monstru atât de crud și neîmblânzit ; martirii au înfruntat dureri insuportabile, uci-deți-vă gândurile criminale și rele, care abundă în inima voastră ; astfel veți imita pe martiri» <sup>257</sup>.

Viața creștinului nu este nici o clipă scutită de primejdii. Acestea sunt chiar mai mari în timp de liniște și pace, decât în timp de prigoană. În viața creștinului, apoi, nu există nici o zonă neutrală ; în orice sentiment, în orice gând, în orice hotărâre, în orice mișcare, creștinul este un erou sau un laș. Când nu-i leneș, este lacom, iar când nu urăște, nu iubește. Chiar când nu calcă o poruncă negativă, de a nu fura, de a nu minți etc., încă nu are dreptul de a se crede achitat de toate datoriile sale morale. Ci este vinovat nu numai pentru răul pe care-l face, ci și pentru binele pe care trebuie și poate să-l facă, dar nu-l face. «Sunt umbrele, ce nu făcură nici bine, nici vreo infamie», pe care Dante le găsește în Infern la loc de osândă <sup>258</sup>.

Ținând seama că ispita este totdeauna prezentă și încă instalată în propria noastră casă și cum, după cuvântul Sfântului Ambrozie <sup>259</sup>, cel mai periculos vrăjmaș este cel ce locuiește cu noi, urmează că veghea noastră nu trebuie să înceteze, eforturile noastre eroice nu trebuie să slăbească niciodată.

256. St. Ioan. Chrysostomus, *Commentarius in Acta Apostolorum*, hom. 24 (Migne P.G. t. 60, col. 188).

257. In *S. Barlaamum martyrem* (Migne P.G. 6, 50, col. 677).

258. Dante Alighieri, *Infernul*, Cîntul III, v. 34, trad. Ion A. Țundrea, ed. Casa Școalelor, București, p. 30.

259. *Nemo gravior domestico adversario* — spune Sfântul Ambrosius, In *Psal-mum* 43, I (Migne P.L. t. 14, col. 1141).



## 2. Creștinismul, chemare la eroism

Prin jertfa pe cruce a Mântuitorului, care constituie inima creștinismului, prin exemplele apostolilor, eroismul devine esența vieții creștine. Fără jertfă, nu poate exista mântuire. Caracterul de luptă al vieții prezente este arătat lămurit și de faptul că Biserica celor vii a fost denumită «Biserica luptătoare», față de a celor trecuți din viață, care alcătuiesc «Biserica triumfătoare». Acest lucru este arătat răspicat nu numai în toate cărțile Sfintei Scripturi, dar și în toate scrierile Sfinților Părinți și în lucrările cu caracter pios. Din numeroasele citate, vom reda numai două, din cele mai grăitoare : primul, din *Imitatio Christi* : «Dacă tu cauți odihnă în viața aceasta de acum, cum vei ajunge la odihna veșnică ? Nu te aștepta aici la multă odihnă, ci fii gata pentru multă răbdare. Caută pacea adevărată, dar nu pe pământ, ci în cer, nici în oameni, nici în altceva, ci în Dumnezeu. Din dragoste pentru Dumnezeu trebuie să înduri toate cu bucurie»<sup>260</sup>.

Al doilea citat este luat din *Mângâietorul celor întristați, bolnavi și bătrâni sau adunare de gândiri*<sup>261</sup> : «De va căuta omul împrejurul său, sau se va pogorâ în inima sa, află pretutindeni lupte. Păcatul a gonit pacea, care este rodul dreptății și a făcut din această lume un câmp imens de bătaie, unde patimile muritorilor se izbesc neconținut. Este o luptă întru cele dinlăuntru ale omului, în care materia sau trupul cel stricăcios are dorinți cu totul potrivnice duhului (...); omul este în lupte de afară cu semenii lui. Iubirea de sine a sfărâmat unirea cu Dumnezeu». Spre a nu ne abate de la calea binelui, ni se cere eroism neîncetat, rezistență îndârjită împotriva ispitelor, ce năvălesc în cetatea sufletului nostru, pe poarta simțurilor sau a minții, veghe neîntreruptă la porțile sufletului, adesea luptă aprigă cu nevoile, poftetele, aspirațiile noastre, cu împotrivirile semenilor și adversitățile din partea naturii externe, atenție la cursule meșteșugite ale diavolului.

Mântuirea nu se dobândește lesne, ci, cum spune Mântuitorul, se răpește, adică se smulge cu mare strădanie.

Sfinții și-au împodobit frunțile cu strălucite coroane nu printr-un trai tihnit și îmbelsugat, ci prin primejdie și suferință<sup>262</sup>. Ei au înțeles că lupta este inerentă vieții pământești, întrucât aceasta nu posedă pace între suflet și corp, acord între voința divină și cea umană și nici armonie între oameni. Fericitul Augustin are viziunea condițiilor vieții viitoare, unde orice luptă va înceta și când se va stabili o pace finală. Atunci firea noastră va fi tămăduită de imperfecțiunile și vremelnicia ei și scutită de suferință. În vremea aceea, orice luptă va conțeni. «Dumnezeu va stăpâni peste oameni, spiritul peste corp, iar ascultarea va fi tot atât de ușoară și dulce, pe cât de fericită va fi viața și domnia, care vor avea acolo, pentru toți și pentru toate, o durată veșnică»<sup>263</sup>.

260. Vezi *Urmând pe Domnul*, III, 35, 2, ediția rom. Tip. Miron Neagu, Sighișoara 1944, p. 162.

261. Carte tipărită prima oară de Arhim. Dionisie și a treia oară de Toma N. Dinischiotu, Buc., Cărțile Bisericești, 1942, pp. 54—55.

262. St. Ioan Chrysostomus, *Commentarius in Epistolam ad Romanos*, 3, 4 (Migne P.G. t. 60, col. 415).

263. *De civitate Dei*, 19, 27 (Migne P.L. t. 41, col. 658).

## CONCLUZII

Trăirea vieții în acord cu normele morale, întrucât este rezultatul unui efort, al voinței umane, are neapărat un caracter eroic. Elementul eroic este în mod necesar implicat în substanța oricărei virtuți. Eroismul, însă, înțeles ca de obicei ca o încordare maximă a organismului moral, este o stare excepțională, pe care o realizează puțini oameni, pe unul sau mai multe planuri ale activității umane. Eroismul nu este rezervat unei singure virtuți, cum cred mulți că s-ar reduce la virtutea curajului, ci orice virtute poate atinge un grad eroic. Oricât de paradoxal s-ar părea, totuși, aprofundând această problemă, suntem nevoiți să conchidem că moralitatea nu este inerentă unei acțiuni eroice; există și eroisme criminale. Atitudinea eroică este în sine amorală; ea nu dobandește calificarea morală decât în măsura în care păstrează acordul cu legile morale. De aceea, alături de eroismele salvatoare, există eroisme condamnabile, pentru că sunt vătămătoare sau rătăcite și eroisme fără obiect, eroisme zadarnice, întrucât nu sunt decât o inutilă risipă de energie. Orice virtute, dacă nu e cultivată în respectul ierarhiei valorilor, poate sări din făgașul legilor morale, devenind o «virtute ne bună», așa cum o numește G. K. Chesterton. În lucrarea prezentă, am analizat critic diferite concepții asupra eroismului la Homer, Plutarch, Carlyle, Emerson, Nietzsche, Ducici, semnalând lipsurile și erorile care fac din eroii lor tipuri inferioare sau imorale de eroism.

Din cercetarea temeiurilor metafizice ale eroismului, rezultă că, dacă pentru unele sisteme filosofice eroismul este ineficace, ca în pesimismul absolut, iar pentru altele, este inutil, ca pentru optimismul absolut, eroismul devine necesar și eficient în concepția creștină, care este melioristă. În același capitol, ne-am ocupat de obiecțiile venite din partea lui Nietzsche, care acuză creștinismul că este împotriva vieții. Am arătat, de asemenea, în continuare și ca un răspuns la aceste obiecții, în ce fel eroismul se întemeiază pe însăși natura umană, care, în năzuința ei spre desăvârșire, întâmpină și trebuie să înfrunte riscuri cu atât mai mari, cu cât ocupă o treaptă mai înaltă pe scara vieții. Analiza psihologică și etică a actului eroic, pe care am întreprins-o, ne-a descoperit felul cum funcționează resorturile intime ale organismului moral, care din acestea sînt cele mai importante, ce anume le poate pune în mișcare, cu scopul de a surprinde pe viu structura actului eroic și, în același timp, spre a poseda elemente sigure pentru o pedagogie a eroismului. În cursul acestei cercetări, ne-am îndrumat treptat și firesc spre concepția unui eroism superior, al eroismului plămădit din aluatul creștin. Prin aceasta, nu am înțeles să refuzăm titlul de eroi

celor ce nu s-au putut ridica până la această treaptă înaltă. Ne-am simțit obligați totuși să-i orânduim pe toți la locul convenit pe scara ierarhică a valorilor. Criteriul suveran al acestei clasificări a fost criteriul moral, singurul asupra căruia cade de acord unanimitatea filosofilor. Întrucât eroismul este, apoi, și rezultatul unei educații, am arătat cum creștinismul cuprinde condiții optime pentru formarea caracterelor eroice.

Culmile atinse de eroii creștini se explică prin caracterul supranatural al vieții lor. Cum vedem, nu este vorba aici numai de o doctrină superioară, dar și de contribuția efectivă a harului divin. Eroii antici și în genere eroii necreștini activează pe un plan natural și cu mijloace pur umane; de aceea, deși prin eforturi gigantice au atins piscuri impresionante de răbdare și curaj, nici unul dintre ei nu a izbutit totuși să egaleze, necum să întrecă pe eroii creștini.

Concepția aristocratică a eroismului, susținută de Nietzsche și Emerson, care consideră pe eroi ca supraoameni și după care eroismul nu este accesibil decât anumitor oameni de elită, iar oamenilor simpli și modești fiindu-le refuzat, este o concepție strâmtă și greșită. Studiul de față are meritul de a fi constatat și demonstrat că eroismul, în sensul larg al acestui cuvânt, nu-i privilegiul unei clase, rase, vârste sau sex, ci poate fi realizat de oricine, fără nici o îngrădire și în chipuri variind după persoane și situații concrete.

Prin eroism, nu putem spune că sărim peste specia umană într-una superioară, ci, rămânând în același cadru uman, care de altfel se întinde de la bestie pînă la înger, nu facem decât să trecem în stare de act ceea ce omenirea conține în stare latentă, fiecare om atingând astfel gradul de perfecțiune morală posibilă. În noțiunea de erou, am înglobat specii foarte variate și contradictorii în multe privințe; dar câtă distanță între eroii lui Nietzsche, care, pentru a deveni supraoameni, trec ne-păsători peste cadavre umane și între eroii care se jertfesc pe ei înșiși pentru binele altora sau pentru triumful unui ideal superior!

Credem că studiul nostru mai are meritul de a fi risipit o prejudecată. Eroismul nu trebuie căutat, ca de obicei, numai în chipuri spectaculare, ci și în formele modeste, sobre, anonime sau cu dinadinsul tănuite. El nu se limitează, cum se crede adesea, la domeniul militar și religios, ci poate fi realizat în toate compartimentele vieții.

Am arătat zădărnicia eroismului fără obiect, a acelei idolatrii a riscului, ce a fost deviza fariseismului romantic, așa cum am demascat deopotrivă ipocrizia fariseismului clasic care, evitând riscurile legate

de faptele imorale, ascunde gravitatea răului, iar prin aceasta nu-și dă seama de necesitatea mântuirii.

Teza celor ce asimilează martiriul cu demența este infirmată de ultimele cercetări din domeniul maladiilor mintale. Nebunii sunt ego-centrice; nici un nebun n-a ajuns până la martiriu.

Concluzia lucrării este o invitație la eroism, deși nu la orice fel de eroism, pentru că unele sunt imorale, iar altele nedesăvârșite.

Eroismul creștin este un act complex, la care colaborează toate virtuțile și îndeosebi iubirea lui Dumnezeu și a aproapelui. Este o treaptă maximă pe scara desăvârșirii creștine.

O comparație între eroii profani și eroii creștini ne-a arătat superioritatea celor din urmă.

Martiriul ocupă, pe scara eroismului, treapta cea mai de sus. Cu toate acestea, creștinismul, întrucât îmbrățișează toate domeniile vieții umane, nu exclude nici un fel de manifestare eroică, dar cu obligația de a se încadra în ordinea morală stabilită de creștinism, acceptând primatul valorilor religioase și morale. Cu această condiție, cruciatul, cavalerul medieval, eroul național, eroul moral, ascetul, nu numai că nu lipsesc în creștinism, dar nicăieri ca aici nu sunt mai numeroși și de factură mai înaltă.

Nici o doctrină filosofică și religioasă nu-i mai favorabilă pregătirii caracterelor eroice decât cea creștină, întrucât aceasta ține seama de realitatea răului, care face necesar efortul eroic și stabilește limitele puterilor umane, postulând nevoia ajutorului divin.

În răscumpărarea adusă de Iisus Hristos se găsesc toate mijloacele necesare pentru doborârea răului, dar printr-o colaborare teandrică, în care contribuția omului poate atinge diferite grade, de la schițarea unui simplu gest de consimțământ, pînă la veritabile acte eroice.

Climatul harului divin și al virtuților creștine este cel mai prielnic pentru făurirea unui caracter eroic superior tuturor, care poate rodi acte eroice sublime.

În era în care am intrat, războaiele sunt purtate în cu totul alte condiții decât cele de până acum. Ele sunt făcute de la distanță, prin mijloace tehnice de distrugere rapidă, care, nemaiinecăsând lupta apropiată și îndelungată, nu mai dau prilejuri numeroase și speciale pentru manifestarea eroismelor militare. Va veni vremea când tehnica războiului de distrugere va fi atât de perfecționată, încât numărul eroilor-ostași se va reduce treptat până la totala dispariție.

William James arăta undeva nevoia de a găsi un echivalent moral al războiului, un obiectiv, în urmărirea căruia să se cultive curajul,

sacrificiul de sine, eroismul, prudența, virtuți pe care le cultivă războiul <sup>264</sup>.

Este adevărat că în timp de pace aceste virtuți sunt rare și nu știm prin ce mijloace s-ar putea impune acea maximă și unanimă încordare a voinței, spre un țel comun, acel perfect unison afectiv și acel splendid acord intelectual, precum și acel climat prielnic pentru realizarea anumitor virtuți în grad eroic, pe care le prilejuiește războiul. Nu socotim totuși că merită să fie atât de regretate aceste servicii pe care le aduce războiul, trecându-se peste îngrozitoarele suferințe, imensele pagube, odioasele crime pe scară întinsă și peste întinderea și creșterea egoismului și a urii, pe care le produce războiul.

În această privință, învățătura creștină este categorică: nici o virtute, oricât de înaltă, nici chiar toate virtuțile la un loc, n-au vreo valoare, dacă lipsește iubirea. Pacea exterioară nu-i suficientă fără pacea inimilor. Pentru cel ce privește lumea sub unghiul eternității, cel mai mare dușman al omului este păcatul, iar acesta nu ne lasă nici un răgaz. Până la nimicirea totală a păcatului, lupta va fi deci necesară, iar eroismul cel mai înalt va fi posibil.

În stadiul actual al civilizației, tehnica a cunoscut o dezvoltare extraordinară, iar virtuțile morale au rămas închiruite într-o fază rudimentară.

Acestui corp, care este tehnica și civilizația de azi, crescut în mod disproporționat, îi trebuie un suflet corespunzător, care să-l umple și să-l conducă <sup>265</sup>.

Omul modern este, cum spune W. James, ca un copil, care se înecă în cada de baie, pentru că nu mai știe cum să închidă robinetul, pe care l-a deschis, sau ca ucenicul vrăjitor din *Faust* al lui Goethe, care, cunoscând numai formula magică de chemare a spiritelor, dar nu și pe aceea de alungare a acestora, n-a mai putut scăpa de ele.

Într-adevăr, tehnica a cunoscut un progres uriaș, pe când moralitatea omului a rămas înapoiată, sufletul fiind robit de materie.

Reîntronarea sufletului virtuos în rolul de conducător al lumii nu poate fi realizată, în actualele condiții de gigantică dezvoltare a tehnicii, decât prin virtuți exercitate în grad eroic.

264. Robinson Daniel Sommer, *A Philosophy for the Atomic Age* — in *The Philosophical Review An International Journal*, July 1946, New-York, p. 403.

265. Vezi Henri Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, p. 335.

Era atomică, prin descoperirea unor mijloace de distrugere pe o arie, cu hotare imprevizibile și indeterminabile, ar putea contribui la sporirea solidarității umane. Ea impune părăsirea egoismelor naționale și urmărirea binelui comun al omenirii întregi.

Tipul ideal al eroului corespunzător erei atomice este cel ce se jertfește pentru binele întregii omeniri, ideal care coincide în mare parte cu idealul creștin.

## SFÂNTUL DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL ȘI TEOLOGIA SFÂRȘITULUI VIEȚII PĂMÂNTEȘTI A CREȘTINULUI

Pr. Asist. Dr. GHEORGHE I. DRĂGULIN

1. Încă de la începuturile ei, Biserica Ecumenică a practicat rugăciunile pentru cei răposați. Din punct de vedere scripturistic, rânduiala aceasta se bazează pe argumente esențiale. Astfel, *II Macabei* 12, 42 îndatorează pe supraviețuitorii unor lupte cu popoarele păgâne să înalțe rugăciuni și să aducă jertfe pentru cei căzuți, chiar dacă sub hainele lor s-au găsit și obiecte închinare idolilor, atît de urâți de Legea iudeilor. Un alt gen de mijlocire și în baza aceluiași argument biblic suprem îl sugerează Sfântul Apostol Pavel când se întreabă: «dacă morții nu înviază nicicum, pentru ce se mai botează pentru ei?» (*I Cor.* 15, 29).

Din domeniul Sfintei Tradiții se citează printre primele mărturii creștine scrise ale cultului morților *Apologia* lui Aristide din Atena. Creștinii înmormântau pe cei săraci dintre ei, bucurându-se pentru sfârșitul credinciosului evlavios și jelind pe cel mort în nelegiuire. Cu trecerea timpului, grija mijlocirii pentru răposați este afirmată ca un obicei de origine apostolică și inspirată. Din această categorie de teologi amintim doar pe Tertulian și pe Fericitul Augustin din Apus și pe Sfinții Atanasie cel Mare și Chiril al Ierusalimului din Răsărit. *Constituțiile apostolice*, dateate în jurul anului 400, prescriu chiar săvârșirea Sfintei Liturghii în ziua înmormântării creștinului. Obiceiul este amintit și de către Fericitul Augustin. Același efect al vieții veșnice pe care o conferă Euharistia, alături de celelalte mijloace ale credinței, care cuprinde și pe cei trecuți de hotarele vieții, îl afirmau și alte elemente funebre. Astfel, cimitirele primeau trupurile unse cu untdelemn și înfășurate în pînză, înhumate după o rînduială specială de rugăciuni și de cântări. Grija celor vii se continua cu purtarea soroacelor de trei zile, de șapte zile etc. Dorința frecventă a îngropării în preajma unei biserici sau lângă mormintele mucenicilor exprima desigur credința în posibilitatea mijlocirii acestora pentru ceilalți creștini răposați. Pereții catacombelor, în care se păstrau trupurile morților și unde se săvârșea Sfânta Euharistie, reproduceau cel mai adesea simbolul lui Iona și scena învierii lui Lazăr. În felul acesta, efectele ideii de mântuire erau puse în legătură și cu destinul celor răposați<sup>1</sup>.

1. Preotul Victor N. Popescu, *Simbolurile euharistice în Irescele din catacombe*, sec. I—III, București, 1937, p. 58.

În privința agapei și a celorlalte milostenii cu care slujba înmormântării era unită în antichitatea creștină, un comentariu la *Cartea lui Iov* — atribuit lui Origen — explică: «Noi chemăm pe cei săraci și nevoiași la ospăț, pentru ca astfel praznicul nostru să devină pomenire pentru odihna sufletului răposatului, iar pentru noi miros bineplăcut lui Dumnezeu»<sup>2</sup>.

Grija mijlocirii care anima pe cei rămași în viață, prezentă în mărturiile literare, arheologice și epigrafice amintite, o exprimă și unele practici mai mărunte și chiar principalele noțiuni funerare creștine. Din combaterile pe care le aflăm în referințele canonice reiese că unii creștini puneau în gura morților pâinea euharistică. În Apus știm sigur că depunerea acestora se făcea în sicriu<sup>3</sup>. *Comând* înseamnă propriu-zis «recomandare» a sufletului muribundului nevăzutelor puteri care îl vor întâmpina<sup>4</sup>; tot așa *parastasul* este slujba «venirii în ajutorul»<sup>5</sup> unui suflet.

Dezvoltarea cultului creștin al morților s-a făcut sub presiunea apariției creațiilor apocrife și uneori eretice: *Faptele lui Ioan*, *Faptele lui Pavel și ale Teclei*. Primele dintre acestea au o proveniență gnostică și se conchide astăzi că originalul lor grec a existat înainte de anul 250. Evoluția generală a influenței factorului extern amintit este descrisă astfel de către un cercetător recent: «Rugăciunea pentru morți s-ar fi răspândit din Egipt în Asia Mică, în Grecia și în Italia de Sud, și ea s-ar fi adăugat la practicile orfismului popular»<sup>6</sup>.

În ciuda existenței foarte vechi a rugăciunilor pentru morți, semnificația lor nu a rămas aceeași în toate veacurile. Sub acest din urmă aspect, discuțiile origeniste — ca și apocrifele — se pare că au impulsat dezvoltarea doctrinei cultului morților împotriva exagerărilor alegoriste. Față de temele derivate de către Origen din aceeași sursă elenistă a trebuit să se afirme vechiul realism creștin. Precizările dogmatice — antropologice și eshatologice îndeosebi — au avut astfel și un aspect liturgic, înlesnind centrarea ortodoxă ulterioară.

În rândul acestora se situează, după părerea noastră, sinteza areopagitică, operă de conținut doctrinar postapostolic, dar redactată la începutul secolului al VI-lea. Poziția ei de corectiv al origenismului și al altor nuanțe de elenism nu a fost evidențiată până acum la capitolul eshatologiei individuale și al cultului morților. Studiarea ei pe care intenționăm să o facem în elementele mai caracteristice va putea să modifice substanțial și profilul lăuntric al autorului nostru, care a precizat

2. *Anonymi in Iob commentarius liber III D*, Migne, P.G., vol. XVII, col. 517.

3. Maurice Brillant et coll., *Eucharistia*. Encyclopédie populaire sur l'Eucharistie, Paris, 1941, p. 576.

4. J. Ntedika, *L'évocation de l'au-déjà dans la prière pour les morts*. Etude de patristique et de liturgie latines (IV.<sup>e</sup>—VIII.<sup>e</sup> s.), Louvain, 1971, p. 46.

5. Dr. Vasile Mitrofanovici și colaboratorii, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Cernăuți, 1929, p. 905.

6. J. Ntedika, *ibid.*, p. 14.

cândva despre sine : «după câte știu, eu nu am polemizat vreodată nici cu păgânii, nici cu alții»<sup>7</sup>.

2. După învățătura Sfântului Dionisie Areopagitul, rugăciunile sunt necesare și eficace pentru morți pentru că ele presupun o anumită eclesiologie. Biserica poate să mijlocească pentru membrii ei decedați, deoarece aceștia au fost integrați într-o comunitate de credință și de viață creștină încă de la primirea Botezului. Legătura astfel stabilită nu poate fi ruptă nici măcar prin moarte. Pentru ca cel renăscut în apa botezului să-și întărească noua viață duhovnicească, pe care a dobândit-o până la asemănarea cu Dumnezeu, trebuie să nu-și slăbească avânturile spirituale și mortificarea pornirilor potrivnice în care s-a angajat. Necedând în fața nici unui păcat și sporind în dragostea de adevăr, se dovedește realitatea că «nu este de-ajuns numai să te lepezi de orice păcat, ci trebuie să dovedești și tenacitate bărbătească»<sup>8</sup> pe calea credinței ortodoxe.

Participarea la viața lui Hristos și la unificarea spirituală se mărește încă și mai mult prin Mirungere. Neofitul devine acum ostaș al «luptelor celor sfinte» sub comanda Mântuitorului. «Și, ceea ce este un lucru și mai dumnezeiesc, ca Unul ce este bun față de luptători. S-a așezat cu sfințenie în rândul lor și luptă pentru eliberarea și victoria lor asupra puterii stricăciunii și a morții»<sup>9</sup>.

Urmând și imitând pe Hristos, omoară păcatul prin Botez, știind că aceasta a fost surpată lăuntric prin înviere. Imboldul de a duce lupta împotriva păcatului și a înainta pe calea deplinei comuniuni cu Dumnezeu, a îndumnezeirii, el îl va primi treptat de la cât mai dese întâlniri cu Mântuitorul, în desfășurarea vieții sale pământești. Înaintea autorului nostru, teologia primelor veacuri creștine a propovăduit necesitatea măririi capacității elementului dumnezeiesc din alcătuirea umană afectată de păcat. Amintim doar pe Sfântul Ambrozie<sup>10</sup> și pe Sfântul Grigorie Teologul<sup>11</sup>. O dată cu ei și Areopagitul vorbește despre «chipul vieții», care nu este la fel la toți oamenii, cum nu va fi identic nici chipul morții lor.

Dintre toate Tainele cu care Biserica ne întărește și ne hrănește în urcușul duhovnicesc și în respingerea ispitelor de tot felul, Sfântul Dionisie descrie prin excelență Dumnezeiasca Euharistie. De la el au rămas clasice în teologia creștină cele două noțiuni care o caracterizează : *κοινωνία* și *συνάξις*. La unitatea cu Dumnezeu, din primul aspect, se adaugă și unitatea între ei și a membrilor adunării. Unitate și comuniune, împărtășirea din aceleași Sfinte Daruri devine o participare universală. Rugăciunea de proslăvire dumnezeiască, concilierea tuturor și

7. Sf. Dionisie Areopagitul, *Ep. VII*, 1; Migne, PG, vol. III, col. 1077. Folosim traducerea Pr. Cicerone Iordăchescu, Chișinău, 1932 cu siglele obișnuite ale traducerilor acestui Sfânt Părinte. Pentru ținuta antirigenistă a operei dionisiene, vezi și Hans Urs von Balthasar, S.J., *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, în «Scholastik», XV (1940), caietul 1, p. 33.

8. *E H II*, 5; *ibid.*, col. 401 B.

9. *E H II*, 6; col. 404 A.

10. *De bono mortis*, II, 3; CSEL, vol. 32/1, p. 753.

11. *Oratio VII*, 22; PG vol. 35, col. 785.



pacea realizată astfel formează un unic torent de legătură a pământului cu cerul. Sensul acesta unitar cuprinde, așadar, nu numai universul pământesc ierarhizat și pnevmatizat, ci și puterile îngerești. Propriu-zis, teofania liturgică și doxologică devine o pregustare a bunătăților care așteaptă pe dreptii și pe nevăzutele puteri cerești. Nu în zadar, în viața teologului iluminării, ierarhia slujitorilor pământești este concepută în raport analogic cu triadele îngerești. Învățații au remarcat că o concepție despre Biserică atât de bogată, precum cea de față, nu s-a format fără concursul liturghiilor și al literaturii catehetice orientale: Chiril al Ierusalimului, Teodor de Mopsuestia ș.a. Pe de altă parte, termenul *ισάγγελος*, prin care se desemnează idealul angelic al omului desăvârșit, se regăsește mai înainte la Evagrie Ponticul<sup>12</sup>.

După credința Sfântului Dionisie, moartea devine o parte a bucuriei și a păcii din veșnicie. Despărțirea sufletului de trup a creștinilor evlavioși se deosebește, ba chiar devine cu totul contrarie, morții celor păcătoși. Predat încă de mai înainte lui Hristos, sufletele primilor întâmpină acest moment suprem pentru fiecare om, ca pe o poartă spre viață. Seninătatea, nădejdea și o bucurie divină care se observă la ele sunt o urmare a luptelor celor sfinți din viață. Prin moarte, sufletele virtuoaase au scăpat de supriză căderii în păcat; de aceea ele «vor dobândi la învierea din morți starea cea mai neschimbată și cea mai asemenea cu Dumnezeu»<sup>13</sup>.

Trupurile curate ale acestor suflete vor dobândi de asemenea o înviere proprie în baza unității și a participării lor la luptele duhovnicești din viața pământească. Și mai ales a străbaterii până la capăt a acestui urcuș.

3. Înainte de a insista și mai mult asupra stării de înviere, teologul iluminării ține să închine un întreg paragraf combaterii afirmațiilor, susținute «în chip nerațional» de către «unii dintre profani»<sup>14</sup>. Din enumerarea a patru feluri de astfel de rătăciră și din plasarea problemei la acest punct de răscruce al discuției, putem deduce virulența lor pentru învățătura ortodoxă și pentru conștiința religioasă preocupată de starea sufletelor după moarte. Grija veghetoare a păstorului l-a făcut să-și concentreze atenția, într-o privire sintetică asupra mai multor veacuri de istorie bisericească, pentru vădirea unor rătăciră mai vechi și mai noi, mai mari sau mai mici pe această temă. Se vede că influența lor nefastă se păstra încă la începuturile veacului al VI-lea.

Prima dintre ereziile pe care Sfântul Dionisie o are în vedere susține rătăcirea «că cineva, murind, trece la neexistență». În această hotărâtă respingere a dogmei învierii nu este greu să identificăm pe păgâni în general. Asemenea acelora de astăzi, care definesc moartea ca

12. Prof. Piero Scazzoso, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milano, 1967, p. 82.

13. E H VII, 1; *ibid.*, Col 553 A. Comp. Ep. X; Migne, P.G., vol. III, col. 1117 B: «Astfel, încă din viața de acum, ei fac începutul vieții viitoare, trăind printre oameni în chipul îngerilor, fiind nepătimiși și neîncetând să binecuvânteze pe Dumnezeu, să răspândească bunătatea și alte calități».

14. EH VII, 2; *ibid.*, col. 553 B.

un fenomen pur biologic, ei nu admiteau decât existența materiei. Când marele Apostol Pavel le-a propovăduit atenienilor, de pe stânca Acropolei, pe adevăratul Dumnezeu și biruirea morții în Iisus Hristos, acești amatori de noutăți și de discuții interminabile l-au luat în derădere și l-au concediat îndată.

Ce sens va fi avut «neexistența» la care se trece după moarte, în credința ereticilor vizați, Areopagitul nu ne spune direct. Antichitatea creștină cunoaște afirmația *psihopanihiților* (Vigilanțiu, nestorienii, armeni) că sufletele defuncților se află într-o stare de somn până la învierea obștească. Alte păreri, combătute încă din vremea lui Origen, susțineau moartea sufletului împreună cu trupul și revenirea lui la viață abia în clipa Parusiei Domnului. Din rândul acestora, numiți *triotpsihiți*, făceau parte *fotinienii*.

Poziția pe care Sfântul Dionisie o opune rătăcirilor de mai sus poate fi dedusă, în parte, din afirmațiile sale de mai înainte. Orice făptură și orice plantă are existența nu din sine, «ci de la Cauza cea dătătoare de viață, care produce și menține orice viață». Aici autorul citează Psalmul III, pentru a arăta că toate se tulbură și se întorc în țărână când Dumnezeu își întoarce fața de la ele. Tot bogăția iubirii Sale prisoselnice ne cheamă de pe căile rătăcirii și ale păcatului. Propunându-și schimbarea întregii noastre ființe, ea ne acordă desăvârșirea și nemurirea «ce păreau lucruri nefirești antichității»<sup>15</sup>.

Pe lângă argumentul participării la «Cauza a toată viața»<sup>16</sup>, imposibilitatea întoarcerii sufletelor în neființă este afirmată și de realizarea îndumnezeirii creștine. Prin acțiunea Sa creatoare și conservatoare, Dumnezeu voiește ca persoana umană să fie dependentă de El, prin suflet, în chip neîntrerupt. În cazul creștinului virtuos Hristos S-a sălășluit în el încă de la Botez. Murind împreună cu Mîntuitorul, pe care moartea nu-L mai stăpânește, ne facem, totodată, în aceeași apă regeneratoare și părtași ai învierii. Oare va putea fi nimicît prin moarte un astfel de suflet care a devenit sălaș al Domnului și a perseverat pe calea virtuților până la capătul vieții sale pământești? «De aceea și sufletele au calitatea lor de a fi indestructibile»<sup>17</sup>, conchide Sfântul Dionisie Areopagitul.

«Alții socotesc că legătura trupurilor cu sufletele se desface o dată pentru totdeauna, pentru că ea nu se mai potrivește pentru acestea (suflete) în viața cea asemenea cu Dumnezeu și în odihna cea fericită; fără să se gândească sau să fie instruiți îndeajuns în știința cea divină, că viața noastră, cea asemenea cu Dumnezeu, în Hristos, începe de aici»<sup>18</sup>. «Desfacerea» celor două elemente ale compusului uman și «nepotrivirea» lor intervenită din clipele morții, caracterizează diferitele sisteme de gnoză eretică și maniheismul. În alt loc, autorul patristic chiar vorbește de «argumentele contradictorii ale nebuniei lui Simon»<sup>19</sup>. Cum

15. DN VI, 2, col. 856 D.

16. DN VI, 3, col. 857 B.

17. DN VI, 1, col. 856 B.

18. EH VII, 2, col. 553 C.

19. DN VI, 2, col. 857 A.

aici se definește caracterul dumnezeiesc al nemuririi de care se vor învrednici cei ce cred și se nevoieșc pentru clipele învierii, socotim că citarea primului eretic creștin este reală și intenționată. După relatarea romanului apostolic al *Pseudoclementinelor*, Simon Magul se socotea pe sine nu numai Mesia, ci și Dumnezeu (ὁ Ἐσῶς «cel ce este») <sup>20</sup>.

Ipolit și Ieronim mai amintesc de o ierarhie de eoni pe care acest eretic samaritean o popovăduia. În fruntea lor sta însoțitoarea sa, Elena, numită Cugetarea (Ἐννοια) sau divină activitate a minții, a lui Simon desigur, și pe care îngerii o reținuseră în materie după crearea lumii. La aceste fantasmagorii ale magului se pare că se referă și Areopagitul când combate «a sa închipuită înțelepciune» <sup>21</sup>.

Datele din Sfânta Tradiție și versetul biblic: «acesta este puterea lui Dumnezeu, numită cea mare» (Fapte 8, 10) ne duc sigur la doctrina unui anume tip de gnosticism. Pe scurt, fără a mai reproduce și alte elemente de teogonie și de cosmogonie, putem afirma că este vorba, în doctrina vizată, de un Dumnezeu suprem și de altul inferior. Demiurg, creatorul lumii. Căderea, procesul tragic de scindare a sferei divinului, explică și un fel de antiteză care caracterizează sistemul: Bine și Rău, spirit și materie, cu dochetismul Întrupării, cu negarea învierii trupurilor, cu respingerea Tainelor ca legate de semne sensibile. Operă a Demiurgului, principiul rău, trupurile sunt și ele rele. La Marcion, în-deosebi, sufletul uman este o frântură din Dumnezeu suprem și bun <sup>22</sup>. De aceea moartea echivalează cu o eliberare a lui, sufletul urmând să fie mântuit, iar trupul dispărând complet și nemeritând învierea.

«Iarăși — continuă Areopagitul — alții atribuie sufletelor legături cu trupuri străine, nedreptățind astfel, după părerea mea, trupurile care au dus lupta împreună cu sufletele cele dumnezeiești și despuindu-le, fără cuviință, de răsplata cea sfântă, după ce au ajuns la ținta divinelor străduinți» <sup>23</sup>. Categoria indicată caracterizează diferite curente filozofice și religioase de metensomatoză din antichitate: *teozofia brahmanică*, *orfismul*, *gnoza păgână*, *neoplatonismul*. Totuși, în veacul al VI-lea, când scrie autorul nostru, elementele elenice se conturaseră în marginea teologiei creștine sub denumirea de «*origenism*» palestinian.

Schematizând oarecum datele sistemului în discuție, amintim că Origen, ca gânditor, a trăit dilema apartenenței sale creștine și totodată a aderării la filozofia neoplatonică. Cea din urmă propunea metafizica mitului căderii sufletului: existența anterioară în sânul Unului, coborârea minților pure în trupuri, dispersiunea și întoarcerea lor la Unu. Atâta vreme cât Origen are ca preocupare majoră exegeza biblică și respingerea atacurilor păgâne împotriva creștinismului, el rămâne la adevărul unanim al învierii morților. Silit să împace dogma învierii cu cerințele unei filozofii naturaliste, după care materia este rea, îndrăz-

20. Prof. Eusebiu Popovici, *Istoria bisericească*, vol. I, București, 1900, p. 269; J. Flamonj, *Les actes apocryphes de Pierre*, în «Revue d'histoire ecclésiastique», X (1909), n. 2, p. 253; H. Leisegang, *La gnose*, Paris, 1951, p. 50.

21. DN VI, 2; *ibid.*, col. 857 A.

22. Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, Paris, p. 153.

23. EH VII, 2; *ibid.*, col. 5530.

nețul gânditor își pierde siguranța ortodoxă de mai înainte, susținând complicate și compromițătoare afirmații. Deși hotărât împotriva doctri- nelor orifice și pitagoreice, Origen este nevoit să accepte mitul elin al transmigrării sufletelor, pe parcursul mai multor cicluri, datorită pre- mizei preexistenței lor. În *Περὶ ἀρχῶν*, cel puțin, el afirmă că sufletul nu învie cu trupul său cu care a trăit pe pământ, ci cu unul pnevmatic în care se regăsește numai forma celui trecut prin moarte. Mai ales Fericitul Ieronim, dintre criticii antiorigeniști mai vechi, pune sub mari semne de întrebare dogma învierii față de afirmațiile care împing de- materializarea corpurilor până la limitele unei substanțe intelectuale.

Această ipoteză origeniană a fost respinsă de învățătura ortodoxă a Bisericii. La înviere, sufletul nu-și va modela un trup nou, deosebit de cel pe care l-a avut pe pământ. Se impune să avem mereu în ve- dere condiția naturală a omului, izbăvit de corupție și covârșit de facul- tățile spiritului. Ca și în viața vremelnică, sufletul va fi împreună cu instrumentul său pământesc în viața cea veșnică. Areopagitul subliniază această dogmă, o dată mai mult, atunci când precizează — în cazul persoanei Mîntuitorului: «Cuvântul cel mai presus de esență a luat întru totul și cu adevărat făptură omenească»<sup>24</sup>.

Dacă nu ar fi așa s-ar pune la îndoială dreapta judecată a lui Dumnezeu. Tertullian și mai ales Sfântul Epifanie observă că s-ar trage la răspundere un alt trup în locul celui păcătos. Totodată, acesta ar intra în slava cerească, iar nu corpul care s-a nevoit în post, în rugă- ciuni și în felurite persecuții<sup>25</sup>.

Cea de a patra rățăcire referitoare la starea trupurilor înviate este descrisă astfel de către Sfântul Dionisie: «Alții, în sfârșit, nu știu cum, căzând în gânduri pământești, au susținut că liniștea cea preasfântă și preafericită, făgăduită celor drepti, este asemenea vieții din această lume, și au atribuit în chip vnovat firii lor — celei întocmai cu în- gerii — plăceri ce se potrivesc numai unei vieți schimbătoare»<sup>26</sup>.

Se știe că tratatele areopagitice au fost întocmite în primele de- cenii ale veacului al VI-lea. Dacă este așa, reluarea tocmai acum a unei probleme de eshatologie din epoca postapostolică — pătrunsă prin opera lui Papias din hiliasmul iudaic în mediile creștine — pare ne- verosimilă și de neacceptat. Totuși, din punct de vedere istoric, lu- crurile sunt posibile și au o înlănțuire evidentă. Condamnată la Si- noadele ecumenice din Constantinopol (381) și din Efes (431), erezia lui Apolinarie nu s-a stins cu desăvîrșire. Cu toată combaterea sus- ținută pe care o întreprind Sfintii Vasile cel Mare și Grigorie Teologul, ca și Augustin și Ieronim, în ea este specificată și în *Decretul Papei Ghe- lasie* (494). Sub forma lui extremă, montanistă, milenarismul constituie o adevărată obsesie a legislației represive bizantine din veacul al VI-lea.

24. DN II, 6, col. 644 C. Pr. Prof. Dr. Nicolae C. Buzescu, *Despre suiet, la Origen*, în «Mitropolia Olteniei», XXXVIII (1986), nr. 2, p. 61.

25. Sf. Epifanie, *Ancoratul*, cap. 87; cit. la Arhieru Evghenie Piteșteanul, *În cer ne recunoaștem*, Pitești, 1913, p. 95.

26. EH VII, 2; *ibid.*, col. 553 C.

Împăratul Justinian interzice în mod sever erezia montanistă, alungându-i clericii de pretutindeni ca pe niște amăgitori și scelerați <sup>27</sup>.

Poate că Areopagitul a avut în vedere nu numai combaterea hiliasmului vulgar, preocupat mai mult de existența Răului decât de dogma învierii, ci și nuanțele lui mai spiritualiste. Pe urmele lui Origen, trebuiau dezaprobată părerile simpatizante ale Sfinților Iustin Martirul și Irineu, ale tânărului Augustin ș.a.

Pentru veacul al VI-lea, cel puțin, milenarismul încetase să mai fie doar o problemă de medii asiatice și o învățătură simplu eshatologică. Totuși, nici sfera lui Origen, cu spiritualismul ei exagerat, nu constituia mijlocul ideal de combatere a hiliasmului, a celui strict, cel puțin.

Într-un domeniu ca acesta, în care părerile teologice sunt numeroase, Biserica a statornicit învățătura ei despre eshatologia anticipată. Între prezent și viitor există o evidentă legătură și tensiune. Încă de pe acum ea are o pregustare a veșniciei, dobândind ceea ce va fi posedat pe deplin, după vremurile din urmă. Dintre cele patru interpretări pe care «prima resurrectio» le-a primit în istorie <sup>28</sup>, renașterea spirituală prin Sfântul Botez și primirea darurilor împărăției lui Dumnezeu păstrează întru totul datele revelaționale. Apostolul Ioan distinge soarta dreptilor de aceea a păcătoșilor, de după prima înviere. Asupra dreptilor, moartea a doua, cu condamnarea ei veșnică, nu va mai avea nici o putere.

Revenirea dreptilor pe pământ pentru a domni aici cu Hristos, înainte de judecata obștească, introduce o etapă nefirească și provizorie între istoria noastră de acum și desăvârșirea finală. Tocmai această nepotrivire — «căderea în gânduri pământești» — o combate și Sfântul Dionisie. După părerea lui, dreptii au trăit pe pământ asemenea îngerilor. «Liniștea cea preasfântă și preafericită» pe care aceștia au dobândit-o nu trebuie concepută asemenea vieții din această lume. De aceea, în mod greșit li se atribuie plăceri, apreciate numai în timpul vieții schimbătoare pe care au trăit-o pe pământ.

Explicarea hiliastă a sfârșitului omului se dovedește în realitate o lipsă de induhovnicire a lui. Este demn de notat că dintre toți Sfinții Părinți de mai înainte, preocupați de combaterea ereziei apolinariste, Areopagitul se pare că a preluat îndeosebi pe Epifanie al Ciprului. Și unul și celălalt opun milenarismului o interpretare spirituală, numai că neînfricatul polemist împotriva ereziilor exemplifică poziția sa mai concret. În acest sens, el amintește de inacceptarea circumciziei, a căsătoriei, pentru vremea eshatologiei la care duce interpretarea milenaristă <sup>29</sup>.

27. Pr. Dr. Vasile Gh. Sibiescu, *Împăratul Justinian I și ereziile*, București, 1938, p. 167; Pr. Serafim F. Morozanu, *Milenarismul. Dezvoltarea istorică și învățătura lui greșită*, în «Mitropolia Olteniei», XII (1960), nr. 3—4, p. 182; Albert Dufourcq, *Saint Irénée*, Paris, 1904, p. 146.

28. J. Nledika, *op. cit.*, p. 228; E.—B. Allo, *L'Apocalypse*, II-e éd., Paris, 1921, p. 298; R. Trevijano, *A propos de l'eschatologie d'Origène*, în «Studia patristica», vol. XVI/2, Berlin, 1985, p. 269.

29. Sf. Epifanie, *Panarion, haer.* 77, 36—37; Migne, P.G., vol. XLII, col. 697.

4. Atrăgând atenția ca nimeni să nu creadă în astfel de rătăcirii, Areopagitul îndeamnă pe creștinii evlavioși să nădăjduiască puternic că «vor afla liniște în Hristos — cu toată ființa lor — când vor ajunge la capătul acestei vieți și vor vedea mai strălucitoare calea ce se apropie tot mai mult de nestricăciune»<sup>30</sup>.

O dată cu sublinierea că făptura umană este menită învierii în întregimea alcătuirii sale, întâlnim aici și ideea epectazei, a înaintării nesfârșite în cunoașterea lui Dumnezeu, atât de scumpă Sfântului Grigorie al Nissei.

Altă idee pe care presupusul convertit apostolic o susține de asemenea aici este tocmai de domeniul eshatologiei anticipate de care am amintit. Umpluți de bucuria divină, cei sfinți nu se vor mai teme de căderea în puterea Răului la capătul acestei vieți, ci «vor poseda cu siguranță și pe veci strălucitele bunuri dobândite». Numai cei cu oarecare pete de întinăciune, datorită covârșirii lor de patimi, vor avea remușcări în ceasul morții, din pricina păcatelor care le-au întinat ființa. Vinovați de mari păcate, «ei vor fi smulși — în chip tiranic și contra voii lor — din viața cea pământească și nu vor avea nici o nădejde, după ce au dus o viață din cele mai rele»<sup>31</sup>.

Dar problema aceasta nu se pune în cazul morții omului evlavios. Pe el îl fericesc apropiatii lui, în aceeași comuniune de credință și de obiceiuri, pentru ajungerea la starea de puritate a alergărilor sale pământești. În cadrul categoriei respective, Areopagitul chiar și-a căpătat un renume. Paragraful la care ne referim, din *Ierarhia bisericească*, se intitulează clar : *Rânduiala pentru cei ce adorm în sfințenie*.

Ea arată mai întâi că, la moartea unui cleric, ierarhul adună corul preoților. Dacă a făcut parte dintre aceștia, răposatul este așezat în naosul bisericii și anume în fața sfântului altar, iar dacă a fost monah, numai lângă presbiteriu. Întreaga slujbă este dominată de ideea cinstirii celor învredniciți de învierea vieții. După ieșirea catehumenilor se pomenesesc răposații virtuoși, urmând rugăciunea de dezlegare, sărutarea mortului și înmormântarea lui într-un loc de cinste.

Rugăciunea aceasta este încadrată astăzi în ectenia întreită de la Panihidă. Elementele ei esențiale se întâlnesc prima dată în cartea a VIII-a a *Constituțiilor apostolice*.

5. Rezumarea rugăciunilor și descrierea sumară a slujbei înmormântării pe care o dă Areopagitul se completează cu explicarea sensului adânc al rânduielilor ei. În limbaj dionisian, aspectul acesta cultivat cu consecvență de către autor poartă denumirea tehnică de «contemplare». Utilitatea ei are în primul rând un aspect pozitiv de înțelegere și de trăire profundă a adevărurilor de credință. Sub aspect negativ, păgânii și cei neinițiați vor fi împiedicați să ia în derădere ceremoniile funebre, căci ele își au rațiunea lor. Astfel, înmormântarea unui credincios în rândul celor din rangul său «ne face, în chip sacru, să în-

30. EH VII, 2; *ibid.*, col. 553 D.

31. *Ibid.*, col. 556 A.

țelegem că la înviere toți vor avea soarta pe care au deținut-o în viața aceasta»<sup>32</sup>.

Sărutarea pe care rudele o dau celui răposat constituie un îndemn pentru ele să râvnească dobândirea aceleiași desăvârșiri.

Concedierea catehumenilor înainte de ectenia pentru morți este o dovadă că ei încă nu au crescut în contemplarea și în comuniunea cu cele dumnezeiești. Dacă totuși catehumenilor li s-a îngăduit să privească o parte din rânduilele evenimentului, aceasta s-a făcut cu următorul scop: «ca să învețe și să vadă clar cum moartea a pierdut la noi din groaza ei; cum faptele celor sfinți sânt lăudate de adevăratele *Scripturi* și că, asemenea acelora, vor dăinui în veci și pedepsele ce amenință pe cei păcătoși»<sup>33</sup>.

Din explicațiile aceleiași preocupări contemplative, elementele care merită un interes mai mare sunt acelea referitoare la rugăciunea de iertare. Rostită în urma sărutării răposatului, ea cere dezlegare de slăbiciunile sale omenesti. Dumnezeu «să-l învrednicească pe dânsul de lumina și în pământul celor vii; în sânurile lui Avraam și Isaac și Iacob, în locul unde nu este durere, nici întristare, nici suspin»<sup>34</sup>.

Față de forma pe care o întâlnim în slujba noastră de astăzi, observăm de la început că rugăciunea a trecut printr-o întreagă evoluție. Cererea ca sufletul să aibă parte de lumină și de viața cea fără de sfârșit a sfinților poate fi de origine apostolică. Liturgia Sfântului Iacob, care o repetă de câteva ori, constituie o dovadă<sup>35</sup>. Mai târziu, *Constituțiile apostolice* reproduc numele celor trei patriarhi biblici, așa cum se află în cartea apocrifă IV Macabei XIII, 16<sup>36</sup>.

Limbajul figurat al odihnei în sânul lui Avraam a fost un lucru greu de interpretat. Starea lipsită de durere sau de întristare pe care o dorim semenilor plecați dintre noi evocă oarecum o existență terestră, opusă sălășluirii în împărăția subpământeană a «șeolului». Totuși — sub influența filozofiei platonice îndeosebi — credincioșii și-au reprezentat Divinitatea ca tronând în lumina infinită a spațiilor celor mai înalte, cu «sfântul, cel mai presus de ceruri și duhovnicescul Său jertfelnic». Sfântul Ambrozie, de pildă, explică fericirea tuturor dreptilor ca pe o comuniune cerească eshatologică. Pentru el, sânul lui Avraam, raiul și Ierusalimul cel ceresc constituie o singură realitate<sup>37</sup>. Aceeași poziție o are aici și Fericitul Augustin. Pentru episcopul Nissei, odihna în

32. *Ibid.*, col. 557 A.

33. *Ibid.*, col. 557 D.

34. *Ibid.*, col. 560 B.

35. Comp. Pr. Alex. Ionescu, *Liturgia Sfântului Iacob*, în «Glasul Bisericii», XXII (1963), nr. 5—6, p. 459 și 461.

36. E. Mangenet, *Seir d'Abraham*, în «Dictionnaire de théologie catholique» vol. I, Paris, 1910, col. 115.

37. Sf. Ambrozie, *De paradiso*, 1, 4—5; CSEL, vol. 32/1. Viena, 1897, p. 267; Franz Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1912, *passim*. Pentru originea orfică și pitagoreană a reprezentărilor antropologice, după care ceea ce este pământesc este inferior elementelor lumii subnlare, vezi Robert Bultot, *Cosmologie și «contemptus mundi»* în vol. «*Sapientiae doctrina*». Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour, O.S.B., Leuven, 1980, p. 3.

preajma marelui patriarh al milosteniei înseamnă totodată petrecere în rândul cetelor îngerești<sup>38</sup>, detașare de poftile lumești păcătoase și liniște.

Dar și Biserica este numită paradis de către majoritatea Sfinților Părinți. Viața nouă pe care creștinul o trăiește în cuprinsul Trupului tainic al Domnului îl face pe acesta să se bucure încă de pe acum de bunurile cerești. La întâlnirea din veșnicie cu Mântuitorul, creștinul evlavios va fi plin de strălucire, de iubire, de cunoaștere și de liniște. El va fi îndumnezeit după har, petrecând laolaltă cu îngerii, cu patriarhii și cu toți sfinții. În acest sens, Areopagitul conchide: «Sânurile fericitorilor patriarhi și ale tuturor celorlalți sfinți înseamnă, după a mea socotință, locurile de odihnă cele preadumnezeiești și preasfinte, care primesc pe toți cei întocmai cu Dumnezeu, pentru desăvârșirea cea veșnică și preafericită»<sup>39</sup>.

După cum obișnuiește adesea, în urma expunerii și clarificării unui adevăr de credință, Sfântul Dionisie cercetează obiecțiile posibile față de poziția adoptată. «Greutatea» pe care partizanul altei păreri teologice o resimte privește contradicția pe care el ar vedea-o în rugăciunea ierarhului pentru fericirea maximă a celui răposat, chiar dacă sfârșitul vieții lui pământești nu l-ar îndreptăți la aceasta. Așadar, este vorba de incompatibilitatea dintre iubire și dreptate, pe care contestatarii pomenirii în rugăciune a morților o obiectează textului areopagitic.

Pentru a arăta justetea poziției sale, Sfântul Dionisie pornește de la un exemplu din viață. Un credincios care se îndreaptă către ajutorul unui om sfânt va dobândi de la Dumnezeu obiectul cererii sale, pentru că dă dovadă de smerenie, de frică evlavioasă, de dorință curată. Este voia sfântă a Ziditorului ca harurile divine să fie mijlocite oamenilor evlavioși prin intermediul celor vrednici. De aceea, sfințirea pe care ierarhia bisericească o transmite vine de sus, de la Mântuitorul Hristos, «primul și dumnezeiescul Dătător de sfințenie»<sup>40</sup>.

Ierarhul, care are misiunea să înalțe pe cei credincioși până la asemănarea cu Dumnezeu, vestește și se roagă ca — trecându-se peste fireștile slăbiciuni omenești — acestora să le fie acordate la moarte răsplata cea sfântă, deoarece au avut o viață îmbunătățită. Cum originea ierarhiei este «esența bunătății, Treimea cea una, care este cauză a toate»<sup>41</sup>, persoanele care împlinesc lucrarea de sfințire și de asemănare cu Dumnezeu imită în fond atât iubirea cât și dreptatea Lui. Altfel, ele nu s-ar mai dovedi determinate de Izvorul tainelor și rugăciunea lor ar fi vinovată și lipsită de eficacitate. Se vede aceasta în cazul excluderii din Biserică a celor nelegiuți sau, pe de altă parte, a rugăciunii schimbate pentru sufletele răposate în greșeli: «De aceea, divinul ierarh se roagă numai pentru lucruri ce sunt făgăduite de Dumnezeu și bine plăcute Lui și care vor fi date cu siguranță»<sup>42</sup>.

38. Sf. Grigorie al Nissei, *In psalmos*, 6; Migne, P.G., vol. XLVI, col. 84.

39. *EH* VII, 5; *ibid.*, col. 560 C.

40. *Ibid.*, V, 5, col. 373 C. Comp. Pr. Prof. Nic. Petrescu, *Despre pomenirea morților*, în «Mitropolia Olteniei», XXXV (1983), nr. 9—10, p. 630.

41. *Ibid.*, I, 3, col. 373 C.

42. *Ibid.*, VII, 7, col. 564 B.



Pe temeiul atâtor veacuri de tradiție creștină, sintetizate în chip genial de către Sfântul Dionisie Areopagitul și Smeritul, Biserica Ortodoxă a păstrat cultul morților, pentru că are o învățătură sănătoasă despre menirea omului pe pământ și despre sfârșitul lui, despre mila lui Dumnezeu și despre comuniunea Sfinților.

Prin cântările slujbelor în care durerea se amestecă adesea cu nădejdea în Hristos, frica și chemarea în ajutor cu certitudinea mântuirii, credincioșii sunt înmormântați cu nădejdea învierii și a vieții veșnice. Prin rugăciunile Bisericii, prin pomenirea la Dumnezeiasca Jertfă și prin milostenii materiale, amintirea lor se perpetuează mereu vie în conștiința Bisericii de care nici moartea nu-i poate despărți.

## CAZANIA LUI VARLAAM DUPĂ 350 ANI (1643—1993)

STELA TOMA

Apariția uneia dintre cele mai importante cărți ale neamului, în secolul al XVII-lea, pentru unitatea de simțire și de elevată expresie românească, implică — în egală măsură — meritul semnatarului, dar și al celui ce l-a sprijinit moral și material.

Cazania, imprimată la Iași în 1643, prin osârdia mitropolitului Varlaam și a ambițiosului domn moldav Vasile Lupu — focalizează razele unei rodnice colaborări dintre voievod și prelat.

Varlaam, învățatul egumen de la mănăstirea Secu, se impusese în cercurile înalte din Suceava prin neobosita-i râvnă pentru cultură și prin deosebitele-i calități sufletești, ajungând, de timpuriu, duhovnicul domnitorului Miron Barnovskii. În 1628 acesta îi încredințează o solie în Rusia<sup>1</sup>, având ca țință lavra Pecerska, din Kiev (unde se afla ca arhimandrit Petru Movilă — înrudit cu domnul), și curtea țarului Mihail Feodorovici, precum și întâlnirea cu mitropolitul Filaret Nichitici din Moscova. Călătoria se va dovedi benefică în plan cărturăresc, chiar dacă nu-și putuse împlini integral demersul.

«Întâlnirea lui Varlaam cu Petru Movilă... are pentru istoria culturii moldovenești o importanță deosebită, pentru că ea marchează începuturile unui curent nou : influența ruteană»<sup>2</sup>.

Se cere subliniată numirea, oarecum timpurie (a. 1632), la recomandarea lui Petru Movilă, a lui Varlaam în scaunul mitropolitan. Sigur că și-au spus în acest sens cuvântul : capacitatea, erudiția și meritele deosebite<sup>3</sup> ale remarcabilului descendent al vechii familii a Moțocenilor (vornici, părcălabi, uricari) ; în afara culturii sale teologice se presupune că stăpânea, pe lângă slavonă și greacă, polona și chiar latina<sup>4</sup>.

1. Augustin Z. N. Pop, *Biografia mitropolitului cărturar Varlaam al Moldovei*. Extras din revista «Athenaeum», anul V, nr. 4, București, 1940 ; id. *Viața mitropolitului Varlaam al Moldovei*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an XXXIII, nr. 10, 11—12, Iași, 1957, 742—774.

2. N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, Postfață și bibliografii finale de Dan Simonescu, Prefață de Dan Zamfirescu, București, 1980, p. 195.

3. Nicolae Iorga, *Istoria bisericii române*, ed. II, București, 1929—1932, p. 305.

4. Gheorghe Dinică, *Varlaam, Mitropolitul Moldovei*, [f.a.].

O confirmare a faimei de care se bucura Varlaam și peste fruntarii, ni se face și prin cuvântul de salutare, ținut cu prilejul ridicării sale la cea mai înaltă treaptă în ierarhia bisericească a țării, de Meletie Sirigul, mare dascăl grec stabilit la curte, și — ipoteza de-a fi fost, la un moment dat, unul dintre cei trei candidați pentru Patriarhia Constantinopolului.

Fostul monah al ctitoriei lui Nestor Ureche (tatăl cronicarului) a condus Biserica Moldovei — peste 20 ani, timp în care «are în Moldova cam același rol ca Udriște Năsturel în Principatul vecin. Între cei doi conducători ai vieții culturale existau chiar strânse raporturi de prietenie»<sup>5</sup>.

Dacă înfloririi culturii îi este propice tihna păcii — «vremurile» parcurse de Varlaam infirmă regula. Păstorirea sa (1632—1653) «se consumă» într-o perioadă în care starea Moldovei nu era dintre cele mai fericite; deasa schimbare a domnilor, luptele cu vecinii (uneori de același neam), birurile împovărătoare, năvălirile tătarilor și cazacilor, participarea la războaiele turcilor, năvala lăcustelor, ciuma, foametea, impunerea covârșitoare a grecilor (mai ales sub aspect cultural), refugiul a numeroși moldoveni în țări străine.

Dar tocmai datorită acestor împrejurări activitatea lui Varlaam, pentru serviciile aduse țării — câștigă mult în dimensiune și greutate<sup>6</sup>.

Din lecturi, din călătoriile făcute și, mai ales, urmând propria intuiție, Varlaam gândește și pornește o oarecare «organizare» a Bisericii din Moldova, creându-i o anumită autonomie — statuată abia mai târziu de Șaguna, în Transilvania<sup>7</sup>.

Sursele izbânzilor lui Varlaam, spune un exeget al operei sale, «au fost două: iubirea de Dumnezeu și iubirea de neam»<sup>8</sup>.

Varlaam n-a fost numai un ierarh luminat, ci, în egală măsură, un bun român. A luptat, cu un dinamism rar întâlnit, pentru introducerea limbii române în biserică, pentru unitatea spirituală a românilor din cele trei provincii, mizând, în sporirea șanselor, pe conlucrarea și sprijinul domnilor mai luminați.

Dintre aceștia — Vasile Lupu, bucurându-se de o domnie ceva mai lungă (1634—1653), om cultivat și bun creștin, ținea să ridice în Iași săi lucrări de artă și așezăminte de cultură care să-i înveșnicească numele, iar în planul ideilor să sprijine activitatea bisericească și literară; Varlaam însuși relevă, în prefața cărții de care vorbim, calitățile voievodului ca «Domn creștin și blagocestiv și iubitoriu de binearecă, grijind ca un stăpân bun de folosul oilor lui Hristos, nu numai pentru ceale trupești, ce și pentru ceale sufletești». Astfel ia naștere colegiul Vasilian și tipografia domnească de pe lângă tot acum clădită — de-

5. Sextil Pușcariu, *Istoria literaturii române. Epoca veche*. Ediție îngrijită de Magdalena Vulpe. Postfață de Dan C. Mihăilescu, București, 1987, p. 81.

6. Ion Andreescu, *Varlaam al II-lea, Mitropolitul Moldovei, 1632—1653* București, 1897 (teză pentru licență în teologie).

7. Florea Mureșanu, *Cazania lui Varlaam, 1643—1943*. Prezentare în imagini, Kolozsvár (Cluj), 1944.

8. Id. ib., p. XI.

săvârșita ctitoriei a Trei Ierarhilor (este vorba de prima tipografie a Moldovei, care avea să lucreze sub călăuzirea mitropolitului Varlaam) și se desfășoară susținut lupta pentru afirmarea Bisericii ortodoxe — insistent amenințată de luterani, calvini și romano-catolici; sub acest ultim aspect se remarcă: unitatea de vederi a capilor Bisericii Ortodoxe (Chiril Lucaris, Petru Movilă, Varlaam ș.a.) — sprijiniți asiduu de forțe laice de prim rang, contribuția celor două sinoade *ecumenice* de la Iași (1642—1645) și aportul original al mitropolitului Varlaam prin toate lucrările sale (scrise numai în românește): *Cazania*, *Șapte taine a besearecii*, *Paraclisul Precistii*, *Cartea carea să chiamă Răspunsul împotriva Catihismusului calvinesc*, *Leastvița* lui Ioan Climax (rămasă în manuscris), fie ele traduceri, compilații sau aparținându-i în exclusivitate.

Vasta cultură teologică a conducătorului Bisericii îi dădea posibilitatea să sesizeze, să aleagă și să condamne «neghina» din ogorul pe care-l cultiva. «Curățirea» grâului său se întemeia pe respectarea, punct cu punct, a ceea ce, în limbajul specialiștilor, definește, concis, ortodoxia: «1) fidelitate față de *Vechiul Testament* și de o tradiție apostolică atestată de documente; 2) rezistență împotriva exceselor imaginației mitologizante; 3) reverență față de gândirea sistematică (deci, de filozofia grecească); 4) importanța acordată instituțiilor sociale și politice, pe scurt, gândirii juridice, categorie specifică geniului roman»<sup>9</sup>.

Ideile respective se regăsesc în paginile scrierilor lui Varlaam, între care *Cazania* atinge esențele.

Cartea, de la a cărei apariție se împlinesc anul acesta 350 de ani, a intrat în memoria posterității «legată» de numele făuritorului ei — *Cazania lui Varlaam* — cel ce i-a imprimat credința, năzuințele, personalitatea, axate, în linia ascendentă a afirmării unității de neam și de limbă a românilor de pretutindeni.

Lucrare voluminoasă, are în totalitate 505 file (deci 1010 pagini) și cuprinde două părți: prima — de la fila 1—f. 384 (în realitate fiind 382 — deci cu greșeli în numerotare), a doua parte de la fila 1—f. 116; sunt nenumerate: foaia de titlu (1 f.), predosloviile (2 f.) și tabla de materii (4 f.).

Până la a-i cunoaște conținutul opera se impune drept o izbândă tipografică — un tom in-folio, luminos prin oglinda paginilor, elegante și accesibile; chenar alb, proporționat cu corpul de literă folosit, care, pentru textul propriu-zis, este în trei dimensiuni: mai întâi un scris mare, aerisit, desigur foarte ușor de citit și de cei cu vederea mai slabă, (în proporție de aprox. 1/5 din carte) apoi când scris mare, când mijlociu (pentru cea mai mare parte a lucrării — aprox. 3/5) și, în sfârșit, litere mici (aprox. 1/5).

Tiparul este în două culori: cu roșu — titluri, indicații tipiconale, majoritatea inițialelor, cifra — indicând numărul cazaniei; cu negru — restul textului.

9. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, Traducere de Cezar Baltag, București 1986, p. 386.

Ceea ce impresionează într-un chip cu totul deosebit ochiul — vine de la varietatea și frumusețea inițialelor, a vignetelor, a frontispiciilor, a ilustrațiilor, a originalității și tematicii gravurilor.

A fost și acesta un motiv particular în receptarea de care s-a bucurat *Cazania*, foarte curând după apariție, păstrându-și și sub acest aspect interesul până azi, din partea unui mare număr de cititori; faptul a dat prilej cunoscătorilor în domeniu să-i evalueze virtuțile artistice de excepție în corelație cu timpul și spațiul în care creatorul cărții, Varlaam, a râvnit și a izbutit să se încadreze.

*Cazania* este cea mai frumoasă carte care s-a scris pînă în 1643 la noi și mult timp după aceea, este CARTEA evului mediu românesc.

În deplină fidelitate față de structura tradiției ortodoxe, scrierea utilizează motive decorative ale artei moldave, alături de care se introduc motive și elemente decorative ale Renașterii, care se «adaptează», se transformă, dându-li-se culoarea specifică a gravurii românești<sup>10</sup>.

Un inventar al tipurilor de inițiale apropie de cifra 80 suma acestora, unele încadrate, altele nu, cu modele împletite (care sunt de stil macarian), decor vegetal, elemente figurale umane și zoomorfe, cu aplicații de frunze și flori. În prima parte a cărții predomină litera românească tradițională, în partea ultimă — modele bizantine și apusene<sup>11</sup>. Câteva inițiale cu «aripi» sunt de proveniență venețiană.

În privința vignetelor — de capitol, marginale (întrebuințate la numerotarea cazaniilor — operație făcută numai până la a 16-a) ori finale — acestea sunt de diverse mărimi, 7 tipuri figurale, liniare sau de compoziție tipografică, tipic baroce, evidențiindu-se prin suplețe și rafinament.

Alegerea frontispiciilor probează aceeași rară fantezie și bun-gust: unele dreptunghiulare, cu cadrul larg sau îngust, cu câmpul înfrumusețat cu motive vegetale (frunze, boboci, flori, după primele tipărituri rusești) și elemente figurale, lucrate în manieră bizantină sau după modele renescentiste baroce.

Unele tipare au fost aduse de la Kiev, odată cu materialul tipografic necesar pentru instalarea acestei prime tipografii din Moldova; alte tipare au fost realizate la Iași. La vremea respectivă — în afara literelor chirilice kievienne — prin grija și stăruințele domnitorului — tipografia de la Trei Ierarhi era dotată și cu caractere grecești (încă din preajma primului Sinod de la Iași — 1642) — aduse tot de Sofronie Poceapski (șeful misiunii trimisă de Petru Movilă), de astă dată de la stavropighia din Lwov<sup>12</sup>.

Componentul artistic cel mai important al *Cazaniei* îl reprezintă ilustrațiile; ca element novator în tiparul românesc este aplicarea gravurii ca frontispiciu (s-au identificat 25 gravuri — trei dintre ele dez-

10. Atanasie Popa, *Cazania lui Varlaam, 1643*, Prezentare grafică, Timișoara, 1944.

11. Vezi descriere amănunțită a graficei de carte, studiu, reproduceri: Florea Mureșanu, *Op. cit.* și Atanasie Popa, *Op. cit.*

12. N. Cartoian, *Op. cit.*, p. 193.

văluite mai recent)<sup>13</sup>. Acestea sunt în mare parte opera renumitului gravor Ilie Agnoston<sup>14</sup> (a cărui semnătură — Ilia — se și poate citi pe 23 de producții), ajutat și de artiști ai locului; s-ar putea ca unele gravuri să fi fost realizate în preajma sau chiar în timpul imprimării cărții, în Moldova (cele două foi de titlu, stema și cele reprezentând scene religioase specifice locului, precum *Aducerea la Iași a moaștelor Sf. Paraschiva, Cetatea Sucevei cu patronul ei* ș.a.).

Varietatea artistică oferită de carte în ansamblul ei este dată de frecvența unora sau a altora dintre tipurile de elemente decorative; unele apar o singură dată, altele — de mai multe ori, la intervale diferite, sau succedându-se, de bună seamă «distribuția» lor urmând traiectoria fixată de scrupulosul «regizor».

Comparată cu *Cazania de la Govora-Dealul* (1642—1644) și cu cea a lui Petru Movilă de la Kiev (1637) — *Cazania lui Varlaam* este superioară din toate punctele de vedere.

Totu-n tot, opera este acordată curentelor artistice ale timpului, cu vădita tendință de a le depăși. Ea combină în mod fericit motive orientale, bizantine, venite, de asemenea, prin Balcani, cu elemente ale Renașterii, fie cu cele ale curentului catolic al Nordului, din sec. XVI (aflăm astfel inițiale de proveniență franceză, pe care Varlaam le-a putut descoperi în lecturile sale din literatura catolică)<sup>15</sup>, fie cu ceea ce arta românească avea deja din sec. XIV, XV, XVI în manuscrise ori în primele tipărițiuri de la Târgoviște (1508—1512).

Foaia de titlu a pricinuit — în momentul cunoașterii mai multor exemplare ale *Cazaniei* — oarecari nedumeriri; la unele volume aceasta are o ornamentație, la altele — alta; s-au descoperit de asemenea diferențieri prin literă și prin așezarea textului; drept consecință specialiștii au notat un tip A și altul B.

Pentru primul, de pildă, încadramentul îl constituie două coloane laterale, având în partea de sus a paginii pe Sf. Gheorghe (patronul oștirii Moldovei) și Sf. Ioan cel Nou de la Suceava (patronul Moldovei), iar în medalion la mijloc Sf. Trei Ierarhi (Vasile, Grigore și Ioan).

Cel de-al doilea tip (B) prezintă xilogravuri cu diferite imagini: Mântuitorul (la mijloc sus), cei patru evangheliști (în cele patru colțuri), Apostolul Petru și Pavel (de o parte și de alta a paginii) și sub aceștia Sf. Ioan cel Nou și Sf. Paraschiva.

Unii cercetători erau înclinați să creadă că ar fi vorba de două ediții.

Cea mai amplă, documentată și riguroasă exegeză<sup>16</sup> asupra *Cazaniei*, până în prezent, beneficiind de posibilitatea comparării unui mare număr de piese, găsește mult mai multe deosebiri, și în afara foii de titlu, ba chiar existența unor exemplare particulare; explicația dată se

13. Florian Dudaș, *Cazania lui Varlaam în Transilvania*. Prefață de prof. univ. Virgil Cândea, Cluj-Napoca, 1983, p. 51, 81 ș.a.; este cea mai recentă, amplă și documentată investigație privind domeniul propus.

14. Dragoș Morărescu, *Ilie Agnoston, xilografie de Petru Movilă et de Vasile Lupu*, în «La Roumanie d'aujourd'hui», nr. 7, 1982, p. 35—36.

15. Atanasie Popa, *Op. cit.*

16. Florian Dudaș, *Op. cit.*, p. 42—43.

formulează în temeiul «căutărilor» din activitatea tipografică de început, considerându-se că în timpul imprimării, din conlucrarea strânsă a autorului cu tiparnicii — se îmbunătăţeau continuu procedeele.

Florian Dudaş, semnatarul studiului citat mai sus, consideră că s-a tras o singură ediţie, în două tiraje: imprimări succesive, cu plăci sau forme de tipar diferite, perfecţionate (A şi B), ultimul având textul mai îngrijit, sub aspect grafic mai desăvârşit, mai bogat ilustrat şi chiar cu o frază mai încheată; «Laolaltă, ambele serii de exemplare, tipuri de imprimare sau tiraje (A, B, inclusiv exemplarele particulare) ieşite de sub teascul tiparniţei din Iaşi la 1643, alcătuiesc *ediţia princeps a Cărţii româneşti de învăţătură* a lui Varlaam» (subl. aut.)<sup>17</sup>.

Imprimarea s-a început, după unele mărturii, din 1641, după altele în 1642, ambele date figurând pe volume păstrate, ceea ce ar însemna că operaţia s-a făcut cu oarecare zăbavă.

Din chiar titlul cărţii cititorul este înştiinţat asupra cuprinsului acesteia, asupra celui care avea puterea politică, materială şi, în mod fericit, îndemnul inimii ca să sprijine o atare operă, asupra truditorului, în speţă şi a surselor folosite, asupra locului şi anului apariţiei şi mai ales, asupra nobilului scop urmărit, de a fi un mijloc de învăţătură pentru toţi românii, în mult dorita limbă strămoşască, pe înţelesul şi spre bucuria tuturor românilor: «*Carte românească de învăţătură dumenecile preste an şi la praznice împărăteşti şi la svânţi mari, cu dzisa şi cu toată cheltuiala lui Vasilie, Voievoedul şi Domnul Ţării Moldovei, din multe scripturi tălmăcită din limba sloveniască pre limba româneasă de Varlaam, Mitropolitul de Ţara Moldovei. În tipariul domnesc, în mănăstirea a Trei Svatiteli, în Iaşi, de la Hristos 1643*»<sup>18</sup>.

Pe verso se află stema Moldovei şi un imn de laudă adresat puterii domneşti:

«Deşi vedzi cândva sămăn groznic,  
să nu te miri când să arată putearnic,  
Că putearnicul putearea-l închipuiaste  
şi slăvitul podoaba-l schizmeaste.  
Cap de buâr şi la Domni moldoveneshti  
cu putearea aceii hieri să o socoteşti.  
De unde mari Domni spre laudă ş-au făcut cale,  
de-acolo şi Vasilie Vodă au ceput lucrurile sale.  
Cu învăţături ce în ţara sa temeluiaste  
nemuritoriu nume pre lume şie zideaste»;

Urmează: «*Cuvânt împreună către toată semenţia românească*» (conceput, după toate aparenţele, tot de Varlaam) — în care domnitorul se adresează «a toată semenţia românească pretutinderea ce să află pravoslavnici într-această limbă» potrivit învăţăturilor trase din pilda talanţilor (Matei XXV/14—30): «Dintru cât s-au îndurat Dumnedzău dintru mila sa de ne-au dăruit, dăruim şi noi acest dar limbii româ-

17. Id. ib.

18. Citatele sunt reproduse după: Varlaam, *Cazania*, 1643 [Ediţie îngrijită de Jacques Byck, Bucureşti, 1943.

nești... pre limba românească... iară și voi să o priimiți nu ca un lucru pământesc, ce ca un odor ceresc».

În «*Cuvânt către cetitoriu*» «Smeritul Arhiepiscop Varlaam și Mitropolitul de Țara Moldovei» amintește ostenelele a «bărbați purtători de Duhul Svânt» care-au «ustenit scriind și tâlcuind sventele scripturi», iar când «împuținându-se din oameni înțelesul sventelor scripturi, le-au căotat a pogoră și Svânta Scriptură tot mai pre înțelesul oamenilor, pân' au început a scoate așeas cineș pre limba sa, pentru ca să înțeleagă hieicine să să înveațe și să mărturisească minunate lucrurile lui Dumnedzău».

Și dacă acest deziderat unea interesul multor creștini din mai multe neamuri, cu atât mai mare nevoie pentru noi, luminatul păstor al turmei celei cuvântătoare românești simțea că trebuie să impulsioneze, să ajute, să lucreze pentru afirmarea conștiinței de sine a coreligionarilor săi: «cu mult mai vârtos limba noastră românească, ce n-are carte pre limba sa, cu nevoie iaste a înțelege cartea alții limbi». Simțind lipsa dascalilor ș-a învățăturei și conștient de cunoștințele și harul cu care-l înzestraseră Dumnezeu își închină viața aceluiași precepte biblice enunțate și de domnitor: «Pentr-acea de nevoie mi-au fost ca un datornic ce sint lui Dumnedzău cu talantul ce mi-au dat să-mi poci plăti datoriia macar decât, până nu mă duc în casa cea de lut a moșilor miei».

Declarațiile proprii îl «arată pe mitropolit drept un caracter foarte lucid și energic, spirit practic prin excelență, atent la direcțiile de dezvoltare a fenomenului cultural din vremea sa»<sup>19</sup>.

La atașamentul și zelul domnitorului, care «cheltuială nesocotită spre tot lucrul tipăriei au dat» — Varlaam subliniază meritul lui «Petru Moghilă, fecior de domnu de Muldova, Arhiepiscop și Mitropolit Chievului, Hiciului și a toată Rosiia, care pre pofta Măriei sale au trimis tipariul cu toate meștersugurile câte trebuiesc».

În căderea, în competența *Cazaniei* vom afla așadar nu numai, după cum era de așteptat de la cărțile religioase tâlmăcite spre înțelegerea tuturor, consolidarea Bisericii românești, ci și inițierea, îndrumarea în practica de fiecare zi a moralei creștine — un scop pedagogic afișat de la bun început.

După predoslovii se derulează «Capetele ce sânt într-această carte» (ale căror titluri nu le vom găsi însă formulate întocmai și la tabla de materii de la sfârșitul tomului).

În prima parte (vezi supra paginația) sunt 54 cazanii — «învățăture», începând cu cele ale Triodului (unde sunt și învățăturile din Sâmbăta lui Lazăr, Vinerea Mare și Sâmbăta Mare), urmate de cele ale Penticostarului (între care este și «învățătura» de Înălțarea Domnului) și apoi ale celor 32 de duminici de după Rusalii.

De altfel la finele acestei părți Varlaam atașează 10 versuri (lipse de calitate prozodice ca și cele de la început), un fel de «Sumar»

19. Ion Rotaru, *Literatura română veche*, București, 1981, p. 111.

și o «laudă» adusă lui Dumnezeu, care l-a ajutat să-și îndeplinească sarcina propusă, promițând în continuare slujirea sa, cu aceleași unelte : condeiul.

«Laudă Ție, Doamne, cu îngerii dau,  
când svârșitul acesta dumenecelor amu.  
Trei părți ce sânt într-această carte  
un Dumnedzău în trei feațe svânta troiță poartă :  
Dumenecile cu a triodului sărbători,  
lunile cu a praznicelor învățături.  
Priimeăște, Doamne, ca de la un păcătos  
să slujesc Ție în ceastă lume pân' voiu hi sănătos.  
Să hie de pururea cinstit și lăudat numele Tău,  
iară eu de la inimă Te mărturisesc cu condeiul meu»<sup>20</sup>.

Întreruperea «discursului» religios printr-o «profesiune de credință» am întâlnit-o și am semnalat-o în Psaltirile coresiene<sup>21</sup> și ideea nu ni s-a părut nici la Coresi, nici în cazul de față a-și avea sorginea în modele slavone ; ba chiar orizonturile de informare ale prodigiosului diacon ne-au dus spre Apus, cu atât mai mult cu cât, peste câțiva ani aveam să constatăm că «cenzura» intercalată tot la jumătatea cărții psalmilor (ca la Coresi), în *Biblia de la București* (1688) a fost identificată în edițiile grecești ale Bibliei, apărute la Frankfurt și Veneția<sup>22</sup>.

Supoziția noastră stă în picioare dacă avem în vedere că Varlaam — deși și-a împărțit lucrarea în două părți distincte (numerotându-le pe fiecare în parte de la fila 1) — a considerat «corpusul» de predici un tot unitar (vezi în «sumarul» citat amintite și «lunile cu a praznicelor învățături») și a aderat, deliberat, la «moda» epigramelor, întâlniri, undeva în lecturile sale.

Punctul de plecare al cuvântărilor din *Cazanie* — al căror conținut este, evident, omiletic, liturgic, moral, social și istoric — este *Biblia*, sunt pericopele evanghelice ce se citesc în fiecare duminică peste an, operele marilor dascăli și părinți ai Ortodoxiei — Vasile cel Mare, Epifanie, Efrem Sirul, Ioan Hrisostom ș.a.

Cu o știință a dozării argumentelor, explicațiile «selectate» de Varlaam îi conferă însușirea de priceput pedagog ; el lămurește clar, convingător, adeseori insistent — textul pericopelor, urmând, în această primă parte a cărții sale, chiar un plan anume, didactic, al desfășurării «lecțiilor» : 1) o introducere (în care se subliniază importanța zilei respective) ; 2) comunicarea temei, 3) expunerea acesteia (se dă citire pericopei evanghelice, procedându-se apoi la tratarea ilustrată a textului,

20. Varlaam, *Cazania*, f. 382.

21. Coresi, *Psaltirea slavo-română* (1577) în comparație cu psaltirile coresiene din 1570 și din 1589. Text stabilit. Introducere și indice de Stela Toma, București, 1976, p. 323 ; vezi și Stela Toma, *Biblia de la București și tipăriturile românești anterioare*, în «Telegraful român», anul 136, nr. 37—38 și 39—40, Sibiu, 1988, p. 7.

22. Virgil Cândea, *O epigramă grecească tradusă de spătarul Milescu*, în «Limba română», nr. 2/1963, p. 291—295 ; vezi și Virgil Cândea, *Rățiunea domniantă*, Cluj-Napoca, 1979, p. 217 și urm.



prin comparații, asemănări, imagini plastice și intuitive); 4) concluzia (în care autorul insistă pe conținutul moralizator al spuselor anterioare și pe sfățuirea, dirijarea ascultătorilor în a aplica învățătura primită în viața de fiecare zi).

Altfel spus — o structură ideală, după toate canoanele genului: *exordium, propositio, narratio, conclusio* <sup>23</sup> «Nici o altă culegere de cazanii, în afară de cele luate din, sau după ale lui Varlaam — nu au această distribuție, foarte logică și clară» <sup>24</sup>. Faptul ne amintește de cerințele pe care Cicero le socotea necesare în alcătuirea unui discurs: să convingă, să placă și să determine aderarea, înduplecarea auditoriului (*ut probet, ut delectat, ut flectat*).

Asupra acestor calități, primul biograf al lui Varlaam se pronunță concis: «învățături bine nimerite și miezoase asupra evangheliilor» <sup>25</sup>.

Partea a II-a a cărții cuprinde 21 de cazanii — la «Praznicele lunilor preste an, împărătești și a svenți mari». Sunt texte cu conținut hagiografic, panegirice în cinstea sfinților, cu biografii totale sau crâmpeie din viața lor, scrise adesea pe baza unor fapte socotite legendare.

Prin Varlaam cititorii români cunoșteau pentru prima dată Viețile Sfinților; «în felul acesta el trebuie considerat ca primul alcătuitor de vieți de sfinți în limba românească, fiind astfel un precursor al lui Dosoftei» <sup>26</sup>.

S-a ajuns la concluzia că această carte de învățătură «cuprinde toate genurile omiletice cunoscute în istoria predicii creștine» <sup>27</sup>: omilii exegetice (*Dumeneca fariseului și a vameșului, Dumeneca feciorului celui curvariu, Dumeneca lăsatului cărnei ș.a.*) — în care ascultătorul e ținut aproape de textul Sfintei Scripturi; predica tematică (*Dumeneca a treia săptămână în post*) — în care se face instruirea religioasă a credincioșilor, dându-li-se lămuriri de ordin dogmatic, moral, liturgic, social sau istoric, în acest caz, ținându-se seama mai mult de necesitățile sufletești ale credincioșilor <sup>28</sup>; panegiricul (viețile sfinților sunt date drept pilde, prin conduita lor exemplară, umană, prin credința de nezdruccinat și forța lor morală, curajul în fața torturii și a morții; prin cultul sfinților se revigorează vechi tradiții creștine) <sup>29</sup>.

23. Ion D. Popa, *Valoarea omiletică a Cazaniei lui Varlaam*, în «Biserica Ortodoxă Română», an 89, nr. 5—6, București, 1971, p. 560.

24. Prof. Atanasie Popa, *Care este contribuția lui Varlaam la Cazania sa din 1643*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an XLVIII, nr. 3—4, Iași, 1972, p. 173.

25. Ștefan Dinulescu, *Notițe despre viața și activitatea Mitropolitului Moldovei — Varlaam (1632—1653)*, Cernăuți, 1886, p. 75.

26. Gr. Scorpan, *Locul Cazaniei lui Varlaam în vechea noastră literatură omiletică din sec. XVI—XVII*, în «Cercetări istorice», Condusă de I. Minea, Iași, an XIII—XVI, nr. 1—2/1940, p. 596.

27. Ion D. Popa, *Op. cit.*, p. 555.

28. Id. ib.

29. Mircea Eliade, *Op. cit.*, p. 389—400, vol. III, p. 57—61.

Opt stihuri, ceva mai inspirate decât cele citate anterior, exprimă satisfacția autorului de a-și vedea lucrul împlinit — *finis coronat opus* :

«Valuri multe rădică furtuna pre mare,  
mai vartos gândul omului întru lucru ce are.  
Nu atâta grijea și frica începutului,  
cât grijea și primejdea svârșitului.  
Hiece început de folos nevoința-l arată,  
iară svârșitul a tot lucrul ia plată.  
Lăudată să hie a lui Dumnedzău puteare,  
care după început au dat și svârșire»<sup>30</sup>.

Versurile de la sfârșitul primei părți, ca și acestea, sunt, prin factura și tonul solemn, imnuri cu caracter religios.

Cu colofonul (în slavonă), care precede Tabla de materii a volumului, Varlaam își încheie lucrarea «Cu învoirea Tatălui și cu ajutorul Fiului și cu împlinirea Sfântului Duh, din porunca piosului nostru domn, Io Vasilie Voevod, din mila lui Dumnezeu domnul Țării Moldovei, s-a tipărit această carte, numită Evanghelie cu învățătură, în tipografia sa domnească, în cetatea sa de scaun de Dumnezeu mântuită Iași, în mănăstirea sa domnească a Trei Ierarhi, în anul de la facerea lumii 7151, iar de la întruparea Domnului Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos 1643»<sup>31</sup>.

Cazania lui Varlaam, prin conținutul de idei pe care avea să-l propage, era, pe deplin cuvânt, «cartea de învățătură» conformă cu cerințele educative ale societății românești de la jumătatea veacului al XVII-lea, în afirmarea umanismului cu certe trăsături specifice acestui spațiu.

Accesul la carte, la cartea creștin-ortodoxă în limba poporului — realiza, pe lângă unitatea spirituală a românilor, a unității de limbă, modelarea omului după precepte adânc exersate în înnobilarea acestuia.

Tâlcuirea evangheliilor în predici venea în întâmpinarea înțelegerii din partea credincioșilor a dogmelor ortodoxe.

În baza nevoii de înțelegere acționase și primul tipograf Coresi : «Am scris aceste sfinte cărți de învățătură, să fie popilor rumânești să înțelegă, să învețe rumânii cine-s creștini»<sup>32</sup>, «Mai toate limbile au cuvântul lui Dumnezeu în limba lor... și Hristos zise (Matei 19) cine citeaște să înțeleagă»<sup>33</sup> (subl. n.).

La Varlaam necesitatea, trebuința înțelegerii este, evident, mai cuprinzătoare ; ea operează concomitent prin tâlmăcire în limba poporului și prin tâlcuire, explicitare, cât mai limpede și atrăgătoare, a mesajului biblic.

Un pericol sesizat la timp și condamnat de Varlaam în Cazanie era acela al unor învățături ale calvinilor, ale catolicilor și protestanților, învățături ce contraveneau tradiției ortodoxe ; astfel se dezaproba optica

30. Varlaam, *Op. cit.*, I. 116/II.

31. Traducerea textului după BRV I, p. 143.

32. Coresi, *Tetraevangheliar*, Brașov, 1560—1561, Epilog.

33. Id., *Psaltirea*, Epilog.

luteranilor și calvinilor în privința postului : «numai sânguri calvinii și liutranii, ereticii din vremea de-acum, legătura lucrurilor celor bune nu o vor... Fără de usteneală, și fără de post, și fără de lacrimi, și fără de nici o răbdare, vor să agiungă ceriul, îmblând pre calea cea largă, care aduce în perire, și nù-și aduc amente de Daniile proroc, că după ce să posti dzeace dzile, mai frumos și mai gras fu decât ceia ce mânca bucate scumpe din masa împăratului Navohodonosor»<sup>34</sup>.

Semnificația cinstirii Sfintei Cruci, în Biserica noastră, cinstire răstălmăcită de protestanți, în argumentația lui Varlaam nu dă loc denaturărilor bagatelizante : «Sfânta Cruce pre carea s-au răstignit Domnul nostru Iisus Hristos ...[este] armă [cu care] întărește marele împărat Dumnedzău pre vonicii săi. Nù le dă platoșe, nice arc, nice sabie, nice sulită, nice altă nemică de armele voinicilor pementești, ce numai svânta și cinstita cruce. Aceasta iaste și sabie, aceasta iaste și arc, aceasta iaste și sulită, aceasta iaste și coif și platoșe, și fiece armă ce trebuiaște credincioșilor creștini... Pre eretici să-i proclețim... ce ne rād pre noi că ne închinām lemnului și aurului și argintului. Căci că noi acelora lucruri nu ne închinām, ca chipul crucei cinstim gândind întru Hristos cel răstignit ; că de aflām lemn sau aur sau argint să hie într-alt chip, nu ne închinām, iară cându-i făcut chipul crucei, numai atunci ne închinām. Pentr-aceasta cruce să împlu toate tainele credinței noastre»<sup>35</sup>.

Pledoaria ne-o amintește pe aceea a lui Vasile cel Mare în apărarea icoanelor : «Nu vopselelor le aducem cinstire și închinăciune, ci lui Hristos, carele este în ceruri, pentru că *cinstirea icoanei trece către întâiul chip*»<sup>36</sup>.

Credința romano-catolicilor în purgatoriu, loc imaginar unde sufletele celor morți, cu păcate mai ușoare, s-ar purifica prin suferințe înainte de a intra în paradis — își primește replica : «Că nime nu a ieșit din părăția lui Dumnedzău, de sus să margă în iad gios, nice din iad să margă împărăția ceriului. Aicea să să rușneadză ceia ce dzic că muncile au săvârșit și să iasă neștine din iad să margă întru împărăția ceriului»<sup>37</sup>.

Precumpănitoare sunt în *Cazanie* explicațiile de ordin liturgic, de pildă sensul simbolic al unor taine : botezul, taina euharistiei ș.a., sau : «Ascultați ce iaste și tâlcul crucei. Când ne punem mâna în frunte și de-acia o pogorâm în pantece, atunci noi dzicem așa că Domnul nostru Iisus Hristos, Fliul lui Dumnedzău au fost și iaste Dumnedzău ade-vărat, iară pentru spăseniia noastră și pentru să creadem noi au pogorât din ceru gios pre pământ și de pre pământ s-au pogorât încă mai gios, adecă în iad, de-au scos de-acolo sufletele celea ce să muncea. Dup-aceia, când punem iarăși mâna în umărul cel drept și de acia în cel stâng, atunci noi dzicem așa că deac-au scos sufletele dreptilor din iad, s-au suit iară în ceru și au ședzut de-a dreapta lui Dumnedzău

34. Varlaam, *Op. cit.*, I. 33.

35. Id. ib., I. 54, 56, 62.

36. Din Erminia lui Dionisie din Furna.

37. Varlaam, *Op. cit.*, I. 330.

părintelui și iară va veni giudeț a toată lumea de va pune dreptii de-a dreapta, păcătoșii de-a stânga. Pentru-aceia ne rugăm să nu ne puie de-a stânga, ce să ne spodobască să stăm de-a dreapta cu dreptii»<sup>38</sup>.

Implicarea proprie a lui Varlaam o probează referirile, stricte chiar și numai din fuga condeiului, la evenimente și situații specifice, din timpul și spațiul românesc, contemporane cu sine (despre Moldova<sup>38bis</sup> sau despre turci), ori referirile de ordin istoric general, în relatarea cărora «atmosfera» neaoșă aproape le indigenează; oare nu astfel se percepe predica din Duminica Ortodoxiei? «Cum-s iarna vicole și vânturi răci și vremi geroase, de carile să îngreuiadză oamenii și sântu supărați în vremea iernei, iară deaca vine primăvara ei să iusureadză de acealea de toate și să veselesc... așa și în vremea de demult au fost vicole și vânturi de scârbe și de dosădzi pre oameni, ca și într-o vreme de iarnă. În care vreme împărații cei necredincioși, carii strica sventele icoane și le lepăda din besearecă, în multe chipuri dosădiia și muncia pre creștini pentru să nu să închine sventelor icoane. Ce iară străluci dulce primăvară și liniște mare într-această dzi, întru carea ne-am adunat și noi să prăznuim și să dăm laudă lui Dumnedzău, căci c-au pierdut ereticii și măcitelii, ș-au înmulțit sventele săboară, de-au întărit închinăciunea sventelor icoane»<sup>39</sup>.

Diferențierile de ordin social, între bogații și săracii lumii, favorizante pentru primii și împovărătoare pentru ceilalți, se conturează, în opțiunile lui Varlaam, în conformitate cu concepția Sfinților Părinți, după care — bunurile materiale nu pot aparține unui singur om sau unui grup restrâns, ci sunt ale tuturor oamenilor, în virtutea egalității acestora în fața lui Dumnezeu.

Rapacitatea, setea de bani, de avuție, sentimentul majorității celor ce stăpânesc averi întinse — că acestea li se cuvin — sunt stigmatizate de Biserica creștină, ele fac obiectul multor predici. «Iaste o fiiară de să chiamă vasilisc, care numai cu ochii deaca vede pre om, ucide-l și-l omoară. Așa și această lume ucide și omoară pre cea ce o iubăsc cu înșelăciunea banilor ș-avuției, cum ucise sufletul acestui vonic de carele spune sfânta evanghelie de astăzi»<sup>40</sup>. Este vorba de tânărul cel bogat care venind la Iisus Hristos și întrebându-l ce-ar trebui să facă pentru a dobândi viața veșnică, Mântuitorul, aflând că păzește poruncile<sup>41</sup> i-a zis: «Dacă voiești să fii desăvârșit, du-te, vinde averea ta, dă-o săracilor și vei avea comoară în cer; după aceea, vino și urmează-Mi»<sup>42</sup>. Evanghelia spune că tânărul s-a întristat și-a plecat, iar Iisus a zis ucenicilor Săi: «Adevărat zic vouă că... mai lesne este să treacă cămila prin urechile acului, decât să între un bogat în împărăția lui Dumnezeu»<sup>43</sup>.

38. Id. ib., f. 63.

38.bis Id. ib., f. 84/II.

39. Id. ib., f. 36.

40. Id. ib., f. 273.

41. *Deuteronomul*, 5, 6—21.

42. Matei, 19, 21.

43. Matei, 19, 23—24.

Comentariul la evangheliile, sub condeiul lui Varlaam — o izbutită proză ritmată, slujește la mai buna cunoaștere a lanțului de păcate iscate de lăcomie : «rădăcina tuturor răutăților...

Că aceasta de multe ori pre mulți oameni pîiarde,  
cetăți tari răsipeaște,  
pămîntul împarte cu hotară și cu vame precupeaște-l  
marea cu singe ameasteacă,  
râuri de lacrimi din ochii săracilor varsă.  
Pentru dînsă sînt furtușagurile, uciderile,  
războaiele, giurămînturile cu strâmbul» <sup>44</sup>.

Vremelnicia vieții face zadarnică, fără rost goana după acumulări, care oricum vor rămâne în urmă-ne : «Cum-s vînturile ceale mari, de gonesc și răsîpăsc nuării și umbra lor nu să poate prinde de mîn' de om, așea și lucrurile a tot binele lumiei, bunătatea și avuția, toate în fugă fug și trec de la noi, de la unul la altul ; avuția de la noi și noi de la dînsă» <sup>45</sup>. Și-apoi bunurile materiale sunt și perisabile, căci «Într-alt chip arată Domnul Hristos că avuția iaste amăgitoare, căci că să strică și pîiare aicea pre lume de rugină și de molii și de furi și de tâlhari... pentru acea și Domnul Hristos ne aduce amente și ne dă grije să nevoim mai mult pentru ceale veacnice, decât pentru ceale trecătoare... că știm că goli am ieșit din zgăul maicei noastre, goli ne vom și duce într-acela vceas când moartea pre împărați și pre domni cu cei săraci pune aseamenea» <sup>46</sup>.

Insistența dezavuării averilor, rezultate din insațiabilitatea unora, a înșelătoriilor, a minciunii, a jurămîntului strâmb, al invidiei și al urii față de semenii, al egoismului, îngâmfării, zgârceniei — în mai multe predici, urmărește să așeze pe om între rigorile moralei creștine : să fie cumpătat, constit, cu dragoste de adevăr, de dreptate, cu înțelegere, iubire și dorința de-a-și sprijini aproapele, să fie modest, blînd și răbdător, să fie omenos, darnic, ospitalier.

«Primirea» bunelor îndemnuri din cazanii era asigurată și de dreapta judecată aplicată realităților din societatea umană ; nu toate averile sunt clădite pe fapte reprobabile, și multe bogății au fost, și desigur pot fi, folosite în scopuri nobile și-n avantajul mai multora : «Avuția iaste în doaă chipuri. Una iaste din nedireptate, dintr-apucare, din pări, din giurămînturi strâmbe, din camete, din furtușaguri, dintr-asupreale, și aceasta avuție de nu va hi întoarsă înapoi carea a cui iaste.... aduce și munca de veaci. Altă avuție iaste dintr-agonisită dreaptă. Ce ș-aceasta să cade să o cheltuiască bine... Să nu o cheltuiești pre sațiul lumii aceștiia, pre mândrii, pre lăcomii, pre beții, pre curvii, pre ucideri și pre alte cheltuiiale reale» <sup>47</sup> ; binele și răul sunt entități coabitante — alegerea într-un drum sau altul rămânând la libera opțiune a fiecăruia : «Dacă voiești să fii desăvârșit»... (Vezi supra).

44. Varlaam, *Op. cit.*, f. 274—275.

45. *Id. ib.*, f. 331.

46. *Id. ib.*, f. 332—333.

47. *Id. ib.*, f. 277.

Tocmai această prezentare predominant echilibrată a sfaturilor — le conferă o sporită credibilitate în rândul ascultătorilor sau cititorilor, și nu permanența spectrului punitiv — mai neconformă cu predispoziția temperamentală a românilor. Tonul povățuitor imprimat de Varlaam nu se poate să fi ignorat acest aspect.

Din fața altarului sau din lectura de taină a credincioșilor, prin cazanii se îndruma poporul spre ordine și disciplină socială, păstrându-l pe calea tradițională a culturii vremii și oferindu-i valorile umanismului creștin.

Aceste valori au dat câștig de cauză, de altfel, victoriei finale în propovăduirea creștinismului.

Modul în care găsim la Varlaam prezentarea anumitor momente din viața sfinților, în cadrul sentimentelor trăite de comunul oamenilor, ajută participarea efectivă a credincioșilor la unele fapte de experiență religioasă care, altminteri, ar depăși puțința noastră de înțelegere.

Obârșiile victoriei moralei creștine și supremația dobândită de aceasta rezidă în multiple cauze; Mircea Eliade evidențiază: «Mai întâi, credința de nezdruincat și forța morală a creștinilor, curajul lor în fața torturii și a morții... Pe de altă parte, solidaritatea creștinilor era fără egal; comunitatea își lua asupra ei sarcina întreținerii văduvelor, orfanilor, bătrânilor... În timpul epidemiilor și asediilor orașelor, creștinii erau singurii care se îngrijeau de cei răniți și îi îngropau pe cei morți. Pentru toți dezrădăcinații Imperiului, pentru mulțimile suferind de singurătate, pentru victimele alienării culturale și sociale Biserica era singura speranță de a dobândi o identitate, de a găsi sau de a regăsi o semnificație existenței. Deoarece nu existau bariere sociale, rasiale, intelectuale — oricine putea să devină membru al acestei societăți optimiste și paradoxale, în care un cetățean influent, demnitar al Imperiului se prosterna înaintea unui episcop, fostul său sclav. E foarte probabil că nici o altă societate istorică nu a cunoscut — nici înainte nici după — un echivalent al acestei egalități, al carității și iubirii fraternelor — pe care le-au trăit comunitățile creștine din primele patru secole»<sup>48</sup>.

În baza existențelor obiective pomenite faptele martirilor nu sunt prezentate în hiperbolă greu de acceptat, ci sub aura legendarului, cu punctul de plecare din real, autentic, normal.

Perpetuarea trăsăturilor esențiale ale acestei morale se va regăsi, de bună seamă, în consonanță cu realitățile istorice, sociale, culturale, în evoluția mentalităților din societatea umană până în zilele noastre.

*Cartea românească de învățătură* a lui Varlaam, prin ideile pe care le vehiculează, dar și prin maniera în care acestea deveneau cunoscute și înțelese — reprezintă, esențializat, momentul și locul, prefigurând totodată perspectiva. Ea contribuie la întemeierea, dezvoltarea și înăvuierea literaturii bisericești naționale, marcând, în același timp, începuturile beletristicii românești; cum altfel am intui sevele creației lui Creangă ori Sadoveanu, dacă nu l-am cunoaște pe Varlaam?

48. Mircea Eliade, *Op. cit.*, vol. II, p. 393—399.

S-a afirmat, nu o dată, că predicile traduse (ori prelucrate) de Varlaam au fost citite ca un roman; circulația deosebită a cărții îi confirmă căutarea.

Virtuțile stilistice ale textului, precum și limba trebuie să fie privite (fiind vorba de o transpunere dintr-o altă limbă) în corelație cu «fidelitatea» față de original(e) și cu «adaptabilitatea» la noua haină. Cum însă nu se cunosc integral modelele, judecățile de valoare privind contribuția personală a semnatărilor — sunt guvernate de prudență. Și totuși — dacă «obiectul» predicilor este, în general, același, în orice limbă ar fi ele transpuse, captivarea publicului cărui i se adresează, pornește, fără îndoială, de la măiestria celui ce le relatează. Dând astfel cezarului ceea ce este al cezarului nu se știrbește nici strălucirea originalului și nu se ignoră nici calitatea oglinzii ce-l reverberază.

Mai vechea idee privind traducerea textelor sacre *ad litteram* s-a modificat simțitor de-a lungul timpului, avându-se în vedere că extrema acribie nu folosește uneia din elementarele cerințe ale acestora: recepția prin accesibilitate, deci o largă difuzare, asigurată și de atractivitatea pe care aceste pagini ar fi putut-o exercita asupra cititorilor.

În Renaștere chiar — se «prinsese» fenomenul sub formula unui plastic adagiu: «Les traductions sont comme les femmes: si elles sont belles, elles ne sont pas fidèles et si elles sont fidèles, elles ne sont pas belles»<sup>49</sup>.

Una dintre cele mai moderne și îndrăznețe opinii referitoare la traducerea vechilor texte o aflăm în articolul din care tocmai am citat, conform căreia autorul, nedepărtându-se de auspiciul *traduire sans trahire*, nu consimte, fără rezerve, la expectativa tradițională că o traducere biblică trebuie neapărat să fie arhaică (deci mult mai apropiată de limbajul din perioada când a fost concepută), și pledează în favoarea inteligibilității oferite de limba curentă.

Or, trebuie să recunoaștem că stilul și limba *Cazaniei* răspund cu prisosință dezideratului de mai sus. Fără a teoretiza Varlaam a pus în practică ceea ce, peste veacuri, s-a dovedit a fi o metodă eficace; asta-l absolvă de atributul înrobitorului «servilism» față de original (e), în virtutea căruia nu de puține ori, i se știrbea cultivatului prelat, meritul personal în desăvârșirea actului cultural pe care-l semna.

În fapt o traducere remarcabilă este o recreare, în care mesajul și expresia operei originale «împrumută» «spiritul» (în fond și formă) necesar infuzării în noua cultură.

În confruntările cu posibilele originale, ori în comparațiile cu lucrări similare *Cazania* este, înainte de toate, o carte ușor de înțeles, în care sunt evitate explicațiile prea docte, în favoarea plasticizării ce se adresa mai direct experienței comune a oamenilor simpli, destinatarii vizați de Varlaam.

49. Jan de Waard, *Traduction en langue courante*, în «Dacoromania»; Jahrbuch für östliche Latinität, 7/1988, Freiburg-München, p. 135 șurm.

Acesta renunță, în același timp, și la simbolismul confuz, cu semnificații prea îndepărtate de priceperea celorla fără speciale cunoștințe teologice, folosindu-se adesea de raportarea textelor la viața obișnuită.

O descifrare concisă și totodată limpede, printre atâtea altele, se recomandă a fi o «învățătură» a lui Ioan Preaditeci — «de dzicea : «Pocăiți-vă, că s-au apropiat împărăția ceriului. Iată, și săcurea pre rădăcinile leamnelui dzace. Deci hiece lemnu ce nu va face roadă bună tăiat va hi și în foc aruncat. Săcurea carea dzace pre rădăcinile a tot lemnul — dzice că iaste moartea ce dzace pre viața a tot omul, de taie și curmă viața noastră. Deci fiecă om ce nu va face lucrure bune, adecă dreptate, milostenie, rugă, curăție, pază la beserecă, ce va hi lipsit și săc de acestea și și de alte lucruri bune ce simt, aceluia om va hi tăiată și curmată viața lui și ca un lemn uscat va hi aruncată în focul de veaci»<sup>50</sup>.

În duminica Rusaliilor aceeași învățătură se concretizează lapidar, categoric, sentențios : «Iaste becesnic și vai de creștinul cela ce pentru păcat s-au despărțit Dumnedzău dins și Duhul Svânt într-însu nu lăcuiaște. Acela iaste săc ca un lemn uscat — gata de-arderea în focul nestinsu. Că însuși Hristos spune de-aceasta cu acestea cuvete de dzice : «Eu sânt rădăcina, iară voi simteți odraslele. Deci hiecare odrasle ce nu va face din mene roadă, tăia-o-va părintele mieu cel ceresc și în foc o va arunca». Pentr-acea, de n-ai Duhul Svânt, pre Dumnedzău n-ai ; și de n-ai pre Dumnedzău, nemică n-ai»<sup>51</sup>

Amplificarea fragmentelor biblice în unele predici, repetarea unor argumente — învățături, o desfășurare mai largă a explicațiilor, cu cumul de dovezi asupra aceluiași subiect — se pot datoră unui model oarecare, dar, tot atât de bine pot fi puse pe seama liberei alegeri a lui Varlaam, atunci când a considerat că este nevoie să procedeze astfel. Oricum în economia lucrării — prolixitatea pierde în favoarea conciziei.

Tonul general al expunerilor este acela al unei narațiuni populare, când plin de vigoare, când naiv și sfătos, cu «intarsii» de pasaje descriptive ori de meditație, într-un dozaj menit să dea armonie ansamblului. «Călătorii când întră în chervăsărie, nemică într-însă nu țin că iaste al său, ce și unealtele lor ce bagă într-însă cu socotință le pun să nu piardă sau să uite ceva la purces. Așea și noi sintem datori pururea să ne avem călători într-această lume și nemică să nu ținem într-însă că iaste al nostru»<sup>52</sup>.

Dialogul, folosit pe scară largă în antichitatea orientală și clasică, este menit în cazanii să însuflețească discursul, slujind elocinței în mai multe planuri : filozofic, retoric și didactic. În plus dialogul de tip interior, după cum vom vedea în citatul următor, dă expresie unei contradicții psihologice acute ; după dureroasa constatare a unei experiențe nereușite, fiul risipitor «veni întru sine» și găsi calea ieșirii din impas : «Un om oarecarele avea doi feciori. Și dzise cel mai tânăr tătâne-său :

50. Varlaam, *Op. cit.*, f. 89/II.

51. Id. ib., f. 207.

52. Id. ib., f. 367.



«Părinte, dă-mi ce mi să vine partea de avuție». Și le împărți lor avuția. Și nu după multe zile, strânsă tot feciorul cel mai mic și să ducă într-o lature departe și acolo adăvâsi avuția sa petrecând cu curvele. Și deaca adăvâsi el tot, fu foamete mare într-acea lature, și acela începu a flămândzi și să ducă de să lipi de unul ce lăcuia într-acea lature. Și-l tremise pri-îns în holdele sale să pască porcii. Și jeluia să-ș sature pântecele său de rădăcinile ce mânca porcii și nimeni-i da lui. Și veni întru sine și dzise : «Câți năimiți la părintele meu le prisoșeste pâine, iară eu moriu de foame. Scula-mă-voiu de mă voi duce la părintele meu și voi dzice : Părinte, greșit-am în ceriu și înaintea ta și de-acum nu sânt destoinic să mă chem fecior ție, ce mă fă ca unul de năimiții tăi». Și se sculă și se duse»<sup>53</sup>.

Interogația, la rândul-i, sporește și menține trează atenția și participarea mai intensă a ascultătorului sau a cititorului.

Pilda iertării fiului risipitor prefigurează celui «căzut» perspectiva ieșirii din păcat : «Deci ce te părăsești, păcătoase ? Ce te lenești ? Ce aștepti ? Fost-ai soț feciorului celui curvariu când au fost în păcate ? Fii-i soț ș-acum când să pocăiaște ! Scoală și tu din păcatele tale, părăsește și tu faptele ceale reale, suspină, lăcrămadză și tu ca dânsu ! Sosește-ți vremea ce-ai petrecut în păcate ! Destulu-ți iaste cât ai petrecut în răutăți ! Agiunge-ți cât ai făcut voia diavolului ! Întoarce-te acmu bine de unde ai ieșit rău ! Aproprie-te cătră Dumnedzău, ceta ce nu iubeaște perirea păcătoșului»<sup>54</sup>. Prin rostirea unor lungi perioade, ori comprimat-sacadate întrebări, în funcție, cel mai adesea, de oportunitatea luării deciziei — se imprimă expunerii cadență, ritmicitate ; interogația ușurează, în postură de arbitru, limpezirea alternativelor : «ce te lenești ? Ce aștepti ?... Fost-ai... Fii-i...».

De la un capăt la altul al *Cazaniei* lui Varlaam cititorul este cucerit de intensa oralitate a limbii, la a cărei expresivitate concură abundența figurilor de stil, a tropilor : «Dănoară fu o foamete mare într-acea lature unde era iparhia svântului, iară un corăbiariu neguțatori de grâu, împlu corabiia sa de grâu să o ducă la Frâncie, să vândză grăul. Iară svântul Nicolae să arată preste noapte corăbiariului aceluia și-i dzise :

«Să nu duci acest grâu la Frâncie, unde veri să-l duci, ce-l du în Mirlichia, să-l vendzi cumu-ți va hi voia, și-ț na și 3 galbeni arvonă». Și când fu a doua dzi, deaca să deșteptă corăbiariul acela, află în palmă 3 galbeni. Și dzise cătră alți corăbiari : «Astănoapte am vădzut în vis un vlădic bătrân și mi-au dzis să duc grăul la Mirlichia și iată că mi-au dat și 3 galbeni arvonă. Deci să ne ducem acolo să vedem». Și așa să dusără și izbăvi svântul Nicolae iparhia sa din foamete»<sup>55</sup>.

Rodnicia abilității lui Varlaam este de necontestat când, la nivelul exprimării, «revendică» pentru limba română a timpului său, deci pentru limba curentă (de care am vorbit mai sus) — forme caracteristice izvoarelor, fără nici cea mai mică urmă de nefiresc, de artificialitate ;

53. Id. ib., f. 8.

54. Id. ib., f. 19.

55. Id. ib., f. 33/II.

o anume construcție a frazei, fie în organizarea simetrică a membrilor acesteia (paralelisme), fie în distribuția termenilor gramaticali (cu verbul la sfârșit), topica, preluarea ori prelucrarea modificării semantice pe care le suferă cuvintele (tropii), folosirea simbolurilor, alegoria, a ne-numărate figuri de stil (anadiploză, comparație, epitet, metaforă, hiperbolă ș.a.), procedee retorice (apostrofa — cu utilizarea interogației și exclamației), «exploatarea» sistemului fonetic al limbii (prin accentuarea sau repetarea unor sunete, silabe, cuvinte, perioade).

În materie de comparații George Călinescu reține că termenii respectivi sunt luați îndeobște din lumea intemperior<sup>56</sup>.

«Călătoria noastră în această lume iaste foarte sânguitoare, ca o apă reape de cură. Așa și noi curăm și ne apropiem de moarte, și zilele noastre trec ca o umbră de nuor fără de ploaie. Ca corabia pre mare ce o bate vântul spre margine, ca o piatră din deal la vale când să răntună și nu să poate opri, așa merge de tare și viața noastră către moarte»<sup>57</sup>.

Așa cum s-a constatat majoritatea figurilor de stil sunt preluate din izvoarele utilizate — ele constituind, în literatura omiletică răsăriteană, locuri comune.

Originalitatea la Varlaam vine de la punerea în valoare a tuturor elementelor poetice, prin utilizarea cu meșteșug a potențialului lingvistic românesc la acea dată. Din pasajele mai stufoase, din didacticismul pedant al unor explicații prea minuțioase, din patetismul melodramatic — asociat destul de des cu un simbolism nebulos, în care aceste elemente își pierdeau scilpirea, tălmăcitorul alege, de regulă, ceea ce-i putea servi desfășurării unui discurs logic, mai clar, pe înțelesul și pentru plăcerea cititorilor, spre a-i putea iniția în promovarea virtuților creștin-ortodoxe.

Nu pot fi scăpate din vedere numeroasele componente folclorice din predici (obiceiuri, credințe, ritualuri) și componente legendare (personaje și întâmplări fantastice, miraculoase) — provenite din temele predilecte ale spiritualității universale, ori din folclorul biblic (*Vechiul Testament*), atribute deosebit de atractive pentru creștinii din evul mediu, care aveau de luptat contra turcilor și contra oprimării sociale.

În *Cazania lui Varlaam* aceste elemente «îmbracă» adesea o pertinentă coloratură indigenă.

Prof. Pandele Olteanu sesizează în existența substratului geto-trac din Balcani — câteva caracteristici care au dezvoltat, fructuos, teme inconfundabile în folclorul popoarelor din această zonă geografică; este vorba, de pildă, despre credința în nemurirea sufletelor (la noi ciobanul din *Miorița*), ori ideea morții creatoare, a sacrificării unei vieți, pentru ca o construcție, o operă spirituală să dureze (*Meșterul*

56. G. Călinescu, *Istoria literaturii române, de la origini până în prezent*, Ediția a II-a, revăzută și adăugită. Ediție și prefată de Al. Piru, București, 1982, p. 11.

57. Varlaam, *Op. cit.*, I. 370; vezi și citatele semnalate la notele 39, 44, 45.

*Manole, Mănăstirea Curtea de Argeș*)<sup>58</sup>. «Răstignirea lui Iisus imprimă durabilitatea infinită a operei de redresare spirituală a întregii omeniri»<sup>59</sup>.

Pornind de aici Plânsul Maicii Domnului (din predica la Sâmbăta Mare) ia forma unui bocet popular autohton, îndepărtându-se, sensibil, de modelul — pe care subtilul comparatist îl considera a fi *Comoara* lui Damaschin Studitul<sup>60</sup>.

«O, iubit fiul meu, unde lași maica ta ? Într-a cui casă mă tre-miți ? La-și-mă de-acum, fiul meu și de astăzi mă despart de tine. Dară pre cine voi avea ajutoriu ? Pre cine voi avea mângâiere ? Că pre tine, fiul meu, am avut nedeajde, pre tine tată și imă și Dum-nedzău, de ajutoriu și de folosire. Dară de-acum pre cine voi avea în locul tău, fiul meu ? Amar mie, sângurata de mine ! N-am tras ne-deade, fiul meu, când te-am născut, de una ca aceasta. N-am așteptat să trag atâta scârbă și dosadă, fiul meu, nice atâta amar și durere. Când te-am născut, fiul meu, n-am sâmtit durere, iară acum cum-plită durere sâmt într-înima mea. În loc de bucurie, fiul meu, iau scârbă ; în loc de veselie, amar ; în loc de desvătare, nevoie ; în loc de iușurare, greutate ; în loc de dzi bună, fiul meu, vădz dzi rea și cumplită ; în loc de cât bine am nedejdiuit să aiub, fiul meu, pentru nașterea ta, acum atâta rău și durere am. Unde iaste Gavriil arharghel ce mi-au dzis să mă veselesc ? Să-l vădz încai acum, să grăiesc cătr-îns puține cuvente. Că el mi-au dzis că mă voi veseli, iară eu acum, fiul meu, mă amărăsc și mă dosădesc. Dzisu-mi-au că împărăția ta nu va avea săvârșit, iară eu te vădz, fiul meu, nu ca un-părat, ce ca un vinovat. Dzis-au că împărăția ta nu va avea săvârșit, iară eu, fiul meu, te vădz mort și cuvântul lui nice aicea pre pământ nu s-au împlut. O, iubitul meu fiu, dulce lumină ochilor miei, nedeajdea și veselii mea, deșchi-de-ți ochii și vedzi maica ta ce te plânge ; deșchide-ți svântul rost și mângâia maica ta. Ascultă, fiul meu, suspinile mele ; caotă de vedzi lacrămile mele. Unde ți-s ucenicii ? Toți te lăsară acum. Unde ți-s priiatenii ? Toți te părăsiră. Unde-i Petr-ucenicul tău, ce dzicea că-și va pune capul pentru liubovul tău, iară acum nice el nu să află să plângă cu mene ? Toți m-au lăsat, toți m-au părăsit. Numai Ioan, cel mai tânăr de toți, acela te iubeaște și acela-ți iaste astăzi ucenic. O, iubitul meu fiu, sabia cea de îmbe parțile ascuțită, de care-mi spunea Simeon stareț, astăzi pătrunsă inima mea și trecu prin trupul meu, că te vădz mort, fiul meu, cela ce înviai morții, și mânuile tale cealea ce tămăduia bolnavii le vădz pătrunse cu cuie și rănite, și rostul tău cel cu învățătură scumpă și dulce acum-i închis și tăcut, și frămseatea feței tale ponegriță și schimosită.

O, ceriu și pământe, plângeți cu mene pentru moartea cea cu obidă a fiului meu ! Plângeți cu mene maici, că fiul meu și lumina ochilor voștri să stânsă acum ! Glășiți cu mene, fecioare, că mirele sufletelor

58. Pandele Olteanu, *Elemente de folclor și de literatură populară din Ca-zania mitropolitului Varlaam, în lumina izvorului neogrec «Cuvântările lui Da-maschin Studitul»*, București, 1972, p. 135.

59. Id. ib., p. 136.

60. Id. ib.

voastre gropiei să dă ! Plângeți, voinici, că frămsețea voastră să schimosi, și voi, bătrâni, cu amar tânguiți, că tăria voastră slăbi ! O, pământ și tu soare, întrestăți-vă și vă spământați de minunată minune, că tvorețul vostru dzace mort și ziditoriul vostru în groapă să îngroapă ! O, ceriu, deschide-ți porțile tale, și voi îngeri, plecați-vă ochii voștri și căotați de vedeți pe tvorețul și împăratul vostru pre pământ, în mijloc de rod păcătos, lăsat și părăsit în ocară mare și fără de milă ucis și omorât !»<sup>61</sup>.

Bocetul mamei din omilia lui Varlaam, străbătut de un lirism impresionant, nu aparține planului divin ci, celui uman<sup>62</sup>; el implică necesitatea dialogului între cel rămas și cel care pleacă; disperarea mamei «parcure» succesiv treptele durerii (prin raportări de la microcosm la macrocosm). Mai întâi implorări ce «definesc» deznădejdea: «cui mă lași?»...; lamentări: «Amar mie sângurata»...; devastatoare simțăminte contradictorii — o simetrie antagonică, ce desfășoară pe două planuri — așteptările și realitățile: «în loc de bucurie... scârbă..., în loc de veselie, amar» (anafora urmată de antiteze semantice); invocarea încurajatoare proorocii: «Unde iaste Gavriil?...»; întrebări și replici: «Unde ți-s ucenicii? Toți te lăsară...»; chipul Răstignitului determină pe mamă să-și cheme părtași la necuprinsa-i jale: cerul, pământul, maici, fecioare, voinici, bătrâni... universul: «O, pământ și tu soare, întrestăți-vă și vă spământați de minunată minune»... (tautologie «nedepistată» în izvoarele cercetate, la fel ca și cea din titlul cazaniei respective: *Plânsul și tânguirea Preacistei...*)<sup>63</sup>.

Prin proiectarea misterului hristologic asupra întregii naturi, durerea Mariei dobândește dimensiunile unui «creștinism cosmic», tipic, cum s-a afirmat, creștinismului țărănesc al românilor și Europei Orientale<sup>64</sup>.

Analizând acest bocet, în lumina riturilor și a simbolurilor țărănești<sup>65</sup> se va vedea că el respectă regulile și stereotipia bocetului popular românesc. Acesta este alcătuit din întrebări ce nu primesc răspuns, din evocări biografice ale celui mort, din reamintirea împrejurărilor în care s-a stins, din durerea pricinuită celor rămași.

Dramatismul trăirilor momentului atinge cote ce depășesc pe acelea ale presupuselor izvoare, marcate de un retorism ce estompează sentimentul profund al durerii, simțite într-un diapazon emoțional specific spiritualității noastre.

În poezia românească a ceremonialului de înmormântare — moartea nu reprezintă însă un sfârșit, ci o *trecere* din lumea terestră în «lumea de dincolo», în «lumea umbrelor».

61. Varlaam, *Op. cit.*, f. 115.

62. Liliana Botez, *Varlaam*, în *Crestomație de literatură română veche*, vol. I. Cuvânt înainte de prof. dr. doc. Zoe Dumitrescu-Buşulenga, Coordonatori: I. C. Chițimia și Stela Toma, Cluj-Napoca, 1984, p. 125 și urm.

63. Pandele Olteanu, *Sintaxa și stilul paleoslavei și slavonei*, București, 1974, p. 151—152, 207—208, 231, 336—350.

64. Mircea Eliade, *Images et symboles*, Collection «Les Essais», IX, Paris, 1970, p. 110—140.

65. O. Bârlea, *Metoda de cercetare a folclorului*, București, 1969, p. 31.

Rădăcinile acestei credințe ne duc spre străvechi interpretări ale sfârșitului — legate de Zalmoxis<sup>66</sup>, zeul suprem în religia geto-dacilor, care propovăduia nemurirea și răsplătirea dreptilor pe lumea cealaltă. Dimitrie Cantemir va confirma în prima noastră istorie: «Dachii sânt mai viteji decât toți varvarii... căci ei nu cred, precum moartea să fie sfârșitul vieții, ci socotesc ca cum ar fi o trecere la alte lăcașuri nouă»<sup>67</sup>.

De aici — cultivarea conduitei morale în această viață — pentru a o merita, drept răsplată, pe cea de apoi.

O constatare curioasă, legată de ceea ce în *Cazanie* ne face s-o simțim și mai de drept *carte românească* este aceea avansată de prof. P. Olteanu, privind tendința de versificare sub influența versului popular din baladele noastre și din cântecele haiducești<sup>68</sup>: «De atâtea părți ce venia războiu asupra svenților măcenici, cu nevoie era a birui. Nu poate neștins să grăiască, nice să spuie în ce chip biruia și călca aceastea toate, numai pentru ca să dobândească împărăția ceriului. Iară necredincioșii împărați și în foc ardea-i și pre leamne spândzura-i, și trupurile lor strujia cu unghi de hier, și cu lumini aprinse ardea-i, și în teascuri tescuia-i și în vârteaje sfărâma-i, și în foc arunca-i, și în temnițe închidea-i, și leilor mâncare da-i, și în căldări hierbea-i și cu sulite împungea-i, și singele lor varsă-le»<sup>69</sup>. Verbul la sfârșitul «versului», precum și postpunerea formei scurte a pronumelui ne sunt cât se poate de familiare din creațiile genului. În linia aceluiași cutume am putea aminti și repetarea unor silabe, ce «rotunjește» muzicalitatea de sorginte populară în mai multe propoziții din scrisul lui Varlaam: «Fecioară, nu mă lepăda... Tu-mi hii îndireptătoare, tu-mi hii folositoare și a toată viața mea socotitoare»<sup>70</sup>.

Prof. Pandele Olteanu include originalității lui Varlaam și desfășurarea motivului «amărâtă turturea»<sup>71</sup> (prezent la noi mai întâi în *Învățăturile lui Neagoe Basarab*, apoi în *Floarea darurilor*).

Din punctul de vedere al limbii, predicile dau un impuls dezvoltării românei literare și pun în valoare bogăția limbii populare, limba celor mai vechi traduceri românești, și, în particular, măiestria eruditului moldovean și a artei scrisului său. Nu este așadar o limbă populară, ci o limbă cu caracter popular, având anumite trăsături regionale, nefiind un «grai» sau un «dialect», în sensul în care a fost pecetluită, nu o dată, drept limbă moldovenească<sup>72</sup>.

Epoca în care creează Varlaam este aceea a formării limbii literare române, un edificiu început de peste un secol, la care — dinspre jumă-

66. Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*.

67. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis Han*, București, 1980, p. 460 și u.

68. Pandele Olteanu, *Elemente...*, p. 154.

69. Varlaam, *Op. cit.*, f. 213.

70. Id. ib., f. 14/II.

71. Id. ib., f. 55/II.

72. Liviu Onu, *O contribuție valoroasă la dezvoltarea limbii române literare: Cazania lui Varlaam*, Cluj, 1956, p. 286. Extras din Buletinul Universităților «V. Babeș» și «Bolyai», Cluj, vol. I, nr. 1—2, 1956, Seria științelor sociale, p.273—291.

tatea a II-a a veacului și până la finele acestuia — aveau să se adauge piese temeinice de calibrul *Cărții românești de învățătură* (1643), al *Noului testament de la Bălgrad* (1648), ori al *Bibliei de la București* (1688), într-un dat istoric — atestând unitatea de gândire, simțire și grai a tuturor românilor.

Tradusă ori compilată, sau și una și alta, *Cazania lui Varlaam* are cea mai îngrijită formă a limbii române literare din prima jumătate a secolului al XVII-lea, oferind cititorului cele dintâi pagini de proză artistică românească.

Unitară pe plan fonetic, morfologic, sintactic, lexical — limba predicilor este clară, viguroasă, bogată, expresivă, plină de naturalețe, în fraze fluente, cu un ritm interior ce conferă discursului, pe alocuri, o aură solemnă, ținând, desigur, de locul unde avea să fie rostit și de «încărcătura» pilduitoare pe care o avea de transmis.

Se întâlnesc fonetisme molodovenești (de tipul *dzice, gioi, hie*), care sunt uneori înlocuite cu muntenismele corespunzătoare (*zice, joi, fie*), fonetisme arhaice (*buăr, iușura, vream, iaste, nuor*); unele forme flexionare deosebite (acuzativ fără prepoziție: *mângăie maica ta, au pierdut ereticii*; vocative ca: *oame!*, *ome!*; forme de plural ca: *mânule*; lipsa acordului: *carii strica*), o mare frecvență a perfectului simplu la verbul de acțiune, elemente de sintaxă caracteristice timpului (postpunerea auxiliarului la timpurile compuse: *plânge-vor*, ori a formei scurte a pronumelui personal: *trece-i*).

Din punctul de vedere al lexicului cercetări mai recente au stabilit preponderența fondului latin, slavonismele păstrate (Fl. Mureșanu găsește doar 260)<sup>73</sup> datorându-se specificului religios al textului (*blagocestiv* + *evlavios, oteți* = părinți, *pravoslavnic* = credincios, *tâlcovnic* = comentator), unele cuvinte maghiare (*adăvăsisse* = cheltuise, *a giurui* = a promite), neogrecești (*amăgeu* = șarlatan, *schizmi* = a dezbină), cuvinte sârbești și unele cu origine necunoscută.

Mulți termeni circula cu alt sens decât cel de azi (*imple* = împlini, *nesocotit* = F. mare: *cheltuială nesocotită*, *săvârși* = sfârși), iar alții au dispărut (*rost* = gură, *temeluiuște* = pune temelie, *zgău* = pânțe), deși circulau frecvent și în scrierile anterioare.

Bogăția și varietatea vocabularului, trăsături importante ale limbii literare, se pot observa și din cazurile de sinonimie (*ciudesă-minune, iubov-iuboste-dragoste, dezvăscură-dezbrăcară, vindecare-istelenie-tămăduire*), tot astfel și prin tautologii, pleonasme, prin care se accentuează ideea, dând și câștig estetic contextului (*toți m-au lăsat, toți m-au părăsit; ucide-l și-l omoară; vânturi de scărbe și de dosădzi; dosădiia și munciia; minunată minune, voroave și cuvinte*).

Interesantă, și destul de des întâlnită — deși nesemnaltă — este folosirea în aceeași frază a mai multor termeni aparținând aceleiași familii lexicale (*ne-au dăruit... dăruim și noi acest dar; toate în fugă fug; în teascuri tescuia-i*).

73. O prețioasă listă completă, cu toate trimiterele la original se află la Florea Mureșanu, *Op. cit.*, p. 105—110.

Strălucitul veșmânt românesc al *Cazaniei*, care rezidă în limba și stilul lucrării, trădează, pe lângă vasta cultură a lui Varlaam, și gradul său de intenționalitate, căruia-i este fidel de la foaia de titlu, până la ultimul cuvânt — străduindu-se să creeze o carte românească pentru toți românii, fie ei preoți ori mireni.

Așa se face că aspectul grafic desăvârșit, bogatul conținut de idei și izbutitele mijloace artistice de realizare (din punctul de vedere al exprimării) — îi deschid porțile unei întinse și intense circulații.

*Cazania* s-a răspândit în toate locurile unde erau români: Moldova, Crișana, Maramureș, Transilvania, Banat, Oltenia, Muntenia, ba chiar și peste hotare: Sofia, Belgrad, Zagreb, Praga, München, Paris, Londra, Kiev, Odessa (după ce, în 1883, fusese descrisă de bibliograful Karaev)<sup>74</sup>.

Fie tipărită, fie în copii manuscrise, fie în alte multe reeditări după ediția de la Iași, sute de exemplare ale *Cazaniei lui Varlaam* sunt tot atâtea acte de autenticitate ale destinului istoric al unei cărți rare, nu atât ca număr de exemplare, cât ca valoare.

Nu se știe tirajul cărții, dar, după mai bine de trei secole de la apariție (1983)<sup>75</sup>, numai în Transilvania s-au descoperit peste 350 de exemplare ale *Cazaniei*, constatare grăitoare a setei de cultură a poporului român.

Însemnările de pe filele volumelor păstrate aduc, în afara informațiilor de ordin istoric, de viață autohtonă, de cataclisme, de dovezi strămoșești despre lupta pentru credință, unitate și neatârănare, pentru păstrarea limbii și ființei naționale, și mărturii privind «drumurile» to-mului respectiv: cui i-a aparținut la un moment dat, de la cine a fost procurat și la ce preț, dacă a fost dăruit, lăsat ca moștenire, dat cu zestre sau de pomană vreunei biserici, cât a fost de dorit, de prețuit și ce eforturi s-au făcut pentru a-l dobândi sau a-l păstra cu avară grijă, judecăți iscate în temeiul neînstrăinării, blesteme, afurisenii îndreptate asupra acelor care n-ar respecta destinația convenită. Pentru protejare unele exemplare au fost legate în piele sau în coperti de lemn cu încuietori sofisticate.

De la Iași câte un exemplar este în scurt timp în Maramureș, apoi în Țara Românească, pentru ca să ajungă din nou în Moldova, înfruntând, curând, un nou itinerar; dus de călători, cărturari, monahi, păstori, simpli credincioși — în ignorarea deplină a faptului că între provinciile istorice ale pământului nostru ar fi putut exista fruntarii spirituale.

În virtutea acestor realități se vede că opera de căpetenie a lui Varlaam n-a fost destinată pentru rafturile bibliomanilor, ci pentru obștea cea vie a poporului român, trecând din mână în mână, cum numai unele cărți populare și scrierile cronicarilor umaniști au mai captat interesul la acea vreme.

74. Paul Mihail, *Circulația Cazaniei Mitropolitului Varlaam în Biserica românească*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an 33, nr. 10—11—12, Iași, 1957, p. 824.

75. Florian Dudaș, *Cazania lui Varlaam*., p. 8.

În structura unei prezentări (ca cea pe care ne-am îngăduit s-o întreprindem) — atunci când este vorba de o lucrare de tipul *Cazaniei lui Varlaam* — ar fi fost poate mai nimerit să se înceapă cu izvoarele. Cum însă am socotit că nu cunoașterea sau valoarea acestora au dat *Cărții românești de învățătură* girul spre inima, spre sufletul și conștiința românilor — ne-am permis să ne oprim mai întâi asupra aspectelor în care «dramul» de contribuție personală a lui Varlaam nu poate fi eludat: opțiunile în grafica de carte și harul în mânuirea verbului românesc în pasajele selecționate ori prelucrate — pentru că, iată, «sămânța semănată în pământ bun este cel care aude cuvântul și-l înțelege, deci care aduce rod și face: unul o sută, altul șazecei, altul treizeci»<sup>76</sup>.

Declarațiile cuprinse în titlul *Cazaniei*: «din multe scripturi tălmăcită, din limba sloveniască» sau din *Cuvânt către cetitoriu*: «adunat-am din toți tâlcovnicii sventei evanghelii, dascalii besearicii noastre» sunt pentru cercetători ambigue și puțin încurajatoare.

Ceva mai clară este informația aflată în scrisoarea adresată de mitropolit țarului Mihai Teodorovici, căruia-i cere sprijin pentru tipărirea omiliilor lui Calist, care la acea vreme (1637) erau gata de a fi imprimate, deci îi puteau servi drept model.

Din multele investigații întreprinse pe această temă — a câștigat teren ideea de «pluralitate» a izvoarelor, rămânând, totuși, *Evanghelia învățătoare*, datorată cărturarului Calist «unul din izvoarele primare nemijlocite... pe care... Varlaam a prelucrat-o și îmbogățit-o într-un mod original»<sup>77</sup>.

De asemeni, bazându-se pe o cercetare textologică comparată, prof. Pandele Olteanu se oprește la surse bizantine ortodoxe, în principal la *Comoara* lui Damaschin Studitul, după care Varlaam ar fi preluat 20 de cuvântări, peste 200 de pagini<sup>78</sup>.

Pentru Atanasie Popa și nu numai izvorul principal l-ar constitui o cazanie românească din Moldova, care a fost foarte răspândită în copii manuscrise, înainte de 1640<sup>79</sup>, deci o sursă internă, iar în privința substanțialului «tribut» pe care Varlaam l-ar fi plătit lui Damaschin Studitul avansează idei menite să reducă simțitor dependența stabilită de P. Olteanu<sup>80</sup>.

Nici Cazaniile lui Coresi nu par necunoscute cultivatului prelat moldav; Gr. Scorpan găsește de-a dreptul frapante asemănările *Pildei semănătorului* din omilia de la 1581 și cea a lui Varlaam de la fila 323<sup>81</sup>.

76. Matei, 13, 23.

77. Florian Dudaș, *Cazania lui Varlaam...*, p. 40.

78. Pandele Olteanu, *Unul din izvoarele neogrecești ale «Cazaniei» mitropolitului Varlaam (1643): «Comoara» lui Damaschin Studitul*. Extras p. 171; id., *Izvoare și versiuni bizantine slave ale omiliei lui Varlaam despre înmormântarea lui Hristos*, în «Studii de slavistică» II, 1968, p. 57—89; id., *Elemente...*, p. 155.

79. Atanasie Popa, *Există o cazanie moldovenească în secolul al XVI-lea? În legătură cu izvoarele Cazaniei lui Varlaam*, în «Cercetări de lingvistică», an X, nr. 1/1965, p. 73.

80. Id., *Care este contribuția lui Varlaam...*, p. 177.

81. Gr. Scorpan, *Op. cit.*, p. 118.



În ciuda multelor cercetări privind «modelele» *Cazaniei lui Varlaam*, terenul rămâne alunecos și aproape de incertitudinile exprimate cu mai mult timp în urmă de Nicolae Cartojan: «În literatura omiletică sunt multe locuri comune care au trecut de la un predicator la altul», iar referitor la prelucrările făptuite, ele «nu trebuie să ne amăgească, fiindcă se poate întâmpla ca multe din aceste prelucrări să fi aparținut originalului după care a tradus Varlaam»<sup>82</sup>.

Așadar — dacă nu se cunosc în totalitate sursele *Cazaniei*, și nici din cele vizate nu toate par certe, în schimb un mare număr de cercetători recunosc că nu este vorba de o simplă traducere, ci de o prelucrare (N. Iorga îi zicea antologie), în care Varlaam «are partea sa de mare contribuție originală»<sup>83</sup>.

«Chiar și în ziua în care capriciile istoriei ar scoate la lumină «Calistul» pe care Varlaam, îmbogățindu-l și cu alți tâlcovnici, l-a tălmăcit din slavonește în românește — afirmă un exeget de marcă al *Cazaniei* — meritul lui neegalat nu va fi cu nimic umbrit. Cazaniile, așa cum sunt întocmite, poartă pecetea personalității sale uriașe»<sup>84</sup>.

O carte atât de cerută, deci și scumpă (pentru al cărei preț se și asociau, contribuind mai mulți solicitanți)<sup>85</sup> era firesc să cunoască și multe copii și reeditări (numai în Ardeal au fost inventariate 42 de manuscrise — ultimul copiat după 1800), știute și poate încă și neștiute. În urmă cu numai trei decenii și ceva (1957) a fost descoperit în Banat, în lada cu scule a unui pietrar, într-un ștergar mucegăit de vreme, un exemplar al *Cazaniei* lui Varlaam<sup>86</sup>.

Se cunosc până în prezent 14 retipăriri integrale și 3 cu texte alese :  
sec. XVII — a. 1644 *Cazania de la Dealu* (preia o parte din Varlaam)  
— a. 1699 *Chiriadromionul de la Alba-Iulia*

sec. XVIII — a. 1732 (București), 1748 (Râmnic), 1765 (Buc.), 1768 (Buc.), 1781 (Râmnic), 1792 (Râmnic)

sec. XIX — a. 1828 (Buc. ?), 1834 (Buzău), 1850 (Sibiu), 1858 (Buc.), 1894 (Buc. texte alese) și 1898 (Buc.)

sec. XX — a. 1903 (Buc. texte alese), 1911 (Buc.) și ediția jubiliară 1943 (Buc.).

Dintre acestea ținem să semnalăm profunda semnificație a retipăririi, la Alba-Iulia, la sfârșitul de veac XVII, a *Cazaniei lui Varlaam*, grăitoare preluare și desăvârșire a «cursei» întru unitatea românilor : «cea mai deplină expresiune a unității românești din colaborarea elementului din Moldova (textul *Cazaniei* lui Varlaam), cu cel din Transilvania (cheltuiala lui Atanasie, a protopopului Gh. Dăianu și a oberbirăului Ștefan Raț), alături de însemnata contribuție a Munteniei, prin dărnicia lui Constantin Brâncoveanu și prin tot atât de importanta destoinicie tehnică a tipografului literat Istvanovici, plecat de la Bucu-

82. N. Cartojan, *Op. cit.*, p. 194.

83. Florian Dudaș, *Op. cit.*, p. 36.

84. Florea Mureșanu, *Op. cit.*, p. 103.

85. Gavriil Hango, *Notițe istorice*, în «Telegraful român», Sibiu, nr. XVII, din 13/26 II, 1903, p. 71.

86. Doru Ștefan, *Ex libris*, în «Transilvania», Sibiu, serie nouă, an IV—LXXXI, nr. 9, sept. 1975, p. 50.

rești la Alba-Iulia în acest anume scop<sup>87</sup>. Fără exagerare se poate spune că în împrejurările de la sfârșitul secolului al XVII-lea, anevoie ar fi fost posibilă o manifestare, peste orice granițe politice a ideii de unitate și solidaritate românească, în chip mai pregnant și mai pilduitor, decât cea concretizată în cuprinsul importantei tipărituri de la «Alba-Iulia»<sup>88</sup>.

Publicația din care tocmai am citat înmănunchea, în anul respectiv — 1957 — sub semnături prestigioase, comemorarea lui Varlaam, de la a cărui moarte trecuseră trei veacuri. Poate replica moldavă la faptul că în 1943 *Cazania* s-a bucurat, la trecerea aceluiași număr de ani, de câteva nobile și impunătoare gesturi aniversare, semnate în Banat, Transilvania și Muntenia.

Este vorba de amplele studii : Atanasie Popa, *Cazania lui Varlaam — 1643 —*, Prezentare grafică Timișoara, 1944, și Florea Mureșanu, *Cazania lui Varlaam, 1643—1943*, Prezentare în imagini, Kolozsvár (Cluj), 1944, precum și de, am putea spune, unica ediție fidelă a textului lui Varlaam, apărută la București în 1943, fără numele realizatorului.

Date fiind condițiile vitrege de atunci, travaliul de-a dreptul sisific întreprins pentru onoarea jubileului în cercetarea consacrată primei *Cărți românești de învățătură* este nu numai înălțător, dar și emoționant.

Primul semnatar, care deplângea lipsa cărților necesare informației prin atâtea perturbante mutări ale bibliotecilor românești, pentru a pune la adăpost comorile culturii, în timpul devastatoarelor evenimente, care a tremurat cercetând, analizând, scriind sub bombardamente — mărturisea în cuvântul de deschidere al cărții sale : «Doresc ca mireasma *Cazaniei lui Varlaam* să ne înalțe pe toți și să ne pătrundă pe toți cu duhul ei întăritor, pe care l-am primit generații de-a rândul din fața altarului, sau din strănile vechilor noastre biserițe, care ne-au păstrat ființa, tradiția și credința».

Cea de-a doua carte, deține de la apariție și până azi un loc privilegiat, fiind recunoscută drept prima și cea mai importantă prezentare a operei lui Varlaam, în ansamblu, și în special sub aspect grafic. Faptul că cercetările ulterioare i-au adus puține corecțiuni, raliindu-se majorității concluziilor formulate, îi conferă prestigiu și longevitate.

Ni s-a părut originală metoda de transcriere a citatelor din textul *Cazaniei*, autorul studiului neurmărind scopuri filologice : «Caracterele chirilice, împreună cu întreg aparatul lor grafic, să fie osebite așa fel, încât odată transcris textul în latine — să fie posibilă reconstituirea exactă, iarăși din latine în chirilice, a originalului»<sup>89</sup>.

Vom aminti câteva observații făcute de Fl. Mureșanu asupra unora din retipăririle *Cazaniei lui Varlaam*, accentuând totodată proprietatea

87. Florea Mureșanu, *Op. cit.*, p. 128—182.

88. I. Lupaș, *Cartea românească de învățătură de la 1643, retipărită într-o ediție transilvană la Alba-Iulia în 1699*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an XXXIII, nr. 10—11—12, oct.-dec., 1957, Iași, p. 806.

89. Florea Mureșanu, *Op. cit.*, p. XV.

termenilor folosiți de exeget ; în acest sens reținem că în realitate edițiile enumerate mai sus — sunt retipăriri după *Cazania lui Varlaam* și nu ale *Cazaniei* ; pentru că, în înțelesul strict al cuvântului, această monumentală operă n-a fost retipărită»<sup>90</sup> (cu textul și ornamentația aidoma originalului).

Fl. Mureșanu «sanctionează» cu severitate abordările anterioare : «Începând cu «plagiatura» de la 1644 ; cu rebotezarea sub numele exotic de «Chiriadodromion» la 1699 și până la ediția din 1911, toate au utilizat cuprinsul *Cazaniei lui Varlaam*, în parte sau în întregime, adăugând sau eliminând, uneori în chip barbar tocmai expresiile arhaice cele mai pline de sevă înțelepciunii și mireasma frumuseții. Dar absolut nici una nu s-a ridicat în ceea ce privește ornamentația la înălțimea originalului. Nici una, dar absolut nici una dintre retipăriri nu ne poate da nici măcar o icoană aproximativă de ceea ce a fost originalul de la 1643»<sup>91</sup>.

O reeditare (a textului), în adevăratul sens al cuvântului, a *Cazaniei lui Varlaam*, întocmită cu rară acribie, conștiinciozitate, în competențe filologice deosebite — este ediția critică, apărută la București, în 1943 (nesemnată). Ea reprezintă străduința unui mare truditor al istoriei limbii noastre vechi, excelent profesor și pasionat om de știință — Jacques Byck ; lucrarea, căreia-i consacrase mulți ani din viață și care avea să devină un indispensabil instrument de lucru la îndemâna cercetătorilor limbii secolului XVII, a rămas mult timp anonimă. Abia în 1966, Editura Academiei, care mai avea în depozitele sale un număr de exemplare 800), le-a făcut publice, atașându-le foaia de titlu cu consemnarea numelui îngrijitorului ediției, un *Cuvânt înainte* și câteva note privind *Tehnica ediției* ; se făcea astfel, în sfârșit, un act reparator.

J. Byck reda integral textul *Cazaniei* în transliterație, folosind pentru semnele chirilice, care se considera că aveau corespondente certe în alfabetul latin — literele respective (А = a, Б = b, Д = d, Е = e, Ф = f, Г = g, Х = h, И = i, Ж = j, Л = l, М = m, Н = n, О = o, П = p, Р = r, С = s, Т = t, В = v), iar pentru cele pentru care erau posibile mai multe variante, a optat pentru reproducerea în chirilică a semnului (А putea fi interpretat drept i, á, in, im, m, n ; М putea să reprezinte fie pronunțarea unui ea, fie ia, fie ie, e sau chiar a).

Este de la sine înțeles că sistemul asigura o fidelitate perfectă față de textul original (înlăturând pericolul unor interpretări eronate ale anumitor semne chirilice), și specialiștii, care nu aveau la îndemână ediția din 1643, se puteau priva de aceasta, cu încrederea că au în față un exemplar «autentic».

Numai dacă cineva a făcut o singură dată măcar o atare încercare — poate estima dimensiunea efortului.

I. A. Candrea, fostul profesor al lui Jacques Byck, el însuși editor de prim rang al vechilor texte românești — avea să-i scrie, la primirea cărții :

90. Id. ib., p. 181.

91. Id. ib.

«Iubite domnule Byck,

...Am primit lucrarea d-tale — anonimă — care cuprinde textul Cazaniilor lui Varlaam. Am rămas entuziasmat, dar și uluit de modul cum ai dus la bun sfârșit această titanică lucrare. Entuziasmat, pentru că văd, în sfârșit o editare de texte vechi făcută după toate cerințele științei.

E prima lucrare de acest fel, la noi în țară, căci cele publicate până acum sunt departe de a-l mulțumi pe cercetătorul serios. Vorbesc, în primul rând, chiar de ediția «Psaltirii Scheiene», care nu mă mulțumește deloc pe mine și, probabil, nici pe cercetători. Am o singură scuză: *mi s-a impus* felul de transcriere a textului de către Comisia Istorică... Eu aș fi fost de părere — cum ai procedat așa de bine și d-ta — să redau textul, cu toate greșelile, inadvertențele și incoerențele copiștilor, adică un fel de fotografie tipărită a *Psaltirii*, și să atrag numai atenția, în studiul ce-o însoțește, asupra acestor abateri; d-ta, mai liber decât mine, ai făcut ceea ce se cere unui filolog: să redea, fără considerații subiective, fără amestecul unor idei personale preconcepute, textul vechi așa cum ni l-a transmis autorul sau copistul. Te felicit deci pentru opera realizată și mă bucur în același timp că această operă a fost dusă la bun capăt de un fost elev al meu, unul din cei mai înzestrați.

Ziceam mai sus că am fost *uluit* examinând mai de aproape lucrarea d-tale. Nu-mi închipuiam să mai existe pe lumea asta un filolog mai înarmat de răbdare decât mine. Ei bine! m-ai întrecut. Nu creș să fi avut eu răbdarea de care ai dat dovadă d-ta, transcriind slovă cu slovă, accent cu accent, semnele diacritice etc., și să urmărești cu atâta migală corecturile, — bată-le focul! căci ele m-au albit înainte de vreme — și să nu lași să se strecoare nici cea mai mică greșală. De astfel de muncă de benedictin nu mă cred capabil. Sunt încredințat că *adevărații învățați*, care se vor servi de textul editat de d-ta, îți vor fi recunoscători pentru materialul neprihănit ce le-ai pus la dispoziție și vor ști să aprecieze munca fără pereche pe care ai depus-o...»<sup>92</sup> (Sublinierile autorului).

Florea Mureșanu — cu informația la zi în obiectul cercetării sale (ediția Byck apăruse cu ceva mai puțin de un an înainte) — se referă de mai multe ori la «alcătuitorii ediției critice de la București (1943)», când descrie grafia, ortografia ori punctuația textului *Cazaniei*, subliniind atât temeinicia, cât și, în opinia sa, lipsa de temei în anumite opțiuni ale filologului bucureștean; nu pare a fi de acord tocmai cu redarea atât de exactă «în chip fotografic», amestecând semnele sunețelor «intraductibile», sub forma lor chirilică printre literele latine — deci exact ceea ce pentru un specialist de talia lui I. A. Candrea reprezenta perfecțiunea.

Nu ne îndoim că numai pentru că Florea Mureșanu avea în vedere cercul restrâns al specialiștilor, cărora le era adresată ediția Byck,

92. Ap. Varlaam, *Op. cit.*, București, 1966, *Cuvânt înainte*.

putea afirma : «Retipărirea de la București, 1943, având caracter jubiliar, neurmărind popularizarea în rândurile obștei, rămâne fără rodire»<sup>93</sup>.

Ar fi fost astfel dacă nimeni nu s-ar fi folosit de lucrarea respectivă, ori, simpla răsfoire a miilor de pagini consacrate *Cazaniei lui Varlaam*, publicate ulterior, citează după ediția Byck, confirmându-i autoritatea și împlinirea țelului pentru care a fost elaborată (puțini sunt cei ce au prilejul să se folosească direct de originale).

Anul jubiliar (1943) a cerut însă celor ce s-au consacrat rememorării unuia dintre cele mai importante evenimente culturale ale sec. XVII românesc — eforturi cu totul deosebite.

Florea Mureșanu — ca și Atanasie Popa — mărturisește (în încheierea predosloviei sale) : «Noi ne-am străduit să pănim lucrul și l-am săvârșit atât cât ne-au îngăduit anii 1943—1944, — ale căror vestigii se văd ca niște rane în cuprinsul lucrării — și mijloacele pe care le-am putut avea la îndemână în Transilvania de nord»<sup>94</sup>.

Cum s-a străduit J. Byck, nimeni n-a putut afla din vreo profesiune de credință, — ediția apărându-i ca a... nimănui... ; «păinirea» ei rămâne, neîndoielnic, la cotele aceleiași prospețimi ca și când ar fi abia scoasă din cuptor.

O retipărire a *Cazaniei lui Varlaam* este pentru cultura noastră o nobilă îndatorire și un deziderat stringent.

Parafrazând — în termenii *Cuvântului împreună* [al domnitorului Vasile Lupu] *cătră toată semenția românească* — ne întrebăm : oare cu cât erau mai *dăruți* și mai *darnici* străbunii noștri, de-au izbutit să dea la iveală giuvaere a căror cizelură n-a mai putut fi atinsă ?

La 350 de ani parcurși de *Cartea românească de învățătură* de la 1643, ar fi fost în drept să facă corp comun, într-o reeditare cât mai apropiată de original, cu *Noul Testament de la Bălgrad* (1648) și cu *Biblia de la București* (1688) — alături de care a «înstrălucit» veacul.

Dacă cele două surate<sup>95</sup>, în condiții tot neimaginat de grele, au reapărut, totuși, în veșmânt de sărbătoare — cartea, care, cronologic, era cea dintâi, va rămâne cea din urmă ?

Tentativa de a-și fi păstrat locul în suita citată a existat cu certitudine, după scurgerea a 300 de ani ; «O nouă ediție, în același timp comemorativă, închinată drept cuviincios omagiu marelui arhiereu căr-

93. Florea Mureșanu, *Op. cit.*, p. 180.

94. Id. ib., p. XVI.

95. Este vorba de edițiile, pe drept cuvânt omagiale : *Noul Testament*, Tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, Mitropolitul Transilvaniei. Reeditat după 340 de ani din inițiativa și purtarea de grijă a Prea Sfințitului Emilian, episcop al Alba Iuliei, Editura Episcopiei ortodoxe române a Alba Iuliei — 1988, și *Biblia adevărată Dumnezeiască Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere — cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teotist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București — 1988.

turar, Mitropolitului Varlaam, care să fie pusă la îndemâna obștei spre zidire sufletească și în același timp să fie aproape identică cu originalul și sub raport artistic, nu numai că nu este inutilă, ci imperios necesară — și e o chestiune de prestigiu cultural.

Din aceste motive Editura E.R.A.N. a pus în lucrare o nouă retipărire a originalului — nimic adăugând, nici lăsând la o parte — ci transcriind numai textul cu litere latine și în scrisul de azi ca să fie de toți înțeles. Iar sub raportul artistic, prin reproducerea și completarea frontispiciilor originalului de către pictorul Emil Cornea — se va putea da o idee adevărată a ceea ce a fost *Cazania lui Varlaam*<sup>96</sup>.

Rezultatul cercetărilor noastre, întreprinse în baza datelor de mai sus, nu este în măsură să clarifice existența și stadiul a ceea ce «s-a pus în lucrare» pentru ediția de care se vorbește.

Fie ca — înainte de trecerea a 400 de ani de la apariție sau pentru atunci — reimprimarea *Cazaniei lui Varlaam*, care a rămas cea din urmă, să-și recapete, prin integritatea atributelor originare, locul cel dintâi.

## ȘASE «VERSURI» ÎN ACROSTIH DE PICU PĂTRUȚ

ȘTEFAN ALEXANDRU

MIHAI RĂDULESCU

Acrostihul, bine reprezentat și în literatura română începând cu secolul al XVIII-lea, are, în literatura universală, origini străvechi. Cicero a dat o succintă definiție a ceea ce este acrostihul: «...ex primis versum litteris aliquid conectitur»<sup>1</sup> (din inițialele versurilor se îmbină ceva). Dacă acest «ceva» (aliquid) este chiar alfabetul, vorbim de acrostih alfabetic; dacă nu inițialele ci literele mijlocii sau finale ale versurilor dobândesc un sens în aceeași condiții, vorbim de mesostih (μέσων — mijloc), respectiv de telestih (τέλος — sfârșit); în sens mai larg se poate numi acrostih și ceea ce rezultă din alăturarea inițialelor unui grup de cuvinte<sup>2</sup>, ca, în vremuri mai noi, jocul enigmatic propunând aflarea unui număr de cuvinte al căror acrostih constituie soluția.

Deși termenul utilizat astăzi derivă direct de la grecescul ἀκροστίχιον (ἄκρος — ascuțit, extrem, terminal; στίχος — rând, vers).

Poezia veche ebraică a cultivat și diversificat acrostihul alfabetic. Acrostihul poate fi cu ușurință recunoscut în *Psalml* IX—X, XXV, XXXIV, XXXVII, CXI, CXII, CXIX și CXLV, în capitolele I—IV ale cărții *Plângerile lui Ieremia*, în cartea *Naum*, I, 2—10; în scrierile sapiențiale la *Proverbe* XXI, 10—31 și *Sirah* LI, 13—29<sup>3</sup>.

96. Florea Mureșanu, *Op. cit.*, p. 182.

1. M. Tullius Cicero, *De divinatione* II, 111 în «M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia», partis IV, vol. II, Lipsiae, in aedibus E.G. Teubneri, 1898, p. 236—237.

2. Textul cuneiform al *Rugăciunii către Marduk și Sarpanitum soția sa* prezintă acrostihul «Pe mine Assurbanipal, cel ce te invoc, mențire-mă în viață, o, Marduk, ca închinându-mă să vestesc preamărirea ta», (v. Hugo Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin 1926, p. 267, nota b).

3. Respectăm numerotarea proprie textului masoretic.

Vechimea acestora ne obligă să intrăm puțin în detalii.

*Psalmii* IX și X formează un singur poem alfabetic, incomplet astăzi datorită, mai ales, coruperii textului. *Psalmul* XXV, 1—21 prezintă acrostihul alfabetic alterat doar de absența consoanei ׀, la începutul versetului 18<sup>4</sup>, *Psalmul* XXXIV, 2—22 prezintă acrostihul nealterat, iar în *Psalmul* XXXVII, de o mai puțin pronunțată perfecțiune formală, inițiale ale unui număr de versete nu se integrează șirului alfabetic.

În *Psalmii* CXI și CXII, înrudiți întreolaltă, acrostihul alfabetic este format de inițialele hemistihurilor.

*Psalmul* CXIX, cel mai întins de altfel, cuprinzând 176 de versete, prezintă, din punct de vedere formal, o structură deosebită. Se disting douăzeci și două de strofe cuprinzând câte opt versete; în cadrul unei strofe versetele încep cu aceeași literă, strofele înșirându-se în ordine corespunzător celor douăzeci și două de semne ale alfabetului ebraic. Textul se găsește în stare bună<sup>5</sup>, acrostihul nefiind deteriorat.

Și *Psalmul* CXLV este un poem alfabetic, datorită coruperii textului însă<sup>6</sup> un verset e lipsă, descompletând șirul; astfel, consoana ׀ lipsește din alfabet.

Primele două capitole ale cărții *Plângerilor* prezintă ambele acrostihul alfabetic rezultând din inițialele celor douăzeci și două de versete ale fiecărui capitol. Al treilea capitol este structurat asemănător *Psalmului* CXIX, singura deosebire constând în aceea că strofele reunesc trei — și nu opt versete — cu aceeași inițială. Capitolul IV, cuprinzând douăzeci și două de versete în formă de distih, este tot un poem alfabetic.

Fără a fi format exclusiv din inițiale de verset, acrostihul de la Naum, I, 2—10 constă din literele alfabetului până la ׀.

Acrostihul de la *Proverbe* XXXI, 10—31 este complet, elogiul femeii vrednice încheind cartea atât în textul ebraic, cât și în cel grecesc. Cel de la *Sirah* II, 13—29 a fost semnalat abia în vremurile mai noi, textul ebraic al cărții reconstituindu-se în sec. XX pe baza unui însemnat număr de manuscrise, pentru capitolul LI importante fiind cele descoperite în sinagoga Ezdra, din vechiul Cairo, în anul 1896.

Deși unii cercetători au susținut, în baza celor mai sus citate, că o atât de frecventă utilizare a acrostihului alfabetic ar denota atribuirea unor forțe magice alfabetului și de către evrei (Löhr)<sup>7</sup>, descoperirile de la Ras Shamra au arătat că în vechiul Ugarit alfabetul a fost de timpuriu utilizat în scopuri didactice, putând sluji deci acelorași scopuri și la poporul biblic; de asemenea orice acrostih, cel alfabetic cu precădere, contribuie la păstrarea integrității unui text, ferindu-l de omisiuni sau interpolări, facilitând memorizarea totodată.

4. Se pare că în textul original versetul în cauză a debutat קשן, nu דאד; v. Hans-Joachim Kraus, *Psalmn.*, vol. I, Neukirchen, 1966, p. 208.

5. Alfons Deissler, *Die Psalmen.* vol. III, Düsseldorf, (1965), p. 120.

6. Hans-Joachim Kraus, *op. cit.*, vol. II, p. 947.

7. Hans-Joachim Kraus, *op. cit.*, vol. I, p. 77.

În literatura greacă, Eudoxos din Knidos (cca. 408—359 î.Hr.), Aratos (sec. IV î.Hr.) și Nicandru din Colofon (sec. III î.Hr.) se numără printre primii autori de acrostihuri cunoscute, întrucât cele din opera lui Homer par a fi totuși întâmplătoare, iar știrea semnalată de Diogene Laertiu cu privire la Epicharm de Cos (sec. V î.Hr.) este neîntemeiată (Diog. Laert. VIII, 78), el bazându-se doar pe scrieri apocrife ale acestuia.

Εὐδόξου τεχνή (Arta lui Eudoxos) înscris pe un papyrus datat 193—190 î.Hr., este unul dintre cele mai vechi acrostihuri cunoscute cu certitudine. Cei doisprezece trimetri alcătuind poezia corespund lunilor anului, numărul literelor fiecăruia egalând pe cel al zilelor câte unei luni. O epigramă cu acrostihul Μέμπερα εὔρε (Menippos a descoperit) prezintă aceeași structură.

Prin acrostihul Πάγγελος Dionisie Metathemenos a știut să-și mențină paternitatea asupra lucrării Παρθενοπαίος pusă în circulație sub numele lui Sofocle (Diog. Laert. VI, 93); acrostihul format din primele 23 de versuri ale Ἀναβραφή τῆς Ἑλλάδος cunoscută ca [Viața Elladei], creație redactată în tristihuri, multă vreme atribuită lui Dicearch din Messina (sec. IV î.Hr.), dezvăluie numele autorului: Διονυσίου τοῦ καλλιφώντος [Dionysios (fiul) lui Kalliphon], care a trăit, se pare, la începutul erei creștine.

Poemul didactic Οἰκουμένης Περιήγησις (Descrierea lumii locuite) redactat în hexametri de alexandrinul Dionisie Periegetul (sec. II d.Hr.) prezintă acrostihurile ἐμῇ Διονυσίου τῶν ἐντὸς Φάρου (vers. 109 ș.u.) — [(opera) mea, a lui Dionisie dintre cei înlăuntrul farului (alexandrin)] și θεὸς Ἑρμῆς ἐπὶ Ἀδριανοῦ [zeul Hermes asupra lui Adrian — v. 513 ș.u.]. Alte exemple, datând din perioada elenistică, când acrostihul a fost deosebit de îndrăgit, oferă epigramele cuprinse în *Antologia Palatina*.

La greci, acrostihul a fost cultivat de timpuriu și în poezia vaticinantă, garantând deseori integritatea textului oracolelor. Astfel acesta reitiera, în oracolele sibiline mai vechi, primul sau primele versuri, funcție de extensiunea textului (Cicero, *De divinatione*, II, 112). Apare totodată în literatura religioasă criptică, în cea orfică mai ales.

Renumit în Antichitatea târzie s-a făcut oracolul atribuit Sibilei Erythraea (*Oracula Sibyllina* VIII, 217—250), menționat între alții de Lactanțiu (*Divinae Institutiones* I, 6), Eusebiu de Cezareea (*Oratio Constantini* XVIII, 3) și Fericitul Augustin (*De civitate Dei*, XVIII, 23), al cărui acrostih este Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς Σωτὴρ σαρὰς [Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu Mântuitor răstignit] incluzând ca nou acrostih cuvântul Ἰχθὺς [pește], simbol paleocreștin totodată.

Începând cu sec. IV î.Hr., acrostihuri se întâlnesc și pe monumente funerare grecești, deseori redând numele defunctului; în alte inscripții acestea indică numele autorului sau reiau primul cuvânt al textului.

De mare importanță pentru arheologia creștină este inscripția metrică numită «a lui Pectorius», descoperită într-un vechi cimitir la Autun în Franța meridională, reconstituită din șapte fragmente și descrisă de cardinalul J. B. Pitra, în prima jumătate a sec. XIX. Cele unsprezece versuri gravate în marmoră (trei distihuri și cinci hexametri) da-



tează din sec. III—V; inițialele primelor cinci formează acrostihul 'Ιχθός.

Preluat de la greci, acrostihul s-a cultivat și în literatura latină, Quintus Ennius (cca. 239—169 î.Hr.) fiind socotit primul în acest sens; poetul Dacchus (Battus) i se considera succesor. Renumite, în bună parte atribuite însă lui Priscianus (sec. V—VI d.Hr.), sunt argumentate comediiilor plautine purtând titlul în acrostih. Gramatistul Opillius și poetul Silius Italicus (cca. 23—100 î.Hr.) au știut să-și semneze și prin acrostih lucrările, grație cărui fapt cel de-al doilea și-a menținut paternitatea asupra traducerii cunoscute ca *Homerus latinus*, la început și sfârșit de poem fiind înscris: *Italicus scripsit*.

Nu rare exemple de acrostihuri oferă epitafurile din perioada Imperiului, uneori însoțite de explicații ca<sup>8</sup>: «selige litteras primas e versibus octo» [alege din opt versuri primele litere]; «Quis legis revertere per capita versorum et invenies pium nomen» [Cel care citești întoarce inițialele versurilor și vei afla piosul nume, (ANATOLIA)]; iată cheia inscripției de pe sarcofagul Sfintelor Licinia, Leoncia, Ampelia și Flavia: «Nomine sanctorum lector si forte requiris / Ex omni versu te littera prima docebit» [Cititorule, dacă poate cauți numele Sfinților / te va înconștiința prima literă din fiecare vers]. Ilustrative pentru epoca mai târzie sînt acrostihul epitaf de la Arles datând din anul 534, «Florentinus abbas hic in pace quiescit. Amen». [Aici odihnește în pace abatele Florentin. Amin] și cele ale Episcopilor nord-italieni Eusebiu de Vercellae și Cels, «Eusebius Episcopus et Martyr», «Celsus Episcopus». Reprezentative pentru secolul VIII rămân epitafurile descoperite în Spania, cu acrostihuri ca «Ildemudi abbatis Xriste memor esto» [Adu-ți aminte Hristoase de abatele Ildemu(n)d] sau «Tuserhedo Ascaricas» înscris la Tuserhedo pe lespedeaa lui Ascario, respectiv cel de la Roma, din anul 783, cu acrostihul «Paulus» și telestihul «levita».

O notabilă răspândire a cunoscut acrostihul și în literatura latină creștină. În acest sens este de amintit în primul rând Commodian (sec. III). Lucrarea sa *Instructiones* cuprinde optzeci de poezii cu acrostih, combinat cu telestih deseori; ultima piesă poartă înscris ca acrostih *Commodianus mendicus Christi*, în ordinea inversă a literelor. De o perfecțiune formală fără precedent în literatura latină sunt poeziile lui Publius Optatianus Porfirius (sec. IV) dedicate lui Constantin cel Mare, unde acrostih, mesostih, telestih și alte structuri conlucrează în realizarea așa-numitelor *figuri porfiriene*, asimilându-se cu segmentele acestora. Grafiate majuscul, cuprinzând douăzeci până la patruzeci de hexametri cu un număr egal de litere, forma celor douăzeci și șase de piese este perfect dreptunghiulară; în componența figurilor intră câteodată chiar cuvinte grecești, datorită omografiei literelor H, P, C, X în alfabetele grec și latin.

Figuri porfiriene apar și în opera lui Venantius Fortunatus, Alcuin, Harabanus Maurus (*De ladibus sanctae crucis*, *De imagine Caesaris*; în *De caritate et avaritia* numai acrostih), Columbanus, Josephus Scottus

8. v. V. Gardthausen, *Griechische Palaeographie*, vol. II, Leipzig, 1913, p. 63.

sau Gosbertus, lucrări ale lui Walahfrid Strabo (*Visio Wettini*), Aldhelmus (*De laudibus virginum*) sau Bonifacius (*XX aenigmata*) oferindu-ne doar acrostihuri.

Mai mult încă decât cea latină, poezia bizantină a cultivat și diversificat acrostihul. Fără a putea intra aici în detalii<sup>9</sup>, menționăm câteva nume mai importante în acest sens: Sfântul Grigorie de Nazianz, Roman Melodul (« τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ ὕμνος [imn al smeritului Roman], « τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ » [al smeritului Roman], « ὁ ὕμνος Ῥωμανοῦ » [imnul lui Roman], « ἄλυσος ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ εἰς τὰ γενέθλια » [Cuvânt al smeritului Roman la sărbătoarea Nașterii] — acrostihurile renumitelor imne *De nativitate*<sup>10</sup>), Sofronie al Ierusalimului, Andrei Criteanul, Ioan Damaschin, Cosma Melodul, Teodor Studitul, împăratul Constantin al VII-lea Porfirogenetul (913—959), Ioan Mavropus, Mihail Psellos. Numele multor imnografi s-au păstrat numai grație acrostihului, deși nu rareori preferau să rămână știuți de singur Dumnezeu, drept care semnau « τοῦ ἀσώτου » [cel neizbăvit], « τοῦ ἀμαρτολοῦ » [păcătosul], « τοῦ πτωχοῦ » [sărmanul].

În bună parte cuprinsă în cărțile de ritual ale Bisericii Răsăritului, imnografia bizantină s-a bucurat de importante traduceri încă de timpuriu, contribuind astfel totodată și la răspândirea acrostihului.

În cărțile de cult grecești, chiar și când, prin inerente alterări ale textului, este corupt, acrostihul se restituie printr-o mențiune specială ca: « ... φέρο» ἀκροστιχίδα κ' ἡνδε »<sup>11</sup> [purând acest acrostih] precedând, alături de indicații tipiconale, imnul.

În ce privește literaturile din spațiul mediteranean oriental, de amintit este prezența acrostihului în textele liturgice copte cuprinse în *Codices memphitici* (Biblioteca Borgia) sau în creația imnică a lui Efrem Sirul și Said bar Sabuni, autor al unui imn acrostih), inclus în serviciul consacrării în monahism din Biserica siriacă); desinența în consoana l a versurilor valorosului poem arab preislamic *lāmiyyat al arab*, atribuit lui As-Scianfara<sup>12</sup>, se poate asimila unui telestih, deși pare mai curând a pregăti rima.

În secolul VIII, acrostihul a cunoscut o nouă perioadă de înflorire în literatura poporului iudeu prin răspândirea *Machzor Jannaj*<sup>13</sup>, creația lui Rabbi Jannaj (Pajtan) din Palestina, îmbogățind ca *Pijutim* (פִּיּוּטִים), cultul sinagogal.

Pe continentul european, parte din literaturile popoarelor din Evul Mediu au cunoscut acrostihul.

9. Vezi pe larg Karl Krumbacher, *Die Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie* [Acrostihul în poezia greacă ecleziastică], « Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften », 1903, 4, p. 551—691 și W. Weyh, *Die Akrostichis in der byzantinischen Kanonesdichtung*, « Byzantinische Zeitschrift » XVII (1908), p. 1—69.

10. V. Romanos le Mélode, *Hymnes II*, « Sources Chrésiennes » 110 (S.C.), p. 48, 86, 118, 138.

11. *Ibidem*: îndătinat a se reda românește printr-o formulă ca: «...al cărui acrostih la greci este acesta», urmând acrostihul, tradus.

12. v. Carlo Bernheimer, *L'Arabia Antica e la sua poesia*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1961, p. 113 ș.u.

13. v. I. Davidson, *Mahzor Yannai*, New York, 1919.

Răspândit în literatura provensală, prezent mai târziu în creația lui François Villon (*Le Grand Testament, Le Codicille*), acrostihul a fost cultivat în mod deosebit în epoca lui Francisc I (1515—1547), culminând în cea a lui Ludovic al XIV-lea (1661—1715).

Printre cei ce l-au inaugurat în literatura italiană se numără Dante de Maiano, urmat de Boccaccio (*Amorosa Visione*) și Francișco Colonna (*Hypernotomachia Poliphili* — 1499).

De importanță pentru istoria acrostihului în literaturile germanice este *Abecedarium Nordmannicum*<sup>14</sup>, poem runic, de origine daneză, redactat în *Futhark*-ul nordic de vârstă mai recentă, descoperit într-un manuscris din sec. IX acrostih este șirul alfabetic al runelor, *futhark*-ul menționat.

În literatura germană medievală, au lăsat acrostihuri Otfried de Weissenburg, Gottfried de Strassburg, Rudolf de Ems (*Alexander, Weltchronik*<sup>15</sup>); în cea barocă Johann Christian Günther, Martin Opitz, Philipp Nicolai, Paul Gerhardt (*Befiehl du deine Wege...*); în cea modernă Ștefan George (*Hier schiess das tor...*).

Renumite în literatura engleză au rămas cele douăzeci și șase de piese cu acrostihul «*Elisabetha Regina*» din volumul lui Sir John Davies *Hymns to Astrea*; poeme cu acrostih au fost oferite reginei și de Edward Lord Russel; acrostihuri notabile se găsesc în lucrări ale unor scriitori ca Ben Jonson (*Volpone*), Thomas Croyate (*Croyat's Grudities*) sau George Herbert (*The Temple*). Edgar Allan Poe a lăsat literaturii americane valoroase poeme cu acrostih, ca *A Valentine*, *An Enigma*.

În literatura rusă M. Kuzmin a inaugurat genul cu sonetul dedicat prin acrostih Валерию Брюсову — Valeriei Briusova; în cea bulgară acrostihuri notabile au lăsat P. R. Slaveikov și Hr. Smirnenski, urmărind scopuri satirice; Balassi Balint a cultivat acrostihul în lirica maghiară («*Anna*») — cel dintâi găsindu-se în povestiri secuiești.

Fără a ne propune să scriem istoria acrostihului în literatura română, ne vom rezuma la câteva fapte pentru noi semnificative. Traducând *Psaltirea*, Mitropolitul Dosoftei a ținut cont de împărțirea în strofe a *Psalmului* CXIX, datorat exclusiv acrostihului alfabetic; în ediția din 1673 a *Psaltirii în versuri*<sup>16</sup>, litera corespunzătoare ebraică și numele ei se găsesc grafiate deasupra fiecărei strofe. Diortositorii textelor liturgice grecești au cunoscut și tradus acrostihul.

Primele acrostihuri din literatura română se datorează unor scriitori ca: Alecu Beldiman (1760—1886), Alecu Văcărescu (1769—1799), Gheorghe Peșacov 1785—1854), Manolache Cîrjă (1791—1855), Anton Pann și Gheorghe Lazăr.

Luând excursul de mai sus ca punct de plecare în analiza formei și tipului de acrostihuri realizate de Picu Pătruș constatăm că cel mai frecvent tip este acrostihul semnătură, cum am întâlnit la Dionysios,

14. v. G. Baesecke, *Das Abecedarium Nordmannikum*, *Berichte zur Runenforschung* I (1941), 76.

15. v. Helmut Brackert, *Rudolf von Ems, Dichtung und Geschichte*, Heidelberg, 1968, p. 13—15.

16. v. Dosoftei, *Psaltirea în Versuri*, ediție critică de N. A. Ursu, Iași, 1974, p. 865—911.

fiul lui Kalliphon și la alții; așa precum Dionysios vine cu o identificare suplimentară (fiul lui Kalliphon), cum Dionisie specifică a fi «dintre cei înălăuntrul farului» etc., la fel și Picu Pătruț adaugă numelui său atributul «crisnic». Picu Pătruț folosește și acrostihul în care revine parte din titlul *Viersului*, așa cum se întâmplă în argumentele comediilor plautine atribuite lui Priscianus unde însă textul apare complet. Deși numele «Paraskeva», la care ne referim, poate fi interpretat ca și «Procopie monahul», drept o scoatere în evidență a motivului poetic, o semnalară a lui.

Poetul din Săliștea Sibiului își dispune slovele acrostihurilor vers după vers, dar și la începutul versului inițial al distihurilor (*Viers al Precestei*) sau în cel inițial al tristihurilor (*Al 6-lea Viers în 6 decembrie, la Sf. Ierarh Nicolae*).

După această descriere tipologică și formală a acrostihurilor sale, se cuvine să ne întrebăm dacă dincolo de meritul de a fi introdus forma poetică discutată în literatura noastră, după Alecu Beldiman, Iancu Văcărescu, Gheorghe Peșacov, Manolache Cârjă și ceilalți, Picu Pătruț este mai mult decât un simplu imitator.

Dar mai întâi să parcurgem *Viersurile* sale cu acrostih adunate și transliterate de cercetătorul Octavian C. Ghițu din colecția sa de manuscrise rămase de la descoperitorul lor, tatăl său, istoricul Onisifor Ghițu.

#### VIERS ÎN 8 IULIE, LA SF. M. MC. PROCOPIE <sup>17</sup>

Glas 1, Antifon

##### (Acrostih)

- |  |  |
|--|--|
| 1. <i>P</i> Procopie, prea cinstite<br><i>R</i> Ramură sfântă, slăvite,  | 5. <i>M</i> Mai întâi cu glas voios:<br><i>O</i> Oameni! Credeți în Hristos! |
| 2. <i>O O!</i> Cum bine te-ai luptat,<br><i>C</i> Chinuri multe ai luat. | 6. <i>N</i> Numai pe el să-l credeti,<br><i>A</i> Alt Dumnezeu să n-aveți.   |
| 3. <i>O O!</i> Cum munci ai suferit<br><i>P</i> Pentru Isus cel slăvit.  | 7. <i>H</i> Har de la el să cereți,<br><i>U</i> Umilit să petreceți,         |
| 4. <i>I</i> Idolii jos îi surpai<br><i>E</i> Ear pe norod învățai,       | 8. <i>L</i> Lăudându-l cu glas lin,<br><i>P</i> Pururea în veci, Amin.       |

#### VIERS CU NUMELE SF. PARASCHIVE <sup>18</sup>

Glas 4. Antifon

- |  |  |
|--|--|
| 1. <i>P</i> Paraschivo cuvioasă<br><i>A</i> A lui Dumnezeu mireasă,          | <i>K</i> Ca un bun spre omenire,                               |
| 2. <i>R</i> Roagă pe cel prea puternic,<br><i>A</i> A tot țiitor și vecinic, | 4. <i>E</i> Ertând-o de păcat,<br><i>V</i> Voind ca un îndurat |
| 3. <i>S</i> Să aibă milostivire,   | 5. <i>A</i> Acum și la sfârșenie,<br>Amin, Fie, Fie, Fie!      |

17. Din volumul manuscris «Viersuri la toate praznicele...» din 20 august 1860, p. 137. Datat 19 iunie 1862, data transcrierii lui în volum. Fără precizarea privind data izvodirii.

18. Idem din 29 dec. 1860, p. 577. Datat 4 noiembrie 1861 (probabil data prescrierii în volum; fără indicarea datei «izvodirii»).

AL 6-LEA VIERS ÎN 6 DECEMBRIE,  
LA SF. IERARH NICOLAE<sup>19</sup>

Glas 3. Podobie : Astăzi trei raze.

(Acrostih — Prima literă din fiecare strofă)

- |   |   |
|---|---|
| 1. P Praznic ne-au sosit<br>Deci-toți să cântăm<br>Bucură-te sfinte | † Pe toți ne-au veselit,<br>† Și așa să strigăm :<br>† Și Mitropolit<br>Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae.   |
| 2. I Ierarșe sfinte<br>Bunule păstor<br>Arhiereu cinstit            | † Cu râvnă părinte!<br>† Și cald folositor,<br>† Și tuturor iubit,<br>Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae.     |
| 3. C Cuvios și blând<br>Pe toți izbăvești<br>Care pe tine lor       | † Tu părinte fiind,<br>† Din scârbe mântuiești,<br>† Te cheamă ajutor,<br>Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae, |
| 4. U Usucă, sfintă,<br>Eresurile,<br>Și fă sporire                  | † Bunule părinte,<br>† Cu rugăciunile,<br>† La dreapta slăvire,<br>Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae.        |
| 5. P Paște-ți oile<br>Raiului frumos<br>Și le înalță                | † Către pășunile<br>† Și mult desfătăcios,<br>† La sfânta viață,<br>Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae.       |
| 6. E Eresurile<br>Toate le taie<br>Ca să se sfirșească              | † Și-nșelăciunile,<br>† Sfinte Nicolae,<br>† Să se prăpădească,<br>Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae.        |
| 7. T Turma ta, sfinte<br>Întărește-o,<br>În credință dreaptă        | † Cu râvnă fierbinte,<br>† Povățuiește-o,<br>† Și spre buna faptă,<br>Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae.     |
| 8. R Roagă sfințite,<br>Să fim izbăviți<br>Cei ce te slăvim,        | † Ierarșe, slăvite,<br>† De eres mântuiți,<br>† Cu cântări te mărim,<br>Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae.   |
| 9. U Ura, mânia,<br>Și tot, orice, rău<br>Risipește-le              | † Vrajbă, zavistia,<br>† Dintru norodul tău,<br>† Cu rugăciunile,<br>Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae.      |
| 10. Ț Ție ne rugăm<br>Roagă pe Isus,<br>Să dea lumii sale           | † Sfinte, și toți strigăm :<br>† Împăratul de sus,<br>† Pace și-ndurare,                                  |

19. Din volumul manuscris «Stihos adecă Viers...» p. 298—301. Izvodit la 14 august 1847 și prescris în 30 august 1847, în completarea celorlalte versuri în cinstea Sf. Nicolae aflat în volum. Reprodus în «Viersuri la toate praznicele...», din 29 decembrie 1860, p. 93—96.

- |       |   |   |
|-------|---|---|
| 11. C | Că tu, părinte,<br>Ai îndrăznire<br>A face solire         | Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae.<br>† Nicolae Sfinte,<br>† La sfânta mărire,<br>† Pentru omenire,<br>Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae. |
| 12. R | Roagă pe Domnul<br>Să izbăvească<br>De primejdie,         | † Dumnezeu și omul,<br>† Firea omenească,<br>† De foc, de robie,<br>Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae.                                 |
| 13. I | Intoarce, sfinte,<br>Sfătu! vrăjmășesc<br>Ca să facă bine | † Blândule părinte,<br>† Spre binele obștesc,<br>† Precum se cuvine,<br>Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae.                             |
| 14. Z | Zid și scăpare<br>Și izbăvire<br>La cea-nfricoșată        | † Ne fii prin rugare,<br>† De foc, de muncire,<br>† Dreaptă judecată,<br>Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae.                            |
| 15. N | Nouă tuturor<br>Cald, folositor,<br>De toată mîhnirea     | † Fii-ne ajutor,<br>† Grabnic izbăvitor<br>† Și năpăstuirea,<br>Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae.                                     |
| 16. I | Izbăvește-ne<br>De osândire,<br>Dă-ne să locuim,          | † Și mîntuiește-ne<br>† De iad, de muncire,<br>† În rai să viețuim,<br>Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae.                              |
| 17. C | Ca împreună<br>Pe Domnul mărind<br>Glas de bucurie        | † Toți, cu voie bună,<br>† Mulțumită lui dănd,<br>† Să strigăm și ție,<br>Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae.                           |

AL 7-LEA VIERS LA SF. NICOLAE <sup>20</sup>

Glas 1, Podobie: O prea lăudată.

(Acrostih)

- |      |  |   |   |                                   |      |   |
|------|--|---|---|-----------------------------------|------|---|
| 1. P | Prea-nțelept părinte,<br>I Ierarșe sfinte,<br>2. C | Cuvios arhieru<br>U Unui Dumnezeu<br>3. P     | Părinte, bun păstor<br>E Ești tu tuturor,<br>4. T | Tinde-le-ajutor<br>R Rugătorilor, | 5. U | Ușoară-le'n grabă,<br>† Ție, cînd se roagă,<br>R Rele năvăliri, |
| 7. I | Impăcări ridică,<br>Z Zarvele le strică,<br>8. N   | Nouă păstor rămâi<br>I Izbăvitor fii,<br>9. C | Ca toți să te mărim<br>I În veacuri, Amin.        |                                   |      |   |

20. Din volumul manuscris «Stihos adecă Viers...», p. 302—303. Datat 30 august 1847. Intercalat între versuri, tot în cinstea Sf. Nicolae, transcrise în volum cu patru ani înainte. Reprodus și în «Viersuri la toate praznicele», din 29 decembrie 1860, p. 97.

VIERS AL PRECESTII <sup>21</sup>

Glas I, Podobie : Acel fiu de-mpărat mare.

(Acrostih I pe distihuri)

- |   |  |
|---|--|
| 1. <i>P</i> Prea sfântă împărăteasă,<br>Dumnezeiască mireasă,   | 10. <i>T</i> Țiind în brațele tale<br>Pe cel plin de îndurare          |
| 2. <i>I</i> Izbăvirea lui Adam<br>Și-a tot căzutul lui neam,    | 11. <i>C</i> Căruță te-ai arătat<br>Cerescului împărat ;               |
| 3. <i>C</i> Coccoană prea lăudată,<br>Cu totul pevinovată,      | 12. <i>R</i> Rug aprins, nemistuit,<br>Tu, Fecioară, te-ai privit.     |
| 4. <i>U</i> Una ești, Maică Fecioară,<br>A lui Dumnezeu cămară, | 13. <i>I</i> În pintece foc primind<br>Și nearsă rămânând,             |
| 5. <i>P</i> Polata celui de sus,<br>A stăpânului Isus,          | 14. <i>Z</i> Zămislirea- ta cea sfântă,<br>De limbă e negrită.         |
| 6. <i>E</i> Eșind cu trup dintru tine<br>Făcătorul cel de bine  | 15. <i>N</i> Născând tu pe cel prea sfânt,<br>Pe prea veșnicul cuvânt, |
| 7. <i>T</i> Te-au arătat desfătă,                               | 16. <i>I</i> Izbăviți de la păcat<br>Pe oameni i-ai arătat.            |
| Decât raiul mai înaltă,   | 17. <i>C</i> Câștigându-le mărire<br>În veșnica fericire,              |
| 8. <i>R</i> Rămânând curată iară<br>După ce-ai născut fecioară. | 18. <i>I</i> În viața de vecie,<br>Unde să fim și noi. Fie !           |
| 9. <i>U</i> Una numai ai născut<br>Pe cel fără de-nceput,       |  |

VIERS CĂTRE PRECESTA <sup>22</sup>

Glas I. Podobie : Acel fiu de-mpărat mare.

(Acrostih II, pe stihuri)

- |  |   |
|--|---|
| 1. <i>P</i> Prea sfântă împărăteasă<br><i>I</i> Izvor cu apă frumoasă  | <i>T</i> Ținându-mi întreg trupul,  |
| 2. <i>C</i> Care a picat de sus,<br><i>U</i> Unul Domn Hristos Isus,   | 6. <i>C</i> Ca să nu fiu vătămat,<br><i>R</i> Robit, și prins de păcat,           |
| 3. <i>P</i> Pe-acela roagă-l, Marie,<br><i>E</i> Ertare să îmi dea mie | 7. <i>I</i> În dar mântuindu-mă,<br><i>Z</i> Zilei fiu făcându-mă.                |
| 4. <i>T</i> Turnând sufletului meu<br><i>R</i> Roua sfânt-darului său, | 8. <i>N</i> Ne-ncetat să-l proslăvesc,<br><i>I</i> Izbăvitor să-l numesc,         |
| 5. <i>U</i> Umilindu-mi cugetul,                                       | 9. <i>C</i> Cântare cântându-i lui,<br><i>I</i> <sup>23</sup> În vecile veacului. |

Recitind *Viersurile* publicate mai sus pentru întâia oară, ne atrage atenția spiritul lor viu, rostirea curgătoare, avântul autentic, caracterul energic :

«Oameni ! Credeti în Hristos !

Numai pe el să-l credeți,

Alt Dumnezeu să n-aveți,

Har de la el să cereți»... !

(Viers în 8 iulie, la Sf. M. Mc. Procopie)

21. Din volumul manuscris «Stihos adecă Viers...» p. 638—639. Izvodit la 4 august 1847 și prescris la 24 septembrie 1847. Când se cântă, se intercalează după fiecare stih (rând) refrenul : «De Dumnezeu Născătoare».

22. Din volumul manuscris «Stihos adecă Viers...», p. 1346. Izvodit la 11 și prescris la 14 iunie 1847. A se compara cu celălalt acrostih, pe distihuri, de la p. 638—639 ale manuscrisului.

23. Terminala cuvântului, în chirilică.

Sau exultanta strofă din *Al 6-lea Viers în 6 decembrie, la Sf. Ierarh Nicolae* :

«Praznic ne-au sosit  
Deci toți să cântăm  
Bucură-te sfinte  
Pe toți ne-au veselit,

Și așa să strigăm :  
Și Mitropolit  
Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae».

Prin contrast cu aceste jerbe de flăcări în care modul imperativ impune conștiinței noastre figura vorbitorului ca pe a unui adevărat inspirat, el se smerește brusc, într-un ton confesiv, al unei mari intimități duhovnicești, cum este acela din *Viers către Precesta*. Glăsuitorul s-a micșorat pînă la a nu i se mai auzi decât rugăciunea molcomă — dar nu mai puțin evoluând către trăinicia nădejdi luminoase din final.

Picu Pătruț încâlzește retorismul, inerent poeziei sacre practicate, cu imagini a căror aureolă dogmatică nerostită se extinde mult dincolo de înțelesul propriu al cuvintelor. Astfel, Procopie este «ramură sfântă». A cărui copac ? te întrebi. Desigur a unui cosmos duhovnicesc organizat, în adaos creștin, la Arborele lui Iesei. La fel, ecoul psihologiei ortodoxe e prezent în lirica sa : glasul celor ce-l laudă pe Hristos va să fie «lin», adică tihnit, cumințit de pacea lăuntrică, dar nu uitând voioșia — indemn dat ceva mai sus. Înțelepciunea populară îmbogățește versul.

Întoarce, sfinte  
Statul vrăjmășesc  
Ca să facă bine  
Blândule părinte,

Spre binele obștesc,  
Precum se cuvine,  
Sfinte Nicolae, Sfinte Nicolae»

(Al 6-lea Viers...)

Se recunoaște o variantă a zicalei : Tot răul spre bine.

*Viers al Precestei* se constituie într-un tezaur de atribute ale Născătoarei de Dumnezeu, unul mai original ca altul, toate izvorâte dintr-o inimă nespuns de curată, de cinstită, de lipsită de artificiu. Ea este «coceană prea lăudată», cu înțelesul din Mineiul vechi : fecioară ; «a lui Dumnezeu cămară» ; este «Polata celui de sus», ce înseamnă : palat ; e «desfătăta /, Decât raiul mai înaltă» ; Fecioara, cum i se adresează poetul mărghinean, «Căruță te-ai arătat / Cerescului împărat». În această înșiruire de termeni urmează o notație prevestindu-l pe Coșbuc. Fecioara e bănuită : a-și privi chipul, cu ingenuitate, în oglindă, ceea ce bardul Transilvaniei va urmări, peste cîteva decenii, cu mult interes plastic și psihologic și cu simț înăscut de dramaturg. Numai că Picu Pătruț depășește realizarea coșbuciană — în numai două stihuri — cu distanța dintre două lumi, el pătrunzând în plin cutremur metafizic :

«Rug aprîns, nemistuit,

Tu, Fecioară, te-ai privit».

Explicația urmează :

«În pantece foc primind  
Și nearsă rămânând,

Zămislirea ta cea sfântă  
De limbă e negrăită».

Continuând enumerarea chipurilor aceleiași, pătrundem în teritoriul poetic al următorului *Viers* închinat ei și o aflăm

«Izvor cu apă frumoasă

Care a picat de sus»



Mintea cere lămuriri și acestea vin curând. Este vorba de «Roua sfânt-darului» lui Dumnezeu.

Adjectivul «frumoasă» e folosit în sensul popular : bun, gustos, sănătos. E curios acest gând al lui Pătruț : izvorul invers, «care a picat de sus». Există un temei datorat observației naturii : plouă, izvoarele sunt bogate, nu plouă, secătuiesc. Există însă și un temei dogmatic al imaginii : Fecioara a izvorât Viața, iar Viața — însemnând Hristos — a primit-o de la Tatăl.

Sîntem datori să urmărim și lexicul poetului. Unele formulări, în concizia lor, spun mult mai mult : «chinuri... ai luat» nu înseamnă : ai suferit cazne, ci ți le-ai asumat de bunăvoie și cu bună-știință. Forme vechi ca «sfârșenie», «desfătăcios», «ierarș» sunt întâmplătoare, în schimb, anumite inversări ale topicii dau preț cuvintelor : «pe tine lor / te cheamă ajutor» sau «povățuiește-o... spre buna faptă».

În sfârșit, unele dintre intuițiile poetice ale creatorului din Săliște ating culmile cele mai înalte ale poeziei epocii sale și chiar ale celei de mai târziu.

Astfel, această suită de antonime, expuse câte două (versurile 7—10), pentru mai accentuata lor pondere potrivnică, introdusă de acest neîntrecut «tinde-le ajutor / Rugătorilor» :

«Părinte, bun păstor  
Ești tu tuturor,  
Tinde-le ajutor  
Rugătorilor,  
Ușoară-le'n grabă,  
Ție când se roagă,

Cumplitele goniri,  
Rele năvăliri,  
Împăcări ridică,  
Zarvele le strică,  
Nouă păstor rămâi,  
Izbăvitor fii».

După ce consemnăm forma verbală de mare valoare «ușoară-le», constatăm că structura fragmentului e deosebit de trainică : implorarea ajutorului pentru persoana a treia (lor), înfățișarea tumultuoasă a suferințelor, realizată cu substantive ale mișcării grăbite și silnice (năvăliri, goniri), invocarea participării divine directe și mutarea la prima persoană a implorării de ajutor (nouă).

Încheiem această enumerare admirativă cu citarea unei sintagme de adâncime unică : fiu al zilei («Zilei fiu făcându-mă»). Deschiderea ei, prin desfășurarea luminii însoțind ziua — dar nenumită — implicarea tuturor rodurilor posibile doar sub privegherea soarelui, explozia bogățiilor, a clarității, a inteligenței, toate datorate luminii și oprise haosului indistinct adus de noapte, acestea și alte implicații conferă statutului de «fiu al zilei» o măreție princiară greu de tradus mai economicos în vorbire și cu mai profund răsunset. Picu Pătruț, în această opțiune poetică (cu necesara inversiune a termenilor : «zilei fiu») se impune printre cei mai fremătători mînuitori de cuvânt din literatura noastră.

Deoarece avem de-a face cu un artist multiplu dotat, cunoscut, recunoscut și analizat mai întâi datorită creației sale plastice, nu putem ignora nici cu acest prilej informarea cititorului asupra ilustrației de calitate însoțind acrostihurile. În cazul unui creator complex ca Picu

Pătruț, viersul nici nu poate fi despărțit de miniatura corespunzătoare. Ambele țănesc din aceeași contemplație, din aceeași trăire, se completează reciproc — insistăm: nu ca două entități străine, ci îmbrățișate în aceeași suflare fierbinte a actului creator unic, folosindu-se de două materiale osebite, cuvântul și culoarea. Un atare fenomen creator nu a mai avut decât un singur exponent în istoria artelor universale, englezul William Blake, gravor și poet; aidoma lucrărilor crâșnicului din Săliște, gravurile marelui vizionar au făcut corp comun cu poemele sale. Mulți scriitori ai lumii și-au încercat darul de desenatori; Rabindranath Tagore — am făcut o paralelă între el și smeritul monah sălășluind în Mărginime, cu ocazia recenzării albumului *Picu Pătruț. Miniaturi și Poezie*, în revista «Synthesis» (nr. XIV, 1987), Charles Baudelaire, Victor Hugo, Mateiu Caragiale; unii și-au ilustrat o lucrare, alta, cum stau lucrurile cu Antoine de Saint-Exupéry, în cazul excelentului său op *Le Petit Prince*. Simbioza aceasta dintre suflul poetic și cel plastic, însă, este un fenomen foarte rar și cu atât mai important de reținut de viitorii istorici ai culturii române.

Revenind la textele citate, vom privi acum împreună imaginile însoțitoare, spuneam.

În frontispiciul precedând cel dintâi acrostih (*Viers în 8 iulie, la Sf.M.Mc. Procopie* (14 × 3 cm), mucenicul (bust) e înfățișat tânăr; splendoarea energiei sale e sugerată de aureola galbenă, adevărat soare iluminându-i capul. Părul bogat, castaniu, îi îmbracă atât creștetul cât și ceafa cu vițe dese, ondulate. Chipul îi este sănătos, obrajii bucălați. Tunica albastru apos îi este acoperită parțial de o mantie roșie; aceasta atârnă de pe umărul lui drept, coboară amplu și peste cel stâng, acoperă o parte din piept și brațul, întins într-o parte, mâna ieșind de sub ea cu potirul de aur. Un accent stilistic atrage atenția asupra obiectului: e hiperbolizat, structură necesară pentru a i se scoate în evidență importanța. Brațul drept se îndoaie, sprijinindu-se pe piept, pentru ca din palmă să se înalțe, fragilă, odihnind pe sîn, o cruce de lemn.

Cercetând *Erminia* lui Dionisie din Furna, aflăm că reprezentarea mucenicului este recomandată ca a unui «tânăr fără barbă»<sup>24</sup>. Vom recurge, în continuare, la această verificare a modului în care Picu Pătruț respecta canoanele reprezentărilor abordate, se îndepărta de ele, le completa sau crea lucruri noi în raport de ele.

De o latură și de cealaltă a figurinei se extind două frunze de stejar prelungi, stilizate, colorate în galben, roșu, verde, culorile nefiind dispuse simetric.

Deasupra desenului scrie: «Sf. Marele Mu-cenic Procopie» (trăsura de unire indică despărțirea cuvântului datorată intruziei aureolei).

Se impun trei constatări pe marginea micului desen, unele dintre ele urmând să le urmărim ca pe un motiv de bază al concepției miniaturistului țăran.

24. C. Săndulescu-Verna, *Erminia picturii bizantine după versiunea lui Dionisie din Furna*, text îndreptat, completat și indicat de — (cu o Precuvântare de Ț. Nicolae, Mitropolitul Banatului), Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului (1979), p. 203; vezi și pag. 268.

A. Cea dintâi privește spiritul patriotic al transilvănenilor supuși unei dominații străine. Acest spirit era stindardul spiritual al miniaturistului în discuție. Să vedem despre ce este vorba. Sfântul mucenic — plasat în «centrul geometric» noțional și afectiv al frontispiciului — enunță culorile drapelului românilor din țară, le impune privitorului: roșu, galben și albastru. În studiul nostru *Picu Pătruț ilustrator al lui E. Sue și S. Gessner* (în «Manuscriptum» nr. 4 (65), anul XVII, 1986, p. 124—139), atrăgeam atenția că în miniaturile acestor manuscrise colorarea lui Iisus Hristos respectă totdeauna tricolorul țării și al nației noastre.

Pentru miniaturist *sfîntenia* este indisolubil legată de *tricolorul românilor*.

B. Elementele de peisaj preferate de un creator, cât și modalitatea specifică lui de a le vizualiza, constituie un mijloc de a ne apropia de psihologia sa unică. Am dezvoltat această concepție și am ilustrat-o îndestul în studiul nostru *Scrierile lui Antim Ivireanu. Rolul peisajului în dezvoltarea personalității autorului* (în «Glasul Bisericii», anul XXXVI, nr. 10—12, 1977, p. 910—926).

La fel de elocvent ca și în cazul marelui Antim ni se pare să ne oprim asupra elementului decorativ ales de Picu Pătruț în acest frontispiciu și extrem de frecvent în opera sa: frunza de stejar. Stejarul este copacul cel mai des întâlnit în zona natală și unde a viețuit artistul. Preferința sa este astfel motivată prin impunerea firească în conștiința artistului a peisajului ce-l înconjură. Forând mai adânc, aflăm de la profesorul Romulus Vulcănescu că în trecutul pământului nostru «dintre arborii sacri sau consacrați, un rol ritual și ceremonial similar bradului îl deținea *stejarul*. La popoarele antice din sud-estul Europei, la greci, romani, celți, traci, daco-romani etc.»<sup>25</sup>, tot așa cum rolul său de gazdă a revelației divine profetice este foarte evident în Vechiul Testament.

C. Intuiția artistică a lui Picu Pătruț nu dă greș niciodată. Am pomenit în treacăt faptul că el n-a realizat simetric colorarea celor două frunze stilizate. De pildă, pe când partea inferioară a ambilor lobi este galbenă, cea superioară e, la unul verde, la celălalt, roșie. La fel, există o zonă umbră în registrul inferior, însă desenul ei nu e identic la dreapta și la stînga. Artistul autentic evită simetria, introduce în ea ceea ce se numește în muzică o disonanță; numai meseriașul gustă simetria perfectă.

Finalmente, inițiala majusculă P a acrostihului este compusă din doi miți șerpi galbeni ridicați în coadă, privindu-se, de profil, și susținând o coroană, desigur a muceniei (șarpele simbol nou-testamentar al înțelepciunii), admirabilă idee ce sugerează *cununa* dobândită prin suferință de acela căruia îi este închinat viersul.

«Sf. Grigorie Decapolit» (8,8 × 6,5 cm) deschide pagina acrostihului *Viers cu numele Sf. Parascheva*, deasupra micii miniaturi fiind înscris un alt titlu: *Viers al Sf. Parascheva* (†). Cele două cuvinte desemnând conținutul imaginii sunt despărțite de aureola sfântului colorat în: roșu, galben și albastru, după cum urmează: roșii sunt brâul și faldurile

25. Romulus Vulcănescu, *Coloana Cerului*, București, 1972, p. 29.

veșmântului albastru ; gulerul, aureola și evanghelia înălțată în dreptul pieptului, ușor înclinată spre exterior sunt galbene. Cu mâna dreaptă personajul binecuvântează. E un chip de vârstă mijlocie, cu fruntea pecetluită de două brazde adânci și lungi. Barba, scurtă și deasă îi continuă părul castaniu deschis, fața fiindu-i astfel în întregime cuprinsă de năvala capilară, excepție făcând numai o mică porțiune, sub pometele din stânga sa. În dreptul brâului, unde se încheie reprezentarea, în cele două părți, câte o frunză stilizată de stejar, partea superioară fiind verde, cea inferioară galbenă, iar contururile trasate fin cu roșu.

*Erminia* îl descrie altfel : «Prea-cuviosul părintele nostru Grigorie Decapolitul, (de la Bistrița-Vâlcea) preot, fiindu-i chipul uscățiv, galben, părul negru până la urechi, pleșuv în creștet, cu barba puțin rotundă, neagră, puțin căruntă, om de mijloc...» (p. 248 ; text adăugit).

Se ouvine menționată inițiala majusculă P, compusă din doi șerpi mici galbeni, sprijiniți în capetele întinse pe solul închipuit și alcătuind corpul literei prin sumetirea paralelă a trupurilor, partea superioară a ei fiind cozile lor împletite ; deasupra acestora se înalță o cruce de Malta de dimensiuni reduse, în tuș.

Mai mult de jumătate din prima pagină a celui de *Al 6-lea Viers în 6 decembrie, la Sf. Ierarh Nicolae* este ocupată de o miniatură (14 × 12 cm) cu cinci personaje — două cupluri mixte dispuse lateral în centru aflându-se cristelnița, cu formă evidentă de potir, găzduind pruncul gol, cu palmele încrucișate pe piept, cu păr des castaniu, aureolă galbenă. La stânga sa, un venerabil bătrân în tunică galbenă, mantie cărămizie petrecută peste umărul drept, coborând peste brațul ușor ridicat spre piept. Faldurile i se împart în două, țesătura fiind sumeasă de brațul îmbrăcat într-un capăt de mânecă albastru. Un brâu roșu, susține mantia deasupra șoldurilor. Părul alb, barba nu mai puțin imaculată, tăiată drept, îi conferă un aer de smerenie, deosebit de concentrarea nobilă a bătrânului preot despre care vom vorbi ulterior. Mai înapoia personajului asupra căruia am insistat — tatăl Sfântului Nicolae —, soața sa, în cămașă trandafirie, cu ape deschise, cu fustă galbenă, cu acoperământ albastru ascunzându-i părul, a dus mâna dreaptă la inimă, să-i potolească bătăile stârnite de emoția botezului.

Preotul pomenit citește într-o carte de cult de dimensiuni impresionante, îmbrăcată în aur ; o susține cu ambele mâini — una sus, alta jos. Bătrânețea nu i se cântărește numai datorită părului ca neaua, căzut pe umeri, sau din barba cu fuior ascuțit, ci și într-un detaliu trădând spiritul de observație exact al miniaturistului ; după cum ține cartea departe de ochi se înțelege că slujitorul este presbit. Umerii îi sunt acoperiți de epitrafirul larg, țesut cu fir de aur, coborând majestuos între aripile stiharului cu față roșu deschis și interior galben, în partea inferioară el fiind împodobit cu două ornamente cruciforme. Îndărătul său cădelnițează un diacon în veșmânt azuriu.

Cristelnița e proiectată asupra unei structuri mărginite în afară de roșu, interiorul ei fiind galben conturat de verde. La baza ei, două perne — cea de la nivelul podelei mai mare, cea de mai sus mai mică, ambele bombate. Câte două ferestre taie peretele roșu deschis din fundal ; ritmic, ferestrele mai mici se deschid între capetele personajelor

grupate pereche, dar cele mai mari între capetele celor doi vârstnici și structura centrală. De fiecare parte a ferestrelor, câte trei linii scurte închipuie sclipirea luminii pătrunzând prin geamul siniliu încadrat în grătar metalic.

Încăperea e pardosită cu mozaic; plăcile alb, albastru, roșu, verde au dimensiuni inegale și nu sunt colorate ritmic, ceea ce strică — în chip artistic — simetria posibilă, sugerată de cele două grupuri umane și de cele patru ferestre.

În amândouă colțurile superioare ale imaginii apare exteriorul casei, adică acoperișul, în stânga cu țiglă roșie, în dreapta din șindrilă albastru spălăcit de ploi. Cuprinderea în aceeași miniatură a interiorului și exteriorului parțial al clădirii surprinde; ea e frecvent folosită în miniatura indiană din epoca mogulă.

După specificarea curmării simetriei prin dalajul de pe podea, prin colorarea opusă a celor două părți vizibile din acoperiș, adăugăm că și cele două perechi de personaje nu sunt dispuse nici paralel, nici față în față, ci în unghi.

Inseamnă oare aceasta că nu există legătură între cele patru personaje? Nicidecum. Ea este realizată cu ajutorul privirilor, o legătură mai subtilă decât oricare alta formală. Să urmărim jocul privirilor. Preotul și le îndreaptă către carte. Diaconul urmărește și el citenia, peste umărul precedentului. Familia aflată în capătul celălalt al încăperii privește acest grup. Așadar cele citite, Cuvântul, leagă toate patru personajele, ceea ce ni se pare o admirabilă modalitate de sudare a patru inși distincți, pe o cale deosebit de dificilă pentru mijloacele plastice, aceea a concentrării intelectuale. Desigur că această remarcă ne întărește convingerea că spiritul de observație al miniaturistului era excelent.

Mai înțelegem, cu acest prilej, prețul pus de țăranul săliștean pe rolul cărții în unirea cugetelor.

Atragem atenția că tricolorul țării românilor apare din nou. Unde? În veșmântul mamei din miniatură. Inseamnă aceasta că înțelesul este că e vorba de drapelul țării mumă? A mers subtilitatea gândirii lui Picu Pătruț atât de departe? Nu o vom ști niciodată. În orice caz, revenirea acestui motiv esențial în plastica lui se cuvine urmărită în întreaga sa operă, concluzii definitive neputând fi trase decât după o astfel de cercetare.

Tema botezului sfântului nu apare în *Erminia* luată ca referință. Cea mai apropiată temă este *Nașterea Sfântului Nicolae*. Iată lista completă a motivelor recomandate pictorilor: «2. Sfântul se dă la dascăl să învețe carte; 3. Sfântul se hirotonește diacon; 4. Sfântul Nicolae aruncă bani în casă; 6. Sfântul înviindu-l pe corăbier; 7. Sfântul se hirotonește arhieru; 8. Sfântul în temniță ia de la Hristos evanghelie; 9. Sfântul tăind copacul în care locuiau diavolii; 10. Sfântul scăpând de la moarte pe cei trei nevinovați; 11. Sfântul Nicolae zdrobind capștea de idoli; 12. Sfântul arătându-i-se în vis împăratului Constantin și lui Avlavie; 13. Adormirea Sfântului Nicolae» (p. 225—227).

Neputând examina toate erminiile<sup>26</sup> nu putem afirma că tema asupra căreia s-a oprit Picu Pătruț e absentă din ele. Nici nu se poate ști dacă el nu și-a găsit model în vreo pictură în frescă, într-o icoană sau într-o gravură de carte. Un studiu dedicat originalității tratării sale ar lumina chestiunea pentru moment deschisă numai.

Fiind vorba despre un viers lung — patru pagini de manuscris — Picu Pătruț își cinstește inspirația literară cu o a doua miniatură, de încheiere; ea depășește jumătatea inferioară a filei (14 × 11 cm). În partea superioară stă scris: «La înmormântarea Sf. Nicolae» (bara reprezintă întreruperea titlului printr-o nișă centrală verde cu margini galbene și roșii, pe mijlocul căreia atârnă o draperie roșie).

Sfântul, în haine de slujitor al altarului roșu, galben și albastru — tricolorul românilor în planul central, cu mesaj direct) se află întins pe spate; pe pieptul său. Sfintele Scripturi, îmbrăcate în aur. Un diacon, desenat folosindu-se o elegantă elongație arcuită către centru, în spiritul bizantin exportat și în pictura apuseană de El Greco, cădelnițează cu pioșenie trupul adormit. Un preot (și el înveșmântat în tricolor) citește la capul sfântului. Cartea îi este întoarsă cu fața spre privitor, semn al viziunii naive a artistului. La picioarele catafalcului, un grup de monahi cu capetele acoperite; cel din frunte e mai înclinat înainte decât următorii, în atitudinea reculegerii.

Năsălia e verde, acoperită cu o pânză dungată cu alb și roșu, tivită cu un frumos lanț decorativ galben. Peretele din fund e trandafiriu deschis. Ca și în prima miniatură, putem vedea din exteriorul clădirii acoperișul cu țiglă roșie.

Indicațiile *Erminiei* sună după cum urmează: «Sfântul Nicolae, îmbrăcat cu veșminte arhieresti, zăcând mort pe pat și împrejurul lui arhieriei cu evanghelii deschise, iar un arhieriu îl sărută și diaconi cu cădelnițe și sfeșnice și cărți deschise și multă mulțime de popor, călugări și mireni și unul din călugări cu mantie, ținând în mână o tochiță, toacă» (p. 227). Simplificarea introdusă de miniaturistul român nu face decât să ajute tema, deoarece spațiul mic nu îngăduia numărul mare de personaje sugerate de textul precedent. Pe de altă parte, eliminarea laicilor, reducerea numărului slujitorilor, conferă clipei o interiorizare și o solemnitate strict duhovnicească. Astfel încât ne e îngăduit să spunem că sărăcirea formală produce o îmbogățire tensională afectivă.

S-a menționat că *Al 6-lea Viers* apare și în manuscrisul *Viersuri la toate praznicele...* El este introdus aici, pe contrapagină, de o splendidă miniatură, ocupând întreaga față a filei (16,5 × 13 cm). În colțul din dreapta privitorului (jos) scrie: «Viers» pe postamentul susținând tronul ierarhului; ceva mai sus, între piciorul tronului și cadru, se află data efectuării imaginii: «iunie 8» (la sfârșitul *Viersului*: ...iunie 1861).

Masivitatea tronului de aur, inventivitatea motivelor lui decorative creează simțământul fastului oriental; somptuosul copleșește. Partea inferioară a celor două picioare vizibile se încheie cu două capete de balaur; gurile deschise larg, lasă să iasă limbi arcuite în sus. Trupurile

26. Prof. dr. Vasile Grecu, *Erminii de pictură bizantină*, în «Candela», an L—LII, 1939—1941, p. 489—515, apud C. Săndulescu-Verna, op. cit. *Precuvântare*, p. 6.

lor erezte nu ocupă întreaga lătime a picioarelor și numai jumătate din ea, curgând spre podea, noduroase, vânjoase, în plină mișcare. Aceste picioare sunt mai scurte decât locul unde te așezi, o construcție neobișnuit de înaltă, ornată cu șapte linii decorative ce nu se repetă. Modul de desenare a acestora sugerează că partea inferioară e bombată, iar cea de deasupra în plan înclinat scobit către locul de întâlnire a planurilor. Tronul este mai lat decât e necesar sfântului așezat, grăind despre o elaborare cu prilejul căreia utilul a fost umbrit de estetic. Desenul apărătorilor laterale ale spetezi dreptunghiulare ține seama de legile perspectivei atât de bine încât devine argument pentru afirmația că schema tronului — poate a întregului desen — a fost împrumutată dintr-o gravură de carte realizată de un artist școlit. Sfântul Nicolae, în veșmântul căruia apar culorile : roșu, galben, verde și albastru — cea dintâi în două nuanțe —, are chipul blajin, inteligent, cu o privire aprinsă și, parcă, străbătută de un zâmbet al celui care știe multe. Pletele, frumos orânduite, sunt continuate cu o barbă la fel de albă, scurtă, rotunjită. Corpul desparte titlul «Sf. Ierarh Nicolae». Dreapta sa binecuvăntează. Din stânga vedem degetele susținând de sus, în aer, o carte deschisă către privitor. Imaginea e clasică, dar se cuvine să insistăm, desenul (incomplet simetric) perfect, amploarea dimensiunilor, dozarea culorilor, armonizarea lor, liniștea poziției și a chipului, toate acestea contribuie la umanizarea întregului, dar nu mai puțin, la crearea sentimentului măreției.

Menționăm că o altă variantă a acestei imagini (văzută mai de aproape) apare în manuscrisul de bază (*Stihos...*) ilustrând primul *Viers* închinat aceluiași sfânt (p. 280).

Subiectul următoarei miniaturi este prezent printre temele enunțate în Erminie, la nr. 12 : «Palaturi și marele Constantin dormind sus pe un pat de aur, învelit până la brâu cu o plapomă țesută ; și sfântul stând deasupra capului lui îl înfricoșează. Și puținel mai încolo alt pat și Avlavie dormind, pe care de asemenea îl înspăimântă sfântul» (p. 227).

Miniatura (14 x 8,5 cm) simplifică propunerea, ceea ce este spre folosul ei, ținând seama de spațiul restrâns pe care și-l acordă ilustratorul. Sub diagonala stânga jos — dreapta sus se află patul de suferință al unui bărbat cu barbă tunsă scurt, întins pe spate, cu ambele mâini pe piept, dispuse aproape paralel. Capul i se sprijină pe o pernă albastră ; îndărătul ei stă una roșie și altele două galbene dungate, tivite cu roșu. Bărbatul — Împăratul — poartă o cămașă de noapte roșie. Cearșaful acoperindu-i trupul este albastrui. Sfântul, în picioare de cealaltă parte a patului «de aur», se apleacă spre cel doborât de boală. Cu mâna stângă îl apucă de cot ; întinzând două degete ale mâinii drepte, amenință. E înveșmântat în galben, iar mantia îi este roșie. Aureola rotundă este mărginită tot cu roșu.

Ușa din fund, a odăii este zăvorâtă.

De-a dreapta și de-a stânga sfântului vedem două ferestre, inegale ca dimensiuni și dispuse asimetric, împrejurul acestora penița miniaturistului semnalează zbucnirea luminii în interior, trasând linii late-

rale radiare (două și trei). Geamul e apărat de o rețea metalică dispusă în ochiuri mici.

Dincolo de încăpere se surprinde șindrila albăstrită de pe acoperiș.

Deasupra personajelor stă scris în linie ascendentă ce urmărește linia boltită a tavanului : «Nicolae se arată în vis împărat(ului)».

*Viers al Precestei* este precedat de o nobilă imagine a Maicii încoronate, susținându-și pruncul (și el încoronat) pe brațul drept (14 × 10 cm). Copilul nu stă ci, zglobiu, se zbate să se cațere cât mai sus, cuprinzându-și mama, increzător, pe după gât. E despuiat, pe când Fecioara Maria e îmbrăcată în albastru și învelită, pe deasupra, în galben. De sub coroană îi coboară pe umeri un văl tot galben.

În colțul din stânga jos al miniaturii, data realizării ei : «Ianuarie 15».

Ultimul *Viers către Precesta* debutează ca o vinietă (13,5 × 2,4 cm) dintre cele mai simple : Tablele legii, între două frunze de stejar stilizate — verde cu galben și contur roșu.

În manuscrisul *Viersuri la toate praznicele*, această vinietă introduce *Al 7-lea Viers la Sf. Nicolae*; cele două viniete au deosebiri. Cea din urmă e dotată cu două noi frunze de stejar, mult mai mici, în poziție verticală, de-a dreapta și de-a stânga Tablelor; în jurul acestora e o altă frunză, zimțată, galbenă. Jumătățile frunzelor au fiecare altă culoare. Iată ritmul distribuirii lor : galben, verde, mov, albastru deschis, galben, verde, maro, galben albastru (ușor mai închis). Contururile sunt negre; în exteriorul acestora la dreapta și la stânga exclusiv, un nou contur mov.

Datorăm un ultim cuvânt modului în care sunt scrise acrostihurile. La două dintre ele intenția de a le scoate în evidență nu este vădită; ne referim la *Viersul* închinat mucenicului Procopie și la *Al 7-lea Viers* închinat sfântului Nicolae; în cazul lor inițialele alăturând acrostihul sunt scrise cu același tuș negru cu care s-au caligrafiat versurile. În schimb în cel de *Al 6-lea Viers*, inițialele sunt desenate în tuș roșu (versurile rămânând tot timpul scrise cu tuș negru).

În cazul acrostihului Sf. Parascheva și al aceluia din *Viers la Precestă*, inițialele sunt culcate pe linia orizontală, una sub cealaltă, astfel încât întregul cuvânt nu poate fi citit decât întorcând manuscrisul cu cotorul spre cititor. Aceste inițiale le dublează pe cele cu care încep versurile. Important în *Viers către Precesta*, inițialele din acrostih, dispuse la fel, nu le dublează pe cele de la începutul stihurilor, acestea din urmă dispărând.

Picu Pătruț a mai compus o poezie cu acrostihul-semnătură : Picu Pătruț, Crisnic Seliște Septemvrie 4 anul Domnului 1000800407. Ne referim la veselul *Viers de primăvară* publicat în albumul : *Picu Pătruț, Miniaturi și Poezie*<sup>27</sup>. Miniatura ilustrând acest *Viers* se află reprodușă în același tom sub nr. 96 și reprezintă una dintre cele mai originale manifestări ale talentului artistului din Săliște. Nu reedităm textul poe-

27. *Evocări* de Zoe Dumitrescu-Buşulenga și Vasile Drăguț. *Studiu introductiv* de Octavian O. Ghibu și Crișan Mircioiu. Ediție îngrijită, tabel cronologic și note de Octavian O. Ghibu (București, Asociația România), 1985, p. 75—76.



ziei, nici nu comentăm imaginea, ele aflându-se la dispoziția cititorilor noștri care își pot forma o opinie personală.

În concluzie, se cuvine afirmat că acest prim studiu despre apariția acrostihului în literatura română trebuie să fie urmat de altele ce să pună la dispoziția publicului curios de literatură textele tuturor acrostihurilor din epoca luată în atenție, astfel încât să se poată ajunge la un punct de vedere obiectiv și bine informat asupra locului ocupat de lucrările țaranului săliștean — dar nu mai puțin impresionantului om de cultură român — în cadrul creațiilor naționale în acest gen poetic anterioare și contemporane lui.

## DOCUMENTE DE LIMBĂ ROMÂNĂ

Pr. I. IONESCU

Pornind de la adevărul că cel mai fidel document al vieții istorice a unui popor este limba lui vorbită, prezentăm două cuvinte românești, în contextul lor socio-istoric, cu evoluția semantică ce le caracterizează.

1. *Cuvânt.* În *Dicționarul limbii române*<sup>1</sup> și în *Dicționarul explicativ al limbii române*<sup>2</sup>, se dă o dublă etimologie etimonului respectiv: *conventum* (= învoială, înțelegere, contract, pact) și *conventus* (= adunare, întrunire).

Prof. G. Ivănescu<sup>3</sup> a adus precizări, argumentând că nu este cazul a avea o dublă etimologie, fiindcă *conventum* este un termen rar întrebuințat în latină, pe când *conventus* este foarte des întrebuințat în epoca imperială, el transmițându-se mai departe și în limbile romanice, însă cu un sens modificat, care însemna «adunare organizată și condusă de cineva», «adunare care este o instituție socială».

În limba latină *conventus* designa următoarele relații sociale: 1. Adunările judiciare, ședințele pe care le țineau guvernatorii romani, periodic, în principalele orașe ale provinciei lor, cu notabilii regiunii și cu principalii cetățeni din provincie. Ele s-au menținut și în timpul Imperiului. Ședințele se țineau în forum, iar mai târziu într-o biserică sau într-o sală de audiențe din palat.

2. Capitalele cricumscripțiilor judiciare, în care se țineau ședințele în provincii sau chiar aceste cricumscripții.

3. Marea adunare a cetățenilor, pe care-i atrăgea ținerea periodică a ședințelor provinciei, apoi timpul când aceste adunări aveau loc.

4. Adunările provinciale menționate de romani în unele orașe și numite de obicei *concilium*.

5. Totalitatea romanilor publicani, *mercatores*, negustori sau curieri, *negociatores*, care locuiau în provincie și formau în jurul guvernatorului un fel de corp care reprezenta poporul roman.

Dintre toate aceste sensuri, cele care trebuie luate în considerare pentru etimologia cuvântului român, precizează G. Ivănescu, sunt sen-

1. DLR, I, partea a II-a, p. 1058.

2. DEX, 1957, p. 224.

3. G. Ivănescu, *Note etimologice*, în «Studii și cercetări lingvistice», VIII, 1957, 4, p. 509—517; Idem, *Istoria limbii române*, Iași, 1980, p. 249 și 360.

surile 1, 3 și 4. Asemenea adunări n-au mai fost însă posibile după cucerirea părții de nord a Peninsulei Balcanice de către slavi, produsă în prima jumătate a secolului al VII-lea. Dar vechiul termen s-a transmis asupra adunărilor care aveau loc, începând din acest secol, în cadrul gentilic, în obștile sătești agrare.

Pentru Dacia, faptul rezultă din existența judeciei, a «sfatului oamenilor buni și bătrâni», care judecau și hotărâau, iar hotărârea lor în «adunare» era *cuvânt* pentru întreaga obște. Asemenea adunări cu caracter juridic explică și evoluția semantică de la «adunare» la «discurs», «cuvântare», «conversație». Evoluția semantică s-a produs, după toate probabilitățile, în cadrul gentilic, în cadrul obștilor sătești agrare, înainte de instaurarea ordinii feudale la români, care începe la noi în secolul al IX-lea sau al X-lea. Din epoca feudală, sub influența pătrunderii elementului lexical slav în limba română, la curțile feudalilor de pe teritoriul românesc, verbul *a (d)vorbi* (< v.sl. *d'vorbiti* = a sluji la curte) a ajuns să însemne *a vorbi*, iar *dvorăbă* (< v.sl. *d'voriba* = a sluji (la curte), slujire) a ajuns să însemne *vorbă*. Dispozițiile luate, cuvintele de ordine, se transmiteau acum de la curtea feudalului pentru obștea agrară dependentă, ceea ce a făcut ca termenul *cuvânt* să capete sensul de *vorbă* și *vorbă de clacă* (vorbă inutilă sau neserioasă).

În graiul bănățean și în dialectul macedoromân avem și termenul *zbor* (= vorbă, din v.sl. *suborŭ*), bulg. și sârbocr. *sbor* (adunare). La sârbi și bulgari *sbor* înseamnă *vorbă*, dar a păstrat și sensul inițial de *adunare*, de unde avem în românește, prin slava bisericească, *sobor* și *sobornicească*.

În dialectul macedoromân, pentru *cuvânt* avem *cuvendă*, împrumutat sau din albaneză (după Pușcariu), *kuvënd* (= discurs, conversație), sau din limba greacă (neogreacă) ? =, discurs, conversație), cum pare să arate -ă final și prefacerea lui *t* precedat de *n* în *d*, care vedește realitatea permanenței termenului latinei populare, *cuvânt*, numai la populația romanică nord-dunăreană (G. Ivănescu).

Cei doi termeni, *cuvânt* și *vorbă*, sunt sinonimi în limba română, dar termenului *vorbă* i se aplică peiorativul intrusului, atunci când se spune pentru un om de caracter că este «om de cuvânt» nu umblă cu vorba, «cuvânt adevărat, nu vorbă de clacă», «cuvânt de onoare», «pe unde iese cuvântul, iese și sufletul».

Conținutul etic al termenului *cuvânt*, păstrat în limba română din perioada daco-romană, ne trimite și la o altă realitate. În perioada daco-romană a avut loc răspândirea creștinismului în masă în limba latină vorbită. Predicarea noii credințe se făcea în *adunări*, care aveau loc în *basilici*, localuri publice și tribunale de judecată la început, apoi, din timpul Sfântului Constantin cel Mare și locașuri de cult creștin. Predicatorii erau *presbiterii* (= preoții) și *episcopii*. Conform canonului 64 al Sinodului VI ecumenic (noiembrie 680—septembrie 681) mireanul nu putea predica decât cu aprobarea episcopului, iar femeilor li se interzicea predicarea în biserică (canon. 70 al aceluiași sinod și conform hotărârii scripturistice pentru femeie, «să tacă în biserică» (I Cor. 14, 34—35; I Tim. 2, 12). Învățătura clericilor era *cuvânt de învățătură creștină*, *cuvântul Sfintei Evanghelii*, *cuvântul lui Dumnezeu*. *Cuvân-*

tul în biserică începea cu «Binecuvântat este Dumnezeu nostru» și cu «Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh». Cei ce *binecuvântau* erau *preotul* și *episcopul*, care erau conducătorii bisericești. Învățătura creștină i-a dat termenului *cuvânt* și o nuanță nouă, aceea de «rațiune». «Cuvântul lui Dumnezeu este rațiunea în care își au originea și modelul rațiunile tuturor lucrurilor»<sup>4</sup>. În limba română *Logosul* (rațiunea) din prologul Evangheliei Sfântului Ioan a fost tradus prin *Cuvânt*, și nu prin *Verbum* din latina clasică cultă, ca în celelalte limbi neolatine (*Au commencement était le Verbe*). «La început era Cuvântul, și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul» (Ioan 1, 1).

Prin rugăciune (<rogatio, -onis), *cuvântul* devine vehicul lexical de relație între credincioșii daco-romani și Dumnezeu și nu numai între oameni, iar *biserica* (<basilica), ce fusese casă împărătească de adunare și tribunal, a devenit *casa lui Dumnezeu*, Împăratul cerului și al pământului, și adunarea creștinilor din *biserică* se va numi, începând din timpul Sfântului Constantin cel Mare (306—337), tot *biserică*, spre deosebire de limbile neolatine din Apus, unde termenul de *ecclesia*, adunarea celor chemați (catehumenii) și a celor aleși (creștinii), va trece și asupra clădirii (f. *l'église*), după secolul al IV-lea, fiindcă acolo realitățile social-istorice au diferit de cele din România Orientală<sup>5</sup>.

Pentru populația daco-romană devenită românească, *biserica* avea să joace în istoria sa importantul rol social și cultural, iar *preoții* aveau să devină conducătorii spirituali și purtători de *cuvânt* ai obștilor credincioșilor din bisericile lor, atestate documentar încă din secolul al IV-lea, ca la Slăveni-Olt, la Biertan-Sibiu, la Porolissum (Moigrad), *biserica* preotului autohton daco-roman Sansala din părțile Buzăului, în care Sfântul Sava numit Gotul (fiind din Gothia romană), era cântăreț bisericesc, și altele, în special din Dobrogea (Scythia Minor). Ceea ce a însemnat, de exemplu, pentru poporul român din Transilvania *Biserica* și aportul preoției *Bisericii Ortodoxe Române* în lupta pentru emanciparea și afirmarea sa națională, a arătat-o exemplificativ învățatul istoric Pr. prof. dr. Ioan Lupaș, protopop de Săliște, care îndurase deportarea și închisoarea la Sópron, membru în Comitetul central din cadrele Astei și președinte al secțiunii istorice, membru activ al Academiei Române, din 1916, cu prilejul deschiderii la Sibiu, între 6/19 și 8/21 martie 1919, a primului Congres al preoției din Transilvania în țara reîntregită, unde au participat pe lângă cei 700 de delegați și delegați din celelalte provincii unite.

Spre exemplificare redăm din discursul inaugural rostit de Pr. prof. Ioan Lupaș câteva paragrafe<sup>6</sup>: «Va rămâne pentru toate timpurile un

4. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, București, 1978, vol. 3, p. 100.

5. Pr. I. Ionescu, *Documente de limbă vorbită*, în «Telegraful Român», nr. 33—34 și 35—36/1987, p. 1—2 (1 și 15 septembrie).

6. *Actele primului Congres al preoției din Mitropolia românilor ortodocși din Ardeal, Banat, Crișana și Maramureș, Sibiu*, 1919, p. 49—53. A se vedea și N. Dobrescu, *Rolul Bisericii în trecutul românesc*, București, 1909.

titlu de glorie, o dovadă bine grăitoare despre tăria de suflet, despre eroismul preoțimii și al poporului nostru felul cum a știut să-și apercă cu prețul atâtor jertfe și suferințe comoara cea mai sfântă a sufletului său : credința străbună.

Lipsiți într-un timp de orice conducere bisericească și cu organizarea lor ierarhică văduvită și destrămată în lupta cu puterea formidabilă a unui stat ca Imperiul habsburgic, lăsați cu desăvârșire pradă încercărilor de prozelitism religios feroce, când aceste încercări se înteteau până la paroxism, preoții smeriți de la sate, în chinuite slove chirilice așteptau pe hârtie următoarele cuvinte de frumusețe biblică exprimând hotărârea lor nestrămutată : «Noi și Biserica noastră, întru care ne-am născut prin botez, întru care credem și nădăduim iertarea păcatelor și viața de veci să dobândim, pe această credință a părinților noștri vrem să stăm neclintiți în veci, de care sfântă credință nici sabia, nici focul, nici prigoana, nici chinurile, nici foametea, nici moartea să nu ne poată despărți...». Și nu i-au putut despărți, nici pe ei și nici pe părinții lor... Dar pe ce se sprijineau în lupta lor biruitoare acești preoți care nu aveau decât arma *cuvântului* față de tunurile și temnițele unui stat puternic ? Întâi pe ajutorul lui Dumnezeu, care «scoate pe cei încătușați la fericire» și, în rândul al doilea, pe legătura sufletească cu poporul dreptcredincios, pe puterea sfântă și biruitoare a dragostei...».

Rolul creștinismului în viața popoarelor europene, remarcă prof. G. Ivănescu, se oglindește și în limbile romanice din Apus, care și-au creat, ca și neogreaca, un termen pentru *cuvântare*, nu dintr-un cuvânt politic sau juridic, ci dintr-un termen religios creștin, latinul *parabola* (fr. *parole*, it. *parola*, sp. *palabra* etc.). Aceasta dovedește că acolo viața creștină în evul mediu a fost puternică și bine organizată, încât s-a ajuns ca discursul prin excelență să fie cel religios, predica explicatoare a parabolei evanghelice. Viața religioasă din Apus a dat un sens religios și cuvântului latin *conventus*, care a ajuns să însemne *mănăstire*, adică adunare, conviețuire monahală (fr. *couvent*, it. *convento*). Alături de *couvent*, franceza posedă și *convent*, din latina medievală, cu același înțeles.

Româna, moștenitoare a latinei populare vorbite, a păstrat latinul *conventus* (= adunare), care ne-a dat *cuvânt* (= discurs, cuvântare, conversație), căruia creștinismul ortodox i-a îmbogățit și spiritualizat conținutul : «*La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul*» (Ioan 1, 1).

2. *Solz*. Cuvântul respectiv a comportat multe discuții lingvistice, până la clarificarea etimologiei lui, care are o importanță deosebită social-istorică pentru poporul român.

Cuvântul latin *squama*, -ae (= pojghiță, ochi de metal), înseamnă *solz*, dar în limba română este păstrat cu sensul de *scamă*. În celelalte limbi neolatine, *squama*, -ae, păstrat în italiană *scaglia*, *squama*, în spaniolă, portugheză, provensală și catalană *escama*, în franceză *écaille* (de poisson, de reptile), are înțelesul numai de *solz*. Care este explicația sensului diferit în limba română a latinului *squama*, -ae, și de unde provine cuvântul *solz* în limba română ?

Unii lingviști l-au dedus din adjectivul latin *solidus* (= solid), iar alții din vechiul slav *slozu*, *sluzu* (= mucozitate). Etimologia din slavă n-a putut fi acceptată, pe motivul că nu se poate justifica metateza lui -l-, care ar fi trebuit să dea *silz* ca în *trugu* > *tîrg*, *tluku* > *tilc* etc. H. Jarnik și D. Pușchilă au dedus cuvântul românesc din *solidus* (= monedă romană de aur, începând de la Constantin cel Mare), sincopat în *soldus*, iar pe baza pluralului *solzi* s-a creat singularul *solz*.

În Transilvania, cuvântul se folosește frecvent în expresia populară *banii peștelui*<sup>7</sup>. Prof. G. Ivănescu<sup>8</sup> a adus precizări, arătând că este vorba de moneda de aur emisă de Constantin cel Mare în anul 309 la Treveri, numită *aureus solidus* sau *solidus*, în greutate de 4,50 gr. aur. Termenul respectiv nu a putut fi folosit în limbă înainte de secolul al IV-lea și, deci, nu a fost adus de coloniștii lui Traian în Dacia.

Abundența emisiunilor acestei monede sub Constantin cel Mare, excelența ei calitate, au făcut-o să fie populară în tot Imperiul roman. Pe teritoriul țării noastre au fost descoperite până în prezent 47 de tezaure, din perioada 306—383, dintre care 10 conțin monezi de aur<sup>9</sup>. Domnia lui Constantin cel Mare a readus teritoriile de la nordul Dunării, până la numita Brazdă a lui Novac, când în granițele Imperiului toată Dacia fostă romană era din nou sub controlul autorităților imperiale. De această perioadă a romanității lui Constantin cel Mare este legată și răspândirea monedei sale de aur *solidus* în teritoriile romane din dreapta și din stânga Dunării, precum și folosirea cuvântului *solidus*, care va primi și un sens metaforic, atât în română, cât și în aromână *solz* și *soldzu*, s.m.pl. *soldzi*.

În poveștile mai tuturor popoarelor se vorbește de peștele de aur. Solzii peștilor, în special ai celor mari, seamănă prin strălucirea și ro-tunjimea lor în bătaia soarelui în apă cu niște monezi de aur. Diferite specii de pești de mare cu solzii auri, sunt numiți în provensală *daurada*, iar în franceză *dorade* sau *daurade*, iar o varietate de lin e numită *dorée*. Și *solidus*, monedă de aur romană, va ajunge și în aromână și în special în Transilvania, cu sensul metaforic de *solzii peștelui* sau *banii peștelui*. Marile râuri de aici, cu nume autohtone, pe malurile cărora au înflorit așezările autohtone daco-romane, ca Tisa, Mureșul, Oltul, Someșul, Crișurile, aveau în apele lor mulțime de pești, care au facilitat metafora *banii peștelui* sau *solzii peștelui*.

Începând cu secolul al VII-lea când, pe teritoriul Imperiului de Răsărit au năvălit slavii, monedele de aur s-au rărit în spațiul carpato-dunărean, ca și în dreapta Dunării, și acesta nu a mai putut face parte din ansamblul țărilor cu moneda de schimb de aur. Vechiul termen, de origine latină, *solidus*, începând cu domnia lui Nicefor II Focas (963—969), avea să fie înlocuit cu termenul din limba greacă *nomisma*, care denumea moneda de aur. La sfârșitul secolului al XI-lea, împăratul bizantin Alexius I Comnenul (1081—1118) a întreprins neforma monetară

7. D. Pușchilă, *Molitvenicul lui Dosoftei*, Studiu, București, 1914, p. 33—34.

8. G. Ivănescu, *op. cit.*

9. Constantin Preda, *Circulația monedelor romane postaurcliene în Dacia*, în SCIVA, 26, 1975, p. 442—447.

pentru redresarea economică a Imperiului și a creat în anul 1092—1093 o nouă monedă de aur, hyperperon (= trecut prin foc; aur afinat, trecut prin topiri succesive). Termenul a intrat și în limba română, cunoscut sub forma de *perper*, de origine mediogreacă, pentru moneda de aur, nume care a desemnat apoi și taxa percepută pentru grâul sau vinul exportat peste Dunăre, taxă care s-a menținut cu acest nume până târziu, spre sfârșitul secolului al XVIII-lea <sup>10</sup>.

Moneda *solidus* ieșind din circulație, sensul propriu al cuvântului s-a uitat, începând cu secolul al VII-lea, dar cuvântul a rămas mai departe în limbă cu folosirea lui metaforică de *solzii peștelui* sau *banii peștelui*, expresie folosită, cum am menționat, în special în Transilvania, ceea ce dovedește o permanentă continuitate a populației romanice carpato-dunărene. Cuvântul *solz* a trecut și în literatură, fiind foarte productiv. Prima dată îl întâlnim în *Molitvenicul lui Dosoftei* <sup>11</sup>. La Mihai Eminescu capătă aura «solzii de aramă». În *Noul Testament* îl găsim în *Faptele Sfinților Apostoli* (9, 18), cu ocazia botezului Sfântului Apostol Pavel: «Și îndată au căzut de pe ochii lui ca niște solzi; și a văzut iarăși și sculându-se a fost botezat».

În limba română și în aromână întrebuintarea cuvântului *solz*, *soldzu* a avut consecința că și-a pierdut sensul propriu vechi, din latină, *solidus*, (monedă), începând cu secolul al VII-lea și a căpătat un nou sens, sensul metaforic, de solzii peștelui, care a devenit sens propriu, cel actual, care denumește în celelalte limbi neolatine pe latinul *squama*, -ae. În Apus, condițiile istorico-sociale fiind altele, latinul *solidus* și-a păstrat mereu sensul propriu de monedă și și-a schimbat din sensul său numai ceea ce se referea la calitatea acestei monede, care a devenit tot mai scăzut, încât astăzi în limba italiană *soldo*, și în limba franceză *sou* înseamnă banul de aramă.

Limba română, în evoluția sa, se dovedește că nu este mai puțin latină decât italiana, franceza, spaniola, portugheza și celelalte limbi romanice. În izolarea sa în care s-a dezvoltat, ruptă de limbile surori neolatine occidentale, odată cu venirea popoarelor slave, la sfârșitul secolului al VI-lea și începutul secolului al VII-lea, limba română dovedește o impunătoare vitalitate și o mare putere productivă în permanența romanității carpato-dunărene. Din analiza lexicului limbii române prezentate se constată adevărul că, dacă la un moment Dacia a fost pierdută pentru Imperiul Roman (271—275), ea nu a fost însă niciodată pierdută pentru romanitate.



10. Octavian Iliescu, *Perperi auri ad sagium Venetorum*, în «Studii și materiale de istorie medie», VIII, 1975, p. 211—217.

11. D. Pușchilă, *op. cit.*

# PUNCTE DE VEDERE

---

## GENIALITATE ȘI SFÎNȚENIE \*

Între genialitate și sfînțenie se fac unele apropieri, ce ne obligă la un popas în jurul acestei teme. Nu încapă nici o îndoială că amândouă reprezintă mărimi ce depășesc cu mult mijlocia vieții omenești. Dacă botezăm această mijlocie cu numele de normal al vieții — ceea ce din punct de vedere creștin nu este exact —, atunci atât geniul cât și sfîntul ne apar în dimensiuni spirituale anormale. Nici un om cu mintea sănătoasă însă nu va fi ispitit să creadă că anormalitatea geniului sau a sfîntului însemnează ceva sub nivelul comun. Ele sunt, dimpotrivă, mărimi peste măsură ale neamului omenească.

S-ar putea obiecta totuși că și monstruozitatea e un fenomen anormal, precum într-adevăr este. Dar monstruozitatea nu e totuna nici cu geniul, nici cu sfînțenia, ci opusul lor. Monstruozitatea e hipertrofia unor defecte de natură fizică sau de natură sufletească. Monstruos în sensul fizic e bunăoară un macrocefal; monstruos în sens moral e un criminal, care îngrozește printr-o serie de fapte ucigăse. Cu toată aparența unei mărimi neobișnuite, monstruozitatea e un fenomen subnormal, fiindcă esența ei e o deficiență, un defect crescut din cale-afară. Mărimea ei stă într-o disproporție, într-o diformitate. Ea e o contradicție penibilă a simțului nostru de armonie naturală sau de armonie spirituală. Ea are totdeauna un înțeles peiorativ, fiindcă e încarnarea cea mai desfigurată a unui rău fizic sau a unui rău moral. Aparițiile ei ne cutremură de groază ca niște erupții ale puterilor infernale, ce violentează natura omenească.

Genialitatea și sfînțenia n-au nimic a face cu monstruozitatea. Ele sunt apariții anormale prin faptul că sunt supranormale. Esența lor nu stă în vreun defect față de comunul vieții, ci într-un exces de puteri spirituale. Ele nu însemnează disproporție raportate la simțul comun de armonie, ci supraproporția unei noi și sublime armonii. Ele nu însemnează desfigurare, ci transfigurare. Ele nu sunt deficiențe, ci plinătăți maxime sau desăvârșiri ale frumuseții și ale bunurilor morale. Rămânând profund omenești în esența lor, geniul e mărimea maximă a vieții naturale, sfîntul e mărimea maximă a vieții spirituale. Istoria lumii capătă un înțeles nu atât prin frământările anonime și nearticulate ale maselor din adâncime, cât prin cristalizările din înălțime ale personalităților întrupate în genii și sfînți. Istoria popoarelor n-ar însemna nimic fără geniile ridicate din mijlocul lor. Iar istoria Bisericii n-ar însemna mare lucru, fără sfînții, care să-i încarneze doctrina și s-o adeverească în formele sublime ale vieții realizate. Sensurile supreme ale acestei lumi stau în genialitate și sfînțenie.

---

\* Articolul de față reproduce capitolul cu același titlu, din celebra carte a lui Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*.

Dar sunt aceste două mărimi de aceeași esență ca să ne îngăduie să le confundăm împreună?

Întrebarea noastră își are rostul mai cu seamă dacă amintim că sunt filosofi care, în numele ideii creștine chiar, confundă genialitatea cu sfințenia și pledează pentru o egalitate a lor. S-o spunem de la început: strădania aceasta ni se pare fără temei și arbitrară, iar pe deasupra capabilă de rătăcire prin confuzia pe care o conține. Căci, pe plan istoric considerând lucrurile, dacă socotim sfințenia un fenomen specific creștin — și nu putem altfel de vreme ce sfințenia e o lucrare a harului supranatural —, atunci genialitatea ne apare ca un fenomen ce nu aparține cu exclusivitate sferei creștine. Genialitatea a existat și înainte de creștinism și în afară de creștinism, precum există și în creștinism și dincolo de marginile lui. Genialitatea apare în aria universal omenească, inclusiv cea creștină; sfințenia, dimpotrivă, are o arie istorică mult mai restrânsă, fiindcă e numai aria creștină. A confunda din acest punct de vedere genialitatea cu sfințenia înseamnă a contopi creștinismul cu lumea păgână într-o primejdioasă indistinție, care ar anula însuși rostul venirii Mântuitorului pe pământ. Dacă sfântul stă pe picior de egalitate cu geniul, atunci Homer e totuna cu Ioan Damaschin, iar Grigore de Nazianz totuna cu Calidassa, dramaturgul hindus, ideea de har supranatural dispărând cu totul în această imensă confuzie.

Filosoful care, în numele ideii creștine, comite o asemenea confuzie e Nicolae Berdiaev. Și aceasta e una din numeroasele erori ale doctrinei lui, cu atât mai primejdioase cu cât sunt dezbătute în numele gândirii creștine cu o remarcabilă putere de convingere și de stil literar.

Berdiaev pornește de la observația că astăzi creștinismul nu mai e o apariție tânără, fragedă și entuziastă; în curând el va atinge vârsta venerabilă de două mii de ani. Ceea ce a fost altădată prospătenie și elan creator a devenit pentru noi o tradiție «de autoritate externă, încremenită și osificată». Ce-a fost odinioară viață dinamică s-a transformat în formulă moartă. «Noul Testament se preschimbă într-o religie a cărturarilor și a fariseilor»<sup>1</sup>. Astfel, noi, creștinii actuali, nu avem vârsta individuală, ci fiecare suntem bătrâni de două mii de ani, purtând în spate ca pe un balast această tradiție osificată. Chiar dacă mai apar în vremea noastră sfinți ca Serafim de Sarov în Rusia, ei sunt oarecum anacronici pentru mentalitatea modernă și nu mai deșteaptă ecoul de altădată. Calea sfințeniei, bătută atâtea veacuri, e în chip vădit epuizată. Prin urmare, o altă cale spre Dumnezeu trebuie descoperită și aceasta nu e alta decât aceea a genialității creatoare. Prin creația genială se va mântui omul modern.

Această concluzie a lui Berdiaev se întemeiază pe un punct de plecare, pe care îl găsește comun ascezei creștine și creației geniale. Și anume: tăgăduirea «lumii» actuale, care e lumea imperfecțiunii și a păcatului. Filosoful rus dă într-adevăr o interpretare creștină noțiunii de «lume» ca efect al păcatului în opoziție cu cosmosul divin. Cosmosul

1. Nicolai Berdiaev: *Der Sinn des Schaffens*, p. 174.



nu e totuna cu «lumea» devastată de spiritul rău, și tragedia omului stă în conștiința acestei diferențe. Voința eroic încordată năzuiește la eliberarea din robia sau din necesitatea acestei «lumi» prin refacerea cosmosului ideal. Biruirea lumii acesteia și năzuința spre cosmos e comună sfântului și geniului. «Lumea trebuie înfrântă prin asceză și prin creație». Dar «*numai* prin asceză și *numai* prin pocăință, lumea nu poate fi biruită, păcatul și întunericul nu pot fi mistuite în flacără, fără urmă». Dacă odinioară asceza unui Isaac Sirul era un act revoluționar de eroism dinamic, supraomenesc, opus naturii, astăzi, în fața noului chin al omului, ea nu pare altceva decât o «slăbire a vieții». Astfel, sfințenia trebuie întregită cu genialitatea în năzuința comună de a birui lumea. «Voința de genialitate, zice Berdiaev, e cu puțință fiindcă genialitatea e înainte de toate voință, pasionată voință spre o altă existență». Și cum sfințenia se caracterizează prin aceeași năzuință, nu e oare genialitatea o altă sfințenie decât cea canonică? Berdiaev n-are nici o îndoială asupra acestui lucru. Extazul creator e, pentru el, tot așa de religios ca și extazul mistic și «cultul genialității» trebuie să stea pe picior de egalitate cu cel al sfințeniei. Dar în cugetarea filosofului, sfințenia e ceva care aparține trecutului, pe când genialitatea reprezintă tranziția către «epoca de creație». Din acest punct de vedere, geniul e mai mare chiar decât sfântul. «Eu cred că darul gnostic al lui Jakob Boehme era mai puternic decât al sfântului Francisc d'Assisi și darul poetic al lui Pușkin mult mai mare decât acela al sfântului Serafim de Sarow»<sup>2</sup>.

Berdiaev e un gânditor de temperament. Fraza lui e afirmativă sau negativă. Între aceste două extreme, nu cunoaște nuanțe. O dată rostită o negație, după ea vine valul unei negații și mai puternice; o dată rostită o afirmație, ea trage după sine o alta mai înflăcărată. El scrie apodictic și n-are nevoie de demonstrații întemeiate. O asemănare devine adesea o identitate, precum o deosebire nu rareori se cascadează într-o prăpastie antinomică. Temperamentul rasei apare la el exagerat de elementul arbitrar al individualității proprii. Considerațiile sale despre genialitate și sfințenie trebuiau să culmineze neapărat într-o afirmație mai uluitoare decât cele pomenite până acum. Privind inaderența la lume a geniului, el o declară imediat renunțare și se grăbește s-o identifice cu renunțarea creștină. Geniul, în concluzie, nu e nici mai mult, nici mai puțin decât un alt monah. Precum monahismul e o viață retrasă din lume, «viața genială e o viață monahală în lume»<sup>3</sup>, — decreteează filosoful rus.

Aprecierile sale sunt cu o octavă mai sus decât glasul cu care geniul e cântat de obicei. Cu mult înaintea lui Berdiaev și incomparabil mai frumos decât el, Schopenhauer a preamărit genialitatea în pagini care au rămas clasice. Dar n-a căutat să facă din ea o altă sfințenie, precum n-a făcut din geniu un monah. Pe când Berdiaev vede în genialitate voința pasionată spre o altă existență, Schopenhauer vede,

2. Nicolai Berdiaev : *Op. cit.*, p. 185.

3. Nicolai Berdiaev : *Op. cit.*, p. 186.

dimpotrivă, o covârșitoare preponderență a intelectului asupra voinței, care, aceasta din urmă, e caracteristica omului comun. Voința, după filosoful german, e sămburele egoismului individual, e puterea ce ține pe om în lume. Lipsa voinței în personalitatea genială e tot una cu dezinteresarea față de lucrurile lumii, sau lipsa de egoism. Aceasta face din geniu un inadptabil și un nefericit. Dar inadptabilitatea lui, nefiind o chestiune de voință, nu e o renunțare la lume și deci nu e o virtute. Ea face parte, ca să zicem așa, din structura firească a geniului. Inadptarea la viața practică în sens mărunț e compensată de aderența intelectului la lumea superioară a ideilor eterne. Geniul e mare prin dezinteresarea și obiectivitatea spiritului. El e un vizionar. Nu voința către altă lume îl caracterizează, ci viziunea intelectuală a unei alte lumi. Și fără îndoială, Schopenhauer are mai multă dreptate. Voința e proprie omului de acțiune. Intelectul pur sau viziunea intelectuală e proprie omului de contemplație.

Geniul e vizionar, contemplativ, deci nu voința îl apropie de sfânt, ci contemplația.

Făcând parte din această lume, vizionarul de geniu nu aderă la ea, fiindcă e absorbit în lumina superioară a unei frumuseți, pe care vrea s-o realizeze în imagine artistică, frumusețe, care nu e de pe pământ, deși poartă în ea elemente pământești. Viziunea lui depășește adesea puterea de înțelegere a contemporanilor și prin aceasta geniul e altceva decât talentul. Talentul nu depășește epoca. Talentul e o virtuozitate tehnică, ce dă formă frumoasă ori agreabilă unui conținut comun. El e totdeauna în gustul contemporan, pe câtă vreme contemporanii în spirit ai geniului aparțin viitorului. O sublimă viziune originală, îmbrăcată într-o formă necesar adecvată e însușirea geniului; un fond comun într-o formă frumoasă e însușirea talentului. Berdiaev și cu el mulți esteticieni socotesc talentul ca putere de expresie a viziunii geniale, ceea ce nu e adevărat. Talentul există separat de geniu și e mult mai frecvent decât acesta. El acceptă lumea cum este, iar lumea, la rândul ei, îi acceptă la fel. Nu se poate spune că e concesiv față de ea, fiindcă n-are de unde coborî și n-are la ce renunța pentru a face concesii. Dimpotrivă, talentul e adesea mai prejos de gustul și mentalitatea societății, ale cărei înclinări pătimase le speculează în vederea succesului. Nu e nevoie să repetăm ceea ce am spus cu alt prilej: că moralitatea în artă e o chestiune ce privește talentul, iar nu geniul. Geniul n-ar fi el însuși fără viziunea unei lumi de ideală perfecțiune în comparație cu aceea în care trăiește și la care nu aderă.

Nicolae Berdiaev face o profundă greșeală când atribuie geniului o renunțare la lume de ordin moral și prin aceasta, îl compară cu monahul. Geniul renunță la lume prin structura lui vizionară, iar nu printr-un act de voință. Un călător în țară străină, care nu cunoaște graiul locului, se simte izolat, dar această izolare cine ar putea s-o numească act de renunțare? Geniul e străin de lume prin natura viziunii lui, adică într-un chip fireesc, ce nu reprezintă nici o strădanie de ordin moral. Asceza sfântului e cu totul altceva decât această inadptabilitate genială. Asceza e într-adevăr renunțare, adică actul radical al

voinței eroice de a se lepăda de lume și de bunurile ei. Pentru ascet, lumea e într-adevăr devastată de răul păcatului și renunțarea la lume e renunțarea la păcat; lupta împotriva lumii e lupta împotriva păcatului. Dar e luptă, e război, purtat cu o încordare de voință și cu o energie morală fără asemănare. Ascetul e de cele mai multe ori un păcătos convertit prin credință la virtute. A fost întâi din lume, a participat din plin la mizeria și la decăderea ei morală, pe care după aceea o neagă, fiindcă îi cunoaște amărăciunea băută până la fund. Cunoașterea păcatului în lumina revelației creștine e izvorul groazei lui de lume. Pe geniu însă nu conștiința morală a păcatului îl depărtează de lume, ci un superior simț estetic, care refuză urâtul existenței sau care e pătruns de tristețea frumuseților atât de vremelnice din această lume. Schopenhauer atribuie geniului melancolia. Dar care poate fi cauza acestei melancolii decât aspectul urât al lucrurilor sau vremelnicia frumuseții lor? Genialitatea e un instinct estetic, care îl desparte pe om de lume. Și e foarte posibil ca geniu să nu aibă conștiința păcatului ce devastează existența, făcând-o urâtă și vremelnică. Urâtul și vremelnicia sunt efecte ale păcatului, dar conștiința păcatului e specific creștină, pe când geniu poate fi sau nu creștin. Când Horațiu disprețuiește lumea într-un vers faimos, n-o face din motive ascetice, fiindcă Horațiu e un epicurian, care se simte prea bine în desfătărilor acestei vieți, ci din repulsie față de trivialitatea «vulgului profan». Și când el găsește accente de pătrunzătoare melancolie în strofele către Postumus, e determinat nu de sentimentul moral, ci de regretul că desfătărilor acestei lumi nu țin decât atât cât scurta noastră viață omenească. Un exces de sensibilitate nativă pune distanță între geniu și lume, din pricina vulgarității ei sau a vremelniceii frumuseților ei, fără ca el să aibă neapărat conștiința morală a cauzei adânci din care se naște această deșfigurare. Adesea se adaugă la aceasta un orgoliu rănit de felul cum lumea reacționează față de opera lui. Beethoven e furios și deznădăjduit că oamenii nu înțeleg puterea mântuitoare pe care o aduce divina lui muzică. Orgoliul se ține de conștiința superiorității geniului. Alfred de Vigny, care declară în prefața nemuritoarelor sale poeme că genul acesta e creat de el în literatura franceză, a dat o expresie magistrală acestui sentiment în celebra poezie «Moise», unde nefericirea geniului apare din pricina nemăsuratei lui măreții față de muritorii comuni. Orgoliul lui Ovidiu găsește versuri de foc chiar în elegiile sale, scrise în nenorocirea exilului, pe țărmul barbar al Pontului Euxin. Iar Eminescu trăiește același sentiment al superiorității, ce pune între el și lume o distanță siderală, când scrie :

*Trăind în cercul vostru strămt,  
Norocul vă petrece,  
Iar eu în lumea mea mă simt  
Nemuritor și rece.*

Pentru ascet însă, orgoliul e păcatul capital, care a adus prăbușirea omului, durerea și moartea în lume. Căderea lui Adam din dumnezeire, cum scrie în Filocalie, decurge din păcatul orgoliului. Ascetul nu urăște

și nu disprețuiește lumea ca făptură cosmică a lui Dumnezeu, ci păcatul din lume, care o desdumnezeiește. A numi genialitatea un nou monahism și o altă sfințenie, cum face Berdiaev, înseamnă a confunda lucruri, care nu merg împreună decât forțate de judecata cea mai arbitrară și mai neintemeiată.

Dacă geniul merită să fie admirat în opera lui, viața lui ca om e adesea tot ce poate fi mai opus ascetismului. Opera lui Baudelaire e una și viața lui detracată e cu totul altceva. Opera lui Verlaine e una și viața lui noroioasă cu totul altceva. Ca oameni, aceste genii sunt martirii propriei lor păcătoșenii. Viața lui Dostoievski însuși e un infern de patimi și toată superioara conștiință ortodoxă, în contrast profund cu biografia lui, e întrupată în opera fără de asemănare, pe care ne-a lăsat-o. Dar nici lui Baudelaire, nici lui Verlaine și nici lui Dostoievski nu le-a trecut vreodată prin minte, că ar putea sta pe picior de egalitate cu sfinții, fiindcă în omeneasca lor păcătoșenie, aveau conștiința creștină a distanței ce-i desparte de virtutea pe care o visau și o cântau, dar n-o înfăptuiau.

Ascetul e, dimpotrivă, o întrupare reală a virtuții. El n-o visează, ci o încarnează. Despre el se spune de obicei, în comparație cu geniul, că își este propria capodoperă morală, pe când artistul își consumă umanitatea în capodopera de artă pe care, dincolo de el, o dăruiește omenirii. În parte e adevărat, în parte inexact. E adevărat că geniul se consumă în operă, văzându-se pe sine mai mult în ea decât în omul din el. Trebuie să observăm însă că această dăruire de sine nu e rezultatul unei deliberări morale, ci o pornire innăscută, spontană, căreia nu i-ar putea rezista. Creația e pasiunea lui absorbantă și dominantă. Creația în geniu e un instinct fericit, ce se dezlănțuie ca o fatalitate. El n-ar putea trăi altfel. În aspectul exterior, în interpretarea pe care noi i-o dăm, acest instinct creator apare ca o jertfă personală, dar el n-o trăiește ca atare, ci ca o satisfacție într-adevăr supraumană a operei, pe care o făurește. Am greși însă dacă am confunda acest instinct creator cu o erupție a inconștientului, ce ar face din geniu o jucărie a forțelor oarbe.

Geniul e perfect conștient de puterea ce i se manifestă în operă. Satisfacția lui e depășirea de sine, e obiectivarea în lucrul pe care îl făurește și care va dura dincolo de el.

*Exegi monumentum aere perennius* exclamă Horațiu și tot el spune cuvântul, care sună ca o supremă mângâiere și ca un suspin totodată: *non omnis moriar*, nu voi muri întreg, fiindcă voi trăi peste veacuri în opera mea. Capodoperele nu sunt eterne decât la figurat. Ele trăiesc cât materia în care au fost modelate. Dar setea de nemurire, pe care geniul o pune în ele e un miracol natural al spiritului omenesc, și el nu poate veni din inconștient, ci din cel mai luminat și mai înalt simț al nefericitei noastre vieți terestre. În fața morții, geniul se amăgește adesea cu iluzia nemuririi, întrupată în opera de artă.

În fața morții, care e rodul fatal al păcatului, sfântul se ridică pe sine ca o capodoperă morală. Dar nu e adevărat ce spune Berdiaev că

sfînțenia n-ar fi altceva decât expresia unui egoism transcendent. Am fi îndreptățiți s-o numim astfel dacă, de fapt, sfântul n-ar fi altceva decât propria sa capodoperă, dacă el nu s-ar aduna din lume decât pentru a trăi prin sine. Condiția omenească a sfînțeniei e asceza. Dar asceza nu înseamnă numai lepădarea de lume, ci, în plus, lepădarea de sine însuși, care e lucrul cel mai greu și cel mai eroic, când izbutește să fie realizat. Sfântul nu cunoaște nici o satisfacție de sine. Voința lui, care nu e un act spontan ca genialitatea creatoare, se exercită împotriva ei însăși fără îndurare și fără milă. Lepădarea de lume în asceză nu are atât un sens exterior cât unul lăuntric: lepădarea de lumea care există în tine, de păcatul care te desfigurează. Pentru realismul creștin, lumea e de o parte, iar eul cugetător de alta. Lumea există ca realitate obiectivă în afară de noi și fără noi, iar în noi există subiectiv ca răsfrângere de imagini, de reprezentări și de idei. «Lucrurile, zice Maxim Mărturisitorul, sunt în afară de minte, iar reprezentările lor sunt așezate înlăuntru; deci într-însa te folosești de aceste reprezentări bine sau rău; căci greșitei întrebuintări a reprezentărilor îi urmează reaua întrebuintare a lucrurilor»<sup>4</sup>. Sfântul se leapădă de lumea din afară prin lepădarea de reaua întrebuintare a gândurilor despre lume. Tocmai de aceea, lupta cea mai crâncenă a ascezei creștine e lupta cu sine însuși, adică cu propriile idei pătimase în legătură cu lumea. Izolarea monahală nu e deci inadaptabilitatea iscată din conformația organică a geniului, ci izolarea de propriile tale gânduri în legătură cu lumea. E ceea ce se numește cu termenul consacrat: «războiul nevăzut» împotriva gândurilor. Astfel, lepădarea de lume în sens ascetic se reduce în esență la lepădarea de sine însuși. Această desertare a spiritului de lumea subiectivă e termenul ultim al ascezei, dar numai cu această lucrare a voinței sale omul n-a devenit propria sa capodoperă, n-a devenit sfânt. Căci sfînțenia nu aparține puterii omenești. Sfînțenia e lucrarea supranaturală a lui Dumnezeu. Ascetul se oferă curat cu trupul și gol cu sufletul. Restul, adică totul, aparține lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu sfînțește prin harul său supranatural. E pe de-a-ntregul greșită ideea că sfântul se lucrează pe sine ca proprie capodoperă morală. Aceasta, n-ar însemna, cu alt nume, decât păcatul lui Adam, care a voit să fie Dumnezeu prin natură. Desăvârșirea sau îndumnezeirea creștină nu e posibilă decât prin har. Ascetul aduce un material pregătit în puritate pe cât e cu putință naturii omenești luminate de credință; dar Dumnezeu însuși e cel care făurește din acest material capodopera sfînțeniei, supraomul creștin sau omul îndumnezit. Supremul artist, care a creat lumea prin Cuvânt, o ridică din păcat și o recrează prin harul Duhului Sfânt, în profunda umilință a omului, care colaborează de bunăvoie la această dumnezeiască lucrare. Noul Adam și noul Cosmos, care renaște din pântecel duhovnicesc al Bisericii lui Hristos, își are începutul în timp, iar împlinirea în eternitate. Trecerea peste prăpastia morții, care desparte timpul de eternitate, nu e cu putință decât prin energia de foc a harului purificator și îndumnezeitor.

4. Maxim Mărturisitorul: Centuria II 31, în *Filocalie*, vol. I.

Cea mai mare descoperire, pe care ne-o aduce creștinismul, zice Ioan Damaschin, e cunoașterea de noi înșine. Și ce este oare renașterea în Duh decât recunoașterea de noi înșine în Dumnezeu, în transcendența nemuririi? De la Dumnezeu venim și la Dumnezeu ne întoarcem, — acesta e destinul omului, revelat prin Iisus Hristos. Iisus Hristos e modelul după care, și puterea prin care lumea se creează din nou, se desăvârșește, reasezată pe linia destinului ei transcendent. Expresia de «egoism transcendent», pe care Berdiaev o aruncă ascetului, e un non-sens. Căci egoismul nu există decât în ordinea păcatului, în ordinea lumii desdumnezeite. În ordinea divină a făpturii sfințite, el nu există. Ideea creativismului artistic, conceput ca o altă sfințenie, care ar face tranziția de la creștinismul «osificat» la nu știu ce epocă nouă, e de asemenea un non-sens. Creativismul artistic a existat de când există omul, iar perspectiva epocală, ce i se atribuie în viitor, nu e decât o iluzie, și n-ar fi decât o reîntoarcere la lumea naturală din afară de creștinism. A pune pe același plan sfințenia canonică și creativismul artistic, cu precădere în viitor pentru acesta din urmă, ar însemna să alegem ca model de viață pe Sapho în locul Maicii Domnului și pe Homer în locul lui Grigore Teologul. A declara mai departe sfințenia osificată, iar creativismul singurul lucru viu, ar însemna să credem că Duhul Sfânt și-a schimbat planul de reînnoire a lumii, mutându-și lucrarea desăvârșitoare din sfinți în genii, adică din nemurirea reală în imaginea artistică a nemuririi.

În afară de confuziile semnalate, Berdiaev face o eroare de ordin dogmatic când afirmă: «Potența genialității e conținută ca și potența sfințeniei în fiecare chip al lui Dumnezeu»<sup>5</sup>. În consecință «experiența creatoare a genialității trebuie recunoscută, din punct de vedere religios, de o egală valoare cu experiența ascetică a sfințeniei». Am discutat altă dată această chestiune, arătând că una e experiența estetică și cu totul altceva experiența religioasă ca să le putem contopi în egalitate de valoare. Acum ne interesează eroarea semnalată. După concepția ortodoxă, omul desăvârșit, modelat teandric, omul capodoperă a sfințeniei, e după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Omul numai după chipul lui Dumnezeu nu e desăvârșit moralmente. Adam a fost creat după chipul lui Dumnezeu cu perspectiva de a fi desăvârșit după asemănare. Această desăvârșire atârna de libertatea ontologică a persoanei sale. Dacă Adam ar fi rămas în armonia paradisiacă a harului dumnezeiesc, conlucrând cu el din liberă voință la împlinirea poruncilor ce i s-au dat, desăvârșirea lui morală ar fi fost o realitate, iar păcatul inexistent. A lucra după asemănare, adică în liberă colaborare a voinței cu harul supranatural însemnează a lucra «după fire». Adam a lucrat însă «împotriva firii»: păcatul și moartea. Păcatul a întunecat și chipul lui Dumnezeu din om, adică spiritul. Spiritul înnegurat de păcat nu mai posedă cunoașterea adevărului absolut, ci facultatea de a-l ghici, de a-l descifra, fragmentar, din enigmele lucrurilor acestei lumi. Fragmentar întrezărim binele; fragmentar frumusețea. Adică, lucrăm după chipul lui Dumnezeu înnegurat în ființa noastră spirituală. Nu se poate zice că în această

5. Nicolai Berdiaev : *Op. cit.*, p. 183.

stare de păcat, Dumnezeu și-a părăsit făptura. Căci, după Ioan Evanghelistul, Logosul era în lume, dar lumea nu l-a cunoscut. Toate râvnile și toate impulsurile de înălțare spre bine ale omului căzut, spre adevăr și frumos, trebuie să le atribuim tainicelor inspirații ale Logosului, care lucrează neconținut în lume înainte de a se întrupa ca Mântuitor al ei. Căci în toate felurile, Dumnezeu e autorul binelui, iar omul, redus la propriile sale puteri, autorul răului. În lumea desfigurată de păcat, geniul creează după chipul lui Dumnezeu imaginea frumuseții, a cărei desăvârșire o întrezărește în descoperirile de fulger ale fantaziei. El e singura făptură din lumea văzută, care imită în plâsmuirile lui, nu natura, ci pe însuși Dumnezeu Creatorul. De aceea, geniul e numit «creator în gradul al doilea». Creația lui însă nu e o realitate, ci o ficțiune fermecătoare, o idealizare a lumii desfigurate de urâtul păcatului, un simbol al nemuririi născut din groaza morții, care devastează viața. În tot ce e mare, în tot ce strălucește ca adevăr, ca bine și ca frumos din creațiile naturale ale geniului omenesc, trebuie să citim îndemnurile tainice, inspiratoare, ale Logosului, care e însăși rațiunea de a fi a lumii. De aceea, precum am văzut, Biserica ortodoxă zugrăvește geniile antichității pe zidurile exterioare ale altarelor, fără ca prin aceasta să le confunde cu sfinți. Pentru ea, revelațiile fragmentare ale geniului antic sunt semne ale lucrării tainice și neîntrerupte a lui Dumnezeu în lume. Conștienți de capodoperele pe care le creează, geniile sunt, fără să știe, colaboratorii lui Dumnezeu în lume prin aceste imagini sublime, a căror valoare fictivă ne sugerează realitatea superioară a lumii spirituale.

Sfințenia însă nu e genialitate. Ea nu se manifestă în ordinea fanteziei și nu lucrează ficțiuni. Sfințenia e natura acestei lumi, purificată de păcat și ridicată la valoarea supremei realități, care e viața veșnică. Frumusețea, pe care o visează geniul, se realizează în sfânt. Nu ascetul singur o realizează ci energia harului dumnezeiesc, singura care poate zidi din nou frumusețea din slăbiciune și nemurirea din moarte. Arta e simulacru eternității. Sfințenia e realism transcendent, care începe în vremelnicie și se continuă, desăvârșindu-se, în eternitate. Că genialitatea nu e totuna cu sfințenia, se vede din faptul că un ascet n-are nevoie să fie geniu pentru a deveni sfânt. Geniul e un dar natural; sfințenia o încununare supranaturală. Chiar atunci când, în aceeași personalitate, geniul se întâlnește cu sfințenia, el nu dobândește ceva în plus ca putere creatoare, căci ar trebui să credem că sfinții plâsmuitori de frumuseți artistice sunt mai mari, ca genii, decât semenii lor din ordinea naturală. Ceea ce nu-i adevărat. Roman Melodul e un mare poet, dar ca forță artistică nu e mai mare decât Homer sau Virgiliu. Sfântul e vizionar precum e și geniul. În contemplația genială se descoperă lumina unor realități neidentificate; în contemplația mistică, lumina realității divine. Dar dacă sfântul e înzestrat cu darul natural al genialității, când e vorba să-și transpună artistic obiectul vi-ziunii, el recurge la aceleași mijloace ca și geniul profan. Nimic nu i se adaugă din punct de vedere al forței tehnice, în afară de directiva spirituală precisă și de semnificația creștină a operei. Adevărul acesta

reiese clar nu numai din comparația geniilor creștine cu geniile păgâne sau profane, ci din însăși judecata creștină. În *Erminia* de pictură bizantină, tradusă de Macarie, citim în prefață că zugravii «sunt împodobiți cu darurile firii», ceea ce înseamnă că, pentru modul cel mai creștin de a înțelege lucrurile, geniul e un dar natural. Misiunea pictorului ortodox, citim tot acolo, este aceea «de a zugrăvi cu frumoasă podoabă și cu frumoasă închipuire duhovnicescul cer al Bisericii». Maica Domnului care, după tradiție, a binevoit să îngăduie a fi portretizată de Luca Evanghelistul, e ocrotitoarea artelor frumoase ortodoxe. În rugăciunea pe care i-o înalță zugravii, ei nu cer sporirea «darurilor firii», adică a geniului, ci altceva: «ca nălcind frumusețile cele cerești, să mă faci și pe mine privitor al lor prin solirile tale». Geniul creștin, prin urmare, rămânând același dar natural, al fanteziei plăsmuitoare, ceea ce se precizează în plus, peste cel profan, e directiva spirituală și sublimul obiect identificat al viziunii. Această directivă spirituală și această identificare certă a obiectului aparțin asemănării harice, dar forța genială de creație rămâne tot după chipul lui Dumnezeu.

Ascetul însă nu e sfânt numai după chipul lui Dumnezeu, ci după chipul și asemănarea Lui, adică prin lucrarea harului, care își asimilează natura purificată și o îndumnezeiește cu adevărat.

## BIZANȚUL ȘI GENEZA VOCABULARULUI SPIRITUALITĂȚII CREȘTINE

AURELIA BĂLAN-MIHAILOVICI

Deoarece referirile la Bizanț, în etapa actuală, au de obicei o conotație peiorativă (pentru cei mai mulți referirea fiind sinonimă cu incultura, dezordinea și trădarea) credem că este necesar să precizăm mai întâi coordonatele culturale remarcabile și definitorii, ceea ce a constituit de fapt leagănul culturii și al spiritualității europene, copilăria și adolescența ei, ambele legate de numele celor două centre, Roma și Bizanțul, numele vechi al orașului, devenit prin împăratul Constantin cel Mare, Constantinopol. De numele prim al orașului se leagă și fenomenul istoric extraordinar, numit Imperiul bizantin, definit de un mare exeget al lui, Georges Ostrogorsky, în lucrarea sa *Histoire de l'État Byzantin*, (o traducere franceză a versiunii scrise în germană, *Geschichte des byzantinischen Staates* (1940), ediția a doua, în 1952); «Structura romană a statului, cultura greacă și credința creștină sunt cele trei mari izvoare din care s-a născut Bizanțul... *Singură sinteza* culturii elenistice și a religiei creștine cu forma romană a statului a făcut posibilă construirea acestui fenomen istoric pe care în numim Imperiu bizantin<sup>1</sup>. Trebuie să accentuăm faptul că istoria bizantină este o perioadă nouă a istoriei romane și deci statul bizantin nu este altceva decât o continuare a vechiului imperiu roman și că epitetul «bizantin» este o expresie tardivă, necunoscută lor deoarece ei se numeau tot timpul

1. Georges Ostrogorsky, *Histoire de l'État Byzantin*, Paris, 1956, p. 53.



romani, în greacă *ρωμαῖ* (romei), iar numele «cetății eterne», Roma, și-a păstrat prestigiul său tot timpul cât a durat imperiul și tradițiile statului roman au determinat modul de gândire și acțiune politico-economică. «Ideea romană a statului a asigurat coeziunea acestui imperiu atât de diversificat din punct de vedere etnic»<sup>2</sup>.

Ceea ce marchează victoria creștinismului, după criza gravă a Imperiului roman, secolul al III-lea d. Hr., și transferul definitiv al centrului politico-administrativ al imperiului în Orientul de cultură elenistică constituie în fapt începutul erei bizantine. Împăratul nu este numai comandantul suprem al armatei, judecătorul suprem și unicul legislator, el este apărătorul Bisericii și al credinței ortodoxe. Iată cum definește Bizanțul un mare istoric, Nicolae Iorga, în admirabila carte dedicată istoriei universale și românești, *Byzance après Byzance. Continuation de l'histoire de la vie byzantine* (București, 1935), tradusă de fiica marelui istoric, d-na Liliana Iorga-Pippidi, *Bizanț după Bizanț*: «Bizanțul, cu tot ceea ce reprezenta el, — nu ca autoritate a unei dinastii, sau ca superioritate a unei clase conducătoare care, acestea, puteau pieri într-o catastrofă, fără ca organismul bizantin, încheiat pe încetul în decursul veacurilor, să se fi resimțit neapărat, dar ca un *complex de instituții*, ca *sistem politic*, ca *formație religioasă*, ca tip de civilizație, cuprinzând moștenirea *intelectuală elenică*, *dreptul roman*, *religia ortodoxă* și tot ceea ce provoca și întreținea el în materie de artă, — nu a dispărut, nu putea să dispară o dată cu căderea pe rând, în veacul al XV-lea a celor trei capitale ale sale: Constantinopolul, Mistra și Trapezuntul» (Trebisonda)<sup>3</sup>.

După Bizanț, centrele de iradiere culturală în care se aflau universități laice dar mai ales eclesiastice, erau marile orașe, Alexandria, Antiohia, Trapezuntul, Efesus, Tesalonicul și altele. Ceea ce impresionează ca o particularitate a acestei zone de confluențe culturale este *cartea* pe care o prezentăm din punctul de vedere al formatului, precum și al materialului din care era alcătuit fila de scris.

a) *Papirusul*. Bizanțul a moștenit tradiția antică, atât din punct de vedere al materialului utilizat cât și ca tehnică de lucru necesară alcătuirii unei cărți. Încă din secolul al IV-lea, datorită influenței arabe, cărțile erau în formă de *sul* sau *rolou* de papirus care erau preferate pergamentului. Ele veneau mai ales din Egipt și erau folosite curent pentru diplomele imperiale și alte acte oficiale, fiind socotite un monopol de stat. Foile de papirus erau lungi, cu o lărgime variabilă, mai mult îngustă, pentru a fi ușor de purtat. Acest caracter de act oficial era evidențiat printr-o ștampilă care se punea pe prima parte a papirusului, socotită ca primă filă, introductivă, numită *protocol* sau întâia coală. Singura carte completă, scrisă pe papirus și păstrată până astăzi este o culegere de *Predici* ale Fericitului Augustin, o copie din secolul al VI-lea, descoperită în secolul al XVI-lea și păstrată o parte la

2. id. ib. p. 51.

3. Nicolae Iorga, *Bizanț după Bizanț*, Editura Enciclopedică Română, București, 1972, p. 5.

Biblioteca Națională din Paris și alta la Biblioteca din Geneva<sup>4</sup>. Desigur că numărul papirusurilor păstrate este foarte mare în ceea ce privește textul *Vechiului Testament*, precum și al *Evangheliilor* canonice sau necanonice, ceea ce numim literatură apocrifă, precum și numeroase cronică care relatează evenimentele specifice unei epoci. Acest tip de carte (papirusul) este bine reprezentat la noi pe frescele exterioare de pe pereții mănăstirilor și al bisericilor, în care filozofi și sfinți țin în mâini un papirus desfășurat.

b) *Pergamentul*, originar din Asia, își păstrează vechiul nume, gr. *περγαμήνος*, venit din Pergam, centrul principal de difuzare în antichitate. Pieile de oaie, vițel (de unde și adjectivul *velin*, *velină*, folosit pentru hârtia fină) precum și cele de țap sau scroafă, iar pentru manuscrisele de mare lux, cele de antilopă și gazelă, erau folosite în concurență cu papirusul. Se spune că împăratul Constantin ar fi pus să se copieze pe pergament 50 de *Biblie* destinate celor 50 de biserici pe care le-a ctitorit.

Amintim că cel mai cunoscut manuscris pe pergament al *Bibliei* este celebrul *Codex Sinaiticus*, de la sfârșitul sec. al IV-lea, descoperit la Mănăstirea Sf. Ecaterina din Sinai (1844—1859), aflat astăzi la British Museum și, desigur, nu putem lăsa la o parte celebrul *Codex Argenteus*, exemplar de lux, cu textul scris cu litere de argint și aur, pe un pergament purpuriu, de foarte bună calitate și care cuprinde o traducere a *Bibliei* făcută de Ulfilas, din greacă în gotică, în anul 336, în țara noastră<sup>5</sup>. Manuscrisul, *Codex Argenteus* este o copie făcută la Ravena în jurul anului 520 și se păstrează la Biblioteca Universității «Carolina Rediviva» din Uppsala — Suedia, în colecția — carte veche. Această lucrare este deosebit de importantă pentru istoria limbii române deoarece episcopul Ulfilas folosește în traducerea sa foarte mulți termeni specifici limbii populare latine și grecești, de la Dușărea de Jos, limbi care au rămas până la venirea slavilor, limbile oficiale ale Imperiului bizantin.

De ce această precizare? Deoarece *astăzi*, atribut al timpului nostru, conceput ca moment al împlinirii între trecut și viitor, este adverbul pecetluit cu cea mai înaltă responsabilitate a ființei, înzestrată de Dumnezeu cu capacitatea devenirii ei, la ridicării din moarte la viață, după mărturisirea Celui ce este «Calea, adevărul și viața», Iisus Hristos.

Într-un articol intitulat *Hiérophanie et sacralité*, Constantin Noica elogia opera bunului său prieten, Mircea Eliade, prin evidențierea calității supreme, aceea a dezvăluirii elementelor în semnificațiile lor parti-

4. Louis Bréhier, *La civilisation byzantine*, Paris, 1950, p. 320.

5. Pentru autoritatea însemnărilor redăm câteva note, în germană, asupra activității lui Ulfilas: «Hiernach ist Wulfila, aus gotischer Familie stammend, im Jahre 311 geboren, als die Goten noch jenseit der Donau in den Dacischen Provinzen saßen, und hat im Jahre 341, nachdem er vorher als Lector unter den Goten gelehrt, die Weihe zum Bischof empfangen; als solcher war er bei seinem Volke vierzig Jahre lang durch Lehre und Schrift tätig und starb 382 bei einem gelegentlichen Aufenthalte in Konstantinopel», în lucrarea *Ulfilas oder die uns erhaltenen Denkmäler der gotischen Sprache*, neu herausgegeben von Moritz Heyne und Ferdinand Wrede, Zehnte Auflage, Paderborn, 1903, p. XVI (Einleitung).

culare, deosebit de valoroase. «Lumea omului, ca aceea a ființei, trebuie să se regenereze din interior și nu să se pună în ordine din exterior.... Oamenii trebuie să-și reamintească... de Timpul acela (illo tempore) în care s-au creat și investit lucrurile lor spre a se regăsi, în adâncuri, pe sine, smulgându-se de sub imperiul lucrurilor. Toată opera lui Eliade tinde la aceea că uitarea dispare din cultura noastră și ceea ce ne aduce ea este reminiscența... [de aceea] în științele noastre — în cele umane ca și în cele ale naturii — *cunoașterea* trebuie să cedeze locul *re-cunoașterii*»<sup>6</sup>. Și de la *re-cunoaștere* la *resacralizare*, acesta este scopul investigațiilor făcute mai ales în domeniul relației dintre cuvânt și conceptul definit.

Pentru a putea înțelege această relație în devenirea ei istorică, a schimbărilor ce au loc în semnificația cuvintelor, trebuie să ne întoarcem la contextele cele mai vechi, prin care putem reface o realitate spirituală așa cum arheologii pot reface o realitate materială, îngropată sub straturile diverselor civilizații.

Prin ignorarea culturii adevărate, cultură manifestată în cadrul constant al spiritualității creștine, a scrierilor patristice, dar și a celor privitoare la istoria Bisericii Ortodoxe Române, catalogate în cei 45 de ani ca ne semnificative și în afara științei, s-a ajuns la afirmații desigur contradictorii și aberante cu privire la locul și timpul formării poporului român și a limbii române. Un document cu o mare valoare pentru creștinismul european este *Biblia lui Ulfilas*, got, ales episcop în anul 341 și care a predicat în limbile gotică, latină și greacă<sup>7</sup>. *Biblia*, cunoscută și sub numele *Divinae Scripturae*, în latină, *τὰ Γράφῃ*, în greacă și *Sfânta Scriptură*, în limba română, este socotită pe drept cuvânt un document de mare preț al întemeierii lumii creștine la Dunărea de Jos. Traducerea pe care o face episcopul Ulfilas în limba goților (o limbă literară în formare, limba Bisericii noi care se constituia în duhul lui Hristos) are la bază o versiune grecească și reprezintă, din punctul de vedere al vocabularului și al construcțiilor lexicale, o asimilare a modelelor latine și grecești, specifice zonei ocupate de goți, nordul și sudul Dunării de Jos, cu sudul Moldovei și Dobrogea, zonă menționată în documentele martirologice în care sunt înregistrate punctele în care se aflau fortificații (ex. Valul lui Traian)<sup>8</sup>.

Din nefericire, textul păstrat nu acoperă nici *Evangelium* în întregime, ceea ce face reconstrucția, pe baza comparării cu versiunile în greacă și latină, dificilă și incompletă la nivelul întregului vocabular utilizat în *Noul Testament*. Cartea are aspectul și formatul tipic Sfințelor Scripturi, cunoscute în Bizanț, chiar și ornarea copertilor, ele însele — opere de artă — așa încât *Codex Argenteus* formează piesa

6. Constantin Noica, *Hiérophanie et sacralité*, în vol. Mircea Eliade, «Cahiers de l'Herne», nr. 33, 1978, p. 105 — a se vedea și C. Noica, *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, Humanitas, București, 1992, p. 206–207.

7. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Ediția a doua, Sibiu, 1978, p. 24.

8. Karl Kurt Klein, *Römische und gotische Wallanlagen in der Dobrudscha und südlichen Moldau*, Sonderdruck aus: *Jahrbuch der Dobrudscha-Deutschen*, Heilbronn, 1960, p. 9.

de o mare frumusețe a Secției de carte veche și manuscrise a Bibliotecii Universității «Carolina Rediviva» din Uppsala, alături de traducerea *Noului Testament* în suedeză, ediția princeps a anului 1646.

Pentru a înțelege structura lingvistică, aspectele morfo-semantică, topica și câteva particularități ale lexicului *Bibliei* lui Ulfilas vom avea în vedere o structură lingvistică arhaică, numită de specialiști «latină dunăreană»<sup>9</sup>, sintagmă sub care incorporăm elementele lexicale sau formele verbale de origine latină, prezente în *Biblia* lui Ulfilas. Studiul limbii folosite în acest text, studiu bazat pe cunoașterea istoriei limbii române (mai ales a limbii manuscriselor și a cărților vechi de cult, a codicelor și a variantelor populare) pune în lumină vechimea și continuitatea vocabularului spiritual al culturii bizantine, cu dominanta creștinismului ortodox, păstrat prin Sfânta Tradiție. Și aceasta, cu lucrarea Duhului Sfânt, după cum ne mărturisește Părintele prof. D. Stăniloae, care amintește: «De aceea nici o proorocie a *Scripturii* nu se tâlcuiește după socotința fiecăruia pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut după voia omului, ci oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit, purtați fiind de Duhul Sfânt (2 Petru 1, 20—21). În oceanul de înțelesuri ale Duhului dincolo de literă, nu se poate vâsli decât în chip rătăcitor, fără călăuzirea aceluiași Duh care transmite înțelegerea lor în Biserică, de la generație la generație»<sup>10</sup>.

Înainte de a trece la analiza a trei cuvinte ce definesc trei concepte fundamentale ale creștinismului se impune o scurtă precizare a câtorva elemente caracteristice ale limbii folosite de Wulfila în traducerea textului sacru. În primul rând frapează structura arhaică, comună textului grec, gotic și român, (avem în vedere traducerea *Noului Testament* de la Bălgrad, 1648, a *Bibliei de la București*, 1688), identitate manifestată în topica frazei, în folosirea prepozițiilor și a conjuncțiilor dar și la nivelul lexicului, prin folosirea a numeroase cuvinte grecești și a formelor latinești specifice zonei, adică latinei dunărene, formă numită de anumiți exegeți ai textului gotic, «alte bulgarische» (bulgară veche)<sup>11</sup>, deși bulgarii au fost creștinați de către tesalonicienii, Chiril și Metodiu, în sec. al X-lea. Aceste interferențe lingvistice se explică prin natura textului, un vocabular spiritual pentru care nu existau termenii corespunzători în gotică, dar și prin dominanta limbii vorbite

9. Virgiliu Ștefănescu-Dragănești, *Implicații socio-lingvistice și de ordin istoric atestate de Biblia lui Wulfila din sec. IV c.n.*, în *Noi Tracii*, iunie, 1990, pp. 1—9; în aceeași problemă a se vedea și: a. Casazza Vittoria, *Un'altra prova della continuità Daco-Romana: Le parole latine in Ulfila*, în *Acta Historica Academiae Daco-Romanae Monachii*, tom VIII, München, 1968, pp. 41—48; b. Edgar Papu, *Scrieri străromâne*, în *Noi Tracii*, decembrie, 1990, pp. 22—23; c. Ion Barnea, *Din istoria de început a literelor pe teritoriul românesc*, în *Noi Tracii*, decembrie 1990, 12—18; d. Haralambie Mihăescu, *Scrisoarea lui Auxentius din Durostorum, izvor pentru latinitatea balcanică*, în *Omagiu lui Iorgu Iordan*, 1958, pp. 607—610, idem *Influența grecească asupra limbii române până în sec. al XV-lea*, Editura Academiei, București, 1966, cap. I—IV.

10. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.C.R., București, vol. I, p. 58.

11. F. Holthausen, *Gotisches Etymologisches Wörterbuch*, mit einschluß der gotischen lehnwörter im romanischen, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1934.

în zona geografică, adică a limbii populare, în opoziție cu latina și greaca clasică. Noua religie, creștinismul, nu se adresa numai aristocrației, ca în cazul filosofiei și al gramaticii, ci avea în vedere toate categoriile sociale, extrem de diferențiate, care se uneau într-o colectivitate nouă, bazată pe iubire. În textele vechi românești se păstrează sensul inițial de «adunare» al cuvintelor «sinagogă», «bisrică», «ecclisia», cuvinte care mai târziu au dezvoltat sensurile referitoare la instituție și loc, spațiu în care aceasta funcționează.

Conceptele noi, fundamentale, care vor defini noua credință sunt: IUBIREA în adevărul învățurii lui Iisus Hristos; TAINA sau MISTERUL împărtășirii acestei iubiri care vine de la Tatăl Ceresc prin Fiul iar prin Duhul Sfânt este dătătoare de viață, căci dintru început Sf. Apostol Pavel subliniază: «Comoara cea bună, ce ți s-a încredințat, păzește-o cu ajutorul Sfântului Duh care sălășluiește întru noi» (2 Timotei 1, 14); MIRELE sau drept măritorul, «Cel ce este întru Tatăl», și Se întrupează spre a-L mărturisi, Cel ce este Arhiereu al Bisericii și predicator al noii Împărății, Iisus Hristos. Creștinii care primesc în Sfânta Biserică harul prin Taina Sf. Botez și apoi prin taina Căsătoriei, devin *măritori* și *mărturisitori* ai credinței noi, *mirii* ce vor trăi după Legea Nouă a lui Hristos pe care o vor transmite copiilor și nepoților lor, ca o moștenire de mare preț.

### IUBI, IUBIRE, IUBIT-A

Verbul care are cea mai mare încărcătură semantică în câmpul afectiv — IUBI — este cel ce creează o nouă viziune asupra lumii și este baza Legii celei Noi, *Noul Testament*. Nu este cazul unei prezentări riguroase a etimologiei cuvântului în limba română, conform uzanțelor lingvistice (istoricul problemei și al evoluțiilor fonetice) deoarece contextele folosirii lui în cadrul *Noului Testament* sunt clare și respectă cu rigoare semnificațiile versiunilor grecești sau aramaice care au servit ca bază pentru traducerile de mai târziu în fiecare limbă națională. Din simpla alăturare a versetelor se poate observa *cuvântul-cheie*, o rădăcină constantă, preluată din latină și răspândită prin două filiere, germană și slavă. În limba română se păstrează forma moștenită din latină, alături de alți termeni eclesiastici, care demonstrează originea romană, prebizantină a comunităților creștine, nascute o dată cu poporul român. Redăm versetele supuse analizei, începând cu versiunea gotică: «TeimâuPaiâu, *liubin* barna armaio, gawairPi fram GuPa, attin jah Hristâu Jesu, frauin unsaramma»<sup>12</sup>; «Lui Timoteiu, *iubitului* fiu, har, milă, pace de la Dumnezeu, Părintele și Hristos Iisus, Domnul nostru»; «Timotheo *charissimo* filio, gratia et misericordia et pax a Deo Patre nostro et Christo Iesu, Domino nostro»<sup>13</sup>;  $\tau\iota\mu\omicron\theta\epsilon\omega\ \alpha\gamma\alpha\pi\eta\tau\omega\ \tau\acute{\epsilon}\kappa\eta\omega$ , χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπο θεοῦ πατρός χριστου Ἰησου, τοῦ κυρίου ἡμῶν. (II Timotei 1, 2)<sup>14</sup>. În *Biblia lui Ulfilas* noțiunea de iubire

12. Bibliothek der ältesten deutschen Literatur — Denkmäler, 1 Band, *Ulfilas oder die uns erhaltenen Denkmäler der gotischen Sprache*, Paderborn, 1903, p. 206.

13. *Biblia Sacra Vetus et Novi Testamenti*, Genesae, 1583.

14. Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1983.

sufletească, afecțiune și dăruire, este exprimată prin doi termeni, *liuba*; *liubin* iubite» și «*fraiPwos*», fără a prezenta vreo diferențiere semantică. «Unte ni graf unsis GuP *ahman* Faurhtenis ak mahtais jah *friaPwos* jah inaheins»; «Pentru că n-au dat noao Dumnezeu duh de temere, ci de puteare și de dragoste și de întregăciunea minții». (2 Timotei 1, 7, BB 1688), ca și în versetul următor: «Pu is sunus meins sa *liuba* in Puzei waila galeicaida»; «Tu ești fiul meu cel iubit, în Tine bine vruiu» (Luca 3, 22, BB 1688). Cuvântul gotic «*liuba*» sau «*liufs*» pare a fi o variantă rezultată dintr-o formă populară, specifică latinei dunărene, având la bază formele din latina clasică, «*libens*» și «*lubens*», cu sensul de «bucurie», «veselie» ca și verbele *libet* sau *lubet* «a se umple de bucurie, a încerca o mare bucurie». Aceasta este deci esența iubirii spirituale, dragostea însemnând în primul rând bucurie. Etimonul sau baza pentru cuvântul românesc «a iubi» ca și pentru slavonul «*liubiti*», germanul «*lieben*», danezul «*lide*» trebuie analizată prin raportarea la acest text, document reprezentativ pentru aria lingvistică a Dunării de Jos, în secolul al IV-lea după Hristos. Termenul va fi răspândit prin slavona bisericească numai după introducerea textelor traduse în slavonă de tesalonicienii Chiril și Metodiu.

Interesant și demn de menționat este faptul că în limba daneză termenul are o dublă semnificație, punând în lumină relația dintre iubire și suferință. Verbul *lide* înseamnă «a iubi» dar și «a pătimi»; formele verbale flexionare sunt identice, ceea ce arată o identificare a iubirii cu suferința, o realitate în care jertfa și marele sacrificiu sunt componente ale aceleiași sfere noționale, într-o relație de cauză-efect. În daneză, sintagma *Christi lides* semnifică *Patimile lui Hristos*.

## TAINĂ

Sensul primar al cuvântului *taină* este semnul prin care se dezvăluie ceva. Sintagma *a face semne*, întâlnită și în gotică, se glosează prin locuțiunea verbală «a face minuni», «a avea loc un miracol», un lucru neobișnuit care depășește limita firescului. Un alt sens, derivat din primul, este *Sacramentul* sau *Mysterium*, jertfa instituită de Iisus Hristos pe care Sf. apostol Pavel o numește «*taina Evangheilei*» (Efeseni 6, 19), «*taina lui Hristos*», în contextul următor: «...puteți să cunoașteți înțelegerea mea în *taina lui Hristos*, Care în alte veacuri nu s-a făcut cunoscută fiilor oamenilor...» (Efeseni, 3, 4—5); «*taina lui Dumnezeu-Tatăl și a lui Hristos*» (Coloseni, 2, 2), adică taina înfierii noastre prin Iisus Hristos<sup>15</sup>. «Fraților, spune în continuare Sf. apostol Pavel, când am venit la voi și v-am vestit *taina lui Dumnezeu*, n-am venit ca iscusit cuvântător sau ca înțelept» (1 Corinteni 2, 1). În limba vorbită semnificațiile cuvântului *taină* sunt variate dar toate au la bază nota semantică constantă, *misterul* sau «ceea ce este ascuns oamenilor». În gotică, sintagma «a face minuni» este folosită alături de verbul «*taiknjan*» care va dezvolta sensul «a însemna», «a arăta». Redăm versetul referitor la miracolul învierii lui Lazăr: «...iddjedun

15. Pr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1984, p. 475.

gamotjan inma managei unte *hausidedun* ei *gatawidedi Po taikn*; în versiunea românească: «Pentru aceea au întâmpinat pre El gloata căci au auzit să fie făcut acest semn». (BB 1688, Ioan 12, 18). Pentru noțiunea de *miracol* sunt folosiți trei termeni, *semn*, *minune* și *taină*, sinonim parțial, datorită constanței dominante de «mister». În versetul care urmează se poate vedea înlocuirea cuvântului *semn* cu *minune*: «Și mergea după El gloată multă căci vedea *seamnele* Lui, care le făcea la cei bolnavi» (BB 1688 și *minunile*, NT 1979, 1993, Ioan, 6, 2); în gotică: «jah laistida ina manageins filu, unte gaselvun *taiknins*»; greacă: θεῶν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῷ ἁστενοῦ τῷ.

Ceea ce conferă autenticitate în stabilirea vechimii unui cuvânt este bogăția semnificațiilor, dezvoltate prin generalizare, așa cum se constată în cazul cuvântului *taină*: «semn», «minune», «lucru neînțeles», «inaccesibil», «ascuns». Ceea ce este știut de Dumnezeu-Tatăl și de Iisus Hristos, Fiul, este redat prin mai multe sintagme, «*taina împărăției cerurilor*» (Matei 13, 11), «*taina împărăției lui Dumnezeu*» (Marcu 4, 11) și pentru acest sens, în textul *Bibliei* lui Ulfilas este folosit cuvântul *runa* cu forma de plural *runos*: «Izwis atgiban ist kunnau *runos Piudinassaus Gudis*»; în română: «voao dată e a ști *taina împărăției* lui Dumnezău» (BB 1688, Luca 8, 10); în greacă: «... ὁμῶν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ», împrumutat și în latină, *mysterium*, *sacramentum* sau *testimonium*<sup>16</sup>. Sub numele de *taină*, germanul *Geheimnis*, goticul *runa*, stă ascunsă tulburătoarea lucrare a lui Dumnezeu prin Fiul, Iisus Hristos-Mântuitorul. Cuprinsul acestei lucrări este descris parțial apostolilor (Marcu 4, 11): «Der Sinn der Gleichnisse, der Lehre Jesu überhaupt, ist sein Weg ans Kreuz; damit bricht das Reich Gottes in diese Welt herein»<sup>17</sup>. Dumnezeu este cel ce cheamă și dă duh de înțelegere celor aleși de El. «Pentru că vouă vi s-a dat să cunoașteți tainele împărăției cerurilor, pe când acelora nu li s-a dat» (Matei 13, 11), răspuns pe care îl dă Mântuitorul ucenicilor Lui când este întrebat: «Ce înseamnă pilda aceasta?»; «El a zis: Vouă vă este dat să cunoașteți tainele împărăției lui Dumnezeu, iar celorlalți în pilde, ca văzând, să nu vadă și, auzind, să nu înțeleagă» (Luca 8, 9—10). De la sensul de grație acordată de Dumnezeu, prin care poți pătrunde misterele sau tainele Lui, s-au dezvoltat și alte sensuri speciale, de acordare a harurilor și binecuvântare, de cele mai multe ori prin rugăciune, noțiuni care fac parte dintr-un capitol special al teologiei, misterologia<sup>18</sup>. Cu această multitudinea semantică cuvântul *taikn*, prezent în *Biblia lui Ulfilas*, va influența o arie întinsă a creștinismului, fiind folosit mai ales cu semnificația clară de «semn», «a face semne», «a arăta», «a semnifica», «a demonstra», «a reprezenta», prin verbe: got. *taiknjan*, v.engl. *taecnan*, v.sued. *teknian*, v.oland. *zeihhinen*, ca și

16. Alfred Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1968 (Vierzehnte Auflage).

17. «Sensul acestei parabole, de fapt al întregii învățătură a lui Iisus, este drumul Lui spre Cruce; prin acest drum pătrunde Împărăția lui Dumnezeu în această lume», Brockhaus *Theologisches Begriffs Lexikon, zum Neuen Testament*, von Lothar Coenen, Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1986, p. 477.

18. Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 471.

substantivele : got. *taikn*, rom. *taină*, v.sl. *tajna*, dan. *tajn*, v.isl. *teikn*, v.engl. *tacn*, n.engl. *token*, v.sued. *tekan*, n.sued. *tecken*, v.oland. *zeihhan*, germ. *Zeichen* «semn», «simbol»<sup>19</sup>. Redăm o paralelă a unui verset din NT (1993) în limba română și daneză : «Deci I-au zis : Dar ce *minune* faci tu, ca să vedem și să credem în tine ? Ce lucrezi ?» (Ioan, 6, 30) ; «Da sagde de til ham, Hvilket *tegh* gör du so vi Kan se det og tro dig ? Hvad Kan du gone ? \*»

## MIRE, MIREASA

Cuvintele românești din fondul principal de cuvinte care nu provin dintr-o sursă sigură latină sau slavă, surse controlabile, au fost supuse unei permanente cercetări etimologice, recurgându-se la cele mai sofisticate construcții, după imaginația bogată a crecetătorilor, tot sistemul închegându-se în teorii construite în afara conceptului religios. Cuvântul *mire*, cu derivatul *mireasă* dar cu pluralul masculin *miri* (termen folosit mai ales în preajma și în ziua cununiei), are o impresionantă bibliografie în ceea ce privește etimologia. Opțiunea făcută în ultima lucrare academică *Dicționarul Limbii Române* (DLR), 1967, este o trimitere la albanezul *mirë* «bun» și la latinescul *miles* «soldat». O interpretare mai recentă are în vedere redarea semnificației de *tânăr*, fiind socotit un element lexical autohton, fără să fie analizate textele în care cuvântul ilustrează fonetic și semantic o continuitate a conceptului. Pe baza contextelor oferite de *Biblia lui Ulfilas*, precum și a exemplarului grecesc care a stat la baza traducerii făcute de Ulfilas, se poate stabili familia lexicală care a stat la baza cuvântului românesc *mire*, cu derivatele *miredz*, *mirët*, precum și a formei arhaice, *mărit*, din care a rezultat verbul *mărită* (despre fete), verb legat semantic și formal de corespondentul său din limbile romanice. Redăm toate formele lexicale păstrate din traducerea lui Ulfilas : «*mereins*», κήρυγμα, «Verkündigung», «Predigt», lat. *praedicatio*<sup>20</sup>. APPan jabai Xristus ni urrais sware Pau jas-so *mereins* unsara, jah so galaubeins unsara lausa»; εἰ δὲ χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα το κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν; «Iară de Hristos n-au învis deșartă e dară *mărturisirea* noastră și deșartă e și credința noastră» (BB. 1688—1988, I Corinteni 15, 14); *meriPa*, φήμη, «Gerücht», «Kunde», lat. *fama*<sup>21</sup>. «Jah usiddja *meriPa* so and alla jaina airPa», καὶ ἐξήλθεν ἡ φήμη αὐτῇ εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην. »Si ieși *vestea* aceasta *preste tot pământul acela*» (BB. 1688—1988, Matei 9, 26); *merjan*, διαλαλεῖν, «künden», «Kund tun»<sup>22</sup>, lat. *divulgare*, colloqui»<sup>23</sup>, «a vorbi despre», «a face cunoscut» : «Jah warP ana allaim agis Paim *bisitandam* ina, jah in allai bairgaheim Judaias *merida* wesun alla Po *waurda* »... καὶ ἐν ὅλη τῇ

\* Versetul în limba daneză a fost extras din *Bibelen --Den hellige Skriffs Kanoniske Böger*. Autoriseret af Hendes Majestaet Dronning Margrethe II, Det Danske Bibelselskab, Kobenhavn, 1993.

19. F. Holthausen, op. cit., p. 106.

20. *Handkonkordanz...*, p. 280.

21. *Ibidem*, p. 506.

22. Wilhelm Streitberg, *Die gotische Bibel*, Zweiter Teil, München, 1965, p. 94.

23. *Handkonkordanz...*, p. 117.



ὁρεῖν ἢ τῆς Ἰουδαίας διελαλεῖτο πάντα ῥήματα ; «Și se făcu frică preste toți vecinii lor, și în toate poalele muntelui Iudeii să *grăia* toate *cuvintele* acestea» (BB 1688—1988, Luca 1, 65); *merjan*, καταγγέλλειν «künden»<sup>24</sup>, lat. *annunciare, praedicare*<sup>25</sup>, «a anunța», «a vesti»: «jaPPe inilon, jaPPe sunjai, *Xristus merjada*; jah in Pam ma fagino, akei jah faginon duginna»; «... παντὶ τρόπῳ εἶτε προφάσει, εἶτε ἀληθείᾳ χριστὸς καταγγέλλεται ...»; «...în tot chipul, ori cu pricină, ori cu adevăr Hristos să *vesteaste*; și întru aceasta mă bucur și încă mă voi bucura» (BB 1688—1988, Filipeni 1, 18); *merjan*, κηρύσσειν, «predigen», lat. *praedicare* «a predica», «a propovădui»; «Patei qiPa izwis in riqiza, qiPaiP in liuhada, jah Patei in auso hahauseiP, *merjaiP* ana hrotam», ὁλέγω ὁμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ εἶπατε ἐν τῷ φωτί, καὶ ὁ εἰς τὸ οὐ ἀκούετε κηρύσσετε ἐπὶ τῶν ὁμῶν ; «Ceea ce vă grăiesc la întuneric, spuneți la lumină și ceea ce auziți la ureche, *propovăduiți* de pe case» (N.T. 1979, Matei 10, 27, *Evanghelia*, de aceea va avea și sensul de «evangeliza», «binevesti», cuvântul grecesc prin care este redat verbul *merjan* este εὐαγγελισάμην<sup>26</sup>). «APPan kannja izwis, broPrjus, Patei *merida* izwis, Patuh jah andnemuP, in Pammei jah standiP»; τωρίζω δὲ ὁμῖν ἀδελφοὶ τὸ εὐαγγελίζω, ὃ εὐαγγελισάμην ὁμῖν ; «Și arăt voao, fraților, *Evanghelia* care am *binevestit* voao, care aț și luat (primit) întru carea și stați» (BB 1688—1988, 1 Corinteni 15, 1). Cuvântul este folosit și ca substantiv, provenit dintr-un participiu prezent; cel care «propovăduiește», «binevestește», *merjands*, κήρυξ «Verkündiger», «Prediger», lat. *praedicator, praeco*<sup>27</sup>; «du Pammei gasatiPs im ik *merjands* jah apaustaulus, sunja qiPa in Xristau ni liuga, laisareis Piudo in galaubeinai, jah sunjai», ... ἐγὼ κήρυξ καὶ ἀπόστολος ἀλήθειαν λεγὼ οὐ ψευδομαι, διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ ; «Spre aceasta am fost pus *propovăduitor* și apostol, adevăr grăiesc în Hristos, nu mint, învățător neamurilor în credință și în adevăr» (N.T. 1 Timotei 2, 7.). Sensul de «propovăduire», «bunăvestire» este foarte general și se referă la credința în sine pe care a dobândit-o cineva: *mereiP galaubein*<sup>28</sup>, εὐαγγελίζεται τῇ πίστιν, «a binevesti credința»; «Patainei hausjandas wesun Patei saei wrak uns simle, nu *mereiP galaubein* Poi suman brak»; «μόνον δε ἀκούοντες ἡσάν ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται τῇ πίστιν ...»; «Numai auzind că cela e goniat pre noi odinioară, acum *binevestește credința* carea odinioară o jăfuia» (BB 1688—1988, Galateni 1, 23).

Prima referință la calitatea de *mire* a lui Iisus Hristos o face Sf. Ioan Botezătorul: «Cel ce are *mireasă* este *mire*, iar prietenul mirelui care stă și ascultă pe mire se bucură cu bucurie de glasul lui. Deci această bucurie a mea s-a împlinit»; ὁ ἔχων τῇ ὁμοφῇ νυμφίος ἐστίν; (Ioan 3, 29); νυμφίος în lat. *sponsus*, acuzativ, *sponsam*<sup>29</sup>, «garant», «cel ce a făcut un legământ».

24. Wilhelm Streitberg, op. cit., p. 94.

25. *Handkonkordanz...*, p. 269.

26. Wilhelm Streitberg, op. cit., p. 94.

27. *Handkonkordanz*, p. 280.

28. Wilhelm Streitberg, op. cit., p. 94.

29. *Handkonkordanz*, p. 351.

În gotică termenul utilizat este *bruPfaPs*, germ. *Bräutigam*; «APPan atgaggand dagos Pan afnimada af in sa *bruPfaPs*, jah Pan fastand in jainamma daga»; ... ὅτα ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νομφίος καὶ τότε συστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ: «Dar vor veni zile, când se va lua *mirele* de la ei și atunci vor posti în acele zile» (N. T., 1979, Marcu 2, 20).

Ceea ce se poate observa în câmpul evoluțiilor semantice este folosirea figurată a sensului atribuit Mirelui, Iisus Hristos, care se va identifica, pentru generațiile de creștini cu însăși activitatea sa și a discipolilor săi, sfinții apostoli. Prin semnificația adâncă pe care o are cuvântul *mire*, forma românească, singulară în cadrul limbilor romanice, fapt căre explică și eșecul supozițiilor etimologice, extrem de variate, se bazează, după cum s-a văzut, pe atributul esențial al Mirelui, Iisus Hristos, cel care mărturisește pe Tatăl, binevestește Împărăția cerurilor, predică și face cunoscută Legea cea Nouă, pe care o încredințează apostolilor și urmașilor lor, care, la rândul lor, vor binevesti *Evangelhia* și credința. «Jesus ...du laisjan jah merjan and baurgs ize», μετέβη ἐκεῖθεν τοῦ διδάσκειν καὶ κηρύσσει ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν. «...Isus ...a trecut de acolo să propovăduiască prin cetățile lor» (N.T. Matei 11, 1).

Cele câteva exemple, excerptate din fragmentele rămase din celebrul *Codex Argenteus*, sunt suficiente pentru a concluziona că *mirii* (mirele și mireasa), alcătuitoarii familiei creștine, unită și binecuvântată de Dumnezeu prin taina Căsătoriei, se angajează, după modelul Mântuitorului « ὁ νομφίος », *Mire* al Bisericii, să mărturisească și binevestească pe Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, dar mai ales să trăiască după Legea cea Nouă a *Evangeliei*.

Mirii se alătură Mirelui și Bisericii Sale pe care au ales-o și în care au făgăduit păstrarea credinței, primită prin harul tainei Botezului, dar și a credinței pe care o datorează unul față de celălalt, în sacrificiul comun, cerut de iubire.

Acest sfârșit de mileniu care cunoaște criza inerentă oricărei nașteri, a schimbării de mentalitate, ne va întoarce la puritatea primară a Logosului, prin a cărui recunoaștere vom putea ieși din artificialitatea limbajului, instalat prin ignoranță și mai ales prin denaturarea voită a actului de comunicare căruia i-am imprimat imperfecțiunea noastră.

Prin cunoaștere, la recunoașterea adevăratelor semnificații primare, adesea etimologice care pun în lumină dimensiunea cuvântului în general, și a celui evanghelic în special, valoarea lui ontologică în raport direct cu vechimea graiului valah în spațiul imemorial al arcului carpat.

Cunoașterea aspirațiilor și a normelor spirituale, instituite prin creștinism, o treaptă superioară a spiritualității oglindite de istoria autentică a graiului valah, unitar prin conștiința romanității și prin Sfânta Tradiție a Bisericii Ortodoxe, va fi posibilă numai prin redescoperirea continuității culturii Bizanțului.

30. S-a notat cu semnul grafic P în textul gotic, după modelul literei din textul tipărit, greu de redat cu un semn obișnuit. Acest semn reprezintă θ grecesc și poate fi redat prin *th* latin.