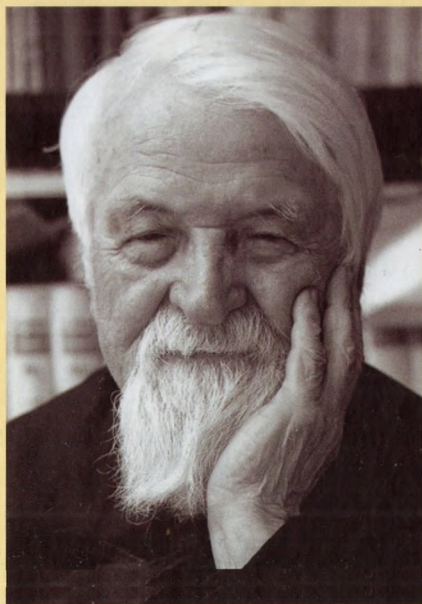


DUMITRU  
STĂNILOAE

REFLECȚII DESPRE  
SPIRITUALITATEA  
POPORULUI ROMÂN

OPERE  
COMPLETE  
9



BASILICA

Preotul profesor DUMITRU STĂNILOAE

OPERE COMPLETE  
IX

Preotul profesor DUMITRU STĂNILOAE

OPERE COMPLETE

IX

REFLECȚII  
DESPRE  
SPIRITUALITATEA  
POPORULUI  
ROMÂN

CARTÉ PUBLICATĂ CU BINECUVÂNTAREA  
PREFERICITULUI PĂRINTE

**DANIEL**

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Editura BASILICA a Patriarhiei Române

București – 2018

## **Colecția „Dumitru Stăniloae – OPERE COMPLETE”**

**Coordonator de colecție:** Ion-Dragoș Vlădescu

**Redactor:** Anișoara Berbece

**Tehnoredactor:** Constantina Cristea

**Copertă:** Arhitect prof. dr. Mihaela Palade, Florin Leonte

Reproducerea integrală sau parțială a textului, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă (ex. scanare, xeroxare, transpunere în format electronic sau audio), punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără acordul scris al Editurii BASILICA a Patriarhiei Române reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**  
**STĂNILOAE, DUMITRU**

**Opere complete** / pr. prof. Dumitru Stăniloae; carte publicată cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. - București: Basilica, 2012-  
vol.

ISBN 978-606-8141-80-0

**Vol. 9: Reflecții despre spiritualitate poporului român.** - 2018. -  
ISBN 978-606-8495-95-8

2

© Editura BASILICA a Patriarhiei Române – 2018

ISBN 978-606-8495-95-8

[www.editurapatriarhiei.ro](http://www.editurapatriarhiei.ro)

[editura@patriarhia.ro](mailto:editura@patriarhia.ro)

Tipărit la TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

Telefon: 021.335.21.29; 021.335.21.28; Fax: 021.335.19.00

e-mail: [magazin@editurapatriarhiei.ro](mailto:magazin@editurapatriarhiei.ro), [tipografia@patriarhia.ro](mailto:tipografia@patriarhia.ro)



## CUVÂNT ÎNAINTE

Spațiul în care trăiește poporul român (spațiu al limitei, de frontieră între Orient și Occident) a fost impregnat în însăși alcătuirea sa spirituală. Îngemănând aici latinitatea și Ortodoxia, românii sunt meniți înfăptuirii unei sinteze cu adevărat cuprinzătoare, care unește limpezimea gândirii cu simțirea misterului sau a tainei existenței.

Urmându-i lui Mircea Eliade, Părintele Dumitru Stăniloae pune în lumină unele particularități ale culturii Occidentului, care nu corespund reperelor valorice românești. Filosofia, literatura și arta din Occident au fost marcate de individualism, iar creația cultă s-a înstrăinat de folclor și de cultura populară a comuniunii între oameni. Pe această linie, părintele Stăniloae considera că individualismul raționalist care definește felul occidental de a vedea relațiile interumane se distinge net de spiritul comunitar al satului românesc, de cultura armoniei. În acest sens, *portul românesc, limba română, melosul și jocul românesc sunt invocate de autor ca ilustrând această armonie. La fel, casa de locuit și curtea românească, precum și bisericile sau mănăstirile reflectă armonie și echilibru.*

O particularitate principală a ethosului românesc este *luciditatea*, care urmărește limpezimea în exprimarea persoanei. Pentru român, luciditatea implică totodată *duioșie* și gesturi sau cuvinte de afecțiune măsurate sau echilibrate.

În *umor*, românul vădește o forță, o vigoare lăuntrică pe care o așază în calea dificultăților. Pornirea către „a face haz de necaz” (către a privi senin, pașnic și autocritic neajunsuri ori impasuri proprii) denotă o capacitate deosebită, de realism și speranță, aceea de a intui izvoare de noi nădejdi dincolo de obstacole și noi pași către comuniuni eliberatoare.

O formă de comuniune aparte este starea sufletului numită *dor*. În dor, românul nutrește un puternic sentiment al continuității relației cu oameni de care îl despart spațiul și timpul. Cândva însă i-au fost aproape, iar dorul îi atestă prețuirea neîntreruptă pentru ei. Nici moartea nu stăvilește dorul. Pomenirea celor trecuți la Domnul confirmă dorul de comuniune. Este străvezie aici credința că nu moartea este ultima realitate, ci învierea de obște, care are temelie în Învierea lui Hristos.

O perspectivă remarcabilă asupra omului își găsește expresie în noțiunea de *omenie*, ca stare de generozitate a unui om în relație cu semenii săi. Esențială aici este considerarea semenului drept egal, în virtutea împărtășirii aceleiași umanități, esențială amândurora. Cu virtutea omeniei, românul depășește limitări familiale, statale sau etnice și accede în umanul universal.

Despre acest universalism al omeniei, notă culminantă a psihologiei poporului român, părintele Stăniloae notează: „Sufletul românesc este larg deschis spre universal, spre totala realitate și spre toate creațiile spiritului uman de pretutindeni. [...] Se interesează de tehnică, dar și de cultura spirituală. Asimilează și adaptează ușor orice tendință literară

și artistică. Vrea să fie la curent cu tot ce e nou în știință, în tehnică, în gândirea umană.” Trăsătura creionată aici este identificată cu o vocație distinctă a poporului român în istorie. „Ni se pare – notează autorul – că aceasta este destinația poporului român: să păzească și să dezvolte un umanism de o sinteză și de o sensibilitate superioară, în drumul de progres pe care are să-l parcurgă împreună cu toate popoarele. Acesta poate fi aportul lui de neînlocuit și de mare preț în dezvoltarea umanității.”

Noutatea pe care o aduce prezenta ediție a cărții *Reflecții despre spiritualitatea poporului român* constă în faptul că, în finalul volumului, au fost introduse, cu acordul domnului Dumitru Horia Ionescu, nepotul Părintelui Dumitru Stăniloae, **o serie de articole și studii publicate în diferite periodice**, oferindu-i astfel cititorului posibilitatea să găsească într-un singur volum toate ideile nutrite de autor și așternute în scris despre *spiritualitatea poporului român*. Totodată, această selecție finală de articole și studii recuperează în mod fericit trei texte ale Părintelui Stăniloae publicate în revista *Ramuri* (Craiova) pe tema spiritualității poporului român, care au fost omise atât la alcătuirea ediției princeps a cărții (1992), cât și a celor care i-au urmat. Este vorba despre articolele: „*Buna-cuviință, formă a nobleței*”, „*Bun și rațional*”, „*Persoană și comuniune*”. Lucrarea constituie o continuare a volumului *Ortodoxie și românism (Opere complete, vol. 8)*, oferindu-le astfel cititorilor posibilitatea de a cunoaște și de a înțelege mai bine locul pe care îl are Ortodoxia în viața românilor de pretutindeni.

Binecuvântăm așadar, cu multă bucurie, publicarea, în *Anul omagial al Unității de credință și de neam și Anul comemorativ al făuritorilor Marii Uniri din 1918*, a noii ediții a volumului *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, elaborat de Părintele Dumitru Stăniloae, fiind încredințați că acesta va fi de un real folos atât pentru mintea, cât și pentru inima fiecărui român care-l va citi.

† DANIEL

Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

## CRONOLOGIE

**1903.** S-a născut la 16 noiembrie 1903 în Vlădeni, județul Brașov, Dumitru, ultimul din cei cinci copii ai lui Irimie și Reveca; mama era nepoată de preot.

**1917.** La 10 februarie, pleacă la Brașov să urmeze cursurile Liceului confesional umanist „Andrei Șaguna”.

**1918.** I se oferă o bursă pentru clasa a IV-a de către Fundația „Emanuil Gojdu”.

**1922.** Primește o bursă pentru a studia Teologia în cadrul Universității din Cernăuți.

**1923-1924.** După un an părăsește Universitatea pentru a se înscrie și urma cursurile Facultății de Litere din cadrul Universității din București.

**1924.** În Postul Mare se întâlnește cu mitropolitul Nicolae Bălan, care-i oferă o bursă a Centrului Mitropolitan din Sibiu, pentru continuarea studiilor de Teologie.

**1927.** Termină anul IV la Cernăuți și susține licența în Teologie sub conducerea prof. Vasile Loichiță, cu lucrarea *Botezul copiilor*; primește o bursă pentru studii de specializare la Atena.

**1928.** Toamna, susține la Cernăuți teza de doctorat cu titlul *Viața și opera patriarhului Dosoftei al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Românești*, sub îndrumarea prof. V. Loichiță. Centrul Mitropolitan din Sibiu îi oferă o bursă pentru *Bizantinologie și Dogmatică*. Pleacă la München, pentru semestrul de iarnă, urmând seminarul de *Istorie și filologie bizantină* al profesorului *August Heisenberg*, tatăl celebrului fizician.



**1929.** În ianuarie pleacă la Berlin, pentru semestrul de vară, având profesori pe *Hans Lietzmann* și *Reinhold Seeberg*, apoi la Paris și la Belgrad, pentru studii de *Bizantinologie* și *Dogmatică* și documentare asupra operei originale a Sfântului Grigorie Palama; la întoarcerea în țară este încadrat profesor suplinitor la catedra de *Teologie fundamentală* a Academiei Teologice „Andreiene”; aici, în decursul celor 17 ani de activitate didactică, a predat *Teologie dogmatică* (1929-1946), *Apologetică* (1929-1932 și 1936-1937), *Pastorală* (1932-1936) și *Limba Greacă* (1929-1934). La Cernăuți i se publică teza de doctorat.

**1930.** Pleacă la Constantinopol pentru a cerceta și copia opera teologică a Sfântului Grigorie Palama; la 5 octombrie se căsătorește cu Maria (născută Mișu).

**1931.** În luna mai i se nasc primii doi copii, gemeni, Dumitru (care moare în septembrie 1931) și Maria; la 16 octombrie, este hirotonit diacon. Apare la Sibiu *Catolicismul de după războiu*.

**1932.** La 25 septembrie este hirotonit preot.

**1933.** La 8 octombrie se naște Lidia, avându-l ca naș de botez pe istoricul transilvănean Ioan Lupăș.

**1934.** La 1 ianuarie este numit redactor responsabil al publicației *Telegraful Român*, funcție îndeplinită, vreme de 12 ani, până în 13 mai 1945. Îl cunoaște și leagă o strânsă prietenie cu Nichifor Crainic.

**1936.** În iunie este numit rector al Academiei Teologice din Sibiu, funcție îndeplinită până în 1946.

**1938.** Apare la Sibiu lucrarea fundamentală *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*.

1939. Publică la Sibiu *Ortodoxie și românism*.

1940. Vara, România intră în cel de-al Doilea Război Mondial. Se constituie, la inițiativa poetului Sandu Tudor, grupul *Rugul aprins*, din care făceau parte Ierom. Ivan Kulăghin, duhovnicul mitropolitului rus de Rostov (refugiat la Cernica), Ierom. Benedict Ghiuș, Ierom. Sofian Boghiu, Prof. Alexandru Mironescu, poetul Vasile Voiculescu, Arh. Constantin Joja, Andrei Scrima, Ion Marin Sadoveanu. Întâlnirile periodice la mănăstirile Antim și Cernica au constituit o învioreare duhovnicească a vieții creștine în București.

1942. Apare la Sibiu *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și Ortodoxie*, conținând și articole publicate inițial în *Telegraful Român*.

1943. Apare la Sibiu *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*.

1945. La sfârșitul lunii aprilie, moare fiica Maria (Mioara).

1946. Sub presiunea autorităților comuniste, reprezentate de Petru Groza, mitropolitul Nicolae Bălan este silit, împotriva propriei voințe, să-i ceară demisia din funcția de rector al Academiei; rămâne profesor în continuare până în 1947. Apare la Sibiu primul volum din traducerea *FILOCALIEI sfintelor nevoințe ale desăvârșirii, sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*. Este transferat prin „chemare” la Facultatea de Teologie a Universității din București, urmându-l la catedra de *Teologie ascetică și mistică* pe Nichifor Crainic.

1947. Locuiește cu soția și fiica, Lidia, în casa parohială a bisericii „Sfântul Gheorghe Vechi”. Apare la Sibiu volumul 2 al *Filocaliei*.

1948. Apar la Sibiu volumele 3 și 4 ale *Filocaliei*.

1949. Catedra de *Teologie ascetică și mistică* fiind desființată, rămâne profesor de *Teologie dogmatică și simbolică* pentru doctoranzi.

**1950.** Participă la întâlnirile organizate de grupul *Rugul aprins*, din care nu face parte, dar unde conferențiază de câteva ori.

**1955.** La Sibiu, are loc un mare congres al preoților ortodocși; Petru Groza, membru al prezidiului, refuză să vorbească cu Părintele Stăniloae, fapt ce va avea consecințe negative mai târziu. Are loc canonizarea Sfântului Calinic de la Cernica.

**1958.** Începe un nou și mare val de arestări în România, ca o condiție a retragerii trupelor sovietice. Sunt arestați membri ai grupului *Rugul aprins*. Este urmărit de Securitate. La 4 septembrie este arestat, se face percheziție la domiciliul din București. În 5 septembrie, ora 4.00 dimineata, este dus la închisoarea din strada Uranus, pentru o lună, apoi în strada Plevnei, pentru încă o lună. În 4 noiembrie, începe procesul înscenat, caracteristic regimului comunist. Apare la București *Teologia dogmatică și simbolică: manual pentru Institutelor Teologice*, în colaborare cu Nicolae Chițescu, Isidor Todoran, Ioan Petreuță – Părintele Stăniloae nu a fost consemnat ca autor, întrucât, înainte de publicarea lucrării, a fost arestat.

**1959.** Este dus la Aiud, având printre alți colegi de celulă pe preotul Lazarov, paroh în Dobrogea, și pe avocatul și publicistul Petre Pandrea, care-l evocă în scrierile sale. Vreme de câteva luni este ținut în regim de izolare totală. Lidia, fiica părintelui, căsătorită între timp, naște pe unicul nepot, Dumitru Horia; fiind asistentă la catedra de Fizică a Universității din București – prof. Hulubei – este obligată să părăsească Universitatea.

**1961.** Toamna, este adus la București pentru noi cercetări penale.

**1962.** În martie, este readus la penitenciarul din Aiud.

**1963.** În ianuarie este eliberat din închisoare și lucrează ca funcționar la Biblioteca Sfântului Sinod. În octombrie este reintegrat la catedră.



**1965.** Este solicitat să scrie articole și studii, de către cei care-l cenzuraseră înainte (Departamentul Cultelor se pregătea să prezinte Occidentului imaginea unei libertăți religioase).

**1968.** Este invitat la Freiburg și Heidelberg, de către profesorii Paul Miron și respectiv Heyer, pentru conferințe; primește acordul Departamentului Cultelor, ce urma politica schimbării imaginii României.

**1969.** Conferențiază la Oxford unde leagă prietenie cu profesorul de Teologie și scriitorul anglican Donald Allchin.

**1971.** Merge la Vatican ca membru al delegației Bisericii Ortodoxe Române.

**1973.** Apare la București *Uniatismul în Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român*. Devine pensionar cu titlu de profesor onorar, rămânând profesor consultant pentru cursul de doctorat.

**1976.** Apare la București *Filocalia*, volumul 5, iar la Atena volumul *Για Ένα Ορθόδοξο Οικουμενισμό. Ευχαριστία, Πίστη, Εκκλησία* (*Despre un ecumenism ortodox. Euharistie, credință, Biserică*), cu o prefață semnată de Panayotis Nellas. Este declarat *Doctor Honoris Causa* al Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din Tesalonici; în perioada 19-29 august participă la Al Doilea Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă organizat la mănăstirea Penteli – Atena, alături de preoții profesori Ene Braniște, Ion Bria, Ioan G. Coman, Dumitru Popescu și Dumitru Radu.

**1977.** Apar la București volumele 6 și 7 ale *Filocaliei*.

**1978.** Apare la București *Teologia dogmatică ortodoxă pentru Institutetele teologice*, volumele 1-3.

**1979.** Apare la București *Filocalia*, volumul 8.

**1980.** Apare la București *Filocalia*, volumul 9; la Geneva, *Dieu est Amour*, traducere de D. Nesser; la New York, *Theology and the Church*, traducere de R. Barringer, cu o prefață de John Meyendorff; la Atena, *Προσευχή, Ελευθερία, Αγιότητα* (*Rugăciune, libertate, sfințenie*). I se acordă premiul „Dr. Leopold Lucas” al Universității din Tübingen.

**1981.** Este numit *Doctor Honoris Causa* al Institutului ortodox „Saint Serge” din Paris. Este premiat la Londra cu distincția onorifică „Crucea Sfântului Augustin de Canterbury”, pentru merite teologice și creștinești. Apare la Paris *Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit*, cu o prefață scrisă de Olivier Clément; la București, *Teologia morală ortodoxă*, vol. 3: *Spiritualitatea ortodoxă [Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe]* și *Filocalia*, volumul 10.

**1982.** I se acordă titlul de *Doctor Honoris Causa* al Facultății de Teologie a Universității din Belgrad; în noiembrie conferențiază la New York, Boston, Detroit, Chicago, Washington. Apare la București traducerea din Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, vol. 1.

**1985.** Apare la Benzinger Verlag, Gütersloher Verlagshaus, *Orthodoxe Dogmatik*, vol. I, în traducerea profesorului H. Pitters, cu o introducere scrisă de Jürgen Moltmann; la Paris apare *Le génie de l'Orthodoxie*, traducere de Dan Ilie Ciobotea (azi Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române), cu o prefață scrisă de Olivier Clément.

**1986.** Apare la Craiova *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*.

**1987.** Apar, la Craiova, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu și*, la București, traducerea *Scrieri*, partea I, de Sfântul Atanasie cel Mare.

**1988.** Apare la București traducerea *Scrieri*, partea a II-a, de Sfântul Atanasie cel Mare.

**1990.** Este ales membru corespondent al Academiei Române. Apare în aceeași editură ca și primul volum *Orthodoxe Dogmatik*, vol. 2, traducere de H. Pitters, cu o prefață scrisă de Jürgen Moltmann; la Roman apare *Filocalia*, volumul 11, iar la Craiova, volumul *Studii de Teologie dogmatică ortodoxă*, care cuprinde studiile *Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, Omul și Dumnezeu și traducerea Imnele iubirii dumnezeiești* ale Sfântului Simeon Noul Teolog.

**1991.** Este ales membru titular al Academiei Române. Este numit *Doctor Honoris Causa* al Facultății de Teologie a Universității din Atena. Apare la Sibiu *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*; la București apar traducerea *Scrieri*, vol. 1, de Sfântul Chiril al Alexandriei, și *Filocalia*, volumul 12.

**1992.** Este numit *Doctor Honoris Causa* al Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București. Apare la Craiova volumul *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*.

**1993.** Apar la București lucrările *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului și Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*. La 4 octombrie din același an, Părintele Dumitru Stăniloae a trecut la cele veșnice.



# I

## CÂTEVA GÂNDURI DESPRE ONTOLOGIA SPIRITUALITĂȚII ROMÂNEȘTI

### 1. În rădăcinarea în spațiul propriu

Peste teritoriul poporului român au trecut multe popoare. Poporul român nu li s-a opus când ele treceau în întregime, fără intenții pan-imperialiste, fără a căuta să pună stăpânire pe teritoriul lui. Acestea până la urmă s-au întors în Orientul de unde pleaseră sau și-au găsit un nou spațiu, printre alte popoare, și s-au asimilat culturii occidentale. De asemenea, poporul român a permis altor populații să se infiltreze în anumite părți ale teritoriului său, când nu făceau aceasta cu intenția de a-l scoate pe el din acest teritoriu sau nu amenințau existența lui. Când observa că unele populații erau așezate pe teritoriul său cu forța de state vecine sau de stăpânitori vremelnici, din punct de vedere politic, asupra vreunei părți din teritoriul său, cu plan de cucerire treptată a acestui teritoriu, își lua măsuri de apărare. Populațiile ce s-au infiltrat fără un asemenea plan au fost, după o vreme, românilizate, dar poporul român însuși nu și-a părăsit niciodată teritoriul său. El n-a putut face aceasta în primul rând pentru că aici s-a pomenit din vremea

formării identității sale lingvistice și spirituale geto-dacice, ba se poate spune că din vremuri imemorabile. Spațiul pe care-l locuiește s-a imprimat în ființa lui. El nu poartă urmele memoriei nici unui alt spațiu. El îi consideră pe membrii oricărei alte populații, care trece pe aici sau se infiltrează aici, ca „străini” nu numai față de sine, ci și față de locul acesta. Desigur, după un timp îndelungat de petrecere aici, românii le recunosc dreptul de a sta pe acest teritoriu ca în patria lor. Dar nu uită că aceia au venit din altă parte, pe când ei sunt de aici. Poporul român îi primește și îi tratează – când nu au de gând să-l înlăture de aici sau să-l stăpânească – cu bunăvoința cu care știe românul să primească și să trateze pe oaspeți. Le oferă adeseori situații mai bune ca ale sale. Dar tocmai în aceasta se vede că îi consideră că au venit odată aici ca „oaspeți”. Când încep să-și aroge însă dreptul de stăpâni, atunci îi etichetează cu un cuvânt prin care vrea să arate că le contestă acest drept: *venetici*.

El caracterizează legătura mai puțin adâncă a celor ce au venit de altundeva pe acest teritoriu și legătura sa de neclintit cu el prin zicala: „Apa trece, pietrele rămân”. Eminescu a exprimat înrădăcinarea poporului român în spațiul său prin versurile nemuritoare:

„Dar noi locului ne ținem,  
Cum am fost așa rămânem.”

Ba se poate spune că în aceste versuri este exprimată nu numai înrădăcinarea poporului român în spațiul său, pentru că viețuiește în el din vremuri imemorabile, ci și un al doilea motiv al acestei înrădăcinări: persistența poporului nostru în acest spațiu corespunde unui anumit mod de a fi al lui.



El stă aici pentru că ființa lui s-a structurat ca o ființă de graniță între Orient și Occident. El nu poate deveni unilateral occidental sau unilateral oriental. *Dacă s-ar muta din acest spațiu de graniță, el și-ar pierde ființa.* Părăsirea spațiului acesta înseamnă pentru poporul român nu numai părăsirea unui loc străvechi, ci o pierdere a ființei sale. Cele mai multe popoare din Europa și-au schimbat locul cu ușurință, fără prea multe schimbări în ființa lor, pentru că aceasta nu se caracterizează ca o ființă-punte, susținută de un spațiu-punte. Ele își pot menține fie în Orient, fie în Occident ființa lor relativ mai simplificată, pentru că oricare dintre aceste spații le permite menținerea acestei relative simplități. Dacă se așază în Occident, după ce au trăit în Orient, sau dacă se așază în Orient sau în Orientul mai îndepărtat, după ce au trăit în Occident, ele pot să-și păstreze ființa lor simplificată, nefiind obligate să-și schimbe această ființă de o formulă simplă printr-una de sinteză, mai complexă, și pot să-și mențină simplitatea lor fundamentală într-o adaptare de suprafață, care o menține. Evreii, armenii, grecii se pot așeza în Occident fără să se piardă. Același lucru l-au putut face popoare întregi în perioada migrațiunii popoarelor. Fixate în simplitatea lor specifică, alte popoare pot să se păstreze oriunde se duc, adică în orice spațiu care aparține fie numai Orientului, fie numai Occidentului. Fără îndoială, fiecare dintre aceste popoare din Orient sau Occident își are simplitatea proprie deosebită de a altor popoare. Dar sunt două categorii de simplități: orientale și occidentale. Un popor cu o simplitate formată în Orient poate să și-o mențină însă și în Occident, pentru că dacă acolo de alte simplități, opuse, ce-i drept, celei proprii, dar înrudite cu a sa sub raportul acesta, și deci poate îmbrăca peste simplitatea

sa fundamentală una mai de suprafață, adaptată locului nou unde s-a așezat. Popoarele germanice mutate în Occident au rămas cu simplitatea lor originară, dar au îmbrăcat peste ea simplitatea occidentală.

Românii nu pot face aceasta fără pierderea ființei lor. Trecerea la o simplitate conformă fie Orientului, fie Occidentului înseamnă o modificare esențială a ființei lor. Orice simplitate este o simplitate etnică originară, dată împreună cu locul în care s-a format. Românii se mențin în complexitatea ființei lor numai prin acest spațiu-punte, așa cum anumiți pomi nu se pot menține decât la răscrucea vânturilor. Pe teritoriul poporului român se întâlnesc și se temperază vânturile din apus, din nord-est, dinspre Mediterană. De aceea, o latură a ființei lor e lesne copleșită, prin mutarea în Occident sau în Orient, de latura spiritualității corespunzătoare locului unde s-au mutat, producând desființarea specificului ființei lor de ființă de sinteză.

Ființa românească se menține stând între Orient și Occident. Pentru că s-a format în acest spațiu specific, nicio ființă nu este atât de legată de spațiul său ca cea a poporului român. De aceea, românii se leagă prin instinct de locul lor ambivalent ca de suportul ființei lor complex ambivalente. Ei emigrează numai sporadic, ca indivizi, nu în grupuri mai compacte. Iar acești indivizi suferă de o nostalgie dureroasă, până când fiii lor se deznaționalizează în masa străină în care trăiesc. Românul „tânjește” între străini. El nu mai este om întreg, atâta vreme cât este departe de țară.

Este de remarcat că, în cazul în care unii indivizi din poporul român accentuează în ființa lor latura uneia dintre spiritualitățile ce intră în sinteza românească, ei pierd legătura interioară intensă cu spațiul românesc ambivalent și



emigrează mai ușor. Iar aceasta are ca urmare pierderea lor în masa poporului în mijlocul căruia s-au așezat. Aceasta s-a întâmplat în ultimul secol cu mulți dintre intelectualii noștri, care s-au atașat aproape exclusiv spiritului occidental. Chiar reîntorși în țară, ei au făcut aici figură de străini.

Astfel, se poate spune că sinteza originară a ființei românești se menține prin alipirea de locul în care dăinuiește de milenii sau, invers, alipirea la locul acesta menține sinteza originară a ființei românești. Numai „ținându-ne locului” „rămânem cum am fost”, sau numai „rămânând cum am fost”, „ne ținem locului”.

Complexitatea sau ambivalența fundamentală a ființei noastre implică și o anumită fragilitate a ei, un anumit pericol de pierdere a echilibrului între componentele ei antitetice, și prin aceasta de pierdere a echilibrului ei.

Aceeași ambivalență fundamentală explică faptul ciudat că ne definim atât de greu în fața propriei conștiințe în raport cu ușurința altor popoare de a se defini, sau ispita și riscul de a trece cu vederea peste una sau alta dintre componentele fundamentale ale sintezei noastre ambivalente, lăsându-ne foarte mulți ispitiți, mai ales de un secol încoace, de a imita excesiv vreunul din popoarele occidentale, cum se lăsau ispitiți în trecut boierii noștri de a imita vreunul din popoarele orientale.

Din ambivalența complexă, oriental-occidentală, românească, în care intră nu numai o structură orientală și occidentală generală, ci multe din variatele simplități ale Orientului și Occidentului se explică deschiderea poporului nostru pentru modurile de trai, pentru culturile, pentru limbile străine și proverbiala lui înțelegere pentru toți străinii. Câtă vreme alte popoare sunt oarecum încapsulate în

modul lor unilateral de a fi, românii dovedesc o deschidere excepțională în toate laturile. Nu știu dacă există popor care să învețe atât de ușor limbile străine ca poporul român. Românii pot să imite caricatural pe alții, tocmai pentru că le pot învăța graiul și manierele. De aceea, românii câștigă sufletește cu ușurință pe străini, dar se și deznaționalizează cu ușurință când se află printre străini. Ei pot juca, de aceea, pe multe planuri, fapt care uneori îi salvează, alteori îi ispitește la rău.

Atenuarea uneia dintre componentele fundamentale ale specificului nostru prin alta are ca rezultat o complexitate spirituală foarte subtilă, străină de forma îngroșată a formulelor spirituale simple și unilaterale ale altor popoare, îngroșată chiar când constă în inteligență. Această subtilitate necesită un ascuțit spirit de observație pentru a-i sesiza componentele, pentru a-i scoate la iveală reliefulurile subțiate și sintetizate, cuprinse în ea.

Înrădăcinarea în spațiul propriu implică în ea apărarea cu disperare a acestui spațiu, prin prinderea cu unghiile de pământul propriu. Românii, care nu iubesc războiul, care nu năzuiesc să cucerească alt spațiu, își apără cu supremă încordare spațiul lor, simțind că nu pot trăi în altul și că, apărându-și pământul, își apără însăși ființa lor. „Pe aici nu se trece” a fost la Oituz, în războiul din 1917, strigătul care echivala cu hotărârea disperată de a se face mai bine una cu pământul în apărarea lui, decât a-l părăsi.

Identificarea românului cu spațiul propriu naște în el – atunci când este rupt de acest spațiu –, cu o intensitate deosebit de accentuată, dorul, care este pentru el o adevărată boală. Dorul lui nu se referă numai la persoane, ci și la locul, la satul propriu. Dorul îl cheamă continuu să se

întoarcă la spațiul său original. „Mi-e dor de gardul vecinului”, scrie o româncă emigrată în America. În multe doine românești, fiica își mustră mama că a măritat-o în alt sat. Numai intelectualul se rupe cu o relativă ușurință de satul propriu, sufletul fiindu-i luat în stăpânire de o ideologie abstractă, uniform universalistă.

Totuși, românii nu se simt legați numai de satul propriu și de hotarul lui. Locuitorii unui sat se mișcă des în spațiul satelor din jur, din care face parte și satul lor ca dintr-un întreg. Ei se simt că fac parte dintr-o „țară”, în sensul mai vechi al cuvântului: din „țara Oltului”, „țara Oașului” etc. Când împrejurările îi silesc să se depărteze, ei văd cu ochii sufletului lor contextul „țării” lor și se doresc după ea ca după casă în sens mai larg. Ei văd satul lor cu munții de la orizont, de unde vin ploile, care conferă un cadru familiar hotarului văzut de ochii lor. Aceste „țări” n-au fost în trecut numai niște unități politico-administrative, ci și niște unități afective.

Dar păstoritul, cărăușia sau angajarea (mai nou) în alte părți ale țării, vizitarea unor rudeni din alte localități, sentimentul de patrie cultivat în școală prin mijloacele moderne de educație, prin excursii, i-au legat pe români sufletește de țara întreagă. Ei constată legătura dintre diferitele părți ale țării, constată unitatea spațiului ei, a graiului, a tradițiilor, a sufletului românesc din toate aceste părți. Românul cunoaște că munții care înconjoară satul său sau se văd în zare se întind peste mijlocul țării lui întregi, într-o continuitate de păduri, de poieni, care n-ar putea fi unele fără altele. Râurile din șes le știe pornind din munții din zare, iar șesul însuși îl vede întinzându-se departe și știe că ploile care-i dau rodnicia pornesc din munții întinși și din pădurile lor.

El constată astfel că spațiul țării sale este o unitate complexă, armonioasă și generoasă de munți, de dealuri, de văi, de șesuri, de păduri, de holde, de vii, de grădini. Nimic nu-i lipsește țării sale ca să fie o unitate complexă, în chipurile și în darurile părților care o alcătuiesc, și totuși moderată: generoasă la șes, cu grânele și porumburile ei, generoasă la dealuri, cu podgoriile și cu pomii ei, generoasă la munte, cu pădurile, cu pajiștile ei bogate, hrănitore de turme, generoasă în bogățiile subsolului ei. Nu este în ea nicio parte uscată, inutilă, obositoare, lipsită de farmec. Toată îl hrănește, îl odihnește și îl desfată. El o iubește în totalitatea ei, și când este departe de ea o dorește în totalitatea ei:

„Haide, pui de turturea,  
De-mi arată cărarea,  
Să mă duc în țara mea,  
Țara mea e lapte dulce  
Și din ea nu m-aș mai duce.”

Fără îndoială, chipul țării nu poate fi despărțit de chipul celor dragi și, în general, de chipul românesc. Există o corespondență între zâmbetul peisajului românesc și zâmbetul feței românești: unul s-a imprimat în celălalt. Există o corespondență între varietatea armonioasă a peisajului țării și varietatea armonioasă a sufletului românesc, între generozitatea pământului și generozitatea poporului, între doina meditativă și peisajele de pe plaiuri, între brăulețul vijelios și pâraiele iuți ale munților, între prispa casei românești și gazda care primește cu bucurie pe colindătorul cu căciula îndesată până peste urechi, între fluieratul sturzului și cel al



naiului. Când vine din străinătate, românul, văzând peisajul țării sale, vede fața românească sau, întâlnind în străinătate un alt român, vede peisajul țării sale. Nu-ți poți închipui mănăstirile Moldovei fără dealurile cu verzile și proaspetele pajiști înSORITE din jurul lor, nici văile și culmile maramureșene împădurite cu brazi fără bisericuțele cu turnurile lor ascuțite. Fețele omenеști răsar din peisajul țării, sunt expresia lui umană, sunt peisajul care grăiește și te îmbie cu ospitalitatea lui; peisajul țării are față umană românească și poartă veșmânt românesc. Fața omului s-a imprimat în peisajul țării, peisajul s-a imprimat în fața omului. Spațiul țării e spațiul umanizat în mod românesc sau transfigurat în față românească, dat fiind că el capătă, prin afecțiunea și familiaritatea românului față de el, o frumusețe care depășește trăsăturile inexpresive ale unei naturi văzute prin ochi obiectivi, științifici, neutri. Astfel, „munții mari” apar ca niște preoți, brazii și paltinii ca niște nuntași zvelți, păsările ca niște lăutari, soarele și luna de pe cerul românesc ca niște nuni strălucitor înveșmântați, care țin cununa perechii ce se căsătorește, mioara ia glas omenesc (*Miorița*). Această umanizare sau transfigurare românească a naturii sau această imprimare a naturii în față românească nu are caracter pan-teist păgân, ci se resimte de viziunea personalistă și liturgică a cosmosului dezvoltată de spiritualitatea creștină a Bizanțului, în special de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Cosmosul este scaldat în comuniunea personalistă între oameni ce se iubesc și se doresc. Toate amintesc în *Miorița* de persoane. Totul este încadrat în relațiile dintre ele și are imprimate în sine fețele lor. Despre viziunea liturgică a cosmosului, proprie raportului poporului român cu el, Mircea Eliade spune: „Terorizat de evenimentele istorice, geniul neamului

românesc s-a solidarizat cu acele realități vii pe care istoria nu le putea atinge: cosmosul și riturile cosmice. Dar strămoșii românilor erau deja creștini, în timp ce neamul românesc se plăsmuia între catastrofe istorice. Așa că simpatia față de cosmos, atât de specifică geniului românesc, nu se prezintă ca un sentiment păgânesc, ci ca o formă a spiritului liturgic creștin". Credem însă că această legătură intimă cu cosmosul nu reflectă numai o ferire a poporului român de istorie, cum afirmă Mircea Eliade, ci ea a dat poporului român și o uimitoare putere de a nu fugi din fața celor ce voiau să-l alunge de pe acest pământ, și de a-l apăra cu orice preț. Persistând în peisajul lui, persistă în cadrul liturgic rânduit lui, în cadrul liturgic românesc, care înseamnă încadrarea firească a ființei umane românești în ordinea superioară, persistând și în comuniunea spirituală cu cei dragi, vii și morți. Căci, pentru român, întâlnirea cu natura implică și întâlnirea în duh cu persoanele dragi. El nu face o separație netă între peisaj și persoanele pe care obișnuiește să le întâlnească în cadrul lui. El se odihnește în peisaj ca între părinții și frații lui. Peisajul țării este pentru el profund personalizat.

Peisajul românesc e îmbrăcat într-un „har” cuceritor, strălucitor, indefinibil (evităm cuvântul „vrajă”, care are un sens de fatalitate), pe care l-au sugerat Eminescu și Sadoveanu, un har care înalță sufletul românesc într-o zonă mai presus de simpla natură, de natura – obiect al analizei științifice. Totul este frumos în acest peisaj sau totul este gătit de sărbătoare, căci frumosul are sens de sărbătoare și de comuniune fericită, în concepția poporului român. Ca atare, totul îndeamnă pe român să se îmbrace frumos în mijlocul naturii, într-un costum de mare gust artistic, ca într-un lăcaș unde se întâlnește la sărbători cu frații, cu părinții, cu

cunoscuții, și să-și înalțe case frumoase, să împodobească de sărbătoare zidurile Voronețului și ale Moldoviței, pentru a nu distona cu sărbătoarea generală din jur, ci pentru a fi în armonie cu ea pentru un dialog demn cu toți cei dragi, vii și morți, în peisajul românesc.

Gândirea religioasă a Occidentului nu are nicio referință la natură, ci este preocupată exclusiv de om. Este caracterizată de un exclusivism antropologic și de o indiferență față de natură, de o insensibilitate față de tainica frumusețe sărbătorească a naturii – mediu al comuniunii cu cei dragi. De aici până la individualismul occidental, până la omul închis în el însuși, nu este decât un pas. Poate că acesta e rezultatul indiferenței cu care popoarele Occidentului s-au mutat din loc în loc în timpul migrației lor, sau explică acele migrații, animate totdeauna și de o pornire de luare în stăpânire cu forța a unui teritoriu. Poate că aceasta explică imperialismul lor colonialist. Poate că aceasta explică faptul că unele dintre acele popoare cântă marșuri în natură sau că muzica lor imită muzica naturii în mod schematic, în ritmuri sincopate, nu în armonia ei dulce, duioasă.

Raportul lor cu natura este unul aproape exclusiv economic, de exploatare fără sfială a naturii, dintr-un interes pur utilitar, care a dus până la poluarea ei de astăzi. Astfel a apărut tipul de om deșădăcinat, cetățean posibil al oricărui loc sau al niciunuia. Din păcate astăzi, sub influența Apusului, s-a extins și la noi fenomenul anulării unor spații ale naturii, prin amplasarea iresponsabilă a obiectivelor industriale. În timpul din urmă, în fața pericolului de a rămâne fără natura înconjurătoare, au început să se ia măsuri de cruțare maximă a ei: în Occident, ca să fie o sursă de îmborsărire a sănătății biologice, iar la noi atât din acest

motiv, cât și pentru desfătarea spirituală pe care o oferă natura. Unde se pierde relația intimă cu natura, omul devine o ființă lipsită de delicatețe, își pierde gama bogată a sentimentelor, devine un automat aservit gândirii matematice exclusiviste și exploatare. Când omul pierde relația sufletească de un caracter mai intim și mai nuanțat cu natura, își ciuntește grav umanitatea, inteligența, înaintând spre o existență chinuită, adusă până la marginea neantului.

Din statornicia în spațiul propriu provine faptul că românul dă atâta preț și atâtea sensuri expresiilor: „om așezat”, „om cu așezământ”, „om cu așezare sufletească”.

Între Orientul afro-asiatic sau indian, în care omul este torturat de spaima naturii sau e purtat de setea de a se contopi cu ea, și Occidentul european, care așază o prăpastie între om și natură și tinde la nimicirea acesteia, spiritualitatea românească, moștenind o trăsătură a spiritualității bizantine, manifestă o relație de intimitate între om și natură care promovează atât umanitatea, cât și natura. Natura e corpul și expresia omului, și omul nu poate progresa decât menajând și înălțând natura împreună cu sine. Dar spiritualitatea poporului român a adaptat într-un mod propriu, corespunzător așezării sale la granița dintre Orient și Occident, această trăsătură însușită din cultura bizantină.

Dacă grecii, datorită spiritului întreprinzător la care-i îndemna deschiderea mărilor spre lumea largă și caracterul pietros, sărăcăcios al pământului lor, nu se simt prea atașați de pământul propriu, iar slavii, datorită moștenirii spirituale precreștine (încă foarte puternică în ființa lor), atribuie naturii o forță copleșitoare și violentă, amândouă aceste spiritualități manifestând prin aceasta, în oarecare măsură, un sentiment tragic al naturii, românii trăiesc



relația cu natura, în general, ca pe o mare bucurie, ca pe un repaus și o reconfortare, văzând-o în rodnicia ei maternă și nu întunecată, ci în frumusețea și forța ei calmantă, odihnitoare. Rodnicia ei se manifestă ca bunătate și frumusețe, bunătatea și frumusețea ca rodnicie, ca sân matern, hrănitor și odihnitor. Poate și firea traco-latină a poporului nostru, dar așezat într-un peisaj departe de mări și ferit de uscăciune, i-a dat o viață de seninătate, de siguranță, de odihnă, ferită de prea mari probleme de existență, de gândire sau, în orice caz, ferită de sentimentul tragicului. Românul se gândește chiar la diavol râzând. Stan Pățitul îl păcălește cu ușurință pe diavol prin istețimea lui, superioară istețimii aceluia. Moș Dumitru Cocișul născocoște renghiuri iadului întreg<sup>1</sup>. Este o dovadă de încredere în puterea superioară a omului, dar văzută în deșteptăciunea unită cu bunătatea, nu cu forța fizică, într-o deșteptăciune pusă în slujba bunătății, nu folosită spre scopuri rele, într-o deșteptăciune generoasă, zâmbitoare. Zâmbetul, deșteptăciunea, bunătatea, frumusețea sărbătorească a unei armonii superioare sunt forțele caracteristice pe care românul le pune în luptă cu răul, de care se folosește pentru rezolvarea problemelor grele ale vieții, mai ales când ele sunt determinate de cei răi, vicleni și egoiști. Toate aceste virtuți sunt întrupate în Făt-Frumos, dar nu lipsesc nici în Păcală, nici în Stan Pățitul. În lupta aceasta natura este de partea lui, cu caii, cu păsările, cu albinele, cu furnicile ei. Există o anumită comuniune între om și chipurile viei ale naturii. Acestea, fără să aibă caracter de persoane, se simt bine în preajma omului bun și-l slujesc

---

<sup>1</sup> Marcel PETRIȘOR, *Serile în sat la Ocișor*, Ed. Albatros, București, 1971.

cu bucurie, în preajma celui rău opunându-i-se în tot felul. Natura este o trenă a omului, având o spontaneitate în această calitate a ei. „Codru-i frate cu românul” cuprinde un adevăr mai mult decât obiectiv. Păsările, animalele din codru îl cunosc, îl ajută, îi fac o ambianță plăcută. Dar și el se comportă între toate acestea ca o căpetenie a lor și, în același timp, ca un părinte, punând în lucrare nu numai mintea sa, ci și inima în raportul său cu ele. Animalele din curte se îngrașă pentru că se simt iubite: vițeii se joacă cu copiii. Ele se simt mai bine la casa săracului, care nu le poate oferi o hrană prea îmbelșugată, dar le înconjoară cu iubire, decât la casa bogatului, care le tratează ca pe niște valori exclusiv economice. Ele plâng, când sunt vândute, împreună cu copiii care trebuie să se despartă de ele.

\*

Dar spiritul de sinteză complexă al neamului nostru nu se explică numai din persistența lui din vremuri imemorabile în spațiul de graniță între Occident și Orient, ci și din îmbinarea în el a caracterului latin și a creștinismului ortodox. De altfel, caracterul nostru latin nu este străin nici de vechimea ființei noastre de traci, care nu s-au mutat niciodată din acest spațiu de mijloc între Occident și Orient, dar nici de îmbinarea în el a caracterului latin și a creștinismului ortodox.

Învățatul vienez Tomaschek a arătat, în *Über die Bessen* (1880), că tracii numiți *besi* reprezintă latinitatea originală, ce se întindea din Carpații vechi în toată Peninsula Balcanică și trecea până dincolo de Bosfor, în Bitinia (și Frigia), care-și avea capitala la Troia, de unde nepotul lui Priam a

plecat în Italia, unde a întemeiat Roma, dând naștere latinității occidentale. Latinitatea noastră, rămasă la mijloc între Orient și Occident și primind și creștinismul originar răsăritean, a întărit caracterul de sinteză al spiritualității poporului român.

Noi nu suntem nici unilateral raționaliști ca latinii din Occident sau ca grecii, care au influențat latinitatea occidentală, nici unilateral mistici ca slavii sau ca popoarele asiatice și africane – de un panteism și mai total prin religiile lor impersonaliste –, ci unim luciditatea rațională a latinității personaliste cu sentimentul de taină prezentă în toate, dar o taină luminoasă, în care se poate înainta la nesfârșit și care nu ne anulează ca persoane originale în sentimentul unității de comuniune pe care îl trăim. Sfântul Calinic de la Cernica a fost contemplativ și practic. Era omul rugăciunii neîncetate, dar și apărătorul săracilor și ziditorul de biserici. Dascălul lui, Gheorghe<sup>2</sup> se desparte de Paisie Velicovski care, ca rus, accentua mai mult partea mistică și rugăciunea.

Românul e contemplativ în doina lui, dar în contemplația lui este prezent dorul după cel iubit, care nu e de față. Iar de la doina contemplativă „sare” în ajutorul celui-lalt și trece la joc, ca reflectare a veseliei comuniunii.

Trăirea tainei de către poporul nostru, de o luciditate latină luminoasă, a pus o pecete de adâncime și de grație pe cuvintele noastre latine. Noi am transformat *convenția*, termen oarecum juridic, în „cuviiță”, cuvânt de o delicatețe intraductibilă. Am transformat *dolorul* latin al durerii simple în „dorul” în care durerea capătă dimensiuni veșnice și

---

<sup>2</sup> Canonizat de Biserica Ortodoxă Română în anul 2005 (*n.ed.*).

intraductibile. Dar am adus, pe de altă parte, o lumină în cuvintele lipsite de claritate și simpliste.

Complexitatea reală a vieții spirituale a dat *vremii* (slavonă) și *timpului* (latină) multiple sensuri spirituale. Am făcut din *sat*, ca simplă așezare umană, o comuniune plină de viață, unică și extrem de bogată. Nu mai vorbim de încadrarea cuvintelor slavone în gramatica latină, care le-a dat o logică luminoasă. Dar această temă cere exemplificări bogate, care ar necesita studii stăruitoare de ordin filologic.

## **2. Cultura individualistă sau panteistă occidentală și spiritul de comuniune interpersonală al culturii românești**

În general, aproape ori de câte ori s-a vorbit despre raportul culturii românești cu cultura occidentală s-a exprimat regretul că poporul român n-a parcurs împreună cu Occidentul drumul cultural al aceluia și am asistat la o goană găfâită de a ajunge din urmă Occidentul printr-o cultură identică cu a aceluia. La noi nu a apărut ideea unei reliefări a specificului nostru față de Occident, cum a apărut la ruși în curentul slavofil. Vocile care s-au manifestat în direcția unei reliefări a acestui specific al nostru au fost sporadice și nu au căutat să cerceteze aprofundat și să afle temeuri convingătoare. Prin latinitate, una din componentele spiritului nostru, se manifestă faptul apartenenței noastre la Occident. Însă aproape întotdeauna s-a uitat faptul că noi aparținem Occidentului numai printr-una dintre componentele ființei noastre. Uitându-se aceasta, s-a nesocotit pericolul de a ne pierde specificul ambivalent sau, mai degrabă,



de a fi condamnați la o imitație exterioară a unei culturi care, nefiind rod al spiritului nostru ambivalent, rezultat al așezării noastre geografice, ne-ar putea ține permanent în postura societății stigmatizate de Caragiale.

Reacțiile din trecut față de atitudinea servilă menționată au rămas, din cauza numărului lor mic și lipsit de o articulație mai categorică, neluate în seamă și fără puterea unui îndreptar pentru efortul de a deveni noi înșine în cultura noastră.

Înregistrăm azi reacția lui Mircea Eliade, care, sub impresia crizei tot mai acute a culturii occidentale și a importanței și aprecierii pe care o câștigă în Occident cultura de alt caracter a popoarelor afro-asiatice, atrage atenția asupra rolului de intermediere pe care-l poate avea spiritualitatea românească în marele și inevitabilul dialog ce se anunță între cultura occidentală și cultura acelor popoare care intră masiv în arena istoriei universale.

Regretând și el, pe de o parte, că împrejurările istorice ne-au împiedicat să parcurgem împreună cu popoarele Occidentului drumul lor în cultură, consideră, pe de altă parte, ca un bine că poporul nostru a păstrat o spiritualitate proprie, care îl face capabil de o intermediere în dialogul cultural mondial ce se anunță.

În legătură cu aceasta, Mircea Eliade reliefează câteva trăsături ale culturii occidentale, care o disting de trăsăturile opuse sau cel puțin deosebite ale culturii românești. Le vom menționa în cele care urmează, în același timp lărgindu-le sensul și dându-le uneori alte explicații.

Mircea Eliade accentuează faptul că toată cultura impresionantă a Occidentului din ultimele secole și-a luat impulsul din Renaștere, dar și faptul că ea a devenit o cultură

a păturii intelectuale, de care poporul nu se împărtășește, câtă vreme cultura românească a păstrat caracterul popular nu numai pentru că ea e opera poporului și din ea se împărtășește tot poporul, ci și pentru că toată activitatea culturală scrisă din provinciile românești „s-a făcut pentru luminarea și întărirea sufletească a poporului”. Câtă vreme, în Apus, Racine, Montaigne, Goethe, Dante rămân străini de universul spiritual al țaranului francez, german sau italian, la noi Creangă este gustat de tot poporul. Creația cultă occidentală s-a impus, pe de altă parte, în întreaga lume, contribuind astfel din plin la dezvoltarea spirituală a omenirii. Pentru acest motiv, până de curând, reprezentanții europeni ai acestei culturi priveau creația folclorică drept o arheologie spirituală, considerând rămânerea la ea ca pe o adevărată catastrofă culturală. Astăzi însă Europa și-a schimbat atitudinea față de această cultură populară, datorită necesității de a intra în dialog cu popoarele afro-asiatice, care au rămas la ea.

Am vrea să facem de la început o distincție între știința generată în Occident de Renaștere și celelalte sectoare ale culturii: filosofie, literatură, artă. Este incontestabil că știința a adus un real și durabil folos omenirii, fapt pentru care, de altfel, a și meritat să ne-o însușim și să încercăm chiar să ajungem, în acest domeniu, la nivelul Occidentului.

Dar filosofia, literatura și, în oarecare măsură, arta au fost puternic animate de duhul individualismului, mișcându-se însă, poate tocmai de aceea, într-un orizont închis, precis delimitat, inferior spiritului creației folclorice și incapabil să o stimuleze. Filosofia a creat sisteme individualiste și, ca atare, închise într-o finitudine sau unilateralitate, care au pretenția de a explica totul și, prin urmare, de a-l

mărgini. Sistemele filosofice idealiste germane (mai ales ale lui Fichte, Stirner, Schopenhauer) au explicat realitatea ca pe o proiecție a eu-lui și au justificat prin aceasta extinderea arbitrară și nelimitată a bunului-plac al individului. Ca atare, n-au mai spus nimic păturilor largi populare, căci aceste pături agreează viziuni deschise, care permit imaginației sale despre lume putința interpretărilor multiple. Nu mai menționăm că pretenția fiecărui sistem de a fi spus totul și de a nu admite că realitatea are aspecte care nu au putut fi cuprinse în el și că deci și cei ce atrag atenția asupra acelor aspecte pot avea dreptate a generat fanatisme care, când acele sisteme au voit să îngusteze în mod practic realitatea în limitele lor, au produs mari suferințe în viața omenirii. Poporul însă nu agreează aceste fanatisme generate de sistemele strict determinate și prin aceasta exclusiviste, care au ca izvor orgoliul omenesc de a ști totul.

Literatura, generată nu numai de individualismul orgolios, ci și de individualismul poftelor nestăpânite după plăceri, a produs șiruri, șiruri de romane care, în numele descătușării omului de legile bunei conviețuirii sociale, au împodobit cu florile artificiale ale virtuozității stilistice pasiunea dezordonată a amorului liber, și au justificat-o printr-o argumentare inconsistentă, împingând întreaga societate în robia și dezordinea acestor pasiuni.

Dacă astăzi această literatură, pe lângă faptul că a condus la un pansexualism dizolvant și la un tineret care, nesuținut de tensiunea unor eforturi de durată în slujba unor idealuri generoase, recurge disperat la droguri, a ajuns la antiliteratură, la un agnosticism hedonist, la discreditarea oricărei încrederi într-un sens superior al lumii și la discreditarea oricărei dedicări unei misiuni stimulative de imaginație

creatoare, este pentru că lumea s-a plictisit de literaturizarea aceluiași „cazuri” monotone sau de analiza aceluiași patimi, care închid pe om într-un întuneric pestilential.

Nu se poate spune însă că această literatură a ajuns la impasul actual pentru că n-a fost accesibilă păturilor largi ale societății, ci pentru că n-a stimulat imaginația creatoare sănătoasă a poporului, pentru că se mișca în cercul închis al analizei psihologice a aceluiași patimi și senzații care reprezintă cazuri monotone, a căror influență pustiitoare crește în viața societății și în viața omului, pe măsură ce sunt prezentate ca o plăcută fatalitate. Imaginația creatoare a poporului este stimulată de un scris deschis indefinitului nobil, planului superior mișcării oarbe a patimilor, căci poporul simte că aceea este realitatea esențială. Imaginația creatoare e stimulată de aspirațiile spre înnobilitatea vieții. Acestea fac poporul să imagineze eroi care se ridică peste mizeria clipelor în care omul este aservit patimilor sale inferioare și intereselor sale meschine. Acestea nu inspiră nimic nou și creator cu adevărat. Nu se poate spune, cum zice Mircea Eliade, că forța creatoare a popoarelor nu a fost stimulată de literatura Apusului pentru că aceasta se difuza prin cărți, nu pe cale orală, la care avea acces poporul. Romanele Apusului se difuzau în cercuri largi și se povesteau în cercuri și mai largi. Totuși ele nu stimulau imaginația populară sănătoasă, așa cum nu o stimulează „romanele” care prezintă „cazuri” de manifestări pasionale ieșite din comun, dar totuși monotone prin identitatea speciei lor, pe care societatea le vede că se petrec, sau aude despre ele că se petrec, în mijlocul ei. Sau aceste romane au stimulat numai imaginația pusă în slujba patimilor inferioare, spre răul societății.



Orgoliul și pofta nu pot fi o sursă bogată și adâncă de inspirație creatoare. Ele sunt sărace în conținut și monotone, oricât de violente ar fi și de inventive în căutarea mijloacelor de satisfacere, și oricât de insistent și de impresionant s-ar scoate în relief aspectul lor stimulator. Căci nu trebuie confundată violența trăirii pasionale cu intensitatea și bogăția trăirii pe care o dă iubirea durabilă și devotamentul față de cauze superioare, cu multiplele lui responsabilități. Descătușarea omului, adusă de Renaștere, nu s-a dovedit a fi descătușarea lui pentru o angajare voluntară în slujba semenilor, ci o descătușare a patimilor lui individualiste, o eliberare pentru satisfacerea acestor patimi.

Filosofia, literatura, artele generate de Renaștere s-au condamnat la epuizare pentru că au rupt legătura cu creația largă, complexă, înălțătoare, indefinibilă în conținutul ei a păturilor populare și cu valorile reale, pline de noblețe, pe care masele le cinstesc. Orgoliul a făcut graiul acestei filosofii abstrus, inaccesibil păturilor largi ale poporului. Dar ea a fost respinsă de popor și pentru conținutul ei lipsit de viață și nesatisfăcător. Iar elogiul sexualității fără frâu, dizolvant pentru familie, care a format tema principală sau cel puțin una dintre teme secundare ale celor mai multe dintre romanele Renașterii, a fost și mai puțin agreat de păturile poporului, care nu voia să iasă din rânduiala sănătoasă a vieții sociale, a cărei necesitate și semnificație adâncă el le intuiește. Dacă astăzi Occidentul se simte îndemnat să aprecieze creația folclorică sau o creație care poate stimula imaginația creatoare populară, aceasta nu se datorează numai perspectivei unui dialog cu popoarele afro-asiatice, ci și epuizării sursei sărace de inspirație a creației lui culte. Se dovedește astfel că nu creația cultă occidentală a promovat

sau este capabilă să promoveze progresul adevărat și fără sfârșit al spiritului uman, căci cultura aceasta s-a mișcat mereu în același orizont închis, care s-a epuizat relativ repede. Un asemenea progres a putut fi promovat numai de creația populară. Ea a fost capabilă, în același timp, să stimuleze imaginația creatoare, dând posibilitatea poporului să se hrănească la nesfârșit din conștiința caracterului său mereu inepuizabil, mereu indefinit și stimulator al realității, pe care această creație îl sugerează.

Stâlpii porților oltene au forma de spirală suitoare. Cele două turnuri din fața ale mănăstirii de la Curtea de Argeș reproduc acest motiv al spiralei suitoare. Spirala aceasta a fost descrisă pentru prima dată la începutul secolului VI al erei creștine, de scriitorul bizantin cunoscut sub numele de Dionisie Areopagitul, ca o înălțare fără sfârșit a spiritelor, care, trecând prin purificare, iluminare și desăvârșire, se întorc la un nivel mai înalt, la o nouă purificare, iluminare și desăvârșire. Purificarea înseamnă renunțarea la tot ciclul anterior: la iluminarea și desăvârșirea de mai înainte. Este o golire de ele ca de niște conținuturi depășite sau readunarea spiritului în sine însuși, pentru lansarea spre o nouă iluminare și desăvârșire sau pentru găsirea resurselor pentru o nouă iluminare și desăvârșire. Căci spiritul aflat în legătură cu realitatea indefinită nu se epuizează niciodată.

Se poate spune că de aici și-a luat Hegel, și de la el și Marx, ideea dezvoltării prin antiteza (negația) tezei și prin negația ulterioară a antitezei (negarea negației). Căci o purificare superioară înseamnă o negație a desăvârșirii atinse pentru o nouă desăvârșire, aceasta, la rândul ei, fiind din nou negată.

Brâncuși a redat în Coloana infinită acest moment de adunare în sine a spiritului după parcurgerea unui ciclu, ca o strângere a volumului coloanei până la ultima subțiere a formei depășite, până aproape de dispariția ei. Lărgirea din nou a volumului după această strângere este iluminarea. Începutul restrângerii de la punctul de lărgire maximă, posibilă în acest ciclu, înseamnă desăvârșirea, care e în același timp apariția conștiinței insuficienței acestei iluminări și pregătirea pentru o nouă golire, pentru a trece la o nouă purificare de iluminarea anterioară, din conștiința subiectului că nici iluminarea din urmă nu a fost ultima treaptă posibilă a iluminării.

Ar putea însemna renunțarea de azi a Apusului la filosofie, la literatură, la artă (sau antifilosofia, antiteatrul, antiromanul) o strângere în sine a spiritului apusean, o purificare de tot ce a însemnat pentru el cultura generată de Renaștere, o pregătire pentru un nou ciclu? În acest caz ar trebui să facem și noi, imitând cultura occidentală de până acum, același lucru, pregătindu-ne pentru un ciclu de cultură superioară.

Dar coloana infinită a dezvoltării superioare nu indică o rupere totală din continuitatea dezvoltării anterioare, ci o reluare a ei pe altă treaptă, la alt nivel, din altă adâncime. Occidentul însă nu-și poate inaugura un nou ciclu de creație reluând sensul creației generate de Renaștere, căci el s-a dovedit finit și s-a epuizat în tot ce cuprindea și arăta ca o atracție provizorie.

Occidentul trebuie să pornească de la un cu totul alt sens al culturii pentru a inaugura un alt ciclu al creației culturale. Drumul parcurs de la Renaștere trebuie părăsit.

Ar putea el să ia ca sursă de creație a unui nou ciclu de cultură folclorul popoarelor occidentale, ne-am putea

aștepta la „un nou Ev Mediu”, după expresia lui Berdiaev? Se pare că acesta este insuficient, adică nu poate exercita asupra creatorilor de cultură occidentală o suficientă forță de convingere pentru creația lor, și fără aceasta orice creație este lipsită de focul interior, cu adevărat creator. Din păcate folclorul poate fi aflat mai mult în scrierile trecutului, dar nu mai e trăit decât în mică măsură și fără prea mare convingere de înseși popoarele occidentale. Creația cultă din ultimele secole, chiar dacă nu a avut o influență asupra poporului în sensul stimulării imaginației lui creatoare, a avut totuși o influență în sensul relativizării valorilor creației folclorice și nimicirii folclorului trăit.

În afară de aceasta, cum vom vedea mai încolo, întoarcerea Occidentului la propriul său „ev mediu folcloric” nu i-ar putea fi de mare folos, căci în el se reflectă întregul Ev Mediu occidental, care a produs ca reacție necesară Renașterea și care, chiar dacă prin absurd ar putea fi preluat ca punct de plecare pentru o nouă cultură, ar conduce din nou Occidentul la o Renaștere, cu toate urmările ei dizolvante.

Se pare că Occidentul nu mai poate găsi, printr-o adunare în sine, surse pentru o cultură mare, pozitivă, inepuizabilă. Se pare că Occidentul va trebui să-și revitalizeze trăirea convingătoare a indefinitei viziuni populare asupra lumii, a viziunii ei înnobilitoare, la vatra spirituală a popoarelor din Răsărit, în bună parte. Este ceea ce încep să simtă mulți oameni din Occident. Mulți socotesc că aceste popoare, și în primul rând poporul român, poate să aibă de astă dată un rol de dăruitor și de inițiator pentru Apus, și nu unul de imitator, mai ales prin faptul că poporul nostru are creațiile culte ale spiritualității răsăritene mai adaptate trăirii sale specifice, de popor-punte, și prin aceasta poate



face mai apropiate, mai accesibile valorile culturii spirituale răsăritene popoarelor apusene, adică poate arăta indefinitul viziunii acestei culturi în transparența clară, lipsită de cețuri a lucidității apusene. Paradoxul evidențierii indefinitului sau a profunzimii ineputabile prin transparența clarității sau a expunerii lucide, atât de scumpe Occidentului, este un apanaj prin excelență al spiritului românesc.

În legătură cu aceasta trebuie să menționăm că acest fel de cultură nu e un produs exclusiv al poporului, nu e o creație exclusiv folclorică și, ca urmare, nici Occidentului nu i se oferă perspectiva, imposibilă pentru el, a renunțării la creația cultă.

Răsăritul Europei și poporul nostru nu s-au limitat în trecut numai la creația folclorică. „Creația cultă” – de care au rămas ferite popoarele din Răsărit – trebuie înțeleasă nu în sensul unei creații care n-a fost cunoscută și de popor (prin lectură directă sau prin auzire indirectă a conținutului ei esențial și prin influența pe care a avut-o asupra poporului), ci în sensul unei creații care n-a fost în stare să stimuleze imaginea creatoare a poporului, ba chiar a asfixiat-o, așa cum a făcut creația cultă apuseană. Nu din pricina greutății citirii sistemul filosofic german kantian nu s-a stimulat creația populară, ci din pricina incapacității lui de a stimula această imaginație. Nu greutatea de a fi înțeles l-a făcut ineficace pentru creația populară, ci faptul că poporul nu găsea mare lucru de înțeles în el, odată ce nu deschidea niciun orizont în indefinitul realității și deci niciun impuls de interpretare creatoare, ci încorseta totul, în mod rigid, într-o ordine finită.

În Răsăritul Europei creația folclorică a fost stimulată și hrănită de un sistem filosofic adeseori tot atât de înalt

în conținutul lui ca și sistemele filosofice apusene, al cărui sens înnobilitator și stimulator de imaginație creatoare i-a fost tălmăcit de alții, întrucât poporul nu a aflat despre el în mod direct, prin lectură. Viziunea despre lume a gânditorilor bizantini ca Maxim Mărturisitorul, Dionisie Areopagitul, Grigorie de Nyssa, Grigorie Palama este tot așa de elaborat expusă ca și sistemele lui Kant și Hegel, însă a putut stimula imaginația creatoare a poporului, oferindu-i noi teme de creație prin deschiderea spre indefinit și spre noblețea umană. În Biblioteca Academiei Române sunt sute de manuscrise cu un conținut de o înaltă spiritualitate bizantină, care descriu ținta de desăvârșire spre care trebuie să înainteze omul și căile pe care poate înainta, toate hrănind odinioară pe viețuitorii și creatorii din mănăstirile noastre și, prin ei, păturile largi de credincioși.

Colindele, parte a creației folclorice, s-au hrănit în mare parte din ele, iar imaginația populară a concretizat în chipul lui Făt-Frumos: bunătatea, puritatea și generozitatea dăruirii de sine prezentate ei de literatura bizantină, preocupată cu descrierea și recomandarea trăsăturilor omului desăvârșit.

Se poate spune că literatura aceasta a ținut seama de aspirațiile poporului și s-a inspirat din ele, iar imaginația poporului a fost stimulată la rândul ei de această literatură. Literatura aceasta și creația folclorică s-au susținut reciproc.

Aceasta s-a întâmplat în parte, cu o eficacitate mai puțin mulțumitoare, încă în antichitatea greacă, fiind determinată de un ideal de desăvârșire umană mai puțin complet. Filosofia platonice s-a inspirat din mitologia populară și a influențat gândirea populară. Mai dependente de mitologia populară au fost tragediile grecești, care, la rândul lor,



au influențat gândirea mulțimii tocmai prin faptul că nu pretindeau să explice deplin, deci să reducă la cauze precise, de ordinul finitului, destinul tragic al personajelor, ci recunoșteau imposibilitatea unei explicații complete. *Electra* lui O'Neill nu mai stimulează imaginația creatoare a poporului ca *Electra* lui Eschil, pentru că O'Neill explică tot tragicul personajelor sale prin patimile umane, așadar în cadrul psihologicului, care pretinde să cunoască precis mecanismele patimilor, pe când autorul grec sugerează și lucrarea unor cauze indefinibile în determinarea destinului tragic al personajelor sale, prin mijlocirea patimilor.

Evul Mediu s-a preocupat de patimile omenеști, dar a pus problema sublimării lor în energii folosite în slujba unor idealuri supraindividuale. Renașterea a venit cu lozincă eliberării omului. Dar, odată cu aceasta, omul s-a văzut luat în stăpânire și condus spre prăbușire, individuală și socială, de patimile sale.

Explicația apariției acestui fel de „renaștere” în Occident o dă însăși natura Evului Mediu occidental. Mircea Eliade spune că la noi, neproducându-se o renaștere, s-a prelungit Evul Mediu cu trei secole, iar de Renaștere nu ne-am împărtășit din cauza împrejurărilor grele în care poporul nostru a continuat să trăiască, mai precis din cauza stăpânirii otomane. Dar socotim că noțiunea de Ev Mediu trebuie privită mai nuanțat. Este de remarcat că în Transilvania, care a suferit mai puțin jugul otoman, a existat o Renaștere la naționalitățile care, din punct de vedere etnic și religios, aveau o continuitate cu Occidentul. Iar o Renaștere în sens mai restrâns s-a resimțit și în scrisul cronicarilor noștri și în toate tipăriturile în limba română. Totuși, între români nu s-a produs o Renaștere în sensul

occidental al cuvântului, care s-a prelungit printre celelalte naționalități din Transilvania.

Cauza trebuie găsită în faptul că poporul român n-a avut niciun Ev Mediu identic cu cel occidental. Renașterea se leagă de Evul Mediu occidental ca antiteza de teză. La noi, o renaștere nu stătea într-o legătură de opoziție aproape cu nimic anterior. Evul Mediu a însemnat în Occident menținerea omului în unitatea instituțiilor dominate de Biserică prin forța exterioară. La noi, Biserica n-a participat la această menținere a individului prin forță nici în unitatea sa, nici în unitatea statului. Dimpotrivă, întrucât statul, care menținea pe români în unitatea sa și a orânduirii sale cu forța, era străin (sau se afla sub suzeranitate străină) atât față de poporul român, cât și față de Biserica lui, aceasta se afla alături de popor atât în suferință, cât și în protestul lui, care uneori izbucnea în revolte, pregătindu-și treptat eliberarea. În Apus, justificarea doctrinară a menținerii omului în robie, inclusiv de către Biserică, o dădea Biserica. De aceea și revolta Renașterii, prelungită în cultura ce a urmat, a avut ca scop repudierea doctrinei Bisericii.

Pe de altă parte, faptul că, încă de la începutul Evului Mediu, în Occident Biserica s-a îndreptat spre metoda menținerii omului în unitatea ei și a statului prin forța exterioară, a făcut-o să nu dea atenție unei activități doctrinare și pedagogice de desăvârșire a omului. Chiar încreștinarea popoarelor, în loc să fie un act de convertire interioară, a devenit un act de trecere a lor cu sila sub dominația Bisericii, care-și însușise conducerea de stat a lor. În Occident, monahismul s-a transformat, cu vremea, în instrument de extindere a dominației Bisericii, de menținere și de întărire a ei prin acțiuni militare sau diplomatice, în loc să

rămână un model al eforturilor de desăvârșire morală a omului. Cruciadele, din expediții de recucerire a Locurilor Sfinte, s-au transformat în acțiuni de extindere a dominației Bisericii din Apus și de exploatare a creștinilor din Răsărit prin feudalii occidentali, obișnuind spiritul apusean cu ideea de cucerire și de exploatare colonială a altor locuri.

Singurul ideal de om cultivat în Apus a fost cel al cavalerului, care a stat în legătură cu acest spirit de cucerire. Cavalerii manifestau un spirit de aventură și de curaj, dar pe urmă deveneau exploatare sau chiar de la început un mobil al curajului lor era, pe lângă dorința de glorie, dorința de îmbogățire. Rostul oamenilor simpli era să dea cavalerului senior onoarea cuvenită prin supunere totală și prin munca în folosul lui. Chiar Episcopul era un astfel de cavaler. După chipul acesta de relații, Biserica din Apus a formulat și relația oamenilor cu Dumnezeu. Oamenilor simpli Biserica nu le dădea alt ideal decât cel al ascultării desăvârșite. Chiar uriașele domuri clădite în Occident erau expresii ale acestei puteri a episcopilor, și erau destinate să fie, prin adunarea și depersonalizarea marilor mulțimi în ele, instrumente și expresii concrete ale acestei unități sub forța autorității ecleziastice.

Ținerea forțată în unitate a mulțimilor prin ascultarea impusă de cavalerii unși de Biserică, și care serveau tendințelor ei de dominație dar și poftelor lor de exploatare feudală, nu putea să nu nască și să nu dezvolte în oameni dorința de eliberare, de afirmare individualistă. Iar când aceasta a reușit să se înfăptuiască, a produs Renașterea.

Biserica din Răsărit nu a stăpânit asupra statelor și nu a fost interesată să infuzeze acestora tendința de cucerire a altor teritorii pentru a le aduce sub stăpânirea lor și a ei.

Biserica din Răsărit a extins mesajul creștin prin inițiativa particulară a sfinților și martirilor, care nu erau preocupați de nicio tendință de cucerire, ci numai de nevoia interioară de a da mărturie credinței, însoțită de viața în simplitate, de smerenie, de sacrificiu total și de bunătate impresionantă. Credința creștină s-a extins în Răsărit în general de la om la om, printr-o transformare reală și profundă a fiecăruia, nu a fost impusă în mod oficial. Răspândirea ei nu s-a făcut prin tăierea capetelor celor ce i se opuneau, ci a celor ce o propovăduiau. O aparentă excepție de la această metodă face încreștinarea bulgarilor și cea a rușilor. Dar actului oficial de autoproclamare creștină a statelor acestor popoare se pare că i-a premers încreștinarea majorității lor prin contactul cotidian cu populațiile creștine în mijlocul sau în vecinătatea cărora s-au așezat.

Chiar statul bizantin n-a purtat decât războaie defensive sau de recucerire a teritoriilor pierdute, iar prin aceasta și de apărare a credinței sau de recucerire a teritoriilor cu populație creștină.

În mod sigur însă, Țările Române nu au purtat decât războaie de apărare a propriei lor ființe și, implicit, a credinței. Neagoe Basarab recomandă – chiar înaintea războiului de apărare – încercarea tuturor mijloacelor de înduplecare a celor ce vin cu război asupra țării să renunțe la acest gând. Numai când aceia nu se lasă înduplecați, domnul să accepte războiul cu ei fără nicio frică, cu încredințarea sigură că va învinge, căci toate puterile superioare care țin echilibrul dreptății îi vor sta în ajutor<sup>3</sup>. Toată preocuparea

---

<sup>3</sup> *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, Partea a II-a, cap. VIII, București, 1970, p. 265.



cărții lui Neagoe este de a contribui la educarea poporului în spiritul virtuților de bunătate, de înțelepciune, de modestie, de bună-cuviință, de echilibru sufletesc, de cumpănare, singurele care permit o viețuire pașnică și armonioasă în societate.

Eminescu a explicat bine că rezistența în luptă a poporului român izvora din conștiința că-și apără propriul pământ – unicul suport al existenței sale, în timp ce incapacitatea de rezistență a cavalerilor medievali se datora faptului că urmăreau să câștige doar slava deșartă și laude (*Scrisoarea III*).

Preocuparea de educare a poporului în spiritul unei înalte responsabilități și spiritualități se încadrează în lucrarea misionară a Bisericii din Răsărit, a cărei literatură a urmărit în mod principal să ajute la formarea unui om desăvârșit.

În Occident, nici în Evul Mediu, nici în epoca modernă inaugurată de Renaștere, nu s-a urmărit formarea unui astfel de om. Literatura Evului Mediu urmărea exclusiv glorificarea, mitizarea membrilor clasei feudale, laudându-le orgoliul, dorința de glorie, de cinstire și de stăpânire, celor simpli neoferindu-le decât elogiul supunerii. După aceasta, literatura generată în Occident de Renaștere, tocmai din reacție față de lauda supunerii, a recomandat insului refuzul oricărei autorități și aprobarea deschisă a tuturor pornirilor pătimase. Un umanism complet n-a existat nici în Evul Mediu, nici în epoca generată de Renaștere, pentru că în niciuna dintre aceste două epoci nu s-a urmărit formarea unui om care să fie factor de comunicare și de armonie socială, ci a unui individ apt de dominare și avid de slavă deșartă: în Evul Mediu, pentru membrii clasei



feudale, în Renaștere, pentru oricare individ capabil să parvină prin orice mijloace la o asemenea situație. Renașterea, din acest punct de vedere, stă într-o continuitate cu Evul Mediu. *Il principe* al lui Machiavelli e reprezentativ pentru tipul occidental de nobil feudal și chiar de capitalist modern, în timp ce modelul recomandat de Neagoe Basarab este reprezentativ pentru omul răsăritean, pe care îl propovăduiesc gânditorii bizantini și care n-a putut fi înlocuit în aprecierea și dragostea poporului nostru de nici un alt model, nici măcar de cel al umanismului individualist, de origine occidentală, pe care mulți dintre intelectuații noștri l-au considerat superior celui răsăritean.

Se poate spune că umanismul occidental medieval și modern nu e umanismul care dezvoltă și cultivă armonios toate puterile omului, astfel încât să slujească bunei și armonioasei conviețuiri sociale.

Evul Mediu occidental a urmat perioadei de migrație și barbarie a unor popoare care au fost încadrate în Imperiul Roman, apoi creștinate cu sila și ținute într-o rânduială exterioară prin forța seniorilor feudali și a cavalerilor, trecuți și ei la creștinism direct de la viața barbară. Conducătorilor de triburi migratoare li s-a lăsat forța, dar li s-a recomandat folosirea ei în slujba creștinismului. Ea a devenit astfel un lucru vrednic de laudat, ca servind unui scop nobil. Poporului în schimb, cu același argument, i s-a recomandat supunerea față de cavaleri. Desigur însă că, dacă supunerea nu era acceptată de bunăvoie, era impusă cu sila. Cei drept, unor popoare ieșite recent din barbarie nu li se putea cere mai mult, ele neputând fi educate de la început în spiritul unui umanism prea înalt. Dar în loc ca ordinea impusă să fie numai o fază de trecere spre un umanism mai înalt,

realizat printr-o educație stăruitoare, ea s-a permanentizat ca un instrument de dominare tot mai rigidă, provocând reacția unei alte extreme, tot atât de deficientă în ceea ce privește umanismul. De aceea s-a spus, și pe drept cuvânt, că creștinismul în Occident, impus cu sila unor popoare barbare, trebuia să le ceară la început acestora foarte puțin: cavalerilor, o anumită fidelitate formală față de creștinism și o luptă armată pentru întinderea lui teritorială, iar popoului, supunerea și reținerea de la ucideri și de la jaf.

Dimpotrivă, în lumea greacă, siriană, egipteană și, putem spune, în cea traco-dacică – în care fiecare populație viețuia statornic pe pământurile ei de multă vreme –, aflată în contact de secole cu cultura grecească și cu ordinea romană, creștinismul a găsit populații de un nivel spiritual superior, cărora li se putea descrie un ideal de om cu mult mai înalt.

Evul Mediu în Răsărit, neurmând unei epoci de barbarie, a avut alt caracter decât cel din Apus. Deci el n-a trebuit să fie urmat nici de o Renaștere ca cea din Occident, opusă unui Ev Mediu care nu făcuse aproape nimic pentru formarea omului, ci se mulțumise să-l țină într-o ordine prin forța exterioară. Popoarele din sud-estul Europei au trăit un Ev Mediu al supunerii sub stăpâniri străine, trecătoare sau durabile (goți, vandali, mongoli, turci, apoi popoare din Occidentul Europei). Pregătirea Renașterii pentru ele a constat în lupta treptată pentru eliberarea națională de sub o stăpânire străină, care a reprezentat și opresiunea socială medievală. Pentru poporul român, acest Ev Mediu, opus omeniei sale, se întindea de la granița sa occidentală încolo, pătrunzând însă în oarecare măsură și pe teritoriul său de la nordul și vestul Carpaților. Un Ev Mediu asemănător

era susținut și pe teritoriul Țărilor Române prin oprimarea otomană și prin boierii fanarioți, instrumente ale aceleia. El i-a repudiat și s-a apărat împotriva lui. Până la urmă acesta i-a impus iobăgia, dar niciodată chipul inferior de om ieșit recent din barbarie nu i-a putut fi infiltrat ca model în fire, el având din trecut în ființa sa un alt chip, superior acestuia. Cam din aceleași motive, nici Renașterea occidentală n-a însemnat pentru poporul român apariția unui umanism superior. Căci el reprezenta o altă extremă, tot așa de unilaterală ca și umanismul Evului Mediu. Răsăritul sud-estului european căruia aparține poporul nostru, moștenitor spiritual al Bizanțului și al romanității tracice de la sudul și nordul Dunării de Jos, a păstrat de altfel, din acest punct de vedere, un nivel superior Occidentului. Pentru acest motiv, popoarele migratoare – slavii și bulgarii – care s-au așezat în anumite părți ale acestui teritoriu, întâlnind „omenia” superioară a populației în mijlocul căreia s-au așezat, au fost ajutate să se înobileze spiritual. Turcii în schimb, cucerind mai târziu sud-estul Europei și neașezându-se masiv în mijlocul acestor popoare cărora prin religia lor deosebită le-au rămas exteriori, au profitat prea puțin de acest lucru. Pe baza acestor considerente, se poate spune că criza actuală a Occidentului se datorează enorm faptului că această parte a lumii n-a ajuns niciodată la umanismul superior al spiritualității răsăritene, bizantino-traco-romane. Criza aceasta e, poate, semnul că popoarele respective nu mai pot merge pe această linie a supunerii depersonalizante sau a revoltei individualiste, simțind trebuința unui umanism de factură superioară, pe care nu-l pot găsi în tradițiile lor.

Starea aceasta superioară, pe care o avea poporul nostru la venirea și așezarea unguirilor și la instalarea unui

Ev Mediu de stil occidental în vecinătatea sa, l-a ajutat să-și mențină o situație de popor egal cu ungurii și cu sașii, așezați până la începutul secolului al XIV-lea în Transilvania. Aceasta o recunosc istoricii mai noi, pe baza documentelor și a cronicilor din acel timp.<sup>4</sup>

Adolf Armbruster scrie: „Românii transilvani (și nu numai cei din Țara Făgărașului) se aflau, în lumina versurilor lui Ottokar și a documentelor interne, într-un stadiu de organizare politică și de stratificare socio-economică asemănător celui al sașilor și secuilor. Evoluția lor identică și paralelă a fost întreruptă de dinastia angevinilor. Românii transilvani au căzut în situația lor inferioară din două motive: pe de o parte, din cauza religiei lor ortodoxe «schismatice», de care românii au ținut în Evul Mediu cu o tenacitate rar întâlnită, întrucât ea se identifica în gândirea vremii în mare măsură cu însăși ființa lor națională; pe de altă parte, regalitatea angevină și-a dat seama de pericolul politic ce-l reprezentau românii transilvani menținuți în continuare în situația lor privilegiată, identică cu a celor trei națiuni transilvane. Acest pericol se născuse în urma apariției Țării Românești și a Moldovei, imbold spre o regrupare, imitare sau focare de atracție politică a românilor transilvani, adică într-o regiune cu puternice tradiții și aspirații de autonomie și care era greu controlabilă de o regalitate”<sup>5</sup>. Armbruster menționează în notă canonul 53 al Conciliului de la Lateran din 1215, ca temei pentru măsurile angevinilor

---

<sup>4</sup> Adolf ARMBRUSTER, „Românii în Cronica lui Ottokar din Stiria”, în: *Studii. Revista de istorie*, XXV (1972), nr. 3, pp. 462-483.

<sup>5</sup> A. ARMBRUSTER, „Românii în Cronica lui Ottokar din Stiria”, p. 482.



de punere a românilor într-o stare de inferioritate, adică în stare de iobăgie.

De fapt, canonul acesta, recunoscând că în anumite regiuni în care s-au instalat feudalii catolici populația nu achita dijma Bisericii catolice pentru că tradiția ritului ei nu prevedea aceasta (*gentes que secundum suos ritus decima de more non solvunt*) și constatând că feudalii nou instalați le dau aceloră părți din terenul lor pentru a-l lucra fără a-i obliga să achite nici de pe acestea dijma către Biserică, pentru ca în felul acesta să aibă un mai mare venit de pe aceste terenuri, sau mai multă mână de lucru, îi obligă pe feudalii respectivi să impună acestor persoane, cărora le dau părți de lucrat din terenul lor, să achite dijma către Biserica catolică, pentru că însăși legea divină o cere.

Vedem din aceasta două lucruri: populația românească din Transilvania nu se afla într-o stare de iobăgie înainte de instalarea feudalilor catolici pe teritoriul ei și, al doilea, Biserica romano-catolică justifica dreptul ei la dijma de la populația agricolă, deci menținerea ei într-o stare de aservire economică, prin legea divină, această lege fiind astfel considerată ca factorul determinant al feudalismului Bisericii.

Menționând cazurile de deposedare a românilor în secolul XIV, studiate de Maria Holban<sup>6</sup>, Armbruster se întreabă:

---

<sup>6</sup> „Deposedări și judecăți din Hațeg pe vremea angevinilor”, în: *Studii...*, XIII (1960), nr. 5, pp. 147-163. În aceeași chestiune a deposedărilor românilor ardeleni a se vedea și: Maria HOLBAN, „Deposedări și judecăți în Banat pe vremea angevinilor și ilustrarea lor prin procesul Voya (1361-1378)”, în: *Studii și materiale de istorie medievală*, V (1962), pp. 57-131; „Variations historiques sur le problème des cnèses de Transylvanie”, în: *Revue Roumaine d'Histoire*, IV (1965), 5, pp. 901-923.



„Oare procesul de deposedare a românilor transilvani nu trebuie pus în legătură cu canonul 53 al Conciliului de la Lateran din anul 1215?”<sup>7</sup>

Din aceste documente reiese destul de clar faptul că conciliile Bisericii din Apus extindeau asupra românilor ortodocși transilvăneni starea de iobăgie din Occident, deci un Ev Mediu specific Occidentului și sanctificat de ea ca atare, câtă vreme Biserica de Răsărit nu-l susținea.

Dar în ciuda acestei iobăgii exterioare, românii își păstrau libertatea lor interioară față de o Biserică ce le era străină și față de regimul feudal occidental, străin și el pentru ei, dar extins tot mai mult și asupra lor. Romanitatea orientală își păstra în spiritualitatea ei bizantină și autohtonă o libertate pe care i-o răpea exterior o Biserică ce folosea limba latină, dar se germanizase în mare parte, pierzându-și legătura cu spiritul grec și romanic oriental, un umanism integral, promovat de bogata literatură a spiritualității bizantine. Astfel, prin cărți ca aceea a lui Neagoe Basarab, ca *Varlaam și Ioasaf* s-a promovat în conștiința poporului nostru omenia din care a răsărit chipul lui Făt-Frumos și al tuturor eroilor basmelor noastre, oameni din popor, eroi care nu umblă după aventuri de dragul aventurii sau pentru dominația asupra altora, asemenea cavalerilor occidentali, ci pentru a salva principii care stau la baza firii, eroi care înving prin binele ce-l fac celor mici și asupriți, prin istetimea lipsită de viclenie, prin puritate și printr-o modestie căreia îi repugnă fanfaronada, eroi care țin cumpăna dreptății și conduc spre biruința binelui. În chipul lui Făt-Frumos, granița între om și puterile superioare e totuși strict observată, cum nu e în chipul cavalerilor

<sup>7</sup> „Românii în Cronica...”, p. 480, nota 72.

occidentali, apoteozați în spirit panteizant. Făt-Frumos nu e un cavaler, ci e fie odrasla unor oameni săraci, fie fiul cel mai mic și cel mai smerit sau mai puțin luat în seamă al unui împărat iubitor de popor. Zmeul, în schimb, e proprietarul inuman al unui castel străbătut de duhuri necurate, dispunând în aparență de o putere superioară, întunecată, până la urmă fiind biruit însă tot cu ajutorul vrăjitoresc al unor iasme, biruit de puterea pe care i-o dă lui Făt-Frumos faptul că luptă pentru o cauză dreaptă. Boierii lipsesc cu totul din basmele poporului sau nu au niciun rol pozitiv. În basme e prezent numai poporul și împăratul, care e un bătrân cu grijă de popor. Faptul că nu se preocupă de slava deșartă și de aducerea sub stăpânire a unor noi supuși corespunde întregii învățături și pedagogii umaniste a literaturii bizantine, care descrie drumul spre realizarea omului desăvârșit ca un drum de eliberare de sub cele opt patimi: lăcomia de mâncare, voluptatea trupului, lăcomia de avere, mânia, întristarea, lenea, slava deșartă, mândria, și de înlocuire a lor cu virtuțile opuse.

Neagoe Basarab recomandă și el ferirea de aceste patimi. Recomandă pe larg ferirea de mâncare și băutură peste măsură<sup>8</sup>: „Că izdărîrea tuturor patimilor este mîncarea cea peste săție”<sup>9</sup>. Recomandă milostenia ca o frână împotriva lăcomiei de bogăție: „Că omului din toată avuția lui cea multă ce are, nimic nu i se va cunoaște, fără numai numele cel bun și bunătățile (faptele bune) ce va fi făcut în această lume”<sup>10</sup>. Neagoe îi recomandă fiului său ca, în loc

<sup>8</sup> *Învățăturile lui Neagoe Basarab...*, Partea a II-a, cap. VII, p. 258 ș.u.

<sup>9</sup> *Învățăturile lui Neagoe Basarab...*, Partea a II-a, cap. III, p. 225.

<sup>10</sup> *Învățăturile lui Neagoe Basarab...*, Partea a II-a, cap. VIII, p. 265.

să stăpânească fără milă asupra săracilor și supușilor, „să se gândească că acel venit [...] e luat de la săraci și de la cei ce sunt sub biruința ta, care i-au dat Dumnezeu sub mâna ta”<sup>11</sup>. Despre lenevie spune: „Somnul cel mult îngroașă mintea, iar privegherea o subție”, însă privegherea spre cele bune, nu în petreceri<sup>12</sup>. Despre mânia zice: „Bunătatea face curățenie, iar mânia face patimi”<sup>13</sup>. Despre pizmă sau despre întristarea pentru bunătățile altuia, spune: „Și cum mănâncă carii copaci și gândacii îi fac fără frunze, așa și pizma îi pierde sufletul omului”<sup>14</sup>. Prin sentințe asemănătoare, de o rară plasticitate, înrudite cu ale gânditorilor bizantini, caracterizează pustietoarele urmări ale slavei deșarte: „Că cum rugina pre hier, așa mănâncă și pre om slava cea omenească, dacă i se va lipi inima de dânsa. Și cum se înfășură volbura sau curpenul de viță și pierde roada ei, așa, fătul meu, piarde trufia roada împăratului sau a domnului”<sup>15</sup>.

Tipul de om comunitar pe care urmărea să-l formeze spiritualitatea răsăriteană, sădită continuu în conștiința poporului român, nu numai că a rămas viabil până azi, ci e tipul de om spre care năzuiește în mod deosebit de intens întreaga comunitate contemporană, care nu mai suportă individualismul.

Tipul de om după care a năzuit poporul nostru nu este tipul de om al Evului Mediu și nici al Renașterii, tipuri ale păturii feudale sau burgheze din cele două evuri, ci tipul de

<sup>11</sup> *Învățăturile lui Neagoe Basarab...*, Partea a II-a, cap. X, p. 292.

<sup>12</sup> *Învățăturile lui Neagoe Basarab...*, Partea a II-a, cap. III, p. 224.

<sup>13</sup> *Învățăturile lui Neagoe Basarab...*, Partea a II-a, cap. III, p. 224.

<sup>14</sup> *Învățăturile lui Neagoe Basarab...*, Partea a II-a, cap. III, p. 225.

<sup>15</sup> *Învățăturile lui Neagoe Basarab...*, Partea a II-a, cap. III, p. 225.

om pururi valabil, agreat de popor în tot timpul, începând cu articularea spiritualității bizantine, contrar reprezentanților mentalității individualiste medievale sau moderne. Acest tip se impune azi și păturii intelectuale și conducerii societății de pretutindeni. El începe să aibă, prin aceasta, o aplicare generală pe planul culturii și al ordinii sociale. Un astfel de tip a năzuit să formeze cultura poporului nostru, spre deosebire de cel medieval sau modern, al cărui elogiu s-a făcut în cultura Occidentului. Datorită lui s-a ajuns și la criza de azi, tipul de om pe care l-a cultivat ea devenind o piedică pentru conviețuirea socială sănătoasă.

Dacă în Occident înțelegerea relațiilor între oameni s-a mișcat între individualism, care separa în mod rațional pe oameni, fără să-i unească în profunzime, și o unitate panteistă (Eckhart, Böhme), care anulează originalitatea și valoarea eternă a persoanelor, la români modelul acestor relații îl dă satul, în care nu aflăm nici individualismul separatist, nici dictatura care disprețuiește persoanele, ci aflăm unitatea în comuniune, prin care se prețuiește identitatea ireductibilă a fiecărei persoane. Fiecare ins este prețuit pentru farmecul lui unic, dar fiecare ține să placă tuturor, să fie prețuit de toți.

Comuniunea voită este unitate în libertate. Într-un sat de lângă Făgăraș, copilul este învățat să se roage: „Doamne, ține pe taica și pe maica! Doamne, ține vitele! Doamne, ajută-mi să nu mă fac de răs în sat!” Viața satului românesc e un model ideal pentru organizarea politică a statului.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> A se vedea și articolul „Persoană și comuniune” din secțiunea *Anexă: Alte studii și articole despre spiritualitatea poporului român* de la finalul acestui volum, p. 450 (n.ed.)



## II

# UNELE DINTRE DIMENSIUNILE ETHOSULUI NOSTRU

### **1. Echilibrul ca dimensiune generală a spiritului românesc**

Balansarea spiritului românesc între Est și Vest sau componenta orientală și occidentală a conținutului ethosului său are ca rezultat un echilibru general al acestui spirit. Acest echilibru se poate constata în toate formele sale de viață și în toate atitudinile lui spirituale. Vom încerca să-l surprindem privindu-l, pe rând, când în unele, când în altele. Nu vrem să spunem prin aceasta că nu găsim un echilibru sufletesc și la unele popoare occidentale sau orientale. Echilibrul lor din punct de vedere formal poate să fie remarcabil. Dar nu ni se pare să fie nota dominantă a lor. În afară de aceea, el e un echilibru în cadrul unui conținut mai restrâns de viață, în cadrul unui conținut restrâns de aspecte și forme ale spiritualității lor.

Față de aspectele și formele de viață generale ale popoarelor, echilibrul fiecărui popor luat în parte se pare că se menține într-o închidere ermetică față de acestea, urmarea fiind rigiditatea și, într-un fel, lipsa de elasticitate.



Trebuința continuă a poporului român de a se balansa între Est și Vest, de a împăca într-un conținut și într-un mod unitar de viață componentele atât de variate ale Occidentului și Orientului a făcut ca spiritul românesc să se caracterizeze printr-un echilibru de o maximă amplitudine din punct de vedere al conținutului și de o elasticitate nemaîntâlnită din punct de vedere formal.

Există la mulți occidentali un viu interes pentru conținuturile și formele de viață ale popoarelor orientale, și savanții lor sunt în stare să scrie cărți de o mare acribie științifică exterioară despre ele. Totuși, nici oamenii de rând, nici savanții occidentali nu pătrund la o înțelegere prin trăire a acelor conținuturi și forme de viață; cunoștința lor despre ele rămâne exterioară, păstrează pentru ei o notă de curiozitate și pitoresc. Când voiesc să le interpreteze, le răstălmăcesc fără voia lor sau spun lucruri demne de răs. Iar dacă vor să le imite, devin de-a dreptul caraghioși. Sau invers: membrii popoarelor orientale (un grec, un rus, ca să nu mai vorbim de un chinez) pot trăi o viață întreagă în Occident, însă se cunosc că nu sunt occidentali. Românii, în schimb, se pot conforma atât de mult Occidentului, încât nu-i mai cunoști că nu sunt occidentali. Ei își pot însuși perfect accentul oricărei limbi străine, precum și modurile de comportare ale occidentalilor. E probabil ca acestei posibilități deosebite de a se „conforma” Occidentului și Orientului să se datoreze și marea putere de asimilare a limbii române și a gramaticii sale polivalente.

Spiritul românesc, asimilând atât de multe componente străine într-o sinteză deplină sau putându-se conforma cu ușurință unor medii străine în care un român se deplasează, dar în care acele componente se cuprind virtual și

din care fiecare iese în relief în mediul propriu ei, se aseamănă culorii albe în care se sintetizează culorile variate ale spectrului solar fără să se mai recunoască. E asemenea albului, care, neopunându-se ca și culoare parțială uneia sau alteia dintre celelalte culori care formează spectrul, poate părea lipsit de culoare sau neutru, dar care în realitate își are individualitatea deosebită de a tuturor, altfel de cum sunt deosebite acelea între ele, tocmai prin faptul că le cuprinde în sine pe toate.

Spiritul românesc e, prin această largă sinteză pe care o reprezintă, și definit și indefinit; el are o subtilitate greu de definit sau formula care îl definește este subtilitatea, ca o sinteză a unei mari bogății de elemente variate și chiar contradictorii.

S-ar putea ridica întrebarea: Ce legătură este între subtilitate și echilibru? Căci echilibrul pare, dimpotrivă, o persistare într-un plan neinteresant, o evitare a atitudinilor șocante, o preferință pentru o comportare lipsită de noutăți, de accente care atrag o atenție mărită asupra unui aspect al realității insuficient de remarcat înainte. Această aparență e produsă de ideea că echilibrul ar proveni dintr-o greutate de a remarca reliefurile mai adânci, mai nuanțate, mai ascunse ale realității. Ea mai provine din ideea că echilibrul ar fi numai un mod de a fi al unei naturi, nu și un act continuu de conștiință și de voință. Dar echilibrul românesc, deși e un mod de a fi al spiritului românesc dobândit prin obișnuința unei balansări neîntrerupte între Est și Vest, impus prin geografia sa, a fost și este și un act continuu de conștiință și de voință prin care românul, deși a văzut și vede componentele parțiale cele mai nuanțate ale realității care se înfățișează captivant atenției sale sau trezesc în

ființa sa impulsuri spre una sau alta din aceste componente, întrezărește în sinteza lor un aspect de o atracție superioară și impulsul spre alegerea sintezei îi procură o plăcere sau vine dintr-o plăcere cu mult mai subțire decât îngroșatele plăceri oferite de componentele parțiale ale realității și de pornirile unilaterale ale ființei sale. Unilateralul, oricât de interesant ar părea și oricât de intensă ar fi plăcerea pe care o promite și o oferă, se dovedește până la urmă simplist, monoton și obositor, pe când sinteza prilejuiește experiențe complexe, rafinate și mereu noi. Numai cel grăbit alege atitudini parțiale, atrăgătoare la început, dar dezamăgitoare la sfârșit. Românul, prin bogata sa experiență, nu se lasă atras de primul impuls. El știe care va fi rezultatul final al unei asemenea grabe. El își alege atitudinea privind-o în lumina consecințelor ei finale. Deși românul spune: „Dă-mi, Doamne, mintea românului de pe urmă”, în aceasta nu exprimă numai faptul că el nu vede de la început atitudinea dreaptă pe care trebuie să o aleagă, ci și faptul că a învățat mult din contemplarea rezultatului final al atitudinilor sale.

Echilibrul românesc nu e un echilibru al mediocrității. Chiar dacă soluția aleasă pare cea mai simplă, cea mai puțin spectaculoasă, simplitatea aceasta cuprinde în ea cum-păna între luarea în considerare a o mulțime de posibilități.

Vederea posibilului acord între elementele și solicitările contradictorii necesită o mare putere de pătrundere și alegerea lui o reală putere de stăpânire a impulsurilor proprii, câtă vreme vederea exclusivă a unui element parțial se impune de la sine, prin țâșnirea lui violentă la suprafață, iar alegerea plăcerii promise de el nu e, propriu-zis, o alegere liberă și puternică, ci o cedare ispitei.

Alegerea unor sinteze echilibrate, sănătoase, și a atitudinilor în care se cumpănesc stări spirituale mai complexe, care prin corespondența lor cu sinteza de împrejurări continuu noi fac posibil un progres și o creștere spirituală a omului, este superioară lăsării în seama violentelor porniri unilaterale, care produc niște plăceri inferioare și trecătoare, urmate de păreri de rău, și care, prin repetiția lor aproape uniformă, țin pe om în loc.

De aceea, se poate spune că premisele sau condițiile echilibrului ca act de conștiință și de voință, care poate deveni într-o anumită măsură și un mod de a fi, sunt subtilitatea și stăpânirea de sine a omului, iar efectul lui e progresul continuu al spiritului.

Românul consideră că echilibrul constituie normalitatea existenței. Lipsa de echilibru, purtând existența din extremă în extremă, e păgubitoare acesteia; manifestările neechilibrate sunt bolnăvicioase și producătoare de dezordine sau de boală sufletească.

În păstrarea conștiință și voluntară a echilibrului se manifestă o cuminenție. Ea este o conduită conformă firii sau sintezei legilor ei complexe. Tendințele parțiale multiple și chiar contradictorii ale naturii converg într-o rezultantă, într-o tendință comună, prin a cărei observare se menține sănătatea firii. Echilibrul, ca act de conștiință și de voință, înseamnă intuirea acestei rezultante și menținerea omului în conformitate cu ea.

Chiar trupul nostru se menține în normalitate printr-o astfel de sinteză a tendințelor, a mișcărilor și a substanțelor variate și contradictorii care-l alcătuiesc: toate tendințele parțiale se cer satisfăcute, dar nu se poate ține seama de toate, decât dacă nu e satisfăcută niciuna în mod exagerat,



fără măsură. În satisfacerea uneia în mod echilibrat, se ține seama de frâna pe care o reprezintă necesitățile contrarii, manifestate prin alte tendințe. Medicina cunoaște multiple necesități contradictorii ale organismului și urmărește, în regimul și medicația pe care o prescrie unui organism îmbolnăvit tocmai din cauza ruperii echilibrului dintre diferitele lui necesități și substanțe, restabilirea acestui echilibru. De aceea, orice medicament are două tăisuri. Dacă reușește să întărească acțiunea unei substanțe slăbite până la măsura în care această acțiune e necesară în ansamblul acțiunilor altor substanțe, este bună; altfel, păgubește lucrarea celorlalte substanțe și produce un alt dezechilibru în organism.

E drept că dintre diversele tendințe ale naturii o dată apare una, altă dată apare alta pe primul plan, acoperindu-le pe celelalte, și deci omul trebuie să le satisfacă pe rând, după cum se manifestă. Dar omul echilibrat nu satisface necesitățile care ies pe primul plan, uitând cu totul că el are și alte necesități contrarii celei satisfăcute în acel moment. Dacă nu lucrează așa, dezvoltă în sine obișnuința de a satisface în mod exagerat și unilateral această necesitate, slăbind forța celorlalte și promovând o dezvoltare strâmbă, unilaterală a vieții sale. Omul echilibrat este ca vizitiul unei trăsurii care frânează caii mai iuți și îndeamnă pe cei zăbavnici. El are mereu o privire de ansamblu asupra tuturor și ține legătura între ei, știind că dacă îi lasă pe unii să covârșească pe ceilalți, trag trăsura în șanțul de la marginea drumului și o nimicesc și pe ea, și pe el. Căci el e cel ce mână caii și în același timp e purtat de ei. Dacă nu-i mână ținându-i în unitate, e dus în prăpastie; atunci nu mai e purtat cum voiește el, ci cum nu voiește el. Echilibrul, ca

act conștient și voluntar, e manifestarea omului ca subiect, e semnul menținerii sale în calitate de subiect. Când o pornire unilaterală pune stăpânire asupra lui, aceasta se numește patimă. Iar omul respectiv a devenit pătimăș, adică a slăbit în calitate de subiect suveran peste actele sale.

Dar tot așa de necesar este echilibrul între trebuințele trupului și voința spiritului de a-și menține conducerea în viață a omului, urmărind țintele voite de el sau echilibrul între diferitele funcții ale spiritului (rațiune, sentiment, voință). Spiritul are rolul conducător, dar nu trebuie să abuzeze de acest rol pentru a înăbuși pur și simplu trebuințele trupului sau a nu satisface necesitățile lui esențiale. Căci, în felul acesta, „căruța” (trupul, *n.ed.*) nu mai trage deloc.

Fără echilibru la nivelele inferioare nu se poate menține echilibrul la nivelele superioare. Dar și invers, grija de echilibru la nivelul superior al relațiilor sociale și educația în acest sens, pe care i-o dă omului societatea, îl ajută să mențină echilibrul la nivelele subordonate. Omul echilibrat își manifestă această calitate la toate nivelele. În acest scop, el ține în orizontul privirii lui spirituale și în subordinea voinței lui toate aceste planuri.

Poporul român a primit, prin literatura bizantină, o educație în acest sens; el a primit o educație în vederea unui umanism echilibrat, de stăpânire asupra pornirilor unilaterale, pătimășe, stăpânire fără de care omul nu poate valorifica toate potențele naturii sale, adică umanitatea sa integrală. Poate de aceea această capacitate a minții nepătimășe de a valorifica toate potențele naturii umane se numește în spiritualitatea bizantină, și apoi și în cea românească, „minte întregă”. Ea a fost capabilă să mențină umanismul echilibrat al poporului român ca un mecanism

integral. Poporul român a învățat să nu se lase rob al pasiunilor nesocotite sau al aventurilor în sens pătimăș, care numai în aparență sunt opera omului, în realitate omul fiind purtat în astfel de cazuri în mare măsură de pasiuni insuficient stăpânite și insuficient gândite. Omul face uz numai pe jumătate de mintea sa când alege pripit o faptă la care-l ispitește o astfel de pasiune.

Neagoe Basarab compară rolul minții, care ține în orizontul ei de cunoaștere și de analiză toate puterile omului, făcându-le folositoare, cu un steag în mijlocul luptei. El îmbină, în rândurile de mai jos, rolul minții în păstrarea echilibrului personal cu rolul omului în păstrarea unei coeziuni pe plan social sau înfățișează importanța echilibrului personal pentru viața socială, care e cu atât mai mare, cu cât un om are o poziție de mai mare răspundere în societate. Această concepție proprie Răsăritului e cu totul deosebită de cea a Occidentului, unde individualismul, produsul a tot felul de patimi, fiind contrar echilibrului personal, e contrar și coeziunii sociale sau indiferent la păstrarea și promovarea acesteia. În mod deosebit a avut lipsă de un astfel de echilibru poporul nostru care, ca popor nu prea mare și așezat în calea tuturor răutăților din Răsărit și din Apus, și-ar fi riscat, prin porniri unilaterale și prin acțiuni pripite, însăși existența sa.

Iată învățătura lui Neagoe Basarab despre echilibrul personal, absolut necesar coeziunii sociale: „La domnul înțelept, toate cugetele și socotelile lui sunt bune. Căci mintea stă în trupul omului drept ca și cum stă steagul în mijlocul războiului și caută toată oastea la steag, și până stă steagul în război nu se cheamă acel război biruit. Măcar de are și năvală grea spre sine, ei tot caută steagului și se adună toți

împrejurul lui. Iar dacă cade steagul de acii toate oștile se risipesc și nu se știe unul cu altul cum fac și încotro merg. Așijderea iaste și domnul: până stă mintea lui într-însul întreagă, toate oștile se strâng împrejurul lui și lui caută, ca și împrejurul steagului. [...] Iar dacă slobozește domnul trupul său spre curvie și spre beții și spre alte lucruri rele [...] dacă se lipsește de minte, iar de-n trupul acelui domn nici un lucru bun nu vei vedea, nici el nu va mai avea nici o cinste de la slugile lui, nici de la alți domni care vor fi împrejurul lui, ci va fi numai de răs și de ocară. Că până stătu steagul lui, ei toți stătură împrejurul lui și toți căuta lui; iar dacă căzu steagul, decii ei fugiră toți și nu știură unii de alții unde s-au dus și ce s-au făcut.”<sup>17</sup>

Echilibrul, ca act continuu de conștiință și de voință, e o cumpănire între aplecarea totală într-o parte sau în alta. Poporul român îl socotește pe omul aplecat într-o parte lipsit de mintea întreagă. „E cam într-o parte” are sensul: e cam nebun. „E cam într-o ureche” are sensul că respectiva persoană nu ia seama la tot ce i se spune ca să-și facă judecata pe baza tuturor elementelor variate și contradictorii ale realității date. Amândoi aceștia sunt lipsiți de echilibru. Redând în alte cuvinte lipsa „minții întregi”, românul spune de un om purtat unilateral de o pasiune: „nu e în toate mințile”, iar aceasta înseamnă nebun sau furios. Pe cel ce e luat în stăpănire în mod unilateral de o pasiune, îl numește „apucat”. Toate aceste expresii conțin însă nu numai o caracterizare a individului în sine, ci și o caracterizare a raportului individului cu societatea. Ele indică un om „cu care nu te poți înțelege”, care lucrează „de capul lui”, nu

<sup>17</sup> *Învățăturile lui Neagoe Basarab...*, Partea I, p. 296.



se sfătuiește cu alții, nu ține seama și de părerile celor ce îi atrag atenția asupra altor aspecte ale realității, ușurându-i îndreptarea spre o judecată și o faptă echilibrată. De aceea, toate expresiile amintite indică nu numai o deficiență referitoare la dreapta judecată sau la gândirea corectă, care ține seama de toate elementele situației, ci și o deficiență de ordin moral: omul acela e „nebun” pentru că nu e bun, pentru că ceea ce face el nu e folositor sau bun pentru societate și până la urmă nici pentru el. „Nebunia” nu este numai o deficiență mintală, ci și una morală. Desigur, e vorba de o nebunie care încă nu e o stare de schizofrenie sau de idiotenie. Aceasta nu e osândită, căci nu implică o manifestare conștientă și voluntară.

La fel, omul „cuminte” sau omul care face orice lucru „cu minte”, adică folosind mintea, mintea întreagă, e în același timp om al ordinii morale, un om care nu produce dezordine prin răul ce-l face, e un om bun, așa cum „cel lipsit de minte” e și un om al dezordinii morale, un agent al răului. Omul „cuminte” le face toate bine, spre mulțumirea tuturor, așa cum „cel lipsit de minte” le face pe toate anapoda și cu efecte rele. „Mintea” are un înțeles nu numai intelectual, ci și moral, voluntar. Nu e simpla inteligență, ci voința de a rămâne într-o ordine morală, în bune relații cu toți oamenii, cu societatea, într-un echilibru personal și social. Omul „cuminte” e omul întreg, omul adevărat, omul „cumpănit”. Se resimte în aceasta prelungirea înțelegerii minții din spiritualitatea bizantină, în care mintea era considerată identică cu spiritul uman ca și cărmaci al omului.

Voința de a ține cumpăna între pornirile unilaterale merge mână în mână cu capacitatea de a intui punctul de incidență, de convergență între ele. Am numit această

capacitate subtilitate, căci pentru sesizarea acestui punct se cere mare și subțire putere de pătrundere; el nu iese de la sine în relief prin nicio notă pasională, el se caracterizează prin finețea lui aproape neobservată. În literatura spirituală bizantină, atât de bogat tradusă și de frecvent folosită în trecutul nostru, această capacitate subtilă de a intui punctul de incidență și de reciprocă frânare a tuturor pornirilor și puterea de a lucra conform lui se numește „dreaptă socoteală”, în grecește: discernământ, distingere. Acest punct foarte mobil, în funcție de împrejurările mereu schimbătoare, cere să fie aflat de fiecare dată din nou. O dată e bine ca omul să vorbească, altă dată, să tacă; același cuvânt o dată e bun, altă dată e nepotrivit. Omul echilibrat intuește când trebuie să facă un lucru sau când să nu-l facă. Dar mai ales el intuește ce trebuie să vorbească de fiecare dată. Omul echilibrat ținea seama în judecata și în hotărârea lui de a acționa nu numai de cumpăna între pornirile lui variate și adeseori contradictorii, ci și de toți factorii situației, de moment și viitori, pentru a găsi punctul de incidență între toți acești factori și interesele lui superioare. Se manifestă aici un realism treaz în cunoașterea situațiilor și a urmărilor fiecărei acțiuni; dar întrucât acest realism e pus în slujba binelui, el nu e un realism cinic, ci unul nobil, un realism generos, urmărind nu simplu satisfacerea intereselor individuale, ci și încadrarea acestor interese într-un bine de obște.

„Discernământul este simțirea mintală (intuiția) care distinge fără greșală ceea ce e propriu-zis bine de ceea ce e simplu natural sau contrar binelui”, spune un scriitor bizantin mult citit la noi în trecut<sup>18</sup>. Un scriitor de asemenea

---

<sup>18</sup> Sf. IOAN SCĂRARUL, *Scara*, Cuvântul XXVI, 1.

foarte citit de practicanții și îndrumătorii vieții spirituale din Răsărit, care a întrunit în personalitatea sa latinitatea – și poate și latinitatea din părțile noastre, căci se socotește că e originar din Sciția Minor – cu spiritualitatea bizantină, consideră acest discernământ ca suprema virtute: „Vreau să vă vorbesc despre bunul cel mai ales, care este puterea discernământului sau dreapta socoteală”. Au fost oameni cu virtuți excepționale, și totuși s-au prăbușit în cele mai grave greșeli: „Ce i-a făcut pe aceștia să răătăcească de la calea cea dreaptă? Nimic altceva, după judecata și părerea mea, decât că n-au avut darul discernământului. Căci acesta învață pe om să se păzească de ceea ce trece măsura în amândouă părțile și să meargă pe calea împărătească. El nu lasă pe omul spiritual să fie furat, prin înfrânarea peste măsură, de cele de-a dreapta, dar nici să fie atras, prin nepăsare și molesire, de cele de-a stânga. Darul acesta al discernământului este un fel de ochi și de luminător al sufletului”<sup>19</sup>. El luminează ființa noastră și toate cele din jurul nostru. Fără el umblăm în întuneric și cădem în prăpastia tuturor patimilor.

Din această definiție se vede că discernământul este și măsură. Nota măsurii iese puternic în relief în echilibru, ca produs al discernământului sau al dreptei socotințe. Dreapta socotință apare și ca o dreaptă măsură. Fizicianul filosof Philibert (*Der dreieine*) spune că granița este condiția existenței oricărei entități. Ceea ce nu are graniță nu există. „Ultima graniță întemeietoare de existență este granița față de neant.” Nedefinitul nu există ca entitate concretă,

<sup>19</sup> Sf. IOAN CASIAN, „Cuvânt despre darul deosebirii”, în: *Filocalia* română, vol. I, Sibiu, 1947, pp. 129-130.

pentru că nu se poate spune despre el nimic sigur; granița între el și nimic e neclară. Aceasta nu înseamnă că între granițe nu există un indefinit. Realitățile superioare sunt definite și indefinite în același timp. Chiar faptul că se schimbă, dezvoltându-se la indefinit, adică perfecționându-se fără sfârșit, arată, în același timp, că ele sunt mereu limitate. Granița indică o entitate între celelalte entități, care e limitată și definită de acelea. Indică însă în același timp o participare la indefinit și o experiență a lui în contextul sau în comuniunea cu celelalte unități.

Spiritul românesc își dă seama că trebuie să pună o măsură fiecărei porniri, fiecărei tendințe, căci altfel se dizolvă. Dar, în același timp, e dornic de o perfecționare la infinit. Satisfacerea fără măsură a unei porniri le anulează pe celelalte, o dizolvă pe ea însăși și dizolvă însăși persoana a cărei pornire este. Echilibrul nu este absența experienței indefinitului sau a infinitului, ci experiența acestui indefinit sau infinit ca și complexitate niciodată deplin cuprinsă și ca țintă niciodată atinsă, experiența armoniei lui totdeauna perfectibile, experiența că infinitul se lasă împărțit într-un progres treptat, la care participă întregul ființei, ca o sinteză complexă a tuturor componentelor ei.

Poporul nostru a fost un popor cuminte, s-a silit să facă uz de mintea întreagă. El nu s-a lăsat în voia pasiunilor, a acțiunilor pripite, a aventurilor nesocotite. El a avut darul de a da cu ușurință la o parte perdeaua ispitirilor amăgitoare, a acțiunilor și pornirilor pripite, vraja inconsistentă a vorbelor frumoase care-l îmbiau la asemenea acțiuni sau la renunțarea la stăpânirea de sine. Ochiul treaz, larg și nuanțat văzător al discernământului i-a stat mereu de veghe și i-a dat mereu putere să se stăpânească, puterea de a nu se



aventura în nesiguranța cețurilor sentimentale sau pasionale, spre miraje luminoase, dar inconsistente, pe drumuri nesigure. Aceasta nu înseamnă că n-a fost în stare și de acțiuni rapide și viguroase când intuiția îi arăta că a sosit momentul potrivit și decisiv pentru ele, momentul indicat lui de istorie, ireversibil, ca unică șansă pentru realizarea unui ideal, pentru ieșirea dintr-o situație insuportabilă, pentru apărarea ființei sale, pentru crearea unei situații mai bune. Când a simțit că un moment are asupra lui accentul „acum, ori niciodată” pentru o anumită acțiune, el n-a mai stat la gânduri pentru a porni imediat la acea acțiune. Această intuiție este și ea manifestarea capacității lui de discernere.

Acest echilibru, explicabil printr-o subtilă sau ascuțită intuiție a ceea ce e potrivit locului și timpului a fost una dintre puterile principale care a conservat poporul român într-un teritoriu peste care au trecut atâtea răutăți sau care a fost atât de continuu râvnit. Prin această intuiție și prin echilibrul care s-a conformat ei, el s-a strecurat printre greutăți în mod diplomatic, când nu se putea altfel, sau le-a înfruntat cu vitejie, când putea face aceasta cu succes.

Ion Heliade Rădulescu, care a contribuit la orientarea aproape exclusivă a culturii noastre moderne dinspre Orient spre Occident, pledând totuși pentru menținerea echilibrului propriu nouă, chiar în noua orientare, în fața pericolului de a imita tendințele și ideile mereu antagoniste ale Occidentului cu iluzia că așa se realizează progresul, a scos în relief faptul că adevăratul progres se realizează prin echilibrul dintre antiteze. Argumentarea lui, care se resimte poate de o oarecare influență a lui Hegel, dar care are și o notă de originalitate, este în același timp interesantă și corespunzătoare realității, deși are și unele laturi obscure și exemplificări

depășite. El arată că tendințele și aspectele contrarii ale realității sunt în fond complementare, pentru că sunt naturale. De aceea, din unirea lor rezultă ceva nou față de amândouă, în vreme ce alegerea când a uneia, când a alteia are ca efect lupta sterilă, căci, în acest caz, tendința care reușește să o domine pe cea contrară va fi înlocuită după un timp de cealaltă și astfel lucrurile sunt întoarse mereu în același punct. „Dualitățile naturale sunt singure creatoare și progresive. Acestea se compun din doi termeni corelativi, paralel simpatici și armonici amândoi.” „Acestea sunt destinate a crea, a produce în infinit și în nemărginit. Luptă nu e între ambii lor termeni, ci simpatie; unul e necesar celuilalt; unul e complinirea sau întregirea celuilalt; unul fără altul nu se poate.” Progresul e o operă a iubirii universale, care unește aspectele contradictorii ale realității și pe care numai amăgirea răului, ca exclusivism, o împiedică să se manifeste între ele. Iar iubirea e mereu creatoare, pentru că ea poate crește mereu și poate valorifica la un grad mereu mai mare potențele cuprinse în tendințele și formele realității.

Heliade a intuit în mod real și a exprimat simțul de echilibru al poporului nostru, și a dat și o explicație filosofică: „În toată istoria României și în timpii domnilor pământeni și într-al fanarioților, și de la *Regulament* încoace, firul roșu care distinge pe capii românilor este tendința după egalitate.” „Numai în timpul din urmă se impun, zice el, legi străine de acest echilibru, prin care «românul va pierde și numele de român».”<sup>20</sup>

Câtă vreme în Occidentul ultimelor secole s-a afirmat ca naturală starea de război a tuturor contra tuturor (*bellum*

---

<sup>20</sup> *Echilibru între antiteze*, p. 7.

*omnium contra omnes*) sau „lupta pentru existență”, Heliade, ca exponent al gândirii poporului român, a considerat această luptă ca o cădere de la natură, iar ca naturală, armonia între diferitele aspecte și tendințe ale realității. Numai pe această înțelegere a naturii se poate clădi o pace între oameni și popoare ca stare firească între ei, câtă vreme înțelegerea naturii ca luptă necruțătoare între diferitele ei tendințe n-ar putea clădi niciodată o asemenea pace, căci ea ar fi contra naturii.

Spiritul de pace al poporului român, manifestat în tot trecutul lui, străduința lui de azi spre clădirea unei păci durabile în lume, universal remarcată și apreciată, nu răsare oare din această înțelegere a naturii ca echilibru între multiplele ei aspecte?

Desigur că armonia nu e o stare de fapt și real conștientă, atâta timp cât nu e dreptate și egalitate între oameni și popoare. Armonia propriu-zisă echivalează cu starea de dreptate. De aceea, însăși aspirația spre starea de dreptate e o aspirație spre armonie.

## **2. Armonia complexă sau grația și seriozitatea în creațiile etnice de durată ale echilibrului nostru**

Echilibrul spiritului românesc, manifestat în exteriorizările lui mai pertinente, apare ca o armonie de o gamă deosebit de bogată, care din punct de vedere estetic se remarcă printr-o grație incomparabilă, unită paradoxal cu seriozitatea.

Portul, melosul, dansul, casa de locuit sau locașul religios, sculptura și pictura – ca podoabe ale lor – înfățișează această armonie și grație unică.

Există o armonie și o grație și în portul grupărilor diferitelor popoare occidentale (franco-flamande, germanice, iberice). Dar e o grație destul de comună, de un colorit și o tăietură prea puțin complexe. Aceeași simplitate caracterizează coloritul și tăietura veșmintelor popoarelor orientale (asiatice, africane). E o grație și în puritatea simplă a unei culori sau în combinația a două culori distincte, proprie multor popoare, și în tăietura originală a veșmântului dominant pe care-l poartă.

În portul românesc culorile sunt mai multe și, deși în general albul iese puternic în relief, ceea ce se impune este armonia tuturor culorilor, ca ceva care se deosebește de toate culorile combinate, luate în parte. Cu această armonie complexă, poporul român se străduiește să sugereze prin portul lui bogăția armonioasă a naturii umane, complexitatea sentimentelor și a stărilor ei sufletești. Fiecare culoare e reprezentată câte puțin în portul românesc și niciuna nu mai apare în puritatea ei distinctă în acest ansamblu complex. Chiar atunci când în portul feminin al unei regiuni, ca cel din Mărginimea Sibiului, de pildă, sau în portul bărbătesc în general domină combinația de alb și negru, florile negre brodate pe catrință sau pe mânecile iei, sau pe anumite părți de pe cămașa bărbatului sau pe pieptar sunt de o complexitate nemaîntâlnită. În toate cazurile, creația populară se străduiește să exprime, prin bogăția motivelor brodate, complexitatea sentimentelor și a gândurilor omenești și impresiile bogate pe care i le trezește natura.

În general însă bogăția combinației cromatice nu e realizată prin bucăți de stofă sau de pânză de diferite culori puse una lângă alta, ci prin coloritul bogat, mărunț și împletit al motivelor brodate. Multele culori sunt aduse



astfel la o sinteză care n-are nimic țițător în ea. Afară de alb și de negru, nicio culoare nu iese prea tare în relief, ci toate se frânează, se atenuază reciproc. Chiar albul și negrul, culori dominante, primesc o anumită atenuare prin bogăția cromatică, dar reciproc atenuată a temelor brodate cu o uimitoare subtilitate. Negrul nu mai e negrul care sugerează jalea, nici albul nu mai e albul care anulează fantezia și care nu mai exprimă decât un sentiment de seninătate nedeterminată.

Tăietura veșmintelor e și ea plină de grație și de varietate, și în același timp de seriozitate. Fiecare piesă a costumului are altă tăietură, altă formă. Româncea nu poartă rochii lungi și largi, ci catrința strânsă în brâu, de o lungime și o lărgime moderată, care exteriorizează sprinteneala ei spirituală și-i permite o mișcare ageră. Urcușul și coborâșul pe cărările dealurilor și ale munților impunea românului un veșmânt strâns pe corp, cu o fluturare nu prea largă, ca să nu se împiedice în el. Nimic în îmbrăcăminte nu dă impresia unei neglijențe, a ceva ce se târăște după om, a ceva scăpat de sub control, dar nici nu scoate în relief în mod impudic formele ispititoare. Ea dă corpului mai degrabă o frumusețe spirituală, decât să o pună în relief pe cea carnală, așa cum face costumul orășenesc de origine occidentală.

Până azi românul din regiunile învecinate cu sașii dă cuvântului „fleoandără” sensul de haină ce se târăște după om, ridiculizând prin aceasta rochia lungă și largă a săsoaicelor venite din Flandra, iar la polca greoaie a sașilor privește cu un zâmbet ironic. El nu-și poate închipui cum s-ar putea executa un dans sprinten în astfel de haine. „Unde joacă un jupân,/ parcă joacă un car cu fân,/ Unde joacă un

bădișor,/ parcă joacă un crăișor.” Pe român, hainele stau de parcă sunt „scrise”. Scrisul, în trecut, era un adevărat desen meticolos, ordonat și frumos. Româncă se mișcă în costumul ei ca o „suveică”.

Dacă portul românesc spiritualizează trupul, așază pe toată întinderea lui o țesătură de sensuri sau dă o notă de spiritualitate frumuseții lui, el face aceasta într-un mod deosebit de accentuat. Chipul flăcăului maramureșean devine mai atrăgător prin clopul lui cu pană, dar în acest farmec iese în relief o notă de voinicie îndrăzneță, dar nemătăhăloasă, ci sprintenă și de șagă; chipul fetei e făcut și mai atrăgător prin florile de pe ia sau de pe catrința ei, dar în farmecul ei iese în relief în același timp puritatea și pudoarea ei sau taina complexă a frumuseții sufletului feciorelnic, care cheamă și se apără în același timp. Nimic n-ar putea scoate în evidență și accentua trăsăturile sufletului românesc așa de mult cum o face portul românesc.

Poate că niciun popor n-a dăruit atâta timp pregătirii și împodobirii minuțioase a veșmintelor sale ca poporul român, poate că niciun popor n-a fost atât de preocupat de exteriorizarea adecvată a complexității și armoniei sale sufletești. El a manifestat în această preocupare minuțioasă și importantă a sa sentimentul că sufletul său este frumos și că trebuie să-l exteriorizeze într-o frumusețe corespunzătoare, într-o frumusețe care constă într-o armonie complexă, prin care se sugerează bogăția indefinită a spiritului său, ca sursă a unei exteriorizări bine orânduite. Poporul român a avut sentimentul că o misiune principală a omului este să exprime bogăția indefinită a spiritului și frumusețea lui armonioasă, pentru ca să propage această frumusețe și bogăție, pentru ca toată lumea să devină armonioasă

și complexă. În portul lui s-a manifestat cu tărie conștiința misiunii revelatoare a omului, conștiința misiunii revelării și cultivării prin aceasta a complexității și armoniei sufletești, pentru a o face normă a relațiilor dintre oameni. De aceea a dat atâta grijă fiecărui amănunt al costumului său, pentru că fiecare amănunt contribuie la ansamblul armonic al acestui costum, ca expresie a ansamblului armonic al sufletului său. Dacă întâlnirea între oameni este o sărbătoare producătoare de bucurie, românul a simțit nevoia să accentueze, prin portul său, sărbătoarea și bucuria întâlnirii.

Spiritul românesc se relevă, și prin portul poporului nostru, ca fiind distinct de spiritul tuturor popoarelor, nu cum se distinge, mai mult sau mai puțin, spiritul altor popoare unul de altul, ci într-un mod deosebit, prin incomparabila lui bogăție și neobișnuit de subtila lui armonie. El este unic în mod evident. Este adevărat că sârbii și bulgarii au o înrudire cu românii în portul și cântecul lor. Coloritul costumului sârbesc și al celui bulgăresc este însă mai șters. Dar faptul că aceste popoare se deosebesc în portul lor de ceilalți slavi și se înrudesesc cu românii dovedește că au împrumutat portul și cântecul lor de la populația traco-romanizată din Peninsula Balcanică și daco-romanizată de la nordul Dunării. E de presupus însă că însăși bogata și armonioasa complexitate a coloritului veșmintelor bizantine indică o influență a portului populației tracice romanizate de la sudul și nordul Dunării de Jos, căci portul grecesc, cu monotonia negrului lui, sau portul monocromatic al Asiei Mici nu putea inspira Bizanțul în luxul cromatic, armonios al veșmintelor lui. Iar portul cezarilor de la Roma, cu albul lui simplu, n-a putut inspira nici el armonia bogată a portului de la curtea bizantină.

Aceeași armonie bogată de note contradictorii distinge melosul românesc de tonalitatea relativ simplă a melosului tuturor popoarelor. Mai întâi de toate e de remarcat că, precum nu există alt popor care să manifeste atâta preocupare față de armonia portului său și atâta gust în realizarea armoniei grațioase a acestuia ca poporul român, tot așa nu există, pe teritoriul României și pe vaste teritorii ale lumii, un popor care să cânte atât de variat și de nuanțat ca el. Cântecul românesc realizează o simbioză cu peisajul românesc. Nu se poate închipui acest peisaj fără cântecul românesc; nu se poate închipui cântecul românesc fără acest peisaj. Cântecul e legătura dintre poporul român și peisajul țării; e exprimarea peisajului românesc, reflectat cu afecțiune în inima poporului român. Poporul român, peisajul și cântecul lui – ca legătură între amândouă, ca loc de întâlnire între amândouă – formează un întreg. Prin cântec se revarsă sufletul românesc peste peisajul țării, îl scaldă, îl umple de duiosie, de strălucire, de seninătate și bucurie, ca și de jalea sufletului românesc. Peisajul se transformă prin sufletul românesc în cântec, încărcat de tot ce simte sufletul românesc trăind în acest peisaj.

Cântecul românesc redă, ca și portul poporului român, bogăția de stări și de armonii a sufletului românesc. Și fiecare ins își modulează melodia după stările lui sufletești, fiecare român e un compozitor. Armonizările compozitorilor culti, făcute după canoane corale și pentru executări în comun, rămân totdeauna în urma modulărilor pline de seva trăirii fiecărui cântăreț popular, a fiecărui om care-și cântă simțirea, nostalgia, bucuria.

Sinteza între Orient și Occident iese în relief în mod accentuat în melosul românesc. Cântecul de infinită langoare



al Africii de Nord, cântecul Africii de Mijloc și de Sud, care însoțește dansul ritualului magic, devine sincopat și înăbușit, sugerând ritmul surd al inimii omului și al întregii existențe. Melosul mediteranean, de însoțită și declamatorică generozitate și dulceață, cântecul franțuzesc, de ușoară și nepăsătoare șăgălnicie, cântecul german, de marș sau de veselă uitare distractivă, sau cântecul rusesc, care exprimă meditația infinită dar monotonă, provocată de stepă, se exclud prin exagerarea tonalităților lor unilaterale. Melosul românesc are ceva din toate acestea, pentru că și sufletul românesc este la fel. El reușește să realizeze o sinteză de o incomparabilă bogăție, dând tuturor acestor tonalități uneori o limită, alteori o profunzime nouă, alteori o delicatețe și o discreție de rară finețe.

Dureroasa langoare africană și meditația rusească, monoton și insistent sfredelitoare, devin în doină o contemplație de o profundă și duioasă intimitate, în care taina existenței e sesizată și sugerată în nenumărate nuanțe și într-o stare de liniștită și statornică uimire, vecină cu tăcerea și cu plânsul. Omul se rupe greu din vraja acestei taine, neputând nici înainta în ea, nici da înapoi, stăruind într-o gândire și într-o afectivitate care e dincolo de gândirea definită și de afectivitatea de toate zilele și dincolo de posibilitatea de exprimare a lor prin cuvinte. Dar contemplația aceasta nu este impusă nici de o forță exterioară, nici de voința proprie, ci de un adânc spiritual natural, de aceea nu e simțită ca ceva strivitor și apăsător, ci ca ceva intim. Stările sufletești variază în sesizarea acestei taine indefinibile și inexprimabile, fiind scăldate însă în același timp într-o unică tonalitate de duioșie, de topire a ființei proprii într-o comunitate cu toți și cu toate și de tristețea (aleanul) de a

nu putea realiza deplin și pentru totdeauna această scufundare în taina ultimă a existenței, în comuniunea cu toți și cu toate. E o scufundare și o privire asupra acestei scufundări, nu e numai scufundare. Și în aceasta se pare că stă nota de luciditate pe care spiritul românesc o are comună cu melosul occidental sau provenită din latinitatea sa. Câtă vreme africanul sau rusul par să trăiască numai scufundarea, iar occidentalul nu pătrunde prin melosul său la ultimele trepte ale tainei existenței, ci rămâne într-o luciditate lipsită de conștiința tainei, românul trăiește o dedublare a scufundării și a conștiinței acestei scufundări sau scufundarea meditativă. În doină, românul experiază o vrajă, dar o vrajă care nu-l stăpânește inconștient și masiv, ci în care rămâne oarecum liber și trăiește o experiență de mare delicatete. Trăiește conștient indefinitul și dulceața lui negrăită.

Această dedublare el o trăiește și în dor, în care, pe de o parte, se scufundă în contemplația ființei dorite, pe de alta, trăiește dureros depărtarea de ea. De aceea, deși se rupe greu, el se rupe totuși din vraja adâncului indefinit trăit în doină, în cântecul de dor, vrând să revină la realitatea concretă, vizibilă, mai ales la bucuriile pe care i le poate oferi ea, întorcându-se la ea cu hotărârea de a vrea să uite și să copleșească puterea aleanului, puterea vrajei, puterea durului. Tocmai de aceea veselia cântecului de pahar, vijelia ritmului năprasnic al brăulețului sunt oarecum suspecte, având ca mobil reacția față de aleanul greu, care continuă să-l tragă pe om spre contemplația adâncurilor indefinite. Românul vrea să uite în cântecul de veselie aleanul trăit în doină. Nici cântecul vesel al românului nu are veselia ușuratică și claritatea superficială, neproblematică a cântecului occidental sau mediteranean, ci are o substanță complexă,

mișcându-se sprinten pe platoul podit peste tainele adânci ale existenței. Simfoniile germane au, fără îndoială, complexitatea, gravitatea și adâncimea lor. Dar ele sunt produsele unor minți individuale, nu ale spiritului popular. Problematika lor se bazează pe o filosofie construită de spiritul individual și cultivat al compozitorilor. Ca atare, ele sunt, într-o oarecare măsură, construcții raționale și prin aceasta fiecare dintre ele pune în relief o problemă definită sau voit și gândit indefinită, sau câteva probleme legate între ele într-un mod logic. Frazele melodice ale acestor simfonii au accente parcă în mod categoric distincte, caractere precis reliefate, potrivite problemelor filosofice definite sau indefinite, dar articulat gândite de compozitori, câtă vreme expresiile melosului popular românesc au o fragilitate, o varietate de curburi fine conformă cu trăirea, și ea extrem de fină, a stărilor sufletești în contactul lor cu taina. În cântecul popular românesc totul e dincolo de accentul îngroșat al uneia sau al mai multor probleme, filosofic gândite și rațional exprimate în formă melodică. În cântecul românesc, spiritul poporului nostru e sesizat la un nivel aflat deasupra unei filosofii sau unor filosofii unilaterale și prea precis articulate. E în el o finețe suprafilosofică și supraideologică, întrucât cântărețul se află scufundat într-o realitate dincolo de structurile ideologic exprimabile. Doina românească este expresia trăirii directe a adâncului indefinit de bogat și dincolo de orice determinare al tainei existenței.

Cine poate formula ideologic experiența sugerată prin colinde, starea de gingășie, de nevinovăție, de naivitate originară, de puritate pe care o recâștigă spiritul în contact cu un anumit aspect al tainei existenței, în special în contact cu taina paradoxală, măreață și gingașă a Pruncului născut în

iesle, „Dumnezeul cel mititel”, care descoperă lumina de taină și de supremă delicatețe și liniște ce înconjoară Nașterea?

Am menționat că melosul românesc se remarcă nu numai prin marea varietate regională de cântece, ci și prin varietatea personală, cu mult mai accentuată decât varietatea de interpretare personală a muzicii culte, care rămâne încadrată în canonul compoziției. Fiecare persoană își spune simțirea în cântecul comun, modelându-l într-un mod propriu. Pe de altă parte, melodia înflorește continuu prin expresiile ei multiple și fiecare o reia încărcată de toată această bogăție de simțiri, adăugând-o pe cea proprie. În același timp, are loc și un proces de simplificare, prin care se surprinde esențialul sentimentelor. Îmbogățirea aceasta se manifestă ca un personalism comunitar, cum se manifestă și în port, și despre care se va vorbi într-un capitol aparte.

Gama largă de sentimente o exprimă și limba română, în care elementele vechi latine și cele noi, de origine franceză și italiană, fac casă bună cu cele slave, luciditatea primelor înmuindu-se de infinitul sufletesc al ultimelor și viceversa. Această capacitate de încadrare și asimilare largă și de umană armonizare a unor cât mai bogate și contradictorii elemente ne îndreptățește să prevedem o extraordinară dezvoltare lexicală a limbii noastre, care o va face peste câteva zeci de ani, cum a spus un filolog german, aptă să fie folosită ca limbă universală. Are și limba engleză o uriașă capacitate de a uni elementele latine cu cele germane și, în general, de a asimila elemente din toate graiurile, dar fondul ei germano-latin sau strict occidental și oarecum aspru, mai puțin apt de a exprima bogata și indefinita gamă a duișiei, o face totuși limitată ca expresivitate în comparație cu limba română: lucidă



și duioasă, occidentală și orientală în același timp, uneori prin sinonime nuanțate.

Filologii constată „sinteze de vechime și noutate<sup>21</sup> în structura limbii române. Fondul ei istoric, mai conservator ca acela al altor limbi romanice, cu marea lui bogăție de expresii și metafore populare, stă dovadă a plasticității și densității aforistice a unui mare număr de construcții specifice, care se aliază adesea perfect cu noutatea de ultimă oră a vocabularului modern, internațional”. În alcătuirea limbii române „s-a cristalizat șirul infinit de gânduri, dorințe și fapte ale unui trecut zbuțuit; lor li s-au adăugat mereu cuvintele și formele noi ale expresiei, alcătuind astfel un tezaur original, cu luminoase iradiări de înțelepciune și imaginație, pe care azi limba română le rafinează mereu în contact cu civilizația lumii”. Ea s-a „re-romanizat și îmbogățit” în ultimul secol „într-un ritm viu, sensibilă la cerințele culturii contemporane”. Specialiștii în materie spun

---

<sup>21</sup> Marele filolog suedez Alf LOMBARD, în cartea sa: *Destinele latinității orientale* (numită de un filolog român „o cantată a limbii române,,), spune despre limba română: „Când limba română împrumută un cuvânt străin, ea exprimă foarte adesea cuvântul anterior, aservindu-l pentru a exprima aceeași idee. De unde, în limba actuală, foarte multe grupe de sinonime, ca «timp» (*tempus*) și «vreme» (slav), «greu» (*grevum*, pentru *gravem*) și «dificil» (francez) sau «repede» (*rapidum*) și «iute» (slav) și «rapid» (francez). Numărul de cuvinte întrebuițate de români nu încetează să crească. Limba lor a devenit mai mult decât bogată. Importul, aproape nelimitat, de cuvinte noi, cadrul uimitor de extensibil al vocabularului, felul în care cuvintele trăiesc împreună în interiorul acestui cadru, concurența dintre cuvinte aparținând unor straturi diferite, diferențierea semantică sau geografică a sinonimelor, toate aceste probleme lexicologice constituie un ansamblu pe care nici o altă limbă nu-l oferă mai bine pentru studiu,, (*Tribuna României*, nr. 5, 15 ianuarie 1973).

azi că limba română, cu toată structura ei mai veche și mai conservatoare decât a altor limbi romanice, e „surprinzător de ospitalieră”, primind mereu elemente noi și recuperând în scurt timp rămânerea în urmă față de alte limbi. S-ar putea adăuga însă că prin această capacitate de continuă asimilare de elemente noi, limba română e destinată să întrecă în curând cele mai multe limbi. Dar aceasta arată nu numai paradoxala îmbinare de persistență în ceea ce este și de elasticitate a sufletului românesc, ci și deschiderea lui plină de interes și de iubire față de tot ce este omenesc.

Filologii constată, în același timp, *generozitatea, umanismul și prietenia* care se oglindesc în metaforele populare. Sunt indicate în acest sens expresiile: *a-și pune capul* (sau *pielea*) *pentru cineva* (a-și pune viața în pericol pentru a-l apăra); *a i se rupe inima pentru cineva* (o totală participare la suferința cuiva); *a-și da bucățica de la gură, a-și da cămașa pentru cineva* (a renunța la tot ce-i este necesar pentru cineva); *a pune mâna în foc pentru cineva* (a apăra pe cineva de învinuire nedrepte, a garanta pentru el); *a avea la inimă pe cineva* (a se gândi tot timpul cum să-l ajute)<sup>22</sup>.

Limba română dovedește posibilitatea unei infinite îmbogățiri în nuanțe, în subtilitate. Spiritul de comuniune manifestat prin ea îl arată, de pildă, cuvântul „cununie”, care, redând grecescul *koinonia*, vede căsătoria ca și comuniune prin excelență, ca nici un alt popor. Chiar termenul general „cuvânt” (de la latinescul *conventus*) arată că prin grai românul dorește să se unească cu altul în gândire și simțire, să ajungă la bună înțelegere și comuniune cu el. El

<sup>22</sup> Gheorghe BULGĂR, „Expresii populare”, (III), în: *Tribuna României*, 1 ianuarie 1973, p. 11.

nu vorbește pentru a se etala, pentru a-și impune gândul său sau pentru a se impune el însuși. Vorbirea lui e străină de orice tendință individualistă. El vorbește pentru a se pune de acord cu altul, pentru bucuria de a se simți în comuniune cu el, pentru a trăi deplin umanitatea sa.

În general în melosul și în graiul românesc își găsește expresia același uman complex, integral, profund, delicat și armonios, care se revelează și în portul românesc.

Același simț complex, armonios, delicat, grațios, caracterizează jocul românesc. El nu e dans, ci joc. Cuvântul „joc” exprimă ceva mult mai complex decât cuvântul dans. Jocul e o bucurie gratuită, o comuniune, produsul unei inspirații personale și comune de fiecare clipă, dar și ceva serios. El nu e un dans al aceluiași flăcău cu aceeași față în scopul unei distracții în doi, menită să înlăture distanța trupească dintre ei, ci e și un joc comun, un joc care are, pe de o parte, ceva pur și copilăresc în el, și, pe de alta, ceva serios. Flăcăul joacă în fața fetei ca să-și arate sprinteneala și imaginația, are grijă să se pună în evidență în fața comunității întregi; fetele sunt invitate la joc, pe rând, de fiecare flăcău, pentru a vedea cu care se va potrivi până la urmă pentru o căsătorie. Și cu aceea cu care e pe cale să se hotărască pentru o căsătorie joacă, de la o vreme, mai des.

Fetele își arată și ele în joc sprinteneala și grația mișcărilor, gustul subțire și atenția puse în toate amănuntele veșmintelor lor, lucruri care pun în evidență însușirile viitoareii soții și chivernisitoare a casei. Conținutul vieții de familie nu exclude preocuparea pentru estetica îmbrăcăminteii, stilul ales al mișcării și comportării membrilor ei. Nu numai cu pâine trăiește omul, ci și cu frumosul și cu

buna-cuviință. De „urât” i se face omului urât; lângă soțul urât, grosolan, neîndemânatic, partenerul se simte singur, pustiu. Comuniunea e condiționată și de frumusețe, de delicatețe și îndemânare reciprocă. Frumosul stă și în vorbele plăcute, înțelepte, cuviincioase: „Dragostea din ce-i făcută?/ Din ochi dulci și vorbă multă.”

Astfel, portul stă în legătură cu jocul și cu viața. Sau jocul e încadrat în ansamblul vieții. Nu e detașat de seriozitatea vieții și de estetica ei.

Jocul românesc e tot așa de variat, tot așa de fin și sprinten în armonia lui, ca și portul românesc. Între hora domoală, sărbătorească, în care toți se privesc în față și își zâmbesc, învârtită, în care flăcăul încearcă sprinteneala de suveică a fetei și fata capacitatea de purtare ușoară, dar energică a ei de către flăcău, și brăulețul mărunț și iute al flăcăilor, se înscrie o bogăție de jocuri de toate ritmurile, de toate formele, exprimând o mare bogăție de stări sufletești, însă toate pline de grație, punând în relief grația portului, comunicabilitatea și reținerea, vitalitatea vijelioasă și rânduiala armonioasă.

Portul și jocul formează un unic spectacol de zâmbet, de armonie, strălucind în lumina soarelui, a soarelui interior al veseliei și al atenției reciproce în comuniune, și al soarelui exterior, care mărește bucuria generală. E un spectacol oferit într-o comuniune și e primit de comuniunea satului, mărin și mai mult această comuniune. Cuvântul „joc”, de la *jocus* (latină), păstrează sensul aceluia de glumă, de râs, ca și *jeu* (franceză). El înseamnă bucurie ca și *joie* (franceză) sau *joy* (engleză). Dar cuvântul românesc exprimă bucuria de comunitate și în comunitate, cum nu exprimă cuvântul franțuzesc sau cel englezesc.



Pasiunile cărnii sunt uitate în acest zâmbet al comuniunii generale. Grația se îmbină cu seriozitatea. Seriozitatea nu e apanajul unui spirit ostil trupului și vieții concrete, retras din ea din neputința de a o transfigura sau ținând-o în frâu prin interdicția oricărei realizări a frumuseții în trup, ci apanajul unui spirit puternic, capabil să se oprească la limitele bunei-cuviințe în bucuria de frumusețea vizibilă. Îmbinarea grației și a purității nu o compromite pe niciuna. Aceasta e semnul unei mari forțe transfiguratoare a spiritului.

Orfeu, care îmblânzea fiarele cu naiul lui fermecat, a trăit, după legendă, în regiunea tracilor. Animalitatea din om continuă să fie uitată în cântecul și jocul urmașilor lui Orfeu. Ea a fost trezită însă prin dansul de origine occidentală și prin romanele de aceeași origine. Dacă echilibrul poate fi socotit un semn al înțelepciunii, al unei maturități spirituale, din îmbinarea grației și a seriozității răsare *cuviința* sau buna-cuviință, cu alte cuvinte menținerea în limitele a ceea ce se cuvine și ferirea de ceea ce nu se cuvine, în care se manifestă aceeași putere a spiritului sau aceeași înțelepciune, ca frumusețe vădită în vorbe, în fapte, în comportamentul general. *Kalokagathia* grecească nu reușește nici pe departe să exprime subtilitatea sensului cuvântului *cuviință*, pentru că nu e în stare să redea topirea deplină a seriozității morale în frumusețe sau frumusețea în seriozitatea morală, cum o redă cuvântul *cuviință*, ea lăsându-le încă în oarecare măsură separate în sensurile unilaterale, juxtapuse. *Kalokagathia* nu redă sinteza deplină între cele două componente ale ei, pentru că nu e trăită, poate, deplina lor sinteză ca și în cuvântul *cuviință*. Cuvântul grecesc *semnotis* poate e mai apropiat de sensul cuvântului *cuviință*, deși nici el nu are un sens identic, ci exprimă o oarecare

rigiditate solemnă. Cuviința e o bună estetică a ființei umane, nedespărțită de etică. Poporul român e un mare esthet al exteriorizării ființei umane.

Cum ar putea păstra poporul nostru, chiar în distracțiile lui, acest spirit de comunitate în grupuri limitate, în orașele moderne, de tip occidental, în care comunitatea se destramă și omul devine un individ pierdut într-o masă necunoscută? S-a lansat ideea, chiar în Occident, ca orașele să fie construite în viitor în sectoare despărțite între ele prin parcuri extinse, pentru a forma unități aproape de sine stătătoare în toate privințele. Aceasta ar da poporului român posibilitatea să-și constituie viața lui în spiritul comunității tradiționale a satului. Poporul nostru a continuat această viață de comunitate până de curând și în orașele sale, sub forma mahalalelor, care la început n-au avut sens peiorativ.

În astfel de sectoare (comunități), copiii ar fi salvați de închisoarea strâmtă a familiei și de sub presiunea continuă a grijilor celor mari și s-ar juca, și-ar lărgi orizontul de cunoaștere practică a vieții în atmosfera binevoitoare a întregii comunități, care-i cunoaște și pe care ei o cunosc. Ar purta astfel nu numai amprenta spirituală a familiei, ci și a comunității, cum purtau copiii dinainte amprenta satului.

Casa de locuit și curtea românească au fost expresia aceluiași spirit de armonie și de grație, a aceluiași spirit de sinteză între practic și deschiderea spre orizontul de vis și de imaginație, spre orizontul de taină al existenței. Habita-tul românesc e un habitat în realitate și poezie, ca și portul românesc; românul se îmbracă și locuiește în poezie, fără a părăsi realitatea. Iar poezia revelează viața lui interioară în orizontul de taină al existenței și o proiectează în realitatea

exterioară. E o poezie care nu se înstrăinează de realitate, ci o transfigurează, adâncindu-i dimensiunile.

Stâlpii care împrejmuesc porțile de la intrarea în curte, prin motivele încrustate în ei, încă îmbie nu numai într-un spațiu gospodăresc, ci și într-un spațiu de poezie. Curtea e împrejmuită, dar nu ermetic izolată. Ea e deschisă vieții de pe ulița satului. Îndeosebi, viețuitorii casei privesc de pe prispă la ceea ce se întâmplă pe uliță, în vreme ce trecătorii îi văd pe aceștia și comunică cu ei. Prisca, sprijinită și ea pe stâlpi de lemn sculptați, menține deschiderea casei spre sat, oferă prilejul de contacte ușoare, de convorbiri cu cei de pe uliță. Membrii familiei nu sunt izolați în orizontul lor exclusiv, în grijile lor, în tristețile lor din timpul bolii, nu riscă să cadă în disperare, ci sunt susținuți continuu de tot satul; ei nu se dezinteresează de viața celorlalți oameni din sat, ci își aduc continuu contribuția lor prin sfat, prin încurajare.

În casă și în curte erau toate uneltele necesare gospodăriei: unele cumpărate din oraș sau importate din Occident, altele confecționate cu aceeași meticulozitate preocupată de frumos de către gospodar sau de către femeia lui. Pereții erau acoperiți de vechi icoane pe sticlă sau pe lemn, în stil bizantin autohtonizat, moștenite de la părinți și de la strămoși. Ștergarele făceau acest cadru și mai accentuat autohton. Coloritul viu al motifelor brodate pe albul ștergarelor, pe al pânzăturii de pe masă și al fețelor pernelor de pe pat, ca și al cergilor mițoase te îmbiau cu același zâmbet cu care te îmbie costumul românesc, toate răspândind o atmosferă de pace și de odihnă. Simțeau și aici că nu numai cu pâinea trupească trăiesc locuitorii casei, ci și cu cea sufletească. Spiritualitatea bizantină autohtonizată, atât de umană și de tainică, armoniile pline de zâmbet ale tradiției traco-dacice,

produsele utile și aproape totdeauna înflorite în felul lor, de proveniență occidentală, își dădeau întâlnire într-o fermecătoare sinteză autohtonă. Lada înflorită de Brașov, acoperită adeseori cu un ștergar românesc, și cobârlăul de pe care se revărsau în trepte țolurile înflorite, acoperit de perne îmbrăcate în fețișoare țesute în casă, realizau o originală vecinătate.

Există, fără îndoială, o poezie și în casa germanilor din regiunile de munte, cu acoperiș țuguiat, triumphiular, cu zidurile acoperite cu frunză de viță, care lasă descoperite numai ferestrele. Se manifestă, în această acoperire a zidurilor cu frunză, tendința de a spiritualiza grosimea lor prea mare, dimensiunea lor prea înaltă, aspectul lor rece și masiv. Înăuntru, în schimb, răceala și masivitatea pereților rămași descoperiți te îngheață, iar spațiul dintre ei e totuși destul de îngust. Casa moldovenească se ascunde sprinten și cochet ca o copilă între pomii ce o înconjoară, lăsând să licărească fugitiv numai câte un ochi, câte o părticică din obrazul ei zâmbitor. Dar înăuntru, se deschid neașteptat de multe încăperi, al căror spațiu cald și primitiv se lărgeste la infinit în spațiul tainic sugerat de icoane și de ștergare. Zidurile se subtilizează în afară, sub frunzișul pomilor, prin natură, și se spiritualizează înăuntru prin ulcioarele înflorite, prin uneltele de lemn imprimate de horbota subtilă a motivelor sculptate în ele, prin icoane. Natura și spiritul manifestat prin artă își dau întâlnire pentru a transfigura și a da subtilitate creației omului care se mișcă între amândouă și care nu uită de niciuna. Românul respiră prin natură și spirit sau prin natura și arta care sugerează taina.

Podoabele acestea, bogate, variate sau contradictorii prin originea și stilul lor, dar minuțios stilizate, spiritualizate



și armonizate prin arta omului, revelează și ele marea bogăție de stări sufletești și excepționala delicatete și armonie a lor.

Grația, bogata sinteză de motive orientale și occidentale autohtonizate într-o armonie originală, duhul de comuniune iriază și din vechile biserici și mănăstiri. S-a spus că voievozii, episcopii, boierii noștri, cu atât mai puțin țaranii, n-au avut mijloace materiale suficiente pentru a înălța domuri uriașe ca cele din Occident. Poate că este și acesta un motiv pentru care vechile noastre mănăstiri și biserici sunt reduse ca dimensiuni. Dar chiar când vreun voievod precum Constantin Brâncoveanu, de exemplu, a avut posibilitatea să clădească biserici de mari proporții, el n-a făcut aceasta, ci a dat dimensiuni mărețe numai palatelor, precum celui de la Horezu, nu însă și bisericii din incinta lui.

Motivul principal al reducerii dimensiunii bisericilor clădite de voievozi credem că este de ordin spiritual. Locașul bisericii a fost, în Răsărit, corespunzător spiritualității bizantine și autohtone, chemat să întrețină duhul de comuniune dintre credincioși, să întărească în rugăciune comunitatea satului, a obștii călugărești, pentru ca ea să fie întărită pe toate planurile. Oamenii trebuiau să se simtă aproape unul de altul și înfrățiți în rugăciune în spațiul bisericii. În Occident, fiecare individ trebuia să fie, în Evul Mediu, pierdut în masa stăpânită de autoritatea bisericească, care trebuia să apară puternică și distantă. Toți credincioșii aveau să privească spre locul unde se afla autoritatea, și nu să comunice între ei. Domurile uriașe erau o expresie a feudalismului medieval. Cealaltă formă de individualism, care s-a inaugurat prin Renaștere și prin Reformă, oferea individului, prin alte biserici uriașe, posibilitatea de a se

concentra în el însuși, câtă vreme un spațiu restrâns l-ar fi împiedicat de la această singularizare.

Astăzi, scadența la care a ajuns individualismul occidental îi face pe credincioșii de acolo să părăsească domurile, devenite în general muzee, și să-și clădească locașuri mai mici de cult, apte să promoveze duhul de comuniune.

E adevărat că a avut și Bizanțul în Constantinopol, în perioada lui de glorie, biserica uriașă a Sfintei Sofii și alte câteva biserici uriașe în Salonic și în alte centre. Dar acestea erau destinate desfășurării ceremonialului pompos legat de prezența împăratului, a curții sale și a întregii pătri conducătoare a statului. Ele au fost construcții cu totul excepționale.

Umanitatea comuniunii este umanitatea cea mai sensibilă și mai delicată. Domurile din Occident sunt expresia raporturilor de forță și de supunere silită sau de individualism nepăsător la alții. Biserițele noastre sunt expresia delicatetii, transparenței omului și a fragilității operei sale în fața divinului, fapt care merge mână în mână cu transparența și sensibilitatea omului în raporturile de comuniune și de familiaritate cu semenii săi.

Domurile dinainte de Reformă înfățișau și ele o anumită spiritualitate a pietrei prin creștăturile care ornau turnulețele, prin figurile umane și de animale în care se terminau coloanele lipite de ziduri, prin portalurile și rozetele magnifice de deasupra lor. Dar toate aceste figuri, creștături, combinații de mici arcuri terminate (la domurile gotice) în unghiuri, portaluri și rozete erau greu de distins pe imensitatea și înălțimea zidurilor. Grandoarea bisericii copleșea toate figurile individuale. În Renaștere apar, în incinta imenselor biserici, statui la fel de uriașe. Se descoperea

grandoarea omului în fața grandorii bisericii. Erau aproape ca două forțe ce se înfruntau lumește, menținând un echilibru precar. Spiritualitatea pietrei era în Occident o predică a forței, nu o predică a desăvârșirii umane.

Raporturile de forță nu permit o adevărată spiritualizare. Spiritualizarea se realizează prin delicatetea sensibilă a comuniunii, în care se deschid cu adevărat adâncurile umane. Mănăstirile moldovenești au înlocuit linia dreaptă de deasupra ferestrelor cu întâlnirea a două linii în unghi, dar, ținând seama de nepotrivirea statuilor în arta bisericească răsăriteană, n-au aplicat și figurinele domurilor pe contraforturile exterioare sau în interior. Când Biserica din Răsărit a interzis statuile, ea a avut în vedere că chipul, identificat cu statuia, putea fi înconjurat, luat în brațe, deci închis în dimensiunile lumii fizice, câtă vreme chipul lumii din icoană, neputând fi luat în brațe, rămâne deasupra celor trei dimensiuni ale ordinii fizice; ca și subiectul persoanei umane, el se afundă în taină.

Preluând ideea de a exprima tainele existenței și prin pereții exteriori, meșterii moldoveni au sculptat în pereții exteriori de la „Trei Ierarhi” din Iași figuri geometrice ca simboluri ale infinitului, iar pereții altor mănăstiri i-au acoperit cu picturi în stil bizantin, care spiritualizează nu numai pereții prin orizontul de taină pe care-l deschid cu coloritul lor viu și cu imaginile sfinte, ci tot văzduhul, până la mari distanțe, ca o predică a desăvârșirii umane. În același timp, chipurile trăitoare în alt orizont, pictate pe pereți, nepierzându-se în vastitatea unui spațiu covârșitor, nu sunt copleșite de o biserică strivitoare prin forța și grandoarea ei. Biserica se menține coborâtă la dimensiunile umane, fiind umanizată și mai mult prin chipurile ușor de observat,

pictate pe pereți. E umanizată însă într-un orizont care deschide vieții umane înălțimi corespunzătoare celor mai nobile aspirații de desăvârșire a ei. Spiritualitatea bizantină, silită să se închidă în ea însăși în țările balcanice total supuse stăpânirii otomane, în Moldova neocupată total de turci se afirmă în exterior, dar nu ca o manifestare de putere a unei Biserici care dorea și reușise să-și impună dominația în duh lumesc asupra statelor și popoarelor, ci ca un umanism delicat, aspirând spre desăvârșire și chemând spre eternele orizonturi de taină ale existenței.

Aceste mănăstiri sunt un model de felul cum poporul român a adaptat elemente de artă occidentală spiritualității bizantine, adică locașului liturgic promotor de comuniune al acestei spiritualități. Dar el a adaptat, în același timp, spiritului său chipurile ascetice ale picturii bizantine, imprimându-le o anumită rotunjime realistă, o culoare mai puțin închisă a pielii și o mișcare străină rigidității bizantine. Poporul român n-a împrumutat nimic fără să transforme, fără să autohtonizeze, adaptându-le spiritualității sale echilibrate.

Un moment al echilibrului și al grației este mănăstirea lui Neagoe Basarab<sup>23</sup> de la Curtea de Argeș. Se simte în ea cum, în locul masivității, s-a preferat grația. Biserica parcă este o față sprintenă și bine încinsă în veșmintele ei. Totul e proporțional și zvelt. Ea se înalță spre cer ca o pasăre ușoară, dar nu prin turnuri ascuțite și chinuite ca ale domurilor gotice, ci prin tot chipul ei zvelt, liniștit și spiritualizat, eliberat de gravitate, dar fără voința de a se înstrăina de pământ. Varietatea și unitatea ornamentației exterioare

<sup>23</sup> Canonizat de Biserica Ortodoxă Română în anul 2009 (n.ed.).



exprimă bogăția unitară a vieții sufletești și a vieții de comunitate, iar cele două turnuri răsucite din față exprimă, ca două coloane infinite, aspirația și mișcarea spre infinit a bărbatului și a femeii, care reiau în această înălțare fazele parcurse de viața spirituală, mereu însă la alt nivel, de la care se pot privi retrospectiv treptele parcurse, datorită înălțării în spirală.

Întâlnirea între Occident și Orient într-o sinteză originală o constatăm și în bisericuțele maramureșene și din partea de nord a Munților Apuseni. Rămâne o chestiune de studiat dacă aceste bisericuțe au în ele o influență a goticului. Se pare că sunt mai vechi decât goticul. Ele sunt înrudite cu bisericile de lemn din Norvegia. Dar în acelea bârnele sunt așezate în clădire pe verticală, pe când bisericuțele românești amintite au bârnele așezate orizontal, sugerând trăinicie, poate o aluzie la statornicia pe acest teritoriu, proprie și sufletului românesc. Vor fi trecut, poate, prin nordul Ardealului niscai seminții germanice ajunse ulterior în Norvegia, ducând de aici acest stil sau lăsându-ni-l nouă? E o chestiune de cercetat. În cazul în care acest stil a pornit din Maramureș, bisericuțele acestea ar fi strămoașele stilului gotic. Unghiurile bolților și ale ferestrelor au avut, se pare, originea în unghiurile inevitabile în care se încheiau bârnele de lemn pentru a realiza acoperișurile și turnurile. În orice caz, ele demonstrează din nou cât de variată și, în același timp, cât de unitară este creația românească. Variată, prin elemente comune unor civilizații variate din Est și din Vest, și unitară, prin umanitatea identică, bogată, armonioasă, echilibrată, grațioasă, animată de duhul comuniunii pe care o exprimă.

Turnul țuguiat, tinzând spre cer, poate că exprimă și o aspirație infinită spre transcendent, aspirație pe care Lucian

Blaga o considera proprie stilului bisericesc protestant; dar exprimă și o adaptare la natură, o voință de pierdere între brazi, o luare la întrecere cu vârfurile dealurilor. În orice caz, transcendentul căutat de săgeata turnului acestor biserici nu exclude experiența „transcendentului care coboară”, considerat tot de Lucian Blaga propriu bisericii bizantine, rotunjită la cupolă. Bisericuțele din nordul Ardealului rămân și ele, în interior, spații ale intimității și comuniunii umane sub privirea transcendentului, coborâtă binevoitor la ele, motiv propriu spiritualității bizantine autohtonizate sau al celei autohtone, care se pare că a avut un rol în precizarea unor forme de expresie ale spiritualității bizantine. Spațiul lor străpuns de puține raze de soare, filtrate prin ferestrele mici, și de lumina jucăușă a lumânărilor și a candelelor mărește atmosfera de intimitate și de taină, ca și în casa proprie, ca și într-o șezătoare. Dar ele sunt nu numai expresia unei capacități de sinteză originală și a comuniunii, ci și a vigorii, pe măsura naturii. Românul e delicat cu oamenii care nu-i sunt dușmani, realizând cu ei imediat comuniunea; e delicat chiar cu natura. Dar e viguros față de dușmani și e viguros când trebuie să supună o forță a naturii care cere o încordare de putere din partea lui. Bârnelor bisericuțelor din nordul Ardealului, prin masivitatea lor, au cerut o vigoare ca să fie așezate acolo. În ele se manifestă simțul pentru punerea în relief a valorii estetice a asprimii naturale prin intermediul motivelor unei arte delicate. Taina adâncă a existenței este și puternică, dar este și delicată. De aceea, în bârnelor masive au fost încrustate delicate și naive desene sau ele au fost înfrumusețate cu o pictură viu colorată, în stil bizantin. Natura și arta, vigoarea și delicatețea se întâlnesc din nou.

Icoanele pe sticlă, ca adaptare a tehnicii vitraliilor occidentale la conținutul picturii bizantine, reprezintă aceeași sinteză originală între Orient și Occident. Dacă în Occident vitraliile țin locul geamurilor uriașelor biserici, dar se pierd în imensitatea spațiului și sunt greu accesibile vederii amănuntele scenelor pe care le reprezintă, la noi ele au devenit icoane în case, sporind intimitatea și atmosfera de taină și de pace, adâncind reflecția și umanitatea membrilor familiei. Fragilitatea lor, pusă la îndemâna imediată, a mărit delicatețea interiorului casei și a celor ce umblau cu ele.

Delicatețea aceasta e proprie unei întregi arte miniaturale, aplicate însă în același timp și uneltelor de uz cotidian. De unde în alte părți miniaturalul fragil e pus deoparte în monumentele publice, ca să fie apărat de sfărâmare, la români e prezent în ocupația și în viața zilnică a omului ca o prezență a delicateței, obligând și el la o comportare delicată. Furca de tors, cu horbota ei de desene, în care fiecare linie sau motiv mărunț exprimă ceva din bogăția și delicatețea sentimentelor flăcăului față de iubita lui, stă zilnic în ochii ei și e purtată oriunde de ea. Oul, încristit de față pe seama iubitului ei cu o răbdare uimitoare, exprimă pe materialul cel mai fragil bogăția și delicatețea sentimentelor ei, implicând însă și obligația ca acesta să aibă grijă să-l păstreze cât mai mult timp, ca o mărturie a acestor sentimente. Fata se gândește la iubit și-i zâmbește în gând când încristește oul; de aceea are răbdare, căci timpul pe care-l petrece gândind la el e timpul cel mai plăcut. Flăcăul gândește la fata iubită și-i zâmbește în gând când îi împodobește furca de tors, de aceea are și el răbdare. Artă românească este o artă care se încălzește la vatra comuniunii concrete.

În toate creațiile artistice românești e o grație, o poezie, o armonie, o gândire delicată a omului care se îmbracă expresiv pentru alții sau împodobește expresiv un lucru util pentru altul sau pentru comunitatea din care face parte, dând expresie celor mai delicate gânduri pe care le nutrește pentru cel pe care-l iubește sau pentru comunitatea la care ține și în fața căreia vrea să se remarce. În împodobirea lucrurilor ce și le dăruiesc persoanele, a locașurilor folosite în comun este exprimată o bogăție de sentimente și o delicatețe umană promovatoare de comuniune, un respect și o prețuire nemărginită a omului, un efort de înălțare a vieții omenesti în acest duh de delicată și profundă comuniune.

Problema care se pune azi poporului nostru este: Bogata lui imaginație creatoare manifestată în port, în cântec, în arta manuală se va mai putea, oare, manifesta în mediul orășenesc și în condițiile unei vieți în care tehnica va avea un rol tot mai mare? Acestor domenii (port, cântec, artă manuală) nu li se va interzice activarea în continuare a imaginației creatoare a poporului român? Și atunci în ce alte forme se va mai putea manifesta imaginația creatoare specifică spiritului său?

Sunt semne că după o scurtă stare de stingherire a modalităților de manifestare a vieții sale spirituale, pricinuită de perioada de adaptare la mediul orășenesc și la condițiile tehnicii moderne, poporul român își va regăsi ființa și formele ei specifice de manifestare, însă într-un mod acomodat acestor noi condiții de viață. În timpul din urmă au apărut forme ale costumului orășenesc feminin și masculin care se apropie de portul românesc. Ele se pot înmulți și pot lua în orașele din diferitele provincii și regiuni ale țării forme adaptate vechiului port din acele provincii și regiuni.



Asistăm azi pretutindeni în lume la o explozie a celei mai variate imaginații pe plan vestimentar, mai ales în rândurile tineretului, concomitent cu o părăsire a uniformității universale, cenușii, a costumului orășenesc. Această nouă afirmare a imaginației și a varietății poate da curaj imaginației creatoare a poporului român pe plan vestimentar, ca să se activeze și în mediul orășenesc pe linia specificului portului său național și chiar a formelor regionale ale lui. Casele de creație județene dovedesc că s-a sesizat această necesitate și ele vor putea servi în viitor și mai mult pentru promovarea formelor portului regional în localitățile fiecărei regiuni. Mașinile, care evoluează de la formele lor simple la forme tot mai complicate, fac posibilă reactivarea acestei bogate imaginații creatoare, ușurând, în același timp, munca manuală a celor care realizează aceste produse. Mijloacele tehnice de înregistrare a pieselor muzicale pot nu numai să pună în largă circulație cântece vechi, care aveau o arie restrânsă de circulație, ci să îndemne la crearea de cântece noi, inspirate de bogăția de forme a celor vechi.

Viața își va găsi și în mediul orășenesc formele ei de comuniune în grupuri restrânse, care să constituie o ambianță stimulatorie pentru manifestările imaginației creatoare personale: grupuri ale colegilor de instituții, de întreprinderi, de studii, rudeni etc., căminele culturale pe cartiere și străzi pot fi și ele o ușurare și o stimulare a formării acestor grupuri de comuniune familială. Important este numai ca întâlnirile lor să devină o trebuință spontană, să se efectueze din inițiativa liberă, nu din inițiative cvasioficiale și cu program dinainte stabilit.

Nivelul de cultură la care este ridicată din ce în ce mai mult toată comunitatea românească e în măsură să înlăture

separația, de mai înainte, dintre lumea intelectuală și păturile populare și să dea puțință fiecărui membru al poporului român să-și activeze, mai mult ca altădată, originalitatea creatoare personală pe planul ideilor, artei, literaturii. Dacă toți românii vor să se remarce prin aportul la creația culturală și artistică în viața comunității românești, înmulțind patrimoniul ei și inspirând pe ceilalți la o mai complexă creație, viitorul le deschide posibilitatea satisfacerii acestei dorințe la un nivel și mai înalt.

Forța imaginației creatoare a poporului român, manifestată înainte pe planul culturii populare, poate deveni o forță creatoare explozivă pe planul unei culturi mai înalte, dar care va fi bine să rămână într-o continuitate cu spiritul culturii populare românești, pentru a nu se deteriora prin pierderea simțului de nobil umanism, de înțelept și larg echilibru, de ingenuă și profundă intuire a tainei indefinite a existenței.

### **3. Luciditate și duioșie**

Echilibrul, ca notă generală a spiritului românesc, iese la iveală nu numai ca un echilibru între diferitele trăsături ale acestui spirit, ci și ca un echilibru propriu fiecărei trăsături, în sensul că niciuna dintre ele nu poate fi redusă la o formulă unilaterală, simplistă. E și firesc să fie așa. O trăsătură care se ține în cumpănă cu o alta, contradictorie, are în sine însăși ceva din trăsătura contrară, care înseamnă o frână pentru ea, imprimându-i însă și o complexitate.

Interferența lucidității, a mirării și a duioșiei ilustrează, poate mai mult decât orice altceva, natura paradoxală

a sufletului românesc, sinteza sau echilibrul ce se realizează în el între Occidentul lucid, realist, și Orientul care abordează realitatea intuitiv, prin participarea și prin trăirea indefinită a ei, cu toată ființa. Românul are oroare de neclaritate și este dotat cu o luciditate scânteietoare, tăioasă, care destramă orice ceață a ambiguităților. El vrea să înțeleagă un lucru până la capăt. Dar își dă seama, după ce a mers până la capătul efortului de înțelegere, de limita pe care el o întâlnește.

Luciditatea lui e ea însăși o însușire mai complexă decât luciditatea occidentală, franțuzească, de pildă. Pentru că ea e unită cu o altă înțelegere decât cea rațională, analitică și definitorie, la care se reduce de obicei înțelegerea occidentală. Neadmitând nicio înțelegere dincolo de cea rațională, acolo insul ajunge să considere că ceea ce e dincolo de aceasta aparține domeniului inconsistenței și al întunericului absolut. Or, luciditatea românească nu se mulțumește cu ceea ce poate obține numai prin înțelegerea rațională, nu se odihnește în suficiența de sine a acesteia sau în renunțarea la înțelegerea a ceea ce e mai presus de ea. Ea dispune de o rațiune tăioasă, ascuțită ca un brici, dar nu consideră că ceea ce distinge prin tăişul acesteia e nimicul, sau că ceea ce e dincolo de ea e sustras înțelegerii de orice fel.

Ea cuprinde în ea însăși, în afară de cunoașterea științifică sau rațională și de legătura cu domeniul accesibil al acesteia, legătura cu domeniul unei alte înțelegeri, al înțelegerii spirituale. Înțelegând, analizând, definind rațional, rațiunea ajunge să se mire ea însăși de acest aspect rațional inclus în realitate, căci tocmai prin acest aspect rațional realitatea pune probleme la care nu se mai poate răspunde în același fel. Tocmai prin acest aspect rațional transpare

ceva mai mult decât ceea ce se actualizează în modalitatea realității definibile rațional. Ea vede continuu că realitatea e departe de a se lăsa cuprinsă întreagă în formulele în care rațiunea reușește să prindă cu aproximație procese și formațiuni în care se desfășoară și se concretizează. De aceea, se miră chiar de însușirea realității de a se manifesta într-un anumit grad în această modalitate rațională. Căci prin mirare se descoperă că realitatea, având în ea virtualitatea raționalității mai presus de aceasta, depășește, prin complexitatea ei, capacitatea de cuprindere a formulelor spre care progresează, fără încetare, cunoașterea noastră științifică.

Această raționalitate suprarățională, care evidențiază posibilitatea sau chiar necesitatea unui interminabil progres al cunoașterii științifice, e proprie mai ales realității persoanei și relațiilor interpersonale: atât pentru ceea ce sunt acestea în ele înseși, cât și pentru evidența interioară pe care o au: că trăiesc și intuiesc direct acest domeniu inepuizabil prin formule raționale, științifice. Chiar prin aceasta, persoana sau comuniunea interpersonală e domeniul și subiectul acestei alte înțelegeri, care nu e contrară rațiunii, dar e mai presus de modul în care aceasta se aplică în cunoașterea lumii obiectuale.

Românul are, prin această altă înțelegere, o foarte lucidă evidență și experiență a acestei realități; ea e pentru el transparentă, puternică în revendicările, în aspirațiile, în voința ei de a fi luată în seamă, în durerile și bucuriile pe care le manifestă și le provoacă. El are o foarte mare înțelegere pentru acest profund și important domeniu, indefinibil prin exactitatea formulelor științifice, dar de o forță care se impune și căreia omul trebuie să-i servească chiar prin activitatea lui rațional-științifică aplicată obiectelor sau forțelor din ele.



Acest domeniu, accesibil unei înțelegeri pe care o putem încadra în domeniul misterului, nu poate fi ordonat, planificat, uniformizat din exterior și în mod silnic prin formule raționale, generale, de repetiție exactă, și prin acte neacceptate de el. E un domeniu al unei alte lumini, al unei alte legi, al unei lumini superioare chiar față de lumina raționalității proceselor fizice sau biologice, naturale, pentru că de abia el proiectează un sens asupra raționalității acesteia. E un domeniu care se deschide înțelegerii, simpatiei, iubirii, participării, comuniunii; e un domeniu al legilor iubirii, care e însă libertate; e un domeniu al unor legi care trebuie nu numai constatate, ci puse în funcțiune nu de individul singular, care procedează științific, ci de comuniunea persoanelor care vor să se iubească sau vor să rămână în iubire.

Românul are în luciditatea lui o foarte mare înțelegere pentru acest domeniu, pentru că e capabil să-l activeze prin inima lui. Aceasta e o înțelegere care este, în același timp, o continuă creație și o continuă mirare în fața noutății continue a ei, care se descoperă în om, dacă face și el un efort pentru a o înfăptui. E o înțelegere pentru taina luminoasă, plină de sens a acestui domeniu, un sens superior sensului lucrurilor posibil de cuprins în formulele științifice. Românul are o mare înțelegere pentru acest domeniu, pentru că e de o mare deschidere umană. Prin aceasta el deschide și actualizează și taina altora, cu inima vibrând la viața lor de bucurii și de dureri. El e capabil de această înțelegere creatoare sau înfăptuitoare, pentru că a fost educat în spiritul umanismului integral al comuniunii, propriu spiritualității bizantine și autohtone. În lumina lucidității sale el cuprinde toată realitatea, atât cea științific determinabilă,

cât și cea sesizabilă și dezvoltată prin trăire. El nu contestă în realitate un aspect rațional și științific determinabil, ca spiritualitățile orientale, dar nici aspectul și mai luminos și tot atât de accesibil al unei alte înțelegeri a spiritualității personale și interpersonale.

În luciditatea sa cuprinzătoare, românul ia cunoștință și de sine însuși în taina sa inepuizabilă și deschisă unui plan superior, încă și mai inepuizabil; el nu se pierde pe sine din vedere nici printr-o identificare cu lumea obiectelor, ca în cunoașterea exclusiv științifică, spre care înclină Occidentul, nici în cea contrară aceleia, ca spiritul asiatic sau african, ci în fața conștiinței se are mereu pe sine, într-o comuniune cu ceilalți și într-o legătură cu lumea obiectelor. Pentru el e reală lumea obiectelor științific cunoscută, dar e real și domeniul spiritual indeterminabil rațional, precum e real și el însuși în acest domeniu. Căci nu se reduce la eul său, deși eul său este inseparabil de acest domeniu, cum e inseparabil de realitatea lumii obiectelor. Persoana sa și persoana semenului au o valoare de neprețuit, realizându-se și actualizându-se în comuniune și în legătură cu tot acest domeniu spiritual.

Filosofia germană a făcut efortul de a raționaliza însuși domeniul fundamentului abisal (*Urgrund*) al realității sau de a-l defini în noțiuni ale gândirii, pentru a-l cuprinde oarecum în sisteme clădite rațional. Însă în acestea persoana își pierde semnificația ei unică. Românul are o înțelegere mai presus de înțelegerea definibilă rațional: înțelegerea inimii, care sesizează domeniul în care sunt active alte legi, legi care nu separă și nu confundă, legi în care eul are un rol creator, prin iubire, prin inima care se servește de rațiune, și nu prin rațiunea care vrea să stăpânească dispensându-se

de iubire, prin inima care sesizează unicitatea persoanelor, aceasta nereducându-se la un abis impersonal. Dacă ar ține să clădească un sistem filosofic, românul ar folosi, pentru explicarea întregii realități, aceste legi ale inimii, legi ale comuniunii creatoare, dependente în mare parte de voințele umane puse în slujba iubirii, voințe care în felul acesta sunt producătoare de noutăți continue, contând însă în același timp pe posibilitățile imprevizibile ale libertății tuturor.

E un domeniu care se vrea luminos și care poate fi actualizat ca atare, putând deveni însă și tenebros, dacă nu contribuim și cu efortul nostru, un efort de o cu totul altă natură decât cel individualist, plin de orgoliu. Pentru că există și o inimă împietrită, care se manifestă împotriva oricăror legi, și mai ales a legilor iubirii, vrând să dea impresia că se conduce după legi „științifice”.

Așa se face că acest domeniu este, în realitate, în parte luminos, în parte tenebros, un teren de luptă între întuneric și lumină, în care poate fi făcută să crească fie lumina, fie întunericul. În această luptă binele nu poate fi ajutat printr-o acțiune de caracter individualist, printr-o voință individuală de a impune punctul de vedere propriu, chiar bun de i s-ar părea și chiar sprijinit pe rațiune și pe știință, ci printr-o acțiune de caracter comunitar, promovatoare de comunitate. Iar comunitatea nu e promovată prin descrieri și prescrieri de legi, nici chiar ale legilor ei, ci prin practicarea pilduitoare a acestor legi, prin practicarea iubirii, prin antrenarea celorlalți în comuniune, prin iubire ca singura putere creatoare de comuniune.

Luciditatea aceasta este astfel nu numai o lumină descoperită ca întinsă peste întregul domeniu al realității, cu toate formele ei, ci și o lumină care trebuie sporită pentru a

scoate pe oameni din întunericul care apare și se dezvoltă în diviziunea și în dezordinea individualistă. E o luciditate care cunoaște domeniul realității normale, dar nu totdeauna reale, a persoanei și a relațiilor interpersonale, domeniu care așteaptă contribuția noastră pentru ca normalul să devină real, în sensul unui normal prin practicarea legilor inimii. Este o luciditate care e în același timp și o duioșie. Căci duioșia e o luciditate a inimii, care luminează și realizează starea normală a domeniului interpersonal. Ea îl descoperă pe acesta în virtualitatea lui și îl actualizează. Ea cunoaște nu numai ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie, ci are și puterea să realizeze ce trebuie să fie. Duiosia își cunoaște metodele lucrării eficiente, pe care le și practică. Ea deschide dimensiuni esențiale cunoașterii, și dimensiunile acestei cunoașteri pun în mișcare și alimentează duioșia spre o cunoaștere și mai bogată. Românul înțelege compătîmind și compătîmește înțelegând. El este înțelegător în sensul duios sau afectiv al cuvântului, pentru că e inteligent; sau e inteligent pentru că „înțelege” în sensul afectiv al cuvântului. O cunoaștere sau înțelegere exactă și nuanțată a altora intensifică participarea lui la pătimirea lor, responsabilitatea sa față de ei. Sentimentul hrănit în solul adânc al unei astfel de cunoașteri nu mai este o vibrație ușoară, melodramatic afectată, ci are o intensitate și o substanțialitate imprimată profund în toată ființa umană. Totuși, românul e reținut în divulgarea sentimentelor sale. Chiar și în manifestările de tandrețe este stăpânit de o anumită pudoare. Deși manifestă o mare căldură comunicativă în simpatia și iubirea lui, această manifestare evită exprimări și forme directe, care i se par dulcele, neserioase, departe de a reda intensitatea și delicatetea simțirii sale.



Tandrețea cuprinde în sine o sfială, și sfiala o tandrețe. În tandrețe e prezent un respect pentru taina eu-lui celuilalt, în care nu se poate intra tropăind. Despre tandrețea manifestată în bogăția de diminutive date persoanelor dragi se va vorbi în alt loc. Dar această tandrețe merge mână în mână cu grija față de puritatea proprie, cu grija de a nu se exterioriza în vreo formă sau cuvânt în care se amestecă vreo impuritate, vreo nedelicatețe. În adevărata iubire față de altul, omul se purifică.

„Fenomenul întâlnirii personale implică o dublă stare: întâlnirea este, în același timp, o închidere în granița proprie. În întâlnirea personală omul experiază atât granița persoanei cu care se întâlnește, cât și propria limitare. Ba această experiență crește cu progresul apropierii în așa măsură, încât fenomenul sustragerii persoanei întâlnite devine mereu mai evident, după cum și apropierea este mai intensă.”<sup>24</sup>

În cântecul de dragoste ardelenesc niciodată nu se exprimă prea direct și prea concret actele prin care se manifestă iubirea.

Românul are oroare de melodrama afectată, fiind însă, în același timp, străin de răceală în raporturile cu oamenii și mai ales cu cei care suferă. În amândouă aceste atitudini se manifestă o mare forță a spiritului. Când suferă, când așteaptă chiar deznodământul final al vieții lui nu se văicărește, ci găsește în sine puterea să întărească el însuși pe cei ce suferă pentru el sau să lase un cuvânt de mângâiere pentru ei. Ciobanul din *Miorița* e reprezentativ din acest punct de vedere. Românul se sfiește să se văicărească, să se

<sup>24</sup> Herbert MÜLLEN, *Entsakralisierung*, Paderborn, 1971, p. 115.

dezgolească. Socotește acestea un semn de slăbiciune. El își ascunde bărbătește suferința și tocmai din această tensiune între suferință și voința de a o ascunde rezultă o sporire a intensității trăirii, din care iradiază un tragic sublimat în chip foarte subtil și nobil. De aceea, literatura noastră nu a creat mari tragedii. Tragediei, în primul rând, îi este necesar un erou central care să-și divulge într-un fel suferințele. Or, românului îi vine greu să arate în public ce are în suflet. El rămâne stăpân pe durere prin puterea spiritului. El nu se arată slab, pentru că îi este rușine să arate astfel, prin rușine manifestând o impresionantă putere spirituală.

În această capacitate de paradoxală sau plenară activare a ființei stă taina vitejiei strămoșilor noștri, care au murit senini în lupte sau în chinuri mucenicești și au suportat cu răbdare neclintită îndelungatele vitregii ale trecutului. Cine vrea să nu arate slab reușește, de fapt, să nu fie slab. Românul a răbdat mult pentru că i-a iubit mult pe ai săi și n-a voit să le mărească suferința prin descoperirea suferinței sau a durerii sale. El a voit să-i învețe și pe ei să sufere bărbătește, pentru a nu se pierde ca neam, ca persoane, pentru a nu pierde pământul și spiritualitatea lor – sursa unui superior umanism sau a omeniei.

O formă specială a lucidității este *deșteptăciunea* românească. Ea are mai mult o nuanță practică. Ea este capacitatea de a înțelege situațiile, de a le face față, „de a se descurca” în complexitatea lor, de a vedea drumul de ieșire din ele. Aceasta cere omului să nu fie adormit spiritual, ci să fie atent la toate aspectele unei situații, la toate urmările posibile ale unei fapte. Ea e o însușire românească, dar este prețuită și ca virtute care trebuie dobândită. Că românul e „deștept” e un dat. În același timp, el îi spune fiului

său: „Fii deștept”, arătându-i deșteptăciunea ca o îndatorire. Datul și îndatorirea se completează reciproc.

Deșteptăciunea e o veghere continuă a minții orientate practic. Prin ea, mintea omului e continuu ridicată de pe perna somnului sau e continuu la postul ei. De fapt, acesta e mai mult aspectul de îndatorire al deșteptăciunii. Ca însușire dată, e capacitatea de pătrundere ușoară în complexitatea situațiilor, puterea de intuiție a nodului gordian al unei situații, care trebuie tăiat. Este o putere de înțelegere a unei probleme, oricât de încurcată și grea ar fi ea; o capacitate de surprindere a esențialului în complexitatea de date ale unei situații sau probleme. Ea se ascute însă prin experiență. În deșteptăciune se remarcă cel „pățit”, „Stan Pățitul”.

Deșteptăciunea e însă mai mult latura individualistă, realistă, occidentală a spiritului românesc, o latură restrânsă din complexul conținut în luciditate. Totuși, deșteptăciunea românească are ceva particular față de raționalismul realist occidental. Acel raționalism se bazează mai mult pe metodică și pe statistică. De altfel, sunt destui occidentali care par „tâmpi” la minte față de români. Deșteptăciunea înseamnă un ascuțiș al vederii, o sprinteneală a minții; ea implică o grație individuală, nu e ceva comun și uniform; ea vede lucruri pe care nu le vede o rațiune preocupată de cunoașterea metodică și statistică a legilor unor procese ale naturii.

Pe lângă aceea, în tradiția mai veche a poporului, ea nu are numai sensul oportunist care i s-a dat în timpul mai nou. Deșteptul știa și în tradiția mai veche să-și apere interesele împotriva celor răi și vicleni. Deșteptăciunea, în acest sens, nu e neutră sub raport moral, și cu atât mai puțin se identifică cu viclenia. Uneltirile vicleniei apar grosolane

față de deșteptăciune și sunt până la urmă destrămate sau date de gol. Dracul apare ca un prost în fața omului deștept. Deșteptăciunea are o subțirime superioară vicleniei. Ea e subțire ca și zâmbetul ei, în timp ce viclenia e grosolană ca rânjetul în care se manifestă. Deșteptăciunea păcălelii învinge viclenia, pentru că vederea ei nu e tulburată de ura care să-i întunece claritatea.

Stan Pățitul, Păcală nu sunt agenți ai răului, nu-și servesc niște interese care sunt spre răul altuia, ci înving răul, e drept nu prin vitejie, ci prin păcăleala care e deșteptăciunea pusă în slujba binelui, a binelui propriu și a binelui altora.

Această deșteptăciune e superioară vicleniei sau deșteptăciunii puse în slujba răului, pentru că e conformă cu puterile superioare, prin care realitatea e ținută în armonie sau e ajutată să se restabilească în această armonie spre binele tuturor. Țăranul Dumitru, căruțașul din *Serile în sat la Ocișor* al lui Marcel Petrișor, păcălește cu ajutorul acestei deșteptăciuni, însoțită de voința de bine, toată mulțimea dracilor și pune întreg iadul în mare încurcătură. Păcăleala e altceva decât viclenia. Ea e deșteptăciune însoțită de zâmbet. Ea te face să râzi nu numai pentru deșteptăciunea ei inventivă, ci și pentru că a venit de hac unui agent al răului, unei viclenii puse în slujba răului. Păcăliciul nu e încruntat, pentru că nu e animat de voința de a face rău, de a-și servi niște interese egoiste, ci de voința de a opri un rău, de a face fără efect uneltirile unui agent al răului, de a-l da pe față și de a-l face astfel de rușine. Păcăleala e o luptă care se folosește de o deșteptăciune superioară agenților răului și de aceea e zâmbitoare. Păcăliciul e un „ghiduș”, un „hâtru” care se amuză de încurcătura în care a pus pe un agent al răului.



Uneori, păcăleala pare să joace renghiuri nu răului, ci prostiei. Dar și în asemenea cazuri e vorba de o prostie solemnă, pretențioasă, orgolioasă, care nu e străină de o anumită răutate, ba uneori joacă renghiuri chiar „deșteptilor”, adică celor care fac caz de deșteptăciunea lor și care se dovedesc a nu fi chiar atât de deștepți precum vor să pară. Păcăleala e cu atât mai simpatică, cu cât păcăliciul nu face caz de deșteptăciunea întrebuițată în păcăleală cum face orgoliosul, care chiar prin aceasta denotă o deșteptăciune pe undeva defectuoasă, fapt dat pe față prin păcăleală. Oamenii râd de păcăleala jucată unui astfel de „deștept”, răzbunându-se pe aerul de superioritate cu care îi tratează. Nu arareori cad victime ale unor astfel de situații intelectuali care țin să facă pe deștepții față de oamenii simpli. Păcăliciul nu se socotește superior altora, dar pune răul într-o poziție de inferioritate, de prostie.

Prin păcăleală, deșteptăciunea împlinește și ea un rol comunitar, opus individualismului, făcând de răs și punând în inferioritate răul sau prostia orgolioasă, ca forțe care par superioare și destramă comunitatea prin păruta lor superioritate. Și e semnificativ că numai poporul român a creat un tip de om ca Păcală și se amuză atât de mult de isprăvile lui.

O nuanță particulară a deșteptăciunii o reprezintă istețimea. În ea, aspectul practic apare și mai accentuat. Băiat isteț, fată isteată sunt băiatul și fata care știu să-și facă un drum în viață prin vioiciunea spiritului lor. Lor li se încredințează misiuni importante, pentru că se poate avea încredere în ei. Fata isteată e remarcată de un băiat cuminte și luată în căsătorie, pentru că ea va ști să-și conducă gospodăria și să rezolve mulțimea problemelor ei, care nu sunt ușoare. Istețimea e

și ea unită cu o grație și inspiră simpatie. Chiar mersul unei persoane poate fi „isteț” (*Nunta Zamferei*). Istețul nu calcă în străchini, nu e teleleu. Istețimea nu e nici ea numai pentru ea, ci e o virtute care e necesară vieții în comunitate.

Viața de familie, viața în societate este complicată și, pentru a face față nenumăratelor și complicatelor ei situații, e nevoie de istețime. Românul are conștiința complexității vieții și importanței istețimii pentru a-i face față. Cel isteț e de folos și familiei și societății, nu numai lui însuși. Istețimea e privită și ea, de ceea, cu simpatie și nu e văzut în ea nimic rău, nimic viclean. Individului i se îngăduie să îngrijească de interesele lui, dar într-un mod care nu păgubește interesele altora.

#### **4. Ironia și umorul românesc**

Trăsăturile acestea ale spiritului românesc stau într-o continuitate cu deșteptăciunea și mai ales cu păcăleala de care s-a vorbit în capitolul precedent.

S-ar părea că păcăleala e ironia întrupată într-o faptă. Totuși, păcăleala are ceva deosebit de ironic, așa cum ironia e mai mult decât o păcăleală neîntrupată în fapte. Păcăleala ține mai mult de genul umorului. Păcăleala stârnește râsul, ironia nu totdeauna. Ironia are în ea o malițiozitate, e o mușcătură; ea pune în evidență în mod direct un defect al celui ironizat, pe când păcăleala lasă altora să tragă concluzia acestui defect, uneori neintenționând nici măcar atât. Poate că defectul pe care vrea să-l pună în evidență ironia e exagerat de ea sau chiar inventat; poate că ironia e produsul unei invidii.

Nu se poate contesta că românul practică copios ironia. Poreclele pe care și le dau în sate, ca și toate caracterizările și istorisirile hazlii care se pun în circulație pe seama mai tuturor locuitorilor din sat, bărbați și femei, tineri și bătrâni, sunt dovezi incontestabile despre aceasta.

În literatura cultă, epigrama și polemica folosesc, de asemenea, în mod frecvent ironia. Poporul practică ironia mai ales împotriva celui leneș și fudul, împotriva celui găunos și nefolositor ca om pentru oameni; prin ea exercită o adevărată pedagogie socială.

Fără îndoială, ironia atestă un ascuțit spirit de observație, o fină sesizare a oricărei trăsături ce se abate de la măsura cuvenită, un uimitor dar de a caracteriza acea abatere prin porecla corespunzătoare. Ea atestă, implicit, o lucidă conștiință a ceea ce trebuie să fie omul, cu tot indefinitul lui, și o intuire a celei mai ușoare strâmbări a chipului normal. S-ar părea că poporul român e necruțător prin identificarea printr-o poreclă a celei mai ușoare alterări a chipului normal de om. Dar poate că tocmai ascuțita sa observație îl silește să exprime realitatea așa cum o cunoaște, sporind prin aceasta dosarul interminabil al testelor sau al caracterologiei umane, prin înregistrarea și fixarea tuturor formelor strâmbate pe care le poate lua realitatea concretă a chipului de om. În același timp, prin aceste porecle și caracterizări se exercită o frână pe care societatea o pune împotriva pornirilor necuvenite ale fiecărui membru al ei, o presiune prin care-l îndeamnă pe cel în cauză la micșorarea defectului pe care i l-a surprins societatea, iar pe ceilalți să se ferească de diferite defecte exprimate prin porecle care circulă în comunitatea din care face parte. Poreclele și caracterizările ironice îndeplinesc astfel o operă educativă.

Nu știu dacă mai există popor care să folosească atât de mult poreclele ironice în caracterizarea personajelor, ca poporul român. Românii se dovedesc în aceasta demni urmași ai romanilor sau înrudiți sufletește cu ei. Poreclele ironice au devenit nume de familie: Vulpe, Lupu, Ursu, Mâță, Bivol, Șchiopu, Stângaciu, Surdu, Flămându etc. Desigur, numele acestea de familie nu și le-au dat familiile în cauză, ci le-au fost date, iar ele, până la urmă, s-au obișnuit cu aceste nume oficializate. Membrii familiilor folosesc pentru ceilalți membri ai acestora diminutive mângâietoare, care sunt apoi folosite și de prieteni. În această privință, românii sunt iarăși neîntrecuți: Puiu, Puișor, Păpușa, Săndel, Dănuța etc. Tandrețea și ironia fac astfel casă bună. Grecii nu folosesc nici nume ironice, nici diminutive. Slavii folosesc diminutivele, dar mai puțin poreclele. Grecii scot în relief, prin numele pe care le dau, însușiri pe care ar vrea să le aibă persoanele respective: Fotin (Luminosul), Agata (Buna), când nu le pun în legătură cu Dumnezeu (Teodor, Teofil), cum făceau și evreii. Germanii urmăresc prin numele lor același lucru: Hermann (Domnul), Friederich (Domnul Păcii), Gottlieb (Iubit de Dumnezeu). Asemenea nume serioase nu se pretează însă la forme diminutive. Popoarele respective sunt închise oarecum în solemnitate în relațiile dintre persoane. Desigur, numele evreiești și grecești fie că pun persoanele în legătură cu Dumnezeu, fie că scot în relief însușiri plăcute lui Dumnezeu și societății, exprimă o trăsătură spirituală (pacea – Irina, porumbița – Peristeri, virtuoaasă – Aretia etc.) și o țintă pentru aspirațiile nobile ale omului, pe când numele germanice scot în relief puterea, stăpânirea, pacea obținută prin forță, domnia, bogăția (Hermann, Richard, Siegfried etc.). Solemnitatea



primelor e umană, e comunicabilă, e accesibilă tuturor, indică un ideal de desăvârșire umană; a ultimelor e seniorială, distantă, susținătoare a ordinii exterioare. Ea e caracteristică mentalității occidentale, mai puțin preocupată de umanismul desăvârșirii.

Ca și slavii, românii au preluat, de la greci și de la evrei, nume care exprimă relația cu Dumnezeu sau însușiri spirituale. Nici unii, nici alții nu le-au tradus în limba lor. Ei țin prin aceasta oarecum acoperit sensul lor solemn, grav. Prin aceasta și-au deschis calea spre a le face familiare. Teodor (darul lui Dumnezeu) a devenit Toader sau Doru. Taina ființei umane nu s-a pierdut prin aceasta, dar în taina ei s-a accentuat mai mult dimensiunea indefinitului uman revelat în familiaritate decât a infinității supraumane, în care omul își are rădăcina și susținerea. De aceea, românii și slavii au putut exercita asupra acestor nume solemne împrumutate pornirea tandră de a le preface în diminutive. Prin aceasta le-au făcut și mai umane, manifestând spiritul de comuniune care animă aceste popoare. În afară de aceste nume împrumutate în formă netradusă, românii au folosit nume împrumutate de la ceea ce este frumos în natură și în viață: Florin, Doina, Viorel etc., care exprimă ele însele un sentiment de tandrețe.

Numele de laudă grecești, evreiești, germanice pun în relief, fără îndoială, taina persoanelor, dar, pe de altă parte, ele par românului suspecte de bombasticism și de ipocrizie, ca orice compliment exagerat. De aceea, împrumutându-le pe cele dintâi, nu le-au tradus. În afară de aceasta, ele pun în relief mai mult taina solemnă a persoanei semenului decât sensibilitatea lui umană. Românul parcă vrea să umanizeze relațiile, să ușureze comunicativitatea între persoane,

chiar prin numele ce le-a creat el însuși pentru ele, sau prin formele diminutive pe care le-au dat solemnelor nume grecești și evreiești. Aceleiași umanizări servesc și porecelele. În acest numitor comun al umanizării se întâlnesc diminutivele tandre și porecelele ironice. Ele nu sunt numai contrarii, ci au și ceva comun, prin scoaterea în relief a omenescului, în cadrul căruia relațiile sunt fie tandre, fie hazlii.

Dar nota umană a porecelor descoperă, socotim, în general, o însușire a ironiei românești, prin care ea depășește simpla malițiozitate, simpla pornire dușmănoasă de a expune pe cei ironizați rușinii publice.

Chiar cuvântul *batjocură*, identic printr-o parte a înțelesului lui înțelesului ironiei, ba chiar într-un grad agravant, arată aceasta. Desigur, *a expune batjocurii* publice pe cineva înseamnă, în cazurile unor păcate grave ale aceluia, a face un lucru aproape nimicitor pentru existența onorabilă a aceluia în societatea respectivă.

Dar expresia *îmi bat joc* n-are întotdeauna un înțeles tot așa de grav, deși la persoana a doua și a treia: „De ce ți-ai bătut joc de cutare?”, „Și-a bătut joc de cutare”, „Și-au bătut joc de cutare” aceste expresii pot însemna o tratare nemiiloasă a aceluia, o reducere a lui la starea de obiect lipsit de demnitate și vrednic de dispreț, deci privat prin aceasta de cinstea ce i se cuvine unui om. De fapt, se și zice: „M-a făcut obiect de batjocură”. Dar folosită la persoana întâi, expresia apare cu o gravitate atenuată. Poate că cel ce-și bate joc simte o anumită frână interioară în actul lui de bătaie de joc sau în pornirea de a-și bate joc. Numai văzută din afară bătaia de joc apare foarte gravă și condamabilă, fie pentru că cel ce a făcut acest lucru e considerat că a eliminat realmente din sine orice sentiment de frână interioară, fie pentru că

în general românul vrea ca, în actul bătaii de joc, cel care-l săvârșește să aibă sentimentul unei frâne, a unei limite, și acest sentiment nu e văzut din afară. O bătaie de joc care a trecut de o anumită limită sau nu arată în cel ce a săvârșit-o un sentiment de limită, nici nu mai e propriu-zis o bătaie de joc, în sensul originar al cuvântului.

Sensul originar al expresiei *îmi bat joc* stă, se pare, în legătură cu jocul. *Îmi bat joc* a trebuit să însemne la început: mă amuz puțin pe socoteala celui alt, dar totul este un joc lipsit de gravitate. Sau, și mai probabil, el stă în legătură cu *strigătura* de la joc. *Îmi bat joc* ar putea însemna în acest caz: îl bat în joc cu o strigătură ironică, mă răzbun prin râs, prin joc. Poate că și celălalt răspunde, și în acest caz are loc o luptă, care e, în același timp, un joc.

Dar chiar dacă ironia și mai ales în forma ei de batjocură ia, în cazuri particulare, forme excesive, golite de umanitate, în general ea nu merge până la ultima cruzime, ci e oprită la o anumită limită de un sentiment de înțelegere, de milă. Simțul de măsură și de umanitate se trezește în scurtă vreme și în cel pornit spre ironie, spre batjocură la adresa cuiva. Adeseori ironia trece în umor, dacă nu e amestecată de la început cu umorul; zâmbetul ironic are de la început sau capătă pe parcurs o notă de îngăduință. S-ar putea spune că ironia și umorul nu sunt două atitudini separate, care nu pot coexista în referirea cuiva la una și aceeași persoană sau în unul și același moment al unei referiri la o persoană, ci ele coexistă sau trec una în alta. Românul râde de slăbiciunea altuia sau de greșeala lui, dar în același timp sau imediat după aceea îl și înțelege. Aceasta mai ales când acela nu a comis păcate grave sau nu le comite continuu dintr-o răutate. În cazurile din

urmă ironia lasă loc chiar condamnării sau e amestecată cu ea. Dar când împrejurări reale nu justifică asemenea condamnări, folosește numai ironia. Dar printre fulgerele privirilor zâmbitor-sarcastice ale ironiei apar razele privirilor zâmbitor-înțelegătoare ale umorului. Sunt și cazuri când ironia este despărțită de umor, și umorul de ironie. Dar se pare că, de cele mai multe ori, ele se prezintă amestecate și reciproc atenuate. Românul râde de greșelile altuia, dar nu-l condamnă definitiv, ci îl iartă. Nu voiește moartea păcătosului. Are inima moale, se întoarce ușor, o vorbă bună îl îmblânzește; o explicație a situației grele, care l-a făcut pe altul să greșească, îl înduioșează. Iartă și pe dușmanii de care spunea mai înainte că nu-i va ierta niciodată. Noi n-am avut revoluții sângeroase. Caragiale își ironizează eroii, iar aceștia se luptă între ei, până la urmă însă îi iartă și el, și apoi și ei înșiși se iartă între ei. În final, învinge dușoșia. „Oameni suntem” e o expresie caracteristică prin care explică iertarea pe care și-o acordă. Observarea ascuțită a defectelor oamenilor îl ajută, în același timp, să înțeleagă neputințele, limitele lor. Cunoașterea pătrunzătoare a omului explică atât ironia, cât și iertarea românească. Trecerea ușoară de la ironie la umor o arată și faptul că pentru amândouă poporul are același cuvânt: *haz*.

Românul se caracterizează printr-o mare fluiditate a stărilor sufletești, în care se succedă judecăți aspre și iertări, condamnări pripite și elanuri înțelegătoare. El nu se pietrifică cataleptic în conformarea cu un principiu, ci trăiește toate stările ființei umane. Nu-și îngustează umanitatea printr-un principiu invariabil aplicat. Se spune că datorită acestui fapt nu suntem în stare să creăm o ordine inflexibilă, rigid respectată, o uniformitate sigură, un legalism



de fier, care să ne pună la adăpost de tot felul de abateri, de acte de incorectitudine; că acoperim cu cearceaful iertării și încurajăm prin aceasta actele de încălcare a legilor și a moralei. Ironia și batjocura exercită, în parte, o cenzură și o frână în calea abaterilor, a actelor de incurie, dar cenzura aceasta e atenuată la rândul ei de iertare sau de zâmbetul iertător al umorului. Caragiale nu indică niciun caz de pedepsire a vreunui dintre eroii săi, vinovați de abateri de la corectitudinea socială și morală, și el însuși învăluie totul, până la urmă, într-un zâmbet de umor iertător. Sau poate că în tot timpul aluziile la actele de incorectitudine ale eroilor sunt făcute într-un spirit de umor ironic. Se pare totuși că o anumită frână în calea unei disoluții sociale și morale e pusă de însăși umanitatea mereu activă a noastră, de însăși sensibilitatea acestei umanități. Limitele umanității de la care poporul nostru nu se abate, în general, sunt țărături între care se mișcă apele relațiilor dintre noi, fără să treacă peste ele. Incorectitudinea unora e biciuită și ținută în frâu de ironia altora, ea însăși reținându-se de a merge prea departe într-o desfășurare dezinvoltă, din grija celui incorect de a se bucura de un nume bun. Dușmănia e atenuată de înduioșare, de trebuința comuniunii, de o suferință a dușmanului, de vorba bună a aceluia. Totul e fluid din pricina unei trăiri integrale și sensibile a umanului. Dacă aceasta ne face mai puțin apti de o ordine exterioară rigidă și uniformă, ne păzește, în același timp, de ieșirea din țărăturile unei anumite ordini mobile a umanului. Funcționarul care are în grija lui păzirea unei anumite legi ocolește uneori unele din formele ei, poate nu numai pentru un folos material ce-i vine din aceasta, ci și pentru că se înmoaie ușor sub influența relației de umanitate pe care o stabilește cu

cel care-i oferă o mică atenție, cerându-i acest favor; alteori, aplică toate formele legii sau le înmulțește cu rigiditate excesivă. Legile nu rămân o realitate cu totul obiectivă pentru români, ci prezența umanului se face adânc simțită în aplicarea lor.

Ce-i de făcut față de această comportare? Să se lase totul în grija omeniei noastre sau să se insiste pentru o încadrare severă a tuturor în toate formele legii, ocolindu-se orice infiltrare a umanului în aplicarea legilor? Socotim că primul lucru nu e de recomandat, iar al doilea s-a dovedit mereu că e greu, dacă nu imposibil de realizat numai prin mijloacele sancționării oficiale.

Poate că ceea ce e recomandabil de făcut ar fi, în primul rând, educația mai insistentă pe linia omeniei noastre, pentru a o face să se activeze nu numai prin natura ei, mișcată de anumite împrejurări externe, ci și într-un mod conștient și voluntar și în relația fiecăruia cu toți semenii săi; un alt ajutor la remedierea acestei situații l-ar putea aduce activarea mai serioasă a supravegherii comunității, cu voința de a-i face pe toți membrii ei să practice relația de umanitate cu toți și să condamne pe cel ce, practicând această relație numai cu cei de la care se bucură de o atenție, o neglijează în raport cu ceilalți; în al treilea rând, e de așteptat că, pe măsură ce comunitatea românească realizează o mai mare egalitate între toți membrii ei, micile atenții primite de un funcționar nu-l mai pot tenta, căci nu-l pot ridica din starea de egalitate cu toți membrii societății.

Trebuie spus însă ceva și despre semnificația *umorului* românesc în el însuși. Fără îndoială, umorul deține un loc important în viața poporului român. El e zâmbetul aproape permanent prin care se exteriorizează spiritul lui. Prin el,

românul manifestă o robustețe de spirit nedoborâtă de greutatea vieții, oricât de mari ar fi ele. El a învățat că greutățile nu sunt mai tari ca forța lui vitală, ca forța omului în general, că tristețea răsare dintr-o nerăbdare și disperare care înseamnă abdicarea de la viață. Umorul a fost o formă de luptă și o atitudine de superioritate a poporului nostru față de greutăți. Tocmai de aceea a fost și o comunicare de putere către semenii aflați sub povara greutăților. Prin aceasta, a fost o încurajare a lor. Poate că la puține popoare umorul are un rol atât de mare, ca formă importantă de putere în comuniune, de susținere reciprocă în comuniune, ca în viața poporului român. Aceasta pentru că puține popoare au fost confruntate timp atât de îndelungat cu greutățile și au experiat atât de mult superioritatea forței vitale a omului în comuniune, cum a fost el. Numai la englezi umorul mai are un rol așa de mare, dar el nu e însoțit de atâta zâmbet, poate pentru că nu e un mijloc de căldură în comuniune.

Zâmbetul e, în general, deschiderea ființei umane spre semenul său. Dacă întâlnirea e o sărbătoare (Saint-Exupéry), zâmbetul exprimă bucuria acestei sărbători. Zâmbetul face să cadă zidul dur și opac al despărțirii dintre persoane. Prin zâmbet, zidul despărțitor devine transparent și se realizează comuniunea și un spor de putere între cei ce-și zâmbesc. Iar umorul e o talmăcire a acestei conștiințe de putere în comuniune. Umorul e o sfidare aruncată greutății și o hotărâre de a o înfrunța fără teamă, cu toată conștiința mărimii ei. Dar aceasta are loc într-o comunitate și pentru o comunitate.

S-ar putea spune că există un zâmbet special în fața greutăților, prin care omul le diminuează sau își sporește puterea în fața lor de dragul comunității, pentru întărirea

ei. Umorul are mai ales caracterul acestui zâmbet. Prin el se afirmă conștiința superiorității umanității aflate în comuniune în fața oricărei greutăți, chiar în fața morții. Există în acest fel de umor un eroism. Acest eroism se manifestă în demitizarea puterii adversarului, și, ca urmare, în conștiința superiorității proprii, spre întărirea comunității.

Un zâmbet de acest fel însoțește și amintirea modului cum a fost biruită o greutate. Iar umorul înrudit cu el este comunicarea nepretențioasă a acestei biruințe; prin el, eroul prezintă ca micșorată greutatea biruită pentru a nu-și etala meritul. În umor, de cele mai multe ori, omul se demitizează, am zice, pe sine însuși, după ce a raportat o biruință, sau ia măsuri pentru a nu fi văzut mai mult decât este. Numai dacă se poate demitiza pe sine însuși, după ce a învins pe adversar, l-a putut demitiza și pe acela în preajma luptei, sau invers: numai pentru că l-a putut demitiza pe acela înainte de luptă se poate demitiza și pe sine după victoria obținută. În acest umor al demitizării proprii, omul manifestă o lucidă conștiință a smeritelor sale dimensiuni, dar, în mod paradoxal, tocmai prin aceasta pune în lumină și mai mult micile dimensiuni ale adversarului sau ale greutății învinse. Iar aceasta o face iarăși pentru a întări comunitatea: dacă el a putut face aceasta, biruind pe adversar, pot face și ceilalți membri ai comunității. El nu este o ființă excepțională.

Prin aceasta cei ce au de făcut față unor greutăți sunt încurajați într-un mod mai eficace decât prin discursurile grandilocvente ale celor ce au rămas și vor rămâne în afara luptei cu greutățile și cu dușmanii. S-ar putea spune că umorul e discursul cel mai eficace al românului pentru întărirea fraților săi în lupta cu greutățile, cu dușmanul.



Umorul acesta e tot ce e mai opus teatralității, mitizării individului, fanfaronadei, expunerii spre aplauze a cavalerului occidental. Poporul nostru are un acut sentiment de aversiune față de orice teatralitate și-l biciuiește necruțător cu ironia sa. Cațavencu și toată galeria de figuri „importante” ale vieții politice, „împovărate” de grija poporului, sunt demascate de Caragiale în toată mizeria lor. Poporul nostru acceptă teatrul pe scenă, dar în viață râde de el. El se înduioșează de suferința pe care o descoperă în viață, dar care nu se etalează teatral, ci poate se ascunde chiar sub umor. Teatrul de pe scenă îl înduioșează atunci când descoperă astfel de drame trăite cu discreție, sau fapte eroice ascunse cu grijă de personajele înfățișate.

Poporul nostru iubește umorul în toate împrejurările, și lipsa de umor e resimțită aproape ca un defect moral și ca o lipsă de grație și de putere. Sadoveanu, Creangă, Coșbuc, cei mai autentici talmăcitori ai spiritului românesc, poartă marca autenticității lor și prin paginile de umor pe care le cuprinde opera lor. Bătrânul Căliman cade în lupta de la Podul înalt, rostind vorba lui obișnuită de mirare în fața oricărei situații ieșite din comun: „Mare poznă!”, iar fiul său, Onofrei, căruia muribundul îi amintește de rânduiala de înmormântare pe care trebuie să i-o împlinească, îi răspunde: „Da, tătucă, n-om mai avea din ce da orz cailor [...], dar eu te-oi pune în sicriul Domniei tale, cum ai poruncit”.

Seninătatea moldovenilor în fața războiului și a eventualei morți, seninătate care le dădea putere să și glumească, le venea din încrederea într-o rânduială mai înaltă, care le impunea să apere cu orice preț legea de viață a poporului român și prin aceasta însăși ființa lui: „Noi n-avem alta de făcut, spunea bătrânul Manole Păr Negru, decât să murim

pentru legea noastră. Noi ne-om înfățișa la scaunul Împărăției celei ce stă deasupra veacurilor și lumilor și ne-om da seama cu sufletul". Vitejia neteatrală, moartea firesc acceptată, gluma practică până în clipa din urmă formează un ansamblu coerent.

Coșbuc ne-a lăsat, în poezia *Cetatea Neamțului*, un monument al acestui umor al demitizării propriu poporului nostru, îmbinat cu o fină ironie înmuiată și la fel de demitizantă, care e îndreptată spre craiul Sobieski și spre generalii lui. Ostașii moldoveni răspund ghiulelelor trimise din tabăra lui Sobieski, apărându-și ceaiul de mămăligă. Onofrei le deschide polecilor (polonezilor, *n. ed.*) poarta cetății, cu condiția să înceteze cu marșurile de care e sătul și să tragă mai bine o sârbă, iar craiului, care crede că Onofrei are în traistă gloanțe și brânză, îi oferă pogace și usturoi, ceea ce îl face pe crai să-l pupe de bucurie.

Precizând cele spuse mai înainte despre ironie, am putea spune că poporul nostru o folosește mai mult ca mijloc de demitizare a unor adversari, deci ca umor, în scopul de a-și micșora teama de ei și de a-și afirma superioritatea, nu ca expresie a unei malițiozități. Ironia lui este în toate aceste cazuri mai degrabă umor, deși cel vizat de ea poate să o simtă ca ironie.

Astfel, în vreme ce Occidentul a practicat în Evul Mediu mitizarea cavalerilor și a femeilor de la curțile senoriale (a se vedea mitul Niebelungilor), pentru că în epoca începută prin Renaștere să-i coboare și pe ei la nivelul omului redus la egoismul plăcerilor și al intereselor (Balzac), poporul român n-a avut niciun Ev Mediu al mitizării și n-a coborât nici în epoca modernă pe om în noroiul pasiunilor, ci a pus în evidență, prin umor, umanul integral, dezbrăcat

de penajul pompos, dar înțeles și simpatizat în taina lui făcută accesibilă (Sobieski, în *Cetatea Neamțului*). S-ar putea spune mai degrabă că, nepracticând o mitizare în Evul Mediu (laudele cântăreților de la curțile feudalilor nu ajungeau la urechile lui, căci circulau în limbi străine), n-a practicat nicio demitizare propriu-zisă. Sau, mai bine zis, îi mitiza pe feudali în felul lui, învăluind într-o atmosferă tenebroasă, fantasmagorică răutatea lor, și prin aceasta făcându-i obiect de dispreț. Proprietarii castelelor, cu limba lor în parte omenească, în parte neînțeleasă, cu înfățișarea lor în parte omenească, în parte schimonosită și întunecată, cu puterea lor ambiguă (superior-inferioară) față de cea a omului de rând, dar pusă în slujba răutății lor, erau pentru el niște zmei care luau din sat câte o fată frumoasă cu sila, dar care până la urmă erau învinși de Făt-Frumos, care e numai om, în omenescul lui integral fiind însă ajutat de puterile binelui.

Umorul românesc care, referit la un adversar, pornește de la faima superiorității aceluia adversar, dar manifestă încrederea că acel adversar va fi biruit, se întemeiază pe conștiința că o superioritate care slujește răului este numai o superioritate părută, care până la urmă își va da pe față slăbiciunea. Practicând acest umor, poporul român dovedește și un ascuțit simț al umorului real.

Atât umorul față de puterea adversarului, cât și umorul care tratează cu superioritate propria-i durere și chiar teama față de adversar arată o vitejie poate mai mare decât cea afișată prin fanfaronada cavalerilor. Hazul față de propriul necaz arată că românul vede, sub suprafața dureroasă a existenței sale, un adânc uman și suprauman care-i dă încredere și optimism. Hazul față de propria-i

vitejie e o măsură luată împotriva orgoliului, care este cea mai copioasă sursă a mitizării, care izolează pe cel mitizat și are efecte rele pentru ceilalți oameni.

Desigur, demitizarea propriei persoane prin umor și a adversarilor prin ironia înmuiată în umor, cu tot realismul ei, implică un anumit relativism în ce privește isprăvile și posibilitățile omului, dar nu și un relativism în ce privește taina indefinită și uimitoare a persoanei umane văzute în înrădăcinarea ei în adâncimea infinită a existenței totale. Umorul unește, paradoxal, gluma cu seriozitatea, cu gravitatea. Umorul nu merge până la anularea propriei persoane sau a altora, până la un scepticism paralizant. În umor, omul cumpănește între a nu se lua pe sine prea în serios și a nu lua nici pe alții și conștiința că nu e totuși de bagatelizat nici el, nici altul. Prin umorul referit la sine, omul se face agreabil altora, căci se arată lipsit de țepii orgoliului și ai răutății; prin umorul referit la altul caută să-l facă și pe acela agreabil, accesibil, despuindu-l de falsele podoabe intimidante, mai bine zis arătându-l în neputința de a-și camufla deplin umanitatea în astfel de podoabe. Poporul nostru savurează cu mare plăcere demitizarea pomposului găunos, fie că pompa e folosită pentru asuprairea altora, fie dintr-o simplă prostie. În cazul din urmă, prin umor se câștigă și o anumită simpatie pentru omul descoperit în autenticitatea lui, dar și pentru stângăcia cu care își acoperă această autenticitate prin podoabe artificiale. Românul dovedește prin aceasta și un ascuțit simț al realului uman.

Umorul stă în strânsă legătură cu luciditatea poporului român. Luciditatea aceasta nu e tragică, ea nu descoperă sub aparențele dureroase sau teatrale ale vieții o esență problematică sau amenințată de neant (ca în eroii lui Cehov, ca



la Sartre sau Heidegger), ci o esență cu mult mai tare. Dar această esență e tare în modestia ei, în conștiința întemeierii sale în ceva superior omului. Ea dă temeieri de încredere optimistă tocmai prin modestia prin care-și descoperă în aceasta adevărata ei tărie. Ea e sigură pe ea, pentru că și-a descoperit rădăcinile supraindividuale.

Prin umor, românul descoperă natura cea bună dincolo de prezumțioasele și inconsistentele podoabe în care ea vrea uneori să se acopere. Demitizarea e o persiflare a acestor podoabe, nu a umanului însuși. Iar când în actele mărețe se exprimă umanul însuși, când aceste acte sunt consistente, când un om se ridică cu adevărat la înălțimea lor, românul manifestă cel mai mare respect față de acest om. El nu va demitiza niciodată pe Ștefan cel Mare, pe Mihai Viteazul, pe Horea, pe martiri, pentru că ei sunt așa cum s-au manifestat. Ceea ce pare altora mitic la ei este cea mai autentică realitate. Nemitizarea lor înseamnă recunoașterea că ceea ce se spune mitic despre ei este cea mai umană realitate, și, în același timp, recunoașterea că umanul s-a înălțat în ei și se poate înălța și în alții la fapte nebănuite, prin efortul uman ajutat de puterile suprafirești dumnezeiești.

Umorul ușurează relațiile umane nu printr-o înjosire cinică a partenerilor, ci printr-o punere în relief cu simpatie a trăsăturilor umanității fiecăruia. Umorul descoperă și activează umanul și, prin aceasta, relațiile firești dintre oameni. Umorul nu numai că reduce persoana umană la proporțiile reale, mai modeste decât par, ci descoperă și ceea ce e bun, simpatic, demn de iubit în om, îi descoperă umanitatea cu mult mai frumoasă decât „penele” lucitoare, dar inconsistente, sub care vrea să se ascundă sau datorită cărora, adeseori, omul își uită adevărata frumusețe și căldură.

Românul e mare meșter în a descoperi și activa prin umor umanitatea reală. Numai în cazurile când încercarea de umanizare prin umor nu ajunge ușor la rezultat, el recurge la operația mai aspră a ironiei, dar tot în scopul descoperirii și activării umanului.

Un domeniu particular al umorului românesc e cel referitor la copii. Aproape toate relațiile adulților cu copiii, când aceștia nu trezesc o prea mare îngrijorare din cauza bolii sau a dezmațului, sunt imprimate de umor. Românul înțelege că copilul trebuie să crească într-o atmosferă în care se încurajează zâmbetul, umorul zâmbitor, ca să ajungă plin de încredere și să aibă tăria de a înfrunta greutățile vieții. Copilul trebuie ferit de spaimă; ființa lui fragedă trebuie păzită de biciuirea apăsătoare a grijilor, de sentimentul de neputință al celor mari, de încruntarea oamenilor temători de existența lor. El trebuie să aibă continuu sentimentul că cei mari sunt mai tari decât toate împrejurările vieții, pentru ca să se simtă lângă ei la adăpost de orice spaimă. Copilul continuă să se dezvolte în leagănul cald al sufletului celor din jurul lui, deschis lui cu iubire, cum s-a dezvoltat în primele nouă luni în dulceața sânului matern, nu în răceala zidurilor care închid în ei înșiși pe oamenii dușmănoși sau preocupați peste măsură de interesele lor egoiste. Într-o asemenea ambianță, copilul s-ar simți ca într-un pustiu cu șerpi, strivit de toate spaimetele. Copilul are o încredere naturală în oameni, pentru că nu le-a cunoscut încă meschinăria, pentru că această încredere le este alimentată de zâmbetul, de umorul lor. Și e bine să aibă această încredere, pentru a nu li se strivi, în sâmbure, curajul în fața vieții. Necunoscând greutățile vieții și răutatea oamenilor, pentru că cei mari le ascund, ei au o încredere adorabilă în puterea lor de a rezolva probleme

peste măsura lor, și cei mari o tratează cu umor, recunoscându-le-o și încurajându-le-o zâmbind. Umorul, în relațiile cu copiii, îndeplinește un mare rol pedagogic. Cine nu zâmbeste în fața ochilor încrezători și nevinovați ai copilului, devenind și el în acea clipă copil, nu mai are în el nimic din nevinovăția de la început a naturii umane, nu mai e în stare să realizeze cu el comuniunea în acea nevinovăție, ba nici comuniunea cu cei mari. Oamenii nu numai nasc copii, ci îi și cresc în ambianța comuniunii. Dacă n-ar mai fi capabili să le ofere această comuniune, nu i-ar mai putea crește și nici n-ar mai simți dorința de a-i naște. O societate fără copii e o societate care și-a pierdut umorul și și-a dus individualismul până la gradul suprem: pustiirea. În această operă de creștere a copiilor, adulții realizează între ei o comuniune în nevinovăție în fața copiilor din puterea pe care o primesc de la copii. Prezența copiilor exercită o influență binefăcătoare asupra adulților, o acțiune de umanizare și de unificare a celor din jurul lor, adică mențin pe oameni în umanitatea lor. Unde se evită nașterea de prunci și creșterea lor e considerată ca o povară, dintr-o menajare a comodității individuale, folosindu-se raportul între sexe numai pe muchia îngustă a satisfacerii pasiunilor cărnii, s-a produs o mare cădere din umanitate, s-a redus considerabil platforma comuniunii dintre bărbat și femeie.

Acolo, cei doi poli complementari ai umanității nu-și mai aduc în existență toată bogăția lor specifică, noutatea și bucuria continuă care îmbogățesc existența. Reducându-se comuniunea între ei, nu se mai efectuează nici armonizarea bogată între ei, iar urmarea este dușmănia și lupta între ei sau scârba învinsă numai carnal în momente izolate. Oamenii care nu mai vor să aibă copii, care nu se

mai bucură de copii cad la o treaptă mai jos decât cea a animalelor și la o existență chinuită, pe care acestea nu o cunosc. Uscăciunea vieții lor e întreruptă numai de beția sincopată, manifestată în dezlănțuirea de scurtă durată a pasiunilor carnale, lipsită de bucuria bogată și substanțială.

Umorul, atât de frecvent în sânul poporului român, cu marea iubire de copii pe care el o manifestă, i-a ușurat greutatea nașterii și creșterii de copii, i-a înseninat viața, l-a menținut în puritatea și generozitatea umană.

Istoria literaturii universale cunoaște portrete înduioșătoare ale copilului: Cuore (Edmondo de Amicis), David Copperfield și Oliver Twist (Charles Dickens), Piciul (Alphonse Daudet). Aceste înduioșătoare prezentări au fost foarte gustate, datorită faptului că copiii descriși în aceste opere au avut o viață deosebit de grea. Dar însuși faptul că scriitorii altor popoare n-au fost atrași de copil în general, ci numai de cel în suferință, e, poate, semnificativ. El dovedește mai puțină lor înțelegere pentru copil ca și copil, și nu ca om care suferă la o vârstă crudă, înainte de a ajunge la vârsta adultă. Copiii aceia sunt copii deveniți, prin suferință, adulți înainte de vreme. În exemplele lor este identificată, poate, și o societate care nu cunoaște bunătatea umorului în relațiile cu copiii.

Particularitatea lui Ion Creangă, cel mai reprezentativ povestitor al poporului român, este că în *Amintirile* sale învăluie pe copii, în general, în duiosia umorului. Coșbuc îi învăluie și el în același zâmbet cald al umorului în *Iarna pe uliță*, iar faptul acesta constituie un adevărat document despre un popor care practica bunătatea umorului sau care nu devenise încă, în bună parte, o societate privată de această caracteristică, după modelul societății occidentale.



## 5. Dorul

În dor, românul trăiește, când e departe de cei cu care a viețuit la un loc, simțirea intensă a legăturii în care se afla cu ei. Dorul e simțirea acută a absenței a celor din orizontul său, care poartă urmele lor, ce nu pot fi umplute de alții. În dor se trăiește o prezență sui-generis a celor absenți; se trăiește durerea absenței lor. Dar chiar prin această durere se trăiește, în același timp, un fel de neștearsă prezență a lor în conștiință. Absența lor e un chin, pentru că nu e o absență totală, nu e o uitare. În dor omul e singur sau fără cel dorit, dar în același timp nu e singur: e cu cel dorit. Dar cel dorit nu e de față în carne și oase, ci e reprezentat prin dor. Dorul aduce și ține în cel stăpânit de el chipul celui dorit, dar și o durere, deoarece chipul nu ține cu adevărat locul celui absent și dorit. Dorul e „trimis” de acela. Prin dor vine ceva de la acela sau se duce la cel dorit ceva din ființa celui ce-l dorește. Dorul se ivește pe neașteptate, vine năprasnic și fierbinte, vine ca vântul, pentru că este legat de dragoste, care circulă, între cei ce se iubesc, ca gândul:

„O, bădiță, bădișor,  
Nu-mi trimite atâta dor  
Și pe lună și pe nor.  
Trimite-mi mai puținel  
Și vino, bade, cu el.”

\*

„Și acesta-i doruț mare,  
M-ajunge, mergând pe cale.”

\*

„Pe drumul de la Săcele  
Vine dorul mândrei mele.

Și-așa vine de fierbinte  
De-aș sta-n drumu-i, m-ar aprinde.,,

\*

„Dorul merge ca vântul  
Și dragostea ca gândul.”

Uneori dorul vine subțirel, de nici nu bagi de seamă. Dorul are uneori o violență care dă celui ajuns de el sentimentul că se sfârșește sub forța lui. Niciun gând nu poate scoate sufletul de sub obsesia lui:

„Treci, bade, dealul încoace,  
Că n-am dorului ce face:  
Că nu-i dor ca dorurile,  
Să-l omori cu gândurile;  
Că-i un dor asupritor,  
Când îmi vine, stau să mor.”

Dorul e foc ce arde inima, e boală care îngălbenește pe cel în care se așază și-l usucă din picioare, îl face să plângă, îi paralizează orice activitate, îl poartă din loc în loc, nu-i mai dă odihnă, nu-l lasă să lucreze, nu-l lasă să doarmă, căci acela tot timpul se gândește la cel dorit. Dorul e ca un șarpe, ca un câine.

Dorul cel mai năprasnic este între cei ce se iubesc. Dar există un dor de părinți, de frați, de sat, de peisajul satului, de țară:

„Jelui-m-aș brazilor  
De doruțul fraților;  
Jelui-m-aș munților

De dorul părinților;  
 Jelui-m-aș florilor  
 De dorul surorilor.”

Dorul este un sentiment greu de definit. El nu e numai gândirea cu plăcere la ființa iubită, dar depărtată. Nu e numai simțirea unei necesități de a fi cu ea, nu e nici numai transfigurarea chipului ei, datorită distanței și trebuinței de ea. Ci în dor e prezentă, într-un fel propriu și într-un grad foarte intens, o duioșie, un sentiment indescriptibil, în care inima se topește de dragul ființei iubite. Dorul e apropiat de tandrețe, dar are un caracter mai spiritual decât aceasta.

Am menționat mai înainte fluiditatea stărilor sufletești proprie românului. Fluiditatea aceasta e o trecere de la o stare la alta, care pare contrară. Dar această trecere arată că fiecare din stările sufletești între care se face trecerea cuprinde virtual ceva din cealaltă. Stările extreme între care se mișcă sufletul românesc, ca între doi poli, sunt luciditatea și duioșia. Faptul acesta face ca luciditatea să aibă în sine duioșia ca virtualitate care se actualizează repede sau duioșia să aibă o claritate străină de nota tulbure, haotică, violentă a sentimentalismului altor popoare. Umorul se produce la punctul de trecere de la luciditate la duioșie printr-o frânare reciprocă, când persoana iubită sau dragă e de față, și are în el o notă de bucurie. Dorul e duioșia distanței, dar e frânată și ea de meditație.

Dorul e mărturia comuniunii adânci, duioase și lucide în care trăiește poporul român. În dor fulgeră o pătrundere deosebit de adâncă a calităților și frumuseților persoanei dorite, tocmai pentru că această pătrundere e înaripată de duioșie. Individualistul nu suferă de dor. Dar el nici nu a

străbătut prin cunoaștere la esența cea mai frumoasă a altuia. Lui îi este indiferent, din punct de vedere afectiv, că este sau nu este cineva lângă el. El nu suferă de absența cuiva. El nu cunoaște afectiv propriu-zis pe nimeni, decât pe sine însuși, și nici pe sine însuși nu se cunoaște afectiv, deci nu e deschis sieși în ceea ce este mai adânc și mai uman în el. Dragostea lui, redusă la necesitatea satisfacerii pasiunii carnale, este indiferentă; nu contează dacă se satisface cu o femeie sau alta.

El duce o existență introvertită. Este interesat numai de el. Dar și introvertirea lui se oprește la un zid chiar în ființa proprie, dincolo de care nu poate trece. În dor, omul se îndreaptă cu totul spre cel pe care-l iubește. Este cu înțelegerea adâncă în acela, dar, în același timp, în dor se cunoaște omul pe sine însuși, cum nu se cunoaște în afara dorului. Dorul este înfățișat adeseori ca aflându-se lângă persoana iubită; prin dor, cel iubit exercită o atracție de la distanță asupra celui ce-l dorește. Dorul vine de la persoana dorită la cel ce o dorește și îl duce pe acesta, cu un gând persistent, penetrant și afectiv, la aceea. Cel ce dorește nu se mulțumește cu preocuparea de interesele sale, nu acordă importanță la nimic din jurul său sau le vede pe toate sub un văl de tristețe, pentru că nu mai vede decât pe cel ce e totuși la distanță și care sigur ar putea da lumină celor din jurul său. Cel ce dorește se depășește pe sine, dar se cunoaște într-un mod mai deplin, pe când egoistul nu se vede decât pe sine, dar foarte ciuntit, căci nu e preocupat decât de satisfacerea pasiunilor sale.

Desigur, și iubirea este o pasiune. Dar iubirea adevărată e mai cuprinzătoare decât pasiunea carnală, ea nu vede în ființa iubită numai trupul sau, cel puțin la început,



e străină de pasiunea carnală. În fața dorului se deschid dimensiunile indefinite și indefinit de fermecătoare ale persoanei dorite. Dorul descoperă taina negrăită a persoanei dorite. Dorul transfigurează persoana iubită sau, mai degrabă, e ochiul care vede sau actualizează aura transfiguratoare care învăluie, de fapt, o persoană. Odată cu aceasta, dorul înseamnă o acută simțire a insuficienței sau a imposibilității vieții în singurătate. Dorul e o tensiune a ființei tale spre cel dorit. E sensibilitatea potențată față de forța atractivă a altei persoane, față de căldura ei, care te scoate din atmosfera de gheață a singurătății. În dor te descoperi fără să te realizezi. În el aștepți prezența persoanei dorite ca să te realizezi.

Te dorești mai mult după persoana cu care ai realizat mai înainte o comuniune îndelungată, pentru că în acea comuniune s-a descoperit căldura ei, ca atmosferă necesară a existenței tale. Simți ființa dorită ca un fel de casă ontologică a existenței tale, ca un fel de centru de gravitate pentru ființa ta, ca o condiție a existenței. Până ești departe de ea n-ai odihnă, ești pe drumuri. Prin dor vine până la tine, de la distanță, adierea căldurii familiare a persoanei cu care ai fost în comuniune. Dorul te cheamă lângă ea. Prin dor trăiești necesitatea ca acea comuniune, de mai înainte, să se actualizeze din nou, în mod deplin, prin prezența persoanei dorite lângă tine. Simți nevoia să nu mai fie departe, să ai căldura ei lângă tine ca o dovadă sau ca un semn văzut al iubirii ei. În dor te duci cu gândul și cu simțirea lângă persoana iubită. Dar, în același timp, în dor manifesti trebuința să te duci în carne și oase la ea și ea să vină la tine în carne și oase. În dor se manifestă simțirea prezenței reciproce nepline prin gând și trebuința prezenței reciproce depline.

Dorul răsare din comuniunea deplină realizată înainte și din conștiința persistenței acestei comuniuni, dar a neputinței ei de a se manifesta deplin. Dorul e comuniunea virtualizată în tendința de a se reactualiza. Dorul prelungeste comuniunea trecută în dimensiunea ei interioară și menține pe cei ce se doresc în această dimensiune, dar pe fiecare în același timp, în mod separat, în dimensiunea exterioară, dar cu durerea de a nu putea manifesta comuniunea lor în exterior. Dacă relațiile sociale formale reprezintă trăirea comuniunii interumane în exterior, în afara dimensiunii interioare, dorul reprezintă trăirea exclusivă a comuniunii interumane în interior, datorită neputinței actualizării ei exterioare.

Interiorul acesta e prețuit de cei ce au simț pentru el. Poporul român are un dezvoltat simț pentru el. Interiorul acesta reprezintă celălalt tărâm al umanității reale. Făt-Frumos, ca reprezentant al poporului român, aflat în dimensiunea exterioară, o duce pe aceasta în celălalt tărâm, căci acolo găsește pe frumoasa Ileana Cosânzeana, partenera comuniunii profunde, ca să realizeze cu ea și comuniunea pe tărâmul exterior, căci abia aici poate realiza cu ea cununia și conviețuirea deplină. Dar venirea lor la comuniune pe tărâmul exterior e îngreunată de tot felul de piedici.

Călătoria plină de peripeții și de primejdii a lui Făt-Frumos în căutarea Ilenei Cosânzeana este o călătorie a dorului după ființa cu care s-a aflat mai înainte și continuă să se afle în legătura iubirii, dar anumite împrejurări împiedică manifestarea ei în planul relațiilor văzute. El călătorește pentru a o găsi și pentru a o aduce, de pe tărâmul relației interioare a dorului, pe tărâmul relației exterioare depline. El o caută, ea îl așteaptă. Iar după ce

se întâlnesc, doboară toate piedicile care-i împiedică să revină pe terenul comuniunii văzute, într-o consimțire și împreună-lucrare depline.

Despărțirea în planul văzut s-a datorat unei greșeli a unuia dintre ei sau a amândurora, sau intervenției unei forțe dușmănoase. Această despărțire declanșează dorul, căutarea și așteptarea reciprocă, și toate oboșelile și luptele pentru a face posibilă trecerea de la comuniunea pur interioară la comuniunea deplină în planul relațiilor exterioare.

Nu s-ar putea spune că aici avem, într-o formă populară, mitul platonice (de influență hindusă) al căderii dintr-o pleroma (plenitudine) anterioară a iubirii sau a unității în urma unei plictiseli de ea, și întoarcerea din nou în ea, ca să-i urmeze o altă întoarcere. Iubirea anterioară n-a fost perfectată într-o nuntă; întoarcerea pe tărâmul relațiilor văzute se încorporează prin nunta iubirii perfecte și definitive.

Dorul pe care-l trăiește atât de intens poporul român e pricinuit de imperfecțiunea oricărui început, dar și de imperfecțiunea condiției noastre pământești. Poporul român aspiră prin dor și încearcă să realizeze prin înlăturarea despărțirii comuniunea finală perfectă între cei despărțiți temporar. Făt-Frumos, fiul de împărat, se căsătorește cu Ileana Cosânzeana în bucuria universală a întregii țări, a întregului cosmos, pentru o fericire fără de sfârșit. Iubirea sau comuniunea nu se termină printr-o moarte a perechii, ca în *Tristan și Isolda*. Nu se termină nici cu plecarea definitivă a unuia dintre parteneri, ca plecarea lui Lohengrin, care face acest gest pentru că a trebuit, împotriva voinței lui, să se descopere soției sale. Pentru poporul nostru, această ținere sub acoperământ a identității proprii de către un partener în iubire e de neconceput, fiind contrară comuniunii iubirii

și luminii în care trebuie să se afle iubirea. Se dezaprobă și în unele basme ale noastre descoperirea partenerului, dar numai când ea e forțată prematur de celălalt, înainte de a se fi realizat o desăvârșire în iubire și în înțelegere; iar despărțirea provocată de ea se repară prin oboșelile și sacrificiile impresionante, însuflețite de dor, ale partenerului care a forțat despărțirea.

Despărțirea stârnește dorul, care sporește iubirea, și dorul se astâmpără în nunta finală. Dorul nu numai că reface comuniunea inițială, ci o desăvârșește. Într-o piesă de teatru a lui Vasile Voiculescu, feciorul de voievod valah, jignit de logodnica lui, o principesă bizantină, pleacă. Dar ea, pornind după el plină de dor, după multe oboșeli și primejdii reușește să-l regăsească și iubirea lor, maturizată prin dor și devenită neclintită, se încheie în nuntă sau în unirea perfectă și definitivă.

Dorul e un *intermezzo*, nu o stare definitivă. Nu se poate concepe nici permanentizarea lui, neîncheiată prin unirea deplină, nici stingerea lui și împăcarea cu eterna despărțire. Dorul ca un chin nesfârșit și-ar pierde rostul lui de tensiune, iar dorul care s-ar stinge și-ar pierde din marea lui importanță în viața poporului nostru.

Sigur că sunt și doruri care se sting, și cei ce se doresc își găsesc, după o vreme, alți parteneri în iubire. Dar aceasta se întâmplă numai în cazul unei iubiri care nu s-a consolidat, n-a prins rădăcini adânci. Dorul soților despărțiți, al copiilor și al părinților nu se stinge până nu e satisfăcut prin reîntâlnire. Și cei ce au acest dor nu pot concepe că el va rămâne nesatisfăcut. „Am să mor cu dorul lui”, „mă duc cu dorul lui în mormânt”, spune mama care-și dă seama că nu sunt perspective de a-și revedea fiul



înainte de moarte, afirmând prin aceasta că dorul nu o va părăsi nici când va muri. Dar când are perspectiva de a-l mai vedea, zice: „Dorul lui mă ține în viață”. Dorul soților care au trebuit să se depărteze unul de altul pentru o vreme nu se stingea în trecutul poporului nostru printr-un divorț acceptat cu inima ușoară, cum se întâmplă azi. Aceasta e o dovadă a comuniunii adânci care îi lega pe soți în concepția poporului nostru.

Omul occidental nu are un cuvânt pentru trăirea acestei legături care persistă atât de puternic, chiar când partenerii sunt la distanță. Aceasta pentru că nu are trăirea atât de intensă exprimată de acest cuvânt, întrucât, datorită individualismului său, nu realizează comuniunea adâncă pe care o trăiește poporul român. Iar omul afro-asiatic nu are acest cuvânt, poate pentru că are sentimentul confundării cu toate, deci și cu cei iubiți, chiar dacă sunt la distanță.

Tăria acestui sentiment al comuniunii, care persistă chiar în condiția depărtării spațiale, o manifestă poporul nostru în mulțimea cântecelor de dor. Cântecele acestea se numesc în același timp cântece de jale, căci în dor e o tristețe, e o jale.

Cântecul de dor și de jale e cântat de român când e singur. Cântarea lui în cor e pentru spectacol, nu din pornirea spontană de a da glas dorului real. Germanul nu cântă când e singur. Pentru el, cântarea e un lucru organizat, un cor, o chestiune ritmico-estetică și de distracție. El cântă solo în cor, pentru același efect armonic estetic. Rusul cântă și singur, cântă și în cor; cu toți sau solo. Când cântă în cor, sau solo, urmărește efectul armoniei și al puterii care depășește persoana. Căci solo pe care îl execută el e de-personalizat prin încadrarea precisă în ordinea armoniei.

Greul și reprezentanții popoarelor mediteraneene cântă când sunt singuri, dar cântecele acestea n-au în ele nostalgia dureroasă a dorului, ci sunt prea declamatoare ca să exprime acea nostalgie. Dar, lucru ciudat, în cor românul nu cântă solo, ci cântă cu toți, dar într-un mod că se aude vocea fiecăruia fără să se piardă armonia. Românii cântă pe rând când cântă împreună, dar nu solo, adică acompaniat de cor. Cântă împreună pentru bucuria de a fi împreună, fără să se piardă într-o armonie impersonală. Umanul e mai mult decât armonia impersonală. Sau cântă pe rând, pentru a se remarca fiecare, modulând fiecare într-un chip propriu o cântare comună. Românul e prezent personal în cântecul dorului și în cântecul executat în comun sau pe rând, dar persoana sa e legată de celelalte persoane.

Dorul românesc stă în legătură cu personalismul comunitar al poporului nostru și, poate, cu al popoarelor din Estul și Sud-estul Europei, partașe la aceeași spiritualitate traco-slavo-bizantină.

În dor, românul trăiește faptul că insul singur nu e om întreg, că e parcă amputat. El îl poartă pe celălalt în sine, chiar în absența lui, îl poartă într-o prezență absentă sau într-o absență prezentă, cum simte ciungul mâna tăiată la locul ei sau cum simte cel cu degetul amputat durere în locul în care degetul nu mai este, dar e o prezență absentă.

În dor, românul trăiește structura dialogică a ființei sale, adresând cuvântul ființei iubite și auzindu-i răspunsul; trăiește faptul că nu poate exista fără acest dialog, că nu poate ieși din acest dialog, dar, în același timp, trăiește durerea că dialogul nu se realizează decât într-o lume a umbrelor.

În dor, singurătatea e populată ca de o umbră de persoana iubită, sau ca de niște umbre de persoanele iubite,

ca de niște schițe ale realității lor, dar nu ca de niște schițe desemnate cu voia, ci ca de niște schițe care se ivesc și stăruiesc peste voia celui stăpânit de dor.

Nu știm dacă omul poate realiza o singurătate absolută, lipsită chiar și de aceste schițe spirituale ale realității, ce se impun obiectiv în orizontul lui. Interiorul omului, golit de orice preocupare de oameni, e umplut de stafii. Într-o astfel de singurătate e posibil să i se arate omului umbra Satanei, atrasă de golul înfricoșător, vecin cu neantul, aducător de nebunie și de sinucidere, cum s-a arătat lui Ivan Karamazov. Căci o astfel de singurătate e semnul lipsei oricărei iubiri în trecut și în prezent. Într-o astfel de singurătate i se impune unui individ, în mod acut și persistent, întrebarea: La ce mai trăiesc eu și care este rostul existenței mele? În orizontul acestei singurătăți absolute se trăiește ceea ce se cheamă urâtul, golul îngrozitor. Este o singurătate care înspăimântă într-un mod indescriptibil. Parcă totul sare la tine. Chinul urâtului nu poate fi suportat multă vreme. Desigur, ne gândim la un grad intens al urâtului, căci el are diferite grade.

E foarte semnificativ faptul că urâtul, în înțelesul de singurătate fără nicio lumină, e exprimat prin același cuvânt care indică contrariul frumosului, al omului frumos. Iar în cântecul popular urâtul, în acest înțeles, indică pe omul tăcut sau pe omul care nu spune cuvinte frumoase, ci cuvinte grele, aspre, adică nu comunică o căldură sufletească, pe omul cu care nu poți realiza o comuniune. El te lasă să te scufunzi în golul existenței, să fii cuprins de sentimentul lipsei de rost și de consistență a existenței:

„Urâtul din ce-i făcut?

Din omul care-i tăcut.

Ce i-ai zice, el tot tace;  
Vezi urâtul cum se face.”

Dimpotrivă, dragostea se naște din comunicativitate sau produce comunicativitatea:

„Dragostea din ce-i făcută?  
Din omul cu vorbă multă.  
Zice una, zice alta,  
Și dragostea iacă-i gata.”

Astfel, poate exista singurătate sau urât în apropierea cuiva. Când cineva ți-e urât, nici nu-ți vine să-i vorbești. Societatea unui astfel de om îți deschide și mai mult hăul singurătății.

Boala urâtului e gravă, mai ales că nu e un dor care-ți umple sufletul de chipul persoanei dorite. Dorul e un remediu împotriva urâtului, pentru că întreține o nădejde. Singurătatea e un urât chinuitor când nu e luminată de nicio speranță, de niciun dor.

Poporul român se dovedește – prin groaza de urât sau de singurătate și prin trăirea intensă a dorului, ca remediu al urâtului sau al singurătății absolute – un popor al comunității. În dor, o persoană trăiește valoarea eternă a persoanei iubite. Ea e departe, dar n-a încetat să existe de tot.

## 6. Omenia

Omenia, această noțiune românească, e tot așa de greu de definit ca și noțiunea dor. Ea nu e o noțiune livrescă



și deci ușor de definit, cum este cea indicată de cuvântul nemțesc *Menschlichkeit*, sau *menshlich* (uman, omenesc, omeneste, *n.ed.*), sau de cel francezesc, *humain*. Cuvintele nemțești *Menschlichkeit*, *menshlich* se apleacă spre ideea de milă, având un sens apropiat de *Barmherzigkeit* (milostenie, caritate, *n.ed.*). Iar cuvântul francezesc *humain* are, de asemenea, aproape numai un înțeles sentimental. Grecii nu au un derivat de la *anthropos*, care să fie încărcat cu bogăția de sensuri a cuvântului românesc, și nici slavii nu au un derivat de la *celovek*, care să afirme echivalentul omeniei.

Numai poporul român a creat de la cuvântul *om* un derivat încărcat de tot idealul spre care trebuie să tindă omul; numai poporul român a văzut în om această potență a calității supreme care poate exista în lume. În noțiunea *omenie* este implicată o înaltă idee despre om; în această noțiune e dată omului o țintă pe care nu i-o dă nicio concepție filosofică și gândirea niciunui alt popor. *Übermensch* (supraom, *n.ed.*) al lui Nietzsche e ultima concluzie a seniorului feudal, care e nepăsător față de ceilalți oameni. Dar mai este acest *Übermensch* „om”? Nu este el cu mult mai prejos de realitatea omului adevărat? Nietzsche ia în bătaie de joc noțiunea de om. *Menshlich* sau *all zu menshlich* înseamnă o ființă umană demnă de dispreț, care se împacă cu toate formele de compromis și de slăbiciune. *Übermensch* înseamnă cavalerul capabil de fapte mari, de acte mari, ebluisante (extraordinare, *n.ed.*), pentru a fi urmat de toți pe această cale. Dar care e rostul acestor acte nu ni se spune. Se urmărește un fel de putere de dragul puterii.

Omenia românească are multe sensuri; ea e prezentă în mod difuz într-o mulțime de însușiri ale poporului român. E un nume general pentru toate relațiile cinstite, atente,

sincere, înțelegătoare, lipsite de gândul înșelării semenilor. A fi „om de omenie” înseamnă a fi om adevărat, a fi realizat adevăratele calități ale omului. Omenia înseamnă frâna în calea tuturor pornirilor care coboară pe cineva de la treapta de om. Omenia e granița între om și animalul inconștient sau fiara. Înseamnă a nu fi „porc de câine”, adică obraznic ca un porc sau rău ca un câine, sau amândouă; înseamnă a nu fi „lepră” de care oamenii trebuie să se ferească, pentru că aduce în viața lor o molimă. „Un câine de om” indică pe cineva care nu mai e om sau care nu mai are din om decât capacitatea de a manifesta cu mai multă abilitate cruzimea câinelui. A fi „om de omenie” nu-i posibil de practicat în izolare, ci în relație cu ceilalți, e relația normală a omului cu semenii săi. Omul nu e om decât în relația normală cu semenii săi. Omenia e contrariul individualismului, nepăsării față de ceilalți, e chiar contrariul unui individualism prin care nu s-ar urmări interese egoiste, ci simpla nepăsare față de ceilalți sau afirmarea gratuită a puterii, în stil nietzschean. „Mă omenesc” față de cineva înseamnă că îi acord atenție și cinstitoare aceluia, mă feresc să-l tratez într-un mod grosolan, așa cum ar merita, poate.

Aceasta nu înseamnă că omenia trebuie să fie lipsită de putere. Dimpotrivă, celui ce vrea să-și țină în frâu egoismul sau chiar individualismul dornic de acte care uimesc, dar nu folosesc nimănui, i se cere o mare putere. Dar o și mai mare putere i se cere celui ce adaugă la această frână a egoismului sau a individualismului nepăsător sau dornic de acte uimitoare, dar nefolositoare, efortul de a-și trăi viața cu un folos pentru alții, punându-se în slujba altora.

Au fost și la noi unii care au depreciat noțiunea românească de omenie, pornind de la disprețuirea nietzscheeană a omului. Ei au văzut în omenie un fel de mulțumire cu

existența cenușie, umilită, un fel de cerșire de milă și de iertare pentru faptul de a exista și de a incomoda în oarecare fel pe cineva. Sensul acesta minor al omeniei ei l-au dedus din expresii ca „un biet om de omenie”, „oameni suntem”.

Nu s-a remarcat însă că, atribuindu-se în mod greșit un caracter general expresiei „un biet om de omenie”, s-a admis implicit că a fi om de omenie înseamnă a accepta situația de „biet” om, deci cel ce vrea să scape de această situație trebuie să folosească metodele necinstite și exploatare ale neomeniei, prin care ceilalți au scăpat de situația de „bieți” oameni. Disprețuindu-se „omenia” acestui „biet” om, nu s-a băgat de seamă că acestuia i se adresa invitația de a renunța la omenie, de a se folosi de aceleași metode necinstite și tâlhărești, folosite de ceilalți pentru a realiza un om superior, chipurile, omului de omenie.

Se pune deci întrebarea: În afară de alternativa „biet om de omenie” sau om necinstit nu mai există, în concepția poporului nostru, nicio altă posibilitate? Nu poate exista un om de omenie care să nu fie un „biet” om în raport cu ceilalți?

Poporul nostru n-a generalizat expresia „biet om de omenie”. Aceasta a folosit-o uneori numai pentru a stigmatiza un mediu în care se consideră că un om de omenie trebuie să se afle în situația unui „biet” om. Faptul că poporul nostru n-a generalizat însă această expresie dovedește că în realitate există oameni de omenie fără a fi „bieți” oameni, că deci nu trebuie renunțat la omenie pentru a scăpa de situația de a fi un „biet” om. Chiar în folosirea ei negeneralizată, expresia „un biet om de omenie” cuprinde nu atât o notă de dispreț pentru omul de omenie, cât o incriminare a unei nedrepte orânduiri sociale, care face posibil ca un om de omenie să fie un „biet om”.

Depinde apoi de cine folosește expresia alegerea unuia dintre cele două sensuri posibile ale ei. Un om cinstit o folosește indignându-se pentru situația de „biet om” în care e ținută omenia cuiva; un imoral o folosește cu o notă de dispreț pentru acest „neajutorat” „biet om de omenie”.

„Omenia” nelegată de starea de „biet om” a fost posibilă mai ales în trecutul mai îndepărtat, când majoritatea oamenilor din sat, dacă nu toți, erau cinștiți. În timpul mai nou, înmulțindu-se șmecherii și înșelătorii, cel ce refuză metodele acestea poate deveni ușor un „biet om”. Dar aceasta ne arată și calea de ieșire din această situație: să luptăm pentru a ridica din nou, din punct de vedere moral, nivelul general al societății.

Era de egalizare socială pe care o trăim a redus distanța socială și materială dintre oameni, adică dintre oamenii care apar ca „bieți oameni” și alții, care nu sunt în această situație. Prin urmare, astăzi e mai ușor ca omenia să nu mai țină pe cineva în situația inferioară de „biet om”, în comparație cu alții, care sunt, chipurile, deasupra acestei stări prin neomenia lor.

În general, „a fi om de omenie” înseamnă a și lupta pentru omenie, a lupta prin rușinarea și muștrarea celui care practică acte de neomenie; e o luptă care, pentru a rămâne luptă a omului de omenie, trebuie să fie bazată totdeauna pe exemplul personal. Căci omenia nu implică numai o blândețe pasivă, ci o blândețe care, folosind și asprimea, își arată la sfârșit iertarea pentru cel care a fost ajutat să se elibereze din neomenie.

Omenia este respectul, sfiala față de om, rușinea de a fi necinstit cu el și cu ceilalți, dar nu față de cei ce și-au întinat frumusețea umanității cu o murdărie morală. Pe aceștia



poporul nostru i-a disprețuit și i-a doborât fie prin lupta directă, ca în cazul lui Făt-Frumos, fie, când nu s-a putut prin lupta deschisă, prin păcăleala care l-a privat pe individul lipsit de omenie de avantajele dobândite prin neomenie și l-a făcut de râsul lumii.

Omenia, ca respect față de om, se acoperă în parte cu dreptatea, iar neomenia, cu nedreptatea. Dar cu o dreptate care nu e identică întotdeauna cu respectul legii date, căci și legea poate fi nedreaptă, poate favoriza situații avantajoase pentru unii și dezavantajoase pentru alții. Prin omenie un om se comportă față de alt om ca față de un egal al său în umanitate, ca față de un participant la umanitatea sa proprie. Dincolo de legi, raportul de omenie e un raport de la om la om, ca între părtașii aceleiași umanități nu într-un mod strict separat, ci oarecum comun. De aceea, omul de omenie consideră suferința și jignirea semenului său ca o suferință și ca o jignire proprie, pentru că atinge o umanitate care este și a lui. Prin omenie, cel ce respectă pe altul respectă o umanitate pe care o poartă și el. „A se omeni” față de altul, pe care prin aceasta „îl omenește”, înseamnă a-și descoperi și a-și respecta propria umanitate, descoperind-o și respectând-o pe a altuia, sau a se ridica la nivelul propriei umanități, ridicând-o pe a altuia. Manifestându-mi omenia, dovedesc că am descoperit pe celălalt în umanitatea lui; descoperind umanitatea altuia nu se poate să nu mă ridic la umanitatea din mine. Printr-un singur act descopăr umanitatea din amândoi. Este o singură umanitate în amândoi, deși e purtată de două subiecte. Prin omenie ne-am descoperit comuniunea în umanitate. În felul acesta, cineva nu poate deveni om decât în măsura în care descoperă pe ceilalți oameni ca

oameni și-i tratează ca oameni. Sunt om în solidaritate cu ceilalți. Încercând să cobor pe altul de la treapta de om, mă cobor pe mine; ridicându-l pe altul la starea de om în conștiința și prin comportarea mea, m-am ridicat pe mine. Realitatea „om” este astfel o realitate corelativă. Posibilitatea ca eu să fiu om e legată de grija față de alții.

Dacă, după momentul unui act de neomenie – o suferință provocată altuia –, a reacționat în mine umanitatea pe care o port și mă rușinez față de umanitatea mea, implicit mă rușinez față de umanitatea lui, pentru că în esență umanitatea lui e umanitatea mea. Mi-e rușine că n-am fost om, căci, netratându-l pe celălalt ca om, degradându-l pe el ca om, m-am degradat pe mine. Mi-e rușine de un act prin care am jignit deodată umanitatea lui și umanitatea mea. Dacă aș exista numai eu, nu mi-ar fi rușine de degradarea umanității mele. Umanitatea e dată în mai multe persoane, pentru ca în felul acesta să pot simți rușine și față de mine, când jignesc pe altul. Pot simți rușine pentru jignirea umanității mele, întrucât am jignit-o în persoana altuia. Omenia este astfel o sensibilitate față de umanitatea comună, care nu se lasă ușor și total înăbușită, care reacționează în primul rând din mine. Umanitatea mea persistă chiar dacă mă silesc să o înăbuș. Persistă și reacționează la actele mele de înăbușire a ei prin comportarea mea neomenoasă față de altul. Omenia este sensibilizarea umanității din mine și descoperirea unității dintre ea și umanitatea celuilalt. Umanitatea, fiind comună diferitelor subiecte omenesti, își afirmă și își activează unitatea prin sensibilitatea manifestată în relația dintre subiectele care sunt purtătoarele aceleiași umanități.

De aceea, „dreptatea” pe care o implică omenia este nu numai o stare de egalitate exterioară între două subiecte

despărțite, ci și o relație sau o comunicare afectivă între purtătorii egali ai aceleiași umanități. Poporul român manifestă, prin sensibilitatea particulară la ceea ce se cheamă omenie, o sensibilitate deosebită la comuniunea în umanitate. În el, umanitatea și-a păstrat într-un mod deosebit de accentuat sensibilitatea comunicantă, sensibilitatea ca mijloc de activare a unității sau a comunității umanității în subiectele diferite în care este ipostaziată.

Poporul român, punând omenia – ca sensibilitate a umanității, ca și cale spre unitatea acesteia – în vârful valorilor imanente, a aflat în ea nu numai izvorul tuturor valorilor, ci și garanția unității, și prin aceasta a pus un zid puternic în calea individualismului occidental, manifestat fie prin reducerea comunității umane la treapta unei societăți subordonate autorității externe a unei conduceri infailibile, fie prin acceptarea haosului de opinii, de ideologii și de tendințe contradictorii, cu încercarea de a păstra o oarecare unitate în planul politic prin aritmetica democrației.

Omenia reprezintă pentru poporul român trezvia deosebită la umanitate și la comuniunea în umanitate, reprezintă activarea acestei comuniuni în umanitate. Reprezintă conștiința unității umanității și a comuniunii în ea, ca valoare supremă imanentă și criteriul oricărei valori. Dar aceasta înseamnă că în umanitate și în comuniunea în ea este străvezie și eficace adâncimea ultimei taine a existenței.

Expresia „oameni suntem” poate însemna, de fapt, o îngăduință reciprocă, condamnarea unor greșeli vrute sau nevrute, când e folosită înainte de săvârșirea acelor greșeli. Dar când este folosită după săvârșirea lor, poate însemna și

o înțelegere față de ele, abținerea de la o implacabilă condamnare a celui ce a greșit, chiar dacă cel ce acordă această înțelegere n-a greșit în același fel. În acest caz, expresia vădește conștiința neputinței omului de a se menține într-o absolută impecabilitate. Se manifestă și în aceasta o sensibilitate a unității în umanitate cu celălalt.

Dar expresia „oameni suntem” are și o formă inversă: „doar suntem oameni”, adică „ai încredere în mine, căci sunt om, căci suntem oameni” și de aceea „vorba-i vorbă”. În această expresie „om” înseamnă ființa cea mai vrednică de încredere. Deci calitatea de om îl obligă pe cineva, altfel, el cade din calitatea de om.

Cuvântul omului trebuie să fie un mijloc de neclintită angajare de sine. Oamenii sunt ființe legate între ele într-o comunitate și prin respectul reciproc, care trebuie manifestat nu numai prin simțire, ci și prin voință. Numai respectând pe celălalt ca om sunt și eu om. Noțiunea „om” este o noțiune corelativă: sunt om întrucât ești și tu om pentru mine, suntem oameni împreună. Aceasta e o calitate dată, dar și o înaltă obligație reciprocă, cea mai înaltă obligație reciprocă pentru a menține sau actualiza calitatea cea mai înaltă a ființei, pe care o reprezentăm fiecare și cu care avem de-a face. Calitatea aceasta nu se menține și nu se actualizează printr-o comportare molesită, ci printr-un efort continuu, care reprezintă cel mai încordat eroism moral. N-ai fost „om” când n-ai sărit în apărarea semenului tău, când nu ți-ai riscat interesele și nu ți-ai primejduit viața pentru el.

Este evident că a fi „om” include o largă gamă de stări și de comportamente, de la înțelegerea afectuoasă a greutăților și chiar a greșelilor semenului, până la cea mai lucidă intuire și severă împlinire a îndatoririlor morale față de acela.



„A fi om la locul lui” exprimă mai mult această severitate față de sine însuși în împlinirea îndatoririlor față de semenii sau față de colectivitatea din care face parte. Acesta persistă în calitatea de om, nu cade din ea. Rezultă că nu e un lucru ușor să fii „om”. Același înțeles, cu accentuarea unei note de curaj, e cuprins în expresia „cutare a fost om odată”, adică a pus în relief accentuat umanitatea lui, cum nu se întâmplă la tot pasul.

În raport cu aceste ultime expresii, s-ar părea că „omenia” pune mai mult în relief nota sentimentală a umanității: respectul și blândețea față de altul, cu ferirea de a face rău, de a nedreptăți pe altul, câtă vreme „neomenia” ar exprima „cruzimea”, desconsiderarea, călcarea în picioare a demnității celorlalți. Dar, având în vedere că pentru respectul, înțelegerea, menajarea afectuoasă a altuia e necesară o înfrânare a egoismului propriu, omenia include și o notă de eroism moral. Totuși, se poate conchide că ceea ce se accentuează în mod deosebit prin „omenie” e nota afectivă, pe când prin expresiile „om la locul lui”, „a fi om odată” se accentuează mai mult conștiința propriei datorii față de alții. Însă ultimele expresii implică și înțelesul celei dintâi, și invers.

Se poate spune deci că prin valoarea supremă pe care poporul român o acordă „omeniei” și „omului”, el își manifestă umanismul său profund și prezent în toate stările sale sufletești și în toate atitudinile sale, în toată ființa sa, am zice. E un umanism prin care cunoaște și recunoaște că valoarea omului este cea mai înaltă valoare și se angajează cu sever eroism moral în respectarea și promovarea ei. E capacitatea intuiției lucide și afective a acestei valori, ceea ce-i mai mult decât un program intelectual și moral.

## 7. Ospitalitatea, raporturile cu străinii și conștiința propriei valori

Ospitalitatea este o trăsătură caracteristică a poporului român unanim recunoscută. În ea se manifestă aceeași umană deschidere spre om, aceeași tendință spre comunitate care se manifestă în omenie și în dor. Ospitalitatea este omenia manifestată față de străini. Prin ea, românul descoperă îndată umanul în străin și-și descoperă umanul propriu față de străini. Prin ea, românul depășește granița familiei, satului, neamului, plasându-se în umanul pur și simplu, în umanul universal. „E suflet de om”, spune când cel găzduit e sărac, e necăjit. S-ar zice că e o bucurie și o uimire pentru el să descopere că umanitatea se întinde dincolo de granițele familiei, satului, nației proprii.

Ocazia de a primi un străin e o adevărată sărbătoare pentru român. El zâmbește de câte ori întâlnește un om, confirmând sentimentul de sărbătoare produs de orice întâlnire, sentimentul de intrare în zona realității celei mai minunate care este un alt om, sentimentul că nu e singur. Dar sentimentul de sărbătoare este trăit de el cu o deosebită intensitate cu ocazia ospitalității pe care o oferă unui străin. Căci această ocazie e intrarea uimită într-o zonă nouă a minunatei realități umane. Românul se întrece, cu această ocazie, în a-și deschide umanitatea sa și în a-l face pe celălalt să se deschidă.

Uneori atenția și respectul față de străini e așa de mare, că cei din rudenia, din satul, din neamul propriu se simt neglijați, lăsați pe planul al doilea. Uneori această atenție a românului față de străini dă chiar impresia că este stăpânit de un complex de inferioritate față de aceia. Un tânăr

revenit învățător în sat nu e atât de respectat ca unul venit din altă parte. E cert că în străin românul vede o umanitate nouă, înprospătată; străinul reprezintă o varietate, o noutate mai accentuată în orizontul său uman. Părutul complex de inferioritate s-ar putea să nu fie altceva decât o sete de a-și înprospăta experiența umanului, de a-și lărgi experiența umanității cu noutatea pe care o așteaptă de la străin.

Dar în această delicată atenție față de străini e amestecat și un anumit sentiment de protecție a unui om care e rupt din ambianța lui obișnuită, care se află dintr-o dată singur și oarecum neajutorat într-un mediu neobișnuit pentru el. Faptul acesta va face ca românul să devină deosebit de sensibil, de milos. Și tot faptul acesta face ca românul să fie oarecum mândru că poate îndeplini cu cinste îndatoririle ospitalității. El simte că prin aceasta se pune oarecum în evidență în fața alor săi și în fața străinului, că se pune în evidență prin generozitatea sa umană. De aceea, pe teritoriul românesc s-au așezat de-a lungul timpului mulți străini. Românul s-a obișnuit încă din vremea migrației popoarelor cu faptul acesta. Și străinii au trăit bine pe acest teritoriu printre români, s-ar putea spune că chiar mai bine decât marea majoritate a românilor.

Totuși, chiar considerentele menționate arată că atenția deosebită față de străini nu poate fi categorisită simplist, ca un complex de inferioritate. Împotriva acestei interpretări pledează, între altele, faptul că românul, cu toată atenția pe care o acordă străinului, sesizează la el și trăsăturile care-i alimentează hazul. „Anecdotele” culese de Theodor Speranția exemplifică această afirmație. Hazul acesta nu e provocat numai de situația stingheră în care străinii, neadaptați complet la limba și comportarea

în mediul românesc, se înfățișează în acest mediu, ci și de comportamentul străinilor când sunt la ei acasă, unde românul ajunge uneori și îi poate cunoaște mai bine. Capacitatea românului, în general, de a surprinde la alții nota umoristică se manifestă cu mult mai copios față de străini. Aceștia îi stârnesc hazul nu atât prin nota individuală caracteristică, cât prin nota națională caracteristică.

Se poate spune că, atunci când se află el între străini, românul cultivă hazul ca un sentiment de superioritate, pentru a se apăra de gândul unei inferiorități față de ei. Hazul îmbinat cu acest sentiment se activează în el și față de străinii aflați pe teritoriul său, mai ales când aceștia „își iau nasul la purtare”, când „li se urcă în cap”, vrând să se comporte ca niște stăpâni. Atunci hazul în raport cu străinii devine mușcător; atunci hazul acesta îngroașă nota specifică a nației lor până la caraghios. Protestul împotriva acestor străini care vor să conducă și să exploateze poporul român, neavând niciun drept să facă aceasta, este exprimat prin expresiile „venetici”, „venitură”. Uneori, protestul acesta s-a dezvoltat în adevărate revolte. Dar e semnificativ că poporul român nu folosește aceste expresii pentru neamurile de veche așezare pe pământul românesc. Iar până când străinii „stau la locul lor” și se află într-o situație de oameni care au nevoie de o anumită protecție, hazul are caracter de umor înțelegător. Cele două forme de haz (cel mușcător și cel înțelegător) arată într-un mod indubitabil că românul nu trăiește un complex de inferioritate față de străini, ci că e conștient de valoarea neamului său și de valoarea sa, ca membru al lui.

Străinul de veche așezare pe teritoriul său sau cel care nu devine arogant îl ajută pe român să se cunoască pe sine



însuși și să constate că nu este inferior. Românul îi recunoaște calitățile specifice, dar, în același timp, constată că are și el calitățile sale. El admiră la acela superioritatea în anumite calități, dar vede, în același timp, că în alte calități este superior aceluia. Se silește chiar să imite calitățile bune ale aceluia, dar nu le lasă nici pe cele bune ale sale. Românii transilvăneni au împrumutat multe din spiritul gospodăresc metodic al națiilor conlocuitoare, dar nu au renunțat la un anumit haz binevoitor față de alte trăsături ale lor, cărora le-au opus trăsăturile superioare proprii.

Contactul cu străinii, când aceștia nu au devenit periculoși pentru existența lui demnă, a fost folosit de poporul român pentru dezvoltarea propriei sale umanități, care tinde spre dimensiuni universale.

Poate nici un alt popor nu este atât de dornic să învețe de la alte popoare. Această dorință degenerază uneori într-o imitație dizgrațioasă, atunci când românii se află în contact cu un singur popor străin situat momentan, în vreo anumită privință, pe o treaptă superioară. Dar, în general, perioada acestei imitații e depășită întotdeauna, și poporul român se alege cu folosul că a absorbit în sinteza spiritului său original ceea ce a împrumutat de la alt popor în perioada imitației exagerate. Însuși faptul că imitația produce aspecte comice arată că prin comportamentul împrumutat răzbește specificul românesc, producând acele efecte comice, atâta vreme cât comportamentul împrumutat nu a fost deplin asimilat în sinteza românească. Se poate spune deci că comicul, care apare în viața unor indivizi sau a unor grupuri din poporul român, apare mai ales în perioada trecătoare a nedeplinei asimilării a unor modele străine. Aceasta nu înseamnă respingerea principială și definitivă

a împrumuturilor, ci imposibilitatea asimilării lor imediate și exagerate. Remediul pentru ieșirea din comic nu e o cale întoarsă, adică respingerea oricărui împrumut, ci o împrumutare treptată, cu măsură. Aceasta pentru a nu ne asimila treptat altei nații, pentru a nu deveni, treptat, o imitație a aceleia. Căci imitația, fie că e produsul unui proces treptat, fie că e realizată într-un tempo relativ rapid, tot dizgrațioasă rămâne, tot lipsită de interes, tot lipsită de farmecul fenomenului original și de vitalitatea specifică sursei creatoare proprii. Împrumuturile trebuie făcute treptat, pentru a da posibilitatea sintezei autohtone să le topească în ea, să le facă de nerecunoscut, să le transfigureze în spirit românesc.

Astfel, aspectul comic care se produce în perioadele de împrumuturi exagerate și grăbite e și el un semn al forței originale a spiritului românesc, de principială respingere a imitației exterioare, de alterare caraghioasă a împrumuturilor exagerate.

Poporul român e dornic să învețe, să împrumute, să-și lărgască spiritul pe măsura dimensiunii universale, dar el încadrează totul în originalitatea spiritului propriu. El dă o soluție proprie raportului între universal și specificul național.

Puține popoare sunt atât de deschise învățării de la altele ca poporul român. Alte popoare se închid în ele înșiși ca într-o carapace. Unele dintre ele, rămânând în ele înșiși, progresează însă în mod uimitor, având o mare putere creatoare (poporul german, poporul francez); altele nici nu primesc de la altele, nici nu progresează prin ele înșiși. Și unele, și altele, dacă fac unele împrumuturi, aceste împrumuturi le rămân neasimilate interior, le rămân ca o anexă exterioară. Dar și cele care realizează progrese uimitoare

prin ele înșiși rămân într-o anumită simplitate în progresul lor, pentru că rămân, în mod paradoxal, închise pe linia progresivă a spiritului lor exclusiv.

Poporul român e complex de la început și, realizând progresul prin contactul cu alte popoare, prin împrumutarea unora din realizările altor popoare, sporește în complexitatea sa, care e prin aceasta mereu originală, însă, în același timp, de o lărgime universală, familiară de aceea tuturor popoarelor. Căci potențele spiritului românesc, dezvoltate prin contactul cu alte popoare, coincid, în sinteza lor unitară, cu potențele celorlalte popoare la un loc, asemenea spectrului solar care are toate culorile. Dar spiritul românesc are în plus, față de valențele celorlalte popoare la un loc, forța de sinteză echilibrată a lor.

Dar despre sensul acestui universalism adevărat, însă neuniformizant în mod fatal, trebuie să vorbim în alt capitol.

## **8. Universalul, într-o superioară sinteză și umanizare**

Sufletul românesc e larg deschis spre totala realitate și spre toate creațiile spiritului uman de pretutindeni. E deschis spre Occident, dar are legături și cu Orientul. Se interesează de tehnică, dar și de cultura spirituală. Asimilează și adaptează ușor orice tendință literară și artistică. Vrea să fie la curent cu tot ce e nou în știință, în tehnică, în gândirea umană. Mulți dintre români sunt atât de avizi de a fi la unison cu ideile și formele noi de cultură sau se entuziasmează atât de ușor de ceea ce e nou undeva, încât nu mai văd nimic valoros în creațiile din trecut ale spiritului românesc. Desigur însă că, în scurtă vreme, revin din acest prea

exclusiv entuziasm, și ceea ce au creat sub influența noilor idei și forme apărute în ale părți se încadrează, poate chiar fără intenția lor, în spiritul creațiilor românești anterioare.

Spiritul românesc primește tot ce capătă undeva o importanță, dar autohtonizează totul. Se spunea cândva de București că e „Parisul Orientului” sau de România că e „Belgia Orientului”. Afirmatia era adevărată prin faptul că tot ce se citea la Paris, tot ce se vedea la teatrele de acolo, toate modele din acel oraș – călăuză în unele privințe pentru toată lumea, se citea, se vedea, se imita la București. Aceasta a dus uneori la fenomene umoristice și a provocat satire usturătoare, ca cele ale lui Caragiale, prin care se manifesta temerea pierderii esenței noastre.

Până la urmă, influențele acestea au avut ca efect doar fecundarea unei literaturi și culturi proprii. Ceea ce a rămas pură imitație a căzut deoparte, în afara râului în continuă creștere al culturii noastre proprii.

Depășirea simplei imitații necreatoare a avut loc atât prin geniul propriu al poporului nostru, care se manifesta, fără știrea lor poate, chiar în cei ce creau stimulați de curentele străine, cât și prin reacțiile ce se produceau în cultura noastră și care puneau în evidență ceea ce este propriu geniului poporului român.

Ne-am folosit de influența calvină pentru a introduce limba română în Biserică și în scrisul nostru, deci pentru a lua ceea ce ne era nouă de folos, nu însă pentru a ne însuși calvinismul însuși, cum a remarcat însuși Petru Maior. Ne-am folosit de iluminism pentru a pune poporul nostru la curent cu cultura contemporană și a-i ascuți conștiința națională, nu pentru a ne însuși un raționalism individualist, cum au remarcat cercetătorii mai noi ai iluminismului românesc.



Călugării noștri s-au folosit de cunoștințele de limbă greacă, mai accesibilă nouă în perioada fanariotă, pentru a traduce minunate texte de spiritualitate bizantină, nu pentru a se delecta cu nuanțele subtile ale limbii grecești. Legătura cu Bizanțul a stimulat pictura mănăstirilor noastre: de o subțirime spirituală autohtonizată.

Vitraliile bisericilor romano-catolice din Transilvania și goticul lor timpuriu au stimulat arta originală a icoanelor pe sticlă cu teme bizantine, într-o naivă și pură executare țărănească, și delicatele arcade de la ușile vechilor biserici moldovenești, adaptate liturghiei bizantine și atmosferei de comuniune dintre credincioșii adunați în ele.

Eminescu s-a folosit de romantismul german ca de un stimulent pentru a da expresie dorului său transfigurator al ființei iubite și al peisajului românesc, precum s-a folosit de filosofia pesimistă schopenhauriană pentru a da o expresie mai filosofică stărilor de dezamăgire prin care trece iubirea.

„Junimea” s-a folosit de influența germană pentru a înălța creația poetică românească din starea unor efuziuni naive, și curentele estetismului rafinat al creației poetice franceze sau intuițiile mai profunde ale poeziei germane au servit ca stimulente pentru a ridica din nou poezia românească, de la nivelul formelor declamatorii, la care căzuse sub influența semănătorismului (Bacovia, Ion Barbu, Lucian Blaga, Arghezi), la treapta unor expresii mai nuanțate ale emoțiilor estetice și ale intuițiilor profunde ale existenței.

Dar ar fi insuficient să ne mulțumim cu simpla constatare a unei autohtonizări a influențelor literare, artistice și culturale de pretutindeni. E necesar mai departe și să vedem în ce constă această autohtonizare. De-abia prin aceasta ni se va dezvălui deplina originalitate a spiritului românesc.

Autohtonizarea românească înseamnă încadrarea influențelor străine în echilibrul și în interpenetrarea stărilor sufletești bogate și contradictorii, care constituie dominanța spiritului românesc. Pe de altă parte, chiar prin această însușire, spiritul românesc se face apt să asimileze orientări și creații atât de variate și de contradictorii.

Dar dacă, acolo unde au apărut, aceste curente și creații reprezintă tendințe și manifestări unilaterale extreme, prin asimilarea lor de către spiritul românesc ele intră în sinteza și interferența intimă a componentelor lui contradictorii care se atenuază reciproc, ele intrând întreolaltă într-o asemenea interferență și sinteză. Sinteza conținutului spiritului românesc se lărgeste prin sporirea lui, câștigă o complexitate mai bogată, mai nuanțată, mai matură, capabilă să actualizeze potențe mai profunde ale spiritului, sesizări mai fine ale realității, experiențe mai profunde ale ei, exprimări mai adecvate ale acestor potențe și trăiri actualizate ale lor.

Aceasta înseamnă mai întâi că tendințele și curente de oriunde, intrând în spiritul românesc într-o asemenea sinteză și osmoză superioară, devin cu adevărat un universal unitar și echilibrat, în care niciuna dintre ele nu este intolerantă față de alta, nu caută să o excludă, nu provoacă stări de exclusivism implacabil. În al doilea rând, aceasta înseamnă că ele actualizează și dezvoltă o umanitate superioară. Și în al treilea rând, că ele sunt umanizate într-un mod superior, pierzându-și îngustimea unilaterală și exclusivist-fanatică.

Umanitatea echilibrată românească se manifestă în comuniunea dintre om și om, din care răsare dorul și umorul, înțelegerea umană sau omenia. Orice idee sau ideologie nouă, orice direcție literară sau artistică, adoptată cu bucurie

de poporul român și încadrată în sinteza spiritului său, dacă e exclusiv intelectuală sau individualistă – și așa sunt ideologiile și curentele occidentale în general –, este modificată, fiind pusă în slujba duhului de comuniune, de înțelegere mai mult decât rațională, în slujba omeniei, în slujba dezvoltării omeniei. Iar prin aceasta, respectiva ideologie sau direcție artistică sau literară capătă înfățișarea și devine expresia unui umanism integral.

Dacă tot ce este unilateral și exclusivist împiedică umanitatea să se dezvolte integral, dar are meritul că pune în relief un aspect al umanului prea neglijat înainte, spiritul românesc acordându-i cuvenita atenție, dar încadrându-l în sinteza celorlalte aspecte, slujește umanitatea în două feluri: pe de o parte, acceptând punerea în valoare a aspectului uman nesocotit înainte, pe de alta, realizând amintita încadrare. Umanul întreg e promovat prin aceasta în mod continuu.

Numai echilibrul promovează umanul integral în mod continuu. El face aceasta întrucât nu ține în loc dezvoltarea aspectelor lui prin lupta între ele a unora sau a multora dintre ele, prin precumpănirea pe care ar da-o unuia singur, ci folosește fiecare tâșnire a unui nou aspect într-o formă accentuată ca pe o revelare a unei noi posibilități a aceluși aspect, care nu trebuie înăbușită, ci folosită pentru a actualiza și celelalte aspecte la treapta lor corespunzătoare prin aspectul care a tâșnit primul cu o forță nouă. Dar o face și prin faptul că, lucrând astfel, determină fiecare aspect să se umanizeze, luându-i ascuțișul unilateral sau dându-i omului posibilitatea să înțeleagă toate aspectele ființei sale. Iar prin aceasta un astfel de om devine înțelegător față de toate tendințelor variate și contradictorii observate la alții.

Prin această atenție acordată tuturor curentelor și realizărilor umane de pretutindeni și prin încadrarea lor în sinteza de o deosebită intimitate a spiritului propriu, poporul român realizează un echilibru dinamic, prin care înaintează pe un drum de tot mai adâncă umanizare.

Nu se poate spune că nu realizează și alte popoare progrese impresionante în istoria lor. Dar ni se pare că progresul multor popoare are un caracter mai mult sau mai puțin unilateral, înaintând pe linia uneia sau alteia dintre însușirile care le sunt proprii, într-un mod oarecum unilateral. America a realizat progrese uriașe, dar mai mult pe linia tehnicii. Franța la fel, dar mai mult pe linia lucidității intelectuale și a eleganței clare a formelor. Germania tot așa, dar pe linia unui spirit de organizare metodică și de aprofundare filosofică a realității. India de asemenea, dar mai mult în intuirea unității profunde a realității. Poporul englez ține echilibrul între ideologii, dar nu le sintetizează. Poporul român a realizat și e chemat să realizeze, într-un echilibru dinamic, o sinteză largă, intimă și integral umană între toate trăsăturile și aspirațiile ființei umane, folosind dezvoltarea adusă unora sau altora dintre ele de alte popoare și modelându-le pe toate prin intercondiționarea lor și prin topirea lor în sinteza românească. El își dezvoltă inteligența folosindu-se, în ultimul secol, și de vocabularul inteligenței franțuzești, dar însușind acest vocabular și deci și inteligența pe care o exprimă de căldura vechilor sale cuvinte și de umanitatea sa exprimată prin ele. El dezvoltă spiritul de pătrundere filosofic german, dar umplându-l de o intuiție prin care sesizează profunzimile realității dincolo de aspectele lor văzute de spiritul german, prea rigid ordonate. În timpul din urmă, el folosește tot mai mult tehnica în raporturile sale cu natura,



dar o încadrează și pe aceasta în raporturile sale cu oamenii. E un uman mai larg, mai cald, mai profund, care pătrunde toate formele progresului său.

Ni se pare că acesta este rostul poporului român: să păzească și să dezvolte un umanism de o sinteză și de o sensibilitate superioară, în drumul pe care are să-l parcurgă împreună cu toate popoarele. Acesta poate fi aportul lui de neînlocuit și de mare preț la dezvoltarea umanității.

Dar prin sinteza pe care o realizează între diferitele influențe care intră în spiritul său, poporul român este chemat să reprezinte și un fel de punte între popoare. Dacă în primele secole ale existenței sale poporul român a fost o punte între romanitate, traco-daci și spiritualitatea creștină bizantină, iar mai târziu între romanitate, spiritualitatea bizantină, slavi și popoarele germanice din Apus, apoi, din secolul XIX, între spiritualitatea bizantină moștenită și cultura franco-germană, acum se deschid perspectivele unei intermediari la scară mondială. Spiritualitatea sa traco-romano-bizantină e chemată să intermedieze între cultura occidental-americană – cu tendința spre distincție, spre definire, spre lipsa de entuziasm etic și uman, ajunsă prin aceasta la un moment de epuizare spirituală – și culturile afro-asiatice, încrezătoare în străfundurile indefinite ale realității, însuflețite de un mare și haotic elan vital, care-și iau forța din ideea identificării omului cu toate. Numai spiritualitatea aceasta, proprie Europei de Est, și cu deosebire poporului nostru, poate indica drumul clar și fecund, în același timp, al unei umanități personalizate și pline de elanul comuniunii. Spiritualitatea noastră poate da Occidentului forța, iar Orientului claritatea unui adevărat umanism, care să se folosească și de luciditatea Occidentului și de elanul generos și inepuizabil al Orientului.

## 9. Spiritualitatea străvezie și transfiguratoare a satului românesc

Se cuvine să vedem spiritualitatea satului românesc, așa cum a fost trăită în decursul întregii istorii a poporului român, spre a încuraja persistarea în ea și împotrivirea la ispitele influențelor străine, care amenință să ne desființeze ca neam cu ființă proprie.

Se cuvine să punem în relief, în componentele ei, faptul afirmat direct că poporul nostru s-a născut deodată: ca neam român și creștin. El nu are o tradiție de viață precresștină, cum au alte neamuri care, datorită acestui fapt, își pot arăta o ființă proprie chiar când slăbesc în credința creștină. În ce ne putem noi însă arăta ceea ce ne este propriu, când slăbim în credința creștină?

Toate formele noastre de manifestare națională se resimt de prezența credinței creștine în ele, de simțul ei de taină, de unirea lor în ea, de o moralitate curată și de un spirit de vie și delicată comuniune. Și cum aceeași credință și aceleași valori sunt trăite de întregul popor român de două mii de ani, în fiecare sat se vede spiritualitatea tuturor satelor. Această unitate e periclitată acum de formațiunile neoprotestante, care se închid în ele însele cu dispreț față de românii aparținători credinței strămoșești.

Poate largimea generoasă, întipărită în sufletul românesc de credința în Hristos cel adevărat sau de pilda Lui, a aplecat sufletul țaranului român spre o înțelegere largă a oamenilor, contrară închistării într-o teorie unilaterală de pe urma citirii unui singur fel de cărți, cum vedem adeseori la mulți intelectuali. Țăranul român disprețuiește pe cel ce este, în judecățile lui, cam „într-o ureche” sau „cam într-o parte”. Largimea de înțelegere a poporului satelor românești nu-l

face mai puțin unic sau original. Poate tocmai în această largime creștină, echilibrată, se vede originalitatea lui.

Generozitatea sufletului său a dat țăranului român și un simț al armoniei, al unei frumuseți echilibrate și larg cuprinzătoare, dar totodată adânci a vieții exprimate în cântecul și portul său. Cred că nu există la niciun popor un port atât de bogat, dar și atât de armonios în culori ca portul românesc și un cântec de atâta adâncime meditativă și de veselie deschisă și curată cum e cântecul nostru. La niciun popor nu vedem o minunare în fața vieții și a naturii, ca cea manifestată în portul și cântecul poporul român. Iar comuniunea caldă, trăită de țărani români între ei, se manifestă în „omenia” lor, care înseamnă un mare respect față de om, și în comunicarea ușoară prin cuvinte. O caldă umanitate arată și fețele sfinților din icoanele vechilor mănăstiri, spre deosebire de caracterul ascetic mai aspru al fețelor sfinților din icoanele grecești sau caracterul ușor mai sentimental al celor din icoanele popoarelor slave.

Dar comuniunea aceasta îi împiedică pe țărani noștri să se exprime în cuvinte necuviincioase. Niciun popor nu trăiește sentimentul numit „cuviniță” sau „bună-cuviniță” ca poporul român. Această cuviniță, unită cu moralitatea, o manifestă poporul român și în jocul lui. Flăcăul nu-și alipește trupul de al fetei pe care o joacă, cum o face orășeanul în dansurile lui. Femeia își are ia strânsă până la gât, nu-și lasă pieptul desfăcut, cum o face orășeanca sub influența occidentală.

Țăranul român vede prezența și ocrotirea lui Dumnezeu în toate. El se roagă lui Dumnezeu să-i țină vitele și le mângâie, văzând și în ele o simțire. Vede pe Dumnezeu în taina naturii. Un peisaj frumos al naturii e pentru el un adevărat rai. El spune în *Miorița*: „Pe-un picior de plai,/

Pe-o gură de rai". În formele artei țărănești, flăcăul întipărește furca de tors a fetei, gospodarul, stâlpul de lemn de la poartă și uneltele sale cu desene care nu imită natura, ci oglindesc transfigurarea ei. El simte atât de aproape de om pe Dumnezeu, pe Maica Domnului, că folosește pentru ei diminutive: „Dumnezeu drăguț”, „Măicuța Domnului”. Acesta este iarăși un semn de caldă umanizare.

Duhul de comuniune și de moralitate curată izvorâtă din credință se manifestă în participarea satului întreg la datinile legate de evenimentele principale din viața fiecărei familii. Căsătoria e pusă la cale prin pețitorii trimiși de părinții flăcăului la părinții fetei, fără ca aceasta să fie de față, ceea ce arată rolul unei judecăți serioase a părinților și a rudelor în realizarea unei noi conviețuiri familiale. Aceasta face pe tineri și tinere să ducă o viață morală, pentru a nu-și face un nume rău, care le va îngreuna căsătoria. Apoi, la sărbătoarea nunții participă în diferite feluri toate rudele familiei flăcăului și fetei, ba chiar tot tineretul satului, cu cântece și jocuri și cu alte datini de importante semnificații. Felul cum e pregătită și cinstită căsătoria fiecărei perechi de tot satul e un început al cinstirii noii familii în sat, precum spune Octavian Goga: „Căsătoria în sat m-ar fi făcut cinstit de tot satul”. Aproape tot tineretul vine să joace în fața casei unde are loc o nuntă. Tot satul participă la înmormântarea vreunui decedat din sat, toți locuitorii satului participă la parastasele și pomenirile lui. Toți sar să stingă focul ce se atinge de casa sau șura cuiva. Toți ajută pe fiecare în greutate. Satul e o unitate de oameni liberi.

În satul românesc fiecare are grijă „să nu se facă de răs în sat”, dar și fiecare e prețuit pentru ceea ce aduce propriu în viața satului: prin firea lui glumeață, prin pilda de hărnicie, de seriozitate morală. „Zi «Bună ziua», dragul



mamei, oricărei femei, ca să spună: «Uite ce băiat cuminte e cutare»”, spune mama copilului ei.

În general, toată viața satului, cu toate formele și dătinile acestei vieți, se resimte de transparența unui plan superior: cântecul, jocul, portul, responsabilitatea unora pentru alții vădesc strânsa lor comuniune. În viața satului nu se manifestă nici tendințele de dominare, nici cele individualiste ale lumii orășenești, care se resimte de influența Apusului, unde lumea e socotită separată de Dumnezeu, în catolicism neștiindu-se decât o grație creată în Taine, și Biserica fiind socotită supusă domniei unui locțiitor al lui Hristos, ceea ce a născut reacția protestantă, care, din opoziție față de acest spirit dictatorial, a trecut în extrema individualistă, care anulează comuniunea Bisericii, separându-se și mai mult de Dumnezeu.

În satul românesc, transparența activă și transfiguratoare a lui Dumnezeu, Care îi unește pe toți fără să-i confunde, se trăiește în modul cel mai accentuat în Liturgia duminicilor și sărbătorilor, în care toți se roagă pentru toți. Drept urmare, ei ies din biserică într-o comuniune reîmprospătată, care-i ferește de vreo ceartă viitoare. Străvezimea transcendenței viei a lui Dumnezeu în trăirea satului românesc îi dă acestuia, pe lângă duhul unei adânci comuniuni, și pe acela al unei gândiri care unește în ea înțelegerea cu simțirea tainelor inepuizabile ale lumii și persoanelor unite cu Dumnezeu.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> A se vedea articolele „Gânduri despre firea românească: *Bunacuvîință, formă a nobleței*” și „Spiritualitatea românească: *Bun și rațional*”, din secțiunea *Anexă: Alte studii și articole despre spiritualitatea poporului român* de la finalul acestui volum, pp. 446-449 (n.ed.)

### III

## CÂTEVA TEME CREȘTINE ÎN FOLCLORUL ROMÂNESC

### 1. Pe când umbla Dumnezeu pe pământ

Între vechile creații folclorice ale poporului român se află și unele care vorbesc despre umblarea odinioară a lui Dumnezeu printre oameni, împreună cu Sfântul Petru. Aceste povestiri nu sunt basme, ci o redare a adevărului evanghelic că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om și a umblat printre oameni însoțit de Sfinții Apostoli. În vreme ce colindele se referă la perioada când era Prunc și la răstignirea Lui pe cruce, aceste creații se referă la timpul în care a umblat printre oameni. Poporul nu îi înșiră pe toți cei doisprezece Apostoli de care era însoțit Hristos, ci îl amintește dintre ei numai pe cel dintâi pomenit în *Evanghelii*, pe Petru, pentru a prezenta pe Hristos în relații mai intime cu oamenii. Și pentru că în *Evanghelii* nu se dau amănunte concrete despre găzduirea lui Hristos și a Apostolilor în casele oamenilor și despre schimburile de vorbe între El și Apostoli sau între El, Apostoli și oamenii care îi primeau sau nu-i primeau seara să se adăpostească, poporul a umplut, cu presupuse schimburi de cuvinte și cu comportarea lor corespunzătoare,

conținutul învățăturilor Mântuitorului, „golurile” *Evangheliilor*. Acestea sunt un fel de aplicare a învățăturilor lui Hristos la împrejurările concrete ale vieții în care trăiește el, așa cum fac adeseori și preoții în predicile lor, căci nu cunoștea în concret împrejurările locurilor pe unde umblase Hristos.

Pentru credința creștină, Dumnezeu de fapt S-a făcut om real și a umblat pe pământ. În timpul Vechiului Testament nu se știa de acest fapt, nici în islam. În ele se auzea doar glasul lui Dumnezeu în conștiința oamenilor și în mod deosebit în cea a trimișilor Lui la popor. În religiile panteiste, forțele naturii pot fi doar închipuite luând forme umane trecătoare. Dar Dumnezeul creștin are în Sine puterea – ca una din Cele trei Persoane ale Treimii personale iubitoare, și anume ca Fiul Tatălui – să Se facă om real, pentru ca să adune în Sine și pe oameni în iubirea față de Tatăl. Fiul Tatălui se poate face cu adevărat Frate al oamenilor, și prin aceasta îi poate face pe aceștia fii după har ai Tatălui ceresc.

E propriu creștinismului faptul că divinitatea nu e numai o esență, ci o realitate personală deosebită de oameni, dar capabilă de o atenție față de oameni. Dar nu e nici o existență monopersonală, neavând în sine iubirea interpersonală din veci, care nu s-ar putea coborî la oameni, ca să fie și om și să rămână și Dumnezeu în relație cu altă Persoană dumnezeiască.

Făcându-Se om real, una dintre Cele trei Persoane dumnezeiești a trebuit să vorbească unor oameni, n-a putut vieții în singurătate. În acest caz, s-ar fi făcut om degeaba. Pe de altă parte, a trebuit să fie simțit și ca Dumnezeu de oamenii cu care a intrat în legătură. Căci altfel, iarăși, s-ar fi făcut om degeaba. Dumnezeu era om, de aceea putea fi însoțit de oameni; dar în același timp se deosebea de

oamenii ce-L însoțeau. Pe lângă aceasta, făcându-Se om real, Dumnezeu n-a putut rămâne să trăiască alături de ei, ca om, în toate timpurile. S-ar fi arătat în aceasta că nu e om real, iar pe de altă parte, n-ar fi avut prilejul să primească moartea ca să o învingă prin înviere, și oamenii n-ar fi avut, din faptul că S-a făcut om, niciun folos.

Deci expresia „pe când umbla Dumnezeu pe pământ” indică acel timp din istorie în care Dumnezeu a umblat pe pământ ca om, și nu e egală cu expresia „a fost odată ca niciodată” a basmelor, care indică ceva ce se întâmplă totdeauna, dar niciodată în mod exact, așa cum se spune în basme.

Dar și afirmarea că Dumnezeu umbla pe pământ ca om însoțit de o persoană distinctă, de care se știe din documentele evanghelice că a trăit în timpul cât umbla Dumnezeu întrupat pe pământ și era primul dintre cei doisprezece Apostoli care-L însoțeau, nu de indiferent care om, arată că e vorba de Hristos, Care a trăit ca om real într-un anumit răstimp al istoriei.

Dar pentru ce umbla Dumnezeu cel făcut om printre oameni însoțit permanent de un grup de Apostoli, iar în povestirile românești de cel dintâi dintre ei, de Sfântul Petru? De ce nu umbla printre ei fără un însoțitor sau fără însoțitori permanenți? În aceasta se arată iarăși că nu e vorba de o umblare în orice timp a lui Dumnezeu printre oameni, în sens metaforic. Fiul lui Dumnezeu, făcut om real, știa că nu va rămâne, ca om vizibil, totdeauna printre oameni. Și, intrând în contacte fugitive cu unii dintre oameni, știa că aceștia nu vor putea să-și însușească toată învățătura Lui, nici dovezile hotărâtoare că El e Dumnezeu cel întrupat. De asemenea, nu S-ar fi putut arăta tuturor ca înviat, odată ce cei mai mulți ar fi uitat de chipul Lui.



Trebuia deci să-și apropie în mod deosebit câțiva oameni, care să-și însușească toată învățătura Lui și să cunoască toate dovezile dumnezeirii Lui, ca ei să le predea, la rândul lor, nu numai tuturor oamenilor prin întâlniri trecătoare, ci și unor persoane apropiate lor în mod permanent. Pe aceasta se bazează necesitatea unei ierarhii și a preoției de succesiune apostolică în Biserică. O divinitate de esență panteistă, permanent prezentă în oamenii mai apti de trăirea ei, n-are nevoie de o asemenea apostolicitate a ierarhiei și nici de învățătura ei despre ea. Numai un Dumnezeu transcendent lumii, dar arătat ca om în lume într-un moment unic, prin întruparea ca om adevărat dar deosebit de orice om, are nevoie de o asemenea apostolicitate.

Dar Petru fiind numai om, nu și Dumnezeu, deși știe mai bine ca alți oameni de gândurile lui Dumnezeu cel întrupat despre ei, nu e prezentat ca ferit de greșeli. Dumnezeu pe Care-l însoțește îi arată adeseori greșeala judecăților lui. El nu e infailibil. Se presupune în aceasta că el numai împreună cu alți Apostoli și-a însușit toată învățătura lui Hristos, și că aceștia numai împreună și ajutați în mod nevăzut de Hristos prin Duhul Sfânt vor putea menține și preda lumii toată învățătura cea dreaptă a Lui.

Astfel, povestirile românești îl prezintă pe Petru ca propunând adesea lui Dumnezeu acte pe care Dumnezeu i le arată că nu sunt spre binele oamenilor.

Poporul vede esența învățăturii lui Hristos în bună-tatea arătată îndeosebi în grija miloasă față de cei săraci. Această grijă le-o dă și Apostolilor și următorilor acestora (*Matei 25, 32-46*). Aceasta îl arată pe Dumnezeu ca bun, dar și ca Cel ce este în dezacord cu cei egoiști. Ca urmare, bogatul egoist va merge la suferință veșnică în iad. Astfel, în

aceste povestiri se arată faptul că în general Hristos nu a fost primit de bogați, cum n-a fost primită nici Maica Domnului când avea să-L nască pe Hristos. De fapt, Dumnezeu cel întrupat a fost primit de săraci, nu de cărturarii și fari-seii stăpânitori. De aceea, Mântuitorul a spus că mai greu va intra bogatul în Împărăția lui Dumnezeu, decât cămila prin urechile acului (*Matei 19, 23-24*). Iar sufletul e ținut viu prin iubirea lui Dumnezeu și prin bunătatea față de semenii. Sufletul e viu când nu se lasă împiedicat în comunicarea cu Dumnezeu și cu semenii săi de alipirea la bunurile materiale. Așa înțelege poporul român „omenia”, atenția față de alții, arătată în ospitalitate, în ajutorarea celor lipsiți, în mila față de ei, nu în grija de bunăstarea, de dezvoltarea proprie.

Toate acestea se reflectă într-un colind din Transilvania, unde poporul român a suferit în mod deosebit de disprețul bogaților, al „gazdelor”, și a fost ținut de „domni” (de grofi) în starea de iobăgie și sărăcie (care totuși nu era una cu robia).

În colinda *Coborât-a coborât* se spune:

„Coborât-a coborât

.....

Dumnezeu pe-acest pământ

Ca să vadă

Și să creadă

Ce fac domnii cu iobagii

Și gazdele cu săracii.

Se luară

Se dusără

La mijlocul satului,

La casa bogatului.

- Bună sara, bogați mari!

Bună sara! Bună cina!

- Bună cina, nu-i de voi,

Că-i de bogați ca și noi!

Se luară

Se dusără

La capătul satului,

La casa săracului.

- Bună sara! Bună cina!

- Bună cina. Nu-i de-ajuns.

Da' cu împrumut vom lua

Și cu toții vom cina.

Se luară

Se dusără

În vârful dealului.

- Vezi, tu, Petre ce văz eu?

La mijlocul satului,

La casa bogatului

Arde-n para focului.

La capul săracului

E muntele Domnului.”

În rolul de însoțitor, acordat de poporul român lui Petru, nu se vede infailibilitatea acestuia, ci mai degrabă rolul celui ce e numai om de a demonstra, fie prin contrast, fie prin cele pe care i le spune Dumnezeu, bunătatea și înțelepciunea dumnezeiască.

Astfel, când nu sunt primiți și ospătați de cei bogați, Petru ar vrea ca Dumnezeu să-i pedepsească imediat. „Dumnezeu însă nu ascultă de el; mai târziu îi spune lui Petru să

privească de pe o punte în adânc”<sup>26</sup>. În aceasta se arată că Dumnezeu l-a pedepsit pe bogat numai după ce i-a mai dat un răgaz să se pocăiască, dar bogatul nu s-a folosit de acest răgaz și astfel pedeapsa dumnezeiască s-a arătat pe deplin justificată, bunătatea Lui neaflând, în toată viața bogatului, un suflet primitor al ei. Iubirea de oameni a lui Dumnezeu se arată nu numai în smerenia de a Se face om, ci și în răbdarea Lui, mai mare ca a oamenilor, față de oameni, oricât de mici sunt ei față de atotputernicul Dumnezeu.

În altă povestire, Petru, înduioșat de viața unui om sărac, ce se necăjea purtând lemne cu spinarea, cere lui Dumnezeu să-i dea puțința să-și cumpere car și boi. Dumnezeu știa că acel om nu merită ajutorul Lui, dar împlinește totuși rugămintea lui Petru. „Într-o noapte au mers la casa acelui om îmbogățit. Femeia i-a primit cu greu, căci știa că soțul ei este rău. Când vine soțul acasă, muștră pe soție că a primit calici în casa lui și Petru, care între timp își mută locul în pat de la perete în față, mănâncă o bătaie dublă, și pentru el și pentru Dumnezeu.”

Povestiri de acest gen sunt multe. În toate se scoate în evidență ideea că Petru, „fiind simplu om, este neștiutor și greșește în cele ce voiește să facă”<sup>27</sup>.

Așa, în altă povestire, Petru sfătuiește pe Dumnezeu să rămână peste noapte la o cârciumă. Dumnezeu nu e de acord, dar la insistența lui Petru rămâne, spre a da o lecție acestuia (lui Petru). Și, peste noapte, capătă iar o bătaie pentru doi.

---

<sup>26</sup> Theodor FECIORU, *Poporul român și fenomenul religios: Studii pe marginea producțiilor folclorice*, București, 1939, pp. 199-200.

<sup>27</sup> Theodor FECIORU, *Poporul român și fenomenul religios...*, p. 200.



Alte dăți, Petru este ispitit să bea rachiu până se îmbată, ceea ce îi aduce iarăși bătăi<sup>28</sup>. Hristos îi învață pe ucenicii Săi și pe oameni în general nu numai prin noțiuni teoretice, ci și prin experiențe practice, arătând și în aceasta răbdarea Sa, întrucât rabdă împreună ce ei sau chiar mai mult ca ei cele ce le vin din neștiința celor viitoare.

Dumnezeu, umblând pe pământ ca un călător care obosește, Își continuă și accentuează chenoza sau smerenia Lui din bunătate pentru noi, oamenii, prin multa Sa răbdare. Dar niciodată nu greșește. Este o nouă cumpănă între smerenie și înălțime. El vrea prin aceasta să atragă pe oameni de la rău, dar cu blândețe, cu răbdare.

Dar Dumnezeu se vrea însoțit de Sfântul Petru pentru că noi cunoaștem pe Hristos prin Apostoli și prin urmașii lor, care mai și greșesc uneori, dar totdeauna slujesc lui Hristos. De multe ori ei greșesc dintr-o râvnă care-i determină fie să socotească pe unii oameni buni, fie vrednici de o pedeapsă imediată. Dumnezeu vine aproape de oameni și li se face familiar prin alți oameni, dar rămâne și El om apropiat de ei, așa cum S-a făcut. Prin aceasta le este apropiat Apostolilor și urmașilor lor, iar prin Apostoli li se face și celorlalți oameni mai apropiat. Pe Petru, care mai greșește uneori, îl simt oamenii mai aproape de ei. Dar legătura deosebită a lui Petru cu Dumnezeu însuși îl face pe Dumnezeu mai apropiat oamenilor. Dacă le-ar veni aproape Dumnezeu, ca un om fără răbdare și oarecum atotștiutor, oamenii L-ar simți mai greu accesibil, fiind stăpâniți mereu de teama că nu se vor putea mântui, neputând intra într-o familiaritate cu Dumnezeu. Dar prin Petru, care e familiar lui Dumnezeu, deși mai

<sup>28</sup> Theodor FECIORU, *Poporul român și fenomenul religios...*, p. 201.

greșește și el, văd și pentru ei posibilitatea de a se apropia de Dumnezeu. Umblând însoțit de Sfântul Petru, Dumnezeu coboară pe o nouă treaptă în umanizarea Lui.

Menționăm aici și două creații folclorice deosebite ale poporului român, în care se vorbește în mod figurat de jertfa lui Hristos și de parabola nunții fiului de împărat din *Evanghelie*. De jertfa lui Hristos se vorbește în *Legenda Mănăstirii Argeșului*. Emanuel e aici Manole, iar soția zidită în peretele mănăstirii e trupul Său (în limba greacă e de genul feminin) jertfit la temelia ei. Dar în această legendă, tema din *Evanghelie* a căpătat un potențial emotiv și intim.

În *Miorița*, ciobanul care are oi mai frumoase decât ceilalți (fariseii și Pilat) este Hristos, iar mireasa Lui („o mândră mireasă, a lumii crăiasă”) este sufletul omenesc, care în limba greacă este de asemenea de genul feminin. Și sufletul unit cu Hristos vede toată natura participând la bucuria lui.

## **2. Contribuția omului la mântuirea sa, prin responsabilitatea și cuvântul creator de comuniune, în folclorul românesc**

### *a. Armonie, rațiune și responsabilitate*

Lumea este, în folclorul românesc, un tot armonic, și în aceasta se arată calitatea ei fundamentală. Armonia aceasta trebuie să fie și între oameni și între ei și lume. Faptul acesta îl vede poporul român, în mod deosebit de accentuat, prin simțul lui pentru echilibru, egal cu armonia.

Dar armonia între elementele lumii arată o articulare între rațiunile tuturor într-o unică raționalitate complexă.

Rațiunea sau structura niciunui lucru nu poate fi cugetată ca singulară, ca închisă în ea însăși. De rațiunea lui ține faptul de-a fi apărut într-un loc și într-un timp anumit în relația cu celelalte lucruri. De rațiunea fiecărui lucru ține relația lui cu rațiunile altora. Cu atât mai puțin sunt închise persoanele în specificul lor, în singurătatea lor.

Fiecare persoană apare în cadrul unei familii, al unei localități, al unui neam, într-un anumit moment al istoriei, care, toate, îi impun alte slujiri, ce nu se împlinesc de la sine, ca ale animalelor, ci prin libertatea ei. Aceste slujiri sunt impuse ca „îndatoriri”, ceea ce înseamnă, pe de o parte, că i se impun de ambianța în care trăiește, pe de alta, că ele sunt apeluri la libertatea ei. Fiecare persoană omenească trăiește ceea ce are de făcut atât ca impus de împrejurări și de însușirile ei, cât și ca apel la conștiința ei. Însușirile persoanei și împrejurările în care e adusă pe lume îi cer o contribuție proprie la promovarea armoniei între oameni și între ei și natură sau chiar între datele naturii, dar ea poate refuza această contribuție sau poate contribui mai degrabă la promovarea unei dizarmonii între oameni și între ei și natură sau între forțele naturii.

Acest simț al armoniei naturii și al legăturii intime între natură și oameni este exprimat de poporul nostru în cântece și doine precum:

„Mi-e dor de munți, de Caraimanul  
Pe veci acoperit de nor,  
De murmur tainic de izvor,  
Mi-e dor de freamăt lin de brazi,  
Mi-e dor de tine, azi.  
Mi-e dor de toaca din vecernii  
Și de tălângi, pe verde plai,

De mândrul glas, de dulce grai,  
De jalnic fluier de păstor,  
Mi-e dor de tine, dor."

În ultimele versuri se exprimă armonia specială pe care o vede poporul nostru între formele și conținuturile de viață – artistice, religioase, în datini și în natură, în care nu se vede numai o ordine fizică, ci și o taină mai presus de ea, dar imprimată în ea și devenită familiară lui.

Fiecare are, prin urmare, o responsabilitate pentru armonia între oameni și între ei și natură. Și rațiunea lui cunoscătoare îl ajută pe om să cunoască în ce constă rolul său. Rațiunea îl ajută să-și cunoască rațiunea sau structura lui specifică și rațiunile sau structurile din jurul său, din oameni și din lucruri. Și cum acestea nu sunt închise în ele, separate între ele, așa nu e închisă în ea însăși nici rațiunea sau structura persoanei sale sau rațiunea sa cunoscătoare.

Dacă o persoană nu folosește rațiunea sa cunoscătoare pentru promovarea contribuției pozitive pe care o poate da ea armoniei dintre rațiunea sau structura sa și rațiunile sau structurile specifice ale celorlalte persoane și rațiunile lucrurilor, ea nu-și împlinește responsabilitatea, ci lucrează împotriva propriei rațiuni și împotriva raționalității universale.

Libertatea persoanei face posibilă atât promovarea armoniei, cât și a dizarmoniei, atât a binelui, cât și a răului, fără ca ultimul să însemne desființarea existenței, ci numai întreținerea unei suferințe în ea. Așa cum nu creatura liberă a dat realitate existenței, așa ea nu o poate nici desființa. Chiar și în această neputință a libertății rău folosite, sau a răului adus de ea și întreținut de ea, de a desființa existența se arată că nu cei ce pot folosi și rău libertatea au dat ființă existenței.



Dar prin dezordinea pe care o promovează în cele din afara lui, omul produce și în sine o dezordine și o suferință. Sau dezordinea din sine e cauza dezordinii pe care o produce în afară. Unele femei românce spun: „Viața ne-o dă Dumnezeu. Dar omul nu răspunde?” Sau: „La animale lucrurile vin numai din afară. Dar la om vin și dinlăuntru, că vezi, el are judecată și credință. La om stă altfel socoteala. El are cuget și răspunde.” Sau: „Viața omului nu merge oricum. Fiecare are soarta lui. Dar binele și răul nu vin numai din soartă, din ce ne este dat, ci și din cuget; ele pot veni din dreapta judecată sau din greșeala omului.”<sup>29</sup>

Răspunderea pe care o are omul îi dă o mare putere de a-și modela viața în mod liber. Dar ea e și o dovadă că nu el îi dă existența în sine. În responsabilitate se arată și libertatea lui, dar și relația în care e pus cu un for absolut pentru el. Omul răspunde în fața lui Dumnezeu însuși. În aceasta stă și onoarea lui și neputința de a-și avea liniștea și fericirea în sine. El e legat prin răspundere de Dumnezeu, arătând în aceasta că nu el s-a creat; dar ea implică și libertatea lui. Însă importanța absolută a răspunderii se arată și în faptul că conștiința omului îi spune că urmările împlinirii sau neîmplinirii ei vor dura veșnic. Dacă omul n-ar avea această conștiință, răspunderea n-ar avea atâta puterea asupra lui.

Răspunderea îi impune omului, în grad de maximă intensitate, datoria de-a lucra într-un mod corespunzător ei. Ea nu-și are forța decât prin faptul că de împlinirea ei depinde fericirea veșnică a omului. Ea implică, de aceea,

<sup>29</sup> Ernest BERNEA, *Cadre ale gândirii populare românești*, București, 1986, pp. 171-172.

în sine caracterul liber și activ al omului. Fără conștiința veșniciei și a faptului că veșnicia fericită sau nefericită depinde de împlinirea sau neîmplinirea răspunderii, omul ar fi o ființă pasivă, o ființă care nu poate contribui cu nimic la realizarea lui, ar crede că este numai o ființă adusă la existență de o putere superioară, dar care nu e chemată să se realizeze și ea. S-ar arăta din nou ca o ființă lipsită de onoare, de valoare, ca o ființă nechemată să colaboreze cu Creatorul la realizarea sa. Dar Hristos a spus: „Împărăția lui Dumnezeu se ia prin străduință și cei ce se silesc pun mâna pe ea” (*Matei* 11, 12). Dumnezeu se vrea „silit” de stăruința omului, pentru ca omul să se întărească în iubirea Lui prin această stăruință. Dar tot El ne dă puterea să-L silim. Nu există o explicație mai clară a acestui cuvânt, decât următoarea declarație a unui țaran român: „Oamenii vor să meargă în rai, dar ce rai e pentru cei răi și leneși? Raiul e în sufletul tău și în cugetul tău, și în fapta ta. Lucră cu credință, în bună rânduială, că numai așa capeți raiul. Soarta mai e și cum și-o face omul”<sup>30</sup>. Răul și binele vin din libertatea omului, mișcată de cugetul lui, de felul pe care vrea să-l dea relației sale cu oamenii, cu lumea, de faptul că vrea să recunoască sau nu pe Dumnezeu ca și Creator al lumii, deci ca Făcător al existenței și al ordinii ei. Libertatea nu iese ea însăși din nimic (cum pare a zice Berdiaev), ci e o însușire a ființei umane, care, ipostaziată într-o persoană, se poate ține sau nu se poate ține în armonie cu ea însăși și cu alte persoane. Și când alege răul ea se afirmă pe sine, dar se afirmă contrar relației armonioase cu alte persoane, fapt contrar ei însăși.

<sup>30</sup> Ernest BERNEA, *Cadre ale gândirii populare românești*, p. 172.

Întrucât se afirmă, arată că existența ei este mai tare ca ea, că nu ea și-a dat-o. Dar întrucât se afirmă ca și contrară existenței ființei umane în alte persoane, face să sufere și existența sa. Când vrea să se afirme ca superioară altor persoane, în relația cu acelea, chiar prin aceasta arată că nu se poate dispensa de ele.

Și numai rămânând în armonie cu celelalte ipostasuri ale firii umane rămâne în armonie cu toate și le cunoaște ca venind de la Rațiunea creatoare sau de la Cuvântul dumnezeiesc. Căci prin aceasta își trăiește unitatea cu toți și cu toate în Cuvântul dumnezeiesc sau se simte în Rațiunea de la Care își au existența toți și toate. Și prin aceasta toți Îl simt ca pe Dumnezeu dătător de viață și Împărat comun, și aceasta întărește din nou comuniunea tuturor în El, ceea ce dă fiecăruia marea bucurie de a nu fi singur. O spune aceasta un „cântec de stea”:

„Hai, cu toții, împreună,  
Să ne facem voie bună.  
Să ne bucurăm de Domnul  
Și să strigăm cu tot omul.  
Căci marea cu valuri-nalte  
De-a Lui mână sunt lucrate,  
De El sunt făcuți și munții,  
Dealurile mari și mai mărunții.  
El a făcut tot pământul,  
Numai singur cu Cuvântul.  
Și nouă ne este Domnul  
Și Împărat peste tot omul.”<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Gheorghe Cucu, *200 de colinde populare*, București, 1936, p. 277.

Dar acest Împărat comun le cere ascultare și față de El trăiește fiecare o responsabilitate pentru toți și pentru toate. Fiecare e chemat astfel să-și pună în acord rațiunea nu numai cu toți și cu toate, ci și cu Rațiunea supremă, de la Care vin toate. Dar aceasta dă totodată rațiunii fiecăruia capacitatea și impulsul de a se lărgi și adânci la nesfârșit, pentru a-și găsi acordul cu rațiunile tuturor și cu Rațiunea supremă în Care își au originea și acordul toate.

Astfel, rațiunea nu e o funcție pur teoretică, nici limitată la aflarea unor legi ale proceselor materiale și biologice care se repetă, ci e însuflețită de trebuința de a-și extinde cunoașterea la toate situațiile și necesitățile spirituale și materiale ale oamenilor, pentru a-și manifesta armonia cu semenii în toate, dar și la adâncimea nesfârșită a Cuvântului dumnezeiesc și la complexitatea vocii Lui, pentru a-și împlini răspunderea adevărată față de El pentru toate.

Numai dezlegarea rațiunii de răspunderea care-i este dată a făcut pe mulți oameni să caute să justifice orice acțiune egoistă și orgolioasă prin ea însăși sau să o socotească având numai o funcție teoretică. Rațiunea nu trebuie să fie desfăcută de datoria de a afla ce e bine de făcut pentru semenii, de datoria de a-i ajuta, de mila față de cei aflați în greutăți și necazuri, de iubirea față de ei. Rațiunea nu se poate opri la voința de a cunoaște simplu pe toți și toate, ci trebuie să caute să pună pe om în acord cu toți și cu toate, din răspundere față de Rațiunea supremă Care le-a creat și le susține pe toate. În trebuința persoanei de a se pune de acord cu toți și cu toate e implicată trebuința de a-și găsi unitatea cu toți și cu toate în Rațiunea în Care se află originea unitară a tuturor, și voința de a contribui și ea la voința Ei de a menține toate în unitate. Iar în aceasta se



arată răspunderea fiecărei rațiuni personale de a promova armonia între toate. Rațiunea personală e mijlocul prin care se promovează armonia între toate și cu Rațiunea supremă.

### b. Cuvânt și responsabilitate

Dar răspunderea aceasta față de Rațiunea supremă sau față de Dumnezeu Cuvântul nu se rezumă numai la judecăți și la fapte, ci se împlinește și prin cuvânt. Căci, fără cuvânt, judecata rămâne închisă în individ, iar fapta trebuie explicată și promovată prin cuvânt. Cuvântul e baza faptelor. Răspunderea pentru toți și toate în fața Rațiunii creatoare și susținătoare a tuturor, cu colaborarea semenilor, manifestată prin fapte, își are baza în cuvânt, care e modul cel mai clar al relației omului cu Dumnezeu Cuvântul și cu semenii săi. Nu poate fi faptă conștientă fără cuvinte, și aceasta se exemplifică prin faptul că Cuvântul a stat chiar la baza faptei creatoare a lumii. Numai mișcările animalelor n-au la baza lor cuvântul, pentru că n-au la baza lor cugetarea.

Dar dacă fapta persoanei singulare asupra naturii din afară, deși are la baza ei cugetarea, nu trebuie să se exprime prin cuvânt, faptele comune sau faptele săvârșite în acord cu alte persoane asupra naturii, sau faptele săvârșite față de unele persoane au la baza lor o cugetare exprimată în cuvânt.

Ele își comunică mai întâi ceea ce o să facă în comun asupra naturii sau ceea ce o să facă unele pentru altele. Faptele acestea sunt cuvinte concretizate, cuvinte prin care se exprimă acordul între persoane. Cuvintele nu sunt ale persoanei în izolare. Cuvintele arată că persoanele nu pot exista,

nu pot lucra și nu se pot dezvolta în izolare. Cuvintele au rostul să actualizeze acordul, armonia, unitatea la care sunt chemate persoanele care rostesc și pentru care sunt rostite acestea. Prin cuvinte, persoanele arată că trebuie să se întrebe și să-și răspundă, ca să poată lucra împreună spre ajutorarea reciprocă, pentru a-și manifesta răspunderea în mod reciproc și a promova armonia dintre ele.

Acordul pe care sunt chemate să-l actualizeze între ele pentru o acțiune comună asupra naturii, și conformă naturii, nu înseamnă că persoanele nu trebuie să aducă înțelegeri proprii ale celor ce au de făcut sau înțelegeri prin care își corectează opiniile exprimate. Important este ca persoanele să nu țină la impunerea exclusivă a înțelegerii proprii, ci să caute o întregire în înțelegerile lor. Prin aceasta se îmbogățesc unele pe altele în înțelegerea lor.

Dar cuvintele nu sunt numai pentru fapte comune imediate. Ele sunt și comunicări ale atenției, ale prețuirii ce și-o acordă persoanele în mod reciproc. Prin cuvinte se comunică persoanele unele altora, fără să se confunde. Prin cuvinte arată că au nevoie una de alta. Arată că una e viața celeilalte. O persoană căreia nu-i vorbește nici o altă persoană suferă de chinul singurătății, de o moarte vie, de o moarte trăită. În aceasta se arată trebuința fiecărei persoane de iubirea celeilalte, ca de un sprijin al existenței ei. Prin cuvinte, persoanele își manifestă și răspunderea unora față de altele, ca răspuns la trebuința uneia de răspunderea alteia pentru viața ei. Toate cuvintele sunt astfel răspunsuri și cereri de răspunsuri între persoane. Chiar întrebarea adresată de o persoană alteia arată răspunderea ei sau necesitatea răspunderii ei pentru afirmarea valorii celeilalte prin răspunsul pe care i-l cere, ca să nu mai vorbim de obligația pe

care o simte fiecare de a răspunde celeilalte, recunoscând și prin aceasta puterea exercitată de aceea asupra sa.

Dar întrebarea și răspunsul pe care și-l dau persoanele constau, în mod esențial, în cererea iubirii și dăruirea iubirii între ele. Ele nu pot avea o existență fericită, plenară, fără iubirea între ele. Și funcția principală a cuvântului este de a-și dăruia reciproc viața, de a o întări, când suferă, prin iubire. Se spune în basme că fata prefăcută în broască revine la calitatea de fată prin cuvântul de iubire pe care i-l adresează un flăcău sau că o zână renunță la „puterea ei măiastră”, de aparentă stăpânire asupra oamenilor, când un flăcău îi spune că vrea să o ia de soție.

În cuvânt, răspunderea se manifestă legată de iubire și viceversa. Cuvântul de iubire e persoana însăși în actul de dăruire a sa alteia sau în necesitatea de dăruire, căci numai aceasta deschide sufletul altei persoane sau o actualizează și pe aceea ca persoană cuvântătoare sau dăruitoare.

Cuvântul, răspunderea și iubire se țin împreună. Ele sunt persoana în relația activă cu altă persoană. Ele arată persoanele unite într-o mișcare a uneia spre alta, în necesitatea unirii lor neconfundate. Mai concret spus, cuvântul unei persoane aduce putere alteia. El e menit să aducă putere pozitivă prin comuniunea pe care o creează, dar poate aduce și o stare de depresie, de durere, de slăbire, prin dușmănia sau gândul rău ce-l animă. Ernest Bernea explică, de aceea, folosirea cuvântului și în ritualul religios, și în practicile magice: „Fie că e un farmec de dragoste, un act de însănătoșire sau de rodnicie, fie că e o rugăciune sau o formulă magică, cuvântul, formă de expresie rituală, supune și stabilește noi raporturi, transformă și creează noi calități”<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Ernest BERNEA, *Cadre ale gândirii populare românești*, p. 258.

Poporul român experiază în mod deosebit puterea cuvântului, fiindcă se folosește foarte mult de el, și anume ca mijloc de comunicare reală. Cuvântul celuilalt îmi este atât de necesar, că dacă nu mi-l spune, simpla prezență a lui îmi face locul de lângă el „urât”: „Urâtul din ce-i făcut?/ Din omul care-i tăcut”.

Dăm din cartea lui Bernea câteva declarații ale unor oameni din popor despre puterea cuvântului. O țarancă vede întâi puterea cuvântului în înțelesul lui. Iar înțelesul vine la cugetarea celui ce-l aude, aducându-i o lumină și un îndemn la un lucru bun sau rău, sau o aprobare a acestuia: „Cuvântul are așa putere, că nu e numai un sunet, ci are și un înțeles, și înțelesul acesta e puterea din cuvânt”.

Dar puterea cuvântului se accentuează, pentru că în el se pune și o simțire de simpatie sau de dușmănie, care-l afectează pe cel căruia i se adresează. Prin cuvânt se comunică înțelesuri unite aproape totdeauna cu sentimente, care leagă și mai mult pe oameni fie prin simpatie, fie prin antipatie. Cuvântul arată că oamenii sunt legați într-un fel sau altul chiar înainte de a și-l spune. E o legătură armonioasă sau nearmonioasă, căci componentele existenței nu se pot desface total, ci rămân legate chiar în dizarmonie, căci, altfel, lumea ar înceta să mai existe.

„Cuvântul are și el putere, că nu numai pumnul are putere. Vezi, de-ți spune cineva o vorbă de ocară, de ce te superi? Dacă ar fi ca aerul, s-ar duce. Dar vezi, rămâne ceva și nu-ți convine.” Cuvântul se imprimă în cugetul altuia mai mult decât o lovitură în trupul lui. Purtăm cuvintele altora în noi cât vom fi. Le vom purta în veșnicie, pentru că celălalt are o importanță veșnică pentru noi. Nu-l putem uita, de ne-a spus ceva bun sau ceva rău. Și nu rămâne



numai cuvântul detașat pe care l-a spus, ci rămâne și acela, ca unul care renaște, sau mângâie el însuși, printr-un fel de prezență în cel căruia l-a spus.

Simt, ori de câte ori îmi amintesc cuvintele cuiva, că persoana aceluia este lângă mine spunându-mi acel cuvânt. Nu rămân niciodată golit, neștiutor și neinfluențat de persoanele care mi-au vorbit. Vor exista în veci în mine, dar neconfundate cu mine. Dacă am sporit mult în bunătate, pot să uit cuvântul rău al persoanei care mi l-a spus, dar n-o pot uita pe ea. Rămân cu zâmbetul iertător adresat ei. Chiar când nu vorbesc cu voce tare, vorbesc cu mine însumi despre ceilalți. Nu pot realiza o despărțire totală de persoanele pe care le-am cunoscut, de oamenii cu care am avut de-a face. Când tac, meditez cu simțire la ce mi-au spus și la ce am să le spun sau aș vrea să le spun, fără să mă hotărâsc totdeauna să le spun ceea ce gândesc. Cuget întotdeauna când sunt în relație cu ceilalți. Tac, pregătindu-mă ce am să spun altora. Vorbirea cu alții e condiția pentru cugetarea la vorbele lor în tăcere, și tăcerea e pregătire pentru vorbirea cu voce tare cu alții: „Vreme este să taci și vreme să grăiești” (*Ecclesiastul* 3, 7). Vorbirea îmi cere să tac, pentru a reflecta la ce am vorbit, și tăcerea mă pregătește pentru vorbire. Nu mă pot scufunda în misterul existenței, gândind izolat doar la eul meu. Mă găsesc totdeauna legat cu alții, preocupat de alții. Misterul existenței e un mister al comuniunii, un mister împărtășit în comunicarea interpersonală, în care persoanele nu sunt anulate, ci fiecare spune alteia ceva propriu și așteaptă o spusă proprie a alteia. Individul neputând să existe izolat, nu poate exista nici masa în care indivizii sunt simplu alăturați, fără să aibă fiecare de spus ceva propriu.

Trăiesc pe celălalt, chiar când a voit să mă înșele prin cuvânt, să-mi comunice un neadevăr, o minciună, sau lipsa lui de iubire. Comunicarea rămâne și atunci, dar ca un chin. Lanțul existenței multiple nu se rupe nici atunci, dar verigile își comunică un fluid amar. Persoana altuia mi se comunică și în minciună, dar ca nepăsare, ca voință de a mă stăpâni, trezind o reacție de apărare.

Spune un cuvânt din popor: „De-i dai omului o palmă, e rău. Dar de-i spui un cuvânt de ocară e și mai rău. Palma îți trece, dar cuvântul rău nu-ți trece.”. Rămâne și lovitura palmei, dar nu ca durere fizică, ci tot ca expresie plasticizată a unui cuvânt.

Pe de altă parte, persoana nu se epuizează niciodată în cuvinte. Nu se socotește niciodată că n-are ce să mai spună aceleiași persoane și nici pe aceea că n-are ce să-i mai răspundă. Fiecare persoană e un șir infinit de expresii finite. Se trăiește și e trăită și ca finită, și ca virtualitate infinită. Fiecare comunică prin cuvânt că e o unitate distinctă de altele, deci definită; dar în același timp, că e în veci indefinibilă. Aceasta, pentru că înțelegerea ei mereu crește și se modifică, și simțirile ei mereu se schimbă în relația cu o realitate nesfârșită; dar cuvintele ei au totuși în ele identitatea unei persoane distincte, aflată în relație distinctă cu alte și alte persoane și lucruri, în iubirea ei pentru alte și alte persoane distincte cărora se comunică, fiind și ea însetată de comunicarea nesfârșită a fiecărei persoane distincte. Aceasta, pentru că persoana rămâne mereu nedeplin exprimată, pentru că e mereu persistentă în sine și de interes pentru mine.

Prin cuvânt se trăiește atât legătura indisolubilă a persoanelor, cât și neconfundarea lor. Prin cuvânt vreau să cuprind toate și să le comunic altuia, dar să nu le epuizez nici

pe ele, nici pe mine, ca dovadă că rămân toate, că rămân și eu și că rămâne și cel căruia mă comunic și i le comunic, dar rămânem uniți între noi și cu ele. Nici unitatea nu topește în sine diferențele, nici diferențele nu rup unitatea tuturor. Dar unitatea între mine și celălalt și unitatea noastră cu toate nu e perfectă, ci tinde mereu spre desăvârșire, fără să ajungem însă la o contopire între noi și între noi și ele.

Această unitate fără contopire trebuie să existe însă undeva în mod desăvârșit. Ea trebuie să însemne o dependență deplină a noastră și a lor de o existență transcendentă Care ne aduce la existență, având în Sine din veci ca virtualități pe toate, dar totuși în forma de gânduri despre ele și nu numai despre ele, căci aceasta ar însemna o mărginire pentru cugătarea Sa, ci și despre însăși ființa Sa infinită, care cuprinde virtualități de lumi nenumărate. Dar despre lumea pe care o va crea și a creat-o cugetă într-un mod care dă puțință și persoanelor umane, care aparțin lumii, să dialogheze cu Ea. Dar ca să poată fi o comunicare în acea existență transcendentă despre ceea ce depinde întru totul de Ea, ca virtualitate ce poate fi creată, trebuie să fie și în Ea mai multe persoane. Însă unitatea între acele Persoane e, pe de altă parte, desăvârșită nu numai prin unitatea de ființă, ci și prin faptul că două dintre ele provin din una din veci, însă în mod deosebit, pentru ca fiecare Persoană să Se distingă de Celelalte. În acea existență transcendentă se folosește cuvântul ca gând, dar și ca apel și ca răspuns, ca între oameni. Și în Ea o Persoană are inițiativa, dând și cerând iubirea ca un schimb de cuvinte. Una e Tatăl, alta Fiul. Iar Duhul Sfânt arată desăvârșirea iubirii. Pentru ca să poată realiza o unitate și cu existența creată, dar nu fără voia ei, existența transcendentă o face pe aceasta nu numai ca pe o unitate armonioasă în ea însăși,

ci și ca pe un obiect inteligibil al convorbirii la nevoie a persoanelor create între ele și cu Ea – Treimea dumnezeiască. Dar la baza acestei convorbiri pune iubirea între persoanele create și între ele și Ea – Treimea creatoare și susținătoare a lumii. Dar pentru susținerea convorbirii dintre persoanele create între ele dar și cu Ea – întrucât, fiind mărginite, se pot lăsa amăgite să-și caute creșterea în infinitate în ele însele, prin neacceptarea lui Dumnezeu, Care li se pare că le mărginește – a dat legăturii între ele și între ele și Ea un caracter de responsabilitate care unește libertatea cu necesitatea: necesitatea de a vorbi cu libertatea de a vorbi pentru a promova armonia sau dizarmonia. În convorbirea între ele și între ele și Dumnezeu, Creatorul și Susținătorul lumii, este adusă la o unitate armonioasă sau la o dizarmonie tot mai mare lumea, ca obiect inconștient, dar inteligibil.

Cuvântul are putere, pentru că omul a fost înzestrat de Dumnezeu cu el ca să întrețină relația vie, dinamică dintre oameni, pentru că prin cuvânt înaintează împreună în bine sau în rău. Trebuie să-l spunem altuia și să-l ascultăm de la un altul, pentru că numai așa ne mișcăm spiritual. Prin el ne-a legat Dumnezeu între noi, ca să nu fie fiecare singur și nemișcat. Dar, legându-ne prin cuvânt între noi, ne-a legat și cu El. Cu cât ne este conștiința mai trează, cu atât spunem cuvântul nostru altuia mai mult și-l ascultăm pe al altuia, simțind porunca lui Dumnezeu, ca prin el să ne îndemnăm să slujim lui Dumnezeu ajutându-ne unul pe altul, împlinind răspunderea unuia față de altul. O româncă spune: „Cuvântul vine de la Dumnezeu și are taina Lui. De n-ar fi așa, de ce am mai avea grai? Am fi așa, ca animalele. Cuvântul are putere pentru că e de la Dumnezeu. Până nu-i cuvânt, nu-i nimic.”<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Ernest BERNEA, *Cadre ale gândirii populare românești*, p. 358.



Cuvântul, fiind un fel de a fi al omului sau un dar sădit în om de Dumnezeu, deci o putere specifică ființei omenesti ipostaziate în persoanele care comunică astfel între ele, poate fi folosit și spre rău. Căci persoana însăși e în cuvânt, ca iradiere a ei spre alta. De aici izvorăsc suferințele pe care le trăiește persoana de pe urma unui cuvânt rău. Și de aici, influențele rele, ajungând să nu mai poată ieși de sub puterea lor, din cauza cuvintelor de blestem, de „fermecare”. Prin ele se transmit sugestii paralizante, încât o persoană ajunge să nu mai poată ieși cu ușurință de sub puterea lor. O româncă spune: „Eu cred că cuvântul are putere; el poate aduce rău și poate aduce bine. Altfel, cum s-ar fi făcut blestemul și descântecul? Dar urarea de bine?” Sau: „Un descântec de-l faci, cuvântul are putere. Așa e și blestemul, care cu vorba lui lovește în așa fel, că omul blestemat gândește mereu la ce rău a făcut.”

Dar cuvântul de vrajă, de blestem are putere numai când nu întâlnește în om credință fermă în Dumnezeu, care e și ea cuvânt gândit sau rostit ca rugăciune către Dumnezeu. În orice caz, fermecătoarea nu are putere de nebiruit în sens real. De aceea o țărăncă zice: „Eu nu cred în descântec; rugăciunea are putere să vindece, nu descântecul. Când te rogi, știi, capeți așa o cunoștință, de faci numai bine; faci ce trebuie. Asta vine tot de la Dumnezeu, că El ne trimite gândul cel bun.”<sup>34</sup>

O putere deosebit de mare are cuvântul rugăciunii. Am văzut că omul nu poate exista niciun moment fără să vorbească cu gândul, chiar când nu vorbește cu voce tare. Dacă nu vorbește unui alt om sau despre om, trebuie să

<sup>34</sup> ERNEST BERNEA, *Cadre ale gândirii populare românești*, pp. 259-260.

vorbească lui Dumnezeu. Absolut singur nu poate fi. Și dacă nu vorbește lui Dumnezeu, își arată deficiențele sale în relația cu alții. Dacă vorbește lui Dumnezeu își arată hotărârea de a gândi sau a vorbi și cu alții cum se cuvine. Alte dăți vorbim împreună lui Dumnezeu în rugăciunea comună. Acest cuvânt comun către Dumnezeu ne unește și mai mult întreolaltă.

Pustnicul nu stă cu totul tăcut, ci se roagă lui Dumnezeu de unul singur. Dar în rugăciunea lui vorbește lui Dumnezeu de păcatele sale: „Iartă-mă pe mine, păcătosul”. Aceasta înseamnă că nu se prezintă lui Dumnezeu separat cu totul de oameni. Dar el se roagă de obicei și pentru alții. Nu se scufundă nici el în taina puterii lui Dumnezeu cu totul separat de alții.

Taina existenței e trăită de poporul român, care e un popor deosebit de comunicativ, de „social”, ca taina luminoasă a iubirii interpersonale, nu ca taină întunecată, informă, nestructurată interpersonal; e trăită ca taina vieții iubitoare. Ea nu-l îndeamnă la muțenia singurătății, la paralizie spirituală, ci la comunicarea iubitoare. Ea e taină prin multa lumină iradiantă și receptată de centre personale, nu ca lipsă de acestea.

Cuvântul către Dumnezeu e cuvânt din credință. Omul obține, de aceea, de la Dumnezeu putere și în cuvântul către oameni sau în relația cu ei, ca o iradiere prin el a puterii dumnezeiești către ei. Se arată că Dumnezeu voiește să ne lege între noi prin puterea pe care ne-o dă cuvântul nostru către El sau cuvântul pe care îl simțim că vine de la El. Dumnezeu își comunică, prin cuvântul Lui către noi și al nostru către El, puterea ce ne leagă între noi și pe noi de El. E un fapt trăit de noi și în necesitatea de a ne vorbi unii

altora și a ne asculta unii pe alții în general, nu numai în necesitatea de a ne vorbi unii altora despre Dumnezeu și a asculta vorbindu-se despre El. Avem în aceasta dovada pe care ne-a dat-o Cuvântul și ca să vorbim Lui, cerându-I ajutorul, mulțumindu-I și lăudându-L, ca să întărim și prin aceasta legătura dintre noi. Și simțim că El ne ascultă acest fel de cuvinte și răspunde la cuvântul rugăciunii noastre comune prin ajutorul pe care ni-l dă la întărirea acestei legături dintre noi. Astfel, cuvântul rugăciunii noastre are putere și către alții. O româncă spune: „În rugăciune, cuvântul are putere. Dacă crezi în cuvântul lui Dumnezeu, crezi în bine. Dacă te rogi, te și folosești”<sup>35</sup>. Cuvântul către Dumnezeu și răspunsul Lui te întăresc în binele către alții.

În voința de a reface și duce la o treaptă mai înaltă unitatea dintre El și noi, și între noi înșine prin cuvânt – cu ajutorul lumii inteligibile –, Însăși una dintre Persoanele divine Se face și om, pentru a ridica pe oameni la convorbirea și deci la unirea prin Ea nu numai cu Sine, ci împreună cu Sine și la convorbirea cu Tatăl, ca mod de manifestare a iubirii Lui pentru Tatăl și ca răspuns la iubirea Tatălui. Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu sau Ipostasul Fiului lui Dumnezeu se face și Ipostas al umanității, pentru a uni toate persoanele umane cu Sine, ca și frați ai Săi, cu Tatăl, ca fii ai Săi prin har, și între ei, ca persoane-cuvinte și frați între ei. Ca Ipostas omenesc cuvântător, Hristos se poate comunica la nesfârșit oamenilor, dar niciodată în toată infinitatea Sa, ci într-un mod care le dă acestora posibilitatea să trăiască dumnezeirea infinită comunicată de El într-o experiență și bucurie mereu nouă. În comunicarea cu Hristos, oamenii

<sup>35</sup> Ernest BERNEA, *Cadre ale gândirii populare românești*, p. 260.

nu trăiesc (în mod omenesc) infinitatea dumnezeirii numai ca pe o realitate implicată potențial, presupus, cum o trăiesc în comunicarea cu alți oameni, ci în mod descoperit, actualizat, revelată direct, dar cu neputință de cuprins vredă în toate modurile, ci mereu altfel, ca o infinitate mereu nouă. Aceasta face și pe om să-și trăiască într-un mod mereu nou existența umplută cu infinitatea dumnezeiască. Cuvântul se menține ca necesar și în această situație, dar plin de o infinitate mereu nouă și altfel exprimată, și realizând o armonie și o iubire desăvârșită, dar trăită mereu altfel de către oameni. În fiecare cuvânt se comunică mereu persoana întreagă, dar mereu în alt fel.

Unirea fiecărei persoane umane cu toate, prin comunicarea desăvârșită cu Dumnezeu și cu semenii, se va realiza în viața viitoare și înseamnă viața fericită în veci. Dar ea începe să se realizeze încă de aici.

Unirea cu Dumnezeu, coborât la noi până la primirea crucii pentru noi, dar și mulțumirea pentru natura cosmică pe care ne-a dat-o spre întreținerea noastră și spre revelația Sa prin ea, ca Dumnezeu prezent în ea, o exprimă o țărancă româncă sărutând pământul după fiecare masă și însoțind această sărutare cu însemnarea cu Sfânta Cruce. Dumnezeu, Care ne iubește într-atât, încât una din Persoanele Sale se face om și suferă crucea pentru noi, ne-a dat și pământul care ne hrănește și a legat și pământul de Ipostasul Său, Care și-a format și Și-a hrănit trupul omenesc din materia pământului, sfintind-o prin aceasta.

Dacă cuvântul omului comunică putere omului căruia i-l adresează, cu mult mai multă putere comunică cuvântul lui Dumnezeu. Și Dumnezeu își spune cuvântul prin organe umane ale revelației, ca în Vechiul Testament, iar în mod



culminant prin Fiul Său făcut om și prin toți cei ce transmit cuvântul Lui sau despre El. Și prin el ne dă o putere care sporește răspunderea noastră de a împlini voia Lui, și ajutor să împlinim voia Lui: prin modul nostru de viață, prin relația cu ceilalți, prin modul de a vorbi cu ei, prin ajutarea lor. E un cuvânt care ne aduce harul mântuitor, care ne unește cu Dumnezeu cel întrupat într-un mod real, care ne scapă de păcat, care ne ridică într-o adevărată comuniune cu El. E cuvântul prin care vine puterea în Tainele și ierurgiile sfințitoare. Cuvânt lui Dumnezeu e binecuvântare. Cuvântul bun e însoțit de lumina feței celui ce-l rostește și umple de lumină pe cel căruia i se adresează, mai ales când el vine din răspunderea față de Dumnezeu cu convingerea celui ce-l rostește că e spus în numele Domnului. Sfinții sunt prezentați cu capul înconjurat de aureole luminoase, pentru că iradiază către alții bunătatea lui Dumnezeu prin cuvintele și faptele lor. Cuvântul de la Dumnezeu e cuvânt al bunătății, iradiază bunătatea, căci cuvântul creator de comuniune este cuvânt al bunătății, căci Dumnezeu e Creatorul și Susținătorul armoniei și al comuniunii sau al vieții bogate din bunătate. Iar existența și viața sunt operele bunătății. De aceea cuvântul lui Dumnezeu dă putere de viață, pentru că e bun. Puterea e egală cu bunătatea. De aceea, în basmele românești, cuvântul iubitor scapă și de vraja care înlănțuiește și împuținează viața. Tot de aceea, cuvântul rugăciunii, care primește putere de la Dumnezeu, întărește și face minuni.

Duhurile rele luptă pentru desfacerea comuniunii și slăbirea vieții prin mândrie și prin alte patimi egoiste, izolând pe oameni și făcându-i dușmani sau răi unii față de alții. Și fac aceasta născând în aceia părerea că prin

aceasta își fac bine lor înșiși sau îi „încântă” cu această iluzie, care e propriu-zis o vrajă.

Dimpotrivă, cuvântul bun e cuvântul vieții, e cuvântul adevărului sau al înțelepciunii. E o idee dezvoltată în *Pildele lui Solomon*: „Căile ei (înțelepciunii) sunt plăcute și toate cărările sunt căile păcii. Pom al vieții este ea pentru cei ce o stăpânesc, iar cei care se sprijină pe ea sunt fericiți. Prin înțelepciune, Domnul a întemeiat pământul, iar prin înțelegere a întărit cerurile” (3, 17-19).

De aceea se practică de către unele femei așa-zisele „descânțece” în sens bun, ca un fel de rugăciuni prin care eliberează pe cei căzuți sub puterea vrăjii, care a determinat în ei patimi sau stări de slăbiciune. Nu negăm că există și „descânțece” în sens rău, care și-au luat numele de la „descânțecele” în sens bun, tot prin înșelăciune.

Într-unul dintre aceste descânțece se eliberează cel influențat de sugestia unei priviri răuvoitoare, prin cuvintele: „Cei doi ochi au deochiat, cele Trei să ajute”, făcându-se semnul Crucii peste apa care se dă de băut, după ce s-a pus un cărbune în ea. Evident că se cere ajutorul Sfintei Treimi. Cele mai multe descânțece cer ajutorul Maicii Domnului. Într-unul dintre ele Dumnezeu învață pe Sfântul Petru să scape calul de scrânteala piciorului, ca „să rămână calul curat, luminat”<sup>36</sup>.

În altele se cere pentru cel căruia i s-a aplecat de vreo mâncare să fie alungate de la el duhurile rele, ca să rămână „curat și luminat, ca de la Maica Precista lăsat”. Căci nimeni dintre oameni n-a fost atât de nestăpânit de vreo slăbiciune ca Maica Precista. În altul se cere duhurilor rele să plece

<sup>36</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, București, 1969, p. 236.

„pe munți pustii”, „dacă o fi cu voia Maicii Domnului”. Maica Domnului, cea mai curată și mai opusă „Necuratului” cel stăpânit de gânduri murdare, are în ea, ca făptura cea mai unită cu Dumnezeu cel Atotputernic, puterea cea mai mare să mă elibereze de puterea „Necuratului”. În alt „descântec” se zice: „Descântecul de la mine, leacul de la Dumnezeu”.

Dumnezeu aduce, prin cuvântul care-L invocă, celor ajunși sub puterea Necuratului – a celui urât, strâmb, murdar în gânduri, în simțiri, în fapte – o curăție asemănătoare celei a Maicii Domnului, care s-a dăruit cu totul lui Dumnezeu.

Aceste descânțece vor fi avut ceva magic în ele, dar credința creștină a poporului a introdus în ele invocarea lui Dumnezeu, apelul la puterea Lui, care aduce sănătate prin cuvântul pe care El îl umple de putere. Cuvântul binevoitor al celei ce descântă capătă putere mult sporită prin răspunsul dat lui Dumnezeu.

### **3. Dorul ca sete după comuniunea cu cei depărtați, ca putere de transfigurare reciprocă a persoanelor umane și de biruire a morții**

#### *a. Dorul ca legătură spirituală între cei vii, dar depărtați*

Mântuirea stă în realizarea comuniunii cu Dumnezeu, care se extinde și în comuniunea dintre oameni. Ea este comuniunea oamenilor în Hristos. Numai în comuniune obține fiecare om întregirea și fericirea lui. Mântuirea se trăiește ca Împărăție a lui Dumnezeu, ca unitate a tuturor celor ce vor în Dumnezeu, prin dragoste. „Dacă zice cineva:

iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este! Pentru că cel ce nu iubește pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe Care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească” (1 Ioan 4, 20).

Lipsa comuniunii e o suferință. Omul suferă în singurătate, este într-o stare anormală. Mai ales suferă când e despărțit de cel cu care a fost în comuniune, fiindcă de fapt continuă să se simtă unit sufletește cu acela, dar anumite împrejurări au făcut ca ei să nu mai fie împreună. Ei trăiesc atunci starea lor de dor, care e o sete după revedere, după încetarea despărțirii spațiale. Cuvântul *dor* poate deriva de la cuvântul *dolor* (durere, în limba latină). Înrudită cu dorul e jalea (de la cuvântul slavon *jalost*, care înseamnă compătimire, milă, părere de rău). Dar în jale durerea e mai accentuată. În dor jalea e mai puțin accentuată și e unită cu o dulceață dată de nădejdea întâlnirii în viața viitoare. Dorul e trăit, dar uneori e exprimat și prin cântec. Nu știi dacă dorul mai este așa de mult cântat de vreun popor, așa cum este de cel român. Dorul dă cântecului niște accente de o dulce duioșie și cugetare. Este ceea ce caracterizează *doina* românească. Ea nu e imprimată numai de „spațiul mioritic” sau numai de un ritm exterior: alternarea între încetineala urcușului spre vârful dealului și iuțea coborâșului spre vale. Ea e toată cugetare iubitoare și duioasă și, în oarecare grad, dureroasă la persoana de care e despărțită și la calitățile ei, care apar de la distanță ca fiind foarte prețioase și dragi, îndemnând pe cel ce o dorește să o alinte, dar, prin depărtarea ei, îi provoacă și mai multă durere. Cântările bisericesti ortodoxe au un conținut plin de reflecție și de mister, dar în doinele românești, sentimentul de durere determinat de depărtarea persoanei iubite se unește cu dorința de a o



mângâia. Aceste sentimente dau doinei un ritm prelungit, de mare finețe și nuanțare. Nimeni nu cunoaște mai bine frumusețile tainice, deosebite ale persoanei depărtate, dar și durerea negrăită pentru absența ei, decât cel ce o dorește. În doina românească răzbate o infinitate de iubire și de înțelegere față de persoana dorită, dar și de tristețe pentru depărtarea de ea, cum nu cred că se mai întâlnește în cântecele altui popor. Prin aceasta, doina e un cântec profund spiritual, deosebit de cântecele altor popoare. În doină transpar, descoperite prin iubire, nesfârșitul și indefinitul mister al persoanei dorite, unicitatea ei și legătura cu ea a celui ce o dorește. În general, în comuniunea cu altul, descopăr taina insondabilă, minunat de valoroasă, de unică a persoanei umane. În dor se trăiește însă și mai intens această taină și minunea ei unică, dar și nevoia de ea a celui ce o dorește. Iar în aceasta se străvede valoarea ei eternă. Simt că niciodată nu mă voi plictisi de ea, că în veci voi dori să mă bucur de continua descoperire a tainei minunate, a frumuseții unice a persoanei iubite, să cresc și eu în viață prin ea.

Medicul psihiatru devenit filosof, Ludwig Binswanger, a remarcat că iubirea produce în persoana iubitoare o „închipuire” a persoanei iubite, care e o descoperire în aceea a unui chip minunat, pe care în parte îl produce și ea în aceea. Iubirea te face însă să fii și în realitate așa cum te vede cel ce te iubește. Teologul rus Boris Vîșeslavțev a vorbit de o „transfigurare” a persoanei iubite produsă de iubire. Dar cea mai mare transfigurare o produce dorul. Depărtarea de persoana iubită te face să nu-ți mai amintești decât de cuvintele și gesturile prin care ți-a arătat iubirea și să le dai acestora niște proporții de mare adâncime. De aceea o mângâi și tu, de la distanță, folosind diminutive. Fata îi spune

tânărului iubit, aflat la distanță, „bădișor”, iar tânărul îi spune fetei aflate la distanță „mândruță”; fiind depărtat de mamă, îi spune acesteia „măiculiță”. Iar gândind cu iubire la Dumnezeu sau la Maica Domnului, poporul român spune „Dumnezeu drăguțu” sau „Măicuța Domnului”. Chiar dorului, ca venit oarecum de la cel iubit, îi spune „doruleț”, iar inimii proprii, văzând-o oarecum aparținând celui iubit, îi spune „inimioară”. Dorul îl face pe cel stăpânit de el delicat față de toate. Doina însăși cântă dorul în accente de mare delicatețe. Remarcăm însă că dorul, totdeauna transfigurator, atât de mult trăit de poporul român, este nu numai o dovadă intensă a trăirii comuniunii, ci, când e vorba de dorul între fată și fecior, e și dovada unei iubiri curate, netrupești, ca semn al unei vieți curate în poporul român. Între bărbat și femeie, în cazul absenței unuia dintre ei, se trăiește acest dor numai când ei sunt căsătoriți.

Componentele și caracteristicile amintite se trăiesc și în dorul care nu este exprimat prin cântec, ci doar prin vorbire. Dintre aceste componente, și anume: cugetarea la persoana dorită, transfigurarea duioasă a însușirilor ei și durerea pentru absența ei, cele două dintâi sunt predominante și sunt pe măsura nădejzii de a o revedea, pe când ultima e copleșitoare, atunci când nu mai e nădejde de revedere a ei pe pământ sau când persoana iubită a murit. Dar faptul că cel rămas în viață nu poate să înceteze să gândească la ea este și el o dovadă că ea totuși viețuiește pentru el și cândva tot o va revedea. În acest caz, jalea copleșitoare se alternează cu nădejdea.

Dorul e însoțit în general de lacrimi și de sentimentul de tristețe al persoanei stăpânite de dor, care vede chipul persoanei iubite proiectat peste toate locurile în care persoana dorită a trăit sau a umblat împreună cu cea care o dorește.

În toate felurile de dor, durerea sau jalea pentru absența persoanei iubite a persoanei ce o dorește e însoțită de durerea că fără aceea e „străină”, că e singură pe lume. Natura lipsită de persoana iubită e și ea tristă. Pe de altă parte, cel ce iubește pe cineva, atunci când merge pe la locurile unde au fost împreună, se simte „străin” în ele, dar nu indiferent, ci cu amintirea celui cu care a trăit altădată în ele.

Natura participă la durerea celui ce dorește persoana absentă sau formează împreună cu persoana stăpânită de dor un tot, străin de lumea celorlalți oameni și de aceștia înșiși. Nicio comuniune afectuoasă nu mai există între persoana stăpânită de dor și lumea celorlalți oameni. Se trăiește un fel de „comunicare” închisă cu persoana iubită, care e în același timp absentă din acel loc. Cel stăpânit de dor trăiește o relație închisă cu persoana dorită într-un alt plan, într-un plan al familiarității și comuniunii invizibile, tainice. Are loc o comunicare mai mare cu acea persoană decât cu lumea vizibilă în general. Acea lume aparține unui alt plan, spiritual, și întâlnirea cu ea e trăită cu o intensitate absorbantă. Se simte în acel plan că persoana depărtată e prezentă, că persoana, deși e moartă, pe de altă parte, e vie.

Dorul menține astfel o legătură spirituală între persoanele ce se iubesc, când sunt despărțite, sau el vine de la una la alta. Ba înseși persoanele vin prin dor una la alta:

„Îți trimit, bădiță, dor,  
Pe un șoimuleț ușor,  
Te rog, dragă, să-l primești,  
La mine să te gândești.”<sup>37</sup>

<sup>37</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 796.

Pe de o parte, dorul produce un sentiment de însingurare, căci cel dorit nu e de față. Pe de altă parte, dorul te face să te gândești la acela, și prin aceasta ești împreună cu el în mod spiritual. Dar cu cât ești mai mult cu el prin dorul în care-i trăiești dureros absența, cu atât simți mai mult despărțarea și despărțirea de el:

„Că mi-am pierdut bădișorul  
Și mi-a rămas numai dorul,  
Numai dorul singurel,  
Mi-aduc durerea cu el.”<sup>38</sup>

Cele mai multe texte redată în colecțiile de folclor tipărite se referă la dorul fetei pentru iubitul ei, dar în realitate e mult mai des întâlnit dorul mamei pentru copiii plecați departe sau pentru copiii și soțul morți, sau dorul copiilor pentru părinții morți. Dorul e trăit și cântat în toate situațiile, mai ales de femei, datorită sensibilității lor mai accentuate.

Unirea prin dor, cu toată durerea despărțirii, e trăită de femei în mod deosebit, pentru că dorul dă sensibilitate inimii. Și inima se întinde mai ușor peste distanțe decât cugetarea. Ea unește mai mult persoanele, decât cugetarea care le distinge. De aceea, toate cântecele de dor vădesc că el se trăiește cu inima.

Cele spuse au arătat niște note comune, pe care le au toate felurile de dor. Dar aceste feluri de dor au și niște note deosebite. Altfel este dorul dintre fetele și feciorii ce se iubesc, și altfel este dorul dintre soți sau cel dintre părinți și copii.

---

<sup>38</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 749.



Iată întâi câteva texte despre mărimea de nemăsurat a dorului în general:

„Mare-i dorul inimii  
 Și nu mi-l pot cântări.  
 Mare-i dorul și jalea,  
 De nu le pot măsura  
 Nici cu ar, nici cu hectar,  
 Că-s dureri fără hotar.”<sup>39</sup>

Dorul e pe măsura iubirii, care e fără margini, ca și valoarea persoanei iubite. Adâncimea dorului este inexplicabilă, ca și a persoanei iubite. Numai visul poate transfigura persoana și o poate ridica mai presus de cugetare:

„Aș cânta dorul mereu,  
 Dar nu pot cum aș vrea eu.  
 Și mi-aș cânta dorul tot,  
 Din inimă, dar nu pot.  
 Nu vreau să-l cânt cum l-am scris,  
 Vreau cum l-am văzut în vis.”<sup>40</sup>

La jalea celei stăpânite de dor participă și luna și stelele. Peste toate se proiectează tristețea:

„De dorul meu, bădițele,  
 Îmi plâng pe cer două stele,

<sup>39</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 824.

<sup>40</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 823.

Două stele și luna,  
Că-mi cunoaște durerea.”<sup>41</sup>

Sau:

„Luna și cu stelele  
Mi-au văzut lacrimile,  
Luna și luceafărul  
Mi-au ascultat cântecul.”<sup>42</sup>

Uneori durerea dorului e așa de mare, că fata stăpânită de el ar vrea mai bine să moară. I se pare că și pietrele și păsările plâng împreună cu ea lipsa celui iubit, pentru că au rămas pustii fără el. Fața celui iubit se imprimă în tot mediul înconjurător. Fără ea, naturii îi lipsește ceva ce, în mod obișnuit, putea fi văzut în ea:

„Inimioară cu dureri,  
Nu ofta de-atâtea ori,  
Da-nchide ochii și mori.  
Că mai bin' moartă-n pământ  
Decât să trăiești oftând.  
De soarta vieții mele,  
Plâng pietrele-n vâlcele,  
Păsările-n cuibărele.  
De soarta traiului meu,  
Plâng pietrele în pârâu,  
Păsărica-n cuibul său.”<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 726.

<sup>42</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 726.

<sup>43</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 865.

Fata lipsită de prezența celui iubit se simte lipsită de orice bine. Viața e un chin pentru ea. Dorul o ține într-un plâns continuu. Oricât de multe persoane ar fi în jurul ei, ea se simte singură, străină între ele. Binele constă în a fi cu persoana iubită, iar răul în a fi despărțită de ea:

„Plângi, inimă, și suspină,  
Că nu știu cine-i de vină  
C-am rămas așa străină.  
Plângi, inimă, cât de mult,  
Că nici un bin' n-ai avut.  
Ai avut numai tot rău,  
Poți plânge să faci pârău.  
Și-ai avut atâta dor,  
Poți plânge să faci izvor.”<sup>44</sup>

Binele e comuniunea cu cel iubit. Lipsa ei este una cu răul. Binele nu-i o liniște sau o bunăstare gustată în singurătate. Binele e interpersonal. Cum ar fi Dumnezeu izvorul binelui, dacă n-ar fi comuniune interpersonală? Iar dacă nu ne putem închipui o existență veșnică fără bine, nu ne-o putem închipui ca bună decât ca și comuniune interpersonală:

„Dorule, de când te port,  
Mi-am pierdut binele tot.  
De când, dor, te port în mine,  
Nu mai știu de nici un bine.  
Ori binele s-a gătat,  
Ori la mine n-a mai dat.

<sup>44</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 863.

Ori binele s-a sfârșit,  
Ori la min' n-a mai venit."<sup>45</sup>

*b. Dorul ca legătură cu cei morți*

Dorul nu încetează nici la apropierea morții. Fata se duce cu dorul iubitului în viața de dincolo. Aceasta arată că ține de fapta omenească convingerea că va continua să existe și după moarte. Și natura nu ne poate înșela. În iubire valoarea persoanelor e atât de mare, că ele nu pot să nu trăiască în veci, ele nu pot fi despărțite definitiv:

„Și i-am trimis vorbă eu  
Că-l aștept mereu, mereu.  
La margine de mormânt,  
Să-i mai spun doar un cuvânt.”<sup>46</sup>

Dorul e crezut că va dura și după moarte:

„Îs mort, mândruță, de-un an  
Și dor de tin' tot mai am.  
Mort, mândră, de-un an de zile  
Și mereu mi-e dor de tine.”<sup>47</sup>

Dorul copleșește spațiul și timpul. Imprimă naturii simțirea sau tristețea omului, o imprimă până și lunii și stelelor, dar învinge și timpul. Cel depărtat e într-un fel

---

<sup>45</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, pp. 721-722.

<sup>46</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 828.

<sup>47</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 891.



prezent în tot spațiul în care odinioară era văzut și în care trăia împreună cu cel stăpânit de dor, dar este prezent cu ceea ce a spus și a făcut odinioară aceluia. Dorul învinge chiar moartea. Cei ce trăiesc grăiesc cu cei ce au fost; cei morți nu vor putea să nu se gândească cu dor la cei vii. Dorul de cei morți e un temei pentru pomenirea lor. Spațiul și timpul nu sunt pentru ele însele, ci ca să-i lege pe oameni prin ele. Spațiul e umanizat de oameni sau chiar transfigurat, cum se întâmplă și în *Miorița*. Și timpul e un lanț care leagă pe cei vii cu cei morți, ducându-i pe toți în veșnicie.

Mama spune feciorului mort:

„Niculiță, dragul mamei,  
 Dragul mamei, dorul mamei,  
 Dor am dus pân' te-am crescut  
 Și dor duc că te-am pierdut.

.....  
 De te-aș plânge cât te-aș plânge,  
 Dorul tău nu-l mai pot stânge.”<sup>48</sup>

Dar iată și alte texte despre dorul mamei pentru fii și fiice:

„Cine are mai mult dor  
 Ca măicuța de fecior?

.....  
 Și cântă încetișor,  
 Torcând fire de fuior.  
 Cine la dor poate crede?  
 Numai măicuța cu fete,

<sup>48</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 73.

Că le dă și nu le vede  
Și-și cântă dorul cu sete.”<sup>49</sup>

Dorul mamei după fiul mort e dor nestins. Aceasta înseamnă că e unit cu credința că se va întâlni cu el în viața viitoare. Căci, altfel, de ce și-ar mai numi durerea ei dor?

Tot cu așa de mare dor își plânge mama fata moartă, dar cu credința că ea își continuă viața dincolo de moarte și că mai poate veni și ajuta copilele rămase în grija ei. Dorul întreține o comuniune afectivă chiar între cei vii și cei morți. E prea intim legat de firea noastră, ca să nu aibă și acest rost.

Dragostea și mila care unesc pe părinți și copii, până la a se simți unii pe alții ca fiind una, înving și moartea. Mama îl are în continuare pe copil în ea prin dragostea ei. Și dacă trăiește ea, trăiește și el. Mama nu-și poate închipui că dragostea ei față de copil va înceta vreodată. Deci nici că ea și copilul ei vor înceta vreodată să mai existe. Cel ce moare e însoțit de cel ce rămâne cu o durere așa de mare, încât se simte și el murind cu acela. El trăiește totuși cu acela în moartea lui. Deci și pe acela îl simte trăind, chiar dacă a murit. Părinții morți nu pot să nu simtă mai departe răspunderea pentru copii, și nici fiii morți, răspunderea pentru părinții bătrâni. Aceasta pentru că răspunderea unora pentru alții nu are limite, cum nu are nici dorul. Ambele se prelungesc în eternitate. Cei vii văd pretutindeni pe cei plecați. Fără răspunderea față de alții, omul n-ar mai fi om, n-ar mai fi ființa care învinge spațiul și timpul. Mama își vede fiica moartă în toate mormintele,

---

<sup>49</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 743.

o vede pretutindeni. Pe de altă parte, mama e dincolo de tot ce se vede, fiind numai cu cea plecată din lumea aceasta. Într-un fel, a plecat din lumea aceasta cu cea moartă. Sau vine aceea de dincolo:

„Fiica mea, tânăra mea,  
 Bună cu toată lumea,  
 Voi plânge unde m-oi duce,  
 Că nu mai am fată dulce.  
 Și la crucea orișicui,  
 C-am rămas a nimănu.  
 Și la cruce la oricare,  
 C-am rămas străină tare,  
 Străină și-a nimănu,  
 Numai pradă dorului.  
 Dorule, urât mai ești,  
 Tu vrei să mă prăpădești.  
 Dorule, urât cuvânt,  
 Vrei să mă bagi în mormânt.  
 Da' fă, dragă, cum îi ști  
 Și mai dă roată pe-aci,  
 Cu hăinuțe la copii.”<sup>50</sup>

Moartea e o tirană, dușmana oamenilor. Ea răpește toată bucuria lor, despărțindu-i. Omul n-are bucurie decât în comuniune cu celălalt. Numai atunci trăiește deplin ca om:

„Moartea crudă, când ne-ajunge,  
 Inima din piept ne-o frânge;

<sup>50</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, pp. 81-82.

Moartea amară și tirană,  
Oamenilor rea dușmană.”<sup>51</sup>

Moartea apare ca un fapt contrar naturii omenesti. De aceea nu poate fi definitivă și totală, căci e contrară Înșuși Creatorului. Dar El e mai tare ca ea, odată ce a da viață e semnul unei mai mari puteri, decât a o nimici. De aceea, cei ce plâng pe morți se zbat între durere și nădejde. Mama îi cere de aceea fetei care pleacă să aibă mai departe grijă de copilașii ei. Dragostea e mai tare ca moartea.

Iar dovada că moartea nu e definitivă și totală ne-a dat-o Hristos, prin învierea Lui. De aceea, cel ce moare își pune nădejdea cu deosebire în Hristos. El va avea grijă de soția și copiii lui:

„Eu te las, soție dulce,  
Că trebuie a mă duce.  
Dumnezeu să-ți dea putere,  
Zile lungi, fără durere,  
Pentru toate cele bune  
Ce le-ai făcut pentru mine.  
Ah! copiii mei iubiți,  
Nu vărsați lacrimi fierbinți,  
Că Hristos vă este Tată,  
Fecioara Curată, Maică.”<sup>52</sup>

Rugămintea de a mai veni în chip nevăzut pentru mângâiere, dar și pentru a mai purta grijă de fetițe, o adresează mama fiicei sale în alt bocet, zicând:

<sup>51</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 90.

<sup>52</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 98.



„Fiica mea, fiicele tale,  
 Îți rămân prea mititele,  
 Fiica mea, tânăra mea,  
 Eu te rog pe tine-așa:  
 Nu-ți băga mila în pământ,  
 Da' ți-o lasă pe mormânt,  
 Când oi veni câteodată,  
 Să fiu și eu mângâiată,  
 Când oi veni prin grădină,  
 Cu fetițele de mână,  
 Să aflăm un pic de milă.  
 Vom veni, dragă, la cruce,  
 Că acolo-i fiicuța dulce.”<sup>53</sup>

Unde-i crucea, e puterea lui Dumnezeu. Cine vine la crucea pusă pe mormântul celui plecat din lumea aceasta se roagă pentru el cu dor de el. Și această rugăciune le ajută și celor de lângă mormânt să-și trimită cu puterea crucii simțirea dorului la el, dar îl ajută și pe acela să-și trimită gândul la ei. Crucea le ajută să se întâlnească în dorul ce trece de la unul la altul. Mai bine zis, să-și astâmpere dorul printr-un fel de tainică întâlnire.

Feciorul trecut în cealaltă viață vorbește mamei și tatălui, părăsiți de el. Mamei îi spune:

„Maică, măicuța mea,  
 Când ți-o fi jalea mai grea,  
 Hai, măicuță-n cimitir,  
 Dorul să ni-l potolim.  
 Prinde-te de crucea mea,

<sup>53</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 80.

Și-ți stâmpără inima.  
 Inima și sufletul,  
 Când mi-i vedea mormântul.”

Iar tatălui îi spune că e prezent cu mila lui pe mormânt. Nu se poate să nu fie cu gândul la cei ce îi trimit gândul lor, venind la mormântul lui. Când e mai mare durerea lor, atunci e atras mai mult la ei cu mângâierea lui:

„Tăicușorul meu cel bun,  
 Eu plec acuma pe-un drum

.....  
 Când ți-o fi, tată, mai greu,  
 Vino la mormântul meu

Și mai plângi din când în când,  
 Că-mi las mintea pe mormânt,  
 Dorul să ți-l potolești,  
 Inima s-o domolești.”<sup>54</sup>

În cugetarea sa creștină, poporul român îl aude pe fiul mort spunând mamei sale, spre mângâiere, că a fost chemat la o nuntă, ca păstorul din *Miorița*:

„Măicuțo, nu-ți pară rău,  
 Că m-o chemat Dumnezeu.  
 Măicuțo, nu te-ntrista  
 Că m-o chemat Precista,  
 Cu îngerii împreună  
 Să-mi puie pe cap cunună.

<sup>54</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 78.

Cunună neveștejită,  
Nu fi, măicuță, mâhnită.”<sup>55</sup>

Dacă tinerii necăsătoriți se spune că se duc la o nuntă sau la o comuniune pe care n-au realizat-o aici, de femeile căsătorite se spune că se duc să cunune niscai tineri, realizând un alt fel de comuniune. Mama spune acestea:

„Fiica mea, tânăra mea,  
Unde te-ai gătit așa?  
.....  
Te-ai gătit ca pentru nuntă,  
Da', spune-mi, cin' se cunună?”<sup>56</sup>

Dar nu numai mama și tata, surorile și frații rămân cu dorul flăcăului care pleacă în lume, ci tot satul, și mai ales fetele din sat, că s-a dus să se cunune cu o mireasă necunoscută, ca ciobanul din *Miorița*. Când moare cineva, iese din comuniunea satului întreg, în parte și din comuniunea tuturor celor vii cu Hristos, trecând în Împărăția cerurilor. Satul e un model de comuniune a unei comunități mai largi, mai adânci. Fiecare trăiește într-o comuniune cu toți, nu se află între oameni străini. Satul e un model al comuniunii din Împărăția cerurilor. În orașele mari omul se simte străin de mulțimea din jur. Nu-l cunosc și nu-l doresc, când pleacă, decât câțiva. În sat, moartea nu poate rupe definitiv comuniunea niciunui om cu toți cei cu care a avut-o. În sat dorul de fiecare e general. O spune aceasta o mamă, lângă sicriul fiului ei:

<sup>55</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 77.

<sup>56</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 80.

„Niculiță, dragul meu,  
 .....

Ce soartă te-a urmărit,  
 De tot satul l-ai cernit  
 .....

Așa tare ne-ai rănit  
 Pe toți care te-am iubit.  
 .....

La tot satul ne e greu  
 C-ai pornit nunt-așa mare  
 .....

Nuntă cu cununi de flori  
 Și te duci dintre feciori  
 .....

Niculiță, frumos mire,  
 Mireasa nu-i lângă tine,  
 Nu-i gătită cu beteală,  
 Dragă, după rânduială.  
 Niculiță, dragu' nost',  
 La tot satul drag ne-ai fost.  
 Fetele ți-au gătit steag,  
 Că le-ai fost la toate drag.  
 Niculiță, nume dulce,  
 Toate fetele te-or plânge.”<sup>57</sup>

Bocetele transfigurează persoana care pleacă, pentru că în momentul acestei despărțiri apar, în toată mărimea și frumusețea lor, însușirile celui plecat.

Căsătoria e comuniunea dorită de toți tinerii. De aceea, de un fel de nuntă trebuie să aibă parte și tinerii care

<sup>57</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 71.



mor necăsătoriți. De aceea, la moartea unei fecioare se spune că e mireasa ce merge la o nuntă, dusă de luceafărul de seară.

Ca la tinerii ce se căsătoresc, fetele vin cu steag înflorit și la cei ce mor necăsătoriți. Se arată și în aceasta credința creștină a poporului despre durata veșnică a persoanei într-o comuniune fericită:

„Doiniță, mireasa noastră,  
Ți-am adus flori și steag,  
Că ne-a fost de tine drag.  
Doiniță, mireasa noastră,  
Cum de faci tu nuntă-n post,  
Cum n-o fost și n-o mai fost  
Niciodată-n satul nost’?

.....  
Da’ luceafărul de seară  
Mi te scoate acum din țară.  
C-o venit pe înserat  
Și mi te scoate din sat.  
Doiniță, mireasa noastră,  
Ești frumoasă ca o stea,  
Doamne, cum o poți lua?”<sup>58</sup>

Fata plânge, la moartea mamei ei, că rămâne singură și n-are cui spune o vorbă cu toată încrederea. Cea mai mare durere adusă de moarte e întreruperea comuniunii cu cei dragi. Iar comuniunea constă în schimbarea unor vorbe care sunt primite cu toată înțelegerea:

<sup>58</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, pp. 68-69.

„Frunză verde de caprină,  
Mama mea tare creștină,  
Rogu-mă de dumneata  
Să nu mă lași singurea,  
Că eu n-am pe nimenea.

.....

Că-i rău, maică, dacă n-ai  
O vorbă cui să i-o dai!  
Și-i rău, maică, dacă nu-i  
O vorbă cui să i-o spui.”

Sau:

„Maica mea, miuța mea,  
Nu mă lăsa singurea!  
Că sunt, maică, prea tânără,  
La nimenea nu am milă.  
Căci n-am frați și n-am surori,  
Străină-s de multe ori.  
Străină-s ca pasărea,  
N-am milă la nimenea.”<sup>59</sup>

Durerea despărțirii e cea mai mare durere trăită de cel ce moare și de cei din jurul lui. Viața mea e cel cu care sunt în comuniune, și viața lui sunt eu. Persoana care mă iubește e viața mea și persoana mea, care o iubește pe ea, e viața ei. Nu obiectele sunt viața noastră. Lumea întregă e nimic pentru mine în comparație cu persoana care mă iubește. De aceea a spus Hristos că El este viața noastră. El e mirele

<sup>59</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 65.

tuturor celor care mor. Dar unirea desăvârșită cu El nu face de prisos unirea cu cei care ne-au iubit pe pământ.

Persistența unei anumite legături cu Dumnezeu s-a manifestat și înainte de Hristos și s-a întărit într-o anumită măsură prin legătură oamenilor cu Dumnezeu în revelația Vechiului Testament, dar posibilitatea pentru înălțarea ei fără sfârșit au primit-o oamenii în Hristos.

Această posibilitate de maximă întărire a legăturii creștinilor cu Dumnezeu și între ei, și deci de învingere a morții, se arată și în faptul că ei nu mai trăiesc o despărțire de Dumnezeu și între ei nici în moarte. Moartea a rămas pentru oameni ca un îndemn ca ei să o accepte și să lupte să o biruie, așa cum a fost acceptată și de Hristos și biruită, pentru ca să se arate că în El umanitatea a devenit mai tare chiar decât moartea.

Printre mijloacele prin care oamenii luptă împotriva morții se află, pe lângă alipirea prin credință la Hristos cel înviat, dragostea care s-a întărit prin Hristos între ei. Iar această dragoste se arată în comuniunea dintre ei, care, în cazul întreruperii ei temporale, se manifestă prin dorul unit cu cea mai mare durere, dar și cu nădejdea revederii. E o durere care se ușurează nu numai prin nădejdea că cei morți vor învia, ci și prin grija față de ei a celor vii, manifestată în iertarea și pomenirea lor, ba și prin apelul pe care li-l fac cei vii de a nu uita nici ei, acolo unde se duc, de o anumită grijă față de cei ce au fost dați răspunderii lor.

### *c. Despre iertarea și pomenirea celor morți*

Până acum am vorbit despre dorul plin de durere care-i leagă pe oameni, chiar când unii continuă să trăiască,

iar alții au murit. Acum vom vorbi despre grija față de cei morți prin iertarea și pomenirea lor, dar și despre apelul făcut acelor de a nu uita de copiii și părinții lor.

Prin cererea de a fi iertați și pomeniți, pe care cei ce mor o adresează celor de care se despart, ei sunt considerați că nu vor muri de tot. Durerea despărțirii e alinată în cei ce mor prin cererea iertării și a pomenirii lor de către cei ce rămân, iar în cei ce rămân, prin convingerea că îi pot ajuta pe cei morți prin iertarea și pomenirea lor, și prin convingerea că aceia vor continua, într-un fel oarecare, să aibă grijă de cei pentru care au avut răspundere pe pământ. Durerea despărțirii e alinată prin nădejdea că Dumnezeu va avea grijă de cei rămași, iar nădejdea că despărțirea nu e definitivă e întemeiată pe credința că se vor întâlni în viața viitoare și la Judecata din urmă. Pentru ca acea Judecată să nu-i fie spre osânda veșnică, la moarte el cere iertare celor de care se desparte.

Obiceiul iertării celui mort dovedește atât credința în continuarea vieții după moarte, cât și credința într-o Judecată finală. În acest obicei aflăm însă și o mare smerenie din partea celui ce moare, care cere iertare de la toți în preajma morții, cât și o biruință a bunătății celor ce rămân, care, iertându-l, arată înțelegere față de slăbiciunea omenească a celui ce pleacă. Toate acestea sunt mijloace de umanizare, care au mare efect în viața poporului român. Ele sunt disprețuite de formațiunile neoprotestante, din încrederea mândră că cel care pleacă nu are nevoie de iertare, pentru că, dacă a făcut parte din formațiunea respectivă, e fără defecte, iar dacă n-a făcut parte, nu poate fi iertat. Această atitudine rigidă derivă din protestantism, care crede că iertarea nu o dă decât Dumnezeu, prin jertfa



lui Hristos. Catolicismul, cu siguranța asupra scoaterii sufletelor din purgatoriu prin indulgențele papale și asupra neputinței scoaterii celor ce intră îndată după moarte în iadul definitiv, relativizează și el importanța iertării celui ce moare de către cei cu care a conviețuit. Iertarea pe care o dau celui mort cei ce au trăit aproape de el e și o manifestare a smereniei lor, căci o fac cu conștiința că și ei vor avea nevoie cândva de iertarea celor cu care au conviețuit. Și dacă acum ei nu iartă altora, cum îi vor ierta pe ei alții? Dar mai ales cum îi va ierta Dumnezeu? Căci în rugăciunea *Tatăl nostru* însuși Mântuitorul ne-a învățat: „Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri”. Apoi, iertarea pe care cei rămași o dau celui adormit e propriu-zis o rugăciune către Dumnezeu, ca El să-l ierte. Aceasta e, de fapt, formula iertăciunii: „Dumnezeu să-l ierte!” Cel ce iartă nu face decât să accepte să se roage lui Dumnezeu pentru cel adormit, ca El să-l ierte. În aceasta e desigur și o înmuiere a inimii lui, o părăsire a dorinței ca cel adormit să fie pedepsit pentru răul eventual pe care acela i l-a făcut vreodată. Dar el, știind că Dumnezeu nu e Dumnezeul răzbunării, că cererea lui de a fi pedepsit cel ce l-a supărat nu va fi îndeplinită, gândește că e mai bine să se alăture și el lui Dumnezeu în iertarea aceluia, ca să nu fie rău văzut de Dumnezeu pentru persistența rigidă în neiertare.

Când zice: „Dumnezeu să-l ierte!”, nu spune aceasta numai cu înțelesul: „Dacă Dumnezeu găsește de bine să-l ierte, eu nu mă opun, dar nici nu stăruiesc. Las totul în seama lui Dumnezeu”, ci adresează lui Dumnezeu rugăciunea sa ca să-l ierte, arătându-I că din partea sa l-a iertat. Numai în acest caz îl va ierta Dumnezeu și pe el. Mântuitorul a spus:

„Că de veți ierta oamenilor greșelile lor, ierta-va și vouă Tatăl vostru Cel ceresc” (Matei 6, 14).

Astfel, moartea, marea dramă a existenței omenești, e folosită de oameni ca un prilej de umanizare a lor, ca un prilej de a-și manifesta unii față de alții mila, care ne trezește conștiința că toți suntem supuși aceleiași mari dureri și neputințe, că nu avem niciun motiv să stăruim în mândria unora față de alții și în amăgitoarea noastră alipire la plăcerile trecătoare ale lumii acesteia. Privind la moartea care a atins acum pe unul dintre noi, ne dăm seama că ea ne va atinge pe fiecare. Astfel, ea ne dă prilejul de a redeveni oameni, de a ne gândi și la faptul că suntem neputincioși prin noi înșine, dar și la valoarea pe care ne-o dă Dumnezeu, cerându-ne să ne iertăm unii pe alții ca să dobândim fericirea veșnică.

Iată ce spune către mama lui fiul aflat pe patul de moarte:

„Rămas bun, măicuța mea,  
Noi mai mult nu ne-om vedea,  
Nici n-om mai fi laolaltă  
Pân' la dreapta judecată.  
De cumva-n viața mea  
Te-am mâhnit cu vorbă rea,  
Tinde-acuma mâna dreaptă  
Și din inimă mă iartă.”<sup>60</sup>

Chiar odihna sau liniștea sufletească de după moarte depinde de iertarea celor ce rămân în viață. Căci este o Judecată și imediat după moarte. Cei ce mor cer celor ce

---

<sup>60</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 87.

rămân să roage pe Dumnezeu să le dea, odată cu iertarea lor, și iertarea Lui, și Împărăția cerurilor:

„Veniți, frați, veniți, surori,  
Și mă plângeți cu fiori

.....

Trăind și eu pe pământ,  
V-am supărat oarecând.

Iertați-mă din inimă

Ca să mă duc la hodină.

Fiți voi buni și mă iertați

Și pe Dumnezeu rugați,

Iertare să-mi dăruiască

Și Împărăția cerească.”<sup>61</sup>

Același lucru îl cere verilor și verișoarelor, socrului, soacrei, cumnaților, vecinilor și tuturor celor ce-l petrec la groapă.

Slujba înmormântării e un prilej de afirmare și de întărire a comuniunii tuturor celor de față cu cel ce a murit. Dar tot acest dialog, prin care cel ce moare cere iertare de la cei ce rămân și prin care aceștia i-l acordă, mai are un partener: Dumnezeu. Cel ce moare le cere celor vii să roage pe Dumnezeu să-l ierte, dar și el roagă pe Dumnezeu să aibă grijă de soția sa și de copiii lui, și cei ce rămân roagă pe Dumnezeu să-l ierte pe cel ce moare sau care a murit deja. Dumnezeu e deasupra ambelor părți aflate în dialog sau între ele. Toată ceremonia înmormântării e o ceremonie a iertării, aceasta fiind mereu cerută de la Dumnezeu. Este o rugăciune a comunității întregi, a întregului sat, care e

<sup>61</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, pp. 88-89.

animată de rugăciunea preotului către Dumnezeu pentru iertarea celui care a murit, este o manifestare a credinței că acela n-a murit de tot.

Bărbatul care pleacă din viață se zbate între jalea despărțirii de soție și de copii și mângâierea pe care se simte îndemnat să le-o dea. El cere iertare chiar și copiilor, căci poate le-a greșit, neavând destulă grijă de ei. Acestea sunt comunicări de mare duiosie și noblețe între cel ce pleacă și cei ce rămân. Mângâierea pe care cel ce pleacă o dă soției, copiilor, părinților izvorăște din credința că Dumnezeu va avea grijă de ei, odată ce el nu mai poate îndeplini această grijă. Dumnezeu îi ține legați pe toți, dacă ei își manifestă mai departe iubirea între ei: cei vii prin dor, iertare și poimenire, cei morți, prin dor.

Bărbatul îi spune soției:

„A sosit ziua de jale,  
Ziua tristă de durere,  
Când te las, soție dulce,  
Că trebuie a mă duce.  
Dumnezeu să-ți dea putere,  
Zile lungi, fără durere,  
Pentru toate cele bune.,,

Iar copiilor le spune:

„Ah! copiii mei iubiți,  
Nu vărsați lacrimi fierbinți,  
Că Hristos vă este Tată,  
Fecioara Curată, Maică.”<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 90.



În definitiv, ei rămân mai departe uniți în Dumnezeu, căci cel ce moare nu dispare cu totul din existență. Dacă dragostea față de el a celor ce rămân se manifestă prin dor, iertare și pomenire, nu pot să nu rămână uniți în Dumnezeu. De aceea, cel ce pleacă le spune celor ce rămân:

„Dați-mi toți o sărutare,  
Iertându-mă de greșale.  
Apoi fiți cu Dumnezeu,  
La Care mă duc și eu.”<sup>63</sup>

De cei ce mor se crede că vor fi cu îngerii și cu Precista, deci și cu Hristos. Se crede că ei se vor întâlni cu rudele plecate de aici înaintea lor în grădina înflorită a raiului, mai ales. Fiica spune mamei care pleacă:

„Bucură-te, maica mea,  
Că azi, când o însera,  
Mâna cu sora vei da.”<sup>64</sup>

Iar o tânără spune mătușii:

„Să te duci, mătușa mea,  
Pe razele soarelui,  
În mijlocul raiului;  
Și acolo, dacă-i ajunge,  
Să stai, să te hodinești,  
În scaun de flori domnești.

<sup>63</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 91.

<sup>64</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 104.

Și-acolo-i fetița mea,  
Grijește-mi fiicuța mea.,<sup>65</sup>

Relațiile deosebit de intime care s-au creat aici între părinți și copii, între rudeniile ce s-au iubit nu se șterg în veci.

#### *d. Despre Judecata din urmă*

Judecata din urmă își păstrează însă importanța ei maximă. Acolo se vor vedea influențele cuvintelor și ale faptelor bune sau rele ale fiecăruia asupra tuturor și deci și răsplata sau osânda întregă pentru ele. Atunci va fi descoperirea deplină a tuturor în fața tuturor, sau întâlnirea tuturor. De aceea, uneori, cererea celor ce mor de a fi iertați de către cei ce rămân se întemeiază pe gândul că nu se vor mai întâlni cu ei decât la Judecata din urmă. Deci ar fi bine ca cei ce rămân să uite răul ce li s-a făcut de către cei ce pleacă acum, ca la Judecată să nu mai fie împovărați cu amintirea răului suferit de la ei.

Fiul spune maicii:

„Rămas bun, măicuța mea  
Că mai mult nu mi-i vedea.  
Nici om mai fi laolaltă,  
Pân-om fi la judecată.”<sup>66</sup>

Aceasta poate să însemne că ultimul efect al iertării reciproce și al faptelor din viața aceasta îl așteaptă toți la

<sup>65</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, p. 105.

<sup>66</sup> *Folclor din Transilvania*, IV, pp. 99-100.

Judecata din urmă. Astfel, toți ne vom întâlni la Judecata întipăriți de raporturile pe care le-am stabilit între noi cât am fost în viață. Dumnezeu poate schimba starea celor adormiți după ce au plecat de aici și înainte de Judecata din urmă, dar numai pe temeiul iertării și al pomenirilor pe care le-au îndreptat spre ei cei ce trăiesc încă pe pământ. Aceasta, pentru că și cei rămași în viață se schimbă sufletește în bine prin iertarea pe care o dau celor morți. Dar întrucât urmările totale ale faptelor cuiva se văd de-a lungul întregii istorii, efectul final asupra lor se va scoate la iveală la Judecata din urmă.

Dar Judecata din urmă nu se va orienta după criteriul rigid al faptelor pe care ni le-am făcut unii altora, în sens kantian, ci după sentimentele de iubire reciprocă pe care am luptat să le câștigăm unii față de alții în decursul istoriei, chiar dacă ne-am mai și greșit unii altora. Criteriul hotărâtor care ne va aduce fericirea veșnică va fi faptul că ne-am iertat unii altora. Bunătatea finală la care am ajuns ne va da fericirea veșnică. Când recunoaștem că toți am fost slabi în facerea binelui, înțelegem că trebuie să avem milă unii față de alții. Prin aceasta vom descoperi că ne-am păstrat fondul de bunătate, pe care nu l-am stârpit cu totul în noi prin încăpățânarea noastră. Dumnezeu ne dă posibilitatea să ne scăpăm unii pe alții de osânda Judecății finale și se va bucura de o vom face. Se va bucura să vadă recunoașterea smerită a slăbiciunii noastre, care ne face să avem milă unii față de alții. Numai cei învârtoșați definitiv în lipsa de milă vor fi judecați, cum a spus Domnul Hristos. În toate rugăciunile noastre cerem mai ales mila lui Dumnezeu. Dar nu trebuie să o cerem numai pentru noi, ci și pentru alții. Aceasta place lui Dumnezeu. Căci nu putem cere mila Lui

pentru alții, dacă nu ne arătăm și noi mila față de ei. Astfel, această cerere va avea efect și asupra noastră.

Avem înțelegere față de protestanți, care nu cred că oamenii au puterea să săvârșească faptele bune. Dar am dori ca, de aici, ei să tragă concluzia că trebuie să ceară de la Dumnezeu milă pentru neputința lor de a se ruga pentru iertarea acestei neputințe a lor și a altora. Așa ar fi logic. Recunoașterea neputinței proprii de a împlini bunătatea ar fi o dovadă de smerenie și credința că puterea le vine din mila lui Dumnezeu le-ar face posibilă ieșirea din această neputință.

În felul acesta, la Judecata din urmă vom putea să ne bucurăm nu numai de mila lui Dumnezeu, ci și de ajutorul pe care toți ni l-au dat de-a lungul timpului ca noi să devenim mai buni. Mila pe care trezit-o în noi cererea lor de a-i ierta ne-a ajutat și pe noi, iar ei s-au bucurat de aceasta și ne-au iertat la rândul lor. Atunci vom trăi întâlnirea deplină cu ceilalți, care va fi marea întâlnire dintre oameni. Se vor vădi atunci înțelegerea și mila pe care am acordat-o celor plecați înaintea noastră și recunoștința lor față de noi. Iertarea pe care le-am acordat-o și mila pe care le-am arătat-o i-au făcut să regrete faptele necuvenite săvârșite față de noi și să-și ceară iertare înainte de moarte. Prin această reciprocă ușurare a sorții – pe care noi le-am arătat-o prin iertarea și pomenirea lor la moarte și după moartea lor, iar ei prin recunoștința față de noi, care va contribui și la fericirea noastră – ne vom întâlni. Atunci vom da socoteală pentru toți semenii noștri, a căror soartă n-a încetat să atârne de răspunderea noastră nici la moartea lor, adică vom da socoteală pentru soarta lor veșnică. Bunătatea noastră a trezit bunătatea lor, care, la rândul ei, ne-a determinat să fim mai buni. Aceasta se va vădi atunci, la marea întâlnire. Vor fi puși în fața noastră însă și



cei ce vor pierde ultima șansă de mântuire din pricină că nu i-am pomenit în rugăciunile noastre, din pricină că nu le-am dat iertare nici măcar când ne-am adus aminte de ei după moartea lor. Iar aceasta va fi o osândire a noastră și de către propria conștiință. Poate că vom fi cu ei după moartea noastră. Dar descoperirea deplină a ce am însemnat fiecare pentru ceilalți va avea loc la ultima Judecată, la Judecata tuturor pentru toate cele săvârșite.

Atunci fiecare va vedea ce a gândit fiecare despre alții în decursul vieții comune pe pământ, dar va vedea și ce au gândit cei vii despre cel ce a murit. În cei ce au fost înaintea noastră vom vedea ce au făcut pentru buna noastră îndrumare, dar se va arăta tuturor și ce am făcut noi pentru iertarea lor. În cei ce au fost după noi se va arăta ce am făcut noi pentru buna lor îndrumare și ce au făcut ei pentru noi prin iertarea acordată, prin rugăciunea lor pentru noi și prin pomenirea noastră. Se va arăta dependența tuturor de toți în istorie și răspunderea tuturor pentru toți, deși nu se exclude posibilitatea ca unii să fie osândiți, oricât ar fi voit alții să-i salveze de osândă. Dacă cei dinaintea noastră au iertat pe cei dinaintea lor, ne-au învățat și pe noi să-i iertăm pe ei.

Rugându-se cei din fiecare generație pentru cei din generația anterioară, întăresc lanțul unității istorice între ele. Acesta se întărește nu numai prin ceea ce au dat cei dinainte celor de după ei, ci și prin iertarea pe care și-au dat-o unii altora, mărturisind atât solidaritatea în valorile pe care le-au realizat, adică binele ce a progresat de la unii oameni la alții, cât și relativitatea acestora pentru ei sau insuficiențele istoriei, dar și răul cu care au amestecat binele în decursul istoriei, de care s-au putut elibera prin iertarea reciprocă de vina pentru el.

Mai trebuie amintit că Biserica Ortodoxă și poporul român atribuie un mare rol rugăciunilor Sfinților pentru iertarea celor adormiți, cu deosebire intervențiilor Maicii Domnului pe lângă Fiul său. Ei rămân, împreună cu jertfa lui Hristos, într-o solidaritate cu toți oamenii, numai dacă aceștia cer ca Domnul Iisus Hristos împreună cu Maica Lui și cu toți Sfinții să aibă milă de ei.

Avem alături, în cer și la Judecată, nu numai pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu, făcut Fratele nostru, ci și pe Maica lui, ca Maică a tuturor, și pe Sfinți, ca frați ai noștri, de a căror rugăciuni pentru noi, în tot timpul dinainte de Judecata din urmă dar și atunci, se bucură și Hristos, Care ne-a spus: „Iubiți-vă unii pe alții!„

Dacă n-ar fi la sfârșitul istoriei o astfel de Judecată, nu ar mai avea importanță nici legătura dintre oamenii din toate timpurile, nici nevoia tuturor de toți, nici binele sau răul făcut de unii altora. Dacă sfârșitul omenirii s-ar produce fără o Judecată la care să se răsplătească fiecăruia pentru cele ce a făcut tuturor – direct sau indirect –, sau dacă istoria ar evolua la nesfârșit, nu s-ar vedea importanța și răspunderea fiecărui om pentru toți, nu s-ar vedea importanța faptelor fiecărui om pentru toți. Fără o astfel de Judecată finală, s-ar relativiza valoarea fiecărei persoane, valoare arătată în urmările pe care le va purta veșnic în existența ei și care se vor vedea în existența tuturor. Dacă nu s-ar încheia printr-o Judecată finală, însăși istoria n-ar mai fi un întreg și și-ar pierde sensul.

Judecata finală dă istoriei caracterul unui întreg orientat spre o țintă eshatologică. Și fiecare persoană din cadrul ei capătă o direcție, o țintă eshatologică, toate faptele ei determinându-se prin această orientare eshatologică. Altfel,

timpul ar dura la nesfârșit, ca unică formă a existenței și deci ca lipsit de sens. Judecata finală, care dă tuturor persoanelor și faptelor lor din istorie o anumită valoare veșnică, dă sens istoriei, persoanelor umane și faptelor lor. Istoria se dovedește prin aceasta ca pregătire pentru veșnicie.

O existență care ar decurge la nesfârșit cu insuficiențele ei, ca un amestec de bine și rău, cu nașteri urmate de moarte, cu evoluția ei lipsită de importanță, nu ar avea niciun sens.

Credința că la Judecata din urmă ne vom întâlni toți este afirmată și în bocetele poporului român. Atunci ne vom întâlni toți, fiecare cu amestecul de bine și rău al faptelor sale, pentru ca să pornim spre cele două forme ale veșniciei: unii curățiți de tot răul, și alții dezgoliți de toată aparența de bine.

Fără o astfel de Judecată, care să pună în lumină binele adevărat, curățit de măștile binelui pe care și le ia răul, și binele și răul s-ar relativiza, binele nemaiprimind încununarea cu slava cuvenită pentru veci și răul, osânda veșnică.

Kant a vorbit și el de necesitatea punerii în lumină, printr-o Judecată finală dreaptă, a ceea ce se cuvine să facem și a ceea ce nu se cuvine să facem. El a dat ca imperativ categoric pentru faptele noastre numai: Lucrează așa, ca fapta ta să poată deveni normă de lucru pentru toți. Dar a numit această normă imperativ categoric, pentru că a eliminat orice plăcere din datoria de a lucra în acest fel.

Desigur, un mod de lucrare care poate deveni normă pentru toți va promova armonia dintre oameni. Dar armonia aceasta constă doar într-o simplă convergență și ordine exterioară? Nu vom trăi cu bucurie acordul cu semenii noștri? A gândi la fel cu ei nu produce o plăcere? Iar dacă acordul nu e numai în gândire, ci și în fapte, ce fapte

produc mai multă armonie între noi, decât cele prin care ne întărim reciproc existența? Faptele convergente se referă la obiecte exterioare, nu la noi înșine sau la o a treia persoană? Mai precis spus, faptele care ne promovează armonia sunt faptele prin care ne facem bine unul altuia. Dar aceste fapte nu sunt rezultatul sentimentelor de prețuire, de iubire reciprocă? Eu lucrez într-un mod care poate deveni normă de lucrare pentru toți când săvârșesc binele față de altul, când lucrez din iubire pentru altul. Iar aceasta îmi aduce cea mai mare bucurie. Astfel, imperativul categoric nu e lipsit de trăirea lui cu bucurie și de trăirea iubirii reciproce.

*e. Pomenirile celor morți cu fapta și despre rai și iad*

Dar grija pentru morți, prin care vom ușura și lor și nouă Judecata din urmă, nu constă numai în iertarea lor și în rugăciunea către Dumnezeu ca să-i ierte, ci și în însoțirea acestora de fapte de milostenie. Poporul român le numește și pe acestea pomeniri sau pomeni, căci sunt pomeniri cu fapta. Când dai ceva în numele unui adormit, îl pomeniști cu participarea mai mare a ființei tale. Acestea au luat o mare dezvoltare la poporul român. Hristos ne-a cerut să dăm de mâncare celor flămânzi, să îmbrăcam pe cei goi, spunând că, făcând aceste fapte, Lui le facem. Dar în faptele noastre bune putem realiza și o substituție a celor adormiți de către noi, așa cum Hristos, murind pe cruce, a făcut aceasta în locul nostru. Astfel, putem să facem și noi niște fapte bune în locul celor adormiți pe care îi iubim, căci iubirea unește. Și bine este să iubim pe cât mai mulți. Faptele bune sunt și ele niște jertfe. Să facem aceste jertfe în



locul scumpilor noștri adormiți. E bine să dăm hainele celor adormiți săracilor. E bine să dăm de mâncare celor săraci în locul celor adormiți, însoțind aceste fapte cu pomenirea acelor și cerând și celor cărora facem milostenie să-i pomenească. Sporim și prin aceasta comuniunea noastră și a celor miluiți cu ei. Pe de altă parte, continuă și cei adormiți să fie factori determinanți în viața celor vii.

Pomenindu-i noi în acest mod, le atragem și pomenirea din partea lui Dumnezeu. Cine e în atenția lui Dumnezeu nu poate pieri. Dacă Dumnezeu a creat prin cuvântul atenției Sale toate și pe fiecare om în parte, cu atât mai ușor îi poate susține în existența fericită pe cei pe care îi are în atenția Sa. Dacă atenția mea, care se face cunoscută cuiva în oarecare fel, îl face fericit pe acela, cum nu l-ar face fericit atenția lui Dumnezeu? De aceea, este bine să ceară cât mai mulți, și anume cât mai mulți dintre cei mai iubiți de El, ca El să-Și îndrepte atenția spre cei pe care îi pomenim. De aceea, noi cerem și Sfinților, și Maicii Domnului să se roage lui Dumnezeu pentru ei. Dumnezeu se bucură să vadă că legătura dintre noi este întărită prin grija reciprocă a unora de alții. El, Care a făcut lumea fizică în armonie, cum nu S-ar bucura să vadă că se promovează în mod conștient armonia dintre oameni?

Parastasele, însoțite de rugăciunile preotului pentru cei adormiți, se fac având în față grâul fiert (coliva) și câteva pâini care se împart celor de față; și e bune să fie mulți de față și să li se ofere grâul sfințit lor, ca semn al comuniunii lor cu cei adormiți în Dumnezeu. Uneori, cu acest prilej se fac din darurile de mâncare sfințite și pachetele care se împart atât celor de față cât și altora. În sâmbăta dinainte de Rusalii, poporul român cinstește sărbătoarea „Moșilor”,

când împarte vecinilor și săracilor farfurii și ulcele cu orez fiert cu lapte în numele celor adormiți.

Se fac și alte multe milostenii pentru cei adormiți, uneori mai consistente. Bunurile materiale trec de la unii la alții, folosindu-se ca mijloace de comuniune între vii și morți. Moartea ne învață să nu ne legăm în mod egoist de ele. Ele sunt date ca mijloace de comuniune între toți, ca mijloace ale întăririi comuniunii între oameni.

Unii credincioși înalță câte o troiță pe lângă drumul ce trece prin câmp, și sapă lângă ea o fântână, ca să bea trecătorii ca pomană (spre pomenirea) pentru cei adormiți ai lor. În unele părți, credincioșii pun la o răscruce de drum câte un butoi cu vin, ca trecătorii oboșiți să bea câte un pahar pentru a prinde putere, rugându-se lui Dumnezeu pentru iertarea celor înscrisi pe un stâlp la acel loc.

Din acestea s-a văzut că iertarea de către noi a celor adormiți și rugăciunea cât mai multora către Dumnezeu pentru iertarea lor nu sunt singurele mijloace prin care cei adormiți sunt ajutați să primească fericirea veșnică. Grija de ei, iubirea față de ei se arată și în fapte concrete. Prin acestea nu numai că se câștigă mila lui Dumnezeu pentru cei adormiți și se trezește la recunoștință iubitoare inima celor adormiți, ci sporesc în bunătate și cei ce fac aceste milostenii pentru aceia.

Toate acestea se mărturisesc în unele dintre cântecele populare românești. Trebuie să ne arătăm și noi, cât suntem pe pământ, dragostea prin fapte față de alții, mai ales față de săraci, căci prin aceasta ne arătăm dragostea față de Hristos însuși.

Omul bun e întrebat, chiar în momentul când intră în viața de dincolo, de Dumnezeu:

„Omule, de bun ce ești,  
Oare cui te potrivești,  
Ție sau lui Dumnezeu,  
Sau lui Ion, Sfântul Ion,  
Ori la toți Sfinții de-a rândul?”

Iar omul răspunde:

„Mă potrivesc, Doamne, Ție,  
C-am fost tânăr și-am făcut  
Bună casă lângă drum,  
Să mănânce flămâncioșii.  
Și-am căutat de-am mai făcut  
Puțuri zeci  
În câmpuri seci.”

Atunci Dumnezeu răspunde:

„Omule, de bun ce ești,  
De-o fi fapta cum grăiești,  
Mergi în rai nejudecat,  
Găsești raiul descuiat.”<sup>67</sup>

Oamenii sunt comparați cu niște flori, care merg la Judecată. Iar Judecata n-o face numai Dumnezeu, ci și oamenii care au fost roditori ca grâul și ca vinul, iar cei care n-au dat decât miresme vor fi cercetați dacă au folosit bine miresmele lor:

<sup>67</sup> Gheorghe Cucu, *200 de colinde populare*, p. 71.

„Câte flori sunt pe pământ,  
Toate merg la jurământ.  
Numai spicul grâului  
Și cu vița vinului,  
Floarea trandafirului  
Stau la poarta raiului  
Și judecă florile,  
Florile, garoafele,  
Ce-au făcut miroasele.”

Dar la Judecata aceasta au alături și pe Sfântul Petru sau soborul Apostolilor. Aceștia pedepsesc florile care n-au folosit bine mirosul lor:

„Sfântul Petru, ca un Sfânt,  
Dete o ploaie cu vânt  
Și le culcă la pământ.”<sup>68</sup>

Apostolii vor cerceta împreună cu Hristos în ce măsură oamenii s-au deschis învățaturii lui Hristos, propovăduită de ei (*Matei 19, 27-28*).

Unele cântece de înmormântare descriu iadul și raiul în mod impresionant, și pe cei ce se chinuiesc în iad sau viețuiesc fericiți în rai.

Cel ce a murit spune sufletului său:

„O! suflete ticălos,  
Negru și întunecos,

---

<sup>68</sup> Gheorghe Cucu, *200 de colinde populare*, p. 62.



În lume cât ai trăit  
 În rele te-ai tăvălit,  
 Îngrijat numai de trai,  
 Negândind la iad și rai.  
 La moarte n-ai cugetat,  
 Dar de dânsa n-ai scăpat.”

Acum îngerul morții îl duce să vadă iadul:

„Ce văzui, mă spăimântai,  
 Văzui balauri căscând  
 Și din gură foc vărsând,  
 Curgând ca un râu nestins  
 În flacăra și nestins.”<sup>69</sup>

Acolo a văzut împărați tirani „în gâturi cu bolovani”, tâlhari, ucigași, vrăjitoare, bărbați bețivi și desfrânați, femei care și-au lepădat pruncii, bogați neîndurători, care „s-au tot veselit și săraci n-au miluit”.

Lăsând acea cale și privind ca printr-un perete străveziu la dreapta, a văzut „raiul luminos”, cu mese pline de bunuri spirituale întinse și cu lumini aprinse pe ele. Iar împrejurul lor a văzut dreptii ce cu „bucurie gustau” din acele bunătăți, „împreună dănuind și pe Dumnezeu slăvind”. A văzut Apostoli, Sfinți, mucenici, femei sfinte.

S-a spus că iadul e zugrăvit în pictura bisericească mai pe larg, pentru că iadul îl cunoaștem mai mult din propria experiență, pe când raiul ne rămâne mai tainic, mai apofatic. Dar în multe cântece populare raiul e văzut ca plin

<sup>69</sup> Gheorghe Cucu, *200 de colinde populare*.

de flori. Iadul, dimpotrivă, e numai uscăciune, ca tărâmul zmeilor din basmele populare. Oamenii înaintați duhovnicește sunt văzuți în rai ca niște pomi înfloriți, pe când oamenii uscați sufletește sunt văzuți în iad ca niște bușteni pârliti. Raiul e sus, în lumina răsăritului; iadul, jos sau în întunericul apusului.

Bune urmări a avut, pentru înflorirea oamenilor în vederea viețuirii în rai, primirea Sfintelor Taine:

„Pusei șaua pe doi cai,

Mă suii în sus, la rai

.....

Ce-am văzut m-a bucurat:

Trupuri mândre și înflorite

Și de popa spovedite,

Trupuri albe și spălate,

De popa cuminecate.”

Sau:

„Frunzuliță de susai,

Drumul apucaii spre rai

.....

Dar știi, neică, ce-am văzut?

Oamenii cei spovediți

Stau ca pomii înfloriți.

Iară cei nespovediți

Stau ca buștenii pârliti.”<sup>70</sup>

<sup>70</sup> Theodor FECIORU, *Poporul român și fenomenul religios...*, p. 239.

În aceasta descoperim efectul rugăciunii prin care preotul cere pentru credincioșii morți să fie așezați „în loc luminat, în loc cu verdeață, în loc de odihnă”, feriți de grijă și de întristări.

Oamenii din popor, când intră într-o poiană sau într-o vale frumoasă, luminată, plină de verdeață, exclamă: „Parcă suntem în rai!”, „căci raiul e un loc al bucuriei ce se comunică, al înfrățirii fericite. Dimpotrivă, iadul e starea singurătății triste a oamenilor care au refuzat chiar comuniunea sposedaniei.

Apropiindu-se de poarta raiului, cel ce a trecut din viața aceasta zice:

„Văzui raiul încuiat,  
Poate pentru-al meu păcat,  
Pân' la vremea de județ,  
Când va sta Hristos în jeț,  
Ca să judece pe toți.”

Și termină cu un apel la mila lui (Dumnezeu) Hristos:

„Și, o, Doamne, mila Ta,  
De aici n-o depărta!  
Tu ne-ai zidit, Tu ne știi,  
Iartă-ne ca pe niște fii.”

Căci oamenii au greșit, dar și-au păstrat credința în Hristos. Și acesta e lucrul principal:

„Ție, Doamne, am greșit,  
Dar Ție am și slujit.

Pe alt Dumnezeu nu știm,  
Pe Tine noi Te mărim.,<sup>71</sup>

Cei ce L-au recunoscut pe Hristos ca Dumnezeu se adună la sfârșit în El. Numai cei ce I se opun cu voia rămân străini de bunătatea Lui.

Însăși Judecata din urmă este descrisă ca o mare descoperire a sufletelor de o colindă din Transilvania, într-un mod care vedește o cunoaștere psihologică adâncă. Toate gândurile se vor da pe față privirii Marelui Judecător. Păcătoșii care își mascau negreala, făcându-se albi, se vor înnegri, dreptii ponegriți se vor albi. Iată un nou temei pentru spovedania omului cât este pe pământ:

„Evanghelistul Matei  
A grăit fiilor săi:  
Veacul lumii se sfârșește  
Și județul se gătește

.....  
Îngerii vor trâmbița,  
Morții toți se vor scula  
Și Cel drept Judecător  
Se coboară printre nori.

.....  
Domnul pe scaun va șede.  
Morți și vii de față-or sta,  
Mărturia ne-o chema.  
Fapta îi e vădită  
Și toți dreptii vor albi,  
Păcătoșii vor *negri!*”

<sup>71</sup> Gheorghe Cucu, *200 de colinde populare*, pp. 212-213.



Toți din cele patru cornuri ale lumii, vii și morți, vor merge la Judecată. Fiecare va merge acolo numai susținut de faptele lui, care implică totuși și mărturia recunoștinței celor pentru care le-au făcut. Sunt două afirmații care nu se exclud. Va merge numai cu faptele lui, în sensul că sentința nu va fi influențată acolo de rudenii, de poziții sociale. Se va duce la Judecată numai cu ceea ce a adunat în suflet sau cu sufletul așa cum și l-a făcut: bun, deschis sufletelor celor ce și-au deschis lui sufletele, sau împietrit în singurătatea lui. Mai ales domnii și împărații, care au fost distanți față de oameni, vor plânge acolo. Judecata se va face la Vifleem, pentru că acolo S-a născut Fiul lui Dumnezeu și S-a arătat ca unul dintre noi, dându-ne pildă de smerenie și de asociere cu cei săraci, pildă să nu ne lăsăm corupți de darurile materiale, așa cum nu S-a lăsat El.

Spaima se va așterne pe față, când va apărea marele dușman al oamenilor. Căci diavolul nu iubește de fapt pe nimeni. El a pregătit tot timpul iadul pentru oameni:

„Și Satana-ntunecat,  
Spre păcate ce a înșelat,

Va grăi înveninat:

- Doamne, vezi cum te-au scârbit

Fiii pe care i-ai iubit?

.....

Raiul mândru le-ai deschis,

Pentru daruri ei te-au răs.

Doamne! Lasă-mi-i Tu mie

De acum până-n vecie.

Iadul cel de îngrozit

Pentru cei răi l-am gătit!

Și nici unul nu va fi  
Făr' de-a i se răsplăti."<sup>72</sup>

În sensul acesta vorbește poporul român, într-un colind, de mila lui Dumnezeu față de cei din iad, nu în sensul unei apocatastaze sau a unei desființări a iadului. El n-are ce face cu mila Lui, căci oamenii nu pot fi siliți să primească fericirea pe care le-o dă numai dragostea. Aceasta e taina libertății care poate alege uneori mândria și poate refuza chiar mila. Mândria nu vrea să admită pe nimeni superior, nici măcar pe cei ce-și arată superioritatea în smerenie și milă.

Până la Judecata din urmă, se scot de către Dumnezeu, din milă, mulți păcătoși din iad. Dar scapă numai cei ce se prind de fuiorul de cânepă pe care femeile îl dau preotului la Bobotează, pe care el îl aruncă în apă, care simbolizează iadul<sup>73</sup>. Astfel, la Judecata din urmă se vor cunoaște și cei ce n-au voit să se prindă de prilejul de a renunța la mândria lor, prilej dăruit lor de mila lui Dumnezeu. Sunt unii care, chiar în experiența iadului, aleg mândria.

Durata eternă a iadului nu înseamnă nici că Dumnezeu e lipsit de milă, nici că-Și nesocotește creația. Ea este numai o dovadă că Dumnezeu respectă cu adevărat libertatea creaturilor Sale. El le dă acestora o demnitate egală cu a Sa, dar nu le poate forța să primească puterea de viață care are în ea toată plenitudinea. Căci aceasta ar însemna o dedublare a lui Dumnezeu, și anume dedublarea Sa într-o existență contrară Sieși. Dumnezeu le spune: „Vreți să fiți cu totul

---

<sup>72</sup> Theodor FECIORU, *Poporul român și fenomenul religios...*, pp. 229-231.

<sup>73</sup> Theodor FECIORU, *Poporul român și fenomenul religios...*, p. 235.

independenți de Mine? Puteți să fiți! Vă las existența și în aceste condiții. Dar existența aceasta nu poate avea o plinitudine egală cu a Mea, dacă nu vreți ca ea să se hrănească din a Mea, ci vreți să i se opună”.

Dumnezeu își confirmă creația și valoarea pe care i-o acordă și prin existența iadului veșnic. Numai dacă l-ar desființa, ar arăta că-i pare rău că a creat-o. Făpturii i se acordă puterea de a exista și împotriva Lui. Dar din dușmănia față de Dumnezeu ea nu-și poate face o altă formă de fericire. Dușmănia față de Dumnezeu și fericirea nu pot coexista. Fericirea le-o poate da făpturilor numai deschiderea față de iubirea Lui. Însă pot avea existența și fără această deschidere. Dumnezeu nu-i poate face să-L iubească, deci să fie fericiți, fără voia lor. Dar le poate da existența fără voia lor. Nefericirea le vine din voia lor, din lipsa iubirii lor față de Dumnezeu, care depinde de voia lor. Existența însă nu le vine din voia lor. Atât desființarea lor, cât și oprirea cu sila a dușmăniei lor ar demonstra o teamă a lui Dumnezeu față de făpturi, o limitare a puterii Lui.

Nefericirea lor, care vine din lipsa iubirii lor voite față de El, se explică din iluzia că-și pot astâmpăra setea de infinitate și de fericire prin ei înșiși. Ei nu cred că Dumnezeu le poate da o fericire deplină. Ei își creează astfel iluzia unei fericiri, care în realitate e o nefericire.

## IV

# SPIRITUALITATEA CREȘTINĂ A POPORULUI ROMÂN, TÂLCUITĂ ÎN CÂTEVA DINTRE EXPRESIILE ȘI DATINILE LUI

Doresc să închei reflecțiile despre spiritualitatea românească din această carte cu explicarea a câtorva dintre expresiile prin care ea însăși dovedește că are ca fundament credința creștină, trăită într-un mod propriu și unitar din moși-strămoși.

Poporul român afirmă importanța credinței sale creștine numind-o „lege românească” sau „lege strămoșească”. Ea reprezintă astfel, pentru el, fundamentul legii sale de viață: conviețuirea în reciprocă prețuire și conlucrare, care-i asigură unitatea și identitatea.

Spunându-i „lege românească” și „strămoșească”, poporul nostru afirmă că a trăit conform ei de la începuturile existenței sale, care coincid cu timpul apariției și răspândirii creștinismului în mijlocul lui prin Apostolii lui Iisus Hristos.

Dar această îndelungată și necurmată trăire în legea de supremă noblețe a lui Hristos a presupus o deosebit de afectuoasă alipire a lui la Dumnezeu, Care i-a devenit într-un tot familiar. Această familiaritate afectuoasă față de



Dumnezeu, care a pus o pecete plină de afecțiune și pe relațiile fiecărui om cu semenii săi, o tâlcuiește poporul nostru prin expresia „Dumnezeu draguțu”. Dumnezeu nu este un stăpân aspru și distant, ci un părinte iubitor și, de aceea, drag, ba chiar draguț. E un diminutiv care, ca aproape toată mulțimea de diminutive folosite de poporul român, nu exprimă o micșorare a lui Dumnezeu, ci o intimitate și o căldură a relației sale cu El, a venirii Lui în apropierea noastră, faptă săvârșită de Fiul lui Dumnezeu prin întruparea Lui, numită de Sfântul Apostol Pavel *chenoză* – smerire, dezbrăcare de slava exterioară –, ca să-L putem simți apropiat de noi. Așa cum copilul îi zice tatălui său „tăicuțu”, fără a înceta să-l vadă în mărimea lui și simțindu-i în același timp coborârea iubitoare la el, așa zice și poporul nostru lui Dumnezeu „Dumnezeu draguțu”, simțind coborârea Lui la comunicarea iubitoare cu sine.

În același înțeles folosește poporul nostru expresia „Măicuța Domnului”, văzând-o „măicuță” nu numai pentru Fiul ei iubitor, ci și pentru tot cel ce se adresează ei. Simt pe „Măicuța Domnului” tot așa de apropiată de mine, cum o simt pe maica mea, și trăiesc aceeași afecțiune față de ea, cum trăiesc față de maica mea, când îi spun „măicuță”.

Prin expresiile acestea, poporul român își dezvăluie delicatetea sufletească pe care i-a imprimat-o credința sa. Delicatetea aceasta și-a exprimat-o și față de Domnul Iisus Hristos în colindele în care folosește cele mai gingașe cuvinte pentru Pruncul dumnezeiesc născut în ieslea din Betleem. Dar tot prin astfel cuvinte, de o mare bogăție de conținut, e descrisă toată lucrarea mântuitoare a lui Hristos. Între altele, Pruncul este prezentat ca Dumnezeu care Își însușește plânsul nostru, dar nu pentru trebuințele Lui,

ci pentru păcatele noastre, plâns care-L va duce până la moartea pe cruce pentru noi.

În creația populară românească jertfa lui Hristos a primit o expresie originală în *Legenda Mănăstirii Argeș*. În ea, Hristos e numit Manole, forma românească a lui Emanuel, cum e numit Hristos în Sfânta Scriptură, care în română înseamnă: „cu noi este Dumnezeu”. Emanuel sau Manole nu poate întemeia biserica decât pe jertfa trupului Său, cuvântul trup fiind în limba greacă de genul feminin. Dar poporul român a generalizat această idee, cunoscând faptul că oricine își dedică viața unei opere pentru alții uită de grija celor apropiați.

În unele datini, foarte grăitoare, poporul nostru accentuează importanța Învierii lui Hristos. În satul meu, și cred că și în altele, în noaptea învierii se dă vitelor de mâncare toată noaptea, iar când sună clopotul bisericii pentru prima dată, anunțând slujba Învierii, cineva din casă merge și scoate apă din fântână, socotindu-se sfințită de Hristos, despre a Cărui înviere se crede că are și o lucrare actuală asupra întregii naturi.

O atenție deosebită dă poporul român pomenirii morților. După slujba Prohodului, de vineri noaptea, toți credincioșii se duc din biserică la cimitir cu lumânări aprinse, punând lumânările pe mormintele celor adormiți. Nu mai vorbim de desele parastase și pomeniri pe care poporul nostru le face pentru cei decedați. Între cei plecați și cei de pe pământ e o continuă comunicare. Lumea noastră nu este despărțită de cea a celor plecați dintre noi și scumpi nouă

Credința în Dumnezeu cere oamenilor să fie buni, așa cum este El însuși. Omul bun este „omul lui Dumnezeu”. Omul rău e un „păgân” care nu crede în Dumnezeu

Bunătatea e una cu sănătatea minții. Cel lipsit de bună-tate e „nebun”. Omul bun e și un om cu sufletul frumos. Omul rău e un „om urât”. Omul bun e omul comunica-tiv. Când nu ai pe cineva cu care să comunici, ți-e „urât”. Numai omul comunicativ îți face viața frumoasă, plăcută. Prin aceasta se afirmă firea comunicativă a românului. Eu am nevoie de altul, altul are nevoie de mine. Se afirmă prin aceasta valoarea persoanei. Când mă aflu numai în-tre lucruri, „mi-e urât”. Aceasta arată că la fundamentul existenței nu este o esență impersonală, ci o comunicare de persoane, adică Sfânta Treime.

Pentru poporul român lumea întregă, prin rânduiala ei, răspândește o „lumină”. De aceea îi spune lume, de la cuvântul *lumină* (în latină, *lumen*).

Un peisaj frumos e o „gură de rai”. Este în el o frumu-sețe plină de taină. Ea nu este produsul unei esențe lipsite de gândire și de bucuria pentru rânduială. Omului i se cere „să facă un lucru ca lumea”, prin aceasta afirmându-se că și lumea e făcută „lume” printr-un simț conștient al rânduirii, al frumosului. Iadul în care totul se află într-o luptă plină de dizarmonie e un întuneric. În toată rânduiala lumii e prezent Dumnezeu cu iubirea Lui față de oameni. Dar față de oamenii „fără Dumnezeu”, păgâni și răi, El folosește lumea și pentru a le aduce greutate și nenorociri; poporul român spune atunci că-i „bate Dumnezeu”. Încercări pot veni și peste oamenii buni, dar până la urmă ei sunt ajutați de Dumnezeu să ajungă la o și mai mare bucurie.

Poporul român, străin duhovnicește de mistica occi-dentală a întunericului, e un popor care se bucură de lu-mină. Căci lumina e, în planul fizic, expresia rânduiei, iar în planul spiritual e expresia bunăstării sau a relației

armonioase, generoase a omului cu semenii săi. Fața omului bun răspândește lumină, de aceea Sfinții au în icoane capetele înconjurate de un nimb luminos. Omul bun e omul care zâmbeste luminos, care trăiește bucuria comuniunii.

Toate acestea reprezintă un program pentru înnobilarea reală a omului. Și numai în comuniunea bucuroasă cu alții, așa cum e practică de poporul român, se înnobilează omul. Numai în comuniune se înaintează la nesfârșit în această noblețe și în descoperirea fără sfârșit a tainei omului, care se hrănește din taina comuniunii între Persoanele Sfintei Treimi.





# A N E X Ă

ALTE STUDII ȘI ARTICOLE  
**DESPRE SPIRITUALITATEA  
POPORULUI ROMÂN**



## ORTODOXIA, MODUL SPIRITUALITĂȚII ROMÂNEȘTI<sup>1</sup>

Încă de a doua zi după realizarea idealului de întregire națională, după care au suspinat moșii și strămoșii noștri și care a dat un sens vieții lor și o nobilă putere de luptă, s-a ivit în mintea spiritelor de elită ale neamului nostru întrebarea: Care va trebui să fie de aici înainte idealul nostru național, idealul permanent care să atragă cu forță magnetică eforturile noastre tot înainte și tot mai sus în direcția lui, căci cert este că un neam nu poate trăi fără un ideal care să trezească toate latențele ascunse în însușirile lui și să le înmănușeze într-o forță unitară, uriașă și conștientă.

Biologia, satisfacerea de azi pe mâine a necesităților de existență trupească, nu poate fi un ideal care să încălzească până la capacitatea de abnegație și de sacrificiu puterile unui popor, chiar când se concepe ca o țintă comună pentru toată colectivitatea națională. O bunăstare economică, oricât este de necesară – și noi ca popor sărac, atâtea veacuri înlăturat de la împărțirea bunurilor materiale, simțim aceasta cu o deosebită intensitate –, nu poate fi totuși decât

---

<sup>1</sup> Publicat în: *Gândirea*, 19 (1940), 6, pp. 416-425. Semnat: D. Stăniloae. (n.ed.)



un mijloc spre ideal, nu un ideal în sine. Un ideal național nu se poate cugeta decât în linie spirituală, ultima rațiune de a fi a unui neam nu poate fi decât în progresele și realizările înfăptuite de spiritul său, în ordinea spirituală. Chiar când se străduiește după îmbunătățiri de ordin material, nu trebuie să o facă într-o manieră opusă spiritului și moralei. Asupra acestui punct în teorie e de acord toată lumea, deși în practică prea adesea silințele noastre după război au fost dirijate exclusiv de ținte materiale, urmărite cu disprețul normelor și idealurilor spirituale.

Cauza credem că trebuie căutată și în faptul că, deși problema s-a pus de acum douăzeci de ani, nu s-a cristalizat încă în conștiința românească, spre care anume ideal pe plan spiritual trebuie să conveargă toate actele și strădanile noastre. Între mulți sori care ispitesc această conștiință nu s-a ridicat unul mai presus de toți care să domine, să dogorească, să cucerească toată dragostea și toate elanurile sufletului românesc. Dovadă e faptul că în revistele noastre se discută încă, de pildă, dacă suntem mai mult latini sau mai mult daci și dacă trebuie să dezvoltăm mai mult latinitatea sau dacismul din noi.

Idealul acesta însă nu poate fi decât unul care este indicat de legea de viață cea mai înaltă a etnicului nostru, de modul esențial al spiritualității românești. Voi încerca în cele următoare să desprind și să lămuresc această lege.

Știința a redus multiplicitatea entităților din natură la câteva clase, între care există o anumită legătură. Jos de tot este lumea atomică a celor nouăzeci și ceva de elemente. În interiorul atomului există o mișcare circulară a electronilor în jurul protonului, care se efectuează – cum a constatat fizica mai nouă, în special prin teoria cuantelor – după legi

cu totul deosebite de cele din lumea mare, formulate de Newton. Și în atomul fiecărui element e un alt fel de mișcare interioară.

Atomi din diferite elemente constituie prin unire între ei moleculele, adică unitățile ultime ale diferitelor materii: apă, aer, carbon, sare etc. Ce s-a petrecut aici? Mișcările caracteristice din interiorul atomilor componenți s-au modificat? Nu, căci atunci înșiși atomii respectivi și-ar fi pierdut existența. Fără să se modifice deci în interiorul lor, în legea ființei lor, au fost adunați și ridicați într-o unitate superioară, a cărei lege de viață este totuși alta decât cea a atomilor componenți. În molecula unei materii există deci deodată felurile de mișcări particulare ale părților componente și felul de mișcare superior al întregului. A apărut aici un nou *principiu de unitate* și o nouă *lege de viață*. Principiul cel nou de unitate dictează *legea cea mai înaltă de viață* din noua formă de entitate. Această entitate nu e nici numai o colecție de părți componente, căci atunci n-ar exista pe deasupra lor ca o individualitate unitară cu o lege superioară de viață, dar nu e nici un întreg nediferențiat, ci are caracterul unui organism, adică e și multiplicitate, dar și unitate.

O clasă mai înaltă de entități, cu o mai mare bogăție de părți componente, este organismul vegetal. În el sunt adunate și înălțate într-o unitate superioară o mulțime variată de celule care constau din moleculele mai multor materii, acestea fiind la rândul lor unități ce cuprind mai multe feluri de atomi. Deci avem aici o clădire cu patru etaje. Variatele mișcări din mulțimea felurită a atomilor rămân netulburate, de asemenea originalitatea de viață a diferitelor categorii de molecule, netulburate, funcționează și-și păstrează originalitatea lor și diferitele feluri de celule. Dar

legea de viață a întregului e alta decât a tuturor felurilor de părți componente. E o lege superioară tuturor, e legea cea mai înaltă din noul organism, care nu e expresia unei sau altei părți componente, ci a întregului, a individualității organismului, care nu e o simplă adunare de părți.

Ce a făcut ca o înlănțuire de molecule să dea o celulă, deci o unitate nouă și o nouă lege de viață? Numai moleculele componente nu o pot explica. A intervenit aici un factor nou de creație, care a sintetizat părțile, creând condiții transformate de viață, altele decât cele proprii părților.

Același lucru se petrece cu regnul animalelor, unde complexitatea e și mai mare. Iar pe o treaptă mai înaltă stă omul, în care, în complexitatea constituției animalice, tronează ca principiu superior de unitate spiritul. Legea de viață cea mai înaltă a omului nu e nici mișcarea intraatomică – în acest caz n-ar fi nicio unitate în viața lui –, nici diferențele mișcări moleculare sau celulare, nici variatele funcții fiziologice și instincte animalice, ci este o lege care se boltește deasupra tuturor, se folosește de toate, dar le și transcende: este mișcarea spre un ideal unitar potrivit spiritului.<sup>2</sup> Cred că această lege generală ce stăpânește toate făpturile domină și lumea entităților și a sintezelor biologic-spirituale care sunt națiunile.

Neamul românesc este o sinteză biologic-spirituală a mai multor părți care au intrat în compoziția lui. Cele principale sunt: elementul dac, elementul latin și creștinismul ortodox.

---

<sup>2</sup> Am folosit pentru această schemă impunătoarea carte a teologului anglican Lionel SPENCER THORNTON, *The Incarnate Lord* (Domnul întrupat), Londra, 1928, unde viziunea aceasta a universului e prezentată pe larg.

Dar este o sinteză nouă, o individualitate proprie, cu un principiu de unitate deosebit de toate părțile componente. Legea cea mai înaltă de viață a neamului nostru, legea care îl exprimă ca ceea ce este el în chip propriu, este aceea pe care o trăiește ca întreg, nu care e proprie vreuneia din părțile lui. Caracteristicile elementelor componente sunt străbătute de un timbru nou, unitar, de timbrul individualității noi care este *românitatea*. Deci putem spune că legea cea mai înaltă de viață a neamului nostru este *românitatea*.

O individualitate care nu trăiește după legea care o exprimă ca întreg, ca individualitate distinctă, ci lasă să fie copleșită de legea de viață a vreunui element component, a vreunei unități subsumate, merge firește spre disoluție. Precum omul care nu mai trăiește după legea spiritului – care este legea supremă a omului ca întreg, a omului ca om –, ci dă preponderență pornirilor vreunei părți componente subalterne, promovează o hipertrofie unilaterală a pornirilor acelei părți și cade în complexe psihologice care duc spre dezintegrarea individualității sale adevărate<sup>3</sup>, la fel neamul care permite dezvoltarea exagerată a caracteristicii vreunui element component al său e periclitat să-și piardă individualitatea, nu numai prin faptul că nu o mai activează ca atare, ci prin faptul că, permițând acelui element o dezvoltare exagerată, produce reacția tot exagerată a altor elemente și peste tot se produce un dezechilibru, o tulburare a sintezei și a fizionomiei sale precizate.

Socotim, de aceea, naive toate lozincile care cer: unele să trăim după legea elementului dacic din noi, altele după a celui romanic, să promovăm fie substratul dacic, fie su-

<sup>3</sup> Lionel SPENCER THORNTON, *The Incarnate Lord*, p. 63.



prastructura romană. Judecata logică și bunul simț comun, ca și poruncile realității, cer să trăim după legea individualității noastre naționale, adică românește. Nu romanitatea, nu dacismul, ci românitatea cu tot ce cuprinde ea, aceasta este legea cea mai înaltă prin care ne menținem și ne îndeplinim misiunea noastră. Idealul nostru, exprimat în linii mari, este: să ne menținem și să desfășurăm în toată plenitudinea însușirile *românității*.

Dacă procesul de naștere a unor individualități personale și etnice noi, prin sintetizarea unor elemente anterioare și prin apariția unor noi principii de unitate e opera lui Dumnezeu – cum desigur că este –, atunci noi n-avem voie să destrăăm aceste entități și să dăm înapoi un proces realizat cu voia lui Dumnezeu. A destrăma individualitatea personală e aproape un act de ucidere. Și aceasta se poate întâmpla fie prin promovarea tendințelor biologice din organismul național pe primul plan, fie prin promovarea unei note parțiale din întregul unitar care formează spiritualitatea etnică.

Dar se cade să precizăm cum putem promova individualitatea etnică a românismului.

Privind clasele de entități naturale, vedem că fiecare există pentru o clasă superioară, pentru a se înălța pe temelia ei etajul uneia mai înalte. Toate clasele inferioare – atom, moleculă, celulă, vegetal, animal – au un sens raportat la o direcție ascendentă și în același timp transcendentă, pentru că fiecare e făcută pentru o clasă de entități superioare, dar acestea nu pot fi produse de cele inferioare. Toate servesc ca bază de viață pentru spiritul omenesc.

Este spiritul omenesc o entitate în care nu se manifestă nicio relație cu un plan superior? Este o entitate care trăiește

din sine și pentru sine, cu ferestrele închise spre o ordine superioară? Experiența – care este cea mai directă pe care o putem face ca oameni – ne spune tocmai contrariul. Spiritul omenesc – mintea, voința, năzuința – e tot ceea ce poate fi mai pornit spre o comunicare cu o ordine superioară. Spiritul omenesc nu poate renunța decât cu prețul vieții sale la cunoașterea adevărului, la autodepășirea continuă spre o stare morală superioară. Și omul nu se mulțumește cu un adevăr relativ și cu valori morale trecătoare. El tinde după adevărul absolut, care e pentru toate timpurile și pentru toți oamenii adevăr, după o desăvârșire morală care să fie recunoscută ca atare în toate timpurile și de toți oamenii. El năzuiește cu alte cuvinte după o ordine spirituală eternă. Și năzuința aceasta nu e în funcție de voința lui, de arbitrarul lui, e un impuls mai puternic decât voința. Ființa lui e făcută așa. Și cine a făcut-o așa, roabă a ordinii eterne, dacă nu însăși acea ordine? Ordinea aceea exercită o forță de atracție asupra ființei omenesti, și-a înfipt cârligele în ființa noastră, prin impulsul nostru după adevăr, prin conștiința morală care ne domină. Dacă mergem în direcția în care ne atrage, ne simțim bine și progresăm, dacă nu, sângerăm și ne destrămăm.

Faptul că și omul – cea mai înaltă entitate pământească – este făcut pentru a fi în relație cu ceva superior lui nu înseamnă că ființa lui stă, după asemănarea claselor inferioare, la temelia unor noi individualități superioare lui. Scopul ordinii eterne, care a creat și a orânduit lumea, a fost ca s-o întocmească astfel încât să poată apare în ea un vârf, o față personală și spirituală cu care să comunice precum cu reprezentanta întregii lumi create. Această față a lumii, cu care poate comunica ordinea eternă, este omul. Ținta întocmirii lumii a fost persoana creată vizibilă: omul.

Omul e destinat însă să se dezvolte ca om prin comuniunea cu ordinea eternă, până la asemănarea cât mai deplină cu această ordine: înaintea lui stă perspectiva unui progres spiritual ale cărui limite nici nu ni le putem închipui.

Ordinea aceasta a apărut ca sistem de valori de sine stătătoare numai rațiunii filosofice din timpurile anterioare. Creștinismului, ca și oricărei religii, ele i-au apărut ca atribute și manifestări ale unei persoane absolute. Astăzi se apropie de acest punct de vedere și filosofia. Dacă ținta universului creat este apariția omului ca persoană – singură această calitate dând putința comunicării cu ordinea eternă –, se înțelege că acea ordine trebuie să aibă și ea un caracter personal. Realizările culminante ale unui autor, nu cele inferioare, sunt acelea care exprimă mai adevărat ființa lui. Iar realizarea culminantă în ordinea creației este persoana.

Se mai poate observa încă un lucru: cu cât ne ridicăm pe scara entităților create, cu cât ne apropiem de treapta pe care stă persoana omenească, vedem validându-se tot mai mult principiul individualității, al deosebirii dintre diferiții indivizi. Atomii unui element, moleculele unei materii sunt strict identice: indivizii unei specii vegetale nu mai prezintă aceeași uniformitate, dar totuși legea de viață a speciei e atotputernică: aproape același lucru se petrece în lumea animală. În clasa persoanelor omenești însă individul nu mai e dominat exclusiv de instinctele speciei, ci urmează un drum în bună parte ales de sine în chip liber. Drumul acesta e o rezultată a individualității sale libere, dar de o anumită originalitate, și a ordinii eterne, este rezultată felului său propriu de relație și de colaborare cu acea ordine. Relația cu ordinea eternă constă în a descifra pretențiile ei – aceasta e cunoașterea – și a răspunde acestor pretenții

prin realizările de ordin social, moral, politic, artistic etc. Prin relația aceasta se încorporează continuu câte ceva din ordinea eternă în persoana omenească și în ordinea lumii create, prin mijlocirea acestui instrument, a acestui canal care este persoana omenească.

Și întrucât nu există persoană omenească, sau un grup înrudit de persoane omenești – neamul – prin care să se poată încorpora această ordine în multiplicitatea nesfârșită a aspectelor ei, e dată mulțimea de individualități personale și etnice pentru ca fiecare să încorporeze în sine, după structura și după posibilitățile proprii, acea ordine într-un anumit fel, corespunzător cu una din nenumăratele posibilități și aspecte cuprinse în ea.

Precum fiecare ins crește în spirit, în însemnătate, prin relație pozitivă, prin înaintare spre plenitudine spirituală pe acea rază a ordinii eterne care-i este adecvată ființei lui, tot așa și neamurile cresc în puteri prin acel fel de comunicare activă cu ordinea eternă care le este proprie lor, care le este indicată de ființa lor originală ca întreg, care formează legea cea mai înaltă a individualității etnice.

Din acestea rezultă că idealul permanent al neamului nostru este creșterea sa spirituală – aceasta presupune desigur și o bază corespunzătoare de existență fizică – printr-un fel de relație cu ordinea valorilor eterne determinată de individualitatea sa etnică, de românism, *printr-o comuniune românească cu Dumnezeu*.

Care este însă modul românesc de comuniune cu ordinea spirituală transcendentă? Aceasta ne-o spune istoria și ne-o spune viața actuală a poporului nostru: este Ortodoxia.

Desigur că și aici sunt necesare câteva precizări. Ortodoxia este ochiul prin care privește românul spre cer și,



plin de lumina de acolo, și-l întoarce spre lume, conducându-se după el în atitudinile și pașii săi. Și noi știm că ea este singurul ochi corect, sănătos. Dar ochiul e al unei individualități etnice determinate, al unei unități sintetizate din mai multe elemente constitutive. Sau ochiul însuși este, pe lângă aparatul constituit după legile universale ale opticii, și o materie și o simbioză sufletească individuală. Românul întreține comuniunea cu ordinea eternă prin Ortodoxie, dar românește. Ortodoxia se află aici într-o sinteză anumită, care nu strâmbă Ortodoxia din punct de vedere formal, așa cum materialul și simbioza sufletească în care e îmbrăcat aparatul optic al ochiului nu strâmbă legile optice generale după care funcționează.

Ortodoxia are o funcție esențială și chiar capitală în viața românismului. Idealul național permanent al neamului nostru nu poate fi conceput decât în legătură cu ea.

Voi arăta acum, prin câteva ilustrații, cum Ortodoxia e un mod propriu de comunicare cu valorile eterne și de încorporare a lor în ordinea vieții pământești, un mod care a dat o anumită structură spiritului românesc, de care nu se poate desface fără primejduirea existenței sale, un mod care este în același timp superior tuturor celorlalte.

Voi arăta aceasta în comparație cu alte moduri ale comunicării cu acea ordine și mai ales cu cel catolic, pentru a scoate mai bine în relief originalitatea celui ortodox românesc.

Modul ortodox corespunde în chipul cel mai deplin menirii de-a încorpora în viața noastră intimă valorile și puterile transcendente, sfințitoare, dumnezeiești. Aceasta se vede din multe învățături ale dogmei ortodoxe.

Amintesc aici trei din aceste învățături: Ortodoxia întrebuințează, ca element care se preface la Sfânta Împărtășanie

în Trupul Domnului, pâinea naturală cea de toate zilele, catolicismul, azima; Ortodoxia admite ca limbă liturgică orice grai național, Catolicismul, numai limba latină, care nu e vorbită de niciun popor (slujirea Missei catolice în limbile naționale s-a aprobat abia la Conciliul al II-lea Vatican, 1965, *n.ed.*); Ortodoxia lasă pe preot să prindă rădăcini adânci în viața societății prin întemeierea unei familii, catolicismul îl ține suspendat pe deasupra vieții omenești prin celibatul clerical.

În concepția ortodoxă, puterile dumnezeiești fuzionează cu realitățile naturale și esențiale ale vieții noastre, ridicându-le pe acestea într-o lumină de taină, care provoacă în noi o atitudine plină de cuviință și de respect față de ele. Viața noastră naturală, împrejurările noastre concrete se sfințesc, se îmbracă în vraja cerească, Dumnezeu ia în brațele Sale universul nostru și mediul în care trăim nu mai e pur creat și profan, ci o unitate divino-creată. Nu o pastă artificială neuzitată – azima – e învrednicită de Dumnezeu de a fi transformată în Trupul Său, ci însăși pâinea noastră, scumpă și esențială vieții, pe cât de comună, pe atât de respectată de tot omul, pretutindeni aflătoare și totuși nevulgarizată, elementul stihial (de bază, *n.ed.*) al vieții, prin ființa și prin funcția ei, fiind paralela cea mai adecvată a trupului lui Iisus Hristos – elementul susținător al vieții spirituale. Nu trebuie să producem anume o substanță, care nu se află în tot locul și în toată ziua, pentru a se preface în Trupul Domnului, ci însăși realitatea de bază a vieții noastre pământești devine, prin transfigurare, elementul divin al mântuirii. Ce cinste nu se răsfrânge din acest fapt asupra pâinii în general, toată fiind virtual destinată spre a fi Trupul Domnului! Iar cinstea aceasta a pâinii s-a infiltrat

din concepția ortodoxă în sufletul românesc, care consideră pâinea aproape ca pe o ființă însuflețită și misterioasă, în deosebită legătură cu Dumnezeu, față de care trebuie să te porți cu cuviință, să n-o iei în răs. Când taie românul pâinea, îi face Cruce, și nu există om oricât de vicios sau oricât de antrenat în glume nesărate să nu se jeneze de a extinde spiritele sale și asupra pâinii. Și iată cum, în felul acesta, Ortodoxia a sădit în firea românească o înaltă atitudine de ordin moral. Căci moralitatea nu prinde rădăcini temeinice în sufletul omului decât atunci când îl face să respecte oamenii și lumea din jurul său. Numai așa coboară omul ceva din ordinea valorilor eterne în viața sa. Iar Ortodoxia care sfințește însăși lumea naturală a omului, făcând din ea un fel de mediu tainic, e mijlocul cel mai propriu de-a apropia pe om de idealurile ordinii eterne.

Aceeași virtute o manifestă Ortodoxia prin faptul că, folosind în cult graiul național vorbit, coboară o putere sfințitoare în el. Ce e mai intim, mai cotidian, mai esențial vieții sufletești a omului decât graiul matern? Și precum e graiul, așa e omul. Omul curat folosește cuvinte curate și le încarcă de înțelesurile curate ale sufletului său. Omul cu suflet impur alege cuvinte urâte și le murdărește și pe cele curate de înțelesurile murdare ale sufletului propriu. Cuvintele merg în suflet și, cum sunt ele, așa se face sufletul. Ortodoxia, întrebuițând la slujbă cuvintele de fiecare zi ale omului, le purifică de sensurile impure, le încarcă cu sensuri sfinte, le îmbracă în vraja evocărilor din lumea cerească, îl pune pe om să le exprime în dispozițiile cele mai elevate ale vieții sale și omul, întrebuițându-le după aceea în viața zilnică, va fi influențat de aceste cuprinsuri ale lor, va avea în aceste sensuri o frână a gândurilor sale și

icoane cerești de contemplație. Iisus Hristos S-a întrupat ca om pentru viață, pentru curățirea, vindecarea, îndreptarea ei, pentru bolnavii și bolile vieții, pătrunzând în regiunile modeste și firești ale ei, nu izolându-se în cine știe ce înaltă, aristocratică și artificială sferă aeriană.

Sunt prețioase considerațiile pe care le face teologul catolic Oskar Banhofer asupra limbii omului căzut și a celui renăscut în Hristos<sup>4</sup>. În starea primordială, spune el, graiul omului oglindea Logosul dumnezeiesc, ba chiar întreaga Sfântă Treime. Prin căderea omului, graiul a pierdut relația cu Logosul ceresc, și prin aceasta frăgezimea și rezonanța intimă devenind o monedă tocită, un sistem convențional al vieții sociale curente. E acel grai al impersonalului, analizat de Martin Heidegger în *Sein unde Zeit*<sup>5</sup>. Prin întruparea Logosului divin, prin renașterea omului prin El, graiul își recâștigă caracterul de transparență și rezonanță spirituală și intim personală.<sup>6</sup>

Dar, în ciuda acestor prea elementare adevăruri, catolicismul a luat graiului natural al omului posibilitatea de a se purifica, de a se spiritualiza.

---

<sup>4</sup> Vezi Oskar BANHOFER, *Das Geheimnis der Zeiten. Christliche Sinngebung der Geschichte*, München, 1935.

<sup>5</sup> Martin HEIDEGGER, *Sein unde Zeit*: „Die Sprache wird zumeist zum Instrument des Man, der Uneigentlichkeit, zum umsichtig besorgenden Bereden der Dinge”, p. 34.

<sup>6</sup> Martin HEIDEGGER, *Sein unde Zeit*: „Das menschliche Wort unde die menschliche Sprache werden in eine ganz neue Dimension hineingehoben dadurch, dass sie Zeugnis geben vom götlichen Wort nun nicht mehr in der blossen Analogie spurhafter oder bildhafter Aehnlichkeit sondern in der Analogie des Glaubens, im übernatürlichen Glaubenszeugnis, das der götlichen Offenbarung selber antwortet”, p. 34.



Ca și prin azimă, tot așa și prin limba latină, ca limbă liturgică exclusivă, Romano-catolicismul, socotind nedemne stihiiile naturale ale vieții de a primi puterile divine, creează un plan artificial pe deasupra realității naturale, lăsând să coboare numai până acolo lumina și puterea cerească. Viața concretă rămâne ca o subterană în întuneric și în impuritate. Omul o va trata ca atare. Viața lui zilnică nu se va simți stânjenită în tendințele ei pur pământești de prezența valorilor din ordinea eternă, nici când acestea sunt străbătute de lumina de Sus.

În acest punct credem că putem constata cum s-a imprimat în sufletul românesc modul ortodox de comuniune intimă cu ordinea eternă, ca să nu mai subliniem că direcția celei mai sănătoase dezvoltări spirituale numai Ortodoxia ne-o dă (amintim că protestantismul nu are peste tot o viață liturgică, în filtrul căreia să se purifice sensurile cuvintelor).

Cuvintele românești autohtone – nu neologismele – au, cele mai multe, pe lângă înțelesul lor pozitiv un adaos de vrajă, o aură evocatoare de realități ce depășesc geometria, fizica, biologia și psihologia lumii naturale. Cuvintele *frunză, codru, lumină, vreme, dor, slujbă, milă, pace, dar, fire* au în viața poporului înțelesuri mai adânci decât cele definite de un naturalist sau de un psiholog. O mulțime de cuvinte din slujbele sfinte și din *Scriptură* împestrițează creațiile folclorului, punând pe el o pecete de mister și de sfințenie, chiar dacă se referă la momente vesele din viață, cum e nunta sau culesul. Peste tot, faptul de a nu avea la dispoziție decât un grai sfințit de uzul liturgic, chiar când vrea să exprime sentimente mai șagalnice sau împunsături usturătoare, dă sufletului românesc acea atitudine de admirabilă și specifică pudoare și de exprimare ocolită și îmbunată. Românul

adevărat nu e vulgar nici când vorbește de dragoste, nici când ironizează în strigături și anecdote. Vulgaritatea în cântări, în poezie, în dans e de origine orășenească, deci apuseană. Ortodoxia s-a dovedit și în această privință ca cea mai perfectă pedagogă a sufletului românesc.

Aceeași difuzare a elementului transcendent în intimitatea naturii create se arată în sfârșit și în faptul că preotul ortodox are o familie și prin aceasta rădăcini ramificate în viața socială. El sfințește și ridică la treapta cea mai înaltă funcția nobilă de tată și de soț, întrunind în aceeași persoană aceste calități cu aceea de preot. El se face astfel pildă și ideal al tuturor părinților, al tuturor soților. El arată, practic, cum trebuie purtate aceste greutăți. Dacă Sfânta Treime ne arată că și la Dumnezeu este un fel de viață de familie, că familia pământească – cea mai curată insulă a iubirii, a abnegației și unirii din lume – își are temelia și justificarea în existența și orânduirea ființei ce formează fundamentul tuturor, dacă Însuși Dumnezeu nu S-a sfiit să fie Tată, de ce ar găsi un preot că este incompatibil cu el să întemeieze o familie și să fie tată într-o familie? Desigur că sunt unii care gândesc că familia constituie o piedică pentru preot în împlinirea cu râvnă a obligațiilor sale misionare: un preot necăsătorit e cu totul dedicat activității de propovăduitor al Evangheliei și idealismul lui nu este slăbit de nicio grijă, de niciun interes! O preoțime celibatară este o armată la dispoziția exclusivă a conducerii bisericești, aceasta putând să o utilizeze în orice acțiune voiește, făcând astfel din Biserică o forță politică și socială de temut.

Dar lucrurile trebuie privite și pe cealaltă parte. O preoțime care și-a retezat legăturile naturale cu societatea omenească constituie o clasă pe deasupra vieții concrete și

străină de ea. Un astfel de preot nu mai e capabil de înțelegere reală, de înduioșare sinceră față de greutateile și de problemele unei umanități al cărei conținut sufletesc, în ceea ce are mai intens și mai revelator, e format din frământarea concretă a unei vieți de sudori, de picături de sânge, de griji aspre. Înălțimea supremă, frumusețea cea mai nobilă, care emană dintr-un suflet de o adâncă credință și de nețărmurită convingere că Iisus Hristos e cu el, licărește cuceritor numai de pe o față care, luptând cu asprele greutăți și suferințe ale vieții, e în stare să fie totuși mângâiată, luminată de raza încrederii. Suferința transfigurată eroid de lumina credinței e starea de mântuire, e starea de supremă frumusețe spirituală, e umanitatea sfântă, apropiată tuturor și totuși îndumnezeită. Altfel, nu știm cum ar putea cineva simți mângâierea și fericirea că e mântuit dacă nu a trăit și nu trăiește în fiecare clipă în mijlocul furtunii. Sentimentul fericirii la un om care n-a trăit și nu trăiește în furtună e ceva foarte fad, foarte gol și superficial, e mai mult o afectare de beatitudine exterioară, o unsuroasă și adormită poză a feței, care nu are în interior drept corespondență decât un imens gol.

Fața cea dintâi e a preotului ortodox, a doua, a celibatarului. Precum preotul căsătorit a știut să urce treptele idealismului luptând cu asprimile vieții și în ciuda lor, așa va ști să îndrume, cu înțelegere reală și cu compătimire, și pe credincioși. Un celibatar nu va înțelege și nu va putea compătimi cu adevărat necazurile credincioșilor, ci va afecta că le înțelege, le va înțelege doar în teorie. Sfaturile lui par totdeauna sunând a gol, ajutoarele lui se promet dintr-o judecată teoretică. Înțelegerea lui e deductivă, pornind de la învățătura din carte că ești dator să înțelegi pe omul cu

greutăți, nu e o înțelegere din experiență, din împreună-suferință. Iisus Hristos însă nu S-a mulțumit cu o înțelegere deductivă a suferinței omenești rămânând în cer, ci S-a coborât s-o împărtășească în viața proprie.

Desigur, un preot celibatar, apărându-ți dintr-o altă lume decât a ta, te impresionează. Dar nu te încălzește, nu ți se apropie de suflet, el e ca lumina soarelui de iarnă, care lucește rar și nu te încălzește deloc, pe când preotul ortodox e asemenea căldurii familiare din vatră, care, fiindcă ține mereu și e așa de intimă, nu te prea impresionează, dar, dacă ți-ar lipsi într-o zi, ai vedea ce rău e.

Ortodoxia ni se înfățișează și aici familiară, difuzată ca dragostea de mamă în jurul tău, în înfățișările modeste ale celor mai omenești și mai apropiate aspecte ale vieții, pe când catolicismul e distant, formează un țărc aparte, pe deasupra vieții noastre. Dumnezeu, în concepția catolică, parcă Se ferește să vină prea aproape de noi.

Neavând rădăcini în pământ, sigur că preoții catolici pot fi trimiși în orice loc de pe glob, dar, în orice loc, apar oamenilor tot așa de străini.

Concepția catolică menține pe toată linia o dualitate de planuri: viața reală, concretă, rămasă în secularitatea ei inițială, un fel de plafon construit artificial, care primește și ține la el puterile dumnezeiești pe care doar le arată celor de jos.

Nu e o încorporare intimă a ordinii eterne în viața pământească a omenirii, care e, cum am văzut, condiția esențială a sfințirii, a înălțării neconținute a ei.

Toți gânditorii de seamă au constatat că istoria Apusului, de la Renaștere încoace, se caracterizează printr-o emancipare rând pe rând a diferitelor sectoare de viață omenească de sub spiritualitatea creștină. Berdiaev arată mai ales cum



s-a secularizat conceptul de natură. De unde, în creștinismul primar, natura nu era considerată numai ca un conglomerat de materie stăpânit de o serie de legi, ci și ca un domeniu străbătut de puteri tainice, de la Renaștere încoace conceptul de natură a primit un caracter cu totul pozitivist. Omul a început să se apropie de ea fără nicio sfială mistică, ci cu ochiul rece al inginerului care nu vede decât materie și legi. Această atitudine a ajutat progresul științelor fizice și al tehnicii, care nu e decât o aservire dirijată a puterilor și a legilor din natură. Rodul acestei atitudini este mașina de azi, socotită ca tot ce poate fi mai puțin spiritual.

Gânditorii respectivi, și printre ei Berdiaev, au până la un punct dreptate. Într-adevăr, procesul dominant de la Renaștere încoace a fost secularizarea treptată a omului și a naturii, iar mașinismul și toată civilizația utilitaristă și hedonistă de azi e rodul acestui proces. Ele sunt de căutat în doctrina catolică – dezvoltată după ce Apusul religios s-a rupt de Răsărit, deci de prin secolul al XII-lea – a dualității de planuri despre care vorbim. Odată ce doctrina catolică susținea că natura rămâne chiar în lumea creștină așa cum e, nestrăbătută intim de puterile divine, firește că oamenii Renașterii au tras de aici consecința practică, gândind că, dacă-i așa, n-are niciun rost ca Biserica să țină sub dominația ei sectoarele vieții naturale.

În Răsărit, procesul acesta de emancipare a vieții de sub unghiul concepției spiritualiste a început mai de curând, sub influențele Apusului. Dar el nu se potrivește cu sufletul românesc crescut în spiritualitatea ortodoxă. Noi nu putem împărți viața în două planuri.

Firea noastră dorește să îmbrace întreaga viață în haina de lumină și căldură sfântă a cerului. Lucian Blaga, când

a spus că concepția sofianică a Ortodoxiei coboară cerul pe pământ, a intuit un mare adevăr. La noi n-au ce căuta tendințele de secularizare a vieții venite din Apus, iar la noi mașina, de nu se vor forța lucrurile, e destinată să devină nu un monstru de oțel ce strivește spiritul, ci manifestarea acelorași puteri ale naturii cărora sufletul românesc le acordă un caracter plin de taină și de dar minunat. Așa cum umanizează și își mângâie plugul și coasa, românul va umaniza, după oarecare familiarizare cu ea, și această unealtă mai complicată care este mașina. Deocamdată, românul inaugurează și mașina prin sfeștanie, ca tot restul lucrurilor sale – părți și puteri ale naturii. Și aici putem rectifica puțin judecata gânditorilor amintiți. Noi credem că, deși în Apus mașina este un rod al secularizării conceptului de natură, ea s-ar fi putut naște și dintr-o interpretare mai puțin seculară a naturii, căci ea nu exclude, ci mai degrabă implică accețiunea forțelor naturii transpuse în mașină ca niște realități grandioase, minunate, nedeplin stăpânite, care trezesc în noi admirație și sfială. Teroarea zdrobitoare pe care o exercită azi, în multe cazuri, mașina asupra omului este o dovadă că forțele naturii nu sunt ceva ce poate fi perfect înțeles și stăpânit de om.

Răsăritul ar fi putut produce tehnica modernă, dacă împrejurările istorice ar fi permis-o, precum Egiptul și China veche au produs tehnica lor. Dar nu i-ar fi dat utilizarea inumană pe care i-a dat-o Apusul, ci i-ar fi dat o utilizare în slujba spiritualului, asemenea Egiptului, și în cadrul relațiilor de umanitate în viața socială așa cum le-a strecurat în suflete Ortodoxia. Dată fiind tehnica modernă, existentă în funcția pe care i-a dat-o Apusul, o misiune a popoarelor ortodoxe și în primul rând a poporului nostru, atât de uman,

este să rectifice răul legat de ea, salvând omenirea de la o catastrofă ce se anunță de altfel sigură.

Dar aceasta o poate face neamul nostru intensificând în el duhul Ortodoxiei, în care sunt rezervate, precum am avut ocazia să vedem și numai din câteva exemple, puterile de salvare și de înnoire ale întregii omeniri apusene, apucate pe panta prăpastiei. Idealul nostru ca neam nu poate fi acela de a ne face grabnic și întru totul ca neamurile apusene, care se găsesc la marginea puterilor lor morale, ispitite pe drumul unei dezvoltări sufletești greșite, ci de a dezvolta puterile noastre originale pe calea sănătoasă și firească indicată de Ortodoxia sufletului nostru, pentru ca să aducem cândva, nu prea târziu, o contribuție considerabilă la refacerea sufletească a umanității și, prin aceasta, la asigurarea viitorului ei.

Este direcția pe care ne-a indicat-o și Majestatea Sa Regele în diferite rânduri și în general prin accentul pe care-l pune pe Ortodoxie, ca element ce se confundă cu spiritualitatea românească, și pe credință, ca factor esențial în renașterea națională, ca și prin dragostea ce o mărturisește pentru ceea ce constituie, în toate ramurile vieții noastre, originalitatea românească.

Dacă cei zece ani de până acum ai domniei au fost o indicație și un fericit început în această direcție, nu ne îndoim că anii mulți ce vor urma vor fi o desăvârșită precizare și consolidare.

## CREȘTINISM ȘI TRADIȚIE ÎN VIAȚA NAȚIONALĂ<sup>7</sup>

Tradiția națională nu se confundă și nu se aseamănă cu transmiterea biologică. Dacă așa ar sta lucrurile, ar fi inutil să se pledeze în favoarea sau împotriva ei. Ar fi o lege implacabilă a vieții, care s-ar realiza independent de voia și de strădania noastră. Nu se poate spune că transmiterea tradiției este asigurată integral de identitatea ființială a unei națiuni, de același duh care prezidează dinlăuntru toată istoria unui popor, căci în acest caz nu am vedea neamuri abătute de la linia lor până la deznaționalizare sau până la desfigurare, sub influența unor factori cărora s-ar fi putut rezista.

Chiar dacă se explică și se ușurează în parte și prin factori ai naturii – sânge, identitate etc. –, legătura generațiilor prin tradiție se realizează într-o însemnată măsură și cu ajutorul voinței, ține și de domeniul spiritului. E un mister modul în care se realizează colaborarea dintre factorii de natură și cel spiritual-voluntar și este imposibil de măsurat exact contribuția și însemnătatea fiecăruia în înlănțuirea generațiilor prin tradiție. Fapt este însă că, fără factorul

---

<sup>7</sup> Publicat în: *Luceafărul. Revistă lunară de literatură, artă și cultură generală*, Sibiu, SN 1 (1941), 2 mai 1941, pp. 42-48. Semnat: D. Stăniloae (n.ed.).



spiritual-voluntar, această continuitate a generațiilor nu se realizează deplin și cu timpul se slăbește cu totul, odată cu identitatea națională.

Teologul rus Serghei Bulgakov atribuie persistența unui stil și unui conținut unic în toate manifestările Bisericii, a Tradiției în sens de continuă creare, dar în același spirit, a identității Bisericii, realizate și asigurate prin același Duh Sfânt. Chiar fără a se preocupa de memorarea trecutului, în orice timp Biserica lucrează în fond la fel, pentru că același Duh Sfânt o conduce, este Izvorul ei de acțiune și ființa ei. Nu păstrarea în memorie a trecutului o ajută să-și păstreze identitatea, ci, invers, identitatea ei de totdeauna o face să-și păstreze continuu și cu drag în minte manifestările din trecut.

Despre Biserică se poate vorbi mai mult decât despre națiune astfel, pentru că de fapt realitatea fundamentală din ea este un factor suprapersonal și supratemporal, Duhul Sfânt, Care are grijă de salvarea identității ei. Totuși, și în ea Duhul Sfânt nu lucrează decât prin voințele omenești, prin înduplecarea acestora la o deplină identificare cu Tradiția Bisericii și la o deplină integrare a lor în mediul, în ființa Bisericii. Fără adeziunea voințelor omenești nu se poate realiza nici transmiterea Tradiției și manifestarea aceluiași Duh Sfânt, deci nu se poate vorbi de o identitate a Bisericii. Până când voințele omenești nu consimt la realizarea ei concretă, Biserica și, implicit, identitatea ei există numai ca o virtualitate voită de Dumnezeu. Poate într-un anumit înțeles și neamurile sunt virtualități voite de Dumnezeu, devenind actualități și menținându-se ca atare numai prin factorul omenesc voluntar, atunci când ia atitudine pozitivă față de tradiție.

Având în vedere că, pe de o parte, factorul extravoluntar în Biserică este superior voințelor omenești, fiind dumnezeiesc, păstrarea Tradiției și a identității Bisericii este mai sigură și se poate atribui într-o mai mare măsură factorului extravoluntar decât în cazul națiunii, unde factorii importanți, pe lângă schimbătoarea voință omenească, sunt de natură inferioară. Pe de altă parte însă, întrucât Duhul Sfânt, cu toată esența Lui dumnezeiască, Se face eficient nu nesocotind voința omenească, ci luminând-o și ridicând-o la cea mai deplină libertate, astfel încât acolo unde se primește Duhul Sfânt se experimentează adevărata libertate – întrucât așadar Duhul Sfânt nu e un factor opus libertății, ci unul superior tocmai prin suprema libertate pe care o are și o provoacă –, Biserica face impresia, mai mult decât națiunea – și anume celor ce o privesc din exterior –, că depinde întru totul de libertatea membrilor ei în persistența ei identică, pe când continuitatea națiunii e asigurată și de o substanță extravoluntară.

În general, Biserica este asigurată prin factorul exclusiv spiritual, omenesc și dumnezeiesc, iar neamul și prin factori nespirituali, dar și într-un caz și în celălalt voința omenească a membrilor are oarecum cuvântul ultim. În cadrul neamului, pentru menținerea tradiției, asupra voințelor se exercită o anumită presiune din partea factorilor naturii. În cadrul Bisericii, se exercită un îndemn și o atracție de ordin pur spiritual. De aceea, nașterea și menținerea Bisericii – datorată aproape total voințelor cucerite pe căi de persuasiune spirituală – este o adevărată minune, un mare triumf al spiritului.

În orice caz, fie că e vorba de Biserică, fie că e vorba de națiune, din cele două laturi ale alternativei: ținerea de

tradiție sau abandonarea ei, firească e cea dintâi, întrucât pentru ea pledează și factori anteriori, superiori voințelor omenesti, realități și forțe puse de Dumnezeu în calitate de Creator și Mântuitor. Când voința consimte la păstrarea tradiției, se mențin și se precizează realități continue și bine orânduite prin acordul a doi factori: unul voluntar și altul extravoluntar. Când voința nu consimte la păstrarea tradiției, se sparg marile realități colective și bine definite și se produce haosul: centre individuale nestatornice, în continuă rostogolire, de la o vreme scapă chiar și de sub stăpânirea unicului factor al propriei voințe.

Desfacerea voinței din acordul cu factorii puși de Dumnezeu Creatorul este un păcat ușor de identificat ca atare: această separare e un produs al tendinței egocentrice de substituire a lui Dumnezeu prin eul propriu, de desconsiderare și anulare a creației lui Dumnezeu. Prin aceasta, eul nesocotește tot ce e dat în afară de sine, nu mai vede în exterior ceva care ar avea vreo importanță obiectivă. Iar efectele sunt dezastruoase pentru un asemenea eu: se destramă din el orice temelie și cadru definitoriu, orice consistență, devenind o masă amorfă în care se imprimă continuu, în înșirare haotică și amestec dezordonat, tot felul de idei, imagini, impresii, tendințe. În loc de a-și câștiga o poziție de superioritate și de statornicie în curgerea lucrurilor, se pomenește răpit și contopit în ele.

Teologul german Friedrich Gogarten vede prezența credinței în Dumnezeu Creatorul în raportarea atentă, plină de considerație a eului față de cel numit „tu”: în considerarea acestui „tu” ca centru cu nimic mai prejos ca mine, ca realitate insubordonabilă eului propriu. Acest „tu” însă, putem preciza, are diferite sensuri. Nu e un „tu” pur și

simplicu, pol uniform al relației eu-tu. O dată îți e coetan (de aceeași vârstă, contemporan, coleg de generație, *n.ed.*), altă dată copil sau învățăcel și, altă dată, părinte sau înaintaș în cadrul larg sau cel familial. Sunt sensuri care nu pot fi anulate, ci se impun de asemenea ca date intrinsece ale creației. E o „ordine” obișnuită, normală a vieții, rezultată din relația eu-tu, în care „tu” are cu deosebire aceste trei sensuri: înaintaș, coetan, urmaș, pornind de la cercul familiei și extinzându-se de obicei peste câmpul de relații familiale, până la marginile cadrului mai larg al comunității etnice. Această „ordine creațională” (termenul aparține teologiei germane), acest mod fundamental al existenței omenеști, ne face să învățăm, să primim experiența înaintașilor și, trecută prin filiera sufletului propriu, să o predăm urmașilor. Până la o vârstă, suntem în ipostaza de învățăcei ai înaintașilor și, după aceea, de învățători ai urmașilor. Fiecare generație învață de la cea de dinainte și, ca o condiție pentru împlinirea acestei necesități, vine cu respectul înnăscut față de aceea, arătându-se în acest fapt respectul, credința într-o lume neprodusă de ea, ci care are o existență de undeva din afara ei, de mai sus, de la o putere mai presus de toate generațiile, în ultimă instanță.

Însă fiecare generație e datoră să corespundă respectului, oarecum cultic, pe care i-l acordă generația care îi urmează. În învățăturile, pildele, îndemnurile pe care le transmite aceleia, trebuie să fie condusă de un acut sentiment de răspundere nu numai pentru soarta acelei generații, ci și pentru a tuturor celor care îi vor urma. Trebuie să fie stăpânită de o infinită seriozitate în lucrarea și cuvântul ei, căci tot ce face ea acum angajează soarta întregului viitor al neamului, e determinant, e decisiv pentru acel viitor. În



fața, în ochii copilului, părintele are să privească șirurile nesfârșite ale generațiilor viitoare și să cugete că ceea ce pune în fața lor va înnobila sau va desfigura privirile tuturor acelor generații. De aceea, va alege cu grijă tot ce vrea să transmită în sufletul copilului, va comunica numai ceea ce este verificat ca favorabil trăinicieii vieții prin experiența de veacuri primită de la înaintași, va reprimă cu neîncredere tot ce e simplă părere personală, judecată formată din spirit de contrazicere și de etalare egocentrică, teorie confecționată pentru justificarea unor pofte ușurate, tot ce este produs al pretenției vanitose de originalitate.

Aceasta nu înseamnă că părintele e un simplu transmițător de experiențe și de învățături străine, exterioare lui, că tradiția e o învățătură statică, lipsită de viață și de culoare istorică. Dacă a trăit în respectul bunurilor primite de la părinții proprii, nu se poate să nu fi experimentat și el valoarea lor, să nu le fi dat relief nou și personal, datorită împrejurărilor noi și unice în care vechea înțelepciune și-a luminat adâncurile.

Prin tradiție, fiecare generație transmite elemente valoroase, permanente, luminate din nou în împrejurări deosebite. Permanența și istoricitatea se împletesc în chip admirabil. Părintele, atent la această triere a ceea ce transmite copilului, este reprezentantul tuturor generațiilor anterioare și așa îl și vede copilul. El vede în ceea ce primește nu o învățătură personală accidentală, ci un fel de absolut, de lucru sigur și de când lumea, ceva în care te poți încrede necondiționat, un fel de dogmă. Așa cum, în ochii copilului plin de răspundere, părintele vede ochii șirurilor nesfârșite ale neamului în viitor, tot așa, în ochii părintelui, copilul vede privirea atentă și respectată a generațiilor trecute de oameni, al căror șir nu știe unde începe.

Toată tradiția neamului e adunată, vie, în înțelepciunea și felul de comportament al părintelui, deci nu e o tradiție moartă, exterioară. Întotdeauna, în relația dintre părinte și copil, în relația dintre generația înaintașă și cea următoare e în joc tot destinul neamului. De aceea, această relație trebuie să poarte accentul unei nesfârșite seriozități. Aici se asigură sau se primejduiește existența neamului, după cum se produce sau nu se produce legarea noii generații de tradiția ce vine din negură de veacuri. Unde nu se face această încopciere, are loc o autonomizare a generațiilor. Vina de obicei o poartă și generația înaintașă și cea următoare, dar fenomenul se petrece ca un proces treptat. Generația înaintașă începe să nu se mai simtă responsabilă pentru cea următoare, cu alte cuvinte, nu mai vede continuitatea în generația următoare, ci numai realitatea ei fizică. Părintele nu mai simte decât responsabilitate pentru trupul copilului, pentru asigurarea lui cu cele materiale, nu mai vede neamul. Aceasta înseamnă că nu mai are respect nici pentru bunurile spirituale moștenite. Privirea lui e redusă la timpul prezent și la viitorul imediat. Nu mai e solidar cu istoria, nu mai simte răspundere pentru ea. Nu mai e solidar cu creația lui Dumnezeu, a învins în el individualismul. Generația următoare nu mai primește o înțelepciune permanentă, suprapersonală, nu mai vede în părinte un reprezentant al tuturor generațiilor trecute, ci o simplă persoană cu cugetare și experiență relative, o ființă mai în vârstă care-i ajută să crească pentru a-și lua calea unei depline autonomii.

Autonomizarea generațiilor se dezvoltă împreună cu autonomizarea inșilor, cu pulverizarea națiunii în masă. De aici până la dispariția unui neam – prin căderea sub

stăpâniri străine și prin deznaționalizare, mai ales dacă e mic – nu mai e decât un pas, dacă nu se produce la timp o reacție. În starea de masă, relația normală între părințele-înaintaș și copilul-urmaș se relaxează într-atât, încât se socotește lucru firesc ca copilul să fie luat din legătura spirituală cu familia și să fie predat unei instituții, unde, în loc de tradiția de veacuri, mai presus de persoana proprie, să i se umple sufletul cu teoria unui singur om, a lui Karl Marx sau a altui doctrinar politic.

\*\*\*

Am spus că tradiția constă dintr-o sumă de permanente, de esențialități de ordin spiritual, trecută prin toată varietatea de culoare ale istoriei comunității naționale. Ea nu e o înșiruire de creații din nimic ale fiecărui moment istoric. În fiecare timp, comunitatea – când vrea să rămână în tradiție – se comportă așa cum îi dictează fondul de permanente primite și ceea ce se adaugă nou nu constituie o înlăturare a acelor permanente, o deviere de la ele, ci o nouă verificare a lor, o coborâre mai în adâncul înțelegerii și respectării lor, o nouă ilustrare a lor prin particularitățile de timp, de loc, de împrejurări și de persoane ale istoriei. Deci istoria unei tradiții nu e o curgere neîncetată, o schimbare continuă și treptată a întregului; rămâne ceva, și anume ceea ce este esențial, care nu se schimbă în tot cursul istoriei unei comunități identice cu sine însăși. Acel fond neschimbat, rămânând mai presus de curgerea timpului, păstrând în chip miraculos un nimb de autoritate absolută în fața tuturor generațiilor ce se succed, se înfățișează în ochii acestora cu un anumit caracter de transcendență.

Despre Biserică știm că are, ca fond primar și principal al predaniei sale, Tradiția de origine divină, acea parte a Revelației care n-a fost scrisă în *Sfânta Scriptură*. Așa-zisa tradiție bisericească, deosebită de cea dumnezeiască, nu adaugă nimic și nu aduce nicio modificare esențială acesteia, ci e numai o valorificare în timp a ei. Ceva în oarecare privință asemănător observăm la orice tradiție și, în speță, la cea națională. Puterea ei de rezistență față de curgerea vremii se datorează unei aureole cu caracter mistic, religios, sacru. La unele popoare, cu vechime ce se pierde în negura vremii, persistă mitul că strămoșii coboară direct din zei, sau că zeii au avut un rol însemnat în actul de apariție, de naștere a neamului propriu. Odată cu existența, acele popoare cred că protopărinții lor au primit și etosul, și înțelepciunea, și practicile lor pline de semnificații, și moravurile lor tot de la zei. Iată cum fondul de permanențe al tradiției naționale poartă la acele popoare coroana de mare autoritate a provenienței divine.

La acele popoare la care credința religioasă are un caracter ce face cu neputință reprezentări ca cele amintite în legătură cu originea strămoșilor – de pildă la popoarele creștine – și la care și alte motive fac să nu se mai poată spune nimic precis despre proveniența tradiției, întâlnim alte forme de prezentare a elementelor ei în legătură cu puterile suprafirești. În decursul istoriei scrise sau nescrise a poporului survin momente în care, după credința generală, se produc din partea lumii suprafirești atestări, restaurări ale valorii unuia sau altuia dintre elementele tradiției, manifestări ale interesului puternic pe care-l poartă acea lume față de menținerea acelor elemente.



Care familie nu are în analele ei nescrise amintirea unuia sau mai multor momente de felul acesta? Spre exemplu: un strămoș, sau chiar un părinte, care, vrând să se abată de la cutare normă de conduită morală, moștenită de la înaintași, a primit un avertisment sever sau chiar o gravă sancțiune din partea lui Dumnezeu sau a unei ființe suprafirești, care și-a indicat prezența mai mult sau mai puțin evident? Unul s-a dus duminica la lucru și i s-a răsturnat carul, el rupându-și o coastă. Altul a jurat strâmb la o judecată și de atunci e tot bolnav. O femeie lua laptele de la vacile din sat până ce odată i-a înțepenit mâna. Câte cazuri de acestea nu cuprinde istoria unui sat? O înregistrare conștiințioasă a tuturor povestirilor de natura aceasta dintr-un singur sat, la un moment dat, ar fi o contribuție interesantă la precizarea fizionomiei spirituale a poporului nostru. Același lucru se întâmplă în toate satele, în tot cuprinsul poporului românesc: o continuă veghe a lumii suprafirești asupra felului în care se comportă pământeni de astăzi și cum rămân credincioși bunelor predanii ale înaintașilor. Viața noastră e ca o scenă deasupra căreia stă ațintită cu mare interes privirea unei lumi de spectatori nevăzuți, gata să intervină la cea mai mică abatere de la textul normativ și sacru pe care ni l-au predat înaintașii, scriindu-ni-l în cartea inimii, sau gata să ajute când împlinirea acestui text întâmpină piedici mai grele. Dacă ne amintim că definiția tainei sau a misterului este o împletire a celor pământești și omenești cu cele suprafirești, toată viața satului și, dincolo de satul acesta, a neamului din toate satele ne apare ca o taină, ca un mister vast, în latura lui văzută, cât pământul locuit de români. Un mister care, așa cum își are unitatea în latura văzută, așa o are și în cea nevăzută. De aceea,

sfârtecarea acestei vieți prin arbitraje străine și dezbinări lăuntrice – confesionale, politice și de altă natură – este și un păcat împotriva unei taine, o incursiune lipsită de cucernicie în domeniul sacru al rânduielilor de dincolo de fire, care vor ca, și în ordinea văzută, un neam să fie una și să rămână împreună.

Poeții noștri contemporani arată o deosebită predilecție pentru temele de folclor și mai ales pentru latura lui de mister și de mit. Dar nu știu dacă au observat că, după concepția poporului, coborârea și participarea suprafirescului în viața pământească nu e o simplă întâmplare sau un act arbitrar, ci întotdeauna slujește conservării etosului tradițional, unei rânduieli morale care, fiind mai mult decât o formă relativă și trecătoare de viață, constituie temelia de origine divină, dacă nu a întregii lumi omenești, cel puțin a neamului propriu, o temelie pe care neamul poate sta sau poate să cadă (dacă nu ține cont de ea, *n.ed.*). Povestirile, elementele suprafirești din folclor nu sunt nici resturi fragmentare, fără legătură între ele, ale unei mentalități străvechi, nici reprezentări ale lumii de interes gnoseologic naiv. De aceea, ele nu pot fi privite ca ciudățenii și utilizate ca simple împeștriri estetice ale unei poezii sau compoziții literare, ci se integrează armonic în atitudinea practică fundamentală pe care o are neamul în fața vieții. Prin elementele acestea și prin credința care le recepționează se conservă modul de a fi al fiecăreia dintre colectivitățile organice ale umanității, al națiunilor, prin girul continuu pe care-l dau tradiției, care e însuși acest mod de a fi al neamului. Până și elementele care par mai formale în tradiție, în modul de a fi al neamului, primesc nimbul autorității de Sus prin credința manifestată în întâmplările și povestirile

miraculoase ale poporului. Ileana Cosânzeana e cea mai frumoasă fată din sat, Sfânta Vineri și Sfânta Duminică sunt bătrâne îmbrăcate în catrință, iar Făt-Frumos e o mândrețe de fecioraș care împrumută straielor românești și mai multă frumusețe decât au prin ele înșiși. Numai necuratul și alte ființe aducătoare de rău sunt îmbrăcate în negru sau în culori țipătoare, ca ale straielor neamurilor străine.

Dar lumea suprafirească apare ca interesată, pedepsind sau întărind și inspirând, nu numai de păstrarea tradițiilor generale de viață ale neamului prin persoane fără roluri publice, ci și de păstrarea și înaintarea neamului întreg pe linia rosturilor și aspirațiilor sale prin conducătorii destinelor lui publice și politice. Ștefan cel Mare avea conștiința că Dumnezeu îi stă într-ajutor în războaiele sale de apărare a creștinătății și tot poporul l-a considerat învăluit în scutul și puterea suprafirească (de aceea a și fost canonizat de Biserică, *n.ed.*). Această conștiință i-a dat putere și lui și poporului său să obțină acele minunate biruințe. În special în momentele de răscruce ale unui neam, atunci când pentru el se pune acut problema de a fi sau a nu fi, când simte marginea prăpastiei, dacă se produce o împrăștiere a primejdiei, aceasta se socotește ca un efect al unei intervenții miraculoase. Faptele mari, comportamentul personajelor și colectivităților din trecutul istoric nu pot fi înțelese și prezentate în spirit adevărat, dacă se elimină credințele care le-au însuflețit și doar li se atribuie, în mod pozitivist, exclusiv motivații politice și economice. E fals să ne închipuim că, dacă motivele faptelor noastre de astăzi sunt de ordin material și imanent, aceleași au fost și motivele care au purtat și împuternicit în acțiunile lor pe cei din epocile trecute.

O politică înțeleasă în funcția ei justă, ca strădanie de menținere și împlinire a neamului pe linia destinului său, pe linia tradiției misiunii sale, trebuie să se considere ca ajutată și de lumea de dincolo, care a pus în constituția noastră acea misiune. O politică ce se menține pe linia tradiției coboară neapărat elementul religios sau mitic ca ajutor în străduințele sale. Unde politica s-a secularizat, considerându-se o îndeletnicire rotunjită cu totul în imanență și în tehnică, nu mai este pe linia și în slujba tradiției, nu mai este strădanie de menținere a neamului pe linia misiunii și aspirațiilor sale de totdeauna și nu mai e în stare să realizeze nimic mare pentru apărarea și consolidarea existenței naționale.

Prezența în politică a elementului religios și a mitului este semnul atașamentului la tradiție și, îndeosebi, semnul unor mari încordări în sânul neamului în fața unor grave primejdii adușmece și deci și semnul unor întemeiate nădejdi de biruință. Putem formula în general următorul silogism:

1. Unde se părăsește tradiția, e în primejdie existența neamului. Acesta se menține prin tradiție.

2. Tradiția, pe planul vieții cotidiene și al celei politice, este strâns împletită cu elementul religios, mitic. Eliminarea acestuia conduce la părăsirea tradiției. Consistența acestuia dă tradiției tivitura de aur a luminii de dincolo, altfel se destramă în întregime.

3. Cine vrea ca neamul său să continue să existe trebuie să țină la tradiția lui și, implicit, să creadă cu tărie în grija pe care lumea suprafirească o poartă neamului și acestei tradiții.



\*\*\*

Am întrebuițat de câteva ori cuvântul mit în cadrul acestei expuneri. Trebuie să precizez în legătură cu înțelesul lui câteva lucruri. Nu toate participările lumii suprafirești la viața oamenilor se concretizează în spiritul lor ca mit, ca povestiri cu asemenea caracter. Cele mai multe se păstrează ca evenimente cu caracter pur religios, ca aplicații concrete ale religiei poporului respectiv. Prin mit, prin elemente fantastice se deformează întrucâtva învățătura religioasă. Baza însă rămâne învățătura religiei pe care o are acel popor. Poate să fie și invers: vechi povestiri mitice primesc pecetea religiei pe care a adoptat-o poporul eventual mai târziu. Dar, și în acest caz, esențialul în mit a devenit această pecete. Elementele fantastice nu mai au decât un rost secundar de intuiție, de concretizare, uneori în desen îngroșat și neprecis. Pe lângă elementul fantastic, mitul mai are și elementul de tipizare. El nu identifică în timp și în spațiu persoana care este ajutată de puterile suprafirești, ci o privește ca pe un tip cu caracter general. Putem să ne apropiem de basmele noastre în lumina acestor precizări. Zmeii sunt creații ale fanteziei și resturi ale unei concepții străvechi, iar Făt-Frumos este tipul tânărului ajutat de lumea suprafirească bună. Dar, în acest cadru, toată atmosfera este creștină. Făt-Frumos este înzestrat cu cele mai ireproșabile însușiri creștine, învingând nu prin sine, ci prin bunătatea, modestia și curăția sa, care îi aduc ajutorul puterilor bune. Zmeii sunt concretizări, puțin deformate, ale duhurilor răului. Peste tot, vraja cu care lucrează ființele răului – înlănțuind, adormind și orbind conștiința și puterile omului – și harul care eliberează și sporește puterile

omului, împărțit lui Făt-Frumos de ființele suprafirești bune pentru puritatea de crin și bunătatea lui, exprimă un adevăr mare al creștinismului. În general, viziunile poporului, chiar atunci când au un aspect mitic, talmăcesc adevărurile fundamentale ale creștinismului și anume: grija lui Dumnezeu față de lume și față de neamuri, lupta între Dumnezeu și slujitorii Lui cu lumea puterilor suprafirești rele pentru scăparea și binele lumii noastre. Interesul lui Dumnezeu pentru ordinea morală – pedepsind călcarea ei și ajutând la păzirea ei –, misterul harului și al vrăjii, superioritatea celui dintâi și, implicit, a purității de patimi, a blândeții, a smereniei, a milei, sunt adevăruri care nu pot fi contestate nici de judecata firească a omului luminat. Poporul este pe linia adevărului atunci când vede în acest sens prezența lumii suprafirești în viața omenească.

Iar dacă povestirile mitice ale poporului nostru se resimt de influența creștinismului, nu putem despărți net între creațiile cu caracter mitic și viața religioasă creștină a poporului, care stă sub îndrumarea Bisericii. Miturile sunt încreștinate sau adevărul creștin se îmbracă uneori, în aplicarea lui concretă, în înfloriturile mitului.

De adevărul creștinismului, care s-a impus ca atare neamurilor și geniilor lor, se împărtășesc astfel, împodobite în horbota neesențială dar frumoasă, și creațiile cu caracter mitic ale poporului. Mitul e o dilatare, o revărsare a religiei peste marginile ei. Fiecare popor își toarce lumea lui mitică din substanța religiei lui și lumea aceasta cuprinde, în liniile ei mari, atât adevăr cât este în religia lui.

Hermann Sauer, în marea lui operă *Abendländische Entscheidung. Arischer Mytus und christlicher Wirklichkeit*, dă numirea de mit chiar viziunilor strict creștine, când sunt

aplicate istoriei. Există un mit creștin, spune el, care nu trebuie să ne trezească niciun moment bănuiele asupra adevărului exprimat prin el în forma cea mai justă. Mit creștin este de pildă convingerea poporului german că, în 955, în lupta sa cu ungurii, a fost asistat și ajutat de Arhanghelul Mihail și de oștile sale îngeresti pentru salvarea Occidentului creștin. Și aceasta nu este o plăsmuire fantastică, din resturi de concepții străvechi, ci o aplicare justă la un moment istoric a adevărului creștin despre Providența dumnezeiască. Biserica ne învață să credem – ceea ce e profund rațional – că Dumnezeu veghează tot timpul asupra oamenilor și-i ajută la tot lucrul bun, intervenind în mod deosebit, efectiv, mai ales în momentele de răscruce.

Creștinismul nu obligă la o viziune deistă sau pozitivistă asupra persoanelor și evenimentelor din viață și din istorie. Dimpotrivă, ne îndeamnă să vedem plutind pe deasupra lor grija și puterea lui Dumnezeu, prezența îngerilor, a puterilor bune și rele de dincolo de lume. Mit creștin am avea, în sensul lui Sauer, peste tot acolo unde o persoană apare în ochii celorlalți oameni ca îmbrăcată într-un vâl de putere, de autoritate mai presus decât cea naturală și unde evenimentele nu se mai pot explica prin cauze și puteri strict naturale, ci se consideră ca produse în parte prin intervenția lui Dumnezeu și a îngerilor Lui.

Noi ne sfim însă să aplicăm cuvântul mit acestor viziuni juste ale creștinismului, cel puțin în timpul de acum, în care acest cuvânt e încărcat încă de înțelesuri vechi compromise. Ne mulțumim cu lumina creștină pe care am ținut să o proiectăm peste ceea ce se poate numi mit, fără posibilități de răstălmăciri defavorabile pentru creștinism ca religie a adevărului.

Dar, fie că se concretizează în formă de mit, fie că se păstrează în înfățișarea pură de simplă aplicare a creștinismului, ordinea suprafirească apare în ochii spirituali ai poporului – și nu pe nedrept – ca străbătând activ toată viața și toată istoria omenească, ajutând sau pedepșind. Viața religioasă, eliberată de orice alte preocupări, ca raport strict al omului cu Dumnezeu e ca cerul, privit în puritatea lui îndepărtată plutind pe deasupra tuturor. Dar, în forma aceasta, omul trăiește extrem de rar religia. De obicei o aplică, și cei mai mulți spun că așa e bine, întregerii sale vieți individuale și naționale. Atunci e o pulbere de azur așternută peste toată varietatea lucrurilor și faptelor vieții. E cerul privit prin stufișul vieții, părând amestecat cu el. Dacă acest peisaj spiritual ia pe alocuri și înfățișări mai fantastice, se naște mitul. În orice caz, toate persoanele, lucrurile, faptele și conceptele morale sunt îmbrăcate în ochii poporului într-o aură de mister, care le dă o înfățișare mai serioasă, mai interesantă, mai gravă, decât cea pozitivă, care alungă sfiala din suflete și dă impuls pornirii cinice de destrămarea.

Dacă e atât de importantă persistența în tradiție, ca mod și nerv al existenței naționale, și dacă persistența aceasta nu e posibilă fără alimentarea continuă a sufletelor cu puterea de credință, prin care tradiția e văzută ca purtând girul interesului divin, nu mai încapă nicio îndoială cu privire la marea importanță a Bisericii în mijlocul unui neam, ca izvor din care se răspândește neîncetat taina vieții, puterea care deschide ochii poporului pentru viziunile juste, pentru prezența lumii suprafirești pe deasupra îndeletnicirilor sale pământești. Fără Biserică, un neam e ca lipsit de inimă, îl așteaptă destrămarea.



## ȚARA<sup>8</sup>

Mentalitatea intelectualului din ultimele veacuri a fost robită de mirajul unui progres pe care îl vedea în direcția unei cât mai totale desfaceri de orice legătură, a unei complete eliberări a eului de orice rădăcină și țărnamire. Realitățile și normele preexistente cugetării sale, verificate de veacuri în însemnătatea lor pentru viață, nu erau făcute obiectul reflecției sale în scopul de a le vedea și personal valoarea, de a și le însuși liber, ci doar în scopul de a le dizolva grăbit orice autoritate și valabilitate. Le declara pur și simplu „prejudecăți” numai în raport cu întârzierea cu care s-a ivit pe lume judecata sa, deși, privite în ele însele sau în rostul lor conservator de viață omenească în decurs de milenii, se dovedesc a fi conforme cu cea mai chibzuită și mai dreaptă judecată.

Școala secundară și universitatea, ca și viața orașenească în general – toate stând în ultimele veacuri sub semnul unui umanism și al unui raționalism care credeau că fericesc pe om prin dizolvarea tuturor autorităților, normelor și obligațiilor care îi canalizau viața de când lumea –, au transformat prea adesea copilul plecat de la brazdă

---

<sup>8</sup> Publicat în: *Luceafărul*, 1(1941), 4-5, pp. 122-127. Semnat: D. Stăniloae (n.ed.).

într-o ființă dezrădăcinată, un exemplar jalnic și nefericit al unei biete ființe purtate spre nicăieri de vântul plăcerilor și ambițiilor egoiste, incapabile să se așeze sub autoritatea, sub stăpânirea statornică a unor rânduiești și așezăminte care să pătrundă adânc în ființa sa.

Fulgi rătăcitori în văzduh, baloane captive scăpate din legătura lor, aceste exemplare mizere ale omenirii, producătoare de tulburare și de primejdie în societatea omenească, plutesc rătăcitor, indiferente la ceea ce se cheamă Țară, familie, religie, lege morală, lege de viață superioară bunului plac. Familia este pentru ei proză, nașterea și creșterea de copii prostie, când se silesc și ei să asiste la o manifestare religioasă, nu pot înțelege bucuria tainică de care e cuprinsă mulțimea credincioasă; munca cinstită, înfrânarea și sobrietatea vieții sunt lucruri fără rost. A fost o vreme când le și disprețuiau fățiș pe toate. Astăzi se jenează. Azi e moda ca acestea să fie laudate în discursuri și gazete și te minunezi ce frumos știu să vorbească și ei despre ele, dar numai să vorbească! Iar când se exprimă acoperit, în romane de pildă, proslăvesc adulterul și exaltă „deșteptăciunea” care reduce orice rânduială a vieții obștești la nimic.<sup>9</sup>

\*\*\*

Așa nu mai poate merge! Lozinca vremii, născută din multe dezamăgiri și mari necesități, cere astăzi fiecărui intelectual să se reîncadreze în țarmurile de totdeauna ale

---

<sup>9</sup> Se înțelege, aceasta nu se referă la toți scriitorii de romane și de nuvele, ci numai la cei dezrădăcinați, la aceia care fac din scrisul lor simplu mijloc de exploatare a pornirilor inferioare din om.

vieții omenеști, care, prin faptul că sunt necesare acesteia, i se dovedesc constitutive; se dovedesc a avea o autoritate apriorică nu numai asupra existenței, ci și cugetării personale. Sunt realități date pe care trebuie să le acceptăm așa cum ne acceptăm existența. Pentru înțelegerea și promovarea acestor realități, voința și cugetarea trebuie să conteze numai de la ele mai departe, sau numai în cadrul lor o să-și aplice funcția lor personală.

Omul, ca ființă conștientă și voluntară, nu e la capătul lucrurilor, ci se trezește în fața unor date anterioare puse de o autoritate și de o putere superioară. Cel mai firesc și mai frumos act pe care-l poate face este să se închine în fața lor și să-și asume împlinirea misiunii la care este chemat în cadrul lor.

Kant a vorbit despre un sistem aprioric de legi raționale, de sub care omul nu se poate elibera prin bunul plac, dacă vrea să cugete. Cu mult mai impunător este însă sistemul aprioric de realități și rânduiri concrete ale vieții, de sub obligația cărora omenirea nu poate ieși dacă vrea să trăiască.

Una dintre aceste date și condiții apriorice, absolut necesare existenței colectivităților umane, este Țara. Dedicăm aceste rânduri deslușirii a ceva din înțelesul ei.

În mod necesar, vrând să ne apropiem cu vederea și cu înțelegerea de normele și cadrele necesare vieții, trebuie să ne apropiem de sufletul țărănesc, singurul care a rămas legat de aceste temelii ale existenței, dovedindu-se astfel, într-o anumită privință, superior intelectualului și servindu-ne azi ca îndreptar pentru restaurarea societății umane într-o ordine care să facă posibilă continuarea istoriei.

Ce e Țara? În ce constă necesitatea ei?

Omul a fost făcut, după trup, din pământ, ne spune creștinismul cu limpezimea lui într-adevăr dumnezeiască, și trăiește din pământ, ca să se întoarcă iarăși în el. Dumnezeu l-a așezat în această legătură primară, fundamentală, neanulabilă. Dar nu există o legătură directă a fiecărui individ cu tot pământul. În faptul că, după căderea în păcat, se cere omului o muncă grea și stăruitoare pentru a storce pământului rodul său e întemeiată necesitatea unei statorniciri într-o legătură specială cu un anumit colț de pământ. Nu numai pentru o vară, ci, întrucât pământul trebuie cultivat în mod rațional pe o eșalonare de ani, legătura aceasta trebuie să țină cât viața omului. Într-un an se seamănă în el grâu, în anul următor trebuie puși cartofi, ca să nu sărăcească. Numai familiarizându-se omul cu ogorul lui în timp, știe de ce este bun în special, ce-i trebuie cu deosebire, la ce date să fie săvârșite diferite munci, după clima locului. Învățămintele acestea le transmite și fiilor săi, care se obișnuiesc, alături de părinte, cu firea pământului familiar.

Dar la motivele acestea utilitariste se adaugă și altele, de ordin sufletesc, care fac să se întărească legătura omului cu un anumit loc în decursul vieții individuale și a generațiilor din aceeași familie. Omul a vărsat „sudoarea feței” sale pe brazda sa. Ulterior, lucrul și locul pe care l-a muncit i-au devenit dragi. Cu fruntea plecată pe rândurile de porumb, pe firele de iarbă ce-și așteaptă rândul să cadă sub tăișul coasei, și-a desfășurat omul viața lui de gânduri, de nădejdi, de bucurii. Holda înspicată promițător și livada cu arbori umbroși sub care a odihnit la amiază au intrat rând pe rând în sufletul său, începând din copilăria visătoare, și s-au îmbrăcat în haina de fantezii, de idei, de



simțiri a sufletului său. Pământul lui s-a amestecat cu sufletul lui și cu sufletul părinților săi.

William Temple, episcop anglican și filosof, își intuiează, în cel mai autentic duh răsăritean, concepția sa despre lume astfel: sacramentalism cosmic, întrucât vede tot Universul străbătut de puteri spirituale și transcendente. Așa este pământul pentru plugar: realitate fizică îmbibată de spirit, de adâncurile existențiale ale sufletului.

În perspectiva acestui fapt, discuția dintre aderenții proprietății private și ai celei comune se rezolvă pe un plan de înaltă transfigurare, în luminatul înțeles creștin: proprietate și proprietar nu există în sens propriu. Dacă ne gândim că niciun om nu trăiește veșnic, nu-și poate ține etern bucata de pământ, atunci toți sunt administratori ai pământului al cărui proprietar cu deplină putere și statornicie e numai Dumnezeu, dar administrarea unui pământ trebuie să o aibă omul în tot cursul vieții, nu numai a sa, ci și a urmașilor săi. Aceasta o cer utilitatea lucrului și sufletul omenesc. Fiecare om își lucrează pământul pentru societate. În ultimă instanță, proprietatea lui are o funcție socială, așa cum vrea Dumnezeu. Dacă nu și-l muncește pentru a da pâine alor săi și spre a face schimburi cu alții, poate fi silit la aceasta. Dar să i se ia pământul din acest motiv este o primejdie socială. Desfacerea de pământ înseamnă proletarizare, iar aceasta îl corupe definitiv pe om. Un regim de proprietate comună, când prin aceasta nu se înțelege o administrare a fiecărei bucăți de pământ de o familie din neam în neam, înseamnă o dezrădăcinare universală, o pustiire de suflet și o prăbușire de rândueli și de statornicie, o migrare generală continuă și sălbatică, o anulare a elementului sufletesc din raportul dintre om și lucru, dintre om și

pământ, rămânând numai elementul utilitarist. Comunismul este un produs al sufletelor dezrădăcinate, fără neam și fără țară.

Dar nu numai pământul se îmbracă în sufletul omului, ci și sufletul se umple și se colorează de imaginea pământului său și al părinților săi. Se înțelege, nu pământul în icoana lui simplă umple sufletul omului, ci învăluit în amintirile trecutului, în prezența părinților, în cuvintele care s-au rostit odinioară la fiecare pas pe el, în faptele, sentimentele, învățămintele și închipuirile ce s-au arătat și s-au aninat de el în trecut. Sufletul omului – sufletul părinților și al tuturor celor dragi ai lui, semănat și crescut în pământul propriu – se întoarce iar, împletit cu peisajul, înlăuntrul său, pentru a-și pune acolo o pecete concretă. Astfel, viața sufletească a unui popor este influențată de peisajul lui, formând un întreg indisolubil cu el.

Domnul Lucian Blaga a stăruit să evidențieze acest fapt prin teoria categoriei abisale a spațiului mioritic, a prezenței spațiului ondulat ca imagine în adâncul sufletului românesc și în toate manifestările de artă ale acestuia. Teoria indică ceva real și este o contribuție nepieritoare la înțelegerea specificului românesc, dar, ca orice teorie, e prea schematică. Nu dealul și valea în generalitatea lor abstractă și frecventă în multe părți ale globului pământesc sunt cele care își pun pecetea pe modul de a fi al sufletului românesc, ci acest rol îl are pământul concret al fiecărei familii – ca și satul pentru grupa de familii din el –, cu peisajul și cu amintirile în care e îmbrăcat. Ceea ce se așază în suflet este nu o viziune schematică ondulată – sau nu numai atât –, ci polenul întregii vieți de duioșie provocată și susținută de o parte concretă a pământului. Omul care

nu e legat din copilăria lui de o bucată de pământ e pustiu de latura de duioșie a sufletului. Individul născut și crescut în orașul industrial modern nu are într-o măsură atât de accentuată această principală parte de umanitate în sufletul său. Duișia este unul dintre elementele principale din care se constituie lumea sufletească a doinelor. Viziunea ondulată ar putea fi doar ritmul, cadrul lor extern, deși o legătură, o întrepătrundere între cuprinsul de duioșie și ritm e posibil să existe.

Frecvența duioșiei în sufletul țărănesc, ca legătură între el și pământ, explică de ce au doine sau cântece asemănătoare cu doina prin duioșie mai ales popoarele la care viața agrară este dominantă, nefiind covârșită de duhul orășenesc. Aici se află și cauza pentru care frunza este cântată atât de mult în doină.

Desigur că nici ambele elemente amintite nu explică singure doina. În strânsă legătură cu duioșia, chiar ca o parte din ființa ei, în doină se manifestă dorul, nostalgia înstrăinării. Țăranul îndepărtat pentru câțiva vreme de locurile lui trăiește doina cu o deosebită intensitate. Ea este proprie mai ales ciobanului, care vara întreagă stă cu gândul ațintit la locurile natale îndepărtate. Dar chiar și plugarul care nu pleacă în depărtări este învăluit de dor, când, privind-și livada, își amintește de părinții săi care nu mai sunt. Trecutul este cu mult mai prezent în amintire, cu regretele și cu dorurile lui, în sufletul țăranului care vede continuu, limpede, peisajul în care se mișcau cei dispăruți ai lui, decât în al orășeanului care trăiește în strada aglomerată și modificată neîncetat. Dar, în afara acestui dor concret, în doină capătă glas unul mai profund, mai nelămurit: e nostalgia unei lumi primare fericite care nu mai este,

a unei comuniuni depline cu Dumnezeu și cu semenii de care omul s-a rupt, o nostalgie a paradisului pierdut, cum îi spune domnul Nichifor Crainic.<sup>10</sup>

Elementul sufletesc al duioșiei – care nu este ceva de natură ușor sentimentală și periferică în viața sufletească, ci o frăgezime, o stare de deschidere a sufletului, opusă învârtoșării, un element principal al modului autentic, adânc și total, al modului fundamental de a fi al omului – se înalță atât de mult ca cheag între om și pământ, încât îl copleșește pe cel utilitarist. Chiar atunci când pământul nu este atât de productiv și necazuri mari sunt împreunate cu rămânerea lângă el, omul nu-l părăsește. Pământul a devenit suflet, a devenit taina de viață a omului. Maramureșeanul sau moțul nu pleacă de pe locurile lui oricât de sărace ar fi și chiar de ar veni peste el toate năvălirile barbare. Mai bine moare acolo, decât să se ciuntească existența sa și a urmașilor săi din neam în neam. Dacă ar pleca, sufletul lui și cele ale urmașilor și-ar pierde fericirea, statornicia, românitatea, duioșia. Aici este puterea care, împreună cu pământul, face pe om zid în calea vrăjmașilor, aici este taina superbeii vitejii a țaranului, care nu poate fi urnit de pe brazda lui. Un om care se rupe de pământ e prins în vârtejul iremediabil al coruperii sufletești. Plugarul are rădăcini în pământul său, dar rădăcinile sunt de natură sufletească.

---

<sup>10</sup> Este însă o rupere care nu s-a efectuat deplin în sufletul țărănesc și această legătură cu temeliiile primare, paradisiace ale existenței dă atâtă tainică putere cântecului popular, cum atât de bine arată Georg Koch în minunata lui carte: *Die Bäuerliche Seele: eine Einführung in die religiöse Volkskunde*, Furche-Verlag, Berlin, 1935.



Prinși de fenomenul interesant al duioșiei, ca cheag al legăturii sufletești dintre plugar și pământ, am privit lucrurile prea mult sub aspectul trecutului. Legătura omului cu pământul este una determinată de viitor. În cartea citată, Koch descrie o discuție între un țăran sărac și unul bogat aflat în pragul bătrâneții, care vorbeau despre rostul unei zdroabe (trude) excesive. La un moment dat, mai elocvent, țăranul sărac îi pune bătrânului întrebarea: „Dar dumnezeu la ce te mai chinuiești atât cu munca? Ai ce-ți trebuie, slavă Domnului, și azi-mâine nu vei mai fi”. Ca dintr-un adânc, ca un argument de ultimă putere, bătrânul a răspuns punându-și tot sufletul în vorba lui: „Pentru fiii mei!”. Pe drept cuvânt, de aici Koch trage concluzia că, în ultimă instanță, pământul nu e prețuit pentru sine, ca lucru, ci pentru răspunderea pe care omul o are față de cei pe care Dumnezeu i-a încredințat, pentru comuniunea dintre om și om. Vor fi și țărani ca Ion al lui Rebreanu, care uită că pământul este mijloc, nu scop în sine, dar nu aceștia formează tipul. Departe de a fi egoist, cum îl acuză orășeanul ce se pretinde idealist, plugarul este adevăratul idealist, căci nici la adânci bătrâneți nu-și permite răgazul de a se preocupa de sine, de a gusta fericit rodul strădaniilor sale, așa cum orășeanul se preocupă în mare măsură de plăcerile proprii. Pe cât de aproape, de concret, de covârșitor îi este trecutul, tot pe atât de viu, de obligatoriu îi este plugarului și viitorul. El nu este omul orizontului mărginit la prezentul egoist, ci este slujitor în timp al poruncilor unei istorii și știe că va avea să răspundă cu soarta sa veșnică de felul slujirii sale.

Dar în duioșia prin care trecutul leagă pe om de un loc și în răspunderea prin care viitorul îl leagă de acesta, în comuniunea care înlănțuie pe om de om, însă prin

mijlocirea concretă, vizuală, a pământului și a spațiului, sunt date și trepte care îl ridică pe om la legătura cu Țara. Bucata proprie de pământ face parte dintr-un întreg vizual neschimbat, dintr-un orizont. De câte ori se află pe ea și privește la ea, vede acel întreg. Gândurile lui se anină, se prilejuiesc și se întovărășesc de acest orizont întreg. Până la țarina lui, omul trece prin peisajele și aspectele aceleiași orizont. Satul trăiește viața lui comună înconjurat și preocupat de acela. Fiii căsătoriți și fiicele căsătorite schimbă o parte din pământul părintesc cu alta. În general, legăturile de rudenie care se creează neconținut în sat fac ca toate bucățile de pământ ale hotarului să treacă pe la toate familiile. Proprietatea privată și proprietatea comună sunt două stări care se întregesc în unitatea economică și sufletească a satului. Membrul satului poate spune: „pământul meu, al părinților și al fiilor mei”, dar tot așa de corect poate spune și: „pământul nostru, al părinților și fiilor noștri”. Fiecare este împreună-proprietar cu tot satul al întregului hotar și solidar în grija față de el. Amintirile sufletești ale fiecăruia în legătură cu pământul său și cu orizontul de mișcare și de vedere al satului se adună cu ale tuturor, dând naștere la viața sufletească comună și unitară a satului. Dar hotarele satului nu sunt ceva închis, cel puțin în marea majoritate a cazurilor. Din satul propriu, aproape din fiecare punct al hotarului, se vede mai departe, până la o linie îndepărtată care se trage de jur-împrejurul orizontului, mai largă sau mai strâmtă după cum este locul sau înălțimea de pe care se privește. Abia acesta este orizontul satului propriu-zis, dacă se are în vedere nu numai latura utilitaristă, ci tot spațiul care stăruie permanent la fereastra ochilor oamenilor dintr-un sat, ca parte constitutivă și determinantă a

vieții lor sufletești, ca parte a legăturii lor zilnice cu acesta. Întinderea aceasta întreagă este trăită ca o unitate, din care hotarul satului și pământul familiei formează o parte. Întregul acesta este universul familiar omului, este natura colorată cu duiosia amintirilor, cu intimitatea unui lucru cu care ești obișnuit și în preajma căruia te simți acasă și te miști liber. Se cunosc și oamenii satelor din acest întreg. Se fac târguri, se încheagă prietenii, își împrumută cântece și jocuri, se contractează căsătoriile. Un sat ajută pe altul la vreme de necaz. Însă și în acest orizont mai întins există o comuniune și o solidaritate între oameni și acestea, împreună cu unitatea spațiului vizual, fac ca toți să simtă ca pe un bun comun această întindere unitară de pământ. Aceasta, în graiul poporului, e „Țara”. În Ardeal avem astfel câteva Țări: Țara Oltului (numită și Țara Făgărașului, *n.ed.*), care cuprinde tot orizontul dintre munții Perșanilor la răsărit, dealurile Oltului la miazănoapte și apus, Carpații la sud, Țara Hațegului, a Oașului etc.

Țara este astfel, în graiul românesc, o întindere de pământ cu caracter de întreg, o unitate spațială îndeplinind rostul statornic de necesitate economică și de imagine vizuală, un pământ rotunjit, îmbibat de suflet, socotit ca un bun al unei comuniuni de oameni. Aproape că nu știi ce să socotești pe primul plan: comuniunea și solidaritatea între oameni, ca temei al interesului fiecăruia pentru tot pământul celor cu care se simte solidar, sau legătura personală cu un orizont rotunjit, ca temei al comuniunii între toți cei ce trăiesc în sânul aceluia? În orice caz, ambele elemente intră în constituția Țării: legătura economică și sufletească cu un orizont spațial unitar și comuniunea profundă cu toți cei ce-l locuiesc. Țara e regiunea unitară de pământ, suflet și

neam, e universul direct, necesar al omului legat statornic de locul său.

În românește, realitatea aceasta e numită nu pământ, căci cuvântul are un înțeles prea fizic, dar totuși cu un termen care redă toată importanța pământului, însă ca întindere, dar nu ca întindere peste tot globul pământesc, ci ca o unitate în cadrul acestuia, după latinescul *terra* care își arată acest sens în expresia *orbis terrarum* (lume). În românește, se înfățișează însă încărcat și de înțelesuri sufletești. Cuvintele *pământ*, *patrie*, pe care le întâlnim la unele popoare, au pornit fie de la o realitate fizică fără orizont și deci nespiritualizată, fie de la un sentiment care pune în umbră pământul și spațiul.

Popoarele care s-au mutat dintr-un loc în altul în decursul istoriei lor nu puteau să lege atât de mult existența neamului de un orizont statornic, de „Țară”. Din tot ce spuneam în acest articol se poate vedea că acele popoare nu și-au putut limpezi și reliefa deplin nici caracterele naționale.

În Dacia au venit coloniști romani, dar faptul că noi întrebuițăm cuvântul Țară pentru tot ce ne este scump și necesar, arată că în conștiința lor și a urmașilor lor s-a topit conștiința dacilor că sunt băștinași, că sunt de când lumea aici, că aceasta e Țara lor, e universul lor prin excelență de când lumea. Cuvântul Țară s-a impus ca o expresie justă a conștiinței dacilor, care a fost preluată de urmașii lor și ai coloniștilor romani, că ei sunt din veac de aici, din Țară, care în echivalentul latinesc avea și înțelesul de țărână.

Dintr-o „Țară” din Ardeal plecând, voievozii maramureșeni au botezat noul orizont în care s-au așezat Țara Moldovei, iar cei din Făgăraș, Țara Românească, dacă nu cumva acestea erau numite astfel de băștinași și mai



înainte. Aici trebuie să luăm însă în considerare un nou element care a ajutat la lărgirea orizontului Țării peste întinderea unui întreg vizual statornic, cu aspecte și rosturi economice, sufletești și comunitare. Spre marginea diferitelor „Țări”, orizontul se lărgeste, peste „Țara” proprie, în cealaltă. Oamenii se cunosc, se întâlnesc, constată că sunt la fel, își împrumută obiceiuri, fac schimburi, se înrudes. Astfel, între aceste „Țări” nu este o despărțire, ci, cu toată unitatea pe care o reprezintă fiecare dintre ele, granițele aproape că nu se mai simt. Oamenii dintr-o „Țară” se simt una și cu cei din cealaltă „Țară”, solidari cu aceia și deci și cu interesele lor și cu pământul lor. Sunt propriu-zis o Țară cu toții. Țara se întinde astfel până unde se întind cei de un neam, fără să știe precis fiecare până unde se întinde.

Dar elementul nou care trebuie luat în considerare este unul care se deosebește de cele amintite, care cresc în sufletul țărănesc prin firea preocupărilor și vieții sale. Acest element este strâns împletit cu funcția de conducător și cu psihologia lui. Primarul comunei vede mai clar întregul hotar al satului și interesele aceluia, decât indivizii singurari. Și orice membru al satului, când este adus în situația să delibereze la primărie despre aceste interese, se simte responsabil nu numai de bunul lui și al familiei sale, ci și de cele ale întregului sat. În sufletul Voievodului, aceasta se petrecea pentru un orizont mai vast. Prin faptul că era mai mult decât reprezentantul, ci Domnul și stăpânul Țării, el avea clar și continuu în ochii sufletului său imaginea ei întreagă. Direct și prin subalternii săi, el o transmitea și o întreținea apoi în sufletul condușilor. Dar cine își vede limpede marginile moșiei sale vede și dincolo de ea și nutrește o permanentă dorință de a și-o extinde. Multe considerații

de ordin politic au mînat în această direcție pe Voievozi. Astfel, Țara se întindea nemairămînînd în cadrele unui orizont spațial statornic, dar continuînd să fie o unitate, deși tot mai mare, de interese economice, de limbă și de suflet. O Țară ajunge la rotunjirea firească în înțelesul de Stat, numai atunci cînd granițele ei ajung pînă la granițele Țării firești, ale pămîntului în care sunt împlîntate rădăcinile aceluiași neam și ale spațiului luminat de același suflet. În Statul care se acoperă cu Țara firească, neamul ajunge la conștiința statornică și limpede a întregului orizont spațial, economic și sufletesc în care trăiește și este deplin stăpîn pe destinul său în acest spațiu. Statul este întregirea naturală a Țării. Țara unui neam se poate întinde și în afara granițelor Statului, întrucît acel neam însufletește un orizont spațial mai larg, dar acea parte de Țară, deci însuși neamul, este atunci în suferință.

În lămurirea și întărirea conștiinței proprii unui neam în starea de Stat sau în tensiunea după el – deci cînd Statul preexistă în cugete cel puțin ca idee și ca dorință –, intelectualii au un mare rol în timpurile noastre.

Am scris cîteva cuvinte despre ei la începutul acestui articol. Însă m-am referit numai la intelectualii de o anumită factură sufletească: la cei dezrădăcinați, la cei indiferenți în vorbă, și mai ales în faptă, față de realitatea numită Țară. Noi am avut însă intelectuali cu suflet mare, cărora se datorează aproape în întregime opera de înălțare a conștiinței de Stat în poporul nostru. Și am vrea ca în viitor toți intelectualii să se pătrundă în chip desăvârșit de datoria acestei misiuni. Ei sunt, prin natura situației lor, potriviți pentru această operă. Adunați din diferite regiuni ale pămîntului românesc în orașe, fiecare dintre ei poartă în suflet icoana

unui loc, dar, în același timp, distanța pe care a pus-o între sine și acel loc, raza mai întinsă pe care se mișcă în cuprinsul aceluia pământ, ca și împreună-viețuire cu prietenii care poartă în sufletul lor icoana altor locuri îi fac să aibă continuu în fața ochilor sufletești imaginea întregului spațiu românesc. Intelectualul, ca și Domnul Țării, este reprezentantul și plenipotențiarul spiritual al întregii Țări. Fără să mai aibă în proprietate privată vreo bucată de pământ, el este proprietarul spiritual al întregului spațiu al Țării, cum spune atât de corect domnul Nichifor Crainic. Ființa lui nu mai este atât de compact amestecată cu un orizont restrâns, rădăcinile lui nu mai sunt atât de adânc împlântate într-un singur loc, viața lui nu mai este absorbită atât de total și de definitiv în comuniunea cu un singur grup de oameni și cu amintirea antecesorilor aceluia. În schimb, firele ființei lui se ancorează în tot cuprinsul românesc și în toată comunitatea națională, ca și în întregul ei trecut istoric. Însă înrădăcinarea aceasta în tot pământul și sufletul românesc – fie și mai diafană, mai puțin îmbibată de seva mustoasă a concretului – este posibilă numai dacă are oricum rădăcini adânci într-un loc, dacă are sau a avut experiența fericită a apartinerii existențiale, desăvârșite, unui loc, unui orizont mărginit spiritual și economic. Numai pe firele acestea se urcă în ființa lui seva care dă putere rădăcinilor, pe care și le împlântă în tot spațiul românesc, să se prindă în adâncurile lui. De aceea, numai dacă în fiecare colț al spațiului românesc persistă înrădăcinată, din veci și până în veci, câte o părticică de neam – aceeași în succesiunea generațiilor ei –, este posibilă apariția continuă a unei pătri intelectuale care să se simtă înrădăcinată în întreaga întindere spațială și spirituală a românismului. Numai dacă pe culmea pe

care se află pătura intelectuală se urcă, prin amintiri, dar și prin legături actuale, sevele de la temelia înrădăcinată în pământ a neamului, este ținută și aceea în atmosfera acestui pământ și a acestui duh – având totuși o vedere asupra întregului de pe înălțimea sa –, și nu se pomenește răpită de vânturile care bat cu mai multă putere pe culmi și pot smulge pe cei ce nu se pot ține bine locului.

Între popor și pătura intelectuală are loc un schimb reciproc. Din popor își absoarbe intelectualul și orășeanul vloga înrădăcinării, ca la rândul lui să imprime în sufletul poporului conștiința întregimii sale spațiale și naționale, și prin el se animă continuu această conștiință în viața poporului. Intelectualii sunt cei ce se află întotdeauna pe primele poziții în lupta unui neam pentru crearea și susținerea Statului său, care este forma deplină de existență a Țării.

Această misiune formează o datorie covârșitor de actuală pentru intelectualii români din zilele noastre. Ei trebuie să promoveze în ființa lor și să propovăduiască în mijlocul neamului lor, deopotrivă, înrădăcinarea pasionată în tot pământul strămoșesc, în Țară, și nădejdea că această Țară întreagă își va găsi dezlegarea și mântuirea, în chipul desăvârșit după care oftează, în Statul adecvat și identic cu ființa ei.

Țara este spațiul transfigurat de duhul unui neam, iar neamul este colectivitatea umană colorată în spiritul ei de fața orizontului în care trăiește. Pământul neamului nostru este unitatea românică din spațiul cosmic, iar neamul românesc este colectivitatea al cărei suflet se oglindește zi de zi, întipărindu-și-o, în imaginea Carpaților sud-estici, a Dunării și a întregului pământ cuprins între Nistru, Câmpia Tisei și Dunăre.



În viziunea creștină, omul este o ființă întreagă numai în trup. Dar tocmai de aceea, în întregimea sa intră ca parte constitutivă și un spațiu statornic. Ființa întreagă și ființa concretizată, precizată și colorată vizibil și spațial, este unul și același lucru. Așa este și cu neamul. De ființa lui concretă ține un spațiu statornic. Neamul și spațiul său sunt una. Schimbarea de spațiu înseamnă criză acută și cel puțin schimbare de ființă sau tulburare prelungită a trăsăturilor sale, dacă nu corupere de moarte.

Iar Statul este Țara stăpână pe destinul ei, este condiția în care omul, păstrând toată culoarea de ființă concretă, poate împlini porunca pe care i-a dat-o Dumnezeu la creație: să stăpânească pământul în care a fost așezat.

## LEGEA NEAMULUI<sup>11</sup>

În articolul „Țara”, ne-am străduit să punem în lumină rostul, sensul și valoarea pământului ca parte componentă a ființei unui neam. Pentru o națiune, pământul nu este numai o necesitate fizică exterioară, ci și o realitate de profunde determinări spirituale. Pe de-o parte, el este trupul națiunii, iar pe de alta, o fereastră prin care aceasta străvede pe Dumnezeu și ordinea spirituală mai înaltă.

Despre această ordine se cade însă să vorbim în chip special, căci deși ea se străvede prin fereastra peisajului familial și național, nu e totuși o emanație a pământului, ci o rânduială care, arătându-și puterea în toate, își are izvorul în Dumnezeu.

Un neam se definește și persistă prin pământ și lege. Pământul este solul care-l hrănește și peisajul în legătură cu care i se prilejuiesc conținuturile sufletești și expresia lor. Iar legea este sistemul rațiunilor și rânduielilor ultime (fundamentale) ale vieții sale. Ea este substanța sa spirituală, corpul său interior, zona ontologică în care se află sălășluit adâncul ființei sale, fiind formată dintr-o îmbinare convergentă specifică a marilor norme de temelie ale existenței umane de peste tot.

---

<sup>11</sup> Publicat în: *Luceafărul*, 2 (1942), 2, pp. 42-48. Semnat: D. Stăniloae (n.ed.).

Legea normează relațiile dintre membrii unui popor și raporturile dintre ei și pământul pe care-l locuiesc. Ca urmare, ea este cea care face ca sufletul unui neam să îmbrace pământul în anumite sensuri.

Fără o lege de viață, pământul ar fi o simplă materie menită să satisfacă trebuințele de hrană. Doar prin lege pământul se spiritualizează, se încarcă de sensuri și de conținuturi sufletești. Nomazii, neavând o lege de viață cristalizată, nu se pot lega de un pământ, căci acesta nu le spune nimic. Numai când un pământ devine și altceva decât un mijloc de satisfacere a trebuințelor de hrană pentru un grup de oameni, aceia se statornicesc pe el, căci hrană se poate găsi în multe părți și dorul de aventură nu poate fi ușor astâmpărat. Aceasta arată că nu pământul pe care locuiește un neam i-a dat legea de viață, ci invers, când acesta și-a însușit o astfel de lege, s-a statornicit pe pământul unde l-a surprins acel moment.

În opera sa *Abendländische Entscheidung. Arischer Mythos und christliche Wirklichkeit*, Hermann Sauer face observația nimerită că statornicia popoarelor migratoare în ținuturile europene în care se află până astăzi a coincis cu încreștinarea lor.

Se poate ilustra legătura dintre statornicia în spațiu și legea de viață și cu exemplul inșilor care, pierzând acest bun, nu mai pot rămâne într-un anume loc. Intelectualii simt deșărădăcinarea tocmai ca pe o urmare a dizolvării sistemului absolut de norme care domnesc în sufletul poporului.

Privind situația societății marilor orașe moderne și recitind ceea ce ne spune *Sfânta Scriptură* despre Adam, care în urma păcatului n-a mai putut rămâne în Rai, și despre Cain,

care, omorându-și fratele, a fost condamnat pentru toată viața la pribegie, vom da dreptate lui Georg Koch sau lui Bruno Gutmann, care afirmă că slăbirea puterii de statornicie este un efect al păcatului. Statornicia în spațiu este o manifestare a statorniciei adânci a ființei omenеști în temerurile ultime ale existenței. Ea nu se obține prin așa-zisul progres, ci este un dar al stării primordiale. Decăderea din acea stare se produce atât prin barbarie, cât și prin civilizația de factură modernă. Din nomadismul barbariei, în care n-au căzut toate popoarele – chiar dacă este de adevărat că n-a rămas niciunul deplin în starea primordială –, neamurile s-au salvat prin restabilirea într-o lege de viață și, în mod deplin, prin creștinism. Este de la sine înțeles că salvarea din nomadismul individual, adus de civilizația internațională modernă, nu poate sta decât într-o nouă ancorare în ordinea spirituală în care trăiesc păturile agrare ale popoarelor. Intelectualitatea de peste tot, înțelegând că numai în această direcție poate afla mântuirea și încadrarea într-o misiune folositoare neamului din care a răsărit, face eforturi de a se alipi de popor, de a-și coborî ființa în matca rânduielilor care formează regiunea ontologică a neamului său.

Înainte domnea concepția iluminist-raționalistă că poporul reprezintă „pătura de jos”, înapoiată, care trăiește din resturile unor concepții învechite și copilărești sau din firimiturile alterate ale ideilor ce cad de la masa îmbelșugată a „păturii de sus”, că productivă sau normativă în ordinea culturii și a vieții este numai „pătura de sus”. Cea de jos nu are decât un rost receptiv, de turmă care să asculte cu admirație produsul rațiunii decolorate, universale a intelectualilor. Se credea că este creatoare de valori culturale numai pătura intelectuală. Poporul, numai



întrucât se ține atârnat de pulpana păturii intelectuale, ar sta într-o oarecare apropiere de mândra altitudine a culturii, a bunurilor și valorilor spirituale. Însă astăzi e aproape dominantă opinia că adevărata înțelegere a tainelor vieții stă în simplitatea și unitatea sufletului poporal și nu în unilateralitatea erudiților, sau în complexitatea fără adâncime a orășeanului. Poporul nu este numai o masă care are nevoie de conducere, ci și „purtătorul anumitor puteri ale începutului, puteri veșnice, puteri nu numai reproductive, ci și productive”<sup>12</sup>. El este mai aproape de rădăcinile dumnezeiești ale vieții, el are capacitatea de a vedea „întregul” și de a nu cădea într-o extremă sau alta, de a vedea tainicul și adâncul din lume, el este într-o legătură *nemijlocită* cu originea vieții și cu sensul ei.

Legea de viață a neamului, dacă nu este produs al pământului, oricât s-ar colora pe urmă de el, nu este nici numai desfășurare a instinctului pe care mai târziu rațiunea l-ar slăbi. Cităm spre ilustrare următoarele rânduri revelatoare ale lui Bruno Gutmann:

„De unde vine faptul că azi s-a pierdut și între germani sfiala față de pâinea zilnică...? Mulți zic: am devenit ființe lipsite de instinct. Aceasta o spun în credința că, mai înainte, sfiala față de darul dumnezeiesc și de bucațele hrănitoare și-ar fi avut izvorul în sânge. Aflarea adevărului în aceste lucruri ne-o ușurează o întrebare simplă: am avut noi, cei mai bătrâni, din noi înșine, de

<sup>12</sup> Georg KOCH, „Zu Geschichte und Stand der religiösen Volkskunde im Zusammenhang der allgemeinen Volkskunde”, în: *Theologische Rundschau*, 1936.

la naștere, sfială față de orice firimitură de pâine, sau ne-a învățat cineva? Și trebuie să răspundem: aceasta am învățat-o de la mama sau bunica prin cuvântul lămurit sau prin pilda lor intuitivă... Aceasta ne duce drept în inima adevăratei ființe a neamului. Neamul nu este natură, ci spirit. Ceea ce-i leagă pe oameni, ceea ce-i face să persiste în împreuna-viețuire în mijlocul nevoilor vieții naturale și-i face verigi ale istoriei și rotunjimi ale comunității nu este instinctul, ci disciplina voluntară și învățătura, care împletesc cuvântul cu fapta. Un neam liber, și numai acela, este un neam autentic, se găsește numai acolo unde se administrează singur în grupările familiilor și așezărilor sale, observând cu conștiință clară principiile disciplinei sale, printr-o conducere severă dinlăuntru în afară, și transmitându-le urmașilor. Nașterea și durata popoarelor nu este instinct întunecat și năzuință oarbă, ci vedere spirituală și modelare conștientă. Unde încețază această auto-educare a unui popor în casă și în comunitate, începe descompunerea morală. Cum se ajunge la această nenorocire, care nu are nimic egal în gravitatea urmărilor? Simplu, prin aceea că i se ia poporului auto-chivernisirea din grupările proprii și se instituie pentru ea specialiști și funcționari. După un timp de tranziție, se ivește apoi tot mai puternică necesitatea de a instrui poporul, adică de a-i da, prin școli și societăți, o nouă conștiință în locul celei crescute din el, dar care s-a pierdut.”<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Bruno GUTMANN, *Zurück auf die Gottes Strasse, Bärenreiter zu Kassel*, 1934, pp. 22-23.

Neamul s-a cristalizat prin sine și n-a așteptat o intelectualitate care să-l creeze prin ideologii și metode de educație aduse de pe alte țărâmurii, sau inventate de rațiunea unora dintre reprezentanții ei. Aceasta poate să fie de folos neamului numai dacă nu-și smulge sufletul de sub stăpânirea ordinii spirituale de viață proprie întregului popor, ci se face interpretul ei în creațiile culturale și instituționale prin care vrea să dea o amploare mai mare istoriei naționale.

E foarte greu de lămurit îndestulător cum s-a înche-gat legea de viață a unui neam și de a-i evidenția însușirile caracteristice. În orice caz, o parte din această lege persistă ca un rest din starea primordială. Acel rest s-a întregit și s-a precizat prin concepțiile religioase care i s-au propovăduit ulterior, ca și prin experiențele acumulate de generații în mijlocul unor date geografice proprii și unor împrejurări istorice proprii. Ea s-a format din expresia unor intuiții profunde ale ființei omenești, dar și din adoptarea voluntară a unor norme ce s-au propovăduit respectivului neam. Cu timpul, chiar intuițiile profunde și le-a clarificat și întemeiat prin experiență și rațiune, astfel încât cea mai mare parte din legea de viață a unui neam se prezintă ca un întreg rațional, deși își are rădăcinile într-o tainică transcendență, intuită sau nu de adâncimile ființei. Greu s-ar găsi vreuna din atitudinile, din normele de viață ale poporului, din credințele lui pentru care să nu se poată prezenta temeieri de raționalitate. Este adevărat însă că avem de-a face cu o raționalitate adâncă ce străbate la temelia lucrurilor, nu cu fugitiva privire a orășeanului, care, în mod greșit, este prezentată ca rațiune.

O concepție normativă de viață pe care și-au însușit-o toate popoarele europene într-un chip ce nu este lipsit de

rațiune și voință este creștinismul, care și-a pus cea mai pronunțată pecete asupra ființei lor. Normele lui de viață sunt cele ce corespund perfect ființei omenești de pretutindeni și, astfel, creștinismul nu este decât o restabilire și o tălmăcire a fondului vizionar și etic primar al omului. Cu cât un popor s-a menținut într-o viață mai serioasă, mai înrădăcinată în percepțiile fundamentale și universale ale umanității primordiale nealterate, cu atât a primit și creștinismul mai ușor. Astfel, între spiritualitatea strămoșilor noștri daci – care s-a păstrat atât de sobră, de curată, de înaltă, și nu a decăzut nici în fantasmagoria politeistă și în dezlănțuirea barbară a dezordinii etice, nici în rafinamentul justificator al tuturor relaxărilor și relativizărilor greco-romane – și creștinism sudarea s-a făcut fără zdruncinări și persecuții și la o asemenea adâncime spirituală, de parcă am fi fost creștini de la întemeierea lumii.

Celor ce se străduiesc, exagerând trăsăturile secundare și neglijând pe cele esențiale, să reducă spiritualitatea românească la o sumă de elemente dacice sau la un morman dezordonat de resturi ale unui primitivism de forma celui african – în care nu e sigur dacă au decăzut vreodată strămoșii noștri (căci primar este altceva decât primitiv; starea dintâi este un atribut al prospețimii sufletești, al capacității de a intui temeliile de taină ale existenței și starea aceasta o are într-o anumită privință un popor oricând; primitivitatea însă este o întunecare, o sălbăticită, o îndobitocire a omului prin decădere), ca și când două mii de ani de viațuire creștină n-ar fi lăsat nicio urmă –, le putem aminti că teoriile care încearcă să explice prin factori *pre-* sau *extra-*creștini cuprinsul sufletului popular au fost depășite chiar cu referire la poporul german, care a devenit creștin cu mult



mai târziu. Hans Neumann și prelatul Georg Schreiber au dovedit, în lucrările lor, cum în sufletul poporului german cerul mitologic al zeilor precreștini a fost ocupat de Dumnezeu creștin și a primit determinările reprezentărilor și normelor etice creștine.

„A fost fără îndoială un timp când în credința poporului german și-a pus pecetea și marea credință în zeii germanici. Dar această epocă a trecut demult; afară de resturi disperate în colțuri uitate, acest strat de influență a murit și, de multe secole, creștinismul umple în mod de necontestat și fără concurență formele golite.”<sup>14</sup>

Chiar miturile poporului – pe care acesta le creează continuu, fiind o formă plastică de a exprima gânduri abstracte, deosebit de agreată de spiritul lui – sunt o creație a impulsului religios, deși uneori nu mai apare clar preocuparea religioasă și deși elementele precreștine și creștine stau într-un amestec ciudat.

„Toate transformările cugetării mitice, basmul, legenda, dezvoltă în felul lor anumite atitudini fundamentale ale sufletului popular. Și aici, religia se arată ca impulsul cel mai fecund, manifestat în toate creațiile populare.”<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Hans NEUMANN, la Georg KOCH, „Zu Geschichte und Stand der religiösen...”, p. 108.

<sup>15</sup> Georg WUNDERLE, „Religionspsychologie und Volkskunde”, în: *Volk und Volkskunde*, vol. II, p. 150.

\*\*\*

Pe lângă întrebările referitoare la originea legii de viață a neamurilor, se ridică altele, care se interesează de caracteristicile ei atât în ceea ce privește cuprinsul, cât și forma.

După cuprins, legea de viață a neamului îndreaptă raportarea omului la Dumnezeu, la semenii și la pământ. Întrucât toată viața omului se desfășoară în această întreită intenționalitate, nu rămâne atitudine sau act în viața individului înrădăcinat în comunitatea etnică asupra căreia să nu simtă puterea normativă a legii transcendente, care să nu trebuiască a fi împlinite într-un anumit chip (bine precizat) și nu altfel.

Cele trei grupe de referințe ale omului nu se desfășoară izolate între ele, ci într-o vie îmbinare. La Dumnezeu se raportează plugarul atunci când miluiește pe aproapele, când își îndeplinește datoriile față de familie și de comunitatea în care trăiește, sau când lucrează pământul la vreme, curăță pomii, îngrijește vitele. Cine înjură soarele, ucide păsărelele, aruncă pâinea pe jos și strică pământul la arat păcătuiește împotriva lui Dumnezeu. Deci nu numai raportarea la Dumnezeu, ci și celelalte primesc o pecete religioasă. Legăturile și obligațiile omului față de semenii se îmbracă într-o autoritate divină. Ne aflăm astfel în fața unui comunitarism religios și a unei viziuni sacramentale asupra naturii și a lumii organice subalterne, care formează cheagul națiunii și statornicia pe un pământ propriu. În conștiința poporului, viziunea sacramentală asupra lumii văzute nu înseamnă că aceasta ar avea ceva din substanța divină; e departe de blasfemiatoarea identificare panteistă a lui Dumnezeu cu lucrurile și cu viețuitoarele. Explicația

acestei viziuni a lui stă în faptul că le socotește pe toate fapte ale lui Dumnezeu, asupra cărora stă mâna ocrotitoare, fața iubitoare a lui Dumnezeu. Toate se află învăluite în lumina cerească a dragostei divine.

Așa cum raportarea la semeni și raportarea la natură sunt îmbinate cu preocuparea față de Dumnezeu, tot astfel raportarea la natură este învăluită în gândul orientat către semeni, așa încât raporturile cu natura și cu lucrurile nu pot fi desprinse din împletirea cu celelalte două grupe de intenționalități. Și anume, gândul la semeni este mai puternic prezent în raportarea la natură și la lucrurile care stau în cea mai apropiată intimitate a omului, împlinind pentru el rosturile pentru care a fost lăsată lumea subalternă, acelea de întreținere a vieții pe pământ. Privind o păsărică din crâng, plugarul o vede în legătură cu Dumnezeu și consideră că e păcat s-o ucidă, dar un izvor de pe pământul lui sau chiar al satului îl vede nu numai în legătură cu Dumnezeu, ci și cu copiii săi și cu toți urmașii satului și de aceea socotește că e păcat să fie stricat și din motivul că aceia nu vor mai putea bea apă din el. Iar când inima plugarului se înalță spre Dumnezeu în raportare directă, ea nu poate să nu asocieze, în rugăciunile pe care le șoptește, preocuparea față de cei apropiați și de bunul spor în toate cele de folos lor.

Astfel, Dumnezeu încetează de a fi o abstracțiune, luând locul de părinte familiar, în mijlocul comunității, al pământului și lucrurilor care formează conținutul concret al vieții fiecăruia. Dumnezeu se familiarizează (coboară la oameni), iar comunitatea și natura fizică se transfigurează (se înalță la Dumnezeu).

Împletirea aceasta dintre firele ce leagă sufletul popoului cu cele trei mari realități, care îi condiționează și îi

determină ființa fizică și spirituală, este totuna cu afundarea ordinii spirituale, care formează albia de existență a unui neam, într-un peisaj concret, într-o geografie proprie.

Un neam nu poate călători pe suprafața globului purtându-și legea lui de viață ca pe o țesătură de norme plutind în abstract, fiind gata să și-o înrădăcineze când într-un sol, când în altul. După ce un neam a trăit câtva timp într-o lege de viață a lui, și nu s-a putut întâmpla aceasta decât într-un peisaj stabil, toate cele trei grupe de referință din care se compune ea s-au influențat reciproc și s-au sintetizat în așa măsură, încât anularea raportării la pământul propriu aduce o modificare și o confuzie totală în celelalte două componente ale legii: în raportarea la Dumnezeu și raportarea la semenii. Astfel, un neam care și-ar părăsi pământul său ar înceta să mai fie el însuși.

Am văzut însă că și slăbirea relațiilor cu Dumnezeu și cu semenii – cum o întâlnim la orașeanul nostru modern – aduc o deșrădăcinare din spațiul fizic, căci rădăcinile înfipte în acel peisaj sunt de ordin spiritual, sunt obligații față de Dumnezeu și față de cei apropiați.

Un neam este un întreg format dintr-o comunitate înrădăcinată în transcendență și pământ. Comunitatea, transcendența divină și pământul propriu sunt părțile organice ale neamului. Toți acești trei factori sunt altfel la fiecare neam, însă specificul lor depinde și de influența lor reciprocă. Neamul constă din întreaga înrădăcinare în întregul format din cele trei realități, din statornică îmbinare a lor. Fiecare individ își are ființa determinată de seva urcată prin rădăcinile pornite din cele trei temelii și se păstrează în limpezimea structurii sale atâta timp cât rădăcinile lui nu s-au smuls din întregul acelora.



Dar, din punct de vedere ale însemnătății și rolului lor, acești trei factori care condiționează și definesc ființa unui neam se înscriu într-o anumită ordine. Ori de câte ori îi privește, chiar împlețiți, poporul acordă cinstea cea mai înaltă lui Dumnezeu. El este Stăpânul și Ocrotitorul comunității și al pământului. Acestea depind de El și nu viceversa. Realitatea imediată este însă cea a comunității. Ea revendică direct toată existența individului. Iar pământul și lucrurile fizice sunt mijloace prin care își servesc unii altora. Dumnezeu este sus, pământul este sub picioare, iar semenii sunt în fața noastră. În ascultare de Dumnezeu, individul trăiește pentru comunitate prin mijlocirea realității materiale pe care trebuie să o stăpânească și să o prelucreze în favoarea semenilor, arătându-și prin aceasta dragostea sa față de ei. Dumnezeu este supremul subiect care ne revendică, dar în favoarea comunității și prin mijlocirea naturii puse concret în slujba ei. De strădania, de grija noastră au nevoie semenii noștri, nu Dumnezeu. Numai față de ei suntem în situația unor ființe care putem să dăm ceva. Centrul preocupării noastre ca ființe îndatorate este comunitatea. Întrucât suntem activi, suntem pentru comunitate. Legătura noastră cu pământul și cu lucrurile este privită prin prisma îndatoririlor față de semenii. Dumnezeu ne apare ca Acela care ne îndreaptă atenția, cu degetul întins, spre semenii. Nu putem avea pretenția ca Dumnezeu să ne fi așezat față de Sine în raportul în care ne-a așezat față de semenii. El singur a rămas mai presus, iar fruntea noastră a coborât-o la nivelul frunții celorlalți oameni. Avem față de Dumnezeu o răspundere, dar nu ca aceea pe care o avem față de semenii. Răspunderea pe care o avem față de semenii este de așa natură, încât întretine în noi conștiința că de

vrednicia și iubirea noastră depinde existența și fericirea lor. Răspunderea aceasta este menită să pună în mișcare toate aptitudinile noastre de lucru și toate resursele noastre de grijă. Cu referire la Dumnezeu însă nu putem avea aceeași conștiință, că de noi ar depinde fericirea Sa. Pentru semenii noștri vom răspunde lui Dumnezeu, căci pe aceștia ni i-a dat în grijă Dumnezeu.

Astfel, Dumnezeu este cel ce ne trimite, semenii sunt cei către care suntem trimiși. Slujirea noastră se raportează în chip nemijlocit la comunitate. În planul central al conștiinței stă grija și răspunderea pentru aceasta, majoritatea normelor de viață ale unui neam se referă la ea. Dar intensitatea acestei răspunderi și deci autoritatea amintitelor norme vine de la Dumnezeu, având caracter religios. Așa cum, dacă răspunderea pentru comunitate se atenuază, interesul pentru moșie slăbește, la fel, această răspundere se evaporează acolo unde nu mai există fiorul în fața autorității lui Dumnezeu.

Destrămarea legii de viață a unui neam pornește de la slăbirea credinței în Dumnezeu. Decăderea neamului este una cu relaxarea obligațiilor față de comunitate, în urma pierderii caracterului religios al tuturor normelor de viață ale poporului.

Este bine de un neam până ce această relaxare nu ia o întindere generală, ci rămâne numai la puțini inși. Când a devenit generală, națiunea s-a transformat într-o masă lipsită de cheagul interior și ținută la un loc pentru câțva timp doar prin măsuri de stat. În asemenea situație, nu mai trebuie decât un bobârnac mai energic al unor forțe exterioare ca realitatea acelu neam să se pulverizeze și să se topească, dacă nu intervine o redresare spirituală, o înnoire lăuntrică prin credință.

Câtă vreme un neam este înzăuat (apărat ca de o platoșă) în ordinea lui spirituală, se poate spune că indivizii singulari care au ieșit din ambianța internă a acelei ordini, întrucât nu mai fac parte din națiune, nu se vor mai împărtăși nici de mântuire. În acest sens se cuprinde un adevăr în afirmația că neamurile se mântuiesc ca întreguri și cine se rupe din aceste întreguri își pierde mântuirea. Altceva este însă când un neam încetează de-a mai avea calitate prin desfacerea lui de temeiurile divine ale existenței, de credința în Dumnezeu și, ca urmare, prin descompunerea internă a comunității. Atunci individul este liber și chiar obligat să se salveze de la naufragiul general al fostului său neam, căutându-și singur mântuirea, după ce s-a străduit până la limita puterilor sale pentru mântuirea neamului întreg. Acest este cazul apostolilor creștinismului.

\*\*\*

Legea de viață a neamului, pe lângă conținutul ei, răsfânge în sufletul poporului și anumite însușiri sau reflexe de ordin formal.

Având girul transcendenței, este îmbrăcată într-o autoritate de *character absolut*. Față de ea nu încap atitudini de compromis, târguieli și raționări relativizante. Normele ei au autoritate divină și trebuie împlinite. Cine le încalcă își va primi pedeapsa. O primă deosebire între individul ce trăiește în sfera interioară a comunității etnice și cel ce s-a desfăcut din acest cadru colectiv este că, pe când primul se supune cu neclintire spirituală normelor moștenite ale neamului, ultimul le relativizează și le dizolvă prin tot felul de raționamente și sofisticării, lăsând libertinismului poartă

largă de manifestare. Acesta este semnul ieșirii de sub sfera de puteri și obligații a unei ordini superioare și din sistemul natural și disciplinat al comunității. Individul respectiv s-a smuls din legăturile cu autoritatea transcendentă și acum nu mai există în el nici o altă autoritate interioară. E omul fără neam și fără lege, fără disciplină interioară. Mentalitatea modernă afirmă că acest om s-a eliberat din robia prejudecăților. În fond, este o persoană care a devenit roabă poftelor interioare. Liber este omul capabil să se pună sau să stea benevol sub autoritatea unor norme superioare, prin urmare „să stea”, capacitate pe care n-o mai are fulgul purtat de ușurătatea sa. Răspunsuri raționale poate să dea oricând pentru atitudinea sa și acela care „stă” sub autoritatea normelor transcendente și comunitare ale neamului. Ceea ce dovedește că nu considerațiile raționale sunt motivul ultim pentru care cineva se sustrage de sub ele, ci faptul că în el s-a frânt un resort mai adânc al ființei, o viziune și o voință mai profunde, opuse ușurătății egoiste.

Sufletul celui ce rămâne învăluit în ambianța ordinii de viață a neamului, înrădăcinat în orizontul larg al ontologiei etnice, posedă însușiri de severitate cu sine însuși, de neînduplecare, de bărbăție, de înfruntare a greutăților, pe când al celui ce nu mai are altă temelie decât eul propriu devine moale ca o pastă, fugind cu teamă de tot ce este greu și neplăcut și căutând plăcerile prin tot felul de subterfugii.

Dar normele de viață ale unui neam au un caracter absolut nu numai întrucât impun împlinirea lor, ci și întrucât ele se cer împlinite într-un anumite fel, bine precizat. Și deoarece ele se aplică la toate momentele și raportările omului, acestea toate trebuie să se desfășoare după ritualul precis al normelor de origine transcendentă. S-a constatat



că religia poporului nu este un sentimentalism slăbănog care tolerează toate licențele (abaterile), ci o lege severă, întrucât voia lui Dumnezeu impune tuturor o rânduială precisă. Poporul nostru exprimă ca nici un altul acest adevăr, numindu-și religia: „lege românească”. Astfel, legea de viață a neamului dă un *aspect și o seriozitate rituală* tuturor faptelor și atitudinilor omului din popor. Evenimentele mari, de bucurie sau de întristare, și faptele cotidiene își au ritualul lor, care le scoate din platitudine și indiferență, dându-le un anumit relief și un ecou care ajunge în transcendență. Creațiile genului etnic și toate faptele persoanelor cu densă identitate etnică sunt departe de caracterul jalnic al improvizărilor. Mâncarea și somnul sunt precedate de rugăciune, ieșirea din curte este întovărită de semnul Crucii, la semănat trebuie purces într-un anume fel, la secerat iarăși. Nașterea, cununia, moartea, intrarea tinerilor în joc sunt înconjurată de acte precise. Fiecare unealtă, îmbrăcăminte, vârstă, colț de casă își au conformitatea cu o anumită ordine precisă cu caracter suprafiresc. Toate zilele își au atributul lor specific de ordin transcendent. Nu se permite un lucru într-o anumită zi, sau este bine să se facă altul. Există o putere suprafirească care sporește în acea zi anumite lucrări și împiedică altele. Așa cum natura spațială nu este simplă imanentă, așa nici timpul nu este în viața poporului o curgere uniformă, ci își are reliefurile și calificările lui, deosebite de cele climatice: este timpul Domnului, al ordinii superioare, nu numai al omului. Dar ritualul nu este altceva decât sărbătorescul, ca accent de gravitate și lumină transcendentă asupra imanenței.

Deoarece rânduielele precise care marchează viața neamului indică drept ultim orânduitor al lor pe Dumnezeu, iar

ca misiune a omului grija față de semeni, legea de viață a neamului se înfățișează ca având un pronunțat *caracter etic*. Un neam nu se menține prin forțele instinctuale, prin subconștient, prin natură. El este o realitate spirituală, voluntară în primul rând, și se menține prin păzirea unei ordini morale. Nu sângele produce etosul unui neam și nu el asigură acest etos. Nu sângele creează și menține rasa ca entitate spirituală originală, deși are și el un anumit rol: de condiție prealabilă. Imoralitatea poate pătrunde în viața unui neam, chiar dacă sângele s-a păstrat același. Iar consecința imoralității, a relaxării ordinii morale, este destrămarea și decadența socială, fără să se fi produs nicio tulburare a sângelui prin amestec străin. Dacă este totuși necesară ferirea sângelui etnic de amestecuri degradante, tot voința este aceea care îl păzește. Dar este greșit să ne închipuim că e de-ajuns să asigurăm puritatea sângelui, ca tot ce favorizează durata neamului să urmeze de la sine, în chip automat, ca în ordinea naturii.

Am pomenit adeseori de datoriile către semeni în acest articol. Normele care constituie legea de viață a neamului nu au în vedere numai pe un semen luat în existența lui abstractă și izolată ci, prin el sau peste el, urmăresc asigurarea comunității etnice. Astfel multe norme, deși nu par să prezinte la prima vedere un caracter etic, totuși urmăresc, în ultimă analiză, o asigurare a comunității. Putem aminti aici toate îngrădirile puse împotriva unei căsătorii din simpla pornire a amorului, când nu se ține seama de criteriile morale, de bunăstarea materială, dar și de naționalitate și de religie. Anumite acte simbolice, care înconjoară nașterea și cununia, sunt menite și ele să invoce ajutor, bunăstare nu numai pentru persoanele în cauză, ci și pentru urmașii lor, pentru comunitatea aceluiași sânge.

Nu există normă, fie ea cât de exclusiv religioasă sau superstițioasă chiar, care să nu slujească spiritului de comunitate măcar prin întreținerea în suflete a griii față de semenii de același sânge.

Legea de viață a unui neam este o armătură completă care-i îmbracă ființa, i-o rotunjește și i-o păzește de toate influențele și amestecurile degradatoare și dizolvante. *Sfânta Scriptură* vorbește de îngerul fiecărui neam. Legea este sabia de flăcări a Arhanghelului păzitor, care învăluie într-o zonă de foc existența neamului. Cine ascultă de poruncile ordinii spirituale a neamului rămâne întru neam și neamul întru el. Cine le încalcă iese din zona familiară lui, sau introduce în ea pustiirea și destrămarea, care sunt una cu relaxarea ordinii morale și spirituale etnice. Un tânăr sau o tânără care, în urma câtorva clase secundare, socotește că s-a emancipat din strâmtoarea ordinii spirituale a părinților și nu mai află rațiuni suficiente pentru păstrarea purității sale morale, a ieșit din legăturile ontologice cu neamul și prin pilda sa face să se slăbească aceste legături și între alți membrii ai națiunii, destrămând realitatea de întreg a ființei naționale. Fiecare membru al neamului este dator să observe cu intransigență ordinea morală a întregului, căci pe cale de căsătorie, de nașteri și de influențe spirituale, microbul lăsat să pătrundă în sine trece în cercuri tot mai largi. Oricât ar părea de individual interesul unei anumite norme din sistemul legii de viață a neamului, ea are totuși un caracter etic, urmărind consolidarea comunității naționale.

Toate normele de viață ale unui neam au în același timp un aspect religios și unul comunitar-etic. Prin aspectul lor religios etnicul se descoperă fiecăruia ca o misiune de Sus,

iar prin aspectul etic același etnic este ridicat din sfera naturalului sau al determinismului divin în sfera răspunderii și a spiritului. De altfel, eticul nu se poate menține în intensitatea și seriozitatea lui deplină decât îmbrăcat în religios, ca poruncă divină. Eticul face atât de mult parte din ființa oricărei norme, din stilul de viață al neamului, încât chiar dacă ele au și un rost de clarificare a unei concepții, un rost revelațional, funcția aceasta are ca scop inevitabil îndemnul la o atitudine etică. Nu există formă etnică de cugetare și de închipuire a realității care să nu fie împletită cu interesul etic, care să nu servească necesității de a se fixa o atitudine.

În ordinea spirituală a unui neam, chiar esteticul este indisolubil îmbinat cu eticul și, se înțelege, cu religiosul. Persoana care n-a rupt legătura interioară cu ființa etnică simte ca pe o poruncă mai înaltă datoria de-a nu părăsi portul neamului și, în scrupulozitatea cu care desenează fiecare ornament pe veșmântul sau pe obiectele sale, ascultă de legea etnicului și în același timp de o poruncă de Sus.

În existența unui neam, frumosul se subordonează aceluiasi scop religios-comunitar de salvare a etnicului. Când motivele de ordin religios-etic se slăbesc, niciun argument rațional, imanentist nu mai poate reține un neam de la alunecarea pe panta părăsirii portului său.

Legea de viață a unui neam are un temei religios și o intenționalitate etic-comunitară. Ea stă și cade împreună cu temeiul religios. Când acest temei se macină, fie prin slăbirea credinței, fie prin fărâmițarea religioasă, legea de viață a neamului se destramă și cu aceasta însuși neamul pășește într-o fază de descompunere mai domoală sau mai grăbită.

Sufletul individului ce stă sub zodia de viață a neamului, și prin aceasta în miezul ontologiei lui și reflectă



caracterul absolut, ritual și etic al acestei legi, are o *densitate* și o *intensitate* de care sufletul dezrădăcinatului este cu totul străin. Toate judecățile, cuvintele, faptele lui trebuie să decurgă în matca precisă a ordinii superioare și etnice, el este cu mult mai atent, mai concentrat asupra sa însuși și meditează cu grijă asupra tuturor acestor manifestări și toate se adâncesc în sensuri și urmări veșnice. Fără să fie un filosof în sens propriu, căci se sfiște să dea drumul întrebărilor necuviincioase, el are o adâncă și tainică viață interioară, nebanalizată în abateri neînțelepte și neobosită de toate întrebările care, de la o vreme, își pierd orice farmec. Am putea compara viața individului în care s-a slăbit legea de viață a neamului cu o baltă ce se întinde în dauna adâncimii, iar a aceluia care crede în acea lege și trăiește conform ei cu un râu zăgăzuit, crescut în profunzime. Cum s-a stabilit odinioară, țăranul este o ființă tipizată, dar nu săracă în viață sufletească. El se manifestă după normele generale, dar nu fără să gândească și să trăiască pe verticala lor o intensă viață personală.

Densitatea și intensitatea spirituală și etnică a individului asupra căruia domnește legea de viață a întregului etnic fac din sufletul lui o picătură nedespărțită de ocean, în care se zbugiumă toate apele lui și se reflectă toate culorile lui.

## LITURGHIA ȘI UNITATEA RELIGIOASĂ A POPORULUI ROMÂN<sup>16</sup>

Creștinismul a fost în viața poporului nostru un însemnat factor de unitate. Despărțiți de vitregiile celor trecute vremi prin granițe politice și împrăștiați printre alte neamuri, noi am rămas în tot timpul un popor unitar nu numai prin limbă, ci și prin viața religioasă, care și ea a contribuit la păstrarea aceluiași grai între toți românii.

Acest rol nu și l-a putut îndeplini creștinismul în viața poporului nostru decât pentru că a fost el însuși același la toți românii, pentru că el însuși s-a simțit ca o unitate în cuprinsul poporului român. Românii s-au simțit una în creștinism și deci una și între ei, pentru că și-au trăit creștinismul însuși ca o unitate proprie lor, și așa s-a simțit și creștinismul românesc însuși, ca o unitate proprie în cadrul poporului român. Prin aceasta s-a realizat o înfrățire deplină, o osmoză între creștinismul pe care poporul român l-a trăit unitar ca pe o unitate pentru el și poporul însuși.

Înfrățirea aceasta s-a realizat în Transilvania datorită unor împrejurări cu totul deosebite. Starea de asuprire în

---

<sup>16</sup> Publicat în: *Biserica Ortodoxă Română*, 74 (1956), 10-11, pp. 1078-1087. Semnat: Pr. prof. Dumitru Stăniloae. (n.ed.)

care a fost ținut poporul român de către stăpânirile feudale străine a făcut ca acest popor să nu aibă o clasă boierească sau burgheză, căci toți cei ce voiau să se ridice la o treaptă socială superioară trebuiau să iasă din componența poporului român și din cuprinsul Bisericii lui. Astfel Biserica românească a rămas, datorită acestor împrejurări, în Transilvania, în mod exclusiv o Biserică a unui popor de iobagi, sau în orice caz de țărani umili, împărțășind soarta lui de asupra și de umilire.

Biserica moșilor și strămoșilor noștri, creștinismul lor, s-a îmbrățișat astfel în Ardeal cu poporul, purtându-și împreună jalea și povara. Ea a fost astfel prin excelență o Biserică a poporului. Poporul român, avându-și în Biserica lui singura mângâietoare și susținătoare, s-a atașat ei, nemaifiind în stare să o părăsească pentru nici o altă credință. Pentru că orice altă credință i se înfățișa în toate cazurile ca o credință ce era și a unei nobile și exploatare, care voia să o impună și poporului român nu pentru că purta grijă de mântuirea lui, ci pentru a-și consolida și mai mult puterea lumească. Biserica, la rândul ei, trăind lângă sufletul poporului, a dobândit o înțelegere caldă și o iubire nemărginită pentru comorile lui sufletești, dar și-a însușit și durerea și aspirațiile celor obidiți și împovărați. Și întrucât poporul reprezintă adevărata sursă creatoare de valori artistice-etnice, Biserica ardeleană a primit din strânsa comuniune cu el un cuprins și o înfățișare de pitoresc duh românesc. Iar întrucât poporul reprezintă pătura celor nedreptățiți și împovărați, ea și-a păstrat proaspătă acea trăsătură socială, de umană simpatie și de hotărâtă voință de ajutorare a celor exploatați, voință care e atât de intim legată de ființa creștinismului Evangheliei și care a făcut astfel din Biserica

poporului român din Ardeal un fel de premergătoare a vremilor de azi, categoric opuse distanțelor, nedreptăților și inegalităților sociale.

Nicolae Iorga, cu intuiția lui de vizionar, a surprins atât caracterul pitoresc național, cât și pe cel uman-social, sau popular al Bisericii românești din Ardeal, când a numit-o Biserică de sate și preoți. Ea n-a fost o Biserică de prelați strălucind de veșminte luxoase și geloși pe titulaturi pretențioase, ci o Biserică de părinți ai satelor, îmbrăcați în cămașă albă de in, peste care se revărsau pletele și barba, de obicei cărunte. Când apăreau în ușa altarului cu crucea ridicată de mâinile lor bătătorite de muncă și în odăjdiile înflorite cu motive de artă populară românească, îmbrăcate peste albul nedeplin acoperit al cămășii de in, poporul vedea pe Tatăl ceresc sau pe Iisus Hristos, dacă era mai tânăr, dar pe un Tată ceresc sau pe Iisus Hristos familiar, coborât în mijlocul lui, înțelegându-i necazurile și obida și exprimând prin cruce o suferință a poporului și a Lui, dar și o nădejde într-o biruință care va veni și adeseori o chemare la luptă pentru dreptate și libertate. Preotul acesta a dat o autoritate de lucru sacru îmbrăcămintei țărănești modeste, precum potirul de lemn și ștergarele frumos înflorite, așezate pe la icoane, făceau să se coboare o lumină cerească peste toate uneltele și motivele de artă ale poporului. Prin Biserică se sfințeau, se transfigurau toate ale poporului. Toate căpătau un prestigiu, o strălucire, care îl făcea să fie mândru de ele, să-și ia o revanșă pentru umilirile ce le îndura de la o stăpânire lumească și de la niște grofi îmbrăcați în veșminte luxoase, care-l tratau de sus, cu dispreț. Biserica aurea viața poporului cu o frumusețe mai presus de fire, prin faptul că la rândul ei era plină de produsele



creației populare românești. Artă poporului devenise artă sacră a Bisericii, ca să se întoarcă în popor cu nimbul acestei sacralități.

Bisericuțele de lemn, cu uși sculptate cu motive românești și răsunând de troparele înduioșate de modulațiile doinei noastre, în care poporul își mărturisea lui Dumnezeu nu niște simțiri de spiritualitate abstractă, ci durerile concrete ale vieții lui de toate zilele, erau așa de apropiate de căsuțele țărănești, care deveneau și ele – cu lucrurile modeste din ele, cu povestirile despre Dumnezeu care umblă pe pământ și cu doinele din ele – așa de asemănătoare cu bisericuțele. În smeritele încăperi țărănești de bârne, cu lumină puțină, cu liniște, mirosind a busuioc și cu pereții acoperiți de jur împrejur de icoane, având pe masă la loc de cinste *Ceaslovul* și *Psaltirea*, cobora toată lumina cerului. Și astfel iobagii, biciuiți și batjocoriți la curtea și la lucrul grofului, se simțeau în căsuțele lor petrecând cu îngerii și cu sfinții și mândri că și-au păstrat credința adevărată a Domnului Hristos și nu și-au pierdut sufletul, abătându-se de la ea, ca grofii pe care îi priveau de la înălțimea unora ce stau în adevăr și sunt copiii preferați ai Tatălui ceresc.

La unitatea poporului român prin Biserică au contribuit desigur și episcopii. Aceștia erau punctul de convergență, de legătură între sate și preoți. Scaunul lor era vârful de unde se îmbrățișa și se strângea obștea satelor într-o unitate. Ierarhii aceștia au avut, chiar în Ardeal, un rol mai însemnat poate ca oriunde în Biserica creștină, fiind nu numai căpetenii bisericesti, ci și conducătorii supremi exclusivi ai poporului în toate privințele. Dar erau conducători ai unei Biserici populare, ei înșiși fiind niște bătrâni atât de simpli după vorbă și după port, și totuși

atât de respectați, atât de impunători prin înțelepciunea și seriozitatea lor creștină.

Vlădicii români, în tradiția Ardealului, n-au fost numai propovăduitorii și supraveghetorii dreptei credințe, deși n-au neglijat-o nici pe aceasta cât de puțin, apărând-o cu jertfe grele. Ei au fost însă și ocârmuitorii poporului în aspirațiile lui după dreptate și libertate și în eforturile lui după un trai mai omenesc. Datoria aceasta au socotit-o nu contrară rolului lor de păstori duhovnicești, ci decurgând din *Evanghelia* dreptății și a mântuirii fiecărui om care crede. Ei au fost luptători neînfricați pentru drepturile poporului, în fața nobilimii exploatoare. Hirotoniți de Dumnezeu, ei au fost totodată reprezentanții unui popor ce nu voia să moară, ci viață să aibă și mai mult să aibă. Ei au fost conducătorii poporului în înțelesul eminent al cuvântului. Erau conducători nu prin privilegii și prin fast, ci prin răspunderea pentru întreg poporul, pe care o simțeau apăsând pe umerii lor, și în virtutea faptului că erau exponenți totali ai poporului și poporul le acorda o nemărginită cinste și ascultare. Au fost conducători nu în sensul unor prinți ai Bisericii – stăpânitori de feude întinse și pricepuți mai mult la călărie și la război împotriva vasalilor iobagi, când aceștia se depărtau de la credința lor și de la datoria de a-și plăti dijmele –, ci în sensul unor păstori cu bărbi albite de mila poporului și de răspunderea ce apăsa pe umerii lor. Au fost conducătorii poporului, întrucât au adunat în sufletul lor toate durerile, toate aspirațiile și toată capacitatea de mucenicie pentru poporul păstorit. Ilie Iorest, Sava Brancovici, Inocențiu Micu-Klein au fost culmile de nădejde, au fost înălțimile supreme ale poporului care au înfruntat potrivniciile unor nedrepte orânduirii ca tot atâtea stânci de

cremene și de lumină, pe care încrucișările de fulgere și tunete, printre îngrămădirile de nori negri, n-au făcut decât să le arate și mai masive și mai grandioase.

Dar forța principală, prin care Biserica poporului român s-a manifestat ca una și a contribuit în cea mai mare măsură la unitatea acestui popor, a fost identitatea slujbelor bisericești, având ca centru Liturghia. Aceeași Liturghie, aceleași slujbe, săvârșite în toate satele românești — și în Ardeal numai în satele românești —, au păstrat aceste sate într-o unitate spirituală între ele și cu românii de peste Carpați. Liturghia și slujbele răsăritene au rămas trăsătura bisericească de unire între toți românii, chiar când între românii ardeleni s-a produs o separație din punct de vedere administrativ-bisericesc. Se poate vorbi de o permanentă și neîntreruptă unitate religioasă liturgică a poporului român. Întreg poporul român a rămas înlăuntrul aceleiași vieți liturgice răsăritene. Despărțirea bisericească administrativă n-a izbutit să taie această unitate religioasă liturgică și cu atât mai puțin au reușit să facă aceasta cele câteva puncte de doctrină diferențială. Acestea au rămas știute doar de câțiva teologi, sau în orice caz n-au străbătut din planul teoretic și de suprafață în viața religioasă practică și adâncă a poporului. Intuiția poporului, cu simțul lui neînșelător, a surprins adevărul că în Liturghie e concentrată legea lui creștină. El a simțit că Liturghia, cultul bisericesc, e însăși doctrina în rugăciune, în cântare și în practica creștină. De aceea, la 1700, când cei 38 de protopopi au semnat actul de unire cu Roma, ei l-au golit pe de altă parte de orice conținut practic, când au pus condiția ca „toată legea și sărbătorile și posturile să stea pe loc”. Exprimând conștiința poporului, ei au cerut să le rămână esențialul. Căci inima

nu-i lăsa să-și părăsească cu adevărat legea lor creștină. Și iezuiții au simțit și ei că aceasta era esențialul, care zădărnicește practic unirea cu Roma, căci în traducerea latină, confectionată de ei, au omis această condiție, fără știrea protopopilor care n-au semnat această versiune latină. Liturghia era legea lor veche, legea de până atunci a întregului popor român, și această lege ei nu înțelegeau să o părăsească, ci să o păstreze în solidaritate cu toți românii. Și așa s-a întâmplat până la 1948.

Toți românii s-au îmbrăcat, în tot trecutul, deci și în cei 250 de ani de despărțire administrativ-bisericească, în aceleași haine de sărbătoare, au mers în aceleași zile la biserică, și-au spus în aceeași noapte „Hristos a înviat!”, ciocnind ouă roșii, au postit în aceleași săptămâni, în același fel răsăritean. Și-au stropit casele și holdele cu apă sfințită în același fel, și-au dus morții la groapă cu aceleași tropare și cu aceleași rugăciuni duioase, au pregătit aceleași pomeni și parastase pentru ei, și-au prins în aceleași zile la porți mărarini înfloriți și au venit, în aceeași zi de Florii, cu mugurii de salcie de la biserică. Toate le-au făcut la fel și împreună.

Liturghia, sărbătorile, posturile, purtând pecetea credinței răsăritene, având drept conținut învățătura veche și neschimbată a Sfinților Părinți, e creștinismul propovăduit și practicat la nivelul trebuințelor poporului, e creștinismul cântat și trăit de popor, e creștinismul care a pătruns toată ființa poporului, i-a modelat viața, i-a dat un ritm și a așezat-o într-un orizont spiritual, a luminat-o cu o semnificație. Ea e legea spirituală a existenței întregului popor român. În această lege au rămas și românii, ajunși după 1700 în dependență administrativă de Roma. Și datorită acestei unități religioase, salvată prin Liturghie, întregirea



administrativ-bisericească de la 1948 n-a întâmpinat în popor nici o greutate, nefăcând altceva decât să consfințească și formal o realitate existentă.

S-a spus că Liturghia și cultul bisericesc nu stau într-o legătură organică cu credința și deci poporul român unit la 1700 cu Roma, păstrând aceeași Liturghie cu ceilalți români, n-a mai păstrat și aceeași credință. S-a afirmat că credința e sufletul, iar Liturghia și slujbele sunt o simplă haină, un simplu rit de suprafață, fără nici o legătură interioară cu credința. Nimic mai greșit. Cultul, după învățătura nu numai a Bisericii Ortodoxe, ci chiar și a celei Catolice, nu e numai exteriorizarea unor sentimente religioase subiective, fără nici o prezență a divinului în formele cultului, ca la protestanți. Și chiar dacă ar fi numai atât, tot ar exista o legătură organică între credința din suflet și exteriorizarea ei în cult, căci sufletul în elanul lui de sinceritate, pe care-l trăiește mai ales în religie, manifestă în cult ceea ce se cuprinde înlăuntrul lui. Dar în concepția ambelor Biserici, cultul constituie partea externă prin care se revarsă harul dumnezeiesc și darurile cerești în sufletele credincioșilor. Astfel, Liturghia e partea externă pentru Taina și jertfa Sfintei Euharistii, rânduiala Botezului și a Mirului, partea externă pentru nașterea omului din Dumnezeu și pentru primirea darurilor Sfântului Duh, și așa mai departe. Dar în concepția aceluiași Biserici, partea externă a Tainelor trebuie să exprime corect credința cea dreaptă, pentru ca Tainele să se săvârșească valid. Și întrucât nici chiar din partea catolică nu s-a contestat validitatea Tainelor săvârșite de ierarhia unită prin Liturghia și slujbele răsăritene, urmează că această Liturghie și aceste slujbe, chiar după părerea

apusenilor, sunt expresia credinței celei drepte<sup>17</sup>. Poporul unit cu Roma, rămas prin Liturghia și slujbele răsăritene în comunitatea credinței celei drepte cu toți frații lor români, prin această Liturghie și prin aceste slujbe și-a exprimat credința cea dreaptă. Și credința efectivă pentru însușirea mântuirii e cea prin care se primesc harurile și darurile dumnezeiești, deci cea exprimată prin Liturghie și celelalte slujbe. Cealaltă credință, cea exprimată și discutată teoretic între teologi, dacă e expresia organică a credinței mărturisite de Biserică și de credincioși la săvârșirea Tainelor, e vrednică de laudă, dar nu are eficiența obiectivă și practică în viața religioasă a poporului și în mântuirea lui. Dacă se abate însă de la credința exprimată liturgic, să ni se permită să observăm că acei puțini care persistă în ea sunt în starea tristă a unor hibrizi spirituali, caracterizați prin duplicitate, inconsecvență și sfâșiere lăuntrică, potrivit li-se perfect îndemnul: „ori te poartă cum ți-e vorba, ori vorbește cum ți-e portul”. Remarca aceasta, la adresa acestei stări hibride, aparține chiar unui teolog catolic, Kiril Korolevski, în studiul „L’Uniatisme”, din revista *Irenikon* (1927)<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Înсуși papa Pius al IX-lea, puțin înainte de Conciliul I Vatican, a proclamat principiul egalității absolute a celor două rituri (la anul 1867).

<sup>18</sup> Și mai grele cuvinte are el la adresa uniaticismului și a tendinței lui de a introduce neconținut elemente de rit latin în Liturghia și slujbele răsăritene, considerând sistemul acesta ca piedeca principală în calea apropierii celor două Biserici, Ortodoxă și Catolică, aceasta dând ortodocșilor motiv să spună că Roma e nesinceră când declară că vrea o împăcare între cele două Biserici, cu păstrarea fiecăreia în specificul cultului ei; cum nesinceră s-a dovedit când a dat aceste asigurări la 1596 și 1700 rutenilor și românilor ce s-au unit cu Roma. Ortodocșii, privind ce fac uniaticii, sunt în drept să spună: Roma urmărește latinizarea Bisericii din Răsărit, chiar dacă declară contrariul. De aceea Korolevski spune:

Poporul nu s-a preocupat de acele puncte de doctrină care se deosebeau de credința lui mărturisită și trăită liturgic. Am putea spune că dacă vârful unor ramuri s-a clătinat, sub suflarea unor vânturi străine, între învățătura mărturisită liturgic de întreg poporul și unele idei calvine într-o scurtă vreme, sau unele învățături catolice în vremea mai îndelungată a unui sfert de mileniu, trunchiul stejarului românesc a rămas totdeauna neclătinat, cu rădăcinile adânc înfipite în Liturghia și în slujbele drepte credințe răsăritene, în legea lui care, precum a fost una și aceeași până la 1700, „a stat pe loc” prin voința lui și după 1700.

Dar dacă Liturghia, cu sărbătorile și cu slujbele răsăritene, a rămas sursa și factorul unității religioase a poporului român, să vedem în ce sens a modelat și zidit ea această viață religioasă unitară. Căci ea a avut această forță de modelare în gradul cel mai înalt, datorită mării ei elasticități, în cântări și în stilul obiectelor liturgice, care i-a îngăduit să se apropie cât se poate de mult de conținutul creației populare și să se îndeplinească cu ea, absorbind-o în sine și redând-o vieții de toate zilele a poporului înveșmântată într-un văl sacru.

Ar fi multe de spus despre însușirile Liturghiei răsăritene, care și-a pus pecetea peste viața religioasă a poporului român. Aici ne oprim numai la două dintre trăsăturile spiritualității ei: la puterea ei de *transfigurare* a întregii vieți și la spiritul de *comuniune* care iradiază din ea, însușiri de altfel indisolubil unite.

---

„Abatte l’uniatisme théologique, disciplinaire, liturgique, ascétique, ce produit qui n’est ni oriental ni occidental, mais un compromis bâtard entre l’une et l’autre, s’est hâter la fin [...] de la séparation que nous déplorons tous” (p. 27).

Încă în puterea ei de a absorbi în sine elementele vieții concrete a poporului, spre a le sfinți, avem unele din mijloacele prin care ea a operat transfigurarea acestei vieți. Cântarea bisericească, primind în sine accentele cântecului popular, a dat acestuia o frumusețe și o puritate sacră, iar ștergarele și creștăturile în lemn, care împodobeau lăcașurile bisericești, își capătă în uzul lor de toate zilele tainice semnificații, dând vieții reliefuri adânci.

Cuvintele limbii române, folosite în diferite combinații în Liturghie, au căpătat un înveliș de sfințenie și în uzul de toate zilele, ferindu-le de folosirea în sudalme și ocări. Limba vorbită însăși s-a intercalat cu zone sacre și prin aceasta poporul a fost ajutat să se ridice la o vorbire plină de cuviință. Și aceasta este o mare misiune a creștinismului: să pună o pecete de cuviință și de spirit creștin peste cuvintele, purtările și lucrurile vieții concrete. Iar această înrăurire nu o poate exercita în aceeași măsură, desigur, o Liturghie care, prin limba ei străină de popor, se ține mai izolată de viața lui. Prefacerea prescurii, însemnată cu pistornicul încrestat cu frumoase motive de artă românească, în Trupul Domnului se repercuta ca un val de sfințenie peste pâinea cea de toate zilele, din care prescura se lua ca o frunte. Pâinea devenea astfel sfântă în viața poporului și era un sacrilegiu a o începe fără a o însemna cu semnul Crucii, sau a o călca în picioare și a o ocări.

Prin sfințirea pâinii și a vinului, simbolurile zidirii văzute, sursele esențiale ale vieții trupesti, în Trupul și Sângele lui Hristos, Biserica nu se ferește să tămăduiască potențial însăși făptura concretă prin hrana ei obișnuită, cum se ferește o altă Biserică, prin folosirea azimei. „Butucul viei, zice Sfântul Irineu, înfipt în pământ, aduce la vremea sa



roadă și grăuntele de grâu, îngropat în pământ și putrezit, se înmulțește, înviind prin suflarea lui Dumnezeu, iar apoi amândouă, prin înțelepciunea lui Dumnezeu, cresc spre folosul omului și, primind în ele cuvântul lui Dumnezeu, se prefac în Sfânta Împărtășanie, care este Trupul și Sângele lui Hristos. Și astfel trupurile noastre, hrănite prin aceasta, după îngroparea și risipirea lor în pământ, se vor scula la vremea lor”, pentru că pâinea și vinul cu care s-a hrănit s-au făcut oarecum părtașe de nesticăciunea dumnezeieștii Împărtășanii.

În rugăciunea de după prefacere din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, preotul se roagă pentru ca binefacerea ei să se reverse peste lumea întreagă, pentru miluirea poporului ce stă înaintea și cel care nu e de față, pentru creșterea pruncilor, călăuzirea tinerilor, întărirea bătrânilor, mângâierea celor descurajați, unirea celor dezbinați, întoarcerea la Sfânta Biserică a celor rătăciți, pentru însoțirea celor din călătorii, pentru ajutorarea văduvelor, apărarea sărmanilor, tămăduirea bolnavilor, pentru izbăvirea tuturor din necaz, nevoi și rea întâmplare, pentru cei ce ne iubesc și pentru cei ce ne urăsc. Creștinul a învățat să se gândească la toți și pe toți să-i îmbrățișeze cu dragoste în rugăciunile lui. Liturghia, Vecernia, Utrenia sunt împletite neconținut cu lauda zidirii, cu adevărate imnuri ale creației luate din psalmi, a acelei zidiri a cărei importanță se descoperă deplin în întruparea Fiului lui Dumnezeu, Care se unește pe vecie cu trupul omenesc și, prin el, cu toată creația. Sfântul Chiril al Ierusalimului descrie în următoarele cuvinte Liturghia din timpul său, care se prelungește, cu puține modificări, în Liturghiile răsăritene până azi: „După aceea ne gândim la cer, la pământ, la mare, la soare și la lună, la stele și la

toată zidirea, la făpturile cuvântătoare și necuvântătoare, cele văzute și nevăzute, la îngeri, la arhangheli, la puteri, la domnii, la începătorii, la stăpâniri, la tremuri, la heruvimii cei cu ochi mulți și repetăm cu reculegere cuvintele lui David: «Slăviți cu mine pe Domnul».<sup>19</sup> Toată făptura e chemată să ia parte la lauda lui Dumnezeu într-un fel de Liturghie cosmică, precum în viziunea Sfântului Ioan din *Apocalipsa* toată făptura din cer și de pe pământ grăiește: „Celui ce șade pe tron și Mielului fie binecuvântarea și cinstea și slava și puterea, în vechii vecilor!” (5, 13). Îndemnul acesta îl dă și preotul la Utrenie prin cuvintele: „Toată suflarea să laude pe Domnul”, sau în graiul mai naiv dar mai plastic al unui *Liturghier* din părțile bihorene, din veacul al XVII-lea: „Toată dihania să laude pe Domnul”. Dar cine mărește pe Domnul se umple el însuși de mărire, cum spun Sfinții Părinți.

De aceea toate laudele creației reprezintă în slujbele bisericesti numai o introducere la ideea centrală că însăși această creație e sfințită prin întruparea Domnului, prin prefacerea elementelor în Trupul și Sângele Domnului, și se va împărtăși și în veacul viitor de aceeași nestricăciune și mărire pe care trupul Domnului a îmbrăcat-o prin înviere și înălțare. Așa, de pildă, una din Liturghiile răsăritene spune nemijlocit înaintea sfințirii darurilor euharistice: „cu adevărat cerul și pământul sunt pline de sfânta Ta slavă, prin arătarea Domnului nostru, a Dumnezeului și a Mântuitorului Iisus Hristos” (Liturghia Sfântului Marcu). Căci „prin patimile Fiului Tău, Unul-Născut, toate făpturile s-au înnoit, iar omul a devenit din nou nemuritor, îmbrăcat în

<sup>19</sup> *Cateheze Mistagogice*, 5-6.

straie pe care nimeni nu i le mai poate fura” (Liturghia Armeană). În aceeași Liturghie se spune mai departe: „căci El a voit să-Și facă lăcaș printre noi ca făptură trupească, pe care a căpătat-o din Fecioara, și ca un Dumnezeu ziditor a ridicat o nouă zidire, prefăcând pământul în cer”. Iar în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur se cântă înainte de sfințirea darurilor: „Plin este cerul și pământul de mărirea Ta”. Iar după împărtășire, cădelnițând, preotul zice: „înaltă-Te peste ceruri, Dumnezeule, și peste tot pământul să strălucească slava Ta”. Omul și firea întreagă sunt transfigurate prin Taina Sfintei Împărtășanii, prin lumina ce țâșnește din trupul Domnului prezent în ea. La Liturghie țăranul român se deprindea să vadă lumea cu alți ochi, învăța să o vadă poleită în albul strălucirii dumnezeiești, plină de taina prezenței divine, a luminii taborice. Peste toate strălucea lumina sărbătorii. De aceea și el se îmbrăca în straie albe, curate, ca să fie solidar cu lumina dumnezeiască răspândită peste fire, ca să închipuie prin ele nesticăciunea veștmântului care nu i se va mai fura. O haină murdară în ziua Liturghiei producea o disonanță cu albul general al sărbătorii în care se înveșmânta totul, însemna o pată urâtă, ce jignea privirea și sufletul. Lumea se îmbrăca într-o frumusețe minunată, mai bine zis își descoperea frumusețea intrinsecă. Devenea o mare Biserică, tălmăcită atât de gingaș de popor în *Miorița*. Țăranul nu se mai simțea iobagul disprețuit, aruncat într-o lume dușmană, ci copilul împodobit al lui Dumnezeu, mișcându-se în casa minunat de frumoasă a Tatălui ceresc, înfrățit cu plaiul, cu câmpul, cu codrul, împletindu-și cântecul cu trilurile păsărilor. Purtările și înjurăturile aspre ale grofului, ale unei stăpâniri haine, nu reprezentau pentru el ordinea firească, ci o abatere grosolană și păcătoasă de la

armonia universului, o dezordine pe care Dumnezeu nu va întârzia să o pedepsească și să o facă să înceteze.

Dar în această transfigurare a tuturor prin Liturghie își găsește expresia cea mai largă și mai adâncă spiritul de comuniune, de sobornicitate, sau de catolicitate. Țăranul român s-a simțit, intrând în locașul Bisericii, împrejmuit de îngeri, de arhangheli, de heruvimi și serafimi, de toți sfinții. El simțea că întâmpină pe Împăratul nevăzut, înconjurat de cetele nevăzute. Chiar în căsuța lui, când preotul făcea sfeștanie, intrau toți sfinții în frunte cu Maica Domnului și tuturor se adresa: „Rugați-vă pentru noi, toți sfinții”. Înconjurat nevăzut de toți îngerii și de toți sfinții și împreună cu ei, iar văzut înconjurat de tot satul și împreună cu el, adunat în Biserică, el se ruga pentru ajutorul, pentru scăparea de boală, de necaz, a fiecărui om din sat. Liturghia răsăriteană nu e o rugăciune singuratică, o Missă privată a preotului, ci rugăciunea comună, frățească, și jertfa frățească a satului românesc întreg, identificat cu parohia. Preotul dădea numai îndemnul la rugăciunea comună pentru o trebuință sau alta, cunoscută de toți: „Domnului să ne rugăm”, iar comunitatea răspundea cu un singur glas: „Doamne, miluiește”. S-a spus că eul Liturghiei e „noi”, e comunitatea. Peste fiecare, în necazul lui, cade ploaia binefăcătoare a rugăciunii și dragostei obștești și fiecare își adaugă glasul său la glasul rugăciunii obștești pentru fiecare. Omul încetează de a fi singur în Liturghia răsăriteană, cum se întâmplă în confesiunile apusene. El simte căldura rugăciunii tuturor, revărsată peste el, el se simte părticică din totul și binefacerea dumnezeiască se revarsă peste el, ca părticică a totului. Căldura comuniunii o simte în Sângele pe care îl beau toți din același potir. Credinciosul trăiește



un mare elan de înfrățire, de iubire, în Liturghia răsăriteană; nu-și provoacă o stare de însingurare ca în cultul confesiunilor apusene. Aceasta o face la alte slujbe și mai ales la rugăciunea de acasă. Dar nici atunci nu uită de datoria de a se ruga pentru alții. Între căsuțe se împletesc firele nevăzute ale rugăciunilor unora pentru alții. În Liturghia noastră răsăriteană trăiește spiritul îndemnului Sfântului Apostol Pavel: „Aduceți-vă aminte de cei închiși (robiți), ca și cum ați fi închiși cu ei; aduceți-vă aminte de cei ce îndură rele, întrucât și voi sunteți în trup” (*Evrei 13, 3*). „Faceți [...] rugăciunea pentru toți sfinții” (*Efesenii 6, 18*). Toți suntem un trup tainic în Hristos. Iată taina rugăciunii comune, a rugăciunii fiecăruia pentru toți și a tuturor pentru fiecare. Nu poți fi tu fericit, în vreme ce fratele tău e în suferință. Nu poate fi mâna prosperă în vreme ce piciorul suferă. Poți cădea singur, dar nu te poți mântui singur, ci numai prin rugăciunea Bisericii, a comunității, a spus un teolog răsăritean. Mai mult chiar, cel ce vrea să fie singur cade fără îndoială, sau a și căzut. Asupra fiecăruia apasă răspunderea rugăciunii pentru frații săi, dar și binefacerea rugăciunii fraților săi pentru el. Rugăciunea aceasta obștească se face însă nu numai pentru persoane singulare, ci chiar pentru toată lumea, pentru bunăstarea și mai ales pentru pacea ei. Din obișnuința aceasta de a se ruga pentru toți a deprins țăranul român blândețea și spiritul de pace față de toți, nu numai față de cei din neamul său și de legea sa, ci și față de cei de alt neam și de altă lege. Căci și pe ei îi vede ca pe oameni, ca fapte ale lui Dumnezeu, mai ales pe cei mulți, încercați și ei de necazuri, de boli, de apăsări. Cine nu cunoaște atâtea prietenii duioase între oamenii din poporul român și ungar, de pildă?

Dar rugăciunea de obște a Liturghiei, ca și celelalte slujbe, nu e numai pentru vii, ci și pentru morți. Moartea nu desființează pe cei plecați, nici legătura celor vii cu ei. Tabloul părțicelilor de la proskomidie e chipul Bisericii care cuprinde și pe cei vii și pe cei morți, având ca centru pe Hristos, ca rugătoare de-a dreapta Lui pe Maica Domnului și ca rugători de-a stânga toți îngerii și sfinții. Hristos nu-i scapă de sub mila și puterea Lui nici pe cei morți, chiar păcătoși de-ar fi. Și stând sub solitudinea Domnului, ei stau și sub rugăciunile Bisericii, ale comunității. Și în Liturghia răsăriteană, în care respiră sufletul întregului popor român, nu sunt ținuti sub această grijă numai cei din purgatoriu. Liturghia răsăriteană și slujba de înmormântare răsăriteană nu știe de purgatoriu, precum nu știe nici de *Filioque* și de alte învățături mai noi ale Apusului. În Liturghia răsăriteană se scot părțicele pentru toți cei adormiți „întru credință și nădejdea învierii”, cu orice păcate s-ar fi dus de pe pământ, deci pentru toți cei din iad, cu excepția celor ce s-au rupt de Biserică prin necredință. Și Biserica se roagă cu tot poporul ca „orice greșală au săvârșit ei cu cuvântul, sau cu gândul, sau cu lucrul, să le-o ierte Dumnezeu”. Biserica și poporul român, crescut în această Liturghie, nu renunță la rugăciunea pentru cei din iad, nu se resemnează să-i considere definitiv și iremediabil osândiți. Astfel, rugăciunea și milostenia pentru morți sunt, în concepția ce străbate slujbele ortodoxe, de o absolută însemnătate și valoare. Ele singure pot scăpa sau ușura pe cei din iad. Și îi pot de fapt scăpa și ușura. Trupul tainic al Domnului, comunitatea de iubire în Hristos, prin rugăciunea ce o mișcă în ea Duhul Sfânt cu suspine negrăite, își revarsă puterea izbăvitoare și alinătoare peste sufletele celor chinuți în iad. În Apus

se socotește că aceștia nu mai pot fi ajutați. Li se poate da un ajutor numai celor din purgatoriu, adică numai celor ce s-au curățit cât au fost pe pământ de păcatele grele, rămânând doar cu cele ușoare. Iar ajutorul efectiv nu li-l dă nici acelora rugăciunea de obște a poporului dreptcredincios, sau rugăciunile individuale, ci indulgența papală. Însă și această indulgență are o valoare relativă, căci cei din purgatoriu ies și fără ea de acolo în mod sigur, chiar dacă ceva mai târziu. Aceasta a creat în Catolicism o slăbire a rugăciunilor pentru morți, ca în protestantism și în sectele neo-protestante să înceteze cu totul. Poporul român a rămas în întregimea lui în credința și practica absolutei importanțe a rugăciunilor pentru morți. Căci acest spirit iradiază din slujbele la care participă.

Comunitatea largă, iubitoare cu toți cei vii, cu toți cei morți înseamnă suflet deschis, inimă bătând de un palpitant interes, de o mare răspundere și recunoștință pentru toți. Lucrurile mari, și în primul rând desăvârșirea și mântuirea, nu se pot înfăptui de insul singuratic și nu pot fi așteptate să fie îndeplinite pentru toți de cine știe ce persoană cu grad ierarhic, fie el cât de înalt, ci ele se înfăptuiesc prin efortul comun, prin opera comună a dragostei. Căci unde e lucrarea comună a dragostei, acolo e și Duhul Sfânt, însutind și înmiind puterile. Și acolo totul se poate înfăptui: chiar și iadul se poate birui în Hristos, pentru a elibera pe frații morți cu mari păcate, dar morți în credință.

\*

Satul românesc, deși s-a rugat uneori în două biseri-cuțe, s-a rugat cu cuvintele aceleiași Liturghii și a cântat

aceleași tropare. Dar unitatea nu s-a redus la atât, ci cei din partea care se rugau într-una din bisericuțe, rugându-se pentru părinții, frații, rudeniile și cunoscuții lor, cuprindeau inevitabil în rugăciunea lor și pe mulți din cealaltă bisericuță. Căci aceleași familii își aveau membrii împărțiți în amândouă bisericuțele și nici unii din ei nu se rugau pentru ceilalți cu conștiința că se roagă pentru niște eretici sau schismatici, căci nu se rugau pentru întoarcerea lor la credința cea adevărată, ci pentru ajutorarea lor în orice nevoie și necaz și pentru mântuirea lor. Deci se rugau ca pentru niște frați de aceeași credință. Împărțirea lor în două bisericuțe era un artificiu neluat în serios de conștiința poporului, era o despărțire de suprafață, formală, dar nu mai puțin pricinuitoare adeseori de certuri, de împotriviri, care slăbeau puterea și buna înțelegere în lucrurile de obște care trebuiau îndeplinite. Acestui artificiu, socotit de popor ca un pur capriciu între preoți, i s-a pus capăt în anul 1948. Nimeni dintre români, dacă judecă drept, obiectiv și cu dragoste pentru poporul său, cu interesul ca să-l vadă puternic prin unitate, nu poate avea un interes să reînvie acest artificiu. Să ascultăm cu toții porunca de la creație: „Ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă” (*Matei* 19, 6). Să nu luptăm să fărâmițăm unitatea religioasă atât de solid și de adânc zidită a poporului român!



# ROLUL ORTODOXIEI ÎN FORMAREA ȘI PĂSTRAREA FIINȚEI POPORULUI ROMÂN ȘI A UNITĂȚII NAȚIONALE<sup>20</sup>

## 1. Mărturii lingvistice despre vechimea creștinismului la români

Mărturiile care dovedesc vechimea creștinismului exprimat într-o formă proprie numai la români sunt de o valoare deosebită, putând atesta totodată vechimea poporului nostru pe teritoriul actual. Ele sunt mai grăitoare pentru masa generală a poporului român decât numeroasele inscripții grecești și în parte latinești descoperite pe teritoriul actual al României<sup>21</sup>. Căci ele nu vorbesc numai despre persoane în măsură să-și comande confecționarea unor asemenea inscripții în limbile greacă și latină care se bucurau de onoarea de a fi folosite în scris, ci dovedesc continuitatea neîntreruptă a poporului nostru în întregimea lui

---

<sup>20</sup> Publicat în: *Ortodoxia*, 30 (1978), 4, pp. 584-603. Semnat: Pr. prof. D. Stăniloae. (n.ed.)

<sup>21</sup> Vezi adunarea acestor inscripții la: Emilian POPESCU, *Inscripțiile din sec. IV-XIII descoperite în România*, Editura Academiei Române, București, 1976.

pe teritoriul locuit de el până azi, întrucât numai el a folosit neîntrerupt acești termeni de la începutul formării limbii sale, deci a lui însuși ca popor deosebit. Acești termeni se dovedesc folosiți de o populație identică cu poporul nostru dintr-o epocă mai veche decât secolele IV-VII de când datează inscripțiile creștine grecești și latinești pe acest teritoriu.

Acești termeni creștini latini se dovedesc creați de poporul nostru, ca latinitate orientală, dintr-o vreme când nu începuse să iradieze un vocabular creștin de la Roma, adică dinainte de sfârșitul secolului al II-lea, când creștinismul de acolo a început să-și dea o expresie literară proprie, care s-a întins în tot Occidentul (prin prezbiterul Caius, Hipolit și prin Tertulian).

Acești termeni, folosiți de poporul nostru neîntrerupt de la începuturile creștinismului lui, arată că creștinismul a pătruns în sânul lui cel puțin odată cu pătrunderea lui în Italia, dar într-un mod mult mai masiv, fiind mai aproape de Asia Mică; dar și că acest creștinism, departe de a afecta latinitatea lui, a contribuit ca el să se distingă foarte de timpuriu ca o latinitate deosebită de latinitatea din Occident, formându-se ca un popor latin aparte.

Nu s-ar putea spune că acești termeni creștini latini proprii se datorează faptului că latinitatea aceasta orientală a depins de acest centru, după mutarea capitalei imperiului la Constantinopol de la 312, căci până atunci ar fi putut să se imprime în el termenii latini creștini ce iradiau din Roma. Ei au trebuit să se imprime atât de mult în popor, încă înainte de iradierea terminologiei literare creștine de la Roma, încât ei nu au mai putut fi înlocuiți cu termenii veniți de la Roma. Deși prestigiul literar al aceluia a fost atât de puternic, încât s-au impus în scrisul teologic al acestei

latinătăți orientale (Dionisie Exiguul, călugării sciți etc.), neexistând o altă latină scrisă, totuși nu ei s-au mai putut impune în viața creștină a poporului.

Iată unii dintre acești termeni traco și geto-daco-latini din sudul și nordul Dunării. Latinitatea aceasta, pe toată întinderea ei, nu va folosi pentru Dumnezeu cel unic ce i se face cunoscut de creștinism, sau de exemplu pentru Fiul Lui cel întrupat, termenul simplu de *Deus*, ci pe acela de *Dominus Deus*, adică doi termeni, dar contrași într-unul singur: Dumnezeu<sup>22</sup>. Și e foarte probabil că termenul acesta s-a impus în latinitatea aceasta nu numai dintr-o râvnă deosebită a acestui popor de a distinge pe Dumnezeu cel Unul, Ce i se propovăduia de către creștinism, de zeii păgâni, ci mai ales datorită faptului că Apostolii au început să adauge la numele lui Hristos, îndată după învierea Lui, apelativul de *Kyrios*, spunând *Kyrios Iisus* sau *Kyrios Hristos*, sau numindu-L chiar *Kyrios Theos* – *Domnul Dumnezeu*, ca să accentueze că El e cu adevărat Dumnezeu. În legătură cu aceasta, e demn de remarcat faptul că foarte multe inscripții creștine referitoare la Dumnezeu sau la Hristos pe teritoriul românesc au forma latină de *Dominus Deus*, iar cele grecești, care sunt cu mult mai numeroase, I se adresează lui Hristos cu apelativul *Kyrie Hriste*, sau, mai des, simplu *Kyrie*, uneori cu adaosul: *Kyrie boithia* - „Doamne, ajută”, cum zice poporul nostru până azi, sau *Kyrie eleison*

<sup>22</sup> Pentru mărturia scrisă despre ea, vezi la: Emilian POPESCU, *Inscripțiile din sec. IV-XIII descoperite în România*, p. 16, în inscripția 11, 9 din sec. V-VI. Dar expresia aceasta e folosită atât de poporul român din nordul Dunării, cât și de aromâni (Vezi la: Tache PAPAHAĞI, *Antologie aromânească*, București, 1922, p. 142).

(„Doamne miluiește”). Aproape că nu lipsește de lângă numele lui Hristos apelativul de *Kyrios*, sau *Kyrie*<sup>23</sup>. S-au scris studii întregi despre obiceiul al primilor creștini de a adăuga la numele lui Iisus apelativul de *Kyrios*. (Încă de la începutul *Faptelor Apostolilor* se spune Apostolilor: „Apostolii Domnului Iisus” (*Fapte* 4, 38); sau se spune: „se adunau cei ce credeau în Domnul, mulțime de bărbați și de femei” (*Fapte* 5, 14); iar arhidiaconul Ștefan, în timp ce era omorât cu pietre, îngenuncheat, se ruga: „Doamne, Iisuse, primește duhul meu” (*Fapte* 7, 59); Anania, trimis de Iisus la Saul, îi spune acestuia: „Frate Saul, Domnul Iisus, Cel ce ți s-a arătat pe calea pe care tu veneai, m-a trimis (la tine)” (*Fapte* 9, 17) etc. Urmând lor, primele scrieri creștine de după Apostoli îl numesc pe Iisus *Domnul*: așa Ignatie Teoforul (*Epistola către Efeseni*, 6, 1); Iustin Martirul (*Apologia* XX, 63, în: PG 6, 428 B).

Totuși în limba greacă numele *Kyrios* și *Theos* erau folosiți în mod separat, pentru că limba greacă nu permitea unirea lor. Dar limba latină o permitea. Însă faptul că fuziunea aceasta s-a făcut numai în latinitatea orientală arată că creștinismul a pătruns în ea într-un timp când folosirea apelativului *Dominus* pentru Iisus Hristos avea toată intensitatea lui apostolică primară.

Alți termeni creștini de origine latină sunt creați de latinitatea orientală sau traduși în mod propriu din grecește și nu primiți de la Roma, după ce a început, pe la sfârșitul secolului al II-lea, să se formeze acolo o limbă creștină pentru tot Occidentul. Această latinitate a tradus direct din grecește

<sup>23</sup> La Emilian POPESCU, *Inscripțiile din sec. IV-XIII descoperite în România*, p. 412, unde este o listă a acestor inscripții.



cuvântul ποιητής — *Făcătorul*, și nu a luat *Creatorul*, format la Roma. A tradus direct acest termen din scurtele *Mărturisiri de credință* de la Botez, formate întâi în limba greacă.

Latinitatea aceasta și-a format pe teritoriul ei un termen propriu pentru grecescul γῆς, spunând „al pământului” (pe care-l calci), neașteptând să se formeze întâi la Roma termenul *terra*. Atât termenul *Creator* cât și cel de *terra* au un caracter mai teologic, presupun o prelucrare teologică ulterioară. Cel de *Creator* precizează că e vorba de o facere din nimic, iar *terra*, cu sensul ei de *orbis terrarum*, vrea să arate că e vorba de pământul întreg. Traducerile de pe teritoriul latinității orientale indică un caracter popular, concret, propriu creștinismului de la început, nedevenit obiect al speculației mai teologice. În scrisul latin literar al teologilor de mai târziu din aceste părți s-au impus termenii mai teologici creați la Roma, dar faptul că ei nu s-au impus și în uzul general e o dovadă că termenii vechi, mai populari, erau deja adânc înrădăcinați în viața poporului. Cu mult mai popular, mai afectiv e și termenul *Tată* decât *Pater*. El e apropiat de *Taică*, *Tăicuță*, care a putut da naștere și celui de *Maică*, *Măicuța Domnului*.

Aceeași mărturie de anterioritate a creștinismului nostru față de cel de pe la sfârșitul secolului al II-lea din Occident o dă termenul *născut*, și nu *natus* (pentru Hristos), ceea ce dovedește că acest termen s-a tradus aici direct după *Crezurile* grecești de la Botez și nu după traducerea acestor *Crezuri* în latina literară, dintr-un timp ceva mai târziu, traducere în care lui Iisus i se spune *genitus*. De aceea și Mariei i se va spune la noi *Născătoare de Dumnezeu* și nu *Dei genitrix*. Faptul că pentru Hristos s-a adoptat termenul *născut* și nu *genitus* e solidar cu faptul că cuvintele *născut* și

*nat* (*natus*) au fost și sunt până azi folosite în poporul nostru pentru fii și nu pentru orice fiu. Termeni deosebiți de cei răspândiți la Roma sunt și cei de: înviere, înălțare, închinare (în loc de: *resurrectio*, *assumptio*, *adorare*). S-ar putea da și acești termeni pentru anterioritatea creștinismului nostru față de un creștinism cu termeni latini din Roma nu numai pentru faptul că nu ne-au venit prin ea, ci și pentru faptul că se dovedesc mai populari, sau mai puțin prelucrați teologic ca cei porniți de acolo mai târziu: în special înălțare și închinare, în comparație cu *assumptio* și *adorare*. O dovadă directă pentru această prioritate ni se pare că ne-o dă termenul Împărăția cerurilor, împreună cu apelativul pentru Hristos: *Împărat*. Cred că acești termeni ne arată că latinitatea orientală se afla încă sub autoritatea împăratului de la Roma, căci după mutarea scaunului imperial la Constantinopol se impune tot mai mult termenul de *Basileu* (βασιλευς – împărat) și *Basileia* (βασιλεία – împărăție). Faptul că la Roma nu s-a impus acest termen, ci cel de *regnum coelorum*, poate să se explice și din raportul încordat în care creștinii din Roma trăiau cu împăratul (*imperator*), a cărui cruzime prigonitoare o trăiau de aproape, iar răspândirea termenului de *regnum* sau *kingdom* în celelalte țări din Apus se poate explica prin impunerea creștinismului în cadrul lor prin regii care au apărut la acele popoare. *Împărăția* are un înțeles mai concret, indicând și mulțimea credincioșilor, pe când *regnum* arată mai mult puterea abstractă.

Socotim că termenii de Cuvântul și nu *Verbum*, Treime și nu *Trinitas*, *Înțelepciune* și nu *Sapientia* indică și ei anterioritatea creștinismului în părțile noastre, nu numai prin pătrunderea lor directă din Orient, ci și prin caracterul lor mai popular, mai puțin abstractizat teologic. *Cuvântul* ne arată

în mod concret pe Cel ce ni Se adresează, creând legătura între El și oameni, pe când *Verbum*, ca și *Logosul* grecesc dă naștere la speculații despre o entitate în sine. El a fost așa de cuceritor pentru popor, încât l-a adoptat și limba greacă populară (dialectul kiní). *Înțelepciunea* e și ea o însușire foarte concretă și înțeleasă de toată lumea, pe când *Sapientia* a devenit, prin folosirea ei îndelungată în filosofie, ceva abstract. Dar Fiul lui Dumnezeu venit la noi era simțit la începutul propovăduirii creștine (în special apostolice) foarte viu, apropiat, personal. *Treimea* era simțită și ea de popor ca o Treime concretă de Persoane, pe când *Trinitas* era rezultatul unui efort teologic de a spune că Cele trei Persoane sunt totodată o unitate de substanță și poate mai mult aceasta, cum se pornise tendința în teologia occidentală încă de la Tertulian. Era și ea o noțiune destul de abstractă.

Un semn deosebit al vechimii creștinismului nostru și anume al originii lui în predica lui Pavel în orașul bes (trac) Filipi, primul oraș european, unde a predicat el, este termenul *înviere*, *înviat*, care nu e folosit la nici un alt popor latin și nici echivalentul lui altundeva în lume. Învierea e a face viu, înviat (ca înlemnire, împietrire, înfrunzire, îmblânzire etc.). Numai Pavel spune: S-a făcut viu (a înviat - ἐζήσεν, *Romani* 14, 9), fapt pentru care și noi „viem - ζῶμεν - în Dumnezeu” (*Romani* 14, 8). Într-o altă formă se găsește și la *1 Petru* 3, 19: ζωοποιηθεῖς, dar cel mai mult vorbește despre viața învierii, ca adevărata viață, Pavel (*Romani* 8, 11; *2 Corinteni* 5, 4 etc.).

Foarte vechi și propriu latinității orientale trebuie să fie și termenul *iertare* = de la *libertare*. El trebuie să dateze din timpul când exista obiceiul eliberării sclavilor (*libertum facere*). Înrudit cu el după sens este dezlegare (de pă-

cate). În Occident s-a folosit de la început *dimmittere* și *remittere peccata*. *Dezlegare* e o traducere literară a grecescului evanghelic (λελυμένα - Matei 18, 18), pe care latina din Apus l-a tradus cu *absolutio*. Numai latinitatea orientală folosește și cuvântul sărbătoare de la *servare* (*observare*). Poate a fost adoptat acest termen pentru că semăna fonetic cu grecescul ἐορτή.

Toți acești termeni s-au format într-o vreme când masa latinității orientale se întindea în mod neîntrerupt din Pind până la Carpații nord-estici, înainte să se fi intercalat masa slavă între traco-latinitatea din sudul Dunării și cea din nordul Dunării.

Aceasta o arată și mai mult faptul că asupra unora dintre ei au operat aceleași legi fonetice proprii vorbirii întregii latinități orientale, distinct de latinitatea occidentală, arătând deja o limbă în bună parte proprie.

E vorba de un timp când „l” între două vocale ale unor cuvinte a fost supus rotacizării atât în sudul cât și în nordul Dunării, operând asupra unei singure mase unitare și în același timp distincte de latinitatea occidentală. E un timp când *coelum* a devenit cer. La aromâni el a devenit apoi *țer*, formă în care s-a transmis apoi și slavilor, ceea ce presupune un proces destul de lung pentru această transformare a lui *coelum*, înainte de așezarea slavilor în Balcani în secolul al VI-lea. Tot în acest timp *fetiola* a devenit *fecioară*; *fetiulus*, *fecior*; *pedis*, *picior*; *dolum/s*, *dor*; *dolor*, *durere*; *sol*, *soare*; *melus*, *măr*; *pilus*, *păr*; *pilosus*, *păros*; *sal*, *sare* etc. Era o vreme când se forma limba română ca o limbă proprie, ceea ce trebuie să fi avut loc foarte curând după intrarea acestor cuvinte în masa tracică. În timpul acesta s-a adoptat și a luat o formă specific românească și cuvântul *biserică*.



Cum am spus, fenomenul acesta al rotacizării lui „l” între două vocale ale unor cuvinte trebuie să se fi dezvoltat cu mult înainte de așezarea slavilor în Balcani și de intercalarea lor între latinitatea sud-dunăreană și nord-dunăreană (în a doua jumătate a secolului al VI-lea). Căci acești termeni se arată definitiv imprimați cu aceste forme, în acea perioadă, nu numai în toată masa latinității orientale, dar și atât de adânc pătrunși în ea, că poate impune pe unii din ei în această formă și slavilor, ca în cuvintele *țerca*, *țercva* și *țer*, odată cu încreștinarea lor, ca să nu mai vorbim de faptul că limba latină scrisă chiar de autori din această parte, unii din secolul al IV-lea, nu mai pot impune termenii ei față de acest rotacism manifestat și în termenii creștini. E foarte probabil că acest fenomen al rotacizării lui „l” între două vocale să fi fost impus de vreun mod de pronunțare traco-dacic încă de la intrarea acestor termeni în viața populației traco-dacice.

Acest fenomen s-a exercitat și asupra termenului *biserică*. Dar asupra termenului *biserică* trebuie să ne oprim ceva mai mult, pentru că el pare că ne confirmă presupunerea că termenii latini creștini, specifici poporului nostru, ne duc până la o perioadă foarte veche a pătrunderii creștinismului în sânul lui, în orice caz anterioară pătrunderii lui de la Roma.

În primul rând se cuvine să remarcăm că termenul *biserică* nu s-a răspândit la niciun popor din Occident ca termen general, de uz popular, ci cel mult ca nume pentru unele clădiri mai impunătoare de mai târziu, și acestea așezate tot în apropierea spațiului unde se folosea mai înainte în popor termenul general de *biserică*. În acest sens sunt de menționat: o bazilică construită de papa Sixt

al III-lea (432-440); bazilica constantiniană rezidită de papa Honoriu I (625-638), pe care a reparat-o papa Adrian I (772-795). O bazilică în acest sens e și cea a Sfintei Sabina, construită de preotul Petru din Iliric. Mai menționăm bazilica din Spoleto și bazilicile construite de episcopul Paulin de Nola etc.<sup>24</sup>.

O bazilică de natura aceasta s-a descoperit și la nordul Dunării, la Sucidava (Celei, azi cartier al orașului Corabia, jud. Olt)<sup>25</sup>. Aceste clădiri care și-au păstrat numele de bazilici, netransformat în numele popular de biserici, și-au luat numele pornind de la marile locașuri de cult construite de Constantin cel Mare și de alți împărați de după el. Cum am spus, ele nu s-au extins, ca nume, în Occident, mai departe de Roma. Ele au primit acest nume fie pentru că au fost zidite de Bazilei (împărați), fie, mai probabil, pentru că voiau să continue, în stil mai mare, vechile locașuri de cult creștine, numite *basiliki auli* (βασιλική αὐλή), devenite în latinitatea orientală *biserici*. Și de aceea s-au impus cu acest nume (dar fără modificarea lui populară de *biserici*) numai în teritoriile populațiilor care erau obișnuite cu numele acesta, sau în apropierea lor.

Dar ca termen general, modificat după o fonetică populară, pentru locașurile de cult creștin, oricât de modeste, și prin aceasta ca termen de uz frecvent în viața poporului, cuvântul biserică n-a rămas decât la poporul român din sudul și nordul Dunării.

---

<sup>24</sup> DOM CABROI-LECLERCQ, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, tome IV, 2, col. 2307.

<sup>25</sup> Emilian POPESCU, *Inscripțiile din sec. IV-XIII descoperite în România*, p. 292.

O vreme credeam că poporul nostru a adoptat termenul de biserică pentru locașurile creștine de cult sub impresia deosebită pe care i-au făcut-o *bazilicile* care au început să fie construite de împărații bizantini.

Dar pe urmă am constatat că termenul de bazilică (*basilica*), rămas în uz numai la poporul nostru ca *biserică*, a început să fie folosit pentru locașul cultului creștin în Asia Mică încă din secolul al II-lea, după ce o vreme el fusese folosit pentru orice sală publică. Astfel, pe la anul 150, episcopul din Smirna era în măsură să dea învățăturile creștine într-o clădire ce se numea *basiliki auli* (*βασιλική αὐλή*)<sup>26</sup>. La început aceasta era o sală publică deschisă publicului. Foarte curând, creștinii au dat și ei numele acesta sălilor în care se făceau adunările creștine. Ba existau în secolul al II-lea chiar două asemenea bazilici creștine în Smirna. „Încă la mijlocul sec. II și probabil puțin înainte (deci iată-ne aproape de perioada apostolică, *n.n.*), episcopul din Smirna învăța într-un edificiu, care putea fi una din cele două bazilici a căror existență la Smirna ne este binecunoscută și al căror tip a fost răspândit de timpuriu în Siria și în Asia Mică.”<sup>27</sup>

Așa exista o bazilică în Siria la Chaqqua, ce pare că ființa deja pe la sfârșitul secolului al II-lea. Iar Epifanie din Cipru, marele adversar al lui Origen († 254), spune că un susținător al lui Origen predă învățătura creștină în *basilikis aulis* (*βασιλικαῖς αὐλαῖς*)<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> CABROL-LECLERCQ, *Dictionnaire d'Archéologie...*, tome IV, 2, col. 2292.

<sup>27</sup> CABROL-LECLERCQ, *Dictionnaire d'Archéologie...*, tome IV, 2, col. 2297.

<sup>28</sup> CABROL-LECLERCQ, *Dictionnaire d'Archéologie...*, tome IV, 2, col. 2297.

Dar dacă de la Smirna aceste basilici s-au răspândit atât de repede (cu numele acesta) până în Siria, în Palestina, în Egipt, în Cipru, ele au putut trece cu atât mai ușor, cu același nume, peste Marea Marmara sau peste Bosfor, în spațiul european sud-dunărean și de aici în cel nord-dunărean, care era în întregime sub stăpânirea romană.

Mai menționăm că un alt nume foarte frecvent în Siria pentru locașul creștin de cult era, încă din secolele II-III, cel de *kalibe*. El încă s-a putut răspândi până la noi. Și ni se pare semnificativ că acest termen a luat o extensiune așa de mare la poporul român, atât pentru locașuri modeste de lemn (mai ales ascunse prin păduri), în care s-au putut ascunde la început adunările creștine, cât și pentru grâul fiert și îndulcit folosit la pomenirea morților, deci tot pentru ceva legat de biserică. În sensul de mici locașuri mănăstirești a rămas până azi, în Muntele Athos, cuvântul *colibă*, iar transformarea lui *b* în *v* și împingerea cuvântului la un uz parțial legat de biserică arată că la început a avut un uz mai larg bisericesc și că el a intrat în limba traco-latinizată într-un timp străvechi, când litera greacă „β” trecea în pronunțarea latină cu pronunția *b*. Deci și cuvântul *colibă* se pare că atestă o intrare a creștinismului în poporul nostru încă de prin secolul al II-lea.

Termenul „biserică” („beserică”, „besearică”), ni se pare a confirma și el prin pronunția literei inițiale ca *b*, cum era pronunțată această literă de latini, că a intrat în limba noastră până ce nu a început să fie pronunțat, prin autonomizarea de latinitatea apuseană, ca *v* (ca *Basilius* - Vasile, *Baptisma* - Botez, *Barnaba* - Varnava etc.)<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Sf. IRINEU, *Adversus haereses*, libr. I, PG 7, 448, 466 libr. III, 908. Nu știm când a fost tradus în latinește Sfântul Irineu. Dar aceasta im-



Însă faptul acesta nu ne spune ceva prea precis despre data când acest termen a fost adoptat de poporul român. O oarecare precizare poate adăuga faptul că el a fost supus rotacizării lui „l”. Dacă această rotacizare era atât de generalizată în poporul nostru la venirea slavilor în secolul al VI-lea, că a putut fi transmis acestora ca o prescurtare a acestei forme rotacizate, sau că *basilica* ce a început să fie cunoscută de la Constantin cel Mare nu a mai putut înlătura din popor forma „beserică” (sau poate „baserică”), putem ajunge cu datarea rotacizării până prin secolul al III-lea, iar cu prima folosire a *basilicii* venită din Asia Mică până în secolul al II-lea, dacă nu cumva chiar de la început *basilica* din Asia Mică a fost adoptată cu pronunția „baserică”. Dacă n-ar fi fost demult folosită și generalizată forma de „baserică”, la apariția impunătoarelor și oficialelor basilici imperiale greu ar fi putut să nu se impună expresia acestei forme de basilici imperiale în popor. Dar aceasta înseamnă că fenomenul rotacizării termenului *basilica* și altor termeni cu „l” între două vocale a început cel puțin de pe la anul 200, dacă nu și mai curând. Aceasta confirmă că termenul biserică a intrat cel puțin cu pronunția de *basilica* la poporul nostru de prin secolul al II-lea.

Numai faptul că termenul *basilica* în forma de „baserică” era atât de generalizat în tot spațiul sud și nord dunărean al latinității orientale la venirea slavilor a putut să-l impună și acestora în forma prescurtată de: Serca-Sercva, Tzercva, fapt care arată rolul hotărâtor al latinității tracice la creștinarea slavilor.

---

portă mai puțin, căci pronunțarea lui  $\beta$  grecesc în latinește ca *b* s-a practicat totdeauna.

Slavii nu puteau lua acest termen nici de la greci, care nu-l mai foloseau, nici de la bazilicile imperiale, atât de rare, de pompoase, deci puțin populare, nici din Occident, unde se folosea, ca și la greci, termenul *Ecclisia* (*Ecclesia*, devenită *Église*, în franceză, *Chiesa*, în italiană).

Desigur am luat și noi termeni bisericești, mai ales de caracter tipiconal, de la slavi (utrenie, vecernie, svetică, slavă, maslu). Dar lexicul cântărilor bisericești, care au drept conținut noțiunile fundamentale ale creștinismului, și mai ales troparele cunoscute de tot poporul sunt de o terminologie aproape pur latină, ca dovadă că poporul nostru și-a păstrat, în afara curților voievodale și episcopale, limba sa românească în cult, căci altfel n-ar fi putut ca acest conținut să rămână fără amprenta slavonă, dacă ar fi fost tradus din slavonă, fără să se fi aflat în uzul poporului tot timpul (de exemplu: „Troparul Nașterii Domnului” etc.).

Un alt termen care ar trebui să formeze obiectul unei cercetări mai atente, întrucât se pare că ar putea să contribuie la dovedirea vechimii creștinismului și deodată cu aceasta a formării poporului român, este cel de „mântuire”.

Dicționarele noastre dau „mântuirea” ca provenind de la maghiarul „menteni”. E sigur că lucrurile trebuie să stea invers. Nici fonetic nu s-a putut ajunge de la „menteni” la „mântuire”. Așa cum poporul român, prin anterioritatea lui și a creștinismului său pe acest teritoriu, a dat slavilor cuvântul creștin fundamental „*ѣрѣва*”, așa a dat maghiarilor, învecinați cu el și creștinați de-abia în secolul al XI-lea, de la început ideea și termenul de mântuire, mai ales că se știe că ei au intrat la început în contact cu creștinismul răsăritean, pe care desigur că îl cunoșteau în mod viu de la vecinii lor imediați – românii. Au putut aștepta românii

până în secolul al XI-lea ca să afle de mântuire? Ei, care dăduseră cu câteva secole înainte slavilor, termenul de „țerc-va” – biserică? Termenul acesta trebuie să fi fost format de latinitatea orientală însăși, fiind deosebit de *salus, salvatio*, care s-a extins de la Roma în toată latinitatea occidentală.

Termenul românesc „mântuire” s-ar fi putut naște din fuziunea între *manes* (sufletele morților) și *tueri* (păstrare, conservare). Așa cum *panes* a dat *pâine*, *manes* a putut deveni *mine*, care combinat cu *tueri* a dat *min(e)tuire*. Pentru această derivare ar pleda faptul că azi poporul nostru leagă mântuirea de suflet, vorbind de mântuirea sufletului, și se gândește la ea mai ales cu ocazia morții vreunui apropiat. Ea s-ar acorda cu deosebită grijă pe care o poartă până azi poporul nostru celor morți.

Conservarea aceasta înseamnă în primul rând o păstrare pentru veci a sufletului, dar în legătură cu ea și o desăvârșire a lui. De aceea, moldovenii leagă termenul de mântuire atât de moarte cât și de desăvârșire, când spun de cineva că s-a mântuit. De altfel orice lucru a ajuns la desăvârșire când s-a terminat.

Dar o ezitare în derivarea acestui termen din *manes* + *tueri*, sau numai din el, ne-o produce faptul că în dialectul aromân mântuire, *minduire*, vine de la minte și înseamnă *a gândi*<sup>30</sup>. Astfel, *mântuire* al nostru ar putea deriva și de la minte și ar putea însemna și o gândire, sau o răzgândire, sau o schimbare de cuget. Deci, fie că avem în cuvântul mântuire o fuziune între *manes* + *tueri* și *mentem tenere*, fie

<sup>30</sup> Astfel la Tache PAPAHAĞI, *Antologie aromânească*, găsim cuvântul *mântuire* sau *minduire* în următoarele contexte: „Mi mintuesc țe s’fac”; „sta pe minduire greaă”.

că între mântuire al nostru și *mintuire* aromân s-a produs o disjunție, ceea ce nu e probabil.

O posibilitate ca *mântuirea* noastră să derive și de la minte sau *mentem tenere* ar da faptul că în grecește mântuirea e strâns legată de o răzgândire asupra vieții de mai înainte, unită cu o schimbare a vieții în bine, de o *metanoia*. Chiar fonetic termenii mântuire și *metanoia* sunt destul de apropiați, încât s-ar fi putut produce, prin mutarea lui *n* înaintea lui *t*, o asimilare între *mântuire* și *metanoia* (gândire sau răzgândire, sau schimbare a vieții)<sup>31</sup>. Aceasta ne-ar dovedi din nou vechimea apostolică a creștinismului nostru, știut fiind că la început Apostolii și ucenicii lor puneau un mare accent în predica lor pe schimbarea cugetului.

Dar există și o a patra rădăcină posibilă a termenului mântuire. Este *manutenere*, care între altele înseamnă și a rămâne, a dura, a menține, a subzista (de aceea și termenul francez *maintenir* își are originea în acesta). O foarte dificilă problemă pune termenul maghiar *templom*, folosit pentru biserica edificiu. El este, evident, un termen latin: *templum*. Dar acest termen nu se mai folosește pentru locașul bisericesc de nici un alt popor latin creștin. Deci nu e probabil să fi fost luat de vecinii noștri de la un alt popor latin din Occident, sau de la Roma. El era folosit în scrisul patristic occidental numai pentru omul ca „templu” al lui Dumnezeu, pe baza pasajului de la *1 Corinteni* 3, 16; *1 Corinteni* 6, 19; sau

---

<sup>31</sup> Poate și cuvântul românesc „gândire” să stea în oarecare legătură cu *minduire*, care înseamnă la aromâni gândire. Dar altă probabilitate este că *gândire* derivă din *condere*: a întemeia, sau de la *conducere*, care a putut da într-un timp *conducere* și apoi *gândire*, cum s-a întâmplat în limba franceză, care din *conducere* a ajuns la *conduire*.



al cuvântului Domnului despre *templul trupului Său* (Ioan 2, 21); sau pentru *templul lui Dumnezeu din cer* (Apocalipsa 11, 19); sau pentru traducerea latină a templului din Vechiul Testament<sup>32</sup>.

Nu e de crezut ca Roma să fi impus numai maghiarilor termenul templu pentru locașurile obișnuite de cult. Singurul popor latin care a putut avea acest cuvânt în uz pentru locașurile de cult, păstrat încă din perioada precreștină, alături de cuvântul biserică, era cel român. O mare probabilitate că românii au folosit în parte, până la un anumit timp, deci poate până la creștinarea maghiarilor, acest cuvânt pentru locașul de cult, este dată în faptul că au păstrat un cuvânt ce derivă de la templu, pentru o parte a bisericii și anume pentru iconostas, până azi. E cuvântul *tâmplă*. Am avea aceeași lege că un cuvânt ieșit, pentru marea lui vechime, din uzul pentru un obiect, sau pentru o acțiune în întregul ei, rămâne în uz pentru o parte a obiectului, sau a acțiunii respective. E legea care a operat în cazul *colivei* și a *paosului*, care la început a însemnat: s-a odihnit (*repauso, are*), apoi când acest cuvânt a fost înlocuit cu slavonul odihnire, a rămas în uz pentru vinul ce se toarnă peste trupul celui răposat la sfârșitul slujbei de înmormântare<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> De ex. Sf. IRINEU, *Adversus haereses*, 1139, 1029-1030.

<sup>33</sup> Poate că importanța construirii unei biserici sau a unei tâmples a dat calificarea generală de tâmplar meșterului lemnar, iar însași faptei cu caracter de sfințenie săvârșită în biserică, importanța unei întâmplări deosebite în viața satului (Botez, Cununie etc.). Iar poate că numele de *tâmplă* pentru oasele de deasupra ochilor arată și el vechimea creștinismului la poporul nostru, dintr-o vreme când Apostolul Pavel spune creștinilor că trupurile lor sunt biserici ale lui Dumnezeu (1 Corinteni 3, 15; 1 Corinteni 6, 19), iar ceva mai târziu Părinții Bisericii spuneau că

Originea românească a unor termeni creștini maghiari poate să se datoreze începuturilor de creștinism răsăritean la maghiari<sup>34</sup>, dar mai sigur e că se datorează influenței populației românești din Câmpia Tisei, cu care s-au întâlnit maghiarii la începutul venirii lor, și nu celei din Transilvania, cu care au ajuns în contact de-abia prin secolul al XII-lea, cum spune Nicolae Iorga<sup>35</sup>. Dacă maghiarii ar fi fost așezați în mase mai mari în Transilvania de la început, în contact cu populația românească ei ar fi devenit ortodocși. Căci rolul principal în creștinarea popoarelor l-au jucat popoarele învecinate și nu atât vreun misionar singular, sau intervenția autorității de stat. Acestea au folosit stările de fapt produse de lucrarea maselor.

---

mintea (închisă în cutia craniană) e altarul acestei biserici. Oasele frontale apărau ca o catapetasmă a acestui altar, care își revărsa lumina prin ochi. Să nu uităm că un creștinism inițial e foarte fierbinte și vede totul într-o lumină de sfințenie. În acest sens, e semnificativ că poporul nostru dă apelativul de sfinte tuturor zilelor: Sfânta Vineri, Sfânta Duminică, „într-o sfântă zi de luni”, etc. Pe el nu-l împiedică o practică veche a uzului păgân al lui Venus să-i spună acestei zile sfântă, cum îi împiedica pe romanii din Occident. Așa s-a putut produce foarte de timpuriu, în basmele poporului nostru, personificarea Sfintei Vineri. Și e semnificativ pentru vechimea acestei personificări că ea există și la aromâni, deci datează dinainte de începutul sec. al IV-lea. Dar cât trebuie să fi trecut de la socotirea zilei de sfântă până la personificarea ei? Dar și faptul că poporul nostru a adoptat poate chiar încă înaintea de „biserică”, cuvântul *templum*, care la romani era folosit pentru locașul de cult al zeilor, arată poate că noi am putut primi acest cuvânt pentru cultul creștin pentru că nu-l aveam pătat de înțelesul de templu păgân.

<sup>34</sup> Vezi despre aceasta la I. RĂMUREANU, „Începutul încreștinării unguirilor în credința ortodoxă”, în: *Studii Teologice*, nr. 1-2, 1957, pp. 22-57.

<sup>35</sup> *Istoria Românilor*, vol. III, p. 19, apud I. RĂMUREANU, „Începutul încreștinării unguirilor în credința ortodoxă”, p. 35.

Sigur de la români au luat maghiarii și cuvântul *Crăciun*, care era în uz la aceștia înainte de a fi despărțiți prin secolul al VI-lea, prin slavi, de aromâni, întrucât îl au și aceștia<sup>36</sup>. Acest cuvânt încă este foarte vechi la români, derivând de la grecescul *Hristou genesis* (Nașterea lui Hristos), care elidând pe „g”, conform unei legi fonetice a limbii grecești (de ex. *lego, leo* etc.) a dat *Christouna*, apoi *Crăciun*<sup>37</sup>.

Astfel, în termenii analizați: biserică, mântuire, templu, Crăciun, avem nu numai, ca în atâția alți termeni, dovada vechimii creștinismului nostru, egală cu vechimea creștinismului însuși și deci cu începuturile poporului român, ci și dovada transmiterii acestora la popoarele învecinate, venite pe aceste teritorii și încreștinate ulterior și nu fără o importantă contribuție a poporului român.

## 2. Contribuția Ortodoxiei la păstrarea ființei și unității naționale a poporului român

Dar păstrarea termenilor amintiți până azi în viața poporului român arată totodată că creștinismul răsăritean sau original, numit mai târziu ortodoxie, pătruns în existența

<sup>36</sup> A se vedea numele acestor biserici începând din sec. XI, precum și informații despre urmele unor biserici de prin sec. VI-X sub Catedrala Romano-Catolică din Alba-Iulia, sub biserica Neagră din Brașov și sub biserica din cetatea din Prejmer, la Mitropolitul Nicolae MLADIN, „Aici am fost dintotdeauna”, în: *Telegraful Român*, Sibiu, nr. 21-22/iulie 1978.

<sup>37</sup> Dimpotrivă, numele de „*egyház*” pentru biserică poate să fie o transformare pe înțelesul poporului a termenului *ecclesia*, venit din grecește prin Roma (*eglasz*). Tot prin Roma au putut veni și cuvintele *oltár* și *pogány*, căci aceste cuvinte s-au răspândit de la Roma în tot Occidentul creștin latin.

lui odată cu formarea lui, atestă permanentizarea poporului nostru până azi, având în constituția lui, ca element neschimbat, acest creștinism pe care l-a primit în ființa sa odată cu formarea lui. Una a păstrat-o pe alta: ființa noastră națională a păstrat permanent ortodoxia și ortodoxia a păstrat nealterată ființa noastră națională. Ele au format un întreg identic cu sine însuși de-a lungul întregii sale istorii, de la începuturile poporului român și a creștinismului originar și până azi.

Latinitatea orientală sau traco-latinitatea era un întreg pe toată întinderea ei din Pind și până în Carpații nordici și din Câmpia Tisei și până unde se întind azi românii spre est, un întreg care începuse să se formeze ca un popor distinct, latinizat, odată cu asimilarea creștinismului pornit de la izvoarele lui în aceeași vreme.

Românii erau prezenți, la venirea maghiarilor în Câmpia Tisei, în Maramureș, în Transilvania, până departe pe întinderile Moldovei și în continuitate, prin Câmpia Munteniei, cu românii din Sudul Dunării, împărțiți în diferite grupuri de la venirea slavilor în secolul al VI-lea și a bulgarilor în secolul al IX-lea.

Voievozii români din Banat (Glad), din centrul Transilvaniei (Gelu) și Maramureș (Menumorut) au ținut piept noilor veniți, care voiau să se întindă dintre Dunăre și Tisa spre răsărit, apărând teritoriul lor și pe cel ce se întindea mai departe spre Răsărit; dar în același timp poporul român a contribuit la încreștinarea noilor sosiți, la început în legea lui răsăriteană, până când, cedând forței superioare a germanilor, regele Ștefan a fost silit să primească creștinismul de la Roma, primind odată cu coroana de acolo și titlul și misiunea „apostolică” de a impune cu puterea – așa



cum era obiceiul Romei de atunci – creștinismul de formă catolică mai departe spre Răsărit. Căci în cetatea lui Gelu, Dăbîca, și în satele din jur s-au descoperit urme de biserici bizantine datate din secolele IX-XI<sup>38</sup>.

Urmașii lui Gelu și Menumurut și ceilalți cneji din Transilvania și-au păstrat câteva secole, odată cu independența teritoriului, și credința lor strămoșească. Prin secolul al XIII-lea și la începutul secolului al XIV-lea acești cneji ctitoriau încă biserici de formă bizantină în părțile Hunedoarei și aduceau pictori din Muntenia pentru pictarea lor în stil bizantin (Maria Orlea, Strei, Crîscior, cu mult înainte de ele datând biserica din Densuș, ș.a.). Mănăstirea Peri din Maramureș era declarată, la 13 august 1391 – în urma unei călătorii a voievodului Drag la Constantinopol –, stavropighie a Patriarhiei de Constantinopol, cu o extinsă autoritate canonică, ceea ce implică și un rang de episcopie al ei. În diplomă se vorbește de existența ei „din vechime”<sup>39</sup>. Manuscrise românești ce ne-au rămas din secolul al XV-lea, din părțile Maramureșului, cu siguranță că erau copii ale altora mai vechi, căci vremurile furtunoase în care a trăit poporul nostru nu i-au permis să-și păstreze decât arareori documentele scrisului său; dar ele trebuie să aibă o anumită legătură cu această mănăstire, atât de impunătoare, încât a putut fi socotită vrednică de ctitorii închinători să o ofere, iar Patriarhiei de Constantinopol să o primească, în calitate de stavropighie.

<sup>38</sup> Ștefan PASCU, „Cetatea Dăbîca”, în: *Acta Musei Napocensis*, V, 1968, p. 18.

<sup>39</sup> I. MIHÁLYI, *Diplome maramureșene*, I, Sighetul Marmatiei, 1900, p. 142. Despre alte episcopii, probabil românești, în sec. IX-XIV, vezi și Șt. Pascu, „Cetatea Dăbîca”.

În fața catolicismului ce căuta să se folosească tot mai din plin de puterea regilor maghiari pentru a-și întinde propria-i putere stăpânitoare, începând din secolul al XIII-lea, românii trebuiau să depună eforturi tot mai mari pentru a-și apăra credința lor strămoșească, dându-și seama că numai prin aceasta își apărau propria ființă națională, iar Biserica lor făcea și ea tot ce putea ca să se apere nu numai pe sine, ci și ființa națională a poporului care se simțea legat de ea.

Stăpâni din vechime pe acest pământ, neștiindu-se venit vreodată din alte părți pe el, poporul român se afla la începutul secolului al XIV-lea încă într-o situație de popor egal cu maghiarii și cu sașii așezați de puțin timp ici-colo prin Transilvania. Aceasta o recunosc istoricii maghiari mai noi. Adolf Ambruster scrie: „Românii transilvăneni (și nu numai cei din țara Făgărașului) se aflau, în lumina versurilor lui Ottokâr și a documentelor interne, într-un stadiu de organizare politică și de stratificare socio-economică asemănător celui al sașilor și secuilor”, deci stăpâni absolut liberi pe pământurile lor ca imensa majoritate a populației Transilvaniei.

Dar de pe la mijlocul secolului al XIV-lea, sub impulsul catolicismului stăpânit de spiritul cruciat al cuceririi de teritorii prin sabia regilor catolici, proclamați apostolici, sau a ordinelor călugărești înarmate, poporul român e privat prin forța statului de situația lui de independență și egalitate, mai ales după ce grofii maghiari sunt investiți cu drepturi tot mai mari și făcuți stăpâni pe teritorii întinse din Transilvania și cnejii români sunt siliți, sub amenințarea pierderii teritoriilor lor, să treacă la catolicism și să se deznaționalizeze, fiind ruși din comuniunea cu poporul lor, declarat schismatic. Schimbarea aceasta e urmărită cu

mare strășnicie de dinastia regilor angevini, care aduceau din țara lor de origine spiritul regilor „sfinți” ai expedițiilor armate cruciate împotriva tuturor necatolicilor și pornirea de distrugere a oricărei rezistențe de către setea de putere mereu mai mare a papalității (suprimarea catarilor, a albigenzilor etc.). „Evoluția românilor, scrie tot Ambruster, identică și paralelă (cu a maghiarilor și a sașilor nou-veniți), a fost întreruptă de dinastia angevinilor. Românii transilvani au căzut în situația lor inferioară din două motive: pe de o parte din cauza religiei lor ortodoxe, «schismatice», de care românii au ținut în Evul Mediu cu o tenacitate rar întâlnită, întrucât ea se identifica în gândirea vremii în mare măsură cu însăși ființa lor națională; pe de alta, pentru că regalitatea angevină și-a dat seama de pericolul politic ce-l reprezintă românii transilvăneni menținuți în continuare în situația privilegiată, identică cu a celor trei națiuni transilvane. Acest pericol se născuse în urma apariției Țării Românești și a Moldovei, imbold spre o regrupare, imitare sau focare de atracție politică a românilor transilvani, adică într-o regiune cu puternice tradiții de autonomie și care erau greu controlabile de o regalitate.”<sup>40</sup>

Explicația lui Ambruster trebuie precizată în sensul că întemeierea statelor românești din sudul și estul Carpaților a fost nu numai cauza coborârii românilor din situația lor de proprietari liberi ai pământului stăpânit din vechime, ci și un efect al acestui început de deposedare. Dar desigur că, după întemeierea Țărilor românești, această acțiune de deposedare s-a augmentat. Însă, în măsura întetirii ei, și

<sup>40</sup> A. ARMBRUSTER, „Românii în Cronica lui Ottokâr de Stiria”, în: *Studii. Revista de istorie*, tom. 25, nr. 3/1972, p. 482.

simțirea legăturii românilor transilvani cu frații lor din cele două state libere și năzuința unirii cu ele a sporit, ca mijloc de a scăpa de situația de robie în care au fost aduși. Și un factor de seamă care contribuia la întărirea conștiinței de unitate națională și a năzuinței de unire politică între românii din nordul, sudul și estul Carpaților era unitatea lor în aceeași credință, care îi deosebea de națiile ce penetrau printre ei și Biserica lor, care susținea vie această conștiință și lucra din răzputeri pentru realizarea unei uniri mult năzuite.

Ambruster menționează în notă canonul 53 al Conciliului de la Lateran din 1215, de sub înfocatul papă Inocențiu al III-lea, luptător pentru întinderea puterii Bisericii Catolice, ca temei pentru măsurile angevinilor de punere a românilor într-o stare de inferioritate, adică de iobăgie. Canonul acesta, inspirat de Inocențiu al III-lea, se acorda cu recomandarea dată de papa Grigorie al IX-lea regilor unguri, la 1234, de a urmări activitatea „pseudo-episcopilor” ce țin „de ritul grecesc”, și și-au asigurat ascultarea „românilor, teutonilor și ungarilor”, spre disprețul episcopului catolic al cumanilor<sup>41</sup>. Și cu siguranță că sftelnicii ordinelor călugărești, așezați pe lângă regii maghiari, făceau totul ca aceste dispoziții papale să fie aplicate practic pe teren.

Ce prevedea canonul sus-numit? Recunoscând că în anumite regiuni, în care s-au instalat recent feudali catolici (aceștia puteau fi atât nobili maghiari – *grofi* –, cât și episcopi și mănăstiri catolice, *n.n.*), populația nu achită dijma Bisericii Catolice, pentru că tradiția ritului ei nu prevedea aceasta (*gentes quae secundum suos ritos decima de more non*

---

<sup>41</sup> *Documente privind istoria României, C: Transilvania*, Editura Academiei Române, București, 1951-1955, pp. 275-276.



*solvuit*) și constatând că feudații nou instalați le dau acelorora părți din terenul lor pentru a-l lucra fără să-i oblige să achite un venit mai mare de pe acele terenuri, sau mai multă mână de lucru, îi obligă pe feudații respectivi să impună membrilor acestor rituri străine, cărora le dau părți de lucrat din pământul lor, să achite dijma bisericilor catolice, pentru că însăși legea divină cere aceasta.

Vedem din cuprinsul acestui canon patru lucruri: întâi că Biserica Romano-Catolică aproba depozedările „schismaticilor”, ce se făcuseră deja; al doilea, că populația românească din Transilvania nu se aflase înainte de aceea într-o stare de iobăgie; al treilea, că Biserica Romano-Catolică stăruia, ca pentru o lege divină, pentru aplicarea fără milă a dreptului de exploatare a țăranilor „schismatici” aduși în starea de iobăgie; al patrulea, că acești iobagi erau obligați să achite dijme nu numai nobililor, ci și bisericilor catolice aflate pe teritoriile lor. Funcționa o alianță perfectă între feudați și Biserica Romano-Catolică în dubla exploatare a bietilor țărani „schismatici”. Biserica Romano-Catolică se îmbogățea depozedând pe români și exploatând munca lor, prevalându-se de „legea divină”.

Două puteri străine pornite spre o exploatare până la sânge se așezaseră pe capul populației românești: puterea feudaților maghiari, cu binecuvântarea Bisericii Romano-Catolice, și puterea acestei Biserici, susținută de brațul secular al acestei nobilimi și al unei regalități străine.

Menționând cazurile de depozedare studiate de Maria Holban<sup>42</sup>, Ambruster se întreabă: „Oare procesul de

<sup>42</sup> „Depozedări și judecăți în Hațeg pe vremea angevinilor”, în: *Studii...*, tom 13 (1960), 5, pp. 147-163.

deposedare a românilor nu trebuie pus în legătură cu cano-nul 53 al Conciliului Lateran din anul 1215?"<sup>43</sup>

Aceste deposedări și sărăcirea tot mai mare a româ-nilor transilvăneni au continuat tot timpul următor. Pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, de exemplu, șapte sate din jurul Brașovului au fost deposedate de pădurile lor și de unele pământuri. Aceste sate, având în frunte comuna Vlă-deni, s-au judecat ani în șir pe la toate instanțele pentru această deposedare, ajungând cu reclamațiile lor până la Curtea din Viena. Neprimind dreptate de nicăieri, au rezis-tat cu puterea pe terenurile deposedate, până când au fost încartiruite în cuprinsul lor detașamente militare pentru un timp îndelungat. Tot cam în același timp, magistratul din Sibiu a evacuat cu puterea toți locuitorii din 12 sate ro-mânești din jurul Sibiului, pentru a le ocupa cu emigranți din Tirol. Unele din familiile expulzate din satele lor au emigrat în Țara Românească, altele s-au așezat cu vitele lor prin poienile pădurilor din apropiere și abia după multe zeci de ani s-au putut aciuia iarăși pe la marginea satelor din care fuseseră alungați<sup>44</sup>.

Față de măsurile de deposedare din secolul al XIV-lea, cea mai mare parte din cnejii români au trecut la catolicism

---

<sup>43</sup> „Românii în Cronica lui Ottokâr de Stiria”, p. 480, nota 12. În ace-eași chestiune a deposedărilor românilor a se vedea și: Maria HOLBAN, „Deposedări și judecăți în Banat pe vremea angevinilor și ilustrarea lor prin procesul Voya (1361-1378)”, în: *Studii și materiale de istorie medie-vală*, V, 1963, pp. 57-131; Maria HOLBAN: „Variations historiques sur le problème des cneses de Transylvanie”, în: *Revue roumaine d'histoire*, IV, 1965, 5, pp. 901-923.

<sup>44</sup> Aceste dosare a se vedea în Arhiva orașului Sibiu, unde le-a răs-foit subsemnatul.

și au devenit grofi maghiari, cum a fost și cazul lui Iancu de Hunedoara. Bisericele ctitorite de ei, fie că au fost trecute de ei Bisericii Catolice și transformate în bună parte, ca Maria Orlea de lângă Hațeg, fie că au fost lăsate pe seama satelor țăranilor români, încetând să mai fie biserici ale curților lor. Căci țăranii și-au păstrat credința strămoșească și naționalitatea, cu toată coborârea lor la starea de iobăgie. Altă parte a cnejilor sau voievozilor, ca Dragoș și Bogdan, din părțile Maramureșului și alții din părțile Făgărașului, au trecut, cu mulți din țăranii satelor din preajma cărora își aveau pământurile, în estul și sudul Carpaților, unde au putut organiza cele două state libere politicește și din punct de vedere religios. Angevinul Carol Robert a căutat să-i urmărească și acolo pentru a-i aduce la supunere, dar fără succes (până azi în mai multe părți ale Transilvaniei mai există familii cu numele de Basarab, sau Basarabă).

Au fost două mari emigrații ale românilor din Transilvania în sudul și estul Carpaților, ambele din nevoia de a-și păstra ființa națională unită cu credința strămoșească: în secolul al XIV-lea și în secolul al XVIII-lea (când regimentele habsburgilor, îndrumate de iezuiți, sileau pe români să-și lase credința și să îmbrățișeze unirea cu Roma). Dar emigrări sporadice au fost tot timpul. Cele două voievodate din sudul și estul Carpaților au fost locul de scăpare, de refugiu al românilor transilvăneni, ori de câte ori nu mai puteau suporta silnicia iobăgiei sau a încercării de catolicizare.

S-a spus: dacă românii ar fi îmbrățișat catolicismul, și-ar fi putut păstra ființa națională în mod nestingherit. Aceasta n-ar fi fost posibil. Căci în Transilvania regii maghiari sau Habsburgii au urmărit, prin nobilimea maghiară și prin ordinele călugărești, de asemenea maghiare, ca

ultim scop deznaționalizarea românilor și ar fi realizat-o cu mult mai ușor în cazul ruperii lor din legătura prin credință cu frații lor din cele două state românești libere. Diferența în credință îi ajuta pe români să simtă mai accentuat și identitatea lor distinctă de a celorlalte nații și unitatea cu frații din sudul și estul Carpaților. E un fapt cunoscut că, prin voința de a atrage pe românii din Transilvania, regii maghiari, Habsburgii și iezuiții urmăreau în fond slăbirea legăturii lor cu românii din cele două state românești libere. Și în parte au și reușit în acest scop urmărit de ei, atunci când au putut rupe pe unii dintre români din unitatea în credință cu frații lor din sudul și estul Carpaților. Exemplul ni-l dă deznaționalizarea prin catolicizare a cnejiilor și a numeroase sate de români și dezmembrarea sufletească a multor conducători uniți din nordul Transilvaniei de frații lor de peste Munți, odată cu începerea unui proces de deznaționalizare a poporului unit prin școlile de învățători ale Bisericii Unite din acea parte, și prin alte mijloace. Cuvântul iezuitului Kapy, care spunea, la 1701, că „deocamdată ne ajunge să-i facem pe români uniți, căci pe urmă îi vom face treptat și catolici și apoi îi vom și deznaționaliza”, exprima o veche experiență și a anticipat un fapt care s-a realizat pe urmă în parte și s-ar fi realizat deplin, dacă mai dura dezmembrarea religioasă a românilor, deznaționalizându-se întâi o parte dintre ei, pe urmă, împruținându-se, altă parte, și așa mai departe.

Dimpotrivă, Ortodoxia întregii mase românești din sudul și estul Carpaților, întărită prin legăturile cu Bizanțul și apoi cu celelalte popoare ortodoxe din Răsărit, i-a ajutat pe românii din Transilvania să persiste în Ortodoxie și prin aceasta în ființa lor națională unitară, distinctă de a



celorlalte naționalități care se așezaseră printre ei sau presau asupra lor dinspre Apus.

În același timp, atașamentul sufletesc al românilor din cele două state românești libere la Ortodoxie i-a ajutat nu numai să-și apere independența și ființa față de încercările de supunere a lor de către regii catolici ai Poloniei și ai Ungariei, ci și să aibă alături de ei toată simpatia popoarelor din Balcani în lupta de apărare față de asalturile de sute de ani ale Semilunii.

Ortodoxia a fost un factor principal de menținere a poporului român în unitate și de întărire a lui în ființa proprie printr-un întreg complex de împrejurări.

La miracolul menținerii ființei noastre naționale prin toate vicisitudinile istoriei prin care a trecut a contribuit în măsură hotărâtoare și Ortodoxia. Sinteza de latinitate și de Ortodoxie, ea însăși un miracol și o formă de originalitate unică, a ajutat poporul român să se mențină, prin latinitate, neconfundat cu lumea slavă, și prin Ortodoxie, neconfundat cu lumea naționalităților catolice din vecinătatea apuseană. Iar Biserica Ortodoxă a fost conștientă și ea de rolul mare ce-l are de împlinit în păstrarea unității poporului român, ca un miracol de identitate unică. Ea l-a ajutat să-și apere în Transilvania credința, ca să-l ferească de pierderea naționalității sale în naționalitățile străine de acolo, întărind legătura lui cu masele românești din sudul și estul Carpaților, cum nu au mai făcut-o conducătorii Bisericii Unite. Dar ea, introducând limba românească în Biserică destul de timpuriu, sau predicându-i credința ortodoxă în limba lui latină în mod oral în tot timpul, dar într-o latină care nu-l mîna spre catolicism, l-a desprins din legătura, prea strînsă și înăbușitoare pentru posibilitatea

unei culturi naționale, a limbii bisericești slavone. L-a susținut față de pericolul deznaționalizării dinspre Apus prin susținerea lui în Ortodoxie (dar într-o Ortodoxie de limbă latină proprie), iar de pericolul pierderii în slavonism, prin limba latină creștină, la început orală, apoi scrisă (dar printr-o latină proprie, ce nu-l ducea spre Roma catolicizantă și deznaționalizantă). Dar și în alte forme Ortodoxia a ajutat poporul român să-și păstreze ființa și unitatea lui.

După ce cnejii români s-au catolicizat și deznaționalizat în Transilvania, poporul a rămas în credința lui strămoșească și în unitatea cu frații lui din țările românești libere din sudul și estul Carpaților, pentru că au rămas lângă el preoții lui, împărtășind soarta lor de iobagi. Ortodoxia n-a luat niciodată în slujitorii ei un chip feudal prin preoții ei, ci și-a asimilat soarta și modul de viață cu soarta și cu modul de viață al poporului din fiecare timp. Iar acești preoți îi talmăceau mai departe poporului credința întăritoare în viață în vechiul lui limbaj al latinității tracice, al latinității orientale prin credință și prin fondul pe care s-a grefat. Și prin aceasta s-a menținut în credința moștenită din strămoși, care l-a păstrat în identitatea lui unică, negreacă, neslavonă, nemaghiară, necatolică, vorbindu-i de Hristos cel *înviat*, adunându-l în *bisericețele lui* ca în niște mici cetăți, care își acomodau chipurile de păstrare a unității și vieții lui unice și unitare transformând tinzile lor în școli, în care preoții înșiși sau alți frați ai lor cu știință de carte îl învățau cele de trebuință ale vieții și-l învățau despre unitatea lui și îi întăreau nădejdele lui de unire cu frații de pretutindeni.

Îl învățau din înțelepciunea lor dar și din cărțile pe care le trimiteau mitropoliții lor în limba română, sau pe care le aduceau în căruțe păstorii seceleni și mărgineni,

când veneau primăvara cu turmele lor din Dobrogea, căci aceste cărți, după ce au început să se tipărească chiar în Transilvania, la Brașov, Orăștie și la Bălgrad, au continuat să se tipărească tot mai multe în „țară” (socotită „țara” lor), la București, la Râmnicu Vâlcea, la Iași. Aceleași cărți li le aduceau și călugării, ce treceau tot așa de mult ca și păstorii prin trecătorile Carpaților, cei din Ardeal așezându-se în mănăstirile din Moldova (la Neamț, la Secu etc.), sau din Muntenia, iar cei din Muntenia și Moldova așezându-se în schiturile din Transilvania, fără să rupă legătura cu frații lor de acasă, ci cei din Transilvania, venind din când în când în satele lor și aducându-le cărți, icoane, cruciulițe și vorbindu-le despre viața și credința fraților de peste Munți. De aceea, dându-și seama de această revărsare de viață românească identică și întăritoare dintr-o parte a Carpaților în alta, săvârșită prin călugări, o mulțime de porunci imperiale dădeau dispoziții autorităților militare din Transilvania să oprească aceste treceri de călugări peste Carpați. Mulți dintre ei se așezau ca sihaștri în cele mai adânci sânnuri ale Carpaților, la mijloc între Transilvania și Țările românești, construind mici schituri și chilii, care erau de multe ori locuri de refugiu și de adăpost pentru frații lor din Transilvania urmăriți pentru îndrăzneala de a fi afirmat mai deschis credința strămoșească și ființa lor națională. Mulți fruntași ai românilor, sau simpli români mai luptători, se întâlneau în aceste chilii și puneau la cale planurile lor de acțiune.

Mulți români știau că au în aceste mici așezări călugărești un adăpost la orice vreme de nevoie. Pe vârfurile din preajma lor, păstorii de pe o parte și alta a Carpaților își pășteau turmele lor, aflând unii de la alții toate cele ce privesc viața unora și a altora și îmbrățișând cu privirea

aproape tot teritoriul românesc, de la Dunăre și Mare până în Munții Apuseni și mai departe. Preoți, păstori, călugări, erau înfrățiți în aceeași mare năzuință și voință de a se păstra ca un singur neam, în credința lor strămoșească unică și în nădejdea înfăptuirii visului național de unire într-un unic stat liber. Astfel, conștiința națională se aprindea tot mai mult, ajutată de faptul unității în credință.

Prin cărțile tot mai multe ce se tipăreau în limba națională, aceasta, deși fusese păstrată totdeauna ca limbă vorbită unitară prin marea contribuție a preoților care le vorbeau românilor în aceiași termeni străvechi despre credința în Hristos, se îmbogățea mereu și devenea tot mai deplin una, căci aceasta urmăreau mitropoliti și călugării ce le tipăreau. Odată cu aceasta conștiința națională, limpezită tot mai mult, zămislea și creștea la sânul ei fierbinte visul unirii tuturor românilor într-un singur stat național, liber de orice stăpânire străină. Conștiința misiunii valorificării și tălmăcirii însușirilor, tradițiilor și modurilor de a concepe lumea într-un fel propriu, a credinței sale într-o cultură și o spiritualitate proprie, în simfonia culturilor și spiritualităților celorlalte națiuni din lume, devenea și ea tot mai imperativă.

Paralel și împreună cu această maturizare a înțelegerii și acțiunii frunțașilor poporului român în vederea înfăptuirii acestui vis, acțiunea conducătorilor lui bisericești s-a dezvoltat și ea tot mai organizat și pe un plan tot mai larg. Ei pregăteau împreună cu ceilalți frunțași români revoluțiile, iar preoții se alăturau ca tribuni, sau căpitani ai detașamentelor ei, alături de tribunii și căpitanii dintre mireni. La 1848 popa Șapcă vorbea revoluționarilor de la Islaz, alți preoți se așezau în fața tunurilor turcești, sau



cereau în fruntea delegațiilor de țărani guvernului revoluționar de la București împroprietărirea țăranilor. Între tribunii revoluției lui Horea și ai lui Avram Iancu se aflau mulți preoți, iar mitropolitul Șaguna (canonizat de Biserica Ortodoxă Română în 2012, *n.ed.*) prezida cu multă râvnă și destoinicie Adunarea de pe Câmpia Libertății, stându-i alături, deși cu mult mai puțină convingere, episcopul unit Lemeny. Șaguna avea lângă el, într-o mare prietenie, pe Avram Iancu și pe Simeon Bărnuțiu care, după studiile făcute la Academia de Drept din Sibiu, întreținut materialicește de Avram Iancu, dezvolta acum temeuri doctrine naturale ale drepturilor românilor la egalitatea politică cu celelalte națiuni și la deplină libertate.

Pentru pregătirea poporului la nivelul corespunzător timpului, dar și pentru înflăcăarea conștiinței unității lui naționale cu frații români de pretutindeni, mitropolitul Șaguna trece școlile din tinda bisericilor în clădiri proprii, ținându-le mai departe sub grija Bisericii, deci autonome de statul austro-ungar străin, pentru o educare a generațiilor de români în spirit național.

Preoții erau directorii acestor școli, iar Mitropolia din Sibiu un fel de Minister al învățământului pentru ele. Învățătorii formați în Școlile Normale ale Bisericii erau angajați de adunările parohiale, salarizați de parohii și lucrau în cea mai deplină armonie cu Biserica la formarea culturală, morală și națională a poporului. Cărțile de școală se tipăreau la Mitropolia din Sibiu. Din cărțile de română copiii învățau poeziile lui Goga, care îi făceau să lăcrimeze de „cântarea pătimirii noastre” și să se încălzească de hotărârea de a lucra pentru realizarea visului nostru neîmplinit, de dorul căruia au răposat și moșii și părinții. Piepturile lor se

umpleau de mândrie când învățau din poezia „Peneș Curcanul” despre vitejiile românilor de la Plevna, sau aflau că latina gintă pășește în fruntea altor ginti.

Pe un plan mai înalt, aceeași educație se făcea în Liceul confesional din Brașov, întemeiat tot de Șaguna, sau în cel din Brad, întemeiat de același mitropolit cu fondurile lăsate de Avram Iancu.

Brașovul a dat o mare mulțime de intelectuali și pe cei mai de seamă oameni de cultură și de luptă pentru împlinirea idealului de unire politică a tuturor românilor: Octavian Goga, Vasile Goldiș, Sextil Pușcariu, Șt. O. Iosif, Ioan Lupaș, Lucian Blaga, G. Bogdan Duică etc.

În școlile acestea tinerii învățau să cânte: „Pe-al nostru steag e scris unire”, unii de la însuși Ciprian Porumbescu în persoană, profesor la liceul din Brașov, încheind cu versurile:

„Și în cartea vecinicii scrie  
Că țări și neamuri vor pieri,  
Iar scumpa noastră Românie  
Etern, etern va înflori.”

La sfârșitul Liturghiei din biserici, preoții ridicau din ușa altarului Crucea, îndemnând poporul, „Cântați după mine”:

„Deșteaptă-te, române,  
Din somnul cel de moarte,  
În care te-adânciră  
Toți cruzii tăi tirani.

[...]

Preoți cu crucea în frunte,  
Căci oastea e creștină,  
Deviza-i libertate,  
Iar scopul ei prea sfânt.”

Apoi strigau: „Jurați!”:

„Murim mai bine în luptă  
Cu glorie străbună,  
Decât să fim sclavi iarăși  
În scumpul nost' pământ.”

De fapt, preoții mergeau cu Crucea în fruntea cetelor de credincioși din parohiile lor la orice adunare națională, sau a „Astrei”, sau la alte ocazii.

Chipul popii Stoica din Fărcaș, care pășea cu Crucea în fruntea oștilor lui Mihai Viteazul, când porneau la lupta pentru apărarea credinței în fața asaltului mohamedan, sau pentru unirea celor trei țări românești, era un chip general în istoria românească.

\*

Așezarea poporului nostru la întâlnirea curenților spirituale, care uneori luau tăria vânturilor de aspră înfruntare, de la Apus și de la Răsărit, și faptul că neamul nostru unește în ființa lui latinitatea ce-l leagă de Apusul (mai depărtat) și Ortodoxia ce-l leagă de Răsărit, i-a pus adeseori în față probleme grele de existență. I-a trebuit

multă înțelepciune, ca să se apere uneori față de o parte, rezemându-se pe cealaltă parte. Dar aceeași sinteză de latinitate și Ortodoxie, de legătură prin fiecare dintre ele cu o parte a lumii înconjurătoare, l-a ferit de extremism, de pasiuni unilaterale, dar i-a dat și putința să se mențină în originalitatea de o complexitate și bogăție unică și să înfățișeze o notă de echilibru cuminte, dar și de hotărâre în păstrarea ființei sale caracterizate prin acest echilibru, impunându-i misiunea să reprezinte și să împlinească un rol de punte între lumi foarte deosebite, de a căror ciocnire uneori a suferit, dar a căror impetuozitate a domolit-o, producând o temperare a ambelor părți. Locul pe care-l deține geografic și, ca urmare, și spiritual poporul nostru, care-l face să fie un fel de *coincidentia oppositorum*, l-a investit și-l investește mai departe cu misiunea care e și grea, dar și măreață: de popor mijlocitor de împăcări, de popor luptător pentru pace, de popor al întâlnirilor, cum ne-a caracterizat un englez (Donald Allchin), pornind chiar de la semnificația termenului nostru pentru a ne comunica: cuvântul (*conventus*).

Și precum poporul nostru s-a dovedit vrednic de această misiune în trecut, așa se dovedește vrednic de ea și în prezent, iar viața Europei reclamă prezența poporului nostru aici unde suntem pentru împlinirea acestui rol.

Ortodoxia românească, conștientă de această misiune grea și nobilă a poporului român, care pe plan interior creștin se traduce printr-un rol ecumenic deosebit, a fost alături de el în toate greutățile, năzuințele frumoase și luptele lui de păstrare a ființei lui pentru împlinirea unui astfel de rost în lume, în tot efortul lui de a se menține între vânturile pornite dintr-o parte sau din alta, de multe



ori în mod simultan, învățând și ea din această așezare a ei și îndemnând și poporul să-și păstreze echilibrul, cumințenia și tăria statorniciei în toate împrejurările, adeseori furtunoase.

Ea s-a simțit una cu poporul român și cu misiunea lui în acest spațiu al lui. Ea știe că neamurile sunt lăsate de Dumnezeu ca o expresie a bogăției imaginației Lui creatoare, care le-a dat însușiri deosebite, potrivite cu rolurile deosebite pe care au să le împlinescă în locul unde au fost lăsate, între alte și alte națiuni. Ortodoxia românească știe că a fost încredințată să lucreze în mijlocul poporului român pentru a-l ajuta să-și împlinescă rolul special de factor de împăciuire între popoare. Ea l-a ajutat să ajungă la libertate și egalitate, când a fost ținut în stare de asuprire și de suferințe. Căci știe că niciun popor nu trebuie să sufere nedreptăți din partea altora. Dar acum, după ce a ajuns la libertate și egalitate, îl ajută să fie factor de pace și de înfrățire între popoare. Ea nu se poate împăca nici cu nedreptatea, dar nici cu ura între oameni și popoare.

Neamurile dau conținut concret și variază unității de credință în Ortodoxie. Ea se îmbogățește prin varietatea însușirilor lor naturale, dar și ele se îmbogățesc din comuniunea lor frățească în tezaurul ei de valori spirituale.

Ortodoxia nu poate trăi în abstracțiuni, ci sădită concret în neamuri, și neamurile găsesc adâncime de sens, întărire, mângâiere, orizonturi din ce în ce mai înalte, puteri de curăție mereu sporită în năzuințe și în privirile sufletești spre oameni și spre taina nesfârșită a existenței, prin Ortodoxie.

Acesta e crezul Ortodoxiei românești și pe acesta l-a practicat în tot trecutul. Și așa va face și în viitor. Ea va

lucra mai departe pentru apărarea ființei naționale a poporului nostru, pentru continua înnobilare sufletească a lui, pentru îmbogățirea lui spirituală în relațiile frățești cu celelalte popoare, toate sorbind putere de iubire din Izvorul suprem și unic al iubirii, Care pentru această unitate în iubire le-a făcut pe toate.

# VECHIMEA ȘI SPIRITUALITATEA TERMENILOR CREȘTINI ROMÂNI, ÎN SOLIDARITATE CU AI LIMBII ROMÂNE ÎN GENERAL<sup>45</sup>

1. Istoricii și filologii au afirmat încă de mult că termenii noștri creștini fundamentali sunt de origine latină și că deci creștinismul nostru datează dinainte de venirea slavilor în vecinătatea noastră și s-a exprimat în limba latină. Istoricul Dimitrie Onciul spunea la 1899: „Până la încreștinarea bulgarilor, românii avură în Biserică limba latină de la care ne-a rămas terminologia de origine romană”<sup>46</sup>. Iar A.D. Xenopol spunea și el: „înainte de creștinismul bulgar, la români era creștinismul român”<sup>47</sup>.

Dar ei încă nu dăduseră toată atenția cuvenită faptului că termenii creștini latini ai noștri erau deosebiți de cei ai popoarelor latine din Occident, primiți de la Roma. De aceea afirmarea generală a latinității termenilor noștri creștini fundamentali era folosită de reprezentanții

---

<sup>45</sup> Publicat în: *Biserica Ortodoxă Română*, 97 (1979), 3-4, pp. 563-590.  
Semnat: Pr. prof. Dumitru Stăniloae. (n.ed.)

<sup>46</sup> *Originea Principatelor Române*, București, 1899, p. 136.

<sup>47</sup> *Istoria Românilor din Dacia Traiană*, vol. I, p. 446.

Blajului ca o dovadă că creștinismul nostru primar a avut originea la Roma.

De o vreme încoace s-a acordat însă o atenție mai stăruitoare faptului că termenii noștri creștini fundamentali, deși latini, sunt deosebiți de termenii latini ce au iradiat de la Roma în tot Occidentul latin, ba uneori chiar și la popoarele germanice (*omnipotens = der Allmächtige, resurrectio = Auferstehung, Trinitas = Dreieinigkeit*). Această atenție se pare că a acordat-o prima dată subsemnatul într-un articol din *Telegraful Român* din primăvara lui 1945. De aceea istoricul Dr. Ștefan Lupșa, folosind acest argument pentru neprovenirea creștinismului nostru de la Roma, a citat în 1949 cele scrise de subsemnatul în acel număr din *Telegraful Român*. Iată citatul din acel articol, dat de Dr. Ștefan Lupșa: „«Dacă misionarii ar fi venit (la noi) de la Roma, ar fi venit cu termenii formați de-a gata de acolo și i-ar fi impus și la noi, cum i-au impus în tot Apusul latin. Dar la noi n-au venit cu *fides, Trinitas, Deus, ecclesia, oratio, regnum Dei, pater, incarnatio, resurrectio, assumptio, creator, omnipotens, virgo* etc., ci misionarii orientali, având a traduce termenii grecești evanghelici în care învățaseră creștinismul, au ales din graiul poporului nostru, ca unii ce acum i-au învățat graiul, cuvintele: *credință, Treime, Dumnezeu, biserică, rugăciune, Împărăția cerurilor, Tatăl, întrupare, înviere, înălțare, Făcătorul, Atotțiitorul, Fecioară* etc.» (cf. Dumitru STĂNILOAE, *Opere complete*, vol. 3, pp. 710-711 – n.ed.). Astfel, termenii prin care se exprimă creștinismul nostru primar și fundamental, în loc de a fi o dovadă că am primit creștinismul de la Roma, arată, dimpotrivă, că nu l-am primit de la Roma, ci de la misionarii care, nefiind de la Roma, nu ne-au adus termenii consacrați de acolo, ci, învățând limba poporului de aici ca să-i poată predica, au



ales din graiul lui pentru prima dată cuvintele latine corespunzătoare noțiunilor creștine, sau au format, cu ajutorul poporului nostru (respectiv al primilor convertiți din sânul lui, care poate știau și limba greacă a misionarilor), termenii cei mai potriviți creștinismului. Analiza aceasta dovedește și lipsa dependenței ulterioare de Roma a Bisericii traco și daco-romane din primele șapte secole, căci dacă ar fi fost mai târziu o dependență a noastră de Roma uniformizatoare, ea ne-ar fi impus termenii ei, cum l-a impus popoarelor latine supuse ei bisericește.<sup>48</sup> În plus de aceasta, terminologia aceasta dovedește că creștinismul nostru era, la sfârșitul secolului al III-lea și începutul secolului al IV-lea – când începe să apară în părțile noastre un scris latin literar<sup>49</sup> care folosea termenii creștini latini de pretutindeni –, atât de înrădăcinat în popor în această terminologie proprie, deci atât de vechi, încât termenii creștini literari de origine romană nu s-au mai putut impune în popor.

Mai adăugăm acum că misionarii au ales acești termeni, sau au ajutat la formarea lor, supunându-se unor structuri fonetice proprii limbii traco-dace ce s-au imprimat limbii latine de către strămoșii noștri traco-daci. Faptul că aceste structuri au trebuit să se impună limbii latine de la începutul primirii ei arată vechimea limbii române în specificul ei și deci a poporului nostru ca popor daco-roman

<sup>48</sup> Dr. Șt. LUPȘA, „Creștinismul românesc a fost totdeauna cel ortodox”, în: *Studii Teologice*, 1949, pp. 814-838.

<sup>49</sup> „Creștinismul românesc a fost totdeauna cel ortodox”, p. 816. Ștefan Lupșa vorbește nu numai de Niceta de Remesiana (387-420) la p. 822, ci și de episcopul Victorin de Poetovio (Pettau în Stiria, partea cea mai apuseană locuită de traci), ucis de păgâni la 304, care traduceau și prelucrau în latinește opere exegetice ale unor scriitori greci.

aparte. Termenii noștri latini creștini, purtând și ei amprenta acestor structuri, arată și prin aceasta că creștinismul s-a impus poporului nostru chiar din perioada formării limbii române.

Deocamdată mai adăugăm că identitatea acestor termeni la daco-romanii din nordul Dunării și la traco-romanii din sudul ei arată că aceștia au venit în nordul Dunării prin traco-romanii din sudul ei și că toată masa traco și daco-romană din sudul și nordul Dunării vorbea aceeași limbă.

Aceasta o recunoaște la 1902 însuși D. Onciul, care cu trei ani înainte amintea numai de limbajul latin al creștinismului nostru originar. La 1902 el afirmă omogenitatea limbajului creștin al românilor din nordul și sudul Dunării și trage din aceasta concluzia despre provenirea creștinismului nostru prin frații din sudul Dunării. Ba, mai mult, el încadrează omogenitatea termenilor creștini latini din sudul și nordul Dunării în omogenitatea generală a limbii traco și daco-romanilor, ca limbă latină deosebită de cele occidentale. El spune: „Ce privește limba, omogenitatea ei la miazănoapte și miazăzi de Dunăre se explică de-ajuns prin unitatea teritorială a elementului roman pe ambele maluri în curs de cinci secole de la cucerirea Daciei până la așezarea slavilor în Peninsula Balcanică, în sec. VII. [...] Precum aceste probe, așa și originea creștinismului la românii din Dacia ne îndreaptă spre Peninsula Balcanică. [...] Așa cum se prezintă prin terminologia sa latină, creștinismul românilor nu s-a putut forma decât în imperiul roman de la Constantin cel Mare încoace.”<sup>50</sup> Dar Imperiul roman

---

<sup>50</sup> *Românii în Dacia Traiană pînă la întemeierea Principatelor — Chestiunea română*, București, 1902, p. 331.

devine, după mutarea reședinței lui Constantin cel Mare la Constantinopol, un Imperiu roman de Răsărit și unul de Apus. Cel al urmașilor lui Constantin devine Imperiul roman de Răsărit și traco-romanii, cu care rămân în solidaritate și daco-romanii, cad în Imperiul roman de Răsărit.

Aceeași omogenitate lingvistică specială între romanii din răsărit, din sudul și nordul Dunării, împreună cu înrâurirea religioasă a ultimilor de către primii, o afirmă și Xenopol, când se ocupă mai deosebit cu această problemă. După ce arată cum slavii s-au interpus între românii din nordul Dunării și cei din sudul ei, „mai păstrându-se o insulă din ei pe coastele Adriaticei” (istro-românii), continuă: „Din analiza de până aici rezultă însă că românii din stânga Dunării au stat în legătură cu frații lor din Moesia încă timp îndelungat după părăsirea Daciei, în care epocă cei de la nord primesc de la cei din sud înrâurirea religioasă creștină, într-o formă în care o avem numai de la Constantin cel Mare, care-și mutase reședința la Constantinopol; aceasta ne dă cheia asemănării mai mari între cele trei dialecte ale graiului latin oriental decât al acestora cu limbile romanice apusene.”<sup>51</sup>

Sextil Pușcariu afirmă aceeași unitate între limba română din sudul și nordul Dunării de la începuturile ei și deosebirea ei de limba popoarelor latine din Occident, adăugind că limba latină orientală era o limbă vulgară, sau populară, proprie latinității orientale. Prin aceasta dă de înțeles că limbile latine din Occident erau alte limbi populare de la început, căci într-un imperiu așa de mare, ca cel roman, limba populară e alta în fiecare regiune, spre deosebire de

<sup>51</sup> *Istoria Românilor din Dacia Traiană*, vol. II, Iași, 1896, pp. 103-104.

limba literară, care era o limbă universală, dar se folosea mai mult în scris-citit, ca limbă de stat și în comenzile din armată (ceea ce nu-i făcea însă pe soldați să nu vorbească între ei limba lor populară, deosebită după regiuni); era o limbă literară care nu era vorbită nicăieri de popor în mod spontan, deși membrii popoarelor latine învățau mai cu ușurință a o scrie și a o citi, când se ridicau la învățătură, decât pe cea greacă. „Vom zice deci că *limba română nu este fiica, ci continuatoarea limbii latine vorbite odinioară în cele mai multe părți ale imperiului roman de Răsărit*. Limba română de azi e însă limba latină, cu modificările ivite în cursul veacurilor. [...] Aproape fiecare din hărțile reproduse în acest volum arată că Dunărea nu împiedica limba românilor din Iugoslavia să rămână aceeași cu cea din Banat și Oltenia.”<sup>52</sup>

Dar credem că prin acele „cele mai multe părți ale imperiului roman de Răsărit” Sextil Pușcariu a înțeles regiunile traco și daco-romane. Căci întrucât nu ne-a rămas nicăieri vreo urmă scrisă sau vorbită despre vreo limbă latină vorbită în alte părți ale Imperiului roman de Răsărit, Sextil Pușcariu, ca om de știință, neputând aduce nicio dovadă despre felul limbii orientale din alte părți ale Imperiului roman de Răsărit, cu siguranță că se ferește să afirme ceva ce nu se poate dovedi. Dar se pune întrebarea: Ce a făcut ca din tot Imperiul roman de Răsărit numai părțile locuite odinioară de tracii și dacii ajunși sub stăpânirea romană să se păstreze limba latină, și anume o limbă latină omogenă și totodată distinctă de limbile latine din Occident? De ce nu s-a păstrat în Grecia de azi, cu care Peninsula Balcanică de

---

<sup>52</sup> *Limba română*, vol. I: „Privire generală”, București, 1940, pp. 215-216.



mai la nord era de asemenea în continuitate teritorială și care era ocupată de romani chiar mai demult și rămasă mai mult sub dominația romană? De ce nu s-a păstrat măcar o dovadă cât de mică despre folosirea limbii latine de către populația din Asia Mică, Siria, Palestina, Egipt? Răspunsul credem că nu poate fi decât că în niciuna din acele părți nu s-a impus în popor limba romanilor. În Egipt știm că s-a păstrat până la ocuparea lui de către arabi limba coptă autohtonă. De ce s-a impus așa de repede și definitiv limba latină numai în Tracia și în Dacia? De ce nu s-a impus nici ilirilor, strămoșii albanezilor?<sup>53</sup> În ce privește Dacia, s-a dat ca explicație faptul că în ea s-au adus coloniști mulți din Italia. Dar nu știm să se fi făcut colonizări tot așa de mari și în Tracia. Apoi, chiar despre coloniștii aduși în Dacia, cercetătorii mai noi spun că nu erau din Italia, ci mai ales din alte părți ale Imperiului roman, unde nu se vorbea în popor limba latină. Se pare că ei au învățat latina mai mult în Dacia și pe cea din Dacia.

Legiunea a V-a Macedonica a fost adusă din Palestina; în legiuni ca Gemina XIII sau XVI erau mulți sirieni. Din

---

<sup>53</sup> E probabil că, în continuitate cu tracii din Peninsula Balcanică, limba latină vorbită se vorbea și de către biti (Bitinia) și de frigienii de dincolo de Bosfor, care erau tot traci. Latina lor, fiind o latină asemănătoare cu cea a tracilor, se numea însă acolo limba frigiană. Vezi despre aceasta unele relatări ale istoricilor din acea vreme, adunate de Pr. prof. Ioan RĂMUREANU: „Noi considerații privind răspândirea creștinismului la traco-geto-daci”, în: *Ortodoxia*, nr. 1/1974, p. 172. Dar grupurile acelea, fiind mai mici și împrăștiate printre popoare de alte limbi și neavând o legătură strânsă cu marea masă a traco-geto-dacilor din Balcani și din nordul Dunării, s-au grecizat în Imperiul bizantin și apoi s-au turcit odată cu așezarea masivă a turcilor în Asia Mică.

Italia legiunile opreau exportarea de țărani, ca să nu rămână pământurile stăpânilor romani nelucrate.<sup>54</sup>

Așa stând lucrurile, nu rămâne altă explicație decât că între limba traco-dacilor și cea a romanilor era o mare înrudire: cu mult mai mare ca între cea greacă, iliră sau cea latină. Datorită acestui fapt, limba latină a putut fi ușor adoptată de populația de aici. Dar tot datorită lui s-a putut imprima cuvintelor latine structurile fonetice traco-dace, dacă nu cumva multe cuvinte erau identice, dar la traco-daci cu o structură fonetică în parte deosebită.

O parte dintre traci ajunseră sub stăpânirea romană între 148 și 146 î.Hr., când a avut loc anexarea Macedoniei și Iliricului ca provincie romană<sup>55</sup>. Dar încă la 167 î.Hr. Macedonia și Iliricul erau legate de Roma, plătindu-i tribut. O bună parte a populației macedonene, dacă nu majoritatea, era formată din strămoșii aromânilor de azi, ce se întind până departe spre sud, de la Tesalonic până în Munții Pindului, iar spre vest până la Epir.

Dar o și mai mare parte din tracia de la nord de Macedonia ajunse sub stăpânirea romană la 135 î.Hr., deși poporul trac continuă multă vreme să se răzvrătească, mai ales până pe la anii 91-86 î.Hr. Iar toată Tracia, până la Tomis și gurile Dunării, a fost supusă Romei pe la anii 73-72 î.Hr., prin generalul Terentius Varo.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Dr. St. LUPȘA, „Creștinismul românesc a fost totdeauna cel ortodox”, p. 815. Pr. prof. I. Rămureanu afirmă că Muntenia a fost cucerită de romani încă din anul 89 d.Hr. și nu s-au adus coloniști prea mulți în ea.

<sup>55</sup> Gustave BLOCH et Jérôme CARCOPINO, *Histoire romaine*, tome II, P.U.F., Paris, 1935, p. 118.

<sup>56</sup> G. BLOCH et J. CARCOPINO, *Histoire romaine*, tome II, p. 129.

Dar și după aceea, Cezar avea să „elibereze” Tracia și toată coasta Mării Negre pe la anul 41 î.Hr. de incursiunile lui Burebista, regele Daciei, care de pe la anul 59 î.Hr. întreprindea asemenea incursiuni atât de des, încât devenise aproape un stăpân al ei.<sup>57</sup>

Cât de mare era înrudirea limbii trace cu cea romană e greu de spus. Fapt e că mult înainte de cucerirea Daciei de către Traian, la 105-106 d.Hr., tracii trebuia să fi vorbit limba romană populară, cu toată răzvrătirea lor continuă împotriva ocupației romane. Pe de altă parte, limba lor – înainte și după ajungerea lor sub stăpânirea romană – trebuie să fi fost aproape una cu limba dacilor. Numai așa se explică cum și dacii vorbesc tot așa de repede, după ocuparea lor, limba romanilor. Ei se aflau într-o comunicare frecventă cu tracii de la sudul Dunării. Incursiunile dese peste Dunăre sporeau această comunicare. Cine știe dacă prin aceste incursiuni Burebista și urmașii lui nu urmăreau și o întindere a statului dac până unde se întindeau tracii în sud, și dacă nu cumva aceste incursiuni erau încurajate și de populația tracă înrudită, mereu răzvrătită față de ocupația romană.

Dacă e așa, desigur că atunci când Sfântul Apostol Pavel – la anul 51, în a doua sa călătorie misionară, a venit pentru prima oară în Europa, predicând întâi la Filipi, apoi trecând prin Amfipole și Neapoli – s-a oprit la Tesalonic, unde a continuat vestirea lui Hristos, în aceste orașe locuiau pe lângă greci și puțini evrei și romani și mulți tracii.

---

<sup>57</sup> G. BLOCH et J. CARCOPINO, *Histoire romaine*, tome II, pp. 169, 175, 224, 287, 294, 331, 333, 341, 404, 417, 426; tome III, pp. 517, 540, 542, 683, 854, 904.

Sub numele de romani (*Faptele Apostolilor* cap. 16, 17) cea mai mare parte trebuie să fi fost traco-romanii și numai puțini romani din alte părți, mai mult în funcții administrative. Traco-romanii au putut fi numiți romani de autorul *Faptelor Apostolilor*, pentru apropierea limbii lor – în parte romană prin ea însăși, în parte romanizată – de cea a romanilor<sup>58</sup>.

Tulburarea stărnită în popor în jurul predicii lui Pavel și a ucenicilor săi, și minunea săvârșită în temnița din Filipi nu se poate să nu fi dat de gândit și traco-romanilor din oraș. Mai ales în Veria, unde Pavel s-a dus din Tesalonic, majoritatea populației trebuie să fi fost traco-romană, căci până azi Veria e un centru principal al aromânilor.

În Veria Sfântul Apostol Pavel și ucenicii săi s-au dus după ce fuseseră scoși din Tesalonic. Acolo au fost primiți de populație mai bine decât în Tesalonic: „Și aceștia erau mai buni la suflet decât cei din Tesalonic (adică mai generoși, mai mărinimoși); ei au primit cuvântul cu toată osârdia, în toate zilele cercetând Scripturile, dacă ele sunt așa” (*Faptele Apostolilor* 17, 11). Desigur Sfântul Apostol Pavel a intrat și aici întâi în sinagoga evreilor. Dar evreii erau pentru Sfântul Apostol Pavel numai o punte către „neamuri”. El se socotea trimis la „neamuri”, „apostolul neamurilor”, al tuturor neamurilor deosebite de evrei, nu numai al grecilor. Evreii care au primit credința creștină de la el nu l-au împiedicat să o comunice și grecilor, căci solia creștină venea cu ideea depășirii granițelor etnice. Textul

---

<sup>58</sup> Pr. prof. I. RĂMUREANU, „Noi considerații privind răspândirea creștinismului la traco-geto-daci”, pe baza cap. 16-17 din *Faptele Apostolilor*, constată că în Filipi, Tesalonic, Veria erau greci, traci, evrei și romani.



spune că în Veria au crezut multe dintre femeile grecilor, dar și „nu puțini dintre bărbați” (*Faptele Apostolilor* 17, 12). Sfântul Apostol Pavel vorbea, pe lângă limba ebraică, și pe cea greacă. Ucenicii cu care a venit la Veria, de asemenea. Ei vorbeau în mod direct grecilor, dar e extrem de probabil că grecii, și chiar evreii, întrucât se aflau (mai mult ca negustori) într-un târg mic, în mijlocul unei populații în majoritate traco-romană, știau și limba acestora și le traduceau în limba lor ceea ce auzeau de la Pavel și de la ucenicii lui, Sila și Timotei. E de crezut că chiar Sfântul Pavel îi îndemna la aceasta, dacă se știa trimis la „neamuri”. Aceasta a fost în general calea de venire a creștinismului la strămoșii noștri: direct prin evrei și mai ales prin greci, prin traducerea noțiunilor creștine din limba greacă în limba lor. O vom explica aceasta mai încolo și prin fidelitatea cu care termenii creștini traco-daco-romani redau termenii greci. Vecinătatea aceasta a unui creștinism de limbă greacă cu a unuia de limbă latină populară orientală a avut loc pe toată coasta de răsărit și din Dobrogea a Mării Negre. Căci o restrânsă populație greacă, compusă mai mult din negustori, trăind pe lângă o masivă populație traco-romană, cunoștea desigur limba acesteia și putea traduce noțiunile creștine în limba ei. Faptul acesta ni-l arată alternarea inscripțiilor creștine de limbă greacă și latină din Callatis, Tomis, Tro-paeum Traiani, ca și din alte părți ale teritoriului României de azi<sup>59</sup>, deși inscripțiile acestea, fiind în latina literară, nu ne dovedesc și exprimarea acestui creștinism într-un limbaj latin specific poporului din aceste părți. Acest limbaj

<sup>59</sup> Emilian POPESCU, *Inscripțiile din secolele IV-XIII descoperite în România*, Editura Academiei Române, București, 1976.

ni-l dovedește numai păstrarea lui vie până azi și faptul că aceste inscripții, neputând apărea decât de la Constantin cel Mare încoace, când creștinismul se putea exprima în locurile publice, arată că creștinismul exista într-o limbă populară într-o populație a locului, a cărei limbă vorbită era apropiată de limba latină literară.

Dar să revenim la predica Sfântului Apostol Pavel și a ucenicilor săi în orașele traco-romane. După intrigile evreilor din Tesalonic, care auziseră că Sfântul Pavel are mare ascultare la Veria, el a trebuit să plece și din Veria, dar au rămas acolo ucenicii săi Sila și Timotei, iar el a plecat la Atena, de unde a cerut acestor ucenici să vină la el ca să plece spre Ierusalim.

Că în atenția lui Pavel Dumnezeu pusese în mod special grija de vestire a *Evangheliei* la traco-romani se constată din vedenia care-l mână pe el de la Troia la Filipi, „cea dintâi cetate a acestei părți a Macedoniei și colonie romană” (*Faptele Apostolilor* 16, 12). În vedenie i s-a arătat „un (oa-recare) bărbat macedonean (care) sta rugându-l și zicând: Treci în Macedonia și ne ajută” (*Faptele Apostolilor* 16, 9). Acolo, la colonia aceasta romană, sau la populația traco-romană, era trimis Sfântul Apostol Pavel în primul rând în Europa, nu la greci, căci grecii cunoșteau deja creștinismul din Antiohia, din Asia Mică și puteau să-l aducă ei înșiși la grecii din Europa. Dar trebuia să se iasă din limitarea creștinismului între greci, și anume nu numai la mici populații din Asia Mică risipite printre greci, ci și spre populația întinsă dincolo de greci: aceasta era în primul rând populația traco-romană. De aceea, călăuziți de Dumnezeu, Sfântul Pavel și ucenicii săi porniră „cu corabia de la Troa, au mers drept la Samotracia, iar a doua zi la Neapoli și de acolo la Filipi”. Acesta era un oraș cu mult mai la nord de Tesalonic,

la granița Macedoniei cu Tracia, deci mult mai populat de traco-romani. Wilhelm Tomaschek, specialistul vienez în problemele tracilor, spune că Filipi era oraș trac<sup>60</sup>. În orice caz, dacă în oraș erau mulți greci, în satele din jur aproape toți locuitorii erau traco-romani.

Chiar expresia Sfântului Pavel, „un oarecare bărbat macedonean” (ἀνὴρ Μακεδών τις) arată nedumerirea lui la vedenia unui bărbat care nu era cunoscut ca grec, ci apărea ca un om de un neam deosebit, necunoscut înainte de el. Tot Sfântul Pavel mai spune că înainte străbătuse „Galatia și Frigia”, dar Frigia era locuită tot de o ramură tracă<sup>61</sup>. Și chiar Troa, vechea Troie, se pare că era locuită și de traci. Iar Lidia, prima credincioasă creștină convertită de Pavel în Filipi, era din Tiatira, aproape de Troa (Ilion)<sup>62</sup>, deci făcea probabil parte din populația tracă din acele locuri, fiind atrasă la Filipi de o populație omogenă.

Sfântul Pavel n-a scris o epistolă în limba traco-română pentru creștinii traco-romani din Veria, nu atât pentru că nu o cunoștea, ci pentru că nu era o limbă literară. Dar cu siguranță că *Epistolele* lui către *Filipeni* și *Tesaloniceni* au fost tălmăcite de greci și acestora. Însuși Sfântul Pavel va fi voit aceasta, căci el dă expresie simțămintelor sale deosebit de afectuoase față de această populație din Macedonia, în majoritate traco-romană, în mai multe rânduri. Astfel, el vine pentru a doua oară și pentru a treia oară (în a treia sa

<sup>60</sup> „Über Brumalis und Rosalia, nebst Bemerkungen über den bessischen Volkstunn”, în: *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaft* (Philosophisch-Historischen Klasse), Wien, Band LX, 1868, p. 464.

<sup>61</sup> Pr. prof. I. RĂMUREANU, „Noi considerații privind răspândirea creștinismului la traco-geto-daci”, p. 170.

<sup>62</sup> G. BLOCH et J. CARCOPINO, *Histoire romaine*, tome II, p. 426.

călătorie misionară), la anul 57, în Macedonia, o dată după necazurile ce le-a avut în Efes de la închinătorii zeiței Diana și a doua oară după uneltirile evreilor din Grecia, unde plecase din Macedonia. Se pare că despre a doua venire în Macedonia amintește Sfântul Pavel în *Epistola 1 către Corinteni*: „Ci voi veni la voi, când voi trece prin Macedonia, căci prin Macedonia trec” (1 *Corinteni* 16, 5). Mereu, după necazurile ce le avea în alte părți, venea să se mângâie la Filipi și în Veria. Ba, mai mult, între alți ucenici făcuți la Tesalonic, el ia cu sine și pe unul din Veria, pe Sosipatru al lui Piru, nume care e obișnuit între romani (*Faptele Apostolilor* 20, 1-6).

Generozitatea creștinilor din Macedonia s-a manifestat și în darurile deosebit de mari pe care le-au strâns ei pentru ajutorarea creștinilor din Ierusalim. Pavel a fost atât de mișcat de această dărnicie a lor, cu toate necazurile și sărăcia lor, că e singura pe care ține să o facă cunoscută corintenilor: „Și vă fac cunoscut, fraților, harul lui Dumnezeu cel dăruit în bisericile Macedoniei; că în multa lor încercare de necaz, prisosul bucuriei lor și sărăcia lor cea adâncă au sporit în bogăția dărnicii lor. Căci mărturisesc că de voia lor au dat, după putere și peste putere, cu multă rugămintă cerând har de a lua și ei parte la ajutorarea sfinților” (2 *Corinteni* 8, 1-4). Cu exemplul lor Pavel îi stimulează și pe corinteni să strângă daruri. Se pare că *Epistola a 2-a către Corinteni* o scrie Pavel chiar din Macedonia, în timpul celei de-a doua și înaintea celei de-a treia cercetări a ei. Căci, îndemnând pe corinteni să strângă și ei daruri, scrie: „Ca nu cumva, când macedonenii vor veni împreună cu mine și vă vor găsi nepregătiți, să fim rușinați noi, ca să nu zicem voi, în această laudă (a corintenilor către macedoneni) încrezătoare” (2 *Corinteni* 9, 4).



Îndemnul dat de Pavel grecilor prin exemplul macedonenilor, între care cu siguranță cei mai mulți trebuie să fi fost traco-romani, a avut efect. Căci el poate anunța aceasta în *Epistola către Romani*, scrisă probabil din Corint, în preajma plecării la Ierusalim, după ce s-a întors din a treia vizită în Macedonia: „Acum însă mă duc la Ierusalim, ca să slujesc sfinților. Căci Macedonia și Ahaia (Grecia) au binevoit să facă o strângere de ajutoare pentru săracii și sfinții din Ierusalim” (*Romani* 15, 25-26).

Ba, mai mult, macedonenii l-au susținut și pe Pavel cu ajutoarele pe care i le-au dus, chiar când propovăduia în Corint, cu ocazia primei lui sosiri acolo, după ce predicase în orașele din Macedonia. Căci spune Sfântul Pavel: „Alte biserici am prădat, luând plată ca să vă slujesc pe voi. Și de față fiind la voi și în lipsă aflându-mă, n-am făcut supărare nimănui. Căci în cele ce mi-au lipsit m-au îndestulat frații veniți din Macedonia” (*2 Corinteni* 11, 8-9).

E foarte probabil că tot din Macedonia și-a întins Pavel propovăduirea până în Iliria, care nu cuprindea numai Albania de azi, ci și ținuturile din vestul și nordul Peninsulei Balcanice locuite tot de traci romanizați. Și tot de aici va fi trimis pe Tit în Dalmația (*2 Timotei* 4, 10). Abia după aceea, voia să întindă propovăduirea sa până la Roma și de acolo până în Spania. El râvnea să propovăduiască pretutindeni unde Hristos n-a fost propovăduit. De aceea nu putea lăsa populația traco-romană din Balcani, care se întindea de lângă orașele Filipi, Tesalonic, Veria, în vest și în nord, lipsită de propovăduirea lui: „Prin puterea semnelor și a minunilor, prin puterea Duhului Sfânt, așa încât de la Ierusalim și din ținuturile de primprejur până în Iliria, am împlinit propovăduirea Evangheliei lui Hristos, râvnind

astfel să binevestesc acolo unde Hristos nu fusese numit” (*Romani 15, 19-20*). Deci înainte de a se propovădui în limba latină de la Roma, s-a propovăduit în cea traco-romană. Am spus că Pavel n-a scris macedonenilor în limba traco-romană nu pentru că nu o cunoștea sau pentru că cunoștea bine numai limba greacă, pe lângă cea ebraică. El va fi învățat cu ușurință în scurtă vreme puțin și limba vorbită de ei (dacă știa și latina literară), bazându-se și pe darul vorbirii în diferite limbi ce se dăruise și lui cum s-a dăruit celorlalți Apostoli în ziua de Rusalii. Căci el însuși spune: „Mulțumesc Dumnezeului meu că vorbesc în limbi mai mult decât voi toți” (*1 Corinteni 14, 19*). Dar Pavel și-a scris epistolele într-o limbă literară pe care o cunoștea cel mai bine și care avea un caracter universal, putând fi citită de cărturarii de pretutindeni.

2. Așa fiind, se poate afirma că creștinii au început să apară și printre traco-romani încă din vremea propovăduirii Sfântului Apostol Pavel și a ucenicilor lui în sudul Peninsulei Balcanice și a Apostolului Andrei pe marginea de apus a Mării Negre și în Dobrogea<sup>63</sup>. Iar odată cu aceasta au apărut și termenii evanghelici grecești traduși direct în limba traco-romană, sau în latina vulgară vorbită în această parte.

Menționăm că, plasând apariția acestor termeni în era apostolică, nu înțelegem că toată populația traco și daco-romană a fost încreștinată de atunci. Precum în toate părțile

---

<sup>63</sup> Documente de prin sec. IV-V cu privire la misiunea Sfântului Andrei în aceste părți a se vedea la Pr. prof. I. RĂMUREANU, „Noi considerații privind răspândirea creștinismului la traco-geto-daci”, p. 172.

Imperiului roman creștinismul a devenit religia majorității populației de-abia pe la începutul secolului al IV-lea, fapt care-l îndeamnă pe Constantin cel Mare să-l declare religie de stat, iar resturi de păgânism au rămas până în secolul al V-lea (Chiril al Alexandriei, † 444, dărâmă ultimele temple păgâne în Egipt), așa au putut dăinui resturi din cultul necreștin în Tracia Traiană la o parte din populație, până în secolul al V-lea sau chiar mai mult. Dar termenii creștini fundamentali au apărut deodată cu primii creștini traco-romani. Aceștia i-au comunicat mai departe odată cu vestirea soliei creștine, folosirea lor întinzându-se tot mai mult în poporul român odată cu răspândirea creștinismului.

Căci mai trebuie să admitem că primii creștini dintre strămoșii noștri, în entuziasmul noii lor credințe, s-au străduit să o comunice și altora. Și când reușeau să câștige noi frați în credința cea nouă, îi vizitau adeseori, chiar dacă erau la distanțe de multe zeci și chiar de sute de kilometri, ca să se bucure împreună, și-și exprimau credința comună în acești termeni noi. Apărea astfel nu nou impuls al călătoriilor dintr-o parte în alta a teritoriului traco și daco-roman, ca un nou mijloc de închezare a comuniunii spirituale și naționale în toată Peninsula Balcanică și la nord de Dunăre.

Unii din acești termeni trădează o mai mare fidelitate față de cei grecești decât termenii creștini latini din Apus. Căci erau mai mulți greci în cetățile din Macedonia și de la Marea Neagră decât în Apus.

a. Așa *Iisus Hristos*: se transmit exact din grecește și deci din *Evanghelie* cele două nume ale întemeietorului creștinismului, cu accentele lor pe silaba finală, spre deosebire de redarea lor în latina occidentală, cu accentele deplasate

pe prima silabă (*Iésus Christus*), care a permis prescurtarea lor în limbile occidentale (*Christ*, în franceză, etc.). Mai mult chiar, strămoșii noștri au avut atâta respect față de acest nume, că l-au păstrat întreg și la vocativ, cum nu l-au păstrat nici grecii. Noi zicem: *Iisuse Hristoase*, în vreme ce grecii zic: *Iisu Hriste*.

Încă din *Noul Testament* la numele lui Iisus Hristos s-a adăugat atributul de Domn (mărturisirea lui Toma – *Ioan* 20, 28; *Faptele Apostolilor* 1, 21; 4, 33; 9, 17; *Filipeni* 2, 11), pentru a-l opune ca adevăratul și singurul Domn, sau ca „Domnul domnilor” (*1 Timotei* 6, 15), în calitate de Dumnezeu, împăratul care pretindea și el numele de domn și cinstire de zeu (dar trecător, supus legilor stricăciunii), sau altor domni pământești. Mai ales Sfântul Pavel dă continuu lui Iisus Hristos numele de Domn și face din mărturisirea lui ca Domn condiția mântuirii: „Că de vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul [...], te vei mântui” (*Romani* 10, 9). Aceasta înseamnă o declarație de supunere totală a credinciosului lui Iisus Hristos: „Că dacă trăim, pentru Domnul trăim, și dacă murim, pentru Domnul murim. Deci și dacă trăim și dacă murim, ai Domnului suntem” (*Romani* 14, 8).

Aceasta a îndemnat pe strămoșii noștri să folosească tot vocativul în mărturisirea lui Iisus Hristos ca Domn. O făceau aceasta și grecii, dar în limbile latine occidentale s-a pierdut vocativul nu numai în adresarea către alte persoane, ci și către Hristos, ceea ce a pus o anumită distanță între adresant și adresat. Strămoșii noștri făceau cu o deosebită căldură mărturisirea lor, într-o pornire totală de supunere: „Doamne, Iisuse Hristoase”. Expresia era un adevărat strigăt de ajutor și de încredere. Ea a format nucleul rugăciunii neîncetate de mai târziu: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul



lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul!" În cultul Bisericii ea a luat forma: „Unul Sfânt, Unul Domn, Iisus Hristos, întru mărirea lui Dumnezeu Tatăl. Amin”.

Acordând numai lui Hristos și lui Dumnezeu numele de *Domn*, românii n-au folosit în trecutul lor în relațiile dintre ei acest titlu. Ei își spuneau când erau de o vârstă: „fârtate”, „soro”; celor mai în vârstă: „nene”, „bade”, „lele”; celor mai tineri: „băiete”, „copilă”, „feciorule”, „fetițo”, „leliță” etc. Numai conducătorului de stat i-au spus „Domn” sau „Doamne”.

**b.** O traducere mai fidelă din grecește reprezintă termenii: *Făcătorul* și *Atotțiitorul* (folosiți în Crezurile rostite la Botez de la început și deci și în *Crezul* devenit, cu unele adaosuri, Niceo-constantinopolitan – ποιητής, παντοκράτωρ), în vreme ce în Apus acești termeni s-au tradus cu *Creatorul* și *Omnipotens*, trecuți în toate limbile latine apusene (ba, prin traducere, chiar și în cele germanice). *Făcătorul* exprimă toate felurile de facere de către Dumnezeu, nu numai facerea din nimic, ca *Creatorul*. Se vede că *Creatorul*, cu acest înțeles, e produsul unei reflecții teologice de mai târziu, dar înseamnă totuși și o limitare de înțeles. Dumnezeu însă face toate. El nu numai aduce la existență din nimic, ci și modelează și îndrumă și ajută continuu toate. De aceea și noi ne numim nu simple creaturi, ci făpturi, pentru că nu suntem lăsați după creație la puterile noastre, ci suntem mereu ajutați, întăriți și îndrumați de Dumnezeu.

*Atotțiitorul* îl arată pe Dumnezeu cu o grijă mai părintească față de cel adus la existență. *Crezul*, referindu-se la planul de mântuire pregătit și împlinit de Dumnezeu în Iisus Hristos, Fiul Său cel întrupat, Îl vede pe Dumnezeu

nu sub aspectul unei atotputerniciei discreționare, de la care te poți aștepta la orice, ci sub aspectul grijii Lui față de lume, creată pentru a fi ținută de El în existență și condusă spre cea mai desăvârșită intimitate cu El, spre fericirea ei.

Dar în termenul acesta e prezentă și pecetea unei structuri fonetice traco-dace: transformarea lui *t* din unele cuvinte și forme primite din latină în *ț*. Acest fenomen ni-l atestă cuvintele: *țin* de la *teneo*, *ție* de la *tibi*, *țară* de la *terra*, *țărăna* de la *terrena* (sau *o țară*), *țest* de la *testa*; pluralul de la multe adverbe sau participii verbale terminate în *ti*: *toți*, *mulți*, *văzuți*, *căzuți* etc.; apoi în forme ca: *ascuțit*, *amuțit*, *încrețit*; verbele la persoana a doua plural: *lucrați*, *tăceți*, dat fiind că sunt terminate în *te*; o astfel de transformare a lui *t* în *ț* avem și în *înălțat* (de la *altus*, cu prefixul *în*), ceea ce dă acestui adjectiv puțința unei ramificări: *înălțare*, *a se înălța*, cu diminutivele *înălțuț*, *înălțisor*; același fenomen îl vedem în pluralul unor substantive feminine: *judecați*, *libertăți*. Acest *ț* ajută și la formarea multor diminutive: *căruță*, *săniuță*, *căsuță* etc.

O traducere mai fidelă a termenului grecesc reprezintă și termenul de *Născătoare de Dumnezeu*. El redă, corespunzător cu expresia: *născut*, iar nu *făcut* (și nu *genitum*), pe grecescul θεοτόκος, în care τόκος derivă de la τικτεο, care, ca și românescul *nasc*, *mă nasc* (corespunzător latinescului *nascor*), indică în special nașterea de prunci, deci nașterea omenească, pentru care rezultatul nașterii e copilul (τέκνον), pe când *genitum* (γέννημα), rezultat din *gigno* (corespunzător grecescului γέγνομαι, sau chiar lui γεννάω), poate însemna orice făc, deci chiar de animal, sau orice produs, sau nouă formă de existență. Arienii, prevalându-se de expresia γέννημα sau de γέννησις (confundat cu γένεσις) au putut socoti pe Fiul făptură, produs inferior

Tatălui. Ei s-au socotit îndreptățiți să se prevaleze de acest termen, pentru că în limba latină literară s-a folosit *genitum* pentru Iisus Hristos și *Dei genitrix* pentru Născătoarea de Dumnezeu. Poate experiența acestor neplăcute discuții provocate de acești termeni a făcut ca limbile neolatine din Occident să nu mai vorbească de Maria ca Născătoare de Dumnezeu, ci au numit-o simplu *Mère de Dieu* (franceză) sau *Madre di Dio* sau *Madona* (italiană).

Marea vechime a cuvântului românesc *Născătoare* (de Dumnezeu) se vede din faptul că el n-a mai fost folosit pentru alte femei care nasc prunci. Dar vechimea lui o arată și amprenta traco-dacică prezentă în el. Această amprentă constă în transformarea lui *o* în *oa*, fenomen îmbinat cu cel al rotacizării lui *l* între două vocale, mai ales în diminutivele feminine, fenomen al cărui caracter traco-dacic se poate deduce din faptul că el nu aparține nici latinei literare, nici vreunei alte limbi din această regiune. Așa s-au format în limba română: *fecioară* (de la *fetiola*), *Marioara* (de la *Mario-la*); poate la originea *Născătoarei* să fi fost *Nascatola*. Forma de *oa* pentru diminutivele feminine sugerează o deosebită delicatețe a simțirii față de ele, sau chiar a înfățișării lor. Fenomenul unei transformări nu a lui *a*, ci a lui *o* în *oa*, îmbinat cu rotacismul lui *l*, îl avem și în soare. Aceeași transformare, dar neînsoțită de rotacism, o mai observăm în *oaie* (*ovis*), în *moarte* (*mortis*), în femininele plurale: *roate*, *coapte*, *coate*, în persoana a III-a singular a unor verbe: *scoate*, *coase*, *roade*, *poate* etc.

Termenii *Făcătorul* și *Atotțiitorul* ne înfățișează pe Dumnezeu într-o legătură mai afectuoasă cu fapăturile Sale și deci mai adecvat înțelesului evanghelic al lui Dumnezeu, iar *născut* și *Născătoare de Dumnezeu* evită și ei orice înțeles

filosofic panteist, implicat ca posibilitate în *genitum* și *Dei genitrix*, arătând pe Fiul lui Dumnezeu în mod sigur om prin întrupare, iar prin nașterea din Tatăl, caracterul Lui și al Tatălui de Persoane veșnice și egale.

Aceeași inimă mai afectuoasă și aceeași simțire mai vie, mai evanghelică în relația cu Dumnezeu i-a făcut pe strămoșii noștri să prefere termenul *Tată*, în loc de *Pater*, al cărui sens mai autoritar e exprimat azi în *paternalismul* pe care creștinismul occidental îl simte azi ca fiind prea instituțional și dominator. Tată a putut deveni: „Tătuțu”, „Tăicuțu”, cum a devenit Maica Domnului: „Măicuța Domnului”, în loc de *Dona* sau *Madona*.

c. În unii termeni creștini de origine latină, folosiți de strămoșii noștri de la începutul încreștinării lor, care prin aceasta dovedesc vechimea lor ca popor aparte și a creștinismului lor, observăm fenomenul contopirii unor termeni în cuvinte noi cu sens unitar, care par să aibă și ei o origine traco-dacică. Acești termeni contopiți se deosebesc de cei simplu compuși, în care se observă destul de distinct înțelesurile cuvintelor care i-au alcătuit, neconstituind cuvinte cu înțelesuri unitare noi, corespunzător fecundității structurilor traco-dacice, așa de destoinice în a crea înțelesuri noi de nuanțe foarte subțiri, originale. Acest fenomen e socotit de Constantin Noica un fenomen propriu limbii române, prin care ea creează „sinteze specifice” sau cuvinte noi, care sporesc înțelesurile exprimate de limba noastră, fenomen deosebit de cel al compunerii cuvintelor întâlnite în alte limbi<sup>64</sup>. Un exemplu al unui asemenea cuvânt

<sup>64</sup> Constantin NOICA, *Creație și frumos în rostirea românească*, București, 1973.



realizat prin contopirea altor două cuvinte avem în cuvântul *Dumnezeu*. El provine din *Dominus Deus*. Niciun popor latin (dar nici alte popoare) n-au putut face această compunere și contopire și n-au putut crea astfel un cuvânt și un înțeles nou.

Termenul acesta, pe de o parte, Îi ia lui Dumnezeu apelativul cu înțeles distant și stăpânitor de *Dominus*, folosit pentru domnii feudali romani și pentru împăratul așezat pe soclul de zeu, căruia i se aduce închinare. Pe de alta, Îl ridică din planul puterii de ordin lumesc. Adică, pe de o parte, Îl ridică peste orice subiect puternic în sens lumesc, ca și din rândul zeilor (fie el socotit chiar cel mai mare dintre aceștia, ca un domn al lor, nescutit de înțelesul panteist), pe de alta, Îl face apropiat, atât de apropiat încât poporul nostru Îi va putea spune mai târziu, folosind un cuvânt slav, „Dumnezeu drăguțu”. Germanii vor zice și ei: „*Der liebe Gott*”, iar grecii: „ὁ ἀγαπῆτός θεός” și latina literară: „*deus amatus*”, dar nu vor simți afecțiunea pe care o simt românii când spun „Dumnezeu drăguțu”.

Românii vor putea spune, plini de afecțiune, „Dumnezeu drăguțu”, pentru că înțelesul de Domn s-a topit în cuvântul Dumnezeu. Și totuși Dumnezeu rămâne un mister mai adânc de cel pe care îl exprimă cuvântul *deus* sau *zeu*, chiar însoțit de apelativul *Dom*. El nu e numai un grad mai înalt dintre zei, El e unic. El nu poate fi pus în rând cu nimeni și cu nimic. Dumnezeu a dobândit astfel un înțeles extrem de paradoxal: e foarte deosebit de toți și toate și foarte apropiat. Către El se poate striga cu îndrăzneală, dar și cu toată încrederea, pentru că vrea și poate să ne ajute în mod absolut. Se strigă direct, adică la vocativ, dar ca la Cel ce are toată puterea să ne ajute: „Dumnezeule, nu mă lăsa,

ajută-mă!”<sup>65</sup> Ba scufundarea noțiunii de Domn în cuvântul Dumnezeu poate face pe credincios să spună: „Doamne, Dumnezeule!”, fără să aibă sentimentul că se repetă. Vocativul creează o stare de apropiere, chiar dacă se pune înaintea lui Dumnezeu: „Doamne!” Limbile occidentale au desființat vocativul ca formă morfologică a unui caz propriu, arătând poate o distanță intervenită nu numai între Dumnezeu și oameni, ci chiar și între oameni. Germanul nu vrea să fie deranjat printr-o adresare prea afectuoasă, prea îndrăzneată. Nici grecii nu îndrăznesc să folosească pentru Dumnezeu forma vocativului. Zic: *ὁ θεός* dar nu *θεέ*. Cu atât mai greu e să ni-l închipuim pe francez strigând din adâncul inimii: „Doamne!”, sau: „Doamne, Dumnezeule!” El s-a obișnuit să fie politicos, să nu deranjeze pe Dumnezeu cu o prea mare și familiară îndrăzneală. El zice chiar și unor persoane de vârstă mai mică, sau de condiție socială inferioară: *vous*.

Dar trebuie să ne concentrăm atenția și asupra fenomenului transformării lui *d* din *deus* în *zeu* sau *zău* (în Dumnezeu). În aceasta se observă din nou o amprentă traco-dacică. S-a remarcat mai demult preferința dacilor pentru sunetul *dz*, *z*. Foarte multe cuvinte latine având litera *d*, traco-dacii au transformat pe *d* în *z* (de multe ori prin *dz*): *zic* (*dico*), *ziuă* (*dies*), *zece* și multiplii lui (*decem*), *mijloc* (*midzloc* — *medius locus*), *miez* (*medium*), *miezuină* (*mediuna*), *miazăzi*

<sup>65</sup> La Emilian POPESCU, *Inscripțiile din secolele IV-XIII descoperite în România*, p. 43, e dată o expresie greacă din sec. V din Tomis: „Doamne ajută!” (*κύριε ὁ θεός βοήθειά*). Or, precum se vede, nici grecii n-au îndrăznit să pună pe *θεός* la vocativ. Noi până azi zicem: „Doamne ajută!”.

(*medium dies*), *ajung* (*adjungo*), *umezit* (*humidus*), *putrezit* (*putridus*), *vânzare* (de la *venditum*), *auzit* (*auditum*), *îmblânzit* (*blandus*), *prânz* (*prandium*).

Este de remarcat, în legătură și cu amprenta acestei structuri traco-dacice, fenomenul de bogată ramificare a tulpinii latine căreia i se aplică: *a șezut*, *s-a așezat*, *așezământ*, *ședere*; sau: *a crezut*, *crezare*, *crezământ*; sau: *zicere*, *zis*, *zicală*, *zicătoare* etc. *Umezit* a dat *umezeală*, *omezire*. De curând a început să se zică *umidificare*, părăsindu-se *omezire*, cuvânt atât de plin de sevă, numai ca să ne franțuzim cu orice preț. Un exemplu din alt plan al vechii fecundități a limbii noastre, pe care începem să o sterilizăm, luând de-a gata cuvintele franțuzești lipsite de această sevă și fecunditate, avem în ramificările verbului *a sta*: *a statornici*, *a statori*, *a se statornici*, cu substantivele și adjectivele ce derivă din ele: *stat* (de o palmă), *statorit*, *stătut*, *statornicit*, *a stărui*, *statornicie*, *stăruință*. Poate și cuvântul *stăpân* e compus din *stă* și *penes* (în posesie, în puterea cuiva). Numai vagabonzii nu pot fi stăpâni pe ceva.

E greu de spus dacă modificarea lui *Dominus Deus* în *Dumnezeu* stă la originea modificării lui *Dominus* în *Dumnea-voastră*, *Dumnea-ta*, *Dumnea-lui*, *Dumnea-lor*, sau dacă o lege generală care a produs modificarea lui *u* din *Domn*, când e legat de un cuvânt următor, n-a funcționat și în cazul lui *Dumnezeu*. Dar, în orice caz, acest *Dumnea* ia cuvântului *Domn* sensul de distanță, de stăpânire, de putere aspră, îl îndulcește, îl face familiar. Poți să spui *Dumnea-ta* și unui copil, mai bine-zis în acest caz *Dumneata* ia și forma lui *Matale* sau *Mătăluță*. E o formă de mângâiere care, respectând în același timp taina persoanei, produce totuși o familiaritate între persoană și persoană, fie persoana

mângâiată mare sau mică. Familiaritatea și respectul se îmbină paradoxal, eliminând atât grosolănia, cât și distanța în raporturile dintre persoane. Paradoxul își găsește gradul culminant în cuvântul *Dumnezeu*.

Românii, deși nu au folosit deci în relațiile dintre ei cuvântul distant de *Domn*, au folosit expresiile îndulcite de *Dumneata*, *Dumneavoastră*, *Dumnealor*, *Dumneaei* etc. Are aceasta la bază un antecedent sufletesc și morfologic în limba traco-dacă?

Poate tot la fenomenul acesta străvechi al contopirii a două cuvinte într-unul nou trebuie să încadrăm și cuvântul *mântuire*, format foarte probabil din *manes-tueri* (a păstra sufletele strămoșilor). Dar poate că și cuvântul grecesc *mănăstire* e tot o contopire din *manes* și *tueri*. E greu să se considere grecescul *monastirion* derivat din *monas*, căci *monas* înseamnă monadă, o unitate singulară, dar mănăstirea este o obște. E mai probabil că grecii au luat termenul *monastirion* de la traco-dacii deveniți creștini. Se știe cât de dezvoltată era la daci tagma „călugărilor” retrași în munți. Iosif Flaviu aseamănă viața esenienilor cu a călugărilor daci, deci îi socotește pe aceștia ca model ai esenienilor<sup>66</sup>. Dacă au imitat-o esenienii în îndepărtata Palestina, de ce n-ar fi imitat-o, după ce această viață a luat forma creștină, și creștinii din Răsărit, începând cu grecii?

Un termen care redă mai adecvat taina Celor trei Persoane dumnezeiești în unitatea ființei decât termenul *Trinitate*, transmis de la Roma tuturor popoarelor din Occident, este cel de *Treime*. El e o contopire a lui trei și una, nu e

<sup>66</sup> *Antichități iudaice*, XVIII, 1-5, la T. VOȘTINARU, „Spiritualitatea geto-dacă”, în: *Mitropolia Banatului*, 27 (1977), 1-3, p. 86.



numai o combinație ca *Trinitate*, care lasă nedepin unificate cele două laturi ale realității lui Dumnezeu: unul și totuși trei, sau viceversa. Rostindu-l, poporul nostru nu mai gândește când la unu, când la trei, ci se ridică deasupra ambelor înțelesuri la o realitate cu desăvârșire tainică. Ea traduce fidel grecescul *τριάς*, arătând proveniența directă din acela, dintr-o vreme când strămoșii noștri nu înțelegeau prin treime a treia parte, ca mai târziu, ci întregul întregit, fără a înceta să fie întreg.

**d.** Un alt procedeu de formare a cuvintelor în limba română este cel de derivare cu ajutorul unor prefixe la cuvintele existente în vocabularul latin. Pornind de la prezența câtorva cuvinte formate, în *Crez*, cu ajutorul prefixului în (latinescul *in*) adăugat la câteva cuvinte, vom stăruia apoi asupra acestui procedeu de contopire în limba română în general, arătând ce uriașă capacitate are limba română de a spori lexicul și înțelesurile ei prin folosirea prefixului *in* cu tot soiul de tulpini într-o mulțime de forme.

Avem în *Crez* trei asemenea cuvinte formate de limba romanilor la începuturile ei, ca termeni deosebiți de cei din *Crezul* latin impus în tot Occidentul. De unde provine acest fenomen în limba traco și daco-romană? Nu cumva dintr-o structură a limbii traco-dace?

Aceste cuvinte sunt: *înviat*, *înălțat*, *îngropat*, deosebite de cele ale latinei literare răspândite de la Roma la toate popoarele latine și chiar la cele germanice din Occident: *ressurrectus*, *assumptus*, *sepultus*. Cuvântul *înviat* redă mai bine decât cel latin (*ressurrectus*) și decât cel grec (*ἀναστάσις*), care ambele înseamnă *ridicat*, sau *sculat din nou* ( asemenea lui Lazăr), starea celui cu care se întâmplă aceasta. Învierea

lui Hristos este o intrare în viața prin excelență, nu o revenire la cea dinainte. Aceasta a putut-o spune scurt, fără multe cuvinte, cuvântul românesc *înviat*, prin contopirea lui *în* cu *viață*. Termenul *îngropat* e o contopire a prefixului *în* cu cuvântul traco-dac *groapă*<sup>67</sup>. Faptul acesta nu ne arată, oare, că forma aceasta de contopire a unor cuvinte cu prefixul *în* e de origine traco-dacă, apropiată în această privință de cea greacă, în care, la fel, se formează cuvinte noi cu prefixul *ev* deși nu cu înțelesuri prea deosebite? E de remarcat cum, prin acest prefix, un substantiv produce un verb, un alt adjectiv verbal și un alt sau alte substantive: *îngropare*, *îngropat*, *îngropăciune*, *îngropătoare*.

Termenul *înălțare* și *înălțat*, deosebit și el de *assumptus* și *assumptio*, reprezentând o redare mai fidelă a grecescului *ύψοθείς* sau poate un înțeles chiar mai propriu decât cel grecesc, întrucât Îl prezintă pe Hristos ca activ în acest act (asemenea lui *ἀνάβασις*), s-a format dintr-o contopire a lui *în* cu adjectivul *altus*, producând și un verb și un adjectiv verbal.

Latinitatea sau traco-latinitatea tuturor acestor termeni din *Crez* ne face să credem că nici cuvântul *răstignit* nu e slav, ci pre-slav, indicând probabil prin întâlnirea unui termen latin și grec o origine tracă, întrucât se pare că traca era oarecum la intersecția între latină și greacă. Cuvântul *răstignit* are de fapt în el tulpina greco-latină *stigma* (urmă de cui sau împunsătură), unit cu prefixul *răs*, ca în cuvântul *răsfoire*, *răscruce*, însemnând ca și acelea o desfacere.

La o anumită apropiere a limbii traco-dace de cea greacă ne îndeamnă să ne gândim și cuvântul din *Crez*: *S-a întrupat*.

<sup>67</sup> Gheorghe MIHĂILĂ, *Dicționar al limbii române vechi (sfârșitul sec. X-începutul sec. XI)*, București, 1974, p. 107.

Traducătorii de la început au înțeles că *σάρκωσις* nu poate fi tradus exact cu *incarnatus*, căci *σάρξ* grecesc nu e carnea dezorganizată, ci trupul omenesc, prin ceea ce trupul în traco-romană a putut avea o înrudire cu *ἄνθρωπος* grecesc. În ea însă nu se putea zice *înantrupat*, de aceea s-a zis *întrupat*.

Procedeul acesta de formare a unor cuvinte noi cu ajutorul prefixului *în* aplicat la diferite tulpini a fost un fenomen general de la începuturile limbii române, sau în structura ei traco-dacică. El prezintă două caracteristici: pe de o parte, el nu înseamnă numai o intrare într-o realitate, sau a unei realități în ceva, căci în acest caz ar trebui să se completeze cu lucrul în care se intră, ci mișcarea de împlinire a unei stări. În al doilea rând, adeseori prin acest prefix se produc dintr-o tulpină mai multe cuvinte, adeseori cu înțelesuri destul de deosebite, deși înrudite. E un mod de înmulțire a cuvintelor și înțelesurilor, de îmbogățire a limbii.

Câteva exemple: din *rău* unit cu prefixul *în* se formează: *înraît*, *înraire*, *înrautătit*, *înrautătire*. Un adjectiv a dat două verbe, două substantive, două noi adjective adverbiale. Din bun se formează: *îmbunătătit*, *îmbunătățire*, *îmbunat*, *îmbunare*; din *chip* (grecescul *τύπος*), *închipuire*, *închipuit*, *întruchipare*, *întruchipat*, cu înțelesuri diferite. Când structura aceasta s-a aplicat slavului *grijă*, au rezultat: *îngrijesc*, *mă îngrijesc*, *îngrijit*, *îngrijat*, *îngrijorat*, *îngrijorare*, *mă îngrijorează*. Tulpina *plin*, unită cu prefixul *în*, a dat *împlinire*, *îndeplinire*, căci adeseori *în* s-a pus după un alt prefix. Din *latură* a rezultat *înlăturare*; din *față*, *înfățisare* și *fățarnic*, atât acest prefix, cât și altele, sau o îmbinare a lor, a produs un arbore de cuvinte bogat ramificat.

O atenție deosebită trebuie acordată cuvântului cu totul nou pe care îl produce *în*, aplicat ca prefix tulpinii *viață*.

Cuvântul nou este *învață* (aromână, *n-vițat*). Prin *învățătură* omul e introdus în viață, la o treaptă nouă a vieții. Aceasta a voit să ne învețe cugetarea strămoșilor noștri prin contopirea lui *în* cu *viață*; legătura acestui înțeles cu *înviat* din *Crez* pare evidentă. Prin *înviere* se intră nu numai într-o viață, ci și într-o cunoștință nouă. Nu avem aici un sens traco-dacic al *învățăturii*, o legătură între ea și viață?

Uneori deci contopirea produce nu numai noi nuanțe de sensuri ale unei tulpini prin modificare și îmbogățire morfologică, datorită prefixului *în*, ci și sensuri destul de deosebite. De exemplu, *a întrece* înseamnă altceva decât *a trece*; *a întoarce*, altceva decât *a toarce* și *a stoarce*; *a înjosi*, altceva decât *jos*; *a încheia*, altceva decât *cheia*; *a îndoi* e altceva decât *a se îndoi* și decât *îndoielnic*; *a se cruci*, altceva decât *a se încrucișa* și *a fi la răscruce*; *a turna*, altceva decât *a se înturna* sau *a răsturna*; *încrezut* e altceva decât *încrezător* sau decât *încredințat* etc.

Dacă în alte limbi prefixele lasă morfologia cuvântului neschimbată și sensul lui în matca lui fundamentală, limba română a creat de la început, pe baza unor structuri traco-dacice, prin contopirea prefixelor în cuvintele cărora li se aplică, nu numai o gamă bogată de forme noi ale tulpinilor respective, ci și cuvinte noi din tulpini dezvoltate, cu sensuri deosebite. Limba română a dovedit astfel o mare flexibilitate și putere de a se dezvolta din ea însăși în comparație cu o anumită rigiditate și monotonie a altor limbi; o mare flexibilitate și creativitate cu ajutorul unui prefix, sau a două prefixe, în orice caz printr-un mijloc foarte modest. Cum ar zice Constantin Noica, ea a dovedit o capacitate de a exprima și înfăptui noi și noi aspecte ale ființei, din alte și alte moduri de întâlnire a noastră cu ea.



e. O pecete fonetică traco-dacică pe cuvintele latine reprezintă, fără îndoială, și transformarea lui *ct* în *pt* sau *ft*. Așa vedem în Crez: șade *de-a dreapta* Tatălui. *Dreapta* e de la latinescul *directa*. *Directe* cu amprenta traco-dacică a devenit *drept*, *directus* a dat *dreptate*. De aici au rezultat: *a îndrepta*, *a îndreptăți*. Mai la început se zicea *direptate*. O poziție fizică a primit un sens moral, cum nu e în greacă și latină: *lactes* a dat *lapte*; *noctis*, *noapte*; *coctus*, *copt*; *doctor*, *doftor*. Cred că și cuvântul *poftă* vine de la grecescul *pothos* și nu de la slavul *pohotenie*. Chiar dacă s-a primit și o influență de la sârbescul *pohteo*, acesta încă poate să fie influențat de grecescul *pothos*. Din greacă, sau dintr-un fond comun traco-grec mai avem și *folos* (*ofelos*, gr. – folos, utilitate, avantaj, profit, *n.ed.*), *lipsă*, *drum*, *a lua* (*lambano*).

f. Același fenomen de contopire cu termenii cărora se aplică se manifestă în fenomenul de prefacere al lui *o* în *u* în prefixul aplicat unor tulpini. Această prefacere se produce prin întâlnirea prepoziției *con* cu diferiți termeni. Această închidere a lui *o* în *u* este propriu-zis o menținere a lui *u* cel vechi din *cum* în cuvintele în care limba literară a transformat pe *cum* în *con*, cu rolul de prefix. Avem aici o dovadă că latina populară orientală vădește unele semne că nu e fiica, ci mama limbii literare latine, deci trimite la o epocă în care limbile tracă și latină erau mai puțin despărțite. Litera *u* din Dumnezeu ar fi un astfel de semn al unei latine pre-literare, în care traca și latina erau foarte apropiate.

Primul exemplu vădit al unei astfel de persistări a lui *u* în prefixul *cum*, transformat de latina literară în *con* sau *com* (după litera cu care începe termenul cu care se unește), este termenul *cuvânt*, contopit din *cu(m)-ventus*, în latina literară

*conventus*. Traco și daco-romanii manifestă, în acest înțeles al cuvântului, firea lor sociabilă. *Cuvântul* trebuie să servească realizării unui acord, unei înțelegeri între oameni. Prin el vin oamenii la o unitate spirituală; el e menit să unească pe oameni, nu să-i dezbine, prin manifestarea unei afișări egoiste de originalitate, sau prin folosirea cuvântului ca acoperământ al minciunii. El corespunde grecescului *σύνοδος*. Cuvântul nu e numai o manifestare a mea, ci a mai multora. El se cere după cuvântul altuia, sau după răspunsul lui, precum al meu trebuie să fie un răspuns la cuvântul altuia. El are caracterul unui dialog ce servește realizării acordului.

Strâns legat de cuvânt este expresia: *se cuvine, este convenit*. Omul este dator să vină împreună cu altul la o înțelegere. *Așa se cade. Așa e cuviincios*, aceasta o cere *cuviința, buna-cuviință*. Cât de mult au fost părăsite aceste delicate înțelesuri ale termenului în sensurile latine literare, rămase și în limbile latine apusene! *Convenabilis, convenienter* au dat în franceză *convenable*, în română *conveniență* etc., care au luat sensul de obligații formaliste între oameni, sau între om și o ordine juridică instituțională. Latina teologică a Apusului spune că era *convenienter* să Se întrupeze Fiul lui Dumnezeu și să Se jertfească pentru a satisface o necesitate juridică a principiului dreptății. Noi spunem că se *cuvenea* ca Dumnezeu să-Și arate iubirea întrupându-Se și jertfindu-Se pentru noi. Căci El era Cuvântul prin excelență, adică Cel ce vine întru întâmpinarea nevoilor noastre. *Logos* și *verbum* au devenit în Apus mijloace de exprimare a unei rațiuni impersonale, sau a unui individ nepăsător față de alții. Mai nou, *cuviința*, care ține seama de toți, a fost înlocuită de egoistul „*îmi convine*”, de origine franceză.

Limba română a păstrat și termenul *vorbă*. Dar el poate deveni ușor *vorbărie* a unuia căruia nu-i pasă de ceilalți, care nu dă loc și altora să spună ceva. *Cuvântul* însă nu are o derivație peiorativă. Până azi se spune: „om de *cuvânt*”, „mi-am dat *cuvântul*”. A nu-și ține cineva *cuvântul* e o *necuviință*. Și nu există lucru mai urât ca *necuviința*, ca purtarea *necuviincioasă* față de alții. *Cuvântul* implică astfel persoana în dialog respectuos față de alte persoane și răspunderea pentru *cuvântul* dat altora, pe când *logosul* sau *verbul* poate fi cugetat ca un sens în sine, ca o spusă în sine, în abstract.

Alte exemple de păstrare al lui *u* în *cum* ca prefix sunt: *cu(m)-prind* (în latina literară, *comprendo*), fie cu sensul de cuprindere întreagă a unui lucru, fie în sensul de înțelege-re împreună cu altul; *cu(m)-nosco* (latina literară, *cognosco*); *cu(m)-fund* (latina literară, *confundo*); *cumpăr*, de la *comparo* (căci cine *cumpără* compară ce dă cu ce primește). Toate acestea stau în solidaritate cu *cuvântul* creștin *cuminecare*, care trebuie să fie și el prin urmare de la începuturile limbii române, având în el același fenomen al păstrării lui *u*, acolo unde limbile latine occidentale, urmând latinei literare, nu l-au păstrat, ci zic *communion* (de la *communio*). Dar aceeași vechime o dovedește *cuvântul împărtășire*, format din prefixul *în* aplicat tulpinii *parte*, cu sensul de „iau parte”.

O atenție deosebită merită termenul *cu(m)-lego* (în latina literară, *colligo* – a *culege*). S-ar putea ca în înțelesul vechi al acestui *cuvânt* să se fi cuprins și înțelesul de a *citi*, *citit*, fiind apropiat de *cuvântul* latin *lego*. Traco-romanii ar fi exprimat mai adecvat operația de a *lega* la un loc literele din actul citirii. Poate că atunci când a început meșteșugul tiparului, tipografii noștri, folosind *cuvântul* a *culege* pentru

așezarea literelor una lângă alta în cuvinte care formează un text de citit, au urmat acestui vechi sens de citire al cuvântului *culeg*. Un proverb vechi al poporului nostru, format din cuvinte exclusiv latine, pare să indice acest înțeles al cuvântului a culege:

„Câmpul alb, oile negre,  
Cin-le paște le cunoaște,  
Câmpul alb, oile negre.”

Tendința limbii române spre închiderea lui *o* în *u*, care trebuie să fie foarte veche (pentru că mai târziu nu se mai produce), se vede și din cuvântul *tuturor* (sau *tutu-lor*). Aici limba română dovedește o apropiere de limbile latine din Occident, unde *totus* din latina literară apare ca *tutto* (italian), sau *tout* (francez). Numai că în *tuturor* românesc apare aceeași așezare a articolului la sfârșit, cum nu se întâmplă în limbile latine apusene, arătând interesul grăbit al spiritului românesc de a indica îndată despre ce, sau despre cine e vorba. Foarte interesantă ne apare predilecția pentru *u* în limba traco-romană în cuvântul vechi: *pururea*, care trebuie să fie la origine *perrene*, în care cei doi *e* s-au schimbat în *u* și *n* s-a rotacizat. Puterea transformării lui *o* în *u* s-a mai păstrat până de curând, cu aplicare și la cuvinte intrate recent în graiul nostru. Soldații noștri mai ziceau până nu de mult *cumpanie* în loc de *companie*, iar femeile spuneau, pe vremea prăvăliilor cooperative, că se duc la *cumparativă*. Dar azi, forța scrisului influențat de Occident exercită asupra graiului popular o presiune care-i oprește puterea creatoare pe linia vechilor sale structuri lexicale, fonetice și morfologice.



g. Unele cuvinte traco-latine vechi par să se fi născut din contopirea unor tulpini cu prefixul *ex*.

Așa ar fi: *spus* din *ex-pus*; *spurcat*, *spurcăciune*, din *expurgatus* (*purgatus* – curățit, purificat); *scăpat* din *excipio* (a scoate, a smulge din prinderea în mână), *scădere* din *excadere* (*cadere* – cădere, *n.ed.*), fiind mult deosebit de *cădere*; *scurtare*, *scurtătură* din *excurtare* (*curtare* – scurtare), *sudoare* din *exudare* (a asuda, a transpira, *n.ed.*), *slăbit* din *exlabo* (*labo* – a se clătina, a fi gata să cadă, *n.ed.*) etc. Poate un înțeles mai vechi al cuvântului latin *experior* a dat și termenul traco-daco-latin *speriat*, adică izbit de o experiență nouă, care de obicei înfricoșează. Derivarea lui din *expavi* (formă a vb. *espavesco*, *espavescere* – a se speria, *n.ed.*) e dificilă din punct de vedere fonetic. Amintim și cuvântul românesc *smintit*, cu un înțeles unic din *exmentis* (*mens*, *mentis* – minte; scos din minți, adică, *n.ed.*). Cuvântul are foarte multe aplicări.

h. Multe cuvinte noi au rezultat în limba română cu ajutorul negației *ne* ca prefix, aplicată la diferiți termeni, contopindu-se cu ei, cărora le servește ca prefix. Această contopire trebuie să fie dinainte de influența slavonă, deoarece o vedem în cuvântul „nevăzutelor” din *Crez*. În latinește conjuncția *ne* are un înțeles limitat: *să nu*; ea stă pe lângă conjunctivul verbelor. La francezi e legată tot de verbe: „*Il ne dit pas*”. La traco-daco-romani ea nu mai stă separat, ci se contopește cu unele adjective sau adjective verbale, care primesc astfel uneori nu numai înțelesurile corespunzătoare negative, ci înțelesuri noi. Astfel avem: *nefăcut*, *ne-cugetat*, *nesocotit*, *nedorit*, *nesătul*, *nenorocit*, *nelegiuit*. Ele au încă totuși o legătură cu înțelesurile pozitive ale tulpinilor cu care e legat acest prefix, deși au în ele o mai mare doză

de pasiune personală în caracterizarea persoanelor și lucrurilor exprimate prin legarea acestei negații de tulpinile respective. Dar *netot*, *nebun* (înnebesesc) au înțelesuri mult deosebite de contrariul lor: *tot*, *bun*.

Când termenii slavi au intrat în limba română, deja definită în structura ei, limba română i-a adaptat acestor structuri morfologice ale latinei populare orientale, i-a „latinizat” morfologic și le-a dat înțelesuri noi. *Năzdrăvan* e altceva decât *nezdarovii*; el a primit un înțeles pozitiv de: minunat, fermecat. *Neisprăvit* din *ispraviti* a primit un înțeles spiritual de om neîntreg. *Nemilos*, care nu e fără o legătură cu ἔλεος grec, a fost încadrat și el în vechea structură traco-latină, primind o nuanță nouă, conformă sensibilității limbii române.

Dar în limba română avem pe lângă *năzdrăvan* și *năzdrăvănie*, cu alt sens, și *înzdrăvenit* sau *neînzdrăvenit*, cu sensul de devenit sănătos sau încă nu. Toate trei formele s-au născut printr-o îmbrăcare în structura latină.

Dar prefixul *ne* e pus adeseori înaintea de un cuvânt prevăzut cu prefixul *în*, ca: *neîndemânatic*, *neîntors* (cale neîntoarsă, a dormit neîntors), *neînsămânțat*, *neîndulcit*, *neîmbunătățit*, dând de fiecare dată un sens nou față de cuvântul născut numai cu ajutorul prefixului *în*.

O evoluție interesantă s-a întâmplat cu cuvântul *voie*, prevăzut cu prefixul *ne*. Pe de o parte s-a produs expresia *nevoie* sau *de nevoie* (de voie, de nevoie). Sensurile acestora sunt deosebite. Ba însuși sensul cuvântului *nevoie* nu e unul singur: mă aflu într-o nevoie, sau am trebuință (nevoie) de ceva. Dar un sens cu totul opus avem în cuvântul *nevoință* (osteneală ascetică), neplăcută unei voințe inferioare, dar ferm susținută de o voință superioară, care duce cu ea voia

inferioară, fără să vrea. Dar prefixul *ne* e combinat uneori și cu prefixul *extra* (*stra*) ca în cuvintele: *nestrăbătut*, *nestrăpuns*; alteori prefixul *ne* stă înaintea prefixului *pre*, ca în cuvântul *neprescurtat*. Ba se poate spune că în ultimul cuvânt avem două prefixe înainte de *ne*: *pre* și *ex*. Tot așa avem două prefixe înaintea lui *în* din cuvintele: *neprevăzut*, *neîmpreunat*, *neîncuviințat*, *neprecupețit* etc.

În timpul mai nou, de când în limba română pătrund cu duiumul termenii francezi, ca o tranșă cu mult mai abundentă decât tranșa slavă intrată din sec. VII, odată cu ea intră și o structură nouă și anume alături de negația *ne* intră și negația *in*. Din fericire limba română păstrează și vechiul ei prefix *ne*, aplicându-l uneori chiar cuvintelor franceze. Negația *in* e aplicată mai ales adjectivelor care exprimă o posibilitate, pentru a le arăta ca imposibile; de exemplu: *imposibil*, *inadmisibil*, *indicibil*, *inefabil*, *incomprehensibil*, *intraductibil*, *neutil*. Primindu-le pe acestea, limba noastră se adaptează într-o oarecare măsură în mod sporit la latina literară, prin intermediul limbii franceze. Dar limba noastră adaugă acestor cuvinte un plus de apropiere de latina literară, conform unei structuri a ei proprii, introducând între *b* și *l* un *i*: *imposibil* în loc de *impossible*. Mai ales o face aceasta cu substantivele adjectivale luate din limba franceză, zicând *imposibilitate* în loc de *impossibilité*. Pe lângă aceasta, din fericire, limba română nu renunță, chiar când împrumută alte cuvinte din limba franceză, să le adauge și negația proprie *ne* ca prefix, când vrea să exprime contrariul, înlocuind prin el pe franțuzescul *non*, care rămâne în franceză necombinat cu cuvintele respective. Românii continuă să spună: *neverosimil*, *nesoluționat*, *neesențial*, *nedecis*, *neconfundat*, *neexplorat*, *neagresiune*, *nesincer*; ba uneori

aplică chiar adjectivelor franceze, care arată o posibilitate, prefixul *ne*: *neglijabil*.

În general, după îmbogățirea lexicală din trecut cu termeni slavi latinizați morfologic și în parte semantic, limba noastră traversează acum o perioadă de îmbogățire lexicală, dar și morfologică cu termeni francezi de origine latină. Dar e bine ca lexicul francez și structurile morfologice franceze să nu oprească folosirea lexicului nostru vechi latin și a formelor lui morfologice de îmbogățire de la origine, așa cum nici lexicul slav latinizat nu a putut face acest lucru. Altfel, pierdem variantele multiple ale diferitelor înțelesuri apropiate, pierdem posibilitatea îmbogățirii vocabularului limbii cu cuvinte și sensuri noi prin propriile mijloace interne de totdeauna ale acesteia, dacă le lăsăm în desuetudine. E bine să zicem și *inutil*, dar e bine să nu părăsim pe *nefolositor*. E bine să zicem și *imagine*, dar să nu părăsim nici *chipul* și *icoana*. E bine să zicem și *om activ*, dar e bine să zicem și *om vrednic* și *harnic*. E bine să zicem și *imposibil*, dar e bine să zicem și *cu neputință*. Pierzând variantele străvechi, limba noastră și-ar sărăci sensurile și ar deveni un jargon franțuzesc, riscând ca, odată cu portul și cu datinile care ne caracterizează sufletește, să pierdem și limba noastră și să ne pierdem astfel chiar ca popor.

i. Mai amintim de cuvintele noastre străvechi formate din unirea unor tulpini cu prepoziția *extra* ca prefix: *strălucit* (din *extra* + *lux, lucis* – lumină, strălucire); *străbat* (din *extra* + *battuo* – a bate); *străvechi* (din *extra* + *veterus* – vechi); *străpung* (din *extra* + *pungo* – a înțepa, a împunge). Toate înseamnă altceva decât simpla combinare între înțelesul prepoziției *extra* și al tulpinii respective.



Apoi dacă cuvântul *trimitere* a rezultat din contopirea prefixului *trans* cu *mittere*<sup>68</sup>, cuvântul *trăire* trebuie să fie din *transire* (*transeo, ii, itum, ire* – a trece/merge dincolo – *n.ed.*). Viața e trecere. Poate niciun popor n-a exprimat așa de clar sensul acesta al ei. Poporul zice: „Și-a trăit traiul, și-a mâncat mălaiul”, adică porția de hrană rânduită lui.

j. Am arătat în articolul precedent (publicat în *Ortodoxia*, 30 (1978), 4, pp. 584-603; în prezentul volum la pp. 343-379, *n.ed.*) vechimea probabilă a termenului *biserică* la traco-romanii din Peninsula Balcanică, odată ce pe coasta apuseană a Asiei Mici, la Smirna, locașul creștin era numit încă din a doua jumătate a secolului al II-lea βασιλική αὐλή. Dar la traco-romani el a luat sensul spiritual de casa Împăratului ceresc, nu a unei adunări indefinite (*ecclesia*). El a fost dat slavilor sub forma prescurtată a lui *țercva*. Din cel mai vechi timp a intrat la traco-romani și cuvântul *templum* (nefolosit în Occident), care după o vreme a rămas folosit numai pentru *tâmplă*. Uzul lui pentru biserică întreagă l-au împrumutat de la noi maghiarii, când s-au creștinat în secolul al XI-lea, întâi, sub influența creștinismului nostru. Meșterul care construia tâmples s-a numit tâmplar, iar faptele ce se săvârșeau în templu, *întâmplări*, ca niște evenimente deosebite. Căci întâmplarea nu are numai sensul de eveniment produs conform rânduielilor obișnuite, ci și de eveniment care s-a produs mai presus de aceste rânduieli. Credincioșii văd în astfel de întâmplări și o intervenție superioară ordinii naturii. Sensul acesta al întâmplării s-a născut pentru că termenul însuși a pornit de la evenimentele „întâmpilate” în biserică.

<sup>68</sup> Sextil PUȘCARIU, *Etymologisches Wörterbuch der rumänischen Sprache*, Heidelberg, 1905, p. 84.

D) Un fenomen străvechi al limbii române, desigur o structură traco-dacică impusă cuvântului latin este cel al rotacizării lui *l* între două vocale, mai ales în unele diminutive. El trebuie să fie foarte vechi, de la începuturile limbii române, căci nu avem dovezi despre forma nerotacizată a respectivelor cuvinte. Astfel, avem rotacizarea lui *l* între două vocale, în cuvinte ca *soare* (*sol*), *dor* (*dolor* – *durere*), *măr* ( $\mu\epsilon\lambda\acute{\iota}\text{-}\mu\eta\lambda\omicron\nu$  – măr dulce, în greacă, *n.ed.*; *melum*), *păr* (*pelo*) etc. Dar fenomenul rotacizării lui *l* între două vocale s-a produs în mod general în diminutivele terminate în *olus* și *ola*: *fetiolus* – *fecior*, *fetiola* – *fecioară*, *pes*, *pedis* – *picior*. Fenomenul a continuat să rămână în uz până azi pentru alte multe diminutive formate de oricine voiește să mângâie. Limba română se îmbogățește continuu și prin formarea lor. Cine poate socoti numărul actual al lor, cu atât mai mult pe cel posibil!

Până azi, românul și mai ales româncea au plăcerea să spună *ochișori*, *mustăcioară*, *fețișoară*, *buzișoare*, *frățior*, *pușor*, *pruncușor*, *bădișor*, *depărțișor*, *tămâioară*, *trestioară* etc. Cuvântul *picior*, pierzându-și sensul de diminutiv pentru vechimea lui, a devenit *picioruș*, printr-un nou sufix diminutival, *feciorul* a devenit *fecioraș*.

Există deci o distincție destul de sigură între diminutivele în *or*, *oară* străvechi și cele ce continuă să se formeze: cele vechi aproape că și-au pierdut sensul de diminutive. Azi aproape că nu mai știm despre *fecioară*, *fecior*, *picior* că sunt diminutive. *Fecioara* și-a păstrat în mod principal sensul de față neprihănită. Dar la început *fecioara*, ca apelativ pentru Maica Domnului, a trebuit să aibă și sensul de față în fragedă tinerețe. Și ceva din el a mai rămas încă și azi, căci creștinii aud adeseori în biserică cântându-se despre ea: „Mielușeaua

lui Dumnezeu". Românii au avut, gândind la Maica Domnului, o preferință pentru un cuvânt cu acest sens, câtă vreme în Occident s-a ales de la început un cuvânt cu sensul de față, apoi de femeie rămasă fizic neprihănită.

Asupra mării atracții a poporului nostru pentru diminutive a vorbit Sextil Pușcariu<sup>69</sup> și apoi Constantin Noica. Ultimul, redând o observație a primului, zice: „După Sextil Pușcariu, prima trăsătură în specificul românesc al limbii este folosirea largă, mult mai largă, de pildă, decât limbile franceză și germană, a sufixelor diminutive. Ele nu arată numai ceva mic, ci au și o mulțime de alte funcții. În timp ce sufixele augmentative exprimă dispreț și perorație («nu e cal, ci căloi», citează Pușcariu), cele diminutive exprimă admirație, dragoste, simpatie.”

S-ar putea spune că nu există cuvânt din care românul să nu derive mai multe diminutive. Așa, din *bun* derivă pe *bunuț*, *bunicel*, *bunișor*, fiecare cu alt sens: *bunicel* și *bunișor* exprimă un lucru nu de tot bun; *bunuț* exprimă o afecțiune față de cineva care e bun. Astfel, generalizând, se poate spune că diminutivele nu mângâie numai, ci și exprimă diferite grade și aspecte nuanțate ale calităților, sau ale ființei în general.

Constantin Noica, preocupat de o filosofie proprie a semnificației „ființei” în limba română, spune că diminutivul prin înțelesul lui „dă realitate sau ființă abstractului, ni-l face accesibil nouă”. „Diminutivul nu micșorează totdeauna: într-un sens sporește, căci înființează. Și de altfel, dacă te gândești bine, nu reprezintă oare orice creație un fel de micșorare, de restrângere, de delimitare? Căci un om

<sup>69</sup> *Limba Română*, pp. 152 și 154.

prea împlinit nu e pe măsura vieții noastre și nu e o faptură aievea. Creația trebuie să aducă delimitări în universul de gând și de frumusețe al lumii, pentru ca lumea să fie.”<sup>70</sup>

Ni se pare însă că nu toate diminutivele micșorează sau delimitează. Mai ales nu o fac aceasta în sens rău, ci unele prelungesc într-un orizont de taină calitățile și frumusețile persoanelor cărora se aplică, fără a le face mai puțin reale și familiare. S-ar putea spune că diminutivele descoperă sau creează – prin legăturile noastre de multe feluri cu lucrurile, dar mai ales cu persoanele – tot felul de gradații, aspecte nuanțate ale acestora, iar pe de altă parte fie ne fac universul familiar, apropiat, intim, când ele exprimă sentimente de delicatețe față de ele, fie dezagreabil, distant, când exprimă aspecte urâte, întunecoase, necomunicative ale lui.

Nu întotdeauna vrem să coborâm prin diminutive pe cineva sau ceva dintr-o sferă prea înaltă, ci de multe ori îl ridicăm în acea sferă, sau dăm expresie acelei sfere în care se află, deși pe de altă parte tocmai prin aceasta ne este cel mai apropiat, mai apropiat decât cei răi și egoiști și mici sufleteste. În cazul din urmă diminutivele mai degrabă ne distanțează de cei ce sunt așa.

De aceea, există atât diminutive cu sens pozitiv, afectuos, cât și diminutive cu sens de dispreț. Un *bădișor* e pe un plan mai înalt decât un simplu *bade*. Și totuși mândra îl simte mai apropiat, prin bunătatea, prin calitățile lui alese. *Bărbățelul* e, dimpotrivă, mai puțin decât un *bărbat*, dar nevasta are oarecare silă de el; el îi devine distant. Dar nu totdeauna *bărbățelul* are acest sens.

<sup>70</sup> Citat din S. PUȘCARIU, *Limba Română*, p. 21.



Socotim că C. Noica a surprins unul dintre sensurile românești pozitive ale diminutivelor. Dar reflecțiile lui suscită, tocmai prin aceasta, la descoperirea unor noi sensuri implicate în ceea ce spune el despre diminutive. Căci diminutivele redau o lume a nuanțelor, a unor nesfârșite nuanțe. Diminutivele redau uneori o grație negrăită a ființei, chiar prin faptul că exprimă atitudinile de nesfârșită sensibilitate față de realitate.

De aceea, apropierea de noi a celor numiți cu diminutive pozitive nu are atât un sens de coborâre de la o frumusețe morală la un mod de viață amestecat cu compromisuri și cu impurități, ci e uneori simțită ca o apropiere a celui tare, curat și voinic, în această calitate a lui, de cei mici din iubire față de ei, pentru a le face parte de bunătatea, de frumusețea, de curăția lui, pentru a-i ajuta să devină ca el. Prâslea, deși e mai mic ca frații săi, e mai voinic ca ei. El se face uneori atât de mic (în aparență numai), încât se vrea ocrotit și mângâiat de cei mai mici, pentru că dorește și el să trezească iubirea acestora față de el. Se deschide aici un alt plan decât cel al dimensiunilor exterioare și fizice.

*Badea* dorește să fie văzut de mândră ca *bădișor* pentru că dorește să fie mângâiat și ocrotit de ea. Dar în fapt rămâne, în planul proporțiilor fizice, *puternic, voinic*. Ba chiar în planul sufletesc se arată superior, pentru că se arată sensibil la iubire. De aceea, atât prin calitățile lui fizice cât și prin cele sufletești el e admirat de mândră, e văzut ca ființă ideală. Atât prin faptul că e voinic, cât și prin faptul că se dorește după ocrotirea și mângâierea ei îi dă și mândrei mai multă viață, mai multă fericire.

Socotim că aici avem o confirmare și reflecție a valorii coborârii (a *chenozei*) la oameni a Fiului lui Dumnezeu prin

întrupare, făcându-Se prunc Care se cere ocrotit, mângâiat cu duioșie de noi, bucurându-Se de iubirea cu care răspundem iubirii Lui. Niciun popor n-a dat mai multă expresie relației de tandrețe, ce se realizează între Dumnezeu Cel coborât la starea de pruncie și omul care se simte îndemnat să-L mângâie cu cuvintele cele mai gingașe, ca poporul nostru în colindele sale. Aceasta, desigur, pentru că niciun popor n-a realizat așa de mult această relație. Pruncușorul e legănat cu grijă și îndemnat să nu mai plângă. Dumnezeu cel întrupat ca pruncuț se predă în grija oamenilor, iar aceștia Îl mângâie cu cuvintele: „mititel, înfășețel, în scutec de bumbăcel”.

Și de fapt Dumnezeu are nevoie de iubirea noastră mângâietoare pentru a crea în noi puțința de a fi mântuiți, dacă mântuirea înseamnă ridicarea noastră din nepăsarea și asprimea sufletească, înnobilarea noastră prin delicatețe. Tot așa *badea*, deși mai voinic decât *mândra* are nevoie, de pe altă parte, de mângâierea ei, care-i dă tărie. Cei mici au valoarea lor în ochii celor mari, dacă iubirea liber consimțită e relația care trebuie să domnească între toate și pe toate să le apropie și să le *egalizeze*, într-un anumit sens, pe un plan superior.

Și aici se arată din nou o trăsătură a creștinismului românesc, care nu vede asemeni confesiunilor occidentale pe Fiul lui Dumnezeu întrupându-Se ca să plătească prin răstignire un echivalent juridic Dumnezeului care pretinde cu neîndurare un echivalent din partea omului, pentru jignirea ce I s-a adus, ci ca să ne arate dragostea Lui și prin aceasta să ne câștige dragostea, făcându-Se în acest scop asemenea nouă.

Aceasta arată, poate, că niciun popor n-a dezvoltat și extins atât de mult această trăsătură a creștinismului răsăritean, genuin, ca poporul nostru. El a spus lui Dumnezeu

*Dumnezeu drăguțu'*, prin care mângâie pe Dumnezeu așa cum își mângâie mândra *drăguțul ei* pământesc (*drăguțul* acesta fiind el însuși un diminutiv), fără ca prin aceasta Dumnezeu să înceteze de a rămâne Dumnezeu, așa cum nici *drăguțul* pământesc nu încetează de a avea o forță pe care nu o are mândra.

Până azi, băieții și mai ales fetele îi spun tatei și *tătuță*, sau *tăicuță*, și-l prind în brațe și-l mângâie ca pe un copil, și el se bucură de aceasta, deși rămâne tată care-i ocrotește și în care își pun toată încrederea.

Așa cum Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, deși mângâiat ca un pruncuț de mamele credincioase, prin firea Lui dumnezeiască rămâne în același timp departe sau *depărțitor*, sau *departe*, dar *nici prea foarte*, așa ne este și orice om iubit de noi și care ne iubeste, pe de o parte, aproape prin iubirea lui, pe de alta, departe prin taina lui: dar mai ales ne rămân aproape și departe: mama, tata, badea, soția, copiii, cu atât mai mult cu cât atunci când sunt departe ne trimit dorul lor, sau ne fac să-i dorim și ne doresc ei înșiși.

Alteori, diminutivul nu coboară pe unul mai mare la cei mai mici, ci apropie sufletește două persoane. Așa cuvântul mândră devine pentru badea *mândruță*, *soția*, *soțioară*. Prin aceasta se exprimă nu atât faptul că mândra și soția sunt mai mici, ci intimitatea în care își simte badea mândra, sau bărbatul soția, și mângâierea ce se simt îndemnați să le-o acorde. Și în acest sens socotim că C. Noica are dreptate când spune: „Lumea contemporană trebuie diminutivată”<sup>71</sup>. Dar aceasta cere o sensibilizare spirituală asemenea celei românești.

<sup>71</sup> *Limba Română*, p. 27.

Mai trebuie menționat că diminutivele mângâietoare admirative se folosesc mai mult pentru persoane, pentru mădularele lor, sau cel mult pentru hainele cu care se îmbracă, pentru uneltele sau pentru lucrurile pe care le folosesc. Aici poporul nostru arată înțelegerea deosebită pentru taina minunată a persoanei. De aceea toate numele de persoane își au diminutivele lor. Ele exprimă și întrețin o relație de delicată intimitate și admirație între persoane. Desigur, toate popoarele au diminutive pentru numele de persoane, dar parcă la unele popoare diminutivele mai mult coboară persoanele la treapta unor mici animale: drăguțe, dar lipsite de taină.

Noi socotind că persoana și relațiile interpersonale sunt realitatea care ne stă mai mult la inimă, urmăm învățaturii Părinților răsăriteni, după care „substanța”, sau „ființa” nu există decât în ipostasuri, în persoane, și cum persoana nu poate fi singură, realitatea cea mai plină, cea mai palpantă este cea a relațiilor interpersonale. În acest sens, înțelegem că unele diminutive, exprimând delicatetea acestor relații, întemeiază realitatea cea mai consistentă, cum spune C. Noica.

În general, prin diminutivele atât de esențiale limbii sale, poporul român trăiește creștinismul său și, odată cu el, întreaga realitate ca o realitate a simțirii prin excelență, a delicateteii, deci a celei mai intense realități. Nici creștinismul și nici realitatea ordinii personale și a lumii obiectelor nu sunt pentru el niște realități exclusiv juridic ordonate, o ordine exterior reglementată, o ordine care asigură existența netulburată a tuturor printr-o juxtapunere bine delimitată a lor, dar fără nicio interioritate reciprocă.

Dacă diminutivele au această putere creatoare de mai intens simțită realitate, prin intimitatea ce o creează între



persoane, ele presupun persoanele ca factori specific creatori, care își sporesc reciproc viața prin cuvintele lor admirativ-mângâietoare. Socotim că C. Noica subînțelege același lucru când declară că cuvântul se naște ca un răsad ce crește într-un arbore bogat ramificat cu ramuri mai groase și mai subțiri, pe care oamenii le pot în general sesiza, dar care-și păstrează în ele mereu alte sensuri virtuale, delicate, aproape indefinibile<sup>72</sup>, ce rămân să fie descoperite în viitor. Dar pe noi ideea aceasta ne duce inevitabil să vedem originea cuvântului cu multitudinea ramificațiilor lui actualizate și potențiale și cauza conducerii procesului lui de dezvoltare în Cuvântul personal suprem, sau de temelie, Care Și-a sădit și trezește cuvintele, cu toate ramificațiile lor posibile, în cugetarea lor și în constituția lor comunitară. Prin cuvintele lor ei răspund Cuvântului suprem și necesității de comuniune cuvântătoare cu semenii.

Numai oamenii vorbesc, dar e drept că nu vorbesc numai din libertate, ci pentru că trebuie să vorbească, pentru că așa sunt făcuți, pentru că în spiritul lor s-a sădit o anumită țesătură virtuală a cuvintelor, legată cu realitatea lumii care s-a dat în legătură cu ei. Și această țesătură trebuie să fie sădită de Cineva care are în sine și El virtualitățile cuvântului, sau puterea de a crea ființe cuvântătoare legate cu El și între ele prin firele nesfârșite ale cuvintelor. Astfel, cuvintele au în ele virtualități nesfârșite, pentru că nesfârșite sunt virtualitățile Celui în care au ele ultimul Izvor, Celui care îi silește pe oameni să cuprindă tot mai mult din înțelesurile Lui și din înțelesurile lumii create de El și să le exprime.

<sup>72</sup> *Limba Română*, p. 33.

m. Semnificativă pentru originea și pecetea răsăriteană a lexicului creștin al poporului nostru este și expresia „Împărăția Ta” din *Tatăl nostru* (Vasileia Sou). În Occident, expresia greacă s-a tradus cu *regnum Tuum*. De aici și expresia noastră „Împărăția cerurilor”, spre deosebire de expresia latinității occidentale: *regnum coelorum*. *Regnum* are un înțeles mai rece, de dominator, mai abstract (de stăpânire), conform cu tendințele de stăpânire pământească spre care s-a îndreptat Biserica Romano-Catolică, constituindu-și un *regnum* al ei după chipul celor lumești. Înțelegerea „Împărăției cerurilor” ca deosebită de stăpânirile lumești s-a reflectat întrucâtva și în basmele poporului nostru despre o împărăție bună, pașnică, fericită a unui împărat bun, despre o zonă superioară, preafrumoasă și aproape minunată a realității, deosebită de zona în care trăim noi, cei aflați în afara ei.

Aceasta exprimă poate nostalgia din trecut a strămoșilor noștri daco-romani, rămași la marginea împărăției sub năpăstuirile năvălirilor popoarelor migratoare. Chipul acesta idealizat al „împăratului” și al „împărăției lui” s-a accentuat după ce poporul nostru a auzit de încreștinarea împăratului Constantin cel Mare și de libertatea la care au ajuns creștinii în cadrul împărăției romano-bizantine, în vreme ce poporul nostru a continuat să sufere sub persecuția popoarelor migratoare necreștine (a celor slave și a resturilor păgânismului autohton), sub amenințarea „zmeilor” (cuvânt combinat din *zmia*, balaur la slavi, și zeul latin) ce-și aveau reședința în niște palate întunecate, greu accesibile. Adeseori, câte un tânăr viteaz din această regiune era trimis de vreun jude sau de vreun cneaz din aceste părți cu vreo solie la împăratul cel bun al împărăției în care frați

de-ai noștri (traco-romanii din împărăția de dincolo de Dunăre, de dincolo de munți și ape) trăiau în pace și în liniște sub împăratul de la Bizanț. Împărăția aceasta a basmelor are ceva din amestecul de real și mai presus de real al „Împărăției cerurilor” sau viceversa. Alteori, acest tânăr viteaz trebuie să elibereze din palatul unor zmei vreo tânără fată răpită de ei și dusă în palatul lor.

Aceste forțe întunecate se biruiesc nu cu o forță fizică, căci poporul nostru se afla în inferioritate din acest punct de vedere, ci mai mult prin istețimea și frumusețea morală a lui Făt-Frumos, reprezentantul unui popor cu așezare, plin de cuviință. El e prieten cu furnicile, cu albinele; cai ascunși sub chipuri nearătoase se prefac, prin prietenia ce le-o arată Făt-Frumos, în cai plini de putere, năzdrăvani, în ajutoare pline de înțelegere și de simțire pentru stăpânul lor, datorită iubirii pe care le-o arată. Pentru istețimea și vitejia lui, unită cu bunătatea, Făt-Frumos e primit cu bunăvoință de împăratul la care ajunge după multe osteneli și fapte de vrednicie, aducându-i solia de la „împăratul” (cneazul) din părțile rămase departe de împărăția lui.

Creștinismul răsăritean – cu învățătura lui despre viața de comuniune ce o reprezintă „Împărăția cerurilor” și cu cea despre transfigurarea cosmosului, care implică și o umanizare a lui – își arată și în aceasta spiritul propriu. Dar în expresia românească acest înțeles și-a primit o împlinire deosebit de accentuată: ea reprezintă acea țară de dor, după care năzuiește cu deosebită intensitate sufletul românesc<sup>73</sup>.

Să rezumăm cele spuse despre limba noastră în câteva caracteristici ale ei și într-o concluzie practică.

<sup>73</sup> *Limba Română*, p. 33.

1) Structurile traco-dacice imprimate lexicului latin arată vechimea dar și originalitatea limbii noastre nu numai față de cele nelatine, ci și față de cele latine.

2) Aceste structuri i-au dat limbii latine, primite de noi, o mare flexibilitate și putere creatoare. Prin aceasta i-au dat o extraordinară putere de nuanțare a sensurilor ascunse în același lucru, în aceeași persoană, sau atitudine față de ele. Rezultatul a fost o ramificare a cuvintelor nu numai pentru că lucrurile, faptele și sentimentele sunt multe, ci și pentru că în ele apar o mulțime de nuanțe, de gradații și pot provoca nesfârșite nuanțe de simțiri și atitudini interioare.

3) Universul e umanizat astfel prin limba noastră într-un mod deosebit de accentuat, ba nu numai umanizat în general, ci și personalizat, căci fiecare persoană îl trăiește și îl exprimă pe măsura sentimentelor proprii, determinate de o mare complexitate a relațiilor interpersonale, trăite și ele cu aceeași mare capacitate pentru nuanțe.

4) Bogăția aceasta de nuanțe a formelor și înțelesurilor provenită din aceeași tulpină, născându-se din bogăția simțirilor față de lucruri, față de persoane și fapte, face ca cuvintele să nu exprime numai fețele și dimensiunile fizice ale lucrurilor, ci și înțelesurile lor de ordin spiritual și sentimentele sufletești față de ele. Aceasta duce la o concentrare a planului sensibil și spiritual al realității în aceleași cuvinte. Părinții Bisericii, când au voit să prezinte planul spiritual (contemplativ) al unor fapte și istorisiri biblice, au trebuit să anunțe că trec de la planul sensibil al acelora la înțelesul lor spiritual. Au trebuit să spună, de exemplu, că șederea Fiului de-a *dreapta* Tatălui nu dă o indicație fizică, ci una spirituală, pentru că cele două înțelesuri sunt exprimate prin cuvinte deosebite (*dextera, justus*). La noi,



aceleași cuvinte exprimă și planul sensibil și cel contemplat. *Drept* arată și o poziție fizică, dar și o stare de suflet („stai drept”, „om drept”). Aceasta explică marele potențial poetic al limbii române. Conținutul spiritual al realității nu e deosebit de cel sensibil.

Date fiind aceste însușiri de neobișnuită originalitate și expresivitate și atât de bogatele valențe creatoare ale limbii române, ne cuprinde tristețea când vedem cum se renunță la acest aur pentru sticlele colorate, dar fără substanță, și pentru tinichelele de simplistă rezonanță și fără maleabilitate ale unui lexic străin, împrumutat într-o măsură tot mai mare, ba chiar așa de mare, că aproape ne pierdem limba proprie și, cu aceasta, identitatea noastră etnică.

## SPIRITUALITATEA ȘI CULTURA ROMÂNEASCĂ ÎN LUMINA CREDINȚEI ORTODOXE<sup>74</sup>

Tema enunțată în acest titlu este prea vastă ca să fie înfățișată în toată bogăția ei. De aceea, o vom schița doar prin câteva exemplificări.

1. Vom lua mai întâi un exemplu din folclorul poporului român, și anume, tema sacrificiului din legenda mănăstirii Argeș. Când a fost prezentată această temă la Simpozionul sud-est european de la Heidelberg, din septembrie 1976, un benedictin maghiar a remarcat că deși tema sacrificiului este prezentă în creația folclorică a mai tuturor popoarelor din sud-estul european și chiar și a altor popoare, numai la poporul român tema sacrificiului este pusă în legătură cu o biserică, mai precis cu o mănăstire. La toate celelalte popoare este pusă în legătură cu un pod, sau cu altă construcție. La fel, a observat el, numai la poporul român jertfitorul se preface într-o fântână din care își astâmpără

---

<sup>74</sup> Publicat în: *Almanahul Capelei Ortodoxe Române „Mihail Sturza”*, 1980, Baden-Baden, pp. 81-85; republicat în vol. *Ortodoxia românească*, Ed. IBMBOR, București, 1993, pp. 150-154. Semnat: Pr. prof. Dumitru Stăniloae. (n.ed.)

setea, sau își reînnoiesc puterea de viață trecătorii. Astfel, în gândirea poporului român clădirea unei biserici (sau mai precis a unei mănăstiri) și săparea unei fântâni sunt cele mai nobile și mai generoase realizări și tocmai prin aceasta sunt legate de o jertfă, sau de o totală depășire de sine a celui ce le dă ființă.

În mănăstire vor trăi oameni care și-au jertfit viața lor lui Dumnezeu. Sacrificiul vieții lor are o primă sursă de inspirație și de putere în jertfa celui ce a zidit locașul care face posibilă sporirea lor în duhul acestei totale renunțări a lor la ei înșiși. Totul este centrat în acest locaș de jertfă: de la clădirea lui, până la viețuirea celor ce vor petrece în el de-a lungul veacurilor viitoare în duh de jertfă. O mănăstire este o linie continuă de jertfă de la începutul ei până la sfârșitul veacurilor. Din jertfă se naște și în jertfă își prelungește existență până la capăt. Pe un plan mai moderat, acest fenomen are loc și în existența oricărei biserici. Credincioșii oricărei biserici iau pildă și putere de depășire a egoismului lor în ambianța bisericii, în al cărei altar sunt zidite moaște de martir, cum astfel de moaște sunt cusute și în antimisul de pe Sfânta Masă din altar. Dar în mod principal viața lor de dăruire jertfelnică se hrănește din jertfa euharistică de pe altarul Bisericii.

Dacă mai amintim că numele Manole este forma prescurtată a lui Emanuel, un alt nume al lui Hristos („cu noi este Dumnezeu”), și că trupul în grecește este de genul feminin (*sarx*), avem în legenda mănăstirii Argeșului o străvezie aluzie la Hristos care își întemeiază Biserica Sa pe jertfa de pe Golgota și pe prelungirea ei euharistică, la care se adaugă, ca o rodire, jertfa mucenicilor și a tuturor credincioșilor care contribuie la întreținerea ei ca locaș și comuniune, prin

depășirea egoismului lor. Fundamentul continuu al Bisericii ca realitate văzută și spiritual-comunitară este jertfa lui Emanuel, devenit în forma populară Manole.

Dar poporul român a dat o aplicare proprie, de supremă intensitate emoțională și de bogată complexitate, jertfei lui Hristos pentru întemeierea Bisericii. Această supremă și complexă intensitate emoțională dată, ca o contribuție specifică, de poporul român temei jertfei lui Hristos, întemeietoare de Biserică, stă în faptul că în legenda mănăstirii Argeș, Manole își sacrifică soția sa. Pentru omul căsătorit cea mai mare jertfă pe care trebuie să o dea e jertfa soției sale iubite. Jertfirea celei mai scumpe ființe e mai grea decât jertfirea propriei persoane. Este în fond și ea jertfa propriei persoane, dar dublată de durerea pătimirii unei alte persoane și anume a celei mai scumpe, pe care ai vrea să o vezi fericită, mai fericită decât pe tine, fericirea ei constituind propria ta fericire. Într-un fel, acea ființă face parte din tine însuți, este trupul tău („femeia este trup bărbatului”). Această ființă care face parte din tine este totuși o ființă deosebită și la durerea ta să o pierzi – fapt pe care îl trăiești ca o pierdere a ta proprie, a bucuriei, a rostului vieții tale – se adaugă trăirea durerii ei în fața morții, durere pe care tu o trăiești spiritual mai intens decât durerea în fața propriei tale morți. De aceea, durerea lui Manole din legenda mănăstirii Argeșului ne cutremură ca cea mai sfâșietoare durere posibilă.

Când accepți să mori tu însuți pentru cauza altora, ai și o mângâiere că poți oferi viața ta ca mijloc pentru viața altora, dar când trebuie să oferi viața celei mai scumpe ființe a ta, îți este redusă în mod considerabil și mângâierea că te jertfești pe tine însuți pentru alții. Căci ești pus în situația de a jertfi



nu viața ta pentru alții, ci viața celui mai scump dintre acești alții. Tema poate fi adâncită permițând descoperirea în ea a altor semnificații proprii învățaturii creștine. Căci nici jertfa lui Hristos nu se oprește la propria persoană, ci El se jertfește pentru ca și cei ce cred în El să ia puterea să se jertfească pentru alții, sau ca și Biserica pe care o întemeiază prin jertfa Lui să fie o comunitate ce-și are viața superioară, sau însăși existența într-o continuă jertfă, dar, în cazul lui Manole, nu el este cel ce își dă cel dintâi viața ca pildă pentru alții, ci trebuie să o dea întâi pe a soției sale. Desigur în jertfirea ei este implicată atât de mult jertfirea lui, încât această jertfire a lui trebuie să urmeze și ea cu necesitate. Dar durerea este cu mult mai mare când trebuie să jertfești pe cel scump al tău mai înainte. (O exemplificare istorică a acestei sfâșietoare dureri acceptată pentru Biserică este cea a lui Brâncoveanu, care trebuie să îndure durerea executării copiilor săi înainte de executarea sa. Precum se vede, imaginația poporului român s-a inspirat din cazuri reale ale zbuciumatei sale istorii, nu a fost o imaginație fantezistă.)

Dar implicarea jertfei proprii persoane în jertfirea celei mai scumpe persoane, deosebite de tine, se trăiește încă dinainte de a jertfi acea persoană, în greua cumpănă în care se află cel ce este chemat să se hotărască la consimțirea acestei jertfiri. El trăiește în chip sfâșietor întrebarea: Oare am eu dreptul să jertfesc pe altul, care îmi este totodată cel mai scump, pentru alții, pentru un altul multiplicat și oarecum mai depărtat? Și el nu poate da un răspuns deplin liniștitor din punct de vedere practic acestei întrebări. De aceea el rămâne ca o ființă rănită de moarte nu numai pentru că a pierdut cea mai scumpă ființă, dar și din cauza acestei imposibilități de a da un răspuns (practic, nu

teoretic) cât de cât liniștitor la această întrebare. De aceea, cel ce se hotărăște să facă această jertfire a celei mai scumpe ființe (care nu este un obiect, oricât de scump) rămâne atât de chinuit, atât de lipsit de orice clipă de liniște, încât continuarea vieții lui este aproape de neconceput. Poporul a înțeles aceasta. El n-a mai putut concepe un Manole continuând să trăiască după jertfirea soției sale. Dar simțirea profund creștină și de intensă vibrație și delicatete umană a poporului nostru a conceput singura soluție corespunzătoare cu înălțimea la care s-a ridicat Manole în jertfa adusă. Manole nici nu continuă să trăiască, nici nu se sinucide, fapte ce l-ar fi coborât de la înălțimea trăită în jertfa adusă, ci se jertfește și el pentru alții, dar nu pentru repetarea lipsită de imaginație a aceleiași opere, ci pentru o altă necesitate esențială de viață a semenilor săi: ca să crească din jertfa sa o fântână care întreține și ea viața semenilor săi, sau le reînnoiește puterile ei.

S-ar putea vedea aici o aluzie la apa Botezului, care a fost pusă de Părinții Bisericii în legătură cu apa ce a curs din coasta străpunsă a Mântuitorului de pe cruce, dar acest motiv creștin primește iarăși o formă proprie în gândirea și imaginația poporului român. Apa răsărită din jertfa lui Manole este și ea izvor de viață celor ce trec pe lângă ea, dar nu de viață spirituală, ci de cea trupească. Însă, pe de altă parte, cei ce beau din această fântână se roagă pentru sufletul lui Manole, a celui ce prin jertfă a dat ființă acestei fântâni, și iau pildă de la ea. De aceea fac românii fântâni publice la răspântiile drumurilor. Motivul vieții în trup și cel al mântuirii sunt strâns îmbinate. Cel ce bea e trezit prin aceasta la un act de credință, de rugăciune, și încă pentru alții, ca în biserică. Cel ce prelungește lângă fântână o trăire

religioasă, începută în biserică, întreține și manifestă un duh sobornicesc, specific Ortodoxiei, în viața de toate zilele, contribuie la sfințirea întregii vieți.

În fond, jertfa lui Manole, în ambele ei forme: ca jertfă a soției și ca jertfă a persoanei proprii, este o aplicare a temei jertfei lui Hristos la viața omului căsătorit, a omului între oameni, într-o formă de supremă intensitate emoțională. Căsătoria trebuie să fie și ea un mediu de creștere a soților în duhul de jertfă pentru idealurile mai înalte ale comunității umane.

Menționăm că tema jertfei în legenda mănăstirii Argeș este marcată nu numai de specificul creștin în general, ci de un specific ortodox, prin faptul că jertfa nu este înțeleasă ca un echivalent juridic cerut de Dumnezeu pentru păcatele omenești, cum este înțeleasă în creștinismul occidental, ci ca un act care are în el însuși puteri de zidire și de întreținere a unei vieți și ordini mai înalte. Jertfa clădește și susține prin ea însăși Biserica, drept comunitate în iubire, și fântâna, ca alt prilej de înnoire a puterilor de viață în duhul sobornicesc al credinței și al iubirii.

2. Din creația așa-zisă „cultă” a poporului român (noi i-am zice cărturărească, pentru că nici poporul nu este lipsit de o cultură), socotim ca un element specific ortodox reflectat în ea: viziunea cosmosului transfigurat. Elementul acesta iese puternic în relief cu deosebire în scrisul lui Eminescu și al lui Sadoveanu. Socotim semnificativ faptul că acest element apare atât de pregnant mai ales în creația a doi scriitori moldoveni crescuți în ambianța spiritului mănăstirilor, în a căror gândire filocalică transfigurarea cosmosului prin lumina învierii a început de pe acum, dar se

va desăvârși în viața viitoare. Un spicuitor prin sutele de manuscrise de *Paterice* din Biblioteca Academiei Române mi-a mărturisit că într-o filă a unuia din ele a descoperit semnătura lui Eminescu.

Nu știm dacă mai există în lume vreun scriitor la care vraja tainică a naturii – a codrului, a pâraielor, a pomilor înfloriți – să fie atât de minunat descrisă ca în poezia lui Eminescu și în proza lui Sadoveanu. Și se pare că aceasta este nota specifică a acestor mari scriitori.

În Occidentul care a văzut mântuirea omului realizându-se în afara oricărei legături cu cosmosul (de aici neînțelegerea Tainelor), al cărui umanism vede pe om tăiat de legături sufletești cu natura și nu o consideră pe aceasta decât ca un obiect de exploatare economică, este firesc să nu constatăm această simțire a vrăjii și a frumuseții indefinite a naturii de care omul are absolută nevoie pentru a se îmbogăți sufletește și întări trupește.

Dar Eminescu și Sadoveanu nu sunt niște apariții individuale în trăirea acestor profunde legături cu taina de nedescris a naturii. Ei sunt niște reprezentanți reali ai unui simțământ general al poporului român. Natura este puternic prezentă în toată lirica poporului. Prezența iubitei sau a iubitului (a „mândrei” sau a „bădiței”) transfigurează tot cosmosul. Cosmosul este transfigurat în *Miorița*. Vitele sunt umanizate în relația cu omul, care le iubește și se leagă sufletește de ele. Când se așază la umbra unui pom, sub bolta senină a unui cer de vară, cu pădurea în apropiere, românul spune: „Ce frumos este; parcă-i în rai!” El se simte în luncile satului, în pădurile lui, în cea mai intimă ambianță, ca „acasă”, și totodată la largul lui. Fără natură, el nu se simte întreg, tânjește, este bolnav sufletește.



Și azi se pare că începe să simtă întreaga omenire că o cauză a crizei prin care trece civilizația contemporană este ruperea omului de natură.

3. Un alt motiv al viziunii ortodoxe prezent atât în creația folclorică, cât și în cea cărturărească a poporului român este năzuința spre înălțime, spre înnobilarea vieții. El corespunde cu ceea ce Ortodoxia cunoaște ca „îndumnezeirea omului după har”. Este celebră coloana lui Brâncuși, cu năzuința ei spre înălțarea fără sfârșit. Dar tema este prezentă și în ornamentul porților țărănești. El corespunde turnurilor bisericilor, mai ales turnurilor răsucite de la mănăstirea Curtea de Argeș. Înălțarea aceasta de jur împrejurul unei axe este forma urcușului îngerilor în viziunea lui Dionisie Areopagitul. Înălțarea aceasta reia mereu stările depășite la alt nivel. Tot drumul străbătut este mereu văzut și folosit ca o experiență ce este adâncită continuu.

Lucian Blaga a redus spiritualitatea bisericilor ortodoxe la un „transcendent care pogoară” patern la oameni, spre deosebire de spiritualitatea domurilor protestante care exprimă prin turnurile lor o înălțare continuă spre un Dumnezeu distant, de nevăzut, de neîntâlnit. Dar el a luat în considerare în formula lui numai bolta bisericilor ortodoxe. Însă toate bisericile ortodoxe au nu numai boltă, ci și turn, sau turnuri; nu există biserică ortodoxă fără boltă, fără turn sau turnuri. La bisericile maramureșene prevalează chiar turnul, deși nu lipsește nici la ele o anumită boltă. O sinteză originală în această privință o formează bisericile moldovenești, unde goticul este îmbinat cu bolta (element arhitectonic specific bisericilor bizantine, *n.ed.*).

Dacă bolta reprezintă pe Dumnezeu care coboară, turnul reprezintă pe Dumnezeu care se înalță și ne conduce și pe noi spre înălțimi. În „Crez” se spune nu numai că Fiul lui Dumnezeu S-a coborât, făcându-Se om, ci și că S-a înălțat. Dumnezeu S-a făcut om, ca pe om să-l îndumnezeiască, spun Părinții răsăriteni. Tema înălțării prin Dumnezeu, tema înălțării eterne este o altă temă specifică Ortodoxiei, prezentă în creația folclorică și cântărească a poporului român.

Între cele trei teme indicate în aceste rânduri este o legătură: omul se ridică prin jertfă și, ridicându-se, transfigurează întregul cosmos.

## ORTODOXIA ROMÂNESCĂ ȘI PATRIA<sup>75</sup>

Ortodoxia este universală în sensul că e trimisă să propovăduiască pe Hristos la „toate neamurile” (*Matei* 28, 19). Dar tocmai prin această trimitere la „neamuri”, și nu la indivizi necalificați sub aspect etnic, se arăta că ea nu este indiferentă la particularitatea neamurilor, ci le afirmă și le susține în această particularitate a lor. În acest sens, în ziua de Rusalii Duhul Sfânt se coboară peste Apostoli în chipul limbilor de foc, dându-le darul să vorbească fiecărui neam în limba lui și prin aceasta dând conținutului spiritual al creștinismului nuanța adaptată modului lui de înțelegere, imprimându-se el însuși în tradițiile lui, ridicând neamul ca atare în planul preocupărilor de mântuire în Hristos.

Prin aceasta Ortodoxia din cadrul fiecărui popor se atașează în mod deosebit, cu iubirea ei, de neamul în mijlocul căruia lucrează, ajutându-l în toate aspirațiile lui de viață și făcând o sinteză între ele și aspirațiile spre mântuire pe care le ține treze în sufletele celor ce fac parte din el.

---

<sup>75</sup> Publicat în: *Ortodoxia*, 32 (1980), 4, pp. 579-581. Semnat: Pr. D. Stăniloae. (n.ed.)

Astfel, Ortodoxia românească iubește în mod deosebit poporul român, îl înțelege, îl ajută, și prin aceasta înscrie în istoria lui pagini de fapte mântuitoare continue, prin care contribuie la ridicarea lui culturală, la lupta lui pentru a trece cu bine prin etapele periculoase pentru existența lui, la năzuința lui spre libertate, spre un nivel de viață mai ridicat, potrivit cu posibilitățile pe care i le oferă fiecare timp.

Trecutul neamului devine astfel trecutul ei propriu, viitorul lui, viitorul ei. Afecțiunea aceasta se extinde și asupra pământului pe care neamul la care s-a atașat își duce existența lui, într-un cuvânt asupra Patriei în înțelesul ei complex și total, luptând pentru apărarea și ridicarea ei sub toate raporturile, pentru prestigiul ei în lume. Sigur, această iubire și lucrare în favoarea Patriei și a neamului propriu Ortodoxia nu o însoțește cu o dușmănie față de alte neamuri, față de alte patrii. Există un universalism al Ortodoxiei, al Creștinismului, dar el este un universalism simfonic al neamurilor, al patriilor, pentru că ea slujește unui Dumnezeu care iubește toată omenirea reprezentată prin neamuri, Care a trimis pe Fiul Său în lume și L-a dat la moarte pentru mântuirea tuturor oamenilor.

Neabătându-se de la acest universalism al frățietății neamurilor, Ortodoxia românească, asemenea Ortodoxiei altor neamuri, are motive deosebite să se atașeze Patriei în cadrul căreia lucrează pentru mântuirea fiilor poporului român. Pentru ea pământul Patriei este nu numai pământul pe care ni l-au lăsat „părinții” (*patres*), ci și pământul în care „părinții” sunt mereu vii. În pământul Patriei odihnesc osemintele lor; în pământul acesta sunt topite trupurile lor proprii.



El nu e un pământ neutru, ci pământ părintesc, pământ românesc. El e udat și sfințit de sudoarea lor, de sângele lor vărsat pentru apărarea lui. În el răsună plânsul și râsul lor din tot trecutul (azi știința începe să facă auzite glasurile ce-au răsunat odată în anumite locuri). Trupurile noastre s-au format din pământul acesta, în care sunt topite trupurile lor. Și sufletele noastre se resimt de particularitatea acestor trupuri, de conținuturile înțelegerii și simțirii părinților noștri. Peisajul formelor lui s-a imprimat în sufletul lor și al nostru, dându-i un chip propriu și o expresivitate proprie. În ochii noștri, în sufletul nostru și-au imprimat farmecul lor blândețele rotunjimi ale dealurilor, răsunând de tălângile turmelor albe, mișcătoare, generoasele șesuri mănoase, vârfurile semețe ale Carpaților, văile de basm ale munților, râurile line și maiestuoase și pădurile pline de taina luminișurilor învăluite în umbre. Ele ne-au dat o comunicativitate și o receptivitate familiară, o generoasă încredere a unora în alții, un duh de viață frățească și de întraajutorare înțelegătoare și hotărâtă, opus prin fire individualismului nepăsător, singuratic și rece.

Iar dacă, potrivit credinței noastre, sufletele celor adormiți privesc cu o atenție deosebită spre locurile unde sunt trupurile lor, uneori topite integral în ele, altele păstrând ceva din forma lor (oase, cranii), așteptând să-și recapete, la înviere, trupurile anume din aceste locuri, atunci „părinții” stau în jurul nostru în mod nevăzut ca un „nor de martori” (Evrei 12, 1), atenți la felul cum cinstim acest pământ, amestecat cu rămășițele lor și imprimat pretutindeni de crucile de la căpătâiul lor, cum îl apărăm de cotropiri străine, cum îl cultivăm și înfrumusețăm cu grădinile și cu zidurile proprii gustului nostru, cum îl învăluim în haina spirituală

a tradițiilor lăsate nouă de ei și cum păstrăm prin aceasta comuniunea cu ei.

Patria se întinde astfel din adâncul pământului ce poartă pecetea noastră și până în înaltul cerului de unde ne privesc strămoșii, sfinții și eroii noștri, din trecutul imemorial și până în eternitatea la care vom intra, până în vecii vecilor.

Noi, fiii Bisericii Ortodoxe strămoșești, vrem să apărăm acest pământ, pentru că vrem să rămânem înconjurați în mod nevăzut de „părinții” noștri comuni, să auzim, spiritual, glasurile lor de îndemn la frățietate și identitate românească, în continuitate cu ei. Vrem să muncim, să luptăm și, când va veni ceasul, să ne îngropăm în acest pământ, substanța comună a noastră și a părinților noștri, și la sfârșitul lumii să înviem aici, împreună cu ei și cu copiii noștri, motiv pentru care vrem să-i creștem în credința părinților noștri și a noastră. Nu vrem să ne pierdem identitatea spirituală, pierzând legătura cu pământul Patriei și cu tradițiile înaintașilor noștri, căci prin aceasta ne pierdem însăși consistența realității noastre. Vrem să ne ținem în șirul neîntrerupt al generațiilor neamului nostru prin pomenirea părinților de către noi și a noastră de către urmașii noștri, căci altfel ne pierdem în singurătatea spirituală. Iar această menținere în șirul neîntrerupt al generațiilor neamului nu o putem avea decât în cuprinsul acestui pământ. Vrem să continuăm să pomenim pe părinții noștri și faptele lor, iar copiii noștri să ne pomenească pe noi și faptele noastre, căci de această pomenire cu dragoste depinde veșnica susținere a părinților noștri și a noastră.

În infinitatea iubirii și luminii nu se confundă identitățile personale și naționale, identitățile susținute de patrii, ci

își accentuează comuniunea lor de dragoste și devin, prin aceasta, transparente la maximum. Cine își pierde locul și identitatea lui în viața aceasta va fi lipsit de locul său spiritual și de identitatea sa și în viața viitoare. Cine rupe legăturile sale cu „părinții” și cu frații, cine face ca copiii lui să nu mai fie copii ai neamului lui va fi rupt de această comuniune și în viața viitoare, pierzându-se în chinul singurătății.

Patria e forma anticipată a comuniunii noastre eterne cu părinții, cu frații și cu copiii noștri. Ea e condiția integrității vieții noastre, cu efect în eternitate (*Apocalipsa 21, 26*).

De aceea iubim Patria și vrem să o apărăm. De aceea vrem să trăim liberi în ea, solidari cu bucuriile, dar și cu problemele fraților noștri, care se ostenesc cu răbdare în rezolvarea lor și prin aceasta în propria desăvârșire și în ridicarea Patriei pe trepte tot mai înalte de frumusețe.

## GÂNDURI DESPRE FIREA ROMÂNEASCĂ.

*Buna-cuviință, formă a nobleței*<sup>76</sup>

„Buna-cuviință” sau chiar „cuiiință”, așa cum o înțelege poporul nostru, este intraductibilă în altă limbă. Dar chiar nouă ne este indefinibilă. Ea seamănă cu „delicatețea” franceză, dar are o conotație spirituală atât de bogată, pe care aceea nu o are. Derivă de la latinescul „*convenienter*”, dar aduce în corecta relație cu alții, exprimată de aceea, o atenție deosebită la sine însuși a celui ce o trăiește, o grijă de a nu spune vreo vorbă, de a nu face vreun gest care să nu placă celorlalți și care să dezvăluie vreo mișcare dizgrațioasă de gând, de simțire. „*Convenienter*” a devenit, în „cuiiință” românească, dintr-o evitare de dezacord extern, o armonie interioară, dar în care este profund implicată atenția față de oameni. „Cuiiință” este un chip interior și exterior al omului în care eticul se îmbină cu esteticul și grija de sine este unită cu atenția față de alții. Ea este opusă bătășeniei, grosolăniei, care este totuna cu tocirea sensibilității, cu înstrăinarea de umanitatea proprie și de umanitatea altora.

Dacă „cuiiință” deschide perspectiva dimensiunii infinitei nobleței a umanului, grosolănia acoperă umanul într-o cea-

---

<sup>76</sup> Publicat în: *Ramuri*, 1986, 3, p. 3, semnat: D. Stăniloae, și în: *România liberă*, 48 (1990), 49, pp. 1-2, semnat: Preot Dumitru Stăniloae. (n.ed.)



ță murdară. Umanul se descoperă în întâlnirea cea mai curată dintre unul și altul. Umanitatea proprie nu se descoperă în lumina descoperită a umanității altuia. Cu cât caut să mă văd și să mă impun altora mai exclusiv pe mine, cu atât mă acopăr și strâmb mai mult sinea mea fină și armonioasă sub o falsă sine grosolană și neplăcută, unită cu „nerușinarea” ce însoțește slăbirea conștiinței de sine.

De aceea, „cuviița” nu găsește propriu-zis mulțumirea în niciun fel de aprobare a celui alt. Ea trăiește norma superioară, simte vârful mereu mai autentic al umanului. Ea este calea spre noblețea adevărată, pururea mai curată și mai plină de dulceața spirituală a umanului.

De „cuviiță” este legată de aceea și o fină înțelegere a mea și a celui alt, a umanului în general. Cu cât trăiesc mai mult „cuviița”, cu atât cunosc mai mult ceea ce știrbește, murdărește, aduce neorânduială în umanul meu și al altuia. „Buna-cuviiță” sau „cuviița” este astfel și un mod al cunoașterii superioare, prin care omul poate înainta mereu la trepte mai înalte ale umanului. Ea ne descoperă, pe măsura sporirii, ceea ce nu se cuvine, adică ceea ce nu se acordă cu umanul autentic, care este identic cu noblețea; dar și ceea ce „se cuvine”, sau ține de umanul propriu-zis. Astfel, buna-cuviiță unește în sine finețea trăirii și subțirimea cunoașterii umanului înălțat la treapta de tot mai frumoasă noblețe sau autenticitate. „Buna-cuviiță” este, prin aceasta, ea însăși la adăpostul oricărei folosiri mincinoase a ei. Aceasta pentru că „buna-cuviiță” este într-un tot unită cu trăirea ei sau nu poate fi despărțită de aceasta. Ea nu face loc nici unei pătrunderi a laudei de sine și nici unei lăcomii de laude din partea altora. Pentru că, dacă s-ar întâmpla aceasta, ar înceta pe loc „buna-cuviiță”.

## SPIRITUALITATEA ROMÂNESCĂ.

### *Bun și rațional*<sup>77</sup>

„Cred că niciun popor nu numește pe omul lipsit de o dreaptă rațiune om lipsit de bunătate: ne-bun. Mergând odinioară într-un sat un profesor vestit pentru multa lui învățătură, în propagandă electorală, după ce și-a isprăvit discursul violent împotriva adversarilor politici, apropiindu-se de el, un om din sat i-a spus, aprobat de râsul tuturor, „Domnule profesor, vei fi având Dumneata minte multă, dar nu-i tăta bună.” Minte bună este pentru poporul nostru mintea rațională, echilibrată, care ține seama de toate aspectele realității, sau mintea rațională este cea care funcționează bine, echilibrat, neunilateral, nepătimaș, neruptă de realitatea complexă.

Desigur, în aceste întrebări cuvântul bun a primit un sens întrucâtva diferit de bun în înțelesul de atent, înțelegător, ajutător în relațiile cu oamenii. A primit un sens de: întreg, folositor, nealterat. Ca atare, are o întrebare foarte largă, se aplică chiar lucrurilor. Se spune de o unealtă sau de o mașină că e în bună rânduială. Când terminăm un lucru folositor, spunem că am făcut un lucru bun.

Desigur, în aceste întrebări cuvântul bun a primit un sens întrucâtva diferit de bun în înțelesul de atent, înțelegător, ajutător în relațiile cu oamenii. A primit un sens de: întreg, folositor, nealterat. Ca atare, are o întrebare foarte largă, se aplică chiar lucrurilor. Se spune de o unealtă sau de o mașină că e în bună rânduială. Când terminăm un lucru folositor, spunem că am făcut un lucru bun.

---

<sup>77</sup> Publicat în: *Ramuri*, 1986, 10, pp. 6-7. Semnat: Dumitru Stăniloae. (n.ed.)

Dar nu e mai puțin adevărat că la originea acestui sens derivat al binelui, aplicat lucrurilor, se află sensul binelui ca sentiment conștient orientat spre folosul propriu, dar mai ales spre folosul altor persoane.

Binele are în sensul lui fundamental și primordial un caracter uman, de folos personal sau interpersonal. În sensul cel mai propriu, cuvântul bun se aplică omului în relația lui cu alți oameni. Expresia om bun are sensul cel mai plener și mai propriu, cum nu are expresia mașină bună. În omul bun binele este mișcare conștientă în folosul altora, cum nu este într-o unealtă bună. Din bunătatea omului decurg nu numai faptele lui în folosul altora, ci și pornirea de a face lucruri bune, foloșitoare lui și mai ales altora. Dar ca acestea să fie bune trebuie să aibă în ele o anumită raționalitate, să fie rațional întocmite.

La fel, omul bun caută să fie rațional, ordonat, previzibil, în relație cu alții, să nu se poarte în mod dezordonat, capricios, turbulent cu ei. Raționalul derivă din bunătatea, din respectul față de aceștia, din aprecierea lor ca ființe egale cu sine. Ceea ce nu e bun nu e rațional; ceea ce nu e rațional nu e bun.

Kant a impus în lumea intelectuală o noțiune îngustă a rațiunii, care nu este valabilă decât aplicată la lucrurile materiei luate în ele înseși; mai precis, o noțiune a rațiunii care constată o anumită permanență în raporturile abstracte, generale, dintre lucruri și dintre lucruri și însușirile lor. De aceea, pentru el rațiunea se reduce la judecăți analitice, la judecăți sintetice și la silogisme, ca legături între astfel de judecăți.

El n-a văzut că există o rațiune și în relațiile dintre oameni, o rațiune fluidă, adaptată la nesfârșitele forme pe care le iau relațiile dintre persoanele neidentice între ele și în situații mereu altele și altele. Și nu s-a văzut că această rațiune se activează cel mai potrivit, în mod concret și potrivit acestor

situații, prin bunățate, sau că la baza ei este bunățatea. De asemenea, n-a văzut că bunățatea trebuie să fie normativă nu numai pentru dreapta sau raționala desfășurare a relațiilor dintre oameni, ci și în acțiunile lor asupra lucrurilor care le sunt de folos tuturor. Astăzi se tinde a se disprețui vechile basme ca lectură pentru copii, înlocuindu-se cu povestiri fantastice despre viitoarele realizări ale mașinilor.

Se disprețuiesc basmele pe motiv că zmeii, Făt-Frumos sunt ființe ireale. Se uită că zeii sunt încorporări ale răului, iar Făt-Frumos este încorporarea binelui, care e mai tare ca zmeul ca încorporare a răului, chiar dacă fizic, sau în condițiile lui exterioare, este mai puțin avantajat ca zmeul. Făt-Frumos este tânărul bun ajutat de natura întregă, pentru că se poartă rațional cu ea, ocrotind-o cu bunățate. Lectura basmelor este necesară și azi, pentru a dezvolta în oamenii de mâine bunățatea ca cea mai mare forță și ca cea mai înaltă și mai rațională valoare umană, care, singură, poate promova relațiile armonioase dintre oameni, fără de care orice alt fel de progrese nu le pot fi de un real folos.

Poporul român, văzând atât de mult binele imprimat în raționalul adevărat, se dovedește ca recunoscând în mod deosebit de accentuat valoarea persoanelor umane și a bunelor lor relații, spre deosebire de filosofii care pun accentul pe abstractul uniform și ireal și care, prin aceasta, disprețuind persoanele și relațiile inspirate de bunățate dintre ele, nu aduc decât tulburare și dușmănie între ele. În aceste filosofii nefolositoare, sau chiar păgubitoare pentru viața concretă a oamenilor, ca unele care n-au nicio înțelegere pentru ea și nu sunt inspirate de bunățate, el vede, pe drept cuvânt, multă minte, dar nu „tătă bună”, sau prea puțin bună.



## PERSOANĂ ȘI COMUNIUNE<sup>78</sup>

O formă esențială în care se manifestă echilibrul poporului nostru este și personalismul lui comunitar. Se experiază în aceasta trăirea a două teme mari: a persoanei și a comuniunii. Nu este una fără alta. Nu este bucurie fără trăirea ambelor. Se reflectă în aceasta existența desăvârșită a Sfintei Treimi.

S-a spus că poporul nostru este foarte individualist, că nu poate fi încadrat într-o disciplină uniformă, ca unele popoare occidentale. Poate că este un fapt care trebuie remarcat că acele popoare sunt interior individualiste, dar exterior acceptă încadrarea într-o disciplină comună. „*Comprehensiveness*” din engleză este caracteristic în acest sens. Fiecare englez crede ce vrea, dar exterior rămân încadrați toți în Biserica anglicană. Individualismul în credință al protestanților germani merge mână în mână cu disciplina exterioară a poporului german.

Dimpotrivă, poporul român este altfel: iubește unitatea interioară, dar această unitate, având un caracter simfonic, nu uniform, se manifestă până la un loc și într-o anumită varietate și originalitate exterioară, proprie varietății persoanelor.

---

<sup>78</sup> Publicat în: *Ramuri*, 1990, 9, p. 4. Semnat: D. Stăniloae. (n.ed.)

Graiul nostru este uimitor de unitar pe întreg teritoriul românesc, dar în această unitate există o anumită varietate de la provincie la provincie, chiar de la sat la sat. În grai iese mai mult în relief unitatea, pentru că graiul nu este numai ceva exterior, ci reprezintă structura și conținutul gândirii și simțirii interioare și mijlocul esențial de menținere în unitatea interioară a gândirii, de înțelegere cu ceilalți.

Însă în port și în melos iese în relief mai mult varietatea. Poate că nu există popor care să se remarce printr-o atât de bogată varietate a portului și a melosului. Fiecare regiune, ba chiar fiecare sat și fiecare persoană, își manifestă o anumită originalitate în portul și melosul ei. Dar, în același timp, există între toate aceste forme variate ale portului și ale cântecului o unitate pe care o simțim, dar este greu să o definim.

Aceeași varietate și unitate se manifestă în forma casei de locuit, în sculptura stâlpilor de la porți și a uneltelor în general, în încristirea oului. Fiecare sat are forme proprii în motivele cusute pe cămăși, pe ii, pe catrințe, pe traiste, în tăietura veșmintelor, în combinația culorilor. Ba, furând cu ochiul un motiv de la o vecină, mama și cu fata caută să modifice puțin acel motiv în țesătură, în cusătură, pentru că fiecare vrea să atragă atenția prin originalitatea sa. Pe de altă parte însă, nimeni nu vrea să iasă din forma generală a portului din sat. Dorința insului de a se remarca prin ceva propriu stimulează, sau a stimulat, imaginația artistică creatoare a poporului român. Dar creația acestei imaginații s-a dezvoltat în mod solidar. Nimeni nu vrea să iasă din legătura cu ceilalți, căci în cazul acesta nimeni nu va mai căuta să împrumute ceea ce aduce el nou.

Pe lângă aceasta, tocmai dorința de a se remarca în fața celorlalți arată voința fiecăruia de a rămâne într-o legătură cu ei. Fiecare vrea să se remarce în mod exponențial, nu ca un caz sortit să rămână izolat.

Românul nu vrea să se rupă din unitatea cu ceilalți, căci atunci nu mai este interesant pentru ei, ci este luat în răs, dar nici să se confunde în masa uniformă, să nu mai atragă atenția. El nu vrea să devină un individ nepăsător la ceilalți, dar nici o piesă indistinctă într-o unitate de piese nedeosebite între ele. El vrea să fie o persoană, având în vedere faptul că persoana este o formă de existență unică într-o comunitate, promovată de comunitate. El vrea să fie „cineva” în comunitate, el vrea să fie luat în seamă în comunitate și să vadă comunitatea aprobându-l și luând exemplul de la el. Persoana se dezvoltă în aprobarea comunității, iar persoanele variate fac viața de comunitate bogată, interesantă și iubită. Persoanele reprezintă aceeași comunitate în expresii variate. Persoana iubește comunitatea pentru ceea ce-i dă comunitatea, pentru ce dă ea comunității. Dacă aceasta îi uniformizează pe membrii ei și nu le permite un aport original, ea devine plictisitoare, strivitoare pentru membrii ei. Aceștia o evită, se sustrag cât mai mult din legăturile cu ea și astfel comunitatea se descompune, după ce i-a slăbit forța exterioară prin care îi ținea pe membrii ei în unitate cu sila. Prin faptul că românul caută aprobarea comunității, el caută unitatea, nu iubește o dezvoltare în afara comunității.

Șezătoarea, claca, jocul, nunta sunt tot atâtea prilejuri și forme ale manifestării persoanei în comunitate, sau ale promovării vieții bogate și interesante a comunității prin persoane. Însăși munca devine în felul acesta plăcută și plină de spor.

Munca în șezătoare sau cea comună în clacă se execută fără să se simtă ca o oboseală, atenția fiecăruia fiind atrasă și distrată de glumele ce le spun când unul, când altul, sau de grija de a spune ceva care să-l facă remarcat și de bucuria ce i-a adus-o succesul pe care l-a avut în ceea ce a spus.

Românul ascultă cu respect cântarea comună sau contribuie la executarea ei; apreciază și un solo remarcabil. Dar vrea mai mult ca fiecare să cânte ceva pe rând sau vrea ca în cântarea comună să se audă puțin glasul fiecăruia. El nu concepe comunul ca un zeu, pe altarul căruia să fie sacrificată existența persoanelor. El vrea să se remarce – la nunți, la botezuri, la întâlniri, la un pahar de băutură – prin dărnicie. El vrea să facă „cinste”. Prin dărnicia lui vrea să se manifeste și să se facă remarcat ca un om de cinste. Dacă nu poate dărui ceva, se simte dezonorat. El vrea să se remarce prin dărnicie. El se sârguiește să aibă o bunăstare în general nu pentru a o ține cu zgârcenie numai pentru sine, ci pentru a-și putea manifesta dărnicia. Dărnicia face bunurile să circule în comunitate. Când era rudă mai apropiată, bărbatul era fericit să anunțe în fața nuntașilor că dăruiește tinerilor căsătoriți un vițel sau câțiva saci cu grâu, iar femeia un sul de pânză din cele țesute de ea. Românul se simte umilit de sărăcia lui, în primul rând pentru că nu se poate remarca prin dărnicie ca alții. El nu biciuiește atât bunăstarea cuiva, când este câștigată prin muncă cinstită, cât zgârcenia lui. Pe aceștia îi numește în mod disprețuitor „calici”, termen care odinioară însemna „săraci, cerșetori”. Bogații zgârciți se comportă ca niște săraci cerșetori.

Este o vanitate în această dărnicie? Poate că se manifestă în ea și oarecare vanitate, dar numai pentru vanitate nu ar face cineva sacrificii remarcabile. În orice caz este



o vanitate preferabilă celei afișate prin lux, prin înălțimea poziției sociale, prin atitudini care nu dau nimic.

Prin dărnicie se manifestă și conștiința că omul are lipsă (termen specific Părintelui, regionalism care înseamnă „are nevoie”) de bunul nume în comunitate, de comuniunea cu alții, pe care dărnicia i-o deschide. Prin dărnicie, bunurile materiale sunt ținute în circulație de la unii la alții și însăși munca se efectuează și pentru alții. Bunurile servesc întăririi comuniunii. Dărnicia constituie un stimulent în plus spre muncă, spre dărnicie.

Copilul nu s-a putut dezvolta complet în spațiul îngust, fizic și spiritual, al familiei, ci pe uliță, în jocul cu copiii satului, sub privirile zâmbitoare ale adulților, sub sfaturile și muștrările lor. Sufletul omului se umple din copilărie de conținutul bogat al tradiției, de preocupările, de judecățile de valoare, de înțelegerea creațiilor artistice ale satului.

Comunitatea înseamnă în viața poporului român o mare prezență în existența insului, imprimându-se în toată viața lui sufletească, dar prezența ei este iubită, este căutată. Ea exercită în viața insului, tocmai prin relația liberă între ea și el, o mult mai mare eficacitate decât autoritatea unei persoane, sau a unei conduceri, sau pături conducătoare, cum se întâmplă în Occident. De aceea, insul nu este tentat mereu să se revolte împotriva ei, să o sfideze în sens individualist, cum este tentat în Occident, din motiv că unitatea societății este menținută de acea autoritate exterioară. Deci, dacă rămâne încadrat în ea, nu rămâne de silă, pentru autoritatea unei conduceri superioare, ca în Occident.

Tocmai de aceea, comunitatea în viața poporului român nu împiedică dezvoltarea inteligenței, a gândirii, a gustului artistic personal. Ea nu înseamnă tocirea gândirii,

aplatizarea gustului, nu-l obligă pe ins la repetarea automată a dictoanelor conforme cu ceea ce zice lumea („*Man*” al lui Heidegger.) Ea nu este numai inhibitivă, ci și stimulatorie. Ea îl oprește pe ins de la abaterile morale, dar îl ferește și de platitudine, prin faptul că nu ia în seamă pe cei lipsiți de personalitate și-i stimulează la inteligență. Ea formează pe ins în ambele moduri. Poporul român n-ar putea formula un sistem filosofic plin de neîncredere în comunitate asemenea celui al existențialismului occidental. Comunitatea românească stimulează destoinicia, gândirea personală, imaginația insului, pentru a-l face să aducă ceva propriu și nou în viața comunității, desigur nu ceva nou care sfidează buna rânduială, dreapta judecată generală și simțul artistic subțire al ei. Nu aprobă orice aiureală, orice nebunie, sesizată de toți imediat, nici bădărănia de toți condamnată, nici ceva prin care insul „își face de cap” și nu e atent la gesturile și cuvintele sale, prin care contribuie în mod iresponsabil la disoluția societății sau la coborârea nivelului ei. Ea încurajează pe ins să aducă o contribuție care adâncește, dezvoltă tezaurul gândirii sănătoase general umane și al gustului ei, dezvoltat de o întreagă tradiție și de contribuția tuturor. Poporul român este străin de mentalitatea individualistă occidentală care încurajează toate extravaganțele păgubitoare bunei-cuviințe și bunei rânduiei. Heidegger încurajează ieșirea de sub conținutul de dictoane cuprinse în „așa zice lumea”, adică din bogata încăpere spirituală a comunității, pentru că, în Occident, comunitatea nu e cunoscută ca o comunitate, ci ca o comunitate a unei uniformități silnice exterioare, lipsite de o gândire care merge până la rădăcinile existenței, ca o comunitate ținută în unitate printr-o autoritate exterioară.

La noi, comunitatea devine ușor comuniune, deschidere interioară între persoană și persoană, un tot pluri-personal, în care se gândește intim, profund, în mare libertate, într-o încurajare, stimulare și inspirare reciprocă, în care e pusă în mișcare toată sensibilitatea umană, cum nu e pusă într-o existență individualistă. Comunicabilitatea românului ia societății caracterul de instituție impersonală, strivitoare, înăbușitoare de umanitate. Toată lupta între individ și societate, care formează leitmotivul principal al literaturii și al unei mari părți a filosofiei occidentale, nu e prea înțeleasă la noi și când unii scriitori au făcut caz de această problemă în opera lor, au făcut-o dintr-un spirit de imaginație. La noi, insul caută comunitatea pentru a descoperi cu ajutorul ei în sine, dar și în umanitate în general, dimensiuni ale cunoașterii și sensibilității pe care nu le poate afla în singurătate sau în luptă cu comunitatea. Comunitatea nu-l face pe ins să reducă moartea la un singur fapt divers, la care nu vibrează, cum spune Heidegger, ci îi prilejuiește meditații producătoare de fiori, căci în convorbirile intime ale membrilor comunității – convorbiri ale comuniunii, sau în istorisirile și interpretările pe care le dă comunitatea tainei morții găsește, concentrate, profunde și cutremurătoare semnificații, iar în modul cum este așteptată moartea în tradiția comunității descoperă reliefuri bogate și înțelesuri adânci, pe care nu le descoperă în viața și gândirea sa izolată. În gândirea izolată moartea se prezintă ca un vid total, înspăimântător de aceea, dar lipsit de orice virtute de îmbogățire a gândirii și sensibilității umane. Iar omul nu se realizează prin trăirea disperată a golului pe care-l reprezintă moartea, la care meditează insul în izolare.

Adâncimea și complexitatea existenței se descoperă în comuniune și în exprimarea bogată a produsului comuniunii, chiar dacă exprimarea aceasta, repetată în comunitate, își pierde transparența pentru cei ce nu realizează momente de comuniune cu alții. Dar fără această exprimare bogată și fără comuniunea în care se „aprinde” (se pune în lucrare, *n. ed.*) conținutul adunat și vehiculat în comunitate, insul izolat n-ar avea accesul la bogatele și adâncile sensuri ale tainei existenței și morții. Desigur, comuniunea dă insului și o susținere în fața mării spaime a morții, ca și o mângâiere în disperările produse asupra lui de boli, de invalidități sau de insuccese zdrobitoare.

Pe de altă parte, și disperările adânci ne sunt provocate tot de viața în comunitate: de moartea celor apropiați, de insuccesele noastre în cadrul ei și de cele ale celor dragi ai noștri, de neputința de a le procura acestora cele necesare, de dezastrele celor lăsați în grija noastră, în răspunderea noastră. De la comunitate ne vin durerile și disperările cutremurătoare și de la ea ne vine tot conținutul trăirii noastre și prin ea ne sunt aduse în fața conștiinței adâncile întrebări ale existenței. Iar cei ce ne susțin și ne mângâie, sau prilejuiesc dramele noastre, trăiesc ei înșiși dramele ce ni le produc. Comunitatea nu este atât de nepăsătoare la viața persoanei, cum își închipuie filosofia existențialistă. Iar noi suntem datori să susținem și să mângâiem pe alții, trăind în același timp dramele lor, care sunt mai chinuitoare decât drama teoretică a celui ce nu este preocupat decât de golul existenței sale. Susținându-ne și mângâindu-ne reciproc, nu ne aplatizăm, dacă trăim în mod real umanitatea noastră. Dar umanitatea nu se poate trăi în afara comunității. Existența complet în afara comunității este de neînchipuit, iar o



existență care-și reduce legăturile cu comunitatea la un minimum se golește de conținut și de sensibilitate. Ea nu mai cunoaște mângâieri, dar nici dureri și disperări concrete, ci o mare plictiseală abstractă. O astfel de existență rămâne să-și forțeze în mod masochist conștiința prin ținerea continuă în lumină a gândului la moartea proprie și la spaima de ea. Dar poate face aceasta continuu? În afară de aceasta, lipsa oricărei mângâieri din partea altora nu înseamnă, oare, o continuă tristețe sau o continuă platitudine? Ne este, oare, singurătatea o stare de nesuportat prin golul ei? Nu este ruperea de comunitate o moarte înainte de moarte? Și de ce vrem să grăbim în felul acesta moartea noastră? De ce n-am trăi, până ce ne este dat să trăim, acceptând comunitatea și bogăția de viață spirituală procurată de ea, ca și condiție a unei vieți adevărate? De ce am disprețui susținerile și mângâierile comunității și de ce le-am socoti amăgitoare, considerând mai conforme cu realitatea spaima sau disperarea, cu care nu va veni nici o alinare, prin respingerea comunității și prin refuzul de a lua în serios viața în cadrul ei, sau viața pur și simplu? Pe de altă parte, de ce am mai fi așa de triști, considerând viața ca un gol absolut pe care moartea îl va da pe față? Dar este mai sigur ceea ce pretindem că ni se descoperă într-o existență izolată, nefirească, decât ceea ce gândirea și experiența unei întregi umanități a concentrat în comunitate?

Pretenția unei astfel de cunoașteri, în condiția unei nefirești existențe individualiste, poate să nu aibă prea întinse efecte dizolvante, când rămâne apanajul unei vieți individuale care stă la originea ei, dar când ea, ridicată la rang de filosofie generală, vrea să fie însușită de toată lumea, își întinde efectul dizolvant asupra unor mari părți ale

comunității, făcând ca o mare parte dintre membrii ei să nu mai aibă nicio încredere în mângâierile și susținerile ei, în intuițiile ei favorabile vieții.

Poporul nostru are o mare încredere în comunitate, în cadrul căreia *persoana* deschide ochii vii și iradianți de viață la tot pasul. El consideră comunitatea înrădăcinată în viață, legată indisolubil cu viața. Individul participă la viață numai prin ea. Românul respiră în comunitate, căci prin ea respiră viața.

În comunitate se trăiește viața integrală a umanității, care se înviorează ca și comuniune. Din această umanitate integrală crește insul ca om întreg, și el, la rândul său, contribuie la întregirea umanității ca și comunitate.

Formele de comunitate pot spori conform cu cerințele vieții omenești. În trecut existau indivizi care-și puteau duce viața la marginea comunității, sau în comunitatea unor grupuri restrânse, rupte în mare măsură de comunitatea generală. Și, în general, comunitatea nu prindea, în formele ei, decât puține momente și preocupări ale inșilor. Azi comunitatea prinde momente și preocupări cu mult mai multe în formele ei. Principal este ca comunitatea să rămână tot așa de plăcută inșilor, ca și în cazurile cele mai favorabile din trecut, pentru ca inșii să se obișnuiască cu acest rol mai mare al comunității în viața lor, pentru ca să simtă, pe mai departe, relațiile dintre ea și ei ca relații de libertate, ca creativitatea personală să fie mai departe stimulată, ca, în general, în formele multiple ale vieții de comunitate să se deschidă mai multe uși spre viața de comuniune.

Ne dăm seama că trecerea poporului nostru din condițiile vieții de la sate în condițiile vieții în orașele moderne creează un moment de răscruce, dacă nu de criză în ceea

ce privește formele tradiționale ale vieții lui de comunitate. Aceasta pentru că viața în orașul modern este produsul evoluției industriale a Occidentului. Mai bine de patru secole Occidentul a exercitat o acțiune corozivă asupra formelor organice ale vieții de comuniune: familie, comunitate locală, nație. Individul a luptat să dizolve aceste comunități organice, pentru a dobândi o libertate absolută. El nu și-a dat seama că, în afara acestor comunități organice, el se scufundă în anonimat, nemaexistând niciun grup comunitar care să se intereseze de el și să-i asigure identitatea personală, necesară lui însuși. Cine nu mai este chemat pe nume, cu o oarecare afecțiune, încetează să mai aibă un nume. El devine un număr într-o masă, un plus de forță a masei, înlocuibil oricând, fără regret, de altul. Se pierde în conglomerat. El încetează să mai fie o persoană și să mai simtă o responsabilitate. El nu mai găsește niciun sens faptului că se deosebește în vreun chip oarecare de alți indivizi, care reprezintă alte numere în masă. Numai comunitatea organică îl poate susține pe om ca persoană.

Occidentul a căutat să pună în locul comunităților organice forme organizatorice de comunitate dependente, în aparență, de voia individului: instituții de învățământ, întreprinderi productive, asociații de tot felul. Dar acestea nu creează unitatea intimă, organică de care are nevoie individul. Ele își împlinesc un rost de susținere spirituală a individului numai când se sprijină pe comunități organice. Membrii comunității organice țin la fiecare dintre ei nu numai dintr-un considerent rațional, sau numai pentru că așa vrea conducerea comunității, ci dintr-o legătură mai presus de un asemenea considerent sau de hotărârea conducerii.

Poporul nostru a trăit profund până azi în comunitățile sale organice: familie, neam (rudenie), nație. Dar forma

aceasta comunitară, proprie încă popoarelor din Orient, el a unit-o cu formele de comunitate organizată, care stau în legătură cu comunitățile organice și care sunt proprii Occidentului: sat, patrie, armată, instituții de învățământ și întreprinderi de producție.

Azi se impune poporului nostru să nu piardă încadrarea în comunitățile organice după chipul individualismului occidental, ci să adapteze viața orașului, produs al acestui individualism, unor forme de comunitate organizate, legate de comunitățile organice și având ceva din căldura și intimitatea lor.

Spațiul din jurul blocului modern poate deveni ulița satului, cartierul poate lua locul satului. Mărimea blocului nu trebuie să copleșească forța spiritului familiar al poporului român. A putut exista un individualism, poate chiar mai mare ca cel din blocuri, și în căsuțele mici, izolate ale orașului de odinioară. Proporțiile blocului sunt menite să lărgască, să înalțe viziunea omului, dar nu să-l strivească. Omul, după ce se adaptează unor dimensiuni mai mari, își regăsește mărimea sa superioară și față de acestea. Când începe să trăiască pe vârful munților, se simte mic pe înălțimile lui. Dar, în scurtă vreme, vede că e mai mare și decât aceste înălțimi și ochiul lui se obișnuiește să cuprindă depărtările pe care le deschid aceste înălțimi. Omul, ca subiect, e mai mare decât orice mărime fizică, decât orice complexitate a vieții. Spiritul românesc își poate actualiza viața de comunitate, familiaritatea lui comunitară chiar în complexitatea mult sporită a orașului modern. Căci numai în această viață de comunitate omul își va vedea asigurată identitatea lui personală, va simți că înseamnă ceva pentru o seamă de persoane.



## UNITATEA SPIRITUALĂ A NEAMULUI NOSTRU ȘI LIBERTATEA<sup>79</sup>

Acum vreo câteva luni, când un ascultător a obiectat într-o scrisoare adresată postului „Europa liberă” că pledează prea mult pentru libertatea cultului greco-catolic și a sectelor în România, în vreme ce despre Ortodoxie se vorbește mai mult critic, comentatorul scrisorilor a ripostat iritat că libertatea insului e mai importantă decât unitatea în credință a poporului român.

Am vrea ca în rândurile următoare să supunem unei cercetări raportul dintre libertate și unitatea spirituală a poporului român. Credința creștină ortodoxă nu e contrară libertății. Dar și ea, ca și fiecare altă formă a credinței creștine, își propovăduiește cu râvnă forma ei de credință, căci așa au făcut și Apostolii, căutând să atragă la ea popoarele păgâne. Dar, în același timp, Biserica, chiar din vremea Apostolilor, a condamnat răstălmăcirile adevăratei credințe în Hristos, socotindu-le „erezii” sau păreri liber alese, contrare credinței adevărate în Hristos, propovăduită de Apostoli și păstrată până azi în mod neschimbat, așa cum a fost ea explicată de Sfinții Părinți.

---

<sup>79</sup> Publicat în: *Biserica Ortodoxă Română*, 108 (1990), 1-2, pp. 47-49.  
Semnat: Pr. prof. Dumitru Stăniloae. (n.ed.)

Singură libertatea nu e un criteriu pentru justificarea oricărei abateri de la credința în Hristos, așa cum a fost propovăduită de Apostoli și s-a păstrat în Biserica Ortodoxă. Dar, în general, libertatea nu e bunul suprem în sine. Ea poate degenera, când e considerată astfel, în libertinaj egoist, sau în temei pentru toate plăcerile inferioare. Astfel înțeleasă, ea e un factor de descompunere între oameni și în viața neamurilor.

Desigur, nici credința creștină adevărată nu s-a impus și nu se menține cu forța, ci s-a căutat și se caută ca oamenii să o accepte în mod liber. Dar, în același timp, ea caută să convingă pe oameni că libertatea din cadrul ei depășește egoismul, bunul plac, disprețuirea valorilor care îi pot uni pe oameni pe un plan superior. Libertatea adevărată implică astfel în ea o răspundere pentru alții sau pentru bine.

Una dintre aceste valori, de care credința creștină are de ținut seama la noi, este unitatea neamului. Neamurile sunt lăsate și ele de Dumnezeu ca forme unitare și distincte de spiritualitate. Hristos a trimis pe Apostoli să propovăduiască neamurilor (*Matei 28, 19*). De aceea le-a trimis Apostolilor pe Duhul Sfânt, ca să le învețe în limbile lor (*Faptele Apostolilor 2, 3*). Iar în *Apocalipsa* se spune că nu indivizi singulari, ci „neamurile vor umbla în lumina ei (cetății Mielului)”, iar că prin porțile cetății vor intra nu indivizi izolați, ci „slava și cinstea neamurilor” (*Apocalipsa 21, 24 și 26*), adică fiecare neam va aduce modul în care a realizat o spiritualitate proprie prin credința creștină, datorită darurilor speciale pe care le-a primit de la Dumnezeu.

Dar aceasta înseamnă că neamurile nu trebuie să se formuleze în spiritualitatea lor prin forme deosebite ale credinței creștine, susținute de grupuri care nu mai au o comuniune între ele în ceea ce le este fundamental.

Libertatea de a cugeta contrar își are locul în planul material, de suprafață, al vieții, în alegerea meseriilor, în forma de organizare a gospodăriilor proprii, în afirmarea pe plan politic a unor interese conforme grupurilor economice cărora le aparțin.

Ba, putem spune că este o libertate și în felul de practicare a credinței. Dar credința în Hristos trebuie să fie unitară, deși, chiar cu accentul pus pe o latură a ei, în înțelegerea ei este o anumită libertate, dar o libertate prin care cei de aceeași credință se întregesc, nu se dușmănesc.

Credința creștină presupune o comuniune cât mai deplină între cei cărora le este comună. Și comuniunea aceasta implică o bucurie de a trăi toți în comun și de a-și comunica înțelegerea în viziunea fundamentală a vieții, exprimată în datini, în sărbători, în explicarea vieții, în aceeași grijă față de morți etc. Aceasta era unitatea satului. Toți mergeau la aceeași biserică, se rugau împreună unii pentru alții, ascultau aceleași rugăciuni ale preotului pentru morți, își comunicau înțelegerea comună a tuturor celor auzite și trăite în aceste ocazii.

Dar n-am mai văzut această comuniune între credincioșii ortodocși și membrii sectelor. Dacă intrau în vorbă despre acestea, le făceau numai în spirit de ceartă, de contradicții. Această comuniune cu țărani greco-catolici nu s-a pierdut cu totul, pentru că ei au fost lăsați în mod mincinos să se socotească aparținând aceleiași Biserici. Numai episcopii, teologii și unii preoți îndoctrinați în dogmele catolice, deosebite de cele ortodoxe, nu mai comunicau în spirit de unitate.

Deci iată cum deosebirea în credință produce o desființare a unității neamului, în ceea ce are el ca spiritualitate fundamentală, și deci o desființare a identității spirituale a neamului însuși, când împrejurările istorice aduc amestecarea altor

neamuri cu neamul propriu, putând duce la însăși nimicirea neamului românesc.

Se va spune că deosebirea în credința creștină există și la alte neamuri, fără să le fi periclitat unitatea proprie. Dar trebuie observat că unitatea în catolicism a poporului francez i-a dat o notă unitară proprie prin unirea catolicismului cu anumite însușiri naționale. La fel, unitatea în catolicism a popoarelor italian, spaniol, portughez, a popoarelor din America, le-a dat nota lor proprie, cum a dat unitatea în Ortodoxie nota proprie poporului rus, bulgar sau grec. Ceva deosebit pare a se fi întâmplat cu germanii, împărțiți în catolici și protestanți, sau cu maghiarii. Dar se uită câtă dezbinare politică a menținut între germani deosebirea de credință.

S-ar putea spune în mod și mai accentuat că Statele Unite ale Americii au o mulțime de secte și totuși sunt un singur popor. Dar oare este în ele un popor cu o spiritualitate profundă, unitară? Ele sunt menținute într-o unitate mai mult politică, tehnică, economică, dar adunarea de diferite popoare din alte țări încă nu le-a permis să ajungă la o unitate spirituală. Dar poate vor ajunge cu vremea. Până atunci ele se pot menține în independența lor prin numărul mare al populației și prin forța lor tehnică.

Noi însă, ca popor mic, vom putea oare să ne menținem în independența noastră fără o unitate spirituală?

Unitatea și originalitatea noastră spirituală s-au menținut de-a lungul secolelor de divizare politică prin unitatea noastră spirituală în credință.

Să ne silim să nu pierdem această unitate, căci cine știe ce greutate ne va mai aduce viitorul pe plan politic! Și dacă nu vom avea nici această unitate, ce ne va mai susține în existență ca neam deosebit?



# NEAMUL ROMÂNESC ȘI-A LUMINAT ISTORIA, PENTRU EL ÎNSUȘI ȘI PENTRU LUMEA ÎNTREAGĂ, PRIN JERTFELE PENTRU HRISTOS ALE TINERETULUI SĂU<sup>80</sup>

Un neam se înalță spiritual nu numai prin faptele sale mărețe, ci și prin conștiința despre ele și prin silința de a nu coborî de la înălțimea lor.

La o uriașă înălțime a fost ridicat neamul nostru prin jertfele nenumărate aduse de tineretul său pentru Hristos. Dar aceste jertfe ne obligă să menținem trează în noi conștiința înălțimii lor, ori să ne arătăm în viața noastră vrednici de ele.

Din niciun neam nu s-au adus vreodată un număr așa de mare de jertfe pentru Hristos, ca din neamul nostru, în zilele din preajma unei comemorări noi și retrairi a Nașterii Lui. Aceste jertfe, prin faptul că s-au adus pentru eliberarea spirituală a poporului nostru, prezintă o eliberare care înseamnă în mod fundamental scăparea lui de împiedicarea manifestării credinței în Hristos, o mare asemănare cu

---

<sup>80</sup> Publicat în: *România liberă*, 48 (1990), 43, pp. 1, 3. Semnat: Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae. (n.ed.)

jertfele celor paisprezece mii de prunci jertfiți de Irod, care-și socotea amenințată puterea de Nașterea lui Hristos – Împăratul sufletelor eliberate.

Dar jertfele tinerilor români se pot socoti jertfe pentru Hristos, asemenea celor ale pruncilor uciși de Irod, și prin faptul că jertfele adevărate, însuflețite de marele elan al spontaneității, nu se pot aduce decât de cei ce cred că, dăruindu-și viața pământească, o câștigă pe cea veșnică în unire cu Hristos atât pentru ei cât și pentru cei pentru care se jertfesc. Dacă cei ce se jertfesc ar socoti că cei pentru care se jertfesc ca și ei înșiși nu au decât o scurtă viață pământească, ce le-ar da puterea să se jertfească? În jertfa pentru alții este implicată credința în viața și deci în valoarea veșnică a celor ce se jertfesc și a celor pentru care se jertfesc. Iar aceasta este una cu credința în Hristos, Care S-a jertfit pentru alții din conștiința că va învia, dar va învia pentru a-i face să învie și pe oamenii pentru care S-a jertfit. Astfel, putem spune că jertfele tinerilor români au fost jertfe din credința în Hristos și, prin aceasta, în veșnica mântuire a lor și a fraților lor pentru care au voit să se jertfească.

Dar jertfele atât de numeroase ale tinerilor români prezintă și o altă deosebire față de jertfele pruncilor uciși de Irod. Pruncii aceia au fost uciși fără să pășească în mod conștient și deci voluntar spre jertfa lor. Copiii și tinerii români au pășit spre jertfă fie din mărturisirea directă a credinței în Hristos, fie dintr-o conștiință deplin actuală a ei, fie dintr-una în oarecare măsură virtuală, constând în cunoașterea valorii veșnice a persoanelor componente ale neamului lor și deci a însuși acestui neam, cunoaștere care are la bază credința în Hristos cel înviat ca om pentru veșnicie.

S-ar putea spune că ei au mers la jertfă urmărind răsturnarea unui regim politic, cum n-au făcut mucenicii creștini dintotdeauna. Dar nici tinerii români nu au pornit cu arme să răstoarne un regim politic. Ei au cerut în mod neînarmat libertatea poporului de care ține și libertatea credinței în Hristos. Propriu-zis, această cerere era o mărturisire a credinței. Dacă mulți dintre martirii creștini ai primelor secole au primit martiriul mărturisind credința în Hristos, când erau aflați de către organele statului ca având-o pe aceasta, tinerii martiri români au ieșit în public mărturisindu-și credința actuală sau virtuală în Hristos prin afirmarea valorii eterne a neamului lor. Au fost astfel de mucenici mărturisitori și în trecut. Sfântul Maxim Mărturisitorul a murit în chinuri pentru că refuzase să nu mărturisească în public credința lui adevărată în Hristos.

Tinerii martiri români sunt martiri mărturisitori și niciun popor n-a dat un număr atât de mare de martiri mărturisitori. În preajma comemorării din urmă a Nașterii lui Hristos, tot tineretul român a mărturisit credința în El, știind că va plăti mărturisirea Lui cu martirajul, o parte dintre ei suferind pentru aceasta martirajul, o altă parte dintre ei nesuferindu-l. Această mare mărturisire și jertfă a lor nu se poate explica decât prin credința creștină a poporului nostru, care a pus o pecete pe adâncimea lui sufletească, deci și a tineretului crescut de el. Iar această credință creștină trăită în adâncime de poporul nostru nu s-ar putea explica fără o neîncetată practicare a ei în slujbele Bisericii. Vor mai fi manifestat unii dintre slujitorii Bisericii și unele slăbiciuni, sub persecuțiile speciale la care a fost expusă Biserica de regimul comunist, dar Biserica a menținut, cu toate aceste opresiuni, continuitatea practicilor creștine în

popor, sau fundamentul spiritualității lui. Prin sărbătorirea atâtor Sfinți Mucenici, prin descrierea vieții lor în predicile preoților, s-a menținut în poporul nostru o fierbinte admirație și cinstire pentru jertfa lor, care și-a arătat și ea rodul în capacitatea de jertfă a tineretului nostru.

Socotim că ar fi bine ca Biserica să includă în cinstirea tuturor mucenicilor ei și cinstirea mulțimii de mucenici ai poporului nostru din timpul recent. Aceasta va înviora mai departe, în viitor, în sufletul poporului nostru nu numai cinstirea mucenicilor în general, ci și a mucenicilor atât de numeroși ai poporului nostru, deci și credința până la jertfă în Hristos.

În acest scop, socotim că ar fi necesar ca Sfânta Patriarhie să organizeze o acțiune de înregistrare a numelor tuturor martirilor mărturisitori din timpul recent, făcând apel la rudeniile și cunoștințele lor pentru a comunica numele lor, cu locul și data nașterii, cu vreun moment de manifestare a credinței lor din timpul vieții și cu alte date semnificative. Aceasta pentru ca, în ziua închinată pomenirii lor, să se citească în biserici numele tuturor.

Aceasta ar ajuta conștiința și viața neamului nostru să rămână la o înălțime mai apropiată de jertfele lor. S-ar micșora ispita ateismului, căci și-ar da seama mulți membri ai poporului nostru că ateismul echivalează cu un dispreț față de jertfa adusă de tinerii noștri din credința în Dumnezeu și în veșnica existență a neamului nostru.



## PRIGONIREA BISERICII ORTODOXE STRĂMOȘEȘTI SUB COMUNISM<sup>81</sup>

Prin jertfe nenumărate aduse cu deosebire de tineretul nostru, Dumnezeu a eliberat poporul român de robia comunistă care dura de 45 de ani și care urmărea golirea tineretului de viața creștină și deci de spiritualitatea lui strămoșească, iar prin aceasta, desființarea identității lui ca popor aparte, ca să nu mai vorbim de nimicirea lui ca existență biologică printr-o tot mai crudă înfometare.

În această acțiune de nimicire a neamului nostru o atenție specială se dădea prigonirii Bisericii strămoșești și împiedicării ei, în tot felul, în lucrarea ei deschisă în viața poporului.

Vom enumera câteva forme ale acestei prigoniri.

De fapt, Biserica Ortodoxă strămoșească a fost supusă de regimul comunist unei prigoniri deosebite. Un reprezentant ai Departamentului Cultelor, întrebat odată de mine pentru ce Biserica Ortodoxă este supusă unor dificultăți speciale, nepermițându-i-se să-și refacă bisericile ce se ruinau, în vreme ce cultele neoprotestante își clădeau, în

---

<sup>81</sup> Publicat în: *Ortodoxia*, 92 (1990), 1, pp. 3-6. Semnat: Pr. prof. Dumitru Stăniloae. (n.ed.)

schimbul valutei străine, case de rugăciune monumentale, acela mi-a răspuns că credința creștină reprezintă în rândul poporului român majoritatea ortodoxă și tocmai de aceea ea trebuie desființată cu deosebire, pentru a face să domneasă în statul nostru ateismul.

Formele acestei acțiuni de eliminare a credinței din majoritatea poporului nostru s-a concretizat, cum am spus, în oprirea refacerii și reparării bisericilor ce se ruinau, în demolarea unui mare număr de biserici existente, în supravegherea deosebită a activității preoților, în închiderea acestora pentru vini inventate, în așa măsură încât între anii 1950 și 1965 se aflau peste 500 de preoți ortodocși în închisori, dintre care unii au fost duși la canal, ca să nu mai vorbim de copiii preoților, mai ales ai celor închiși, care nu erau admiși în Facultăți, ci erau în schimb suspectați permanent, iar în serviciu menținuți numai în grade inferioare. La acestea se adaugă persecutarea credincioșilor care aveau curajul să frecventeze bisericile.

Dintre preoții aflați în închisori în anii 1958-1964, eu personal am fost în cameră cu câțiva care au murit, îmbolnăviți de tot felul de tratamente chinuitoare la care fuseseră supuși, inclusiv înfometarea.

Aceștia au fost: Dr. Liviu Munteanu, fost rector al Institutului Teologic din Cluj, închis pentru că semnase, ca vicar al Episcopiei din Cluj, în locul Episcopului, o adresă către preoți pentru catehizarea copiilor. Deși ajunsese paralizat după o vreme, era silit să meargă pe picioarele sale pentru a-și rezolva trebuințele trupului, fiind supus și la alte acte chinuitoare care i-au grăbit moartea. Apoi au fost: Dr. Ilarion Felea, fost rector al Institutului Teologic din Arad, distins autor de scrieri teologice, Pr. Lazarov din Dobrogea,

aflat în 1959 în cel de-al paisprezecelea an de închisoare. Acesta se gândea cu emoție că-și lăsase fiul acasă în vârstă de doar un an. Niște dureri cumplite de cap i-au adus la un moment dat, după trei zile, moartea. Ieromonahul Daniel (fost Sandu Tudor), mort în urma unor împingeri de către gardieni, în timp ce era adus de la o baie împreună cu alții. Înainte de aceștia a murit, în 1950, Pr. Ilie Imbrescu care, după ce a fost ținut, ca pedeapsă, câteva zile fără mâncare, luând ceva de mâncare, a făcut ocluzie intestinală.

Biserica Romano-Catolică a canonizat pe unicul ei cleric mort în închisoare, respectiv pe Mgr. Ghica.

N-ar fi cazul să pomenească și Biserica noastră pe ne-numărații preoți și pe mulți alții, ca și pe toți credincioșii ortodocși morți în chinuri în închisori pentru credința lor?

În închisori, preoții și monahii ortodocși n-au stat degeaba, ci au învățat pe oameni acatiste și alte rugăciuni, pe care aceștia și le scriau pe săpun cu gratiile rupte din uși; le țineau lecții despre învățătura creștină. Dar, cu toate persecuțiile și supraveghețile îndurate, preoții și monahii au continuat să-și practice îndatoririle lor, săvârșind Sfânta Liturghie, precum și Botezuri, Cununii și înmormântări. Au continuat să predice cuvântul lui Dumnezeu și n-am auzit niciodată pe vreun preot pomenind în cuvântul său pe tiran. N-am auzit pe vreun om din închisoare sau din afară să fi spus că vreun preot i-ar fi pricinuit vreun necaz pentru că i-ar fi trădat cele spuse la Spovedanie. În schimb, am cunoscut numeroși preoți închiși pentru că au găzduit câte un om fugit de acasă din pricina pericolului de a fi arestat, sau pentru că ar fi ajutat în secret pe vreunul dintre luptătorii din munți, multă vreme după instalarea regimului comunist.

Neținând seama de tot felul de persecuții suferite, astăzi Biserica Ortodoxă – în întregimea ei – este acuzată nu numai de unii conducători ai greco-catolicilor, ci și de unii scriitori pentru faptul că unii ierarhi, în unele *Pastorale*, au adus cuvinte de laudă marelui dușman ai Bisericii care căuta orice prilej pentru justificarea opririi oricărei lucrări a acesteia. Se uită faptul că acele cuvinte de laudă – doar spuse, dar nu și crezute – erau adresate cu conștiința că de ele depindea activitatea întregii Biserici de care ei erau în primul rând răspunzători. Se uită că, în general, Biserica – cu prețul acelor scurte și rare pomeniri verbale – a putut să-și continue toată activitatea liturgică și duhovnicească în vremea celor 45 de ani, cum n-au putut-o face Bisericile din Bulgaria, Albania și, în parte, chiar din Iugoslavia. Poporul român a putut rămâne astfel prin Biserică, în continuitatea fundamentală a spiritualității sale, fapt care n-a fost ajutat de niciun alt sector al activității publice din țara noastră (ziaristică, scriitorime, juriști, economiști, universități, Academie etc.). Rarele și puținele vorbe de laudă folosite la adresa tiranului de către ierarhi în cele două *Pastorale* anuale ale lor au fost niște picături în raport cu oceanul de laude revărsat de oamenii tuturor instituțiilor la adresa aceluia. Și totuși, cei mai mulți din aceștia își continuă activitatea necriticată de nimeni, ba chiar continuând să-și manifeste prin criticile lor față de Biserică același indiferentism religios.

Un mare gânditor creștin refugiat în Occident, vorbind de curând, de când Bisericii ruse i s-a redat o anumită libertate, despre laudele aduse de patriarhii și episcopii ce s-au succedat la adresa lui Stalin și a urmașilor lui, a declarat: „Au spus niște cuvinte în mod silit, dar și-au păstrat credința și au păstrat continuitatea ei, pe cât s-a putut, în



popor". Pe aceștia nu-i critică nici ucrainenii, cărora li s-a redat puțința de a reveni la greco-catolicism. Cu toate acestea, în Rusia au fost dărâmate zeci de mii de biserici, au fost împușcați mii de preoți, de episcopi, de monahi. La fel, a fost oprită în mare măsură exercitarea cultului în Bulgaria, în Iugoslavia, și absolut cu totul în Albania.

Nu se manifestă oare prin această critică insistență la adresa Bisericii Ortodoxe strămoșești aceeași voință de golire a poporului nostru de spiritualitatea lui fundamentală, de desființare a identității lui spirituale? Și nu se lasă oare amăgiți de această intenție suspectă împotriva Bisericii strămoșești mulți preoți, ba chiar studenți teologi și seminariști, pentru desființarea identității noastre spirituale? Nu-i ajută, prin aceasta, pe greco-catolici, ca și sectele și pe ateii să fărâmițeze poporul nostru și însăși existența lui?

Să stăm uniți cu toții: ierarhi, preoți, mireni, tineri și bătrâni, în apărarea credinței și, prin aceasta, a neamului nostru!

Am avut în generațiile trecute intelectuali de mare faimă științifică, care au stat aproape de Biserică, cum au fost: Nicolae Iorga, Simion Mehedinți, Nichifor Crainic, Nae Ionescu; iar în Transilvania, la inițiativa profesorilor ortodocși de la Universitatea din Cluj, Sextil Pușcariu, Ioan Lupaș, Silviu Dragomir, Silviu Țeposu, Victor Papilian, etc. etc., au format *Frăția Ortodoxă Română*, spre apărarea Bisericii Ortodoxe față de uniaticism.

Am dori să vedem apărând și în generația actuală de intelectuali asemenea personalități sau un mare curent care să vină alături de Biserica strămoșească, conștienți că ea este forța necondiționată pentru păstrarea identității noastre naționale.

## DE CE SUNTEM ORTODOCȘI?<sup>82</sup>

E greu să enumerăm toate motivele pentru care suntem și ținem să fim un neam ortodox. Vom încerca să amintim doar unele dintre aceste motive.

### **1. Ortodoxia ne-a menținut ca neam unitar și deosebit, cu un rol important în medierea între popoarele din Orient și cele din Occident**

Ea ne-a dat puterea să ne apărăm ființa față de îndelungata ofensivă otomană, constituind un zid de apărare și pentru popoarele din Occident. Pe de altă parte, ne-a ajutat să ne apărăm ființa față de unele din popoarele vecine. Cu mijlocirea ei, am apărut, poarta Occidentului în fața avalanșei otomane, dar ne-am și apărut noi înșine de pofa de stăpânire și de nimicire atât a otomanilor, cât și a unor popoare din Occident. Fără Ortodoxie, istoria noastră n-ar fi dobândit gloria din vremea lui Mircea cel Bătrân, a lui Mihai Viteazul, a lui Ștefan cel Mare și a altor voievozi.

---

<sup>82</sup> Publicat în: *Teologie și viață*, SN, 1 (67), 4-8, aprilie-august, 1991, pp. 15-27.

Ortodoxia ne-a conferit atât capacitatea de a apăra ființa noastră națională și liniștea Occidentului, cât și forța să contribuim la menținerea popoarelor din Balcani (a grecilor și a slavilor). Principatele noastre au ocrotit culturile acelor popoare și le-au dat puterea să se dezvolte și, totodată, să se mențină chiar ajunse sub jugul otoman. Au susținut mănăstirile din Sfântul Munte, bisericile și mănăstirile din acele țări, inclusiv pe cele din Țara Sfântă.

Prin Ortodoxie, poporul nostru a jucat, ca un fel de centru, rolul de apărător pentru Orientul și Occidentul european. În timp ce Europa a restabilit, prin cruciade și în alte forme, popoarele de la Răsăritul ei (este vorba despre Orientul creștin, *n.ed.*), poporul nostru a avut un rol pozitiv și pentru Apusul și pentru Răsăritul european.

Rolul acesta îl vom putea îndeplini și în viitor în noua Europă unită, care începe să se formeze. Ca popor latin ortodox, prin latinitate le putem solicita popoarelor din Occident să dezvolte relațiile ecumenice cu creștinismul răsăritean, făcând posibilă o simbioză între spiritualitatea ortodoxă și popoarele occidentale, celor din Răsărit dându-le puterea să realizeze aceasta între Ortodoxia lor și spiritul organizator al civilizației occidentale.

Dacă poporul nostru s-ar rupe de Ortodoxie, atunci ar dispărea atât rolul său de *punte vie între Orient și Occident*, cât și caracterul de sinteză unică a spiritualității lui între celelalte popoare, adică identitatea noastră cu totul deosebită, căci nu am fost și nu suntem doar o punte exterioară între popoarele din Occident și cele din Răsăritul Europei, ci și o sinteză spirituală originală între ceea ce le este propriu unora și ceea ce le este propriu celorlalte. Iar aceasta ne distinge nu numai de popoarele din Răsărit și de cele din Occident, ci și de

popoarele ortodoxe din Orient. Noi unim, în spiritualitatea noastră, luciditatea latină sau încrederea în înțelegerea rațională a realului, proprie Occidentului, cu sentimentul tainei nepătrunse a existenței, proprie popoarelor din Răsăritul Europei. Dar noi, ca latini, în taina lucrurilor și a persoanelor aducem totodată o lumină mai accentuată decât popoarele slave, însă o lumină care nu mărginește, ci definește, și care e proprie popoarelor occidentale. În privința aceasta, suntem mai aproape de spiritualitatea creștină primară, rămasă vie și în spiritualitatea poporului grec, deși cu o mai redusă intensitate a trăirii sentimentale a acestei lumini decât cea de regăsit în spiritualitatea românească.

În aceasta, poporul nostru aduce o înțelegere accentuată dar și simțită a tainei ca lumină, cu sensibilitate dar și cu un echilibru al înțelegerii și al simțirii. Nu avem în acestea nicio tendință spre trezvia occidentală, mai rece, pentru că pornirea fierbinte a pasiunii întunecate și nemărginite se ivește uneori ca reacție împotriva primeia. Noi avem echilibrul delicateții în această înțelegere luminoasă și plină de un respect profund față de taina nesfârșită a persoanelor și a lumii în general, trăită în bucuria comuniunii. Prin echilibrul acesta, suntem străini de orice idee a unei unice realități, prețuind toate lucrurile, toate persoanele, toate faptele în importanța lor.

Vrem oare să ne pierdem unitatea proprie în această identitate unică, echilibrată, cuminte, fărâmițându-ne în tot felul de grupări de felul celor neoprotestante, unilaterale, extremiste, care își afirmă în mod superficial orgoliul lipsei de păcat și îi critică pe ceilalți pe motiv că ar fi plini de toate păcatele, neavând conștiința smerită a imperfecțiunii proprii și delicatețea respectului față de taina celorlalte



persoane? Sau vrem oare să ne pierdem în haosul întunecat al confundării tuturor într-o esență care nu cunoaște un Dumnezeu al comuniunii și al iubirii interpersonale, pe care o cere și de la noi, lăsându-ne atrași de confundarea tuturor într-o esență indefinită, cum face budismul și cum fac, în general, religiile orientale, care văd în fundamentul indistinct al lumii acesteia ultima realitate?

## **2. Prin ultimele descrieri ale spiritualității noastre creștine, am trecut de la reliefația importanței Ortodoxiei pentru neamul nostru la prezentarea valorii ei în ea însăși**

Prin Ortodoxie, ne-am păstrat credința creștină de la început sau adevărata credință primită odată cu începuturile existenței noastre ca neam, această credință constituind astfel o componentă esențială a spiritualității noastre.

În *Faptele Apostolilor*, un ucenic al Apostolului Pavel spune că, în a doua călătorie misionară, deci după anul 50 d.Hr., ajungând împreună în Troia, „[...] noaptea i s-a arătat lui Pavel o vedenie: Un bărbat macedonean sta rugându-l și zicând: Treci în Macedonia și ne ajută”. Și Luca adaugă numaidecât: „Când a văzut el această vedenie, am căutat să plecăm îndată în Macedonia, înțelegând că Dumnezeu ne cheamă să le vestim Evanghelia. Pornind cu corabia [...], am mers [...] la Filipi, care este cea dintâi cetate a acestei părți a Macedoniei și colonie romană. Iar în această cetate am rămas câteva zile”. Acolo, cea mai fierbinte primitoare a cuvântului lui Pavel a fost Lidia, care i-a rugat pe Pavel și pe însoțitorii lui să rămână în casa ei (cf. *Faptele Apostolilor* 16, 9-15).

Din Filipi, Apostolul Pavel și însoțitorii săi au dus creștinismul și în alte orașe macedonene, între care Tesalonic și Bereea (cf. *Faptele Apostolilor* capitolul 17), care, purtând până astăzi numele de „Veria”, este locuit aproape în întregime de macedoneni. Acești macedoneni (populație tracă) purtau și numele de „besi”. Besii, sub numele de bitinieni, locuiau teritorii ce se întindeau și dincolo de Bosfor, în Bitinia. Troia era unul dintre orașele lor. Ei erau în fond un neam romanic. Dovadă stă faptul că Enea, nepotul lui Priam, plecând din Troia după ce a fost cucerită de traci, s-a dus în Italia, unde a întemeiat Roma. O dovadă în plus a romanității acestor traci sau besi este faptul că, după plecarea armatelor romane din Dacia și apoi din sudul Dunării, numai ei rămân vorbitori ai limbii latine (romanice), câtă vreme în Grecia, Egipt, Asia Mică, această limbă s-a pierdut.

O probă a romanității acestei populații autohtone (strămoșii noștri, *n.ed.*), dar și a faptului că ea a fost încreștinată înaintea Romei – unde Pavel, și probabil și Petru, merg abia mai târziu (Pavel a mers acolo după a treia călătorie misionară) –, este oferită de limba latină, una deosebită de cea răspândită de la Roma în tot Occidentul, care s-a tradus în *noțiunile fundamentale ale acestei credințe pentru această populație: Făcător și nu Creator, Fecioară și nu Virgo, Înviere și nu Resurrectio, Tată și nu Pater.*

Dar ceea ce e și mai important de semnalat este că poporul nostru, rămas în legătură cu popoarele din Răsărit, a păstrat credința creștină așa cum a primit-o la început, deci în forma ei precizată în scrierile Părinților din Răsărit. Iar acest creștinism neschimbat, menținut cu multă scrupulozitate prin Sinoadele ecumenice și prin Liturghia lui

străveche, și-a păstrat nota fundamentală: unitatea strânsă a sufletului, și a creației în general, cu Dumnezeu, fără ca învățătura despre această unitate să cadă în extrema unei concepții panteiste. Astfel, spiritualitatea echilibrată și de largă sinteză a poporului nostru nu se datorează numai prezenței lui geografice între Răsăritul și Apusul Europei și caracterului pe de o parte latin, pe de alta, răsăritean prin credința lui, ci și faptului că el și-a însușit și a păstrat, de la începuturile existenței lui, credința creștină originară, care reprezintă prin ea însăși un echilibru între deosebirea lui Dumnezeu de creație și prezența Lui în creație. Trecând în Occident, credința creștină s-a schimbat în sensul că Dumnezeu a fost cugetat tot mai despărțit de lume, ceea ce a trezit uneori, ca reacții, o gândire panteistă, de confundare a Lui cu esența întunecoasă a lumii (Eckhardt, Böhme), sau o gândire sentimentală vizând un Hristos răstignit în trecut și nu trăit în lucrarea Lui prezentă în noi, ca în mistica feminină catolică.

În Occident, despărțirea lui Dumnezeu de lume a condus, în catolicism, la înțelegerea că Hristos e mai puțin prezent în Biserică, fiind înlocuit de un vicar (locțiitor) intens preocupat de extinderea în lume a puterii sale și a subordonațiilor săi, de stăpânirea peste domeniile vieții omenesti în sens politic. Dumnezeu e gândit rațional, ca o realitate oarecum retrasă în cer; nu mai e perceput ca prezent în lucrarea Lui tainică în suflete. De aceea s-a pus mai puțin accent pe rugăciune și pe Taine, prin care se cer și se obțin lucrările Lui.

Dezvoltarea aceasta și-a găsit formulare nu numai în doctrina despre rolul Papei ca vicar sau locțiitor al lui Hristos, ci și în respingerea învățăturii răsăritene despre

energiile sau lucrările necreate, prin care Dumnezeu este activ în lume, deși prin ființă rămâne neconfundat cu ea. Aceasta a avut drept concluzie învățătura catolică despre caracterul pur creat al grației primite de la Dumnezeu prin rugăciune, cu mijlocirea Sfințelor Taine. De aici vine și caracterizarea disprețuitoare, din partea catolicilor, a Tainelor drept rit. Astfel, pe greco-catolici îi declară catolici „*de rit bizantin*”, ritul neînsemnând nimic în distincția acestora de catolicism. Dar unde ne întâlnim propriu-zis cu Hristos, dacă nu în Botez și în Euharistie? În prima, la întrebarea preotului: „*Te unești cu Hristos?*”, candidatul răspunde: „*Mă unesc cu Hristos*”. Iar în Euharistie, preotul declară: „*Se împărtășește robul lui Dumnezeu (N), cu (cinstitul și Sfântul) Trup (și Sânge) al Domnului, Dumnezeu-lui și Mântuitorului nostru, Iisus Hristos [...]*”.

Protestanții au făcut un pas mai departe în direcția acestei minimalizări a Tainelor, înlăturându-le pe cele mai multe dintre ele, iar grupările neoprotestante le-au înlăturat cu totul. Au rămas astfel cu niște discursuri despre Hristos și – la protestanți, dar mai ales la neoprotestanți – cu niște cântări sentimentale, care nu spun aproape nimic despre dumnezeirea și lucrarea lui Hristos, ci sunt doar niște declarații dulcege despre iubirea Lui față de cei ce-L caută sau față de cei care-I cântă Lui.

Această concepție închide persoana umană și creația în ele însele, cum Îl închide și pe Dumnezeu. Iar prin aceasta, nesocotesc porunca Mântuitorului Hristos sau *Evangelia*, prin care le cere Apostolilor să-i boteze în numele Sfintei Treimi pe toți cei ce cred în El (cf. *Matei* 28, 19). Nesocotesc celelalte porunci ale Lui, prin care le cere Apostolilor și urmașilor lor să se împărtășească cu Trupul și Sângele Lui



sub chipul pâinii și al vinului (cf. *Luca* 22, 19-20; cf. *Ioan* 6, 53; 56; cf. *1 Corinteni* 11, 27, 29). Nesocotesc porunca Lui, Care le-a dat urmașilor Duhul Sfânt spre iertarea păcatelor (cf. *Ioan* 20, 22-23). Aceasta (eliminarea Sfintelo Taine, *n. ed.*) a dat cultului un caracter laic. Dumnezeu a rămas un obiect de gândire neexperimentat sau pur rațional. Neoprotestanții au simplificat în mod unilateral învățătura și viața creștină. S-a socotit fie că Dumnezeu poate fi priceput în întregime prin prezența Sa în lume, fie că este absent din lume.

S-a pierdut sentimentul unității complexe a realității în Dumnezeu. Pe plan politic, aceasta a condus la un imperialism bisericesc impus oamenilor, la o considerare a lor ca simplă masă unitară ce poate fi stăpânită și condusă în mod uniform. Din Occident a emanat astfel prețuirea tuturor ideilor contradictorii sau pline de dispreț la adresa persoanei. Însăși cultura Occidentului excelează printr-un individualism nesfârșit, dar monoton, sau printr-un spirit uniform. Astfel, ea este departe de a acorda prețuire și respect valorilor și problemelor reale ale relațiilor vii dintre oameni.

Relația cu Dumnezeu a devenit o temă de simple discursuri raționale, uniforme în catolicism sau de o mare diversitate în protestantism, care îi împarte pe creștini în tot felul de grupări. De la discursomania uniformă a catolicismului, s-a înaintat la cea individualistă a protestantismului și, apoi, la cele specifice felurilor grupări neoprotestante. Ce a mai rămas din Biserica cea una, dar una prin iubire și prin prezența Aceluiași Hristos în fiecare dintre cei ce cred în El?

Numai prezența reală a Aceluiași Hristos în fiecare dintre credincioși, cărora Hristos nu vrea să le anuleze ceea

ce are unic fiecare, poate menține atât unitatea cât și bucuria tuturor în aceeași comuniune în El. Numai aceasta – unită cu respectul delicat pentru fiecare persoană nu numai pentru ceea ce are propriu, ci și pentru faptul că, în fiecare persoană, Același Hristos lucrează potrivit cu însușirile ei – poate aduce echilibrul spiritual atât în fiecare, cât și în relațiile dintre toți. Această prezență reală a lui Hristos în toți conduce la menținerea lor într-o unitate, dar într-o unitate a iubirii, nu a confuziei. Este ceea ce afirmă ortodoxia, sau creștinismul originar păstrat în ea în diferite forme.

Sălășluirea reală a lui Hristos prin Duhul Sfânt în credincioși a fost exprimată de Părinții Bisericii din primele secole prin ideea de *participare* a credincioșilor la dumnezeirea Sfintei Treimi, ceea ce are drept consecință îndumnezeirea lor, care se face cunoscută ca *sfințenie* în cei ce se străduiesc să fie tot mai uniți cu Hristos prin imitarea vieții Lui.

Sfinții sunt recunoscuți și în biserica romano-catolică, dar sunt considerați ca atare mai mult prin prisma realizărilor lor pe plan social. Protestanții au mers atât de departe în negarea sfințeniei în omul care crede în Hristos, încât definesc credința ca fiind numai o anumită asigurare că omul se bucură de iertare din partea lui Hristos, cu toate păcatele pe care continuă să le aibă la fel ca și cei necredincioși.

Contrar acestei concepții, aderenții grupărilor neoprotestante afirmă că sunt complet lipsiți de păcate, chiar din momentul în care au devenit membri ai grupului lor, declarând cu mândrie că sunt păcătoși la extrem toți cei ce nu fac parte din grupul lor. Ei nu gândesc că însăși această mândrie simplistă a lor este un păcat. Lipsa lor de păcat o văd nu într-o bunădată unită ca smerenia și iubirea față de orice om, ci în înfrânărilor de la câteva obiceiuri

exterioare: de la băuturile alcoolice, de la înjurături, de la consumul cărnii de porc, nemergând însă până la post, până la bunătate și la ajutorarea dezinteresată a altora. Nu numai că nu înțeleg complexitatea persoanei umane, care poate lupta pentru desăvârșire, dar nici nu actualizează niciodată această luptă.

În ortodoxie, prin îndumnezeire, prin har, Hristos ne dă puterile Sale dumnezeiești sau însăși viața Sa dumnezeiască veșnică, pe care El o are prin fire. Aceasta, pentru că noi suntem o fire creată de El, pe când El are firea necreată, deci din veci și în mod nesfârșit, și aceasta ne distinge de El. Puterea Lui creatoare ne-a adus la existență și ne menține în existență. Dar puterea Lui ne dăruiește, dacă voim să o primim, o viață asemănătoare cu a Sa: cu toate bunătățile și în fericirea comuniunii. Aceasta ne ține într-o legătură indisolubilă cu El. Primim o viață asemănătoare cu a Sa, dar, întrucât noi o primim de la El, iar El este Izvorul ei, ne și distingem de El, nu ne confundăm cu El. În *Comentariu la Evanghelia de la Ioan*, comentând versetul 28 al capitolului 10, „Eu dau viață veșnică oilor Mele și nu vor pieri în veac, și din mâna Mea nimeni nu le va răpi”, Sfântul Chiril spune că cei ce sunt în mâna lui Hristos nu vor fi răpiți, datorită mării puteri a lui Hristos. El, „fiind prin fire Viață” are viața în Sine și le-o dăruiește din Sine Însuși și nu primind-o de la altul. Iar prin viața veșnică nu înțelegem o lungă durată temporală de care se vor împărtăși după înviere toți, și buni și răi, ci viețuirea Sa în fiecare. Putem înțelege prin viața veșnică și binecuvântarea tainică dăruită prin împărtășirea de Trupul Său, prin care Hristos sădește în noi viața Sa, după spusa: „Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică” (*Ioan 6, 54*).

Unindu-Se cu noi prin împărtășire, Hristos ne face fii ai Tatălui împreună cu Sine, sau frați ai Săi, dar după har, nu prin naștere din ființa Tatălui, cum este singur El. Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om numai ca să satisfacă onoarea jignită a lui Dumnezeu prin moartea Sa ca om, ci S-a făcut asemenea nouă prin umanitatea asumată și a intrat în cea mai strânsă unire cu noi prin ea, ca, prin îndumnezeire, să ne facă asemenea Lui. Căci Sfântul Evanghelistul Ioan spune: „Iar celor ce L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat puterea să se facă fii ai lui Dumnezeu” (Ioan 1, 12). Comentând acest verset, Sfântul Chiril spune: „Căci primesc puterea de-a fi ridicați între fiii lui Dumnezeu, deoarece au primit prin credință pe Fiul. Fiul le dă puterea pe care o are El după fire, în mod propriu și stăpânitor, chemându-i la comuniune, ca un chip al iubirii de oameni exisente în El, împlinind aceasta ca pe o faptă a iubirii față de lume. Căci noi, cei ce purtăm chipul cel pământesc, nu puteam scăpa altfel de moarte, dacă nu se întipărea în noi frumusețea (bunătatea) chipului ceresc prin chemarea la calitatea de fii.”

Astfel, rămânând cu firea noastră creată, dar cinstită de iubirea lui Dumnezeu, noi suntem ridicați la unirea cu Fiul Său în așa măsură, că din plinătatea nesfârșită a vieții Lui, din bogăția Lui, primim tot mai mult ca un har peste har, cum spune tot Evanghelistul Ioan: „Din plinătatea Lui noi toți am luat, și har peste har” (Ioan 1, 16).

Spre deosebire de catolicism, care consideră că grația e o simplă iertare, pe care Hristos ne-o aduce prin satisfacerea onoarei jignite a lui Dumnezeu prin intermediul jertfei Sale, și de protestanți și mai ales de membrii grupărilor neoprotestante care nu vorbesc de har, în Ortodoxie se



vorbește continuu despre har, ca dar al bunătăților și puterilor dumnezeiești sau al vieții Lui fericite și nemuritoare.

Dacă viața, sau energia (lucrarea) necreată, sau harul ce ni se dă prin Hristos nu e o grație creată, care L-ar ține pe Hristos separat de noi, ca în catolicism, dar și în protestantism și în grupările neoprotestante, lucrarea (sau harul, sau viața) Lui în noi nu poate fi nici pur dumnezeiască. Căci Hristos, fiind și Dumnezeu și om, sau atât Persoană a firii dumnezeiești, cât și a celei omenești asumate de El, nu poate lăsa inactivă niciuna din firile Sale. El lucrează în noi atât ca Dumnezeu, cât și ca om, sau i Se comunică omului ca Dumnezeu întrucât e și om. El unește lucrarea dumnezeiască și cea omenească fără să le confunde. Așa cum a vindecat ochii orbului cu puterea dumnezeiască, lucrând prin mâna care s-a atins cu tină de ochii lui, așa și după înviere, prin suflarea gurii Sale asupra Apostolilor, a comunicat puterea Duhului Sfânt. De aceea, păstrându-și trupul și după înălțarea la cer, nu comunică lucrarea Sa dumnezeiască fără mijlocirea trupului Său, deși acum acesta este deplin îndumnezeit sau transfigurat. Hristos rămâne în veac și om, chiar după înălțare, pentru că vrea să ne mențină și pe noi în veci ca oameni în trup, deși cu trupuri deplin transfigurate. Moise și Ilie s-au arătat pe Tabor fiecare cu trupul propriu, ca și Hristos Însuși, deși din ele iradia lumina copleșitoare a dumnezeirii.

Prin trupul transfigurat, Hristos ne comunică harul Său și acum, spre a ne înălța treptat și pe noi spre un trup transfigurat. În lucrarea citată, Sfântul Chiril susține pe larg veșnicia trupului nostru. Fără această veșnicie, n-ar exista înviere.

Prin trupul Său, Hristos a manifestat iubirea Sa față de noi, dusă la culme prin răstignirea Sa pentru noi, și prin

trupul Său, care poartă în el urmele acestei fapte iubitoare la extrem, ni Se comunică și acum în Sfânta Împărtășanie.

Prin Împărtășanie, El vine în noi cu iubirea Sa trăită la culme în răstignirea Sa, pentru că în iubirea Sa față de Tatăl, ca și în iubirea Tatălui față de Sine, este simțirea eternă a iubirii. El poate să ne iubească și după întrupare, pentru că Tatăl Însuși Îl iubește pe El ca Fiu și după întrupare, deci și ca om, și deci și El îi iubește pe oameni așa cum îi iubește Tatăl Său, ca pe cei ce poartă chipul Lui de om, și vrea să-i atragă în iubirea Sa față de Tatăl și pe oamenii cu care S-a unit. De aceea, mulțumindu-I pentru iubirea pe care ne-a arătat-o nouă și Tatălui prin răstignire, Îi mulțumim și Tatălui care L-a trimis ca om ca, prin El, să ne iubească și Tatăl așa cum Îl iubește pe El și noi să-L iubim pe Tatăl așa cum Îl iubește Fiul Său Unul-Născut. De aceea, făcându-ne semnul Crucii, ne amintim nu numai de iubirea lui Hristos față de noi, ci și de iubirea Tatălui arătată nouă prin Fiul cel răstignit și prin Duhul, în Care Își arată nu numai iubirea față de Fiul cel din veșnicie, ci și față de Fiul întrupat și, prin El, față de noi.

Nu vrem să uităm nici de Crucea lui Hristos, prin care El ne-a arătat iubirea extremă, dar nici de Tatăl și de Duhul Sfânt, Care Și-au arătat de asemenea iubirea față de noi prin Fiul cel întrupat. Și ne facem semnul Crucii pornind cu mâna dreaptă de la frunte, sau de la gândul la Tatăl, coborâm spre piept, cu gândul la locul pe care Fiul lui Dumnezeu a coborât la noi până la jertfă, mărturisind astfel că, prin jertfa Fiului Său, Tatăl ne cere să împlinim faptele iubirii noastre față de Dumnezeu cel în Treime.

Pățimirea de pe cruce este actul hotărâtor, „crucial”, prin care Hristos a învins moartea, căci deși această pătimire a fost suportată prin trup, în răbdarea ei a fost prezentă puterea

dumnezeiască. Când se face semnul Crucii cu credință, Hristos Însuși re trăiește puterea pe care a exercitat-o prin ea și, de aceea, astfel se binecuvântează sau se curățesc toate, în cele binecuvântate venind puterea lui Hristos. Iubirea își are izvorul în existența supremă, care există prin ea însăși, nu se ivește pe vreo treaptă inferioară a existenței. Iubirea este însușirea existenței supreme și spre ea suntem atrași și noi prin iubirea pe care aceasta ne-o arată săvârșind cele mai mari fapte pentru noi, ca să ne dezvăluie cât de mult ține la noi: Însuși Fiul lui Dumnezeu Se face om în cea mai mare smerenie și primește cea mai grea pătimire ca să ne scape de moarte, spre a ne avea într-un dialog veșnic al iubirii.

Se afirmă uneori că creștinismul e depășit, că trebuie să căutăm o credință mai modernă. Dar ce poate fi mai înalt decât o credință care are la bază iubirea față de om a celei mai înalte existențe și care vrea să-l ajute pe om să se urce la înălțimea acestei iubiri? Ce ideal mai înalt le poate fi propus oamenilor decât iubirea până la jertfirea vieții pentru alții, urmând exemplul lui Dumnezeu Însuși, iubire care are la bază prețuirea nesfârșită a persoanei umane și credința în perspectiva desăvârșirii ei nesfârșite? Idealul spoirii nesfârșite în iubire nu poate fi depășit de niciun altul!

De aceea, Fiul lui Dumnezeu întrupat nu putea să Se facă un om păcătos, căci aceasta L-ar fi închis în egoismul îngust, contrar iubirii. Un Dumnezeu făcut om păcătos ar fi încetat să fie Dumnezeu, nu ar mai fi putut aduce o jertfă pentru oameni care să-i scape de moarte, și nu le-ar mai fi fost un vârf de atracție nesfârșită pe calea spre El. Și pe această cale nu putem înainta decât dacă El Însuși este în noi cu puterea Sa; această cale nu trebuie doar urmată, ci, aflându-se înaintea noastră, ne și atrage către ea.

El este Adevărul prin excelență, mai presus de care care nu poate exista altul, căci are în Sine plenitudinea nesfârșită a existenței sau a vieții. El este Lumina întreagă a lumii, Lumina care nu ne duce spre altă țintă, ci ne atrage spre ea însăși, ca sens suprem al vieții. Hristos e toate acestea înlăuntrul nostru, nu în afara noastră. Căci numai așa El este și puterea noastră, care ne conduce la o tot mai deplină unire cu El, la o tot mai deplină fericire.

Astfel, Iisus Hristos este „Cel ce este, Cel ce era (oricând) și Cel ce vine (tot mai aproape de cei în care este; vine ca prezență în ceea ce încă nu este)” (*Apocalipsa 1, 8*). El singur poate zice: „Eu sunt Alfa și Omega” (*Apocalipsa 1, 8*). N-a fost înainte de El cineva sau ceva și El nu va înceta vreodată să existe, ca să fie urmat de altcineva mai înalt, mai desăvârșit; El este infinitul. Și nu poate fi astfel decât ca Persoana iubirii infinite, deci existând o altă Persoană pe Care o iubește din veci și o va iubi în veci. Căci numai iubirea desăvârșită și nesfârșită are în ea fericirea infinită.

Nicio esență inconștientă sau obiectivă nu poate dăruia o mare bucurie. Bucuria nu-mi vine decât de la o altă persoană, de la conștiința ei atentă la mine. Dar bucuria veșnică și desăvârșită nu mi-o pot da persoanele care simt în ele nevoia de alte persoane, deci care sunt mărginite în ele însele, ci numai Persoana Care nu are nevoie de nicio alta, ci are în Ea plenitudinea. Numai de la Dumnezeu cel întreit în Persoane îmi poate veni, neîncetat și în veci, fericirea nesfârșită.

Una dintre Aceste Persoane desăvârșite în iubirea cu Alte două Persoane a intrat în comuniune veșnică cu noi, care însetăm după această fericire nemuritoare. Numai făcându-Se o asemenea Persoană om, dar om necăzut din



iubirea Lui dumnezeiască, om necăzut în păcătoșenia egoistă, ne-a putut aduce pentru vecie comuniunea, fericirea.

Numai o Persoană care, fiind Dumnezeu cel nemărginit și infinit prin fire, făcându-Se om fără de păcat, ne-a putut aduce iubirea Sa extremă prin jertfa de Sine ca om, ca să ne scape de moarte. Dacă S-ar fi făcut om păcătos, nu numai că ar fi încetat să fie Dumnezeu – ceea ce este imposibil –, ci nici n-ar fi putut muri pentru noi, ci pentru Sine și, ca atare, n-ar fi putut învinge moartea. Aceasta înseamnă că Persoana Fiului lui Dumnezeu nu S-a născut ca om din actul plăcerii păcătoase al unirii dintre un bărbat și o femeie. Aceasta ar fi însemnat că El a început să existe de-abia prin această naștere, ca un om de rând. Dar El era de mai înainte Persoana Fiului lui Dumnezeu și în calitatea aceasta, prin lucrarea Sa și a Duhului Sfânt unit cu El, și-a luat El însuși firea omenească dintr-o Fecioară, deci în mod nepăcătos.

Grupările neoprotestante care nu recunosc nașterea lui Hristos din Fecioară, ci consideră că S-a născut pe calea naturală a omului de rând, nu-L recunosc de fapt ca Dumnezeu făcut om și astfel evită să-i spună Hristos, ci îl numesc doar Iisus, și, cugetându-L ca om păcătos, nici nu cred că a murit pentru noi, ci pentru păcatul Lui, ca orice om.

Astfel, între negarea de către ei a nașterii din Fecioară a lui Iisus și nerecunoașterea Crucii ca mijloc prin care ne-a mântuit este o strânsă legătură. Iar dacă Iisus a murit pentru păcatul Lui, El nici n-a putut învinge moartea. De aceea, ei nici nu vorbesc prea clar despre învierea Lui. Pentru ei, Iisus este mai degrabă un proroc, precum cei din Vechiul Testament. Ei refuză, ca și fariseii din timpul Mântuitorului, să-L numească Hristos sau Mântuitorul. Pentru că

dacă n-a învins moartea nu ne-a mântuit. De aceea unii, nerecunoscând dumnezeirea Lui, se declară mai degrabă iehoviști, sau credincioși ai Dumnezeului din Vechiul Testament, care cinstesc sâmbăta, ca evreii, nu Duminica, ziua Învierii Domnului.

Noi credem că Hristos S-a născut din Fecioară, că Cel Ce a luat din ea firea omenească este Fiul lui Dumnezeu. Deci Sinodul al III-lea ecumenic de la Efes (din anul 431) a numit-o corect Născătoare de Dumnezeu. De aceea, Ortodoxia acordă o mare cinstire Maicii Domnului, atât în rugăciuni și cântări de laudă, cât și în icoane. Dar în icoane ea e reprezentată întotdeauna împreună cu Hristos: în icoana Nașterii Domnului și în icoana prezentării la Templu, are în brațe Pruncul dumnezeiesc, în *Deisis* este în rugăciune către Fiul ei, în icoana Adormirii sale, Fiul ia în brațe sufletul ei în chip de copil. În catolicism, ea e reprezentată adeseori singură. I se acordă astfel o anumită importanță prin aceea că e despărțită de Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. În dogma catolică despre conceperea ei fără păcatul strămoșesc, se afirmă că eliberarea Maicii Domnului de păcatul strămoșesc nu a început prin întruparea Fiului lui Dumnezeu – ea fiind curățită de acest păcat când S-a conceput în ea Hristos –, ci la conceperea ei. În catolicism, tendința de a o vedea pe Fecioară oarecum independentă de Fiul ei se arată și în numele Madona, care i se dă. În Ortodoxie însă, ea a fost numită întotdeauna Născătoarea de Dumnezeu sau Maica Domnului, cum îi spunem noi românii.

În legătură cu aceasta, e de menționat și importanța pe care o au icoanele în cultul Bisericii Ortodoxe. Catolicismul a coborât icoanele la statutul de tablouri din care nu mai iradiază taina și de aceea nici nu sunt sfințite, iar

protestanții și grupările neoprotestante le refuză cu totul, considerându-le idoli. Dar dacă puterea lui Hristos se poate comunica prin cuvinte, de ce nu s-ar putea comunica și prin mijloace care se adresează ochilor? Dacă se admite descrierea prin cuvinte a răstignirii lui Hristos, de ce nu s-ar admite prezentarea ei și prin icoană, care expune într-un mod mai concentrat și poate mai impresionant pătimirea Lui? Întrupându-Se, Fiul lui Dumnezeu a arătat că nu disprețuiește omenescul și deci nici cuvântul și chipul omului.

În respingerea de către creștinismul occidental a icoanelor, se manifestă aceeași tendință de alungare a lui Dumnezeu din lumea creată de El, aceeași tendință de laicizare a lumii și de reducere a relației cu Dumnezeu la una speculativă. Principalul este ca în icoană să se redea fidel ceea ce se spune cu cuvinte în *Sfânta Scriptură* și să se exprime credința cea mai vie prin ea, așa cum se exprimă și prin cuvintele despre Hristos sau despre Maica Lui, fapt respectat în icoanele ortodoxe. Unde se vorbește despre El cu credință, vine și Hristos cu puterea Lui. De ce n-ar veni și în icoană, în care se înfățișează chipul Lui?

În *Vechiul Testament* Dumnezeu nu era înfățișat în icoane, pentru că Fiul Lui nu Se întrupase. Și totuși, El e descris de prorocul Daniil și e reprezentat prin unele simboluri din Cortul sfânt. Dumnezeu nu e despărțit de creația Lui. El este în toate, dar în mod special când acestea sunt sfințite prin rugăciunile Bisericii.

În general, creștinismul evanghelic păstrat în Răsărit prin ortodoxie este unul duhovnicesc, spre deosebire de creștinismul occidental care are mai mult un caracter raționalist, neduhovnicesc, lipsit de prezența reală a lui Hristos în oameni și în lume.

Expresia nouă despre purcederea Sfântului Duh și de la Fiul (*Filioque*) s-a introdus în Crezul niceo-constantinopolitan în Occident, fiind primită oficial la Roma de-abia în secolul al XI-lea. Expresia întregită teologic prin formula „*tamque ex uno principio*” – „*ca dintr-un singur izvor*” tinde la o confuzie între Tatăl și Fiul în actul purcederii Duhului, atenuând deosebirea personală dintre Tatăl și Fiul și favorizând ideea că o Persoană poate proveni din ființa omească. E o idee care fusese accentuată de Tertulian și de Augustin. Ea este afirmată și astăzi în mod direct de unii teologi catolici. Astfel, Herbert Mühlen dă de înțeles că Însuși Duhul Sfânt devine un act comun, sau o Persoană comună a Tatălui și a Fiului: „Se poate spune că Duhul Sfânt este actul comun (*Wir-Akt*) al Tatălui și al Fiului, ca Persoană adică. Duhul Sfânt este relația intertrinitară, actul comun (*Wir-Akt*) al Tatălui și Fiului, în El Însuși”<sup>83</sup>.

Această tendință spre confuzia Persoanelor dumnezeiești reduce relația iubitoare dintre Ele. În actul purcederii, Tatăl nu mai rămâne Tată al Fiului, nici Fiul, Fiu al Tatălui. Deci Fiul întrupat nu ne mai dă nici nouă Duhul Sfânt ca Duh de Fiu, ca să ne facă și pe noi fii ai Tatălui ceresc împreună cu Sine. Duhul Sfânt nu mai apare ca Duh al comuniunii nici între Persoanele neconfundate ale Sfintei Treimi, nici între oameni, dacă nu mai are un astfel de rol în Sfânta Treime, întărind iubirea unei Persoane față de alta.

În ortodoxie, cei ce cred în Hristos primesc Duhul și sunt astfel ridicați la iubirea față de Tatăl ca Tată și față de Fiul ca Frate dumnezeiesc făcut om asemenea lor, dar și la

<sup>83</sup> *Der Heilige Geist als Person: Ich-Du-Wir*, 3 Auflage, Münster, pp. 157 și 159.



dragostea față de ceilalți oameni ca frați în Hristos. Duhul ne ridică deasupra alipirii la lume, ferindu-ne de o pornire individualistă sau egoistă. Duhul Sfânt aduce în viața noastră viața dumnezeiască, viața de sfințenie, viața îndumnezeită. El ne face să-L simțim pe Hristos și să percepem lucrarea Lui ca fiind una cu lucrarea Duhului în noi. De aceea, ca mișcare de depășire a egoismului nostru, cerem, în rugăciunile Bisericii, odată cu semnul Crucii făcut peste noi, sfințirea tuturor prin Duhul.

De lucrarea sfințitoare a Duhului unită cu semnul Crucii nu se vorbește nicicând în grupările neoprotestante. Oamenii rămân astfel închiși în lumea aceasta, adresându-lui Iisus simple cuvinte.

### **3. Spiritualitatea ortodoxă, accentuată de poporul român în mod deosebit prin unele expresii ale sale**

Poporul român afirmă importanța credinței sale, numind-o „*lege românească*” sau „*lege strămoșească*”. Astfel, ea reprezintă pentru el fundamentul tuturor legilor de viață, de conviețuire în reciprocă prețuire și în conlucrare, care-i asigură unitatea și identitatea. Spunându-i „*legea românească*” și „*strămoșească*”, poporul nostru își afirmă trăirea în ea de la începuturile existenței sale, care coincid cu timpul apariției creștinismului și al răspândirii lui prin Apostolii lui Iisus Hristos.

Dar această îndelungată și necurmată trăire în legea de supremă noblețe a lui Hristos a produs o deosebit de afectuoasă alipire a poporului nostru la Dumnezeu, Care i-a devenit întru totul familiar. Această familiaritate

afectuoasă față de Dumnezeu, care a pus o pecete de afecțiune și pe relațiile fiecărui ins cu semenii săi, este tâlcuită de poporul nostru prin expresia „Dumnezeu drăguț”. Dumnezeu nu e un stăpân aspru și distant, ci un Părinte iubitor și de aceea drag, ba chiar „drăguț”. E un diminutiv care, ca aproape toată mulțimea de diminutive ale limbii române, nu exprimă o micșorare a lui Dumnezeu numit astfel, ci o intimitate și o căldură a relației cu El, venirea Lui în apropierea noastră, faptă săvârșită de Fiul lui Dumnezeu prin întruparea Lui, numită de Sfântul Apostol Pavel „chenoză”, smerire, dezbrăcare de slava exterioară, ca să-L putem simți apropiat de noi. Așa cum copilul îi spune tatălui său „tăicuțu”, fără a înceta să-l vadă în mărirea lui, dar simțindu-i în același timp coborârea iubitoare la el, tot așa poporul nostru spune „Dumnezeu drăguț”, simțind coborârea Lui la comunicare iubitoare cu el.

În același înțeles folosește poporul nostru expresia „Măicuța Domnului”, văzând-o „Măicuță” nu numai pentru Fiul ei iubitor, ci și pentru tot cel ce se adresează ei... O simt pe „Măicuța Domnului” tot așa de apropiată de mine și trăiesc aceeași afecțiune față de ea, așa cum simt față de maica mea și cum simte și maica mea, atunci când îi spun „măicuță”.

E de menționat că numai poporul nostru folosește expresia „Maica Domnului”. Grecii spun „Maica lui Dumnezeu”. În legătură cu aceasta stă și faptul că numai poporul român numește existența supremă nu simplu „zeu”, ca toate celelalte popoare, ci „Domnul Dumnezeu”, care s-a prescurtat în „Dumnezeu”. Prin aceasta Îl deosebește de zeii păgâni, ca forțe ale naturii, pe Dumnezeul credinței creștine. Dumnezeu este Domnul sau unicul Stăpân al

tuturor. Acest nume I s-a dat Domnului Hristos de către Apostoli, ca să-L arate ca Dumnezeu Stăpân al tuturor. Acest nume îl folosește și poporul român, de la începuturile lui. L-a folosit și pentru Tatăl, arătând că și Tatăl este Persoană și totodată Stăpânul tuturor. El afirmă prin aceasta stăpânirea lui Dumnezeu peste toate. Orice alt domn e un domn relativ, depinzând de alte puteri, aflate mai presus de el. Prin expresiile acestea, poporul român arată delicatețea sufletească ce i s-a imprimat prin credința lui.

Delicatețea aceasta și-a exprimat-o și față de Domnul Iisus Hristos în colindele lui, în care folosește cele mai gingașe cuvinte la adresa Pruncului dumnezeiesc născut în ieslea din Betleem. În aceste cuvinte de o mare bogăție de conținut, e descrisă toată lucrarea mântuitoare a lui Hristos. Între altele, Pruncul este prezentat ca Dumnezeu Care Își însușește plânsul nostru, dar nu pentru trebuințele Lui, ci pentru păcatele noastre, plâns care-L va duce până la moartea pe cruce pentru noi. Jertfa lui Hristos a primit în creația populară românească o expresie originală în *Legenda Mănăstirii Argeș*. În ea, Hristos e numit „Manole”, forma românească a lui „Emanuel” – cum e numit Hristos în *Sfânta Scriptură* –, care se traduce în românește prin cuvintele „cu noi este Dumnezeu”: Emanuel sau Manole nu poate întemeia Biserica decât pe jertfa trupului Său. În limba greacă, *sarx* (= trup) e de genul feminin. Dar poporul român a generalizat această idee, cunoscând faptul că oricine își dedică viața unei mari opere pentru alții uită de grija celor apropiați.

Credința în Dumnezeu cere ca oamenii să fie buni, așa cum este El însuși. Omul bun e „omul lui Dumnezeu”. Omul rău e un „păgân”, nu crede în Dumnezeu.

Bunătatea e una cu sănătatea minții, deci cel lipsit de bună-tate e „nebun”. Omul bun e și un om cu sufletul frumos. Omul rău e un „om urât”. Omul bun e omul comunica-tiv. Când nu ai pe cineva cu care să comunici, ți-e „urât”. Numai omul comunicativ își face viața frumoasă, plăcută. Se afirmă prin aceasta firea comunicativă a românului. Eu am nevoie de altul, altul are nevoie de mine. Prin aceasta, se afirmă valoarea persoanei. Când mă aflu numai între lucruri, mi-e „urât”. Aceasta arată că la fundamentul existenței nu se află o esență impersonală, ci o comuniune de Persoane, adică Sfânta Treime.

Pentru poporul român, lumea întregă răspândește o „lumină” prin rânduiala ei. De aceea îi spune „lume”, de la cuvântul „lumină” (*lumen*, în latină). Un peisaj frumos e o „gură de rai”, în el este o frumusețe plină de taină. Ea nu este produsul unei esențe lipsite de gândire și de bucu-ria pentru rânduială. Omului i se cere „să facă un lucru ca lumea”; prin aceasta se afirmă că și lumea e făcută „lume” printr-un simț conștient al rânduiei, al frumosului. Iadul, în care totul se află într-o luptă plină de dizarmonie, este în întuneric.

În toată rânduiala lumii e prezent Dumnezeu cu iubirea Lui față de oameni. Dar față de oamenii „fără Dumnezeu”, păgâni și răi, El folosește lumea și pentru a le aduce greu-tăți și nenorociri. De aceea, când vin asupra acestor oameni grele nenorociri, poporul român spune că-i „bate Dumne-zeu”. Încercări pot veni și peste oamenii buni, dar până la urmă ei sunt ajutați să biruiască necazurile și greutatele.

Poporul român, crescut spiritual în mistica ortodoxă a luminii, nu în mistica occidentală a întunericului, se bucură de lumină, căci în plan fizic lumina este expresia rânduiei,



iar în plan spiritual, expresia bunătății sau a relației armonioase, generoase, a omului cu semenul său. Fața omului bun răspândește lumină. De aceea, sfinții au în icoane capetele înconjurate de un nimb luminos. Omul bun zâmbeste luminos în bucuria comuniunii.

Toate acestea reprezintă un program pentru înnobilarea reală a omului. Și numai în comuniunea bucuroasă cu alții, așa cum e practică de poporul român, se înobilează omul. Numai în comuniune se înaintează la nesfârșit în această noblețe și în descoperirea fără sfârșit a tainei omului, care se hrănește din taina comuniunii dintre Persoanele Sfintei Treimi.

## TINERII MARTIRI AI NEAMULUI<sup>84</sup>

Mulțimea de tineri și de copii care și-au dat viața pământească pentru eliberarea neamului lor de sub tirania comunismului ateu a impus poporul nostru atenției și admirației universale, făcând lumea întreagă martoră cutremurată a unui eveniment neobișnuit, de puternică manifestare a credinței lui creștine.

Acești tineri care au murit au imitat, de fapt, sacrificiul lui Hristos. Cu piepturile goale, cu flori, cu Crucea în mână – simbolul acestei credințe –, așa cum am văzut în fotografia tânărului martir publicată în primul număr al *Magazinului istoric* din anul 1990, ei s-au dus împotriva armelor ucigașe pentru a-și da viața pentru neam, nu ca să omoare. Un asemenea gest nu putea veni decât dintr-o nețărmurită dragoste, căci știut este, de când lumea, cu cât iubești mai mult, cu atât ești în stare să dai mai mult din ale tale pentru cel iubit. Dar a-ți da viața pământească pentru cineva este dovada iubirii nelimitate pentru el. Și această capacitate de iubire nelimitată nu poate avea alt izvor decât credința în valoarea nemărginită și în viața nesfârșită a aceluia. La ce mi-aș da viața, dacă prin aceasta nu i-aș asigura celui pentru care mă

---

<sup>84</sup> Publicat în: *Almanahul părinților*, 1992, pp. 5-6. Semnat: Acad. Dumitru Stăniloae. (n.ed.)

jertfesc o viață mai deplină? Jertfa miilor de tineri și copii a pornit deci din iubirea nemărginită pentru neam, care merita din plin acest sacrificiu. Au adus acest sacrificiu poporului din care făceau parte și căruia îi aparțineau.

În același timp, a-ți da viața pentru altul, din iubire pentru el, este dovada credinței că prin această nelimitată iubire tu însuți te realizezi în modul culminant, că nu mori de tot prin aceasta, ci urci – prin iubirea totală față de cel pentru care te jertfești – la o fericire nelimitată și nesfârșită împreună cu cel pentru care mori.

Jertfa mea pentru altul este izvorâtă așadar din credința că fericirea mea veșnică se măsoară cu mărimea faptelor mele săvârșite pentru el. Dar mai ales în jertfă se mărturișește credința că fericirea nu se obține în izolare, ci în comuniune. Și credința aceasta nu este decât expresia aspirației reale în prelungirea fără sfârșit a vieții omenești. Aspirația aceasta reală nu ne poate înșela. În caz contrar, toată existența ar fi o înșelăciune.

Dar bucuria eternă nu poate fi cugetată reducându-se la legătura iubitoare dintre două persoane. Aspirăm de aceea ca bucuria eternă să se extindă la toate persoanele din care ne-am hrănit viața, speranțele, la neamul cu care vorbim aceeași limbă și cu care avem o deosebită rudenie spirituală. Și voim să contribuim la viața veșnică a neamului nostru, suntem chiar datori să contribuim prin faptele noastre care merg până la sacrificiul vieții.

În *Apocalipsa* se spune că neamurile „vor aduce în ea (cetatea eternă, *n.n.*) slava și cinstea” lor (*Apocalipsa* 21, 26). Deci fiecare dintre noi vom fi răspunzători întrucât – și în ce măsură – am contribuit la mărirea sau decăderea veșnică a slavei neamului nostru.

Tinerii din țara noastră și-au jertfit însăși viața lor pământească, în zilele lui decembrie 1989, pentru ca neamul nostru să aibă posibilitatea să slujească lui Dumnezeu, să-și asigure o slavă proprie în viața veșnică. Depinde acum de noi toți, care facem parte din neamul nostru, dacă ne vom folosi de jertfa lor și prin aceasta o vom prețui, mărintd însăși bucuria lor eternă. De nu vom trage prin credința noastră acest folos din jertfa lor, vom arăta că le disprețuim jertfa.

Biserica mărturisește din cele mai vechi timpuri că jertfa sfințește pe cel ce o aduce. Este un mare adevăr, căci sfințenia este contrariul păcatului. Jertfa este extrema contrară egoismului, adică păcatului. Deci jertfa este sfințenie. Această faptă de totală dăruire nu se poate săvârși decât din puterea și vrerea lui Dumnezeu – Izvorul suprem al iubirii. Împlinind-o, tinerii – în zilele amintite – au realizat o unire a lor cu Dumnezeu. De aceea, fapta lor este sfântă.

Să tragem, din pilda lor, și noi concluzia depășirii oricărui egoism și a unirii cât mai depline între noi și între noi și Dumnezeu, pentru a face să strălucească neamul nostru întru propria lui slavă eternă, așa cum au dorit tinerii care s-au jertfit pentru ea.



## CUPRINS

### *Cuvânt înainte*

† DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române .....	5
--	---

<i>Cronologie</i> .....	9
-------------------------	---

### I. CÂTEVA GÂNDURI DESPRE ONTOLOGIA

SPIRITUALITĂȚII ROMÂNEȘTI .....	17
---------------------------------	----

1. Înrădăcinarea în spațiul propriu .....	17
---	----

2. Cultura individualistă sau panteistă occidentală și spiritul de comuniune interpersonală al culturii românești .....	32
---	----

### II. UNELE DINTRE DIMENSIUNILE

ETHOSULUI NOSTRU .....	57
------------------------	----

1. Echilibrul ca dimensiune generală a spiritului românesc .....	57
---	----

2. Armonia complexă sau grația și seriozitatea în creațiile etnice de durată ale echilibrului nostru .....	72
--	----

3. Luciditate și duiosie .....	99
--------------------------------	----

4. Ironia și umorul românesc .....	111
------------------------------------	-----

5. Dorul .....	130
----------------	-----

6. Omenia .....	141
-----------------	-----

7. Ospitalitatea, raporturile cu străinii și conștiința propriei valori .....	151
--	-----

8. Universalul, într-o superioară sinteză și umanizare .....	156
--	-----

9. Spiritualitatea străvezie și transfiguratoare a satului românesc .....	163
--	-----

III. CÂTEVA TEME CREȘTINE ÎN FOLCLORUL ROMÂNESC .....	167
1. Pe când umbla Dumnezeu pe pământ .....	167
2. Contribuția omului la mântuirea sa, prin responsabilitatea și cuvântul creator de comuniune, în folclorul românesc .....	175
3. Dorul ca sete după comuniunea cu cei depărtați, ca putere de transfigurare reciprocă a persoanelor umane și de biruire a morții .....	196
IV. SPIRITUALITATEA CREȘTINĂ A POPORULUI ROMÂN, TÂLCUITĂ ÎN CÂTEVA DINTRE EXPRESIILE ȘI DATINILE LUI .....	241
ANEXĂ:	
ALTE STUDII ȘI ARTICOLE DESPRE SPIRITUALITATEA POPORULUI ROMÂN .....	247
Ortodoxia, modul spiritualității românești .....	249
Creștinism și tradiție în viața națională .....	269
Țara .....	286
Legea neamului .....	303
Liturgia și unitatea religioasă a poporului român .....	322
Rolul Ortodoxiei în formarea și păstrarea ființei poporului român și a unității naționale .....	342
1. Mărturii lingvistice despre vechimea creștinismului la români .....	342
2. Contribuția Ortodoxiei la păstrarea ființei și unității naționale a poporului român .....	360
Vechimea și spiritualitatea termenilor creștini români, în solidaritate cu ai limbii române în general .....	380

Spiritualitatea și cultura românească în lumina credinței ortodoxe .....	431
Ortodoxia românească și patria .....	440
Gânduri despre firea românească. <i>Buna-cuviință, formă a nobleței</i> .....	446
Spiritualitatea românească <i>Bun și rațional</i> .....	448
Persoană și comuniune .....	450
Unitatea spirituală a neamului nostru și libertatea .....	462
Neamul românesc și-a luminat istoria, pentru el însuși și pentru lumea întreagă, prin jertfele pentru Hristos ale tineretului său .....	466
Prigonirea Bisericii Ortodoxe strămoșești sub comunism .....	470
De ce suntem ortodocși? .....	475
Tinerii martiri ai neamului .....	499

DUMITRU STĂNILOAE (n. 16 noiembrie 1903 în Vlădeni, jud. Brașov; † 4 octombrie 1993, fiind înmormântat la mănăstirea Cernica). A urmat Facultatea de Teologie din Cernăuți (1922-1927), unde a obținut și doctoratul cu teza *Viața și opera patriarhului Dosoftei al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Românești*, publicată în 1929 la Cernăuți. A efectuat studii de specializare pentru *Dogmatică și Istorie bisericească* la Facultățile de Teologie din Atena (1927-1928), München și Berlin (1928-1929), după care efectuează călătorii de studii și documentare la Paris și Belgrad. A fost profesor suplinitor (1929), provizoriu (1932) și definitiv (1935) la Academia Teologică „Andreiană” din Sibiu, unde a predat Dogmatica, Apologetica, Teologia Pastorală și Limba Greacă. A fost hirotonit diacon (1931), apoi preot (1932). În perioada ian. 1934-mai 1945, s-a îngrijit, în calitate de redactor responsabil, de publicarea ziarului *Telegraful Român*. Concomitent, a îndeplinit funcția de rector al Academiei Teologice „Andreiene” (1936-1946). La cererea autorităților comuniste a fost transferat la Facultatea de Teologie din București (1 ian. 1947), urmându-l la catedra de *Teologie ascetică și mistică* pe Nichifor Crainic, iar din anul 1949 a devenit profesor titular de *Teologie dogmatică și simbolică*. A fost arestat în data de 4 septembrie 1958; închis la Jilava și Aiud până în ianuarie 1963, când este reintegrat la catedră până la pensionare, în anul 1973, în anii următori a fost profesor consultant pentru doctoranzi. A susținut importante conferințe teologice în Atena, Tesalonic, Paris, Strasbourg, Bonn, Heidelberg, Tübingen, Freiburg, Geneva, Oxford, SUA etc. *Doctor Honoris Causa* al Facultăților de Teologie Ortodoxă din Tesalonic (1976), Belgrad (1982), Atena (1991), al Institutului Teologic „Saint Serge” din Paris (1981), al Universității din București (1992). Membru corespondent (1990), apoi titular (1992) al Academiei Române.

SCRIERI: *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (1938); *Ortodoxie și românism* (1939); *Poziția Domnului Lucian Blaga față de creștinism și Ortodoxie* (1942); *Iisus Hristos sau Restaurarea omului* (1943); *Uniatismul în Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român* (1973); *Teologia dogmatică ortodoxă pentru Institutele teologice*, vol. 1-3 (1978); ΓΙΑ ΕΝΑ Ορθοδοξο Οικουμενισμό, Ευχαριστία, Πίστη, Εκκλησία (*Despre un ecumenism ortodox. Euharistie, credință, Biserică* – Atena, 1976); *Dieu est Amour* (Geneva, 1980); *Theology and the Church* (New York, 1980); Προσευχή, Ελευθερία, Αγιότητα (*Rugăciune, libertate, sfințenie* – Atena, 1980); *Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit* (Paris, 1981); *Teologia morală ortodoxă*, vol. 3: *Spiritualitatea ortodoxă [Ascetica și mistică Bisericii Ortodoxe]* (1981); *Orthodoxe Dogmatik*, vol. 1-3 (trad.: germană – Zürich-Köln-Düsseldorf, 1985/1990/1995); *Le génie de l'Orthodoxie* (Paris, 1985); *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă* (1986); *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (1987); *Studii de Teologie dogmatică* (1990); *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos* (1991); *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (1993); *Sfânta Treime sau La început a fost Iubirea* (1993); numeroase studii și articole în reviste românești și străine.

TRADUCERI: Hristu Andruitsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene* (1930); FILOCALIA *sfințelor nevoințe ale desăvârșirii, sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși* (vol. 1-4, Sibiu, 1946-1948; vol. 5-12, București, 1976-1991, cu reeditări după 1993); în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*: Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri* (I, 1982); Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri* (2 vol., 1983 și 1990), *Ambigua* (reed. 2006); Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri* (2 vol., 1987 și 1991); Sf. Chiril al Alexandriei, *Scrieri* (4 vol., 1991, 1992, 1994, 2000); Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice* (1993) ș.a.



„Spiritul de sinteză complexă al neamului nostru nu se explică numai din persistența lui din vremuri imemoriale în spațiul de graniță între Occident și Orient, ci și din îmbinarea în el a caracterului latin și a creștinismului ortodox. De altfel, caracterul nostru latin nu este străin nici de vechimea ființei noastre de traci, care nu s-au mutat niciodată din acest spațiu de mijloc între Occident și Orient, dar nici de îmbinarea în el a caracterului latin și a creștinismului ortodox.”

Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE

[www.editurapatriarhiei.ro](http://www.editurapatriarhiei.ro)  
ISBN 978-606-8495-95-8

