

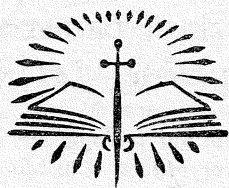
STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXVI — Nr. 5-6, MAI — Iunie 1974
BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXVI, Nr. 5—6, MAI—IUNIE 1974

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : P. C. Pr. Rector Mircea Chialda ; P. C. Pr. Conf. D. Popescu ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN și P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU*

Redactor responsabil : *P. C. Pr. IOAN GAGIU, directorul Administrației Patriarhale.*

COLABORATORI

Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți.

C U P R I N S U L

Studii și articole

Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, <i>Sînta Scriptură în Biserica noastră</i>	333
Diac. Prof. Emilian Vasilescu, <i>Marile religii necreștine actuale. Hinduismul</i>	343
Pr. Prof. Sebastian Chilea, <i>Eroare, păcat, iertare</i>	364
Pr. Ioan Săbăduș, <i>Considerații generale asupra sfîrșitului cărții «Faptele Apostolilor»</i>	383
Protos. Doctorand Dometie Manolache, <i>Aspecte ale Proviđenței și lucrării de mîntuire în Cazania lui Varlaam</i>	396
Doctorand Mihai Enache, <i>Învățătura despre sinergie la unii dintre Sfinții Părinți și în teologia ortodoxă mai nouă</i>	406
Diac. Doctorand Marin Pană, <i>Predicatorul Nichifor Teotoke</i>	418

Din activitatea și cronica Institutelor teologice

Arhim. Prof. Iuliu Scriban, de Pr. Lect. Gabriel M. Popescu	429
«Închiderea» anului universitar 1973—1974 la Institutele teologice din București și Sibiu	434
Participanții la Consultația ortodoxă care a avut loc la Mînăstirea Cernica (iunie 1947), oaspeți ai Institutului teologic din București	437
Note bibliografice	439

Manuscrisele (articole, studii) trebuie însoțite și de un rezumat într-o limbă străină de circulație, în întindere de cel mult 2 pagini (în patru exemplare).

*

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacției.

*

Manuscrisele, cărțile, comunicările oficiale ale Eparhiilor, revistele periodice, abonamentele și orice fel de corespondență privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul V, București, cont. 49.8.01.000 — Banca Națională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu mențiunea: pentru «Studii Teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.

STUDII ȘI ARTICOLE

Diac. Prof. N. I. Nicolaescu

SFÎNTA SCRIPTURĂ ÎN BISERICA NOASTRĂ

Traducerea cuvîntului lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură în limba curentă a credincioșilor datează dinainte de era creștină. Ea s-a început cu cărțile Vechiului Testament din canonul palestinian, care erau scrise în ebraica veche. Această limbă a fost vorbită de poporul evreu de la origine pînă la pustiirea Palestinei de către oștile cotropitoare ale lui Nabucodonosor. Supraviețuitorii acestei invazii pustiitoare, încercînd o răscoală, au fost deportați în masă în ținutul Babilonului, unde limba strămoșească le-a fost interzisă cu totul și li s-a impus adoptarea unei alte limbi semite, aramaica. Cînd s-a pus capăt robiei, după șapte decenii, prea puțini din noua generație mai cunoșteau ebraica biblică. În Palestina s-a împămîntenit de atunci limba aramaică. Slova cărților sfinte, care atesta purtarea de grijă a lui Iahve față de poporul Său și în care era consemnată și istoria înaintașilor, începînd de la cei dintîi oameni, a devenit accesibilă numai învățaților. Ebraica biblică trecuse pentru totdeauna în rîndul limbilor moarte.

Renașterea religioasă de după exil a pus deci în mod acut problema traducerii cărților biblice — a Pentateuhului, în primul rînd — în noua limbă a credincioșilor. La început, traducerea se făcea spontan, în adunările de cult din sinagogi, de către bătrînii care nu uitaseră ebraica veche. Se citea din textul original cîte un verset sau grup de versete și se traducea pe loc, cuvînt cu cuvînt sau sub formă de parafraze. Mai pe urmă au apărut și traduceri scrise, însoțite mai totdeauna de glose exegetice. Aceste traduceri și comentariile însoțitoare au dat naștere colecțiilor denumite Targumi, cuvînt aramaic care la origine însemna «traduceri» și care cu timpul a căpătat înțelesul de parafraze, note explicative, glose exegetice.

Exemplul învățaților din Palestina a fost urmat după o vreme de cei din Alexandria Egiptului, mare centru cultural în antichitate și leagănul unei însemnate comunități iudaice. Învățații iudei din Alexandria au tradus în limba greacă (*κοινή διάλεκτος*), într-o perioadă de cîteva generații (sec. III și II î.d.Hr.), toate cărțile Vechiului Testament ebraic, pentru uzul sinagogilor și nevoile spirituale ale coreligionarilor lor din Egipt. Traducerea s-a dovedit utilă și celorlalte sinagogi din afara Palestinei și a fost adoptată destul de curînd și de ele, căci iudeii din afara Palestinei nu cunoșteau nici ebraica veche, nici aramaica și vorbeau de asemenea greaca.

Cu prilejul traducerii, canonul biblic palestinian, care cuprindea, după numărătoarea tradițională, douăzeci și două de cărți, a fost în-

tregit cu scrierile sfinte care apăruseră după exilul babilonic și care fuseseră scrise direct în limba greacă. Din aceste versiuni și cu noile cărți primite în canon s-a format colecția cunoscută sub numele de Septuaginta. În Septuaginta, cărțile mai noi n-au fost așezate la sfârșit, ca un grup deosebit sau ca un adaus suplimentar, ci au fost intercalate cu cele vechi. Acest fapt arată că, pentru iudeii din diaspora — ca de altfel și pentru Biserica creștină din primele veacuri, care s-a servit, cu toată încrederea, aproape numai de Septuaginta — aceste scrieri aveau aceeași valoare și autoritate ca cele din canonul palestinian.

Versiunea greacă din Septuaginta, deși cuprinde multe insuficiențe, a ajuns cu vremea să fie folosită și de sinagogile din Palestina și să se bucure de o încredere egală cu cea atribuită textului ebraic original. Istoria controverselor religioase, care n-au lipsit mai nici odată din sînul iudaismului, n-a înregistrat în vechime nici o critică negativă la adresa ei, iar învățatul alexandrin Filo își exprima admirația pentru ea prin avîntate elogii: «Atunci cînd evreii care au învățat grecește sau grecii care au învățat ebraica citesc și textul ebraic și pe cel grecesc, le admiră deopotrivă pe amîndouă și le cinstesc ca pe două surori, ba chiar ca pe una și aceeași persoană» (*Viața lui Moise* II, 7).

Creștinii, ale căror scrieri sfinte au fost alcătuite direct în limba greacă — cu excepția Evangheliei după Matei, scrisă în aramaică, pentru uzul comunităților creștine din Palestina, dar tradusă foarte curînd în limba greacă, pentru credincioșii din celelalte regiuni ale imperiului roman — au preluat de la iudei canonul biblic al Vechiului Testament, cu toate cărțile aflate în Septuaginta și l-au completat cu cele douăzeci și șapte de cărți ale Noului Testament. Iar cînd aria misionară și structura lingvistică a Bisericii s-au lărgit, Sfînta Scriptură — în dubla ei componență: Vechiul și Noul Testament — a fost tradusă, rînd pe rînd, în decursul a trei secole (II—V), în limbile siriacă, latină, sahidică, bohairică, etiopiană, armeană, georgiană, gotică.

Migrațiunile de popoare, frămîntările sociale și procesul nașterii unei lumi noi pe ruinele imperiului roman au frînat pentru foarte multă vreme activitățile culturale, făcînd ca timp de cîteva veacuri să nu mai apară scrieri originale de talia celor din veacurile anterioare și ca nici noi traduceri ale Bibliei în limbi europene să nu mai poată fi efectuate. Reluarea muncii de traducere a Sfînteii Scripturi a redevenit posibilă abia în secolul al IX-lea și s-a desfășurat cu dese și uneori lungi întreruperi, în condiții istorice și locale dintre cele mai variate. Munca traducătorilor din această epocă era îngreunată foarte mult atît de lipsa oricăror gramatici și dicționare, cît și de faptul că cele mai multe limbi se aflau încă în curs de formare și cuprindeau felurite dialecte. În pofida acestor enorme dificultăți, în sec. IX a apărut traducerea slavonă a Vechiului Testament, operă a lui Chiril și Metodie, cei doi apostoli al lumii slave, iar din veacul al X-lea pînă într-al XV-lea au apărut primele traduceri ale cărților Sfînteii Scripturi în limbile arabă, germană, anglo-normandă, franceză, italiană, engleză și poloneză.

Aceste traduceri au umplut un mare gol în viața Bisericii. Multiplicarea lor, făcându-se prin caligrafieri manuală, cerea însă mari eforturi, comporta strecurarea de erori și era destul de costisitoare. Manuscrisele biblice puteau fi cumpărate, cu mari cheltueli, aproape numai de clericii mai înstăriți, de școlile teologice, de mănăstirile mai de seamă, de universități și de bibliotecile organizate la reședințele unor conducători bisericești și politici mai luminați. Cu toată anevoioasa lor multiplicare și răspindire, mai toate au adus însă servicii incomparabile popoarelor respective, contribuind la unificarea limbii și punând bazele dezvoltării literaturii lor naționale.

Interesul pentru reluarea și continuarea vechii tradiții creștine, care cerea ca fiecare Biserică să se îngrijească de traducerea Sfintei Scripturi în limba fiilor ei, a reapărut odată cu înființarea mișcării culturale cunoscute sub numele de Renaștere. El a căpătat un impuls suplimentar și din partea Reformei protestante, care a cerut cu insistență să se renunțe la obiceiul difuzării Bibliei numai în limba latină și a afirmat dreptul credincioșilor de a avea cuvîntul lui Dumnezeu în limba lor maternă. Interesul pentru traducerea Bibliei în toate limbile vorbite de creștini s-a menținut și în epoca modernă și contemporană, ajungîndu-se ca numărul limbilor și dialectelor în care s-a tradus și tipărit Sfinta Scriptură să se apropie de două mii. Pentru multe popoare, limba Bibliei a constituit chiar unul dintre factorii și tezaurul din care au odrăslit primele lor opere literare.

La fel s-au petrecut lucrurile și în viața poporului român. Pentru el, activitățile culturale au fost chiar mai anevoioase, căci s-a aflat, ca așezare geografică, în calea mai tuturor popoarelor migratoare venite dinspre răsărit, iar expansiunea otomană i-a impus grele războaie de apărare, timp de mai multe secole. Vitregia vremurilor nu i-a slăbit însă încrederea în destinul său și nu i-a stins setea de cultură. *Codicele Voronețean* (Faptele Apostolilor și trei Epistole sobornicești), *Psaltirea Șcheiană*, *Psaltirea Voronețeană* și *Psaltirea Hurmuzachi* cuprind traduceri făcute în epoca de înfiripare a sentimentului unității naționale ca români. *Psaltirea*, *Tetraevangheliul* și *Praxiul* diaconului Coresi, *Palia de la Orăștie*, *Psaltirea de la Bălgrad* (Alba Iulia), *Psaltirea în versuri* a mitropolitului Dosoftei, *Noul Testament* tipărit de mitropolitul Simeon Ștefan, *Biblia lui Șerban Cantacuzino*, *Biblia* tipărită de mitropolitul Andrei Șaguna și celelalte Biblii românești tipărite, înainte de primul război mondial, la București, la Blaj, la Iași, la Buzău, la Petersburg, la Buda, la Smirna și în alte tiparnițe din țară și de peste hotare, sînt nu numai contribuții cărțurărești la păstrarea sentimentului religios și a vieții bisericești între românii ortodocși, ci înseamnă și o contribuție pentru închegarea unității spirituale a poporului, pentru crearea unei culturi naționale și pentru unirea tuturor provinciilor românești într-un Stat național de sine stătător, unitar și prosper.

Traducerile păstrate în manuscrise și primele noastre tipărituri bisericești au la bază limba vorbită de toți românii și o teologie românească mai veche decît data apariției lor, teologie care circula de multă vreme

în toate regiunile locuite de români, datorită mai ales călugărilor misionari. Această teologie se învăța în mănăstirile mai mari și în modeste școli bisericești organizate pe lângă centrele episcopale sau mitropolitane. Traducerile biblice și cele ale cărților de slujbă și de învățătură au apărut deci pe un teren cultural pregătit cu anticipație și de aceea au fost bine primite pretutindeni. De altfel, românii sînt din fire deschiși spre învățătură și apti să-și însușească cu ușurință ideile noi și toate bunurile culturii și civilizației. Așa se explică, de bună seamă, și faptul că românii se numără printre cele dintîi popoare care au înțeles din primul moment importanța excepțională a descoperirii tiparului pentru răspîndirea ideilor și și-au procurat tiparnițe de îndată ce au avut posibilitatea să le aducă în țară și să le folosească în voie.

S-a spus adesea — și încă se mai întîlnesc asemenea afirmații — că traducerea și tipărirea Bibliei la români, în sec. XVI și XVII, s-ar datora influenței culturale exercitate de răspîndirea Protestantismului. Această influență n-a avut însă niciodată asupra românilor ponderea ce i se atribuie. Dovada o constituie faptul că, în provinciile locuite și de alte naționalități, după ivirea protestantismului în țara noastră, românii au rămas neclintiți în credința și datinile lor strămoșești și nu s-au îndepărtat de altarele Bisericii Ortodoxe.

Răspîndirea Bibliei între români n-a atins nici ea proporțiile pe care le-a căpătat, după apariția tiparului, răspîndirea ei în lumea protestantă. Păstorii de suflete și teologii ortodocși au știut totdeauna să păstreze echilibrul firesc între cele două izvoare autentice ale Revelației divine supranaturale : Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, pe de o parte și între acestea și Biserică, pe de altă parte și au predicat adevărul că numai legătura directă a credincioșilor cu Biserica — Trupul tainic al lui Hristos — le poate asigura mîntuirea.

Ortodoxia nu este și nu vrea să devină religia unei cărți, fie aceasta chiar Biblia, ci este și rămîne așezămîntul dumnezeiesc ce-și trage ființa, lumina și puterea atît din cuvintele Sfintei Scripturi, cît și din tezaurul Sfintei Tradiții, precum și din lucrarea mîntuitoare pe care Domnul nostru Iisus Hristos a încredințat-o Bisericii. Biserica Ortodoxă, păstrătoare fidelă a învățăturii lui Hristos și a datinilor apostolice, asigură fiecărui credincios — cleric sau laic, monah sau trăitor în lume, învățat sau neînvățat — comuniunea nemijlocită cu Părintele ceresc, prin propovăduirea Evangheliei, prin administrarea Sfintelor Taine și Ierurgii, prin povățuirea credincioșilor să participe cît mai regulat la sfintele slujbe din duminici și sărbători și prin îndemnul ca fiecare să-și ducă viața după principiile moralei creștine.

Precum se știe, în Biserica Ortodoxă Română — ca de altfel și în celelalte Biserici Ortodoxe Surori — este îndătinat bunul obicei ca, odată cu difuzarea Bibliei în rîndul credincioșilor, să fie pus în circulație și textul unei Cărți de învățătură creștină ortodoxă și în mod special Cazania, carte ce pune la îndemîna tuturor explicațiile exegetice și substanța doctrinară de care au neapărată trebuință pentru dreapta înțelegere și înțeleapta urmare a cuvîntului lui Dumnezeu din Sfînta Scrip-

tură. Acest procedeu este rezultatul unei îndelungate experiențe pastorale și misionare. Datorită vechimii excepționale pe care o are, multitudinii covârșitoare a temelor de care se ocupă, varietății stilurilor și procedeele literare pe care le folosește și mării ei extensiuni, Biblia nu este o carte ușor și deplin accesibilă tuturor credincioșilor. Înțelegerea ei corectă și deplină nu este posibilă fără îndreptarul de credință pe care ni-l pune la îndemână Biserica, cu ajutorul Sfintei Tradiții, și pe care-l aflăm, în forma lui cea mai precisă și mai lămurită, în Simbolul credinței, în textul Sfintei Liturghii, în Cărțile de învățătură, Catehismele și Mărturisirile ortodoxe aprobate de Sfântul Sinod, în cărțile de ritual.

Biblia pune cititorilor probleme dificile atât din cauza vechimii ei, cât și din pricina mării varietăți a scrierilor care o alcătuiesc. Din paginile ei, cititorii fac cunoștință cu o lume total deosebită de a noastră, cu o mulțime de autori și de scrieri, cu o mare varietate de preocupări, de teme, de genuri literare și de procedee stilistice, cu oameni, fapte și obiceiuri dintr-o perioadă istorică de aproape un mileniu și jumătate (1300 î. d. Hr. — 98 d. Hr.). Biblia Vechiului Testament, care cuprinde Descoperirea dumnezeiască dinaintea de Hristos, este și cronica unor experiențe religioase, morale etc., pentru care nu se pot găsi analogii în vremea noastră, iar Noul Testament, prima constituție scrisă a Bisericii creștine, este documentul unei Revelații «încredințate sfinților o dată pentru totdeauna» (Iuda 3).

În paginile Bibliei, de la cartea Facerii la cartea «pecetluită cu șapte peceți» a Apocalipsei, se află, deci, ca într-o imensă arhivă, idei vechi și noi, dispoziții perimate și veșnice, exemple bune și rele, căci lungul drum pe care neamul omenesc l-a avut de parcurs din clipa alungării din Paradis a protopărinților pînă la venirea Mîntuitorului făgăduit, n-a fost o cale rectilinie, ci una plină de grele obstacole și lungi ocolșuri, de coborîșuri vertiginoase și urcări abrupte, de oaze reconfortante și pustiuri istovitoare.

La acest caracter al cuprinsului atât de vast și de variat al Vechiului Testament s-a referit, fără îndoială, Domnul Hristos, cînd a spus sfinților săi Apostoli: «Orice cărturar care cunoaște cele despre împărăția lui Dumnezeu este asemenea omului stăpîn de casă, care scoate din visteria sa lucruri noi și vechi» (Matei XIII, 52). Și nu o singură dată, citind fără discernămint Biblia — și în deosebi Vechiul Testament — mulți au săvîrșit greșala de a nu face cuvenita deosebire între vechi și nou, atribuind o valoare egală ideilor vechi și celor noi, poruncilor provizorii și celor statornice, așezămintelor pregătitoare și celor desăvîrșite, străduințelor omului și acțiunilor lui Dumnezeu.

Locul pe care Sfinții Părinți l-au atribuit pericopelor biblice în structura slujbelor divine, care sînt destinate luminării și sfințirii credincioșilor, arată că, după convingerea lor, Sfînta Scriptură își descoperă înțelesul numai acelor care se află în comuniune cu Biserica. Pentru cei care o citesc în afara Bisericii sau în opoziție cu ea, Biblia devine o carte ca oricare alta.

Comuniunea cu Biserica, în vederea înțelegerii corecte și depline a cuvîntului lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură, este cerută întîi de faptul că Biserica este aceea care a prezidat formarea canonului biblic, asigurîndu-ne de originea ei dumnezeiască și că tot ea este organul infailibil căruia Domnul Hristos i-a încredințat cheia interpretării ei. Comuniunea cu Biserica, în vederea înțelegerii Sfintei Scripturi, este cerută, în al doilea rînd, de faptul că numai înăuntrul Bisericii și prin predania ei cuvîntul lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură dobîndește, pentru fiecare generație de credincioși și pentru fiecare ascultător în parte, caracterul unui mesaj viu, dinamic, direct și actual. «Credința vine din auzire, iar auzirea prin cuvîntul lui Dumnezeu», spune Sfîntul Apostol Pavel (Rom. X, 17). Cînd Luca și Cleopa stăteau de vorbă cu Domnul Hristos cel înviat, în drum spre Emaus, «inima lor era arzînd pe cale cînd le vorbea și le tilcuia Scripturile cele despre El, începînd de la Moise și de la toți Proorocii»; dar numai după ce Domnul «a șezut cu ei la masă și luînd pîinea a binecuvîntat-o și frîngînd le-a dat-o» — adică numai după ce s-au împărtășit cu Trupul Său euharistic — «li s-au deschis ochii și l-au cunoscut» (Luca XXIV, 15—35).

Istoria bisericească este plină de exemple care arată că toți ereticii și schismaticii au pretins a-și întemeia rătăcirile pe texte biblice. Ea ne arată de asemenea că nu s-au îndepărtat niciodată de adevărul cel dumnezeiesc al Sfintei Scripturi aceia care, respectînd deopotrivă și autoritatea divină a Sfintei Tradiții, au păstrat comuniunea de credință, de rugăciune și de har cu Biserica. Biserica creștină, ca Trup tainic al lui Hristos, este și ea, într-un anumit mod, expresia unui fenomen miraculos de chenoză divină, deoarece în ființa și lucrarea ei se întîlnesc și conlucrează divinul și umanul, deoarece în ea și prin ea Iisus Hristos este prezent mereu în istorie, prin ea și în ea Sfîntul Duh se coboară și lucrează continuu în lume, prin ea și în ea omenirea cea risipită se naște haric la o viață nouă și se constituie în poporul lui Dumnezeu.

Unii Sfinți Părinți și Scriitori bisericești — Clement Alexandrinul, Origen, Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin, Sfîntul Grigorie de Nazianz, Sfîntul Ioan Hrisostom și alții —, în învățătura lor despre strînsa legătură dintre Biblie și Biserică, vorbesc chiar despre un fel de «împărtășire euharistică» a credincioșilor cu cuvîntul lui Dumnezeu, atunci cînd Biserica «îl binecuvîntează, îl rupe și îl împarte» ascultătorilor, prin săvîrșirea slujbelor divine și prin predica rostită de liturghisitor din fața altarului în care se săvîrșește jertfa cea fără de sînge a Mielului lui Dumnezeu. După cum prin Sfînta Euharistie toți mănîncă din aceeași pîine și beau din același pahar «vestind moartea Domnului pînă cînd va veni» (I Cor. XI, 26) și «cei mulți devenind un singur trup» (I Cor. X, 17), căci împărtășirea cu Trupul și Sîngele lui Hristos ne unește și trupește cu El, tot așa Sfînta Scriptură ne pune înainte «icoana verbală» a lui Hristos, căci toate cuvintele ei, cînd sînt rostite liturgic și ascultate cu credință în Biserică, ne conduc la Hristos și ne pun sacramental în prezența lui.

Într-adevăr, cînd cuvintele Sfintei Scripturi sînt rostite în Biserică și cînd evenimentele soteriologice istorisite de ea sînt comemorate solemn în cadrul slujbelor divine din duminici și sărbători, aceste cuvinte și evenimente sfinte nu mai aparțin doar trecutului, ci devin prezente, actuale și adînc grăitoare pentru toți cei de față, aceștia transpunîndu-se prin credință în ambianța lor istorică și luînd «în Duh» parte la desfășurarea lor.

Faptul că Sfînta Scriptură nu are, între credincioșii ortodocși, largă răspîndire pe care a dobîndit-o între protestanți — răspîndire pe care o observăm și la neoprotestanți —, are deci o profundă justificare teologică și pastorală. După învățătura de credință a Sfinților Părinți, Biblia nu este o carte obișnuită, ca să poată fi citită, înțeleasă și interpretată oricum și de oricine. În geneza, istoria și cuvintele ei stăvechi, se află expresia unui fenomen de chenoză divină oarecum analog cu minunea întrupării Celei de a doua Persoane a Sfintei Treimi: Printr-un act de pogorămînt, cuvîntul cel inefabil al lui Dumnezeu — care depășește ca cerul de pămînt puterea de înțelegere a creaturilor și pe care aghiografii l-au primit și l-au scris sub inspirația Sfîntului Duh — ne este adresat în graiul simplu, imperfect și mereu schimbător al oamenilor.

Ca să înțelegem acest cuvînt al lui Dumnezeu, ni se cere așadar — pe lângă grija traducerii textului original în limba noastră curentă, sarcină rezervată unui foarte mic număr de învățați — atît credință în Dumnezeu și în Evanghelia prea iubitului Său Fiu Domnul nostru Iisus Hristos, cît și neîntreruptă comuniune cu Biserica, mandatară harului Sfîntului Duh și a tuturor mijloacelor de mîntuire. Dacă nu ținem seama de aspectul chenotic al Sfintei Scripturi, riscăm să ne poticnim în credință din pricina aspectului exterior, smerit, al elementului ei uman, în felul acelor care s-au îndoit de mesianitatea și divinitatea lui Iisus Hristos atunci cînd l-au văzut osîndit la moarte, pironit pe cruce și zăvorît în mormînt.

Pentru ca credincioșii ortodocși să fie feriți de acest risc și să-și însușească din cuvintele Sfintei Scripturi mesajul dumnezeiesc pe care-l cuprinde și care este vestea cea bună a mîntuirii în Hristos, Biserica le pune la îndemînă, prin intermediul slujbelor divine oficiate în Biserică și a celor oficiate la domiciliul lor ori în alte locuri destinate cultului, principalele texte pe care fiecare trebuie să le cunoască.

Locul cel mai de cinste este atribuit, desigur, textului celor patru sfinte Evanghelii, urmat de cel rezervat celorlalte scrieri ale Noului Testament: cartea Faptele Apostolilor, cele patrusprezece Epistole ale Sfîntului Apostol Pavel și cele șapte Epistole sobornicești. Alcătuitoarii slujbelor divine s-au arătat foarte prudenți în privința utilizării Apocalipsei, bineștiind că genul ei literar nu este accesibil marei mase a credincioșilor, din pricina simbolismului graiului ei special.

Din Vechiul Testament, pe primul loc a fost așezat textul Psaltirii, urmat de pericope alese din scrierile Profeților mari și mici și din cărțile sapiențiale sau didactice, o atenție deosebită fiind acordată prooro- ciilor cu sens mesianic și evenimentelor religioase cu caracter de pre-

închipuiri profetice sau de etape pregătitoare ale viitoarelor vremuri mesianice.

Între criticile formulate la adresa Ortodoxiei de către purtătorii de cuvânt ai Protestantismului, în controversele teologice și bisericești care înveninau în trecut relațiile interconfesionale dintre Biserici, se număra și aceea că Biserica Ortodoxă ar acorda Bibliei un rol minor în cult și în catehizarea credincioșilor. Această critică, dacă nu era din capul locului de rea credință — dădea pe față fie lipsa de informații directe, și obiective asupra Ortodoxiei, fie felul limitat de a înțelege o spiritualitate creștină ce-și trage seva nu numai din cuvintele Sfintei Scripturi, ci și din comoara de învățături dumnezeiești păstrate în Sfânta Tradiție.

Cei care cunosc și înțeleg inegalabilele valori dogmatice, liturgice și canonice primite de Biserica de la Domnul Hristos, propovăduite de Sfinții Apostoli și păstrate fără schimbare de Sfinții Părinți, știu foarte bine că Ortodoxia își are rădăcinile cele mai adânci în Revelația divină consemnată în Sfânta Scriptură. De aceea, orice definiție corectă a Ortodoxiei amintește întâi fidelitatea ei față de învățătura de credință și viață a Domnului nostru Iisus Hristos, pe care îl vestesc toate cuvintele Sfintei Scripturi și doar în al doilea rînd fidelitatea ei și față de Sfânta Tradiție, ca izvor autentic al aceleași învățături mîntuitoare și organ de neîntreruptă legătură între Întemeietorul creștinismului și fiecare generație de creștini.

Înșușirea spiritualității ortodoxe de a fi esențial biblică se oglindește cît se poate de limpede și în cărțile de cult, care cuprind textul și rînduiala tipiconală a slujbelor divine oficiate de membrii ierarhiei bisericești pentru toți credincioșii. Textul cărților de slujbă, care se tipărește sub supravegherea Sfîntului Sinod al fiecărei Biserici Ortodoxe locale și care este respectat întocmai la oficierea serviciilor divine, a fost compus de Părinții bisericești și de sfinții imnografi care cunoșteau, admirau și meditau atît de profund cuvintele Sfintei Scripturi, încît cu substanța ei își hrăneau cugetul și simțirea, prin cuvintele ei își exprimau gîndurile și sentimentele, după învățătura ei își modelau viața.

Intr-adevăr, obîrșia celei mai vechi Liturghii este atribuită Sfîntului Iacov, fratele Domnului, unul dintre cei șaptezeci de Ucenici ai Mîntuitorului, autorul uneia dintre cele șapte Epistole sobornicești din canonul Noului Testament și primul episcop al Bisericii mame din Ierusalim, cîste care i-a dat dreptul să prezideze lucrările Sinodului Apostolic și să se îngrijească de aducerea la îndeplinire a hotărîrilor lui. Textul dumnezeieștii Liturghii care se săvîrșește în mai toate zilele din cursul anului bisericesc este opera celui mai mare exeget creștin din epoca patristică, Sfîntul Ioan Hrisostom și are la bază Liturgia scrisă ceva mai înainte, după izvoare mai vechi, de Sfîntul Vasile cel Mare, teolog de adîncă gîndire și trăire creștină și autor al unor valoroase scrieri exegetice, dogmatice, morale și ascetice. Iar dumnezeiasca Liturghie numită «a darurilor celor mai înainte sfințite», care se săvîrșește în anumite zile din postul Păresimilor, a fost întocmită de Sfîntul Grigorie Dialogul, unul dintre marii ierarhi cărturari pe care i-a avut Biserica apuseană la începutul evului mediu.

Cîntările de laudă, rugăciunile de cerere și de mulțumire, canoanele de pocăință, cuvintele de învățătură, imnele și stihurile care alcătuiesc rînduiala celorlalte servicii divine (Ceasurile, Vecernia, Litia, Pavcernița, Miezonoptica, Utrenia, slujba Sfintelor Taine și Ierurgii) datează tot de pe vremea Sfinților Părinți și provin de asemenea de la cei mai aleși cunoscători și împlinitori ai cuvîntului lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură : Sfîntul Atanasie cel Mare, Sfîntul Grigorie de Nazianz, Sfîntul Vasile cel Mare, Sfîntul Ioan Hrisostom, Sfîntul Efrem Sirul, Sfîntul Ambrozie, Sfîntul Roman Melodul, Sfîntul Sofronie al Ierusalimului, Sfîntul Andrei Cretanul, Sfîntul Ioan Damaschin, Sfîntul Cosma de Maiuma și Sfîntul Iosif făcătorii de minuni, Sfîntul Teodor Studitul, Sfîntul Teofan Mărturisitorul și alții.

Ca și Sfînta Liturghie, care înfățișează întreaga istorie a iubirii lui Dumnezeu pentru neamul omenesc și care prin Sfîntul Duh ne face contemporani și părtași ai lucrării de mîntuire săvîrșite de Domnul nostru Iisus Hristos, cuprinsul acestor servicii divine exprimă solemn și pe înțelesul tuturor întreaga substanță hristologică a Sfînteii Scripturi. Dar nu numai atît. Serviciile divine — Sfînta Liturghie, în primul rînd — îndeplinesc în viața creștinilor și o importantă funcție eclesiologică, întrucît sînt sfințite de Biserică prin îndelungată și neîntre-rupută întrebuințare și unesc în mărturisire, în rugăciune și în legătura dragostei frățești pe credincioșii de astăzi cu toți aceia care au trăit înaintea lor și și-au hrănit evlavia cu mireasma lor duhovnicească.

Sfînta Scriptură este citită de credincioși și în afara cultului divin public, pentru completarea cunoștințelor religioase și pentru zidirea lor sufletească. Cartea cea mai căutată și mai apreciată de credincioși, în Biserica noastră, pentru lectura lor personală, este *Psaltirea*. *Psaltirea* este, de altfel, singura carte din Vechiul Testament care se citește integral și se repetă cel mai des în cadrul serviciilor divine oficiate în Biserică. Mulți credincioși au citit-o atît de des și au meditat atît de mult asupra cuvintelor ei, încît cunosc pe dinafară o mulțime de Psalmi și-i rostesc cu aceeași emoție în clipele de rugăciune petrecute cu evlavie în fața icoanelor de acasă. Vin la rînd, în lectura particulară a credincioșilor, cele patru sfînte Evanghelii — cartea preferată fiind Evangelia după Ioan — și după aceea cartea Faptele Apostolilor și Epistolele. De aceea, în Biserica noastră, edițiile *Psaltirii* și ale Noului Testament sînt mai numeroase decît ale întregii Biblii. Pentru același motiv se obișnuiește ca, atunci cînd se tipărește din Biblie numai Noul Testament, să se adauge la sfîrșit și textul *Psaltirii*, pentru ca cititorii să le aibă la îndemînă pe amîndouă, pentru nevoile lor sufletești.

Pentru credincioșii care doresc să aibă la îndemînă, ca un fel de abecedar biblic, cele mai frumoase și mai reprezentative pagini din Sfînta Scriptură, s-a tipărit pînă acum, în mai multe ediții, antologia de pericope denumită pe scurt «Mica Biblie». Ultima ediție a acestei cărți, care a fost înzestrată cu frumoase ilustrații, a apărut în 1972, prin grija Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române. Ea s-a dovedit cît se poate de folositoare elevilor Școlilor de

cîntăreți bisericești și ai Seminariilor teologice, îndeplinind rolul unui manual didactic destinat însușirii primelor noțiuni biblice. «Mica Biblie» s-a dovedit folositoare și pentru credincioșii care nu dispun de timpul necesar și nici de cunoștințele de specialitate cerute de lectura întregii Biblii și de înțelegerea corectă a tuturor cărților și cuvintelor ei.

Tipărirea Bibliei, a cărților de slujbă și a Cazaniei în limba credincioșilor constituie deci o veche tradiție în Biserica noastră. Dintre tipăriturile bisericești, care cuprind o gamă foarte largă de cărți, mai ales acestea au fost scrierile care au asigurat introducerea definitivă a graiului românesc în biserică, care au contribuit la închegarea conștiinței unității naționale a românilor de pe tot întinsul pămîntului strămoșesc și care au slujit, ca un înșorit ogor, și la înfiriparea primelor noastre opere literare.

De aceea cea mai adîncă recunoștință se cuvine, din partea slujitorilor învățămîntului nostru teologic și a întregii noastre preoțimi, ca și din partea tuturor credincioșilor laici, Prea Fericirii Sale Părintelui Patriarh Justinian, pentru că s-a îngrijit și se îngrijește continuu de retipărirea lor la vreme, în bune condiții tehnice și pe măsura nevoilor de astăzi. Căci pe lîngă atîtea alte valoroase înfăptuiri bisericești, Prea Fericirea Sa a dăruit Bisericii cîteva noi și foarte bune ediții ale cuvîntului lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură : Psaltirea (1957 ; 1968 ; 1971) ; Noul Testament (1951 ; 1972) ; Biblia întreagă (1968) ; Cazană (1960 ; 1973) ; cartea intitulată Învățătura de credință creștină ortodoxă (1952) ; Mica Biblie (1972) ; cîteva Cărți de rugăciuni și toate cărțile de slujbă necesare altarului, stranei și fiecărui preot de enorie.



Diac. Prof. E m i l i a n V a s i l e s c u

MARILE RELIGII NECREȘTINE ACTUALE

III. — HINDUISMUL

Introducere. — Hinduismul este religia mării majorități a locuitorilor Indiei, numărând circa 400 de milioane de credincioși. Este însă aproape imposibil de spus în puține cuvinte ce este hinduismul în esența sa. Specialiștii indologi mărturisesc că este vorba de o religie cu totul aparte, ba chiar că hinduismul n-ar fi o religie în înțelesul obișnuit al cuvîntului¹. Și, într-adevăr, hinduismul se prezintă ca o religie fără întemeietor, fără un sistem dogmatic, fără principii morale bine stabilite și fără un cult unitar, putîndu-se întîlni în această religie forme de viață religioasă foarte diferite.

De fapt, hinduismul sau neobrahmanismul este apariția în forme noi a vechii religii a indienilor din perioadele vedică și brahmană, zdruncinată de reformatori religioși ca Jaina² și Buddha, dar mereu vie în sufletul credincioșilor indieni. Mai ales că doctrinele jainiste și budiste erau prea speculative, rămînînd neînțelese de popor. Și chiar atunci cînd erau adaptate la înțelegerea poporului, nu izbuteau să dezrădăcineze vechea tradiție religioasă. Pe lîngă aceasta, sistemul castelor, care ședea la temelia brahmanismului, era atît de adînc înrădăcinat în viața socială indiană, încît nici budismul, care avea o învățătură contrară acestui sistem, nu încercă să se atingă de el. Și apoi, brahmanii înșiși, care își dădeau seama de primejdia în fața căreia se găsea brahmanismul, au întreprins o vastă operă de adaptare a doctrinelor și riturilor brahmane la înțelegerea și gustul poporului dornic de miraculos, pentru a putea să ducă astfel cu mai multă eficacitate lupta împotriva jainismului și budismului.

În felul acesta, luă naștere un complicat amestec de credințe străvechi populare cu elemente din religia vedică și cu idei brahmane, jainiste, budiste și, ceva mai tirziu, mahomedane și creștine. Unii zei importanți din perioada vedică, între care și Indra însuși, își pierd cu totul însemnătatea, în vreme ce alți zei de mai mică importanță, ca Vișnu și Șiva, ajung să primească o adorare cvasimonoteistă. O sumedenie de zei mărunți, genii, eroi, spirite, demoni și chiar animale și obiecte primesc adorarea credincioșilor. Cultul însuși devine bizar în multe privințe, cum vom vedea mai departe. Vechile sisteme filozofice din perioada brahmană continuă să influențeze cugetarea religioasă hinduistă, mai ales sistemul filozofic idealist *Vedanta* («sfîrșitul Vedei»), dar apar și gînditori și reformatori religioși influențați de islamism și creștinism. Apare acum mai ales o nouă și interesantă concepție potrivit căreia iubirea arzătoare de Dumnezeu (*bhakti*) este cel mai bun mijloc prin care

1. Chiar și marele om politic indian Jawaharlal Nehru (1889—1964) atesta că «nu o dată s-a spus că hinduismul n-ar fi propriu-zis o religie în sensul obișnuit al cuvîntului» (*Autobiografie*, Editura de stat pentru literatură politică, București, 1957, p. 125).

2. *Jina* («Învîgătorul») sau *Mahavira* («Marele erou») este supranumele lui *Vardhamana* (549—477 sau 540—468 î. Hr.), întemeietorul jainismului, una dintre religiile Indiei, care are astăzi numai ceva mai mult de 1,5 milion de credincioși. Deși asemănător în unele privințe cu budismul, jainismul se deosebește esențial de budism, iar credincioșii săi, oameni cu bunăstare și creatori ai unei importante literaturi, se apropie din ce în ce mai mult de hinduism.

omul poate să ajungă să cunoască pe Dumnezeu și să-și asigure mîntuirea. Aspirația spre nirvana budistă se păstrează și în hinduism, dar completată cu credința într-o răsplătire a faptelor. De asemenea indiferența budistă în fața vieții este înlocuită cu credința în necesitatea și eficacitatea penitenței.

Izvoare. — Cel mai important izvor pentru cunoașterea hinduismului este *Mahabharata* («Povestea marelui război al bharatîilor»), enormă epopee sanscrită de peste 200 de mii de versuri grupate în 18 cărți și atribuită autorului legendar Vyasa. Este cel mai vechi monument literar indian, elaborat însă în curs de circa 1000 de ani (sec. IV î.Hr. — sec. IV. d. Hr.), iar în privința conținutului este o adevărată enciclopedie a cugetării indiene, redînd, mai bine decît oricare alt izvor, trecerea de la vechiul la noul brahmanism. Subiectul lucrării îl formează lupta înverșunată dintre verii Pandava și Kaurava, personaje în care trebuie să vedem pe reprezentanții a două imigrări indo-europene în India, una mai veche (Kaurava) și alta mai nouă (Pandava). Lupta se sfîrșește cu biruința, repurtată cu grele pierderi, de către Pandava.

Mahabharata cuprinde și unele capitole cu caracter didactic. Dintre acestea, cel mai renumit este capitolul interpolat în cartea a VI-a a acestei epopei și care poartă titlul *Bhagavad-Gita*³ («Cîntecul fericitului», adică al zeului Krișna). Ca lucrare desprinsă din epopeea amintită, Bhagavad-Gita a cunoscut cea mai largă răspîndire și cinstire în India și în afara Indiei, fiind socotită ca «Biblia hinduismului» sau «Evanghelia lui Krișna». Mulți indieni instruiți știu s-o recite în întregime pe dinafară. Ea cuprinde, într-o formă deosebit de frumoasă, o înaltă speculație filozofică, ținînd calea de mijloc între sistemul filozofic *Samkhya*, care recomandă «cunoașterea» pentru a se ajunge la mîntuire, și sistemul *Yoga*, care recomandă «fapta» în spirit dezinteresat și devotamentul total față de Divinitate (bhakti). Chiar după aprecierea teologului romano-catolic E. Bernard Allo, «Bhagavad-Gita se apropie de creștinism prin părțile ei cele mai înalte»⁴.

O a doua mare epopee indiană, *Ramayana*⁵ («Faptele mărețe ale lui Rama»), poate fi socotită ca izvor pentru cunoașterea hinduismului numai întrucît primul și ultimul cînt al acesteia preamăresc pe zeul Vișnu, întrupat în eroul Rama. Epopeea însăși, foarte frumos poem în 24 de mii de distihuri, a fost alcătuită probabil în sec.

3. *Bhagavad-Gita*, trad. I. Mihălcescu (Bibl. Istoriei Religiiilor, nr. 3), ed. Pavel Suru, București, 1932; trad. T. Simenschy, Casa Scoalelor, București, 1944.

4. *Religions de l'Inde*, în M. Brillant—M. Nédoncelle, *Apologétique*, Bloud & Gay, 1937, p. 815. Totuși, după părerea aceluiași teolog, metafizica Bhagavadgitei este incoerentă, oscilînd între monoteism, politeism și panteism, problema răului nu este rezolvată, iar esahtologia este formată din bucăți care nu se sudează între ele. Profesorul român T. Simenschy, care a tradus Bhagavad-Gita direct din sancrită, spunea că aceasta a fost «probabil» influențată de creștinism, dar «în ce măsură, nu știm» (*Bhagavad-Gita*, p. 4). Fapt este că o comparație între acest admirabil poem și Noul Testament s-a făcut de multe ori, iar ideea de bhakti, ideea de iubire arzătoare a lui Dumnezeu ca mijloc de mîntuire, trebuie să recunoaștem că face multă cinste cugetării religioase indiene din acea vreme, chiar dacă între bhakti și ἀγάπη din cugetarea creștină există deosebiri esențiale, care au fost nu o dată scoase în evidență. Menționăm numai: Kurt Hutten, *Die Bhakti-Religion in Indien und der christliche Glaube im Neuen Testament. Ein Vergleich* (Philosophische Fakultät der Eberhardt-Karls-Universität zu Tübingen), Stuttgart, 1929; Aug. — Al. Bidian, *Bhakti și Agape*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 3—4, p. 225—252; C. Vizitiu, *Hinduism și creștinism. Teoriile hinduiste despre eliberare și învîțătura creștină despre mîntuire*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 4, p. 584—603.

5. Valmiki. *Ramayana*, 2 vol., trad. Sergiu Demetrian, după repovestirea în limba engleză de C. Rajagopalachari (Col. «Biblioteca pentru toți»), Editura pentru literatură, București, 1968.

IV—II î. Hr. și este atribuită lui Valmiki. În forma sa actuală, aceasta datează din secolul al II-lea d. Hr. și este probabil ca intriga ei să fie țesută, ca și aceea a epopeii Mahabharata, pe un fond istoric: luptele pentru pătrunderea arienilor în sudul Indiei. În cuprinsul epopeii sînt preamărite virtuțile militare și civile ale castei *Kṣatriya*, casta războinicilor, virtuți întrupate în eroul național Rama, mult iubit de poporul indian.

Un alt izvor principal pentru cunoașterea hinduismului îl formează așa-numitele *Purana* («antichități», «legende»), formate din 18 mari lucrări didactice, în cea mai mare parte în versuri și avînd ca scop să preamărească pe cîte un zeu, în special pe Vișnu, zeul principal al hinduismului. În forma lor actuală, aceste scrieri datează de prin sec. al VI-lea d. Hr., dar întocmirea lor a început de prin sec. al VI-lea î. Hr. Sînt atribuite de tradiția indiană aceluiași autor legendar Vyasa, căruia îi sînt atribuite dealtfel și Vedele și Mahabharata. *Purana* au și ele un caracter enciclopedic, tratînd tot felul de probleme în legătură cu originea zeilor și a lumii, datoriile castelor, locurile sfinte, sistemele filozofice etc.

Lucrarea *Manava-dharma-sastra*⁶ («Cartea legii lui Manu»), a cărei redactare definitivă s-a făcut prin sec. al III-lea d. Hr., prezintă de asemenea oarecare interes pentru cunoașterea hinduismului. Dar numai în alte lucrări numite *Agama* («tradiții») și *Tantra* («cărți»), compilate după sec. al VI-lea d. Hr., se pot găsi încercări de sistematizare teologică a hinduismului. În *Agama* sînt înfățișate doctrinele filozofice ale diferitelor școli și se dau îndrumări pentru împlinirea cultului. În *Tantra* se tratează mai în amănunt despre aceleași lucruri, dar, sub forma de dialog între un zeu și «puterea sa feminină» (*śakti*) — cel mai adesea între Șiva și soția sa Durga — se pun în aceste cărți tot felul de probleme de filozofie, de mistică, de ritual, de medicină, de magie etc. În cinstea celor doi zei amintiți, Șiva și Durga, sînt prescrise ceremonii orgiastice și obscene. Nenumărate formule magice (*mantra*), silabe misterioase, diagrame etc., cuprinse în *Tantra* și adresate îndeosebi zeițărilor feminine, fac ca aceste cărți să exercite o puternică atracție asupra maselor populare indiene.

Zei. — Deși se vorbește uneori despre o «trinitate» (*trimurti*) care ar exista în fruntea panteonului hinduist, fiind formată din Brahma, Vișnu și Șiva, în realitate, această trinitate hinduistă este o creație tirzie, de prin sec. al IV-lea d. Hr., probabil sub influența creștinismului. Ea nu are o semnificație religioasă mai importantă și nu primește un cult propriu, fiecare dintre cei trei zei putînd deveni un zeu suprem⁷. Dealtfel, *Brahma*, ca zeu personal, este trecut cu totul pe planul al doilea în perioada hinduistă, înființarea sa în enumerarea zeilor avînd un caracter pur formal. El aproape nu este obiect de adorare, nu are decît un singur loc de cult în nordul Indiei, nu are sacrificii și sărbători proprii. Mai multă importanță are soția sa, *Sarasvati*, zeița erudiției și a elocvenței, cu care Brahma are mai mulți copii.

Zeul principal al hinduismului este *Vișnu*, care în perioada vedică era un zeu solar și de mică importanță. Acum el devine zeul bun, îndurător, care are grijă și milă de toți oamenii și de toate ființele. Pentru aceasta el se întrupează de zece sau de mai multe ori sub diferite forme: un pește, o broască țestoasă, un mistreț, un leu, un pitic, săvîrșind tot felul de fapte mari pentru binele omenirii. Sînt așa-numitele

6. *Manava-Dharma-Sastra* sau *Cartea Legii lui Manu*, trad. I. Mihălcescu, ed. I, Casa Școalelor, București, 1920; ed. a II-a, Cugetarea, București, 1944.

7. I. Glăjar, *Trimurti și Sf. Treime*, în «Mitropolia Ardealului», III (1958), nr. 2, p. 238—251.

sale *avatara* («scoboriri»), care în teologia hinduistă au o interpretare mistică. Dintre intrupările lui Vișnu, cele mai importante sînt acelea în eroul național Krișna, despre care este vorba în Bhavagad-Gita, și eroul Rama din poemul Ramayana.

Krișna (*Krishna*) este prezentat de mitologia hinduistă crescînd printre niște copii de păstori, unde fusese ascuns de teama unchiului său Kamsa, regele rău din Mathura, care voia să-l omoare. Tînărul Krișna se îndrăgostește aici de muzică și de păstorițe, mai ales de una dintre ele, Radha, care, ca și Krișna însuși, va deveni pentru unele secte hinduiste obiectul unui cult plin de erotism. Krișna săvîrșește o sumedenie de fapte extraordinare. Între altele, răpește pe fata unui rege, se însoară cu șapte regine și cu alte 16 mii de femei, care îi nasc 180 de mii de copii⁸.

Rama este un zeu în care s-a crezut probabil încă din primele secole ale erei creștine, dar cultul său a luat ființă abia prin sec. al XI-lea d. Hr. Legenda arată pe eroul Rama ca fiu de rege, exilat din pricina intrigilor uneia dintre regine. În timpul exilului, frumoasa *Sita*, soția credincioasă a eroului Rama, care își urmărea bărbatul în exil, este răpită de monstruosul demon Ravana, regele insulei Lanka. Urmează o luptă teribilă. Rama, ajutat de Hanumant, regele maimuțelor, pornește război împotriva lui Ravana, îl înfrînge, îl omoară, își eliberează soția și este așezat rege pe tronul tatălui său. La cultul lui Rama s-a adăugat și adorarea lui *Hanumant*, regele maimuțelor, al cărui cult a devenit unul dintre cele mai populare din India. Așa cum a ajutat pe eroul Rama în lupta sa cu demonicul rege Ravana, așa ajută Hanumant pe toți credincioșii în lupta lor cu spiritele rele care bîntuie pretutindeni.

Șiva, al doilea mare zeu al hinduismului și al treilea în «trinitate», este socotit de indologi ca o înfățișare mai nouă a vechiului zeu vedic Rudra («urlătorul»), zeul furtunii, al distrugerii. Ca și Rudra, el locuiește în regiunea muntoasă din nord, răspîndind groază, boli și moarte printre oameni, dar în același timp aducînd și leacuri și forme noi de viață. Șiva este însă un zeu complex, în a cărui ființă se resimte influența credințelor populare preariene din India. Cu vremea, figura acestui zeu se mai înseninează, în hinduism calitățile sale distrugătoare trecînd asupra soției sale, Parvati sau Durga. Totuși, datorită caracterului său fundamental de zeu al distrugerii, Șiva este de obicei reprezentat sub forme înspăimîntătoare, cu trei ochi, cu trupul înfășurat de șerpi, cu crani în jurul gîtului etc. Ca zeu al nașterii și reinnoirii, simbolul său principal este *linga*, o piatră cilindrică (*phallus*). Animalul său sfînt este taurul.

În strînsă legătură cu cultul lui Șiva este acela al soției sale *Parvati* («zeița munților»), numită și *Durga* («inaccesibilă»), *Mahadevi* («marea zeiță»), *Kali* («cea neagră») etc. Ea este considerată ca energia activă (*șakti*) a lui Șiva sau puterea magică a acestuia. Are aceleași însușiri, distrugătoare și binefăcătoare în același timp, iar reprezentările ei sînt uneori îngrozitoare, alteori foarte grațioase. Cultul ei este plin de senzualitate și practici magice. Speculația teologică indiană o consideră uneori ca principiul feminin al existenței, alteori ca puterea misterioasă cu ajutorul căreia soțul ei, Șiva, stăpînește pămîntul.

8. Din istorisirea vieții de copil a lui Krișna printre păstori, s-a dezvoltat prin sec. al VII-lea d. Hr. un cult al copilului divin Krișna, foarte răspîdit în masele populare indiene. De asemenea, povestirea iubirii dintre Krișna și Radha a dat naștere unei drame lirice intitulată *Gita-Govinda*, căreia i se zice «Cîntarea cîntărilor» a Indiei și a fost interpretată uneori de școlile teologice indiene în sens simbolic.

Tot în legătură cu cultul lui Șiva este și cultul fiului acestuia, Ganeșa, reprezentat cu cap de elefant, cu pînțece mare, cu un singur dinte și cu ghirlande de perle sau de capete de morți în jurul gîtului. Elefantul este de altfel pentru indieni animalul care simbolizează înțelepciunea. Numele acestui zeu este invocat la începutul oricărei întreprinderi și mai ales la începutul unei scrieri, deoarece este socotit ca zeul care inspiră marile hotărîri și gîndurile înalte. Unele secte cinstesc pe Ganeșa ca zeu suprem.

Pê lîngă acești zei principali, hinduismul are numeroși alți zei de mai mică importanță. Astfel, amintim dintre aceștia pe *Surya*, divinitate vedică a soarelui; *Sarasvati*, soția lui Brahma; *Lakșmi*, soția lui Vișnu, zeiță a frumuseții și a bogăției, un fel de Afrodită indiană; *Skanda*, zeul războiului, care pedepsește pe giganți și pe monștri, fiind reprezentat cu șase capete și patru sau șase brațe și călărind pe un păun; *Kama*, un fel de Cupidon indian, reprezentat ca un tînăr frumos, înarmat cu un arc, a cărui coardă este formată din numeroase albine, iar ca săgeți are pene și flori; *Garuda*, zeu pasăre, cu cioc, aripi și ghiare de vultur, etc. Zeii secundari ai hinduismului, ca și cei principali de altfel, sînt grupați în familii și au nenumărate mituri copilărești, contradictorii sau chiar lipsite de sens.

Nu lipsesc în religia hinduistă nici formele inferioare de religiozitate, fiind considerate ca sfinte unele animale, vaca în primul rînd⁹, unii arbori, unele ape. Astfel, taurul este animalul sfînt al lui Șiva, maimuțele fac totdeauna anturaj lui Rama, șerpilor și arborilor numiți *pipal* sînt consacrați lui Brahma, Gangele și alte ape primesc o cinstire specială.

Trebuie să observăm însă, înainte de a merge mai departe, că, în credințele hinduiste, zeii nu sînt veșnici, afară de cazul cînd sînt asimilați cu stăpînul suprem, Vișnu sau Șiva. După o perioadă a lumii (*kalpa*), perioadă care este foarte lungă, întreaga creație, împreună cu zeii înșiși, se rezoarbe în curentul existențelor, pentru a reapare la noua creație a universului. Atunci zeii apar sub altă formă, dar își mențin funcțiile. Într-o astfel de concepție, desigur, ideea teistă se pierde. Ceea ce rămîne permanent este Brahman, este principiul absolut, nepersonal și netemporal; tema favorită a speculațiilor filozofico-religioase din perioada brahmană, dar valorificată în chip diferit de numeroasele secte în care s-a ramificat hinduismul. Și cum nu există în hinduism o concepție teologică unitară, fiecare grup de secte și chiar fiecare întemeietor de sectă pretinzînd că deține ortodoxia hinduistă, va trebui să prezentăm, în continuare, doctrina principalelor secte hinduiste, împărțite pe grupe.

Sectele hinduiste. — Sectele hinduiste se pot grupa în trei mari categorii: vișnuiste, șivaiste și șaktiste, după cum membrii lor sînt adepții lui Vișnu, ai lui Șiva sau ai principiului feminin (*șakti*) al lui Șiva. Ortodoxia brahmană a persistat totuși de-a lungul secolelor, formînd de asemenea un fel de sectă numită *Smarta*, adică a «tradiționaliștilor», ai cărei adepți sînt răspîndiți mai ales în sudul Indiei și în Gujarat. De asemenea influența mahomedanismului și a creștinismului asupra vieții religioase indiene a dat naștere unui nou șir de secte, cum se va vedea mai departe.

9. Respectul indienilor pentru vacă vine probabil de la faptul că aceasta este animalul sacrificial prin excelență, chiar dacă brahmanii au renunțat mai tîrziu la sacrificiile sîngeroase, sub presiunea ideii de *ahimșa* («neviolență») și a ideii să sufletul omenesc se poate reîncarna și în animale. Apoi, vaca este producătoare de lapte, necesar la alimentare și la libațiile rituale. De asemenea, urina de vacă este considerată ca avînd însușiri purificatoare, iar bălăgarul se întrebuințează drept combustibil (A. M. Esnoul, *Hinduisme*, în H-Ch. Puech, *Histoire des Religions*, I (N.R.F., «Encyclopédie de la Pléiade»), Gallimard, Paris, 1970, p. 1031).

a) *Secte vișnuiste*. Încă de prin sec. al V-lea sau al VI-lea d. Hr., poate și mai devreme, circulau prin India de sud niște cîntăreți religioși numiți *alvar* («sfînți»), care cîntau în versuri pline de căldură iubirea pentru Vișnu-Krișna. Aceștia au avut o mare înfriurare asupra poporului, căruia i se adresau fără deosebire de caste. Cum însă în vremea aceea existau numeroase curente filozofice și religioase: șivaiți, budiști, jainiști și mai ales reprezentanți ai vechiului brahmanism, acei cîntăreți ai iubirii lui Vișnu, care erau și ei filozofi și teologi, au simțit nevoia să-și întemeieze învățătura pe vechile cărți sfinte, pentru a putea combate școlile adverse. Așa luă naștere la Șriranga, localitate din sudul Indiei, o întreagă școală de dascăli, care prin sec. al XII-lea izbutiră să impună vișnuismul ca religie principală a Indiei. Dintre aceștia s-au remarcat cîțiva, ale căror învățături poartă caracterul ortodoxiei hinduiste. Aceștia sînt: Ramanuja, Madhva, Nimbarka și Vișnುವami.

Ramanuja, care, după tradiție, ar fi trăit 120 de ani, între 1018 și 1138, profesa o concepție monistă despre lume, dar monismul său nu avea un caracter absolut, ca de pildă acela al marelui filozof Șankara (c. 780 — c. 820). *Ramanuja* profesa un monism «calificat»¹⁰, pentru el existînd trei principii: Dumnezeu (Vișnu), sufletele individuale și lumea lucrurilor materiale, care, deși converg în unitatea divină, fiind mai degrabă diferite moduri ale acesteia, totuși își păstrează ființa lor distinctă. La sfîrșitul vieții, sufletele nu se absorb în divinitate, ci trec prin existențe succesive, pentru ca prin iubirea de Dumnezeu (bhakti), prin studierea Vedelor și împlinirea ritualului, să ajungă la eliberarea din lanțurile reîncarnărilor și, devenite asemenea cu Divinitatea, dar nu identice cu ea, să guste fericirea negrăită a neîntreruptei prezențe divine¹¹. *Ramanuja* nu făcea deosebire de castă.

Dar, încă din secolul al XIII-lea, discipolii lui *Ramanuja* nu s-au mai înțeles între ei, mărul discordiei fiind problema dacă credința — devoțiunea prin care se ajunge la mîntuire — este un dar al lui Dumnezeu sau un act al voinței libere a omului. S-au format astfel două școli teologice, care au reprezentanți încă și astăzi în India.

Sistemul lui *Ramanuja*, cu toată distincția pe care o făcea între sufletele individuale și Divinitate, rămînea totuși un sistem monist. *Madhva* însă, filozof mistic care a trăit între anii 1199 și 1275 sau 1276, profesa un dualism absolut¹². Pentru acesta, existau două principii eterne și distincte între ele: Dumnezeu de o parte și sufletele individuale și lumea materială de alta. El stabilea totuși o gradatie între cele două principii, atribuind celui dintîi superioritatea asupra celui de-al doilea. Dumnezeu (Vișnu) creează lumea materială și este stăpîn absolut asupra sufletelor, dispunînd în toată libertatea de reîncarnările, mîntuirea sau osîndirea acestora. Secta formată de *Madhva*, care își împărțea devoțiunea între cele două avatare principale ale lui Vișnu, Rama și Krișna, are astăzi numeroși credincioși îndeosebi printre populațiile din regiunea orașului Bombay și din statul Mysore.

Dualismul absolut al lui *Madhva* făcea să dispară cu totul orice urmă a monismului vedantic. *Nimbarka* însă, originar din India de sud, mort la 1162, căuta să

10. Helmuth von Glasenapp, *Der Hinduismus*, Kurt Wolff, München, 1922, p. 385.

11. A. Hohenberger, *Ramanuja. Ein Philosoph indischer Gottesmystik*, Selbstverlag des Orientalistischen Seminars der Universität, Bonn, 1960.

12. S. Siauue, *La doctrine de Madhva : Dvaita-vedanta* (Publications de l'Institut Français d'Indologie, nr. 38), Pondichéry, 1968; G. Dandoy, *La délivrance selon Madhva*, în «Revue Philosophique», LXXXII (1957), nr. 3, p. 318—340.

împace dualismul cu monismul. După el, lumea neînsuflețită și sufletele individuale sînt întru atît identice cu Dumnezeu întru cît depind de el în ființa și lucrarea lor. Totuși și acest filozof considera ca absolută și veșnică distincția dintre Dumnezeu de o parte și sufletele individuale și materia de altă parte. Deși apărută în sudul Indiei, secta care s-a format pe temeiul învățaturii lui Nimbarka s-a răspîndit mai mult în nordul Indiei. Această sectă adoră pe Vișnu îndeosebi sub forma lui Krișna, împreună cu soția sa Radha.

Vișnusvami propovăduia, pe la jumătatea secolului al XIII-lea, un sistem teologic în care Radha, soția sau iubită lui Krișna, avea un mare rol. În sec. al XVII-lea însă, secta ieșită din învățătura sa a fost absorbită în secta ieșită din învățătura lui Vallabha (1479—1531), care propovăduia un monism pur, Krișna fiind socotit ca supremul Brahman. Se accentua însă jocul desfătător dintre Krișna și Radha, joc la care pot să ia parte și credincioșii prin intensa iubire de Dumnezeu (bhakti), fără să fie nevoie pentru aceasta de înfrînare, de asceză. Din această cauză, membrii acestei secte, răspîndită mai ales în occidentul Indiei, au fost socotiți ca «epicureii Indiei». O altă particularitate a sectei este aceea că învățătorii ei, numiți *maharaja*, sînt adorați de credincioși și nu o dată acești învățători au abuzat de cinstirea care li se acorda de către credincioși.

Pe lîngă aceste patru mari secte vișnuiste «ortodoxe», mai sînt un mare număr de alte secte care se apropie, ca doctrină, de acestea. Așa, de pildă, este secta foarte importantă întemeiată de brahmanul bengalez *Caitanya* (1485—1533). Acesta a pus accentul pe latura emoțională în religia lui Vișnu, socotind iubirea arzătoare și exaltarea mistică a lui Krișna ca superioare împlinirii faptelor legii. Condamna ritualul brahmanic și regimul de caste, recomandînd înfrățirea generală umană. Pietatea se arăta în această sectă prin cîntece preamărînd iubirea dintre Krișna și Radha, prin procesiuni, dansuri și extazuri. O adeptă ferventă a sectei, poeta *Mira Bai*, care a trăit în sec. al XV-lea, a cîntat adorarea lui Krișna în formă mistică și în versuri gustate cu multă plăcere încă și astăzi, iar poeta este considerată de vișnuiști ca sfîntă.

O altă sectă importantă, care adoră tot pe Vișnu dar sub forma întrupării sale în eroul Rama, este aceea întemeiată de *Ramananda* la începutul sec. al XV-lea. Mai întîi adept al sistemului lui Ramanuja, apoi desprinzîndu-se de învățătura acestuia, Ramananda propovăduia o doctrină largă, umanitară, la primirea căreia erau chemați toți oamenii, din toate clasele sociale și chiar cei care nu erau indieni¹³. Ramananda a cîștigat foarte mulți adepți în nordul Indiei, îndeosebi în valea Gangelui; mai ales că doctrina și cultul acestei secte aveau în centrul lor persoanele virtuoaase Rama și Sita, în contrast cu perechea pasionată și erotică Krișna și Radha.

b) *Secte șivaiste*. Aceste secte sînt mai puțin importante decît cele vișnuiste. Cea mai veche dintre ele poartă numele *Pașupata-mata* («doctrina adoratorilor lui Pașupata», după o veche denumire a lui Șiva). Pentru a-și atinge cel mai înalt țel, adică pentru a ajunge la stăpînul lor suprem, Șiva, credincioșii acestei secte trebuie să împlinească o întreagă serie de îndatoriri curioase, între care: să presare pe corp cenușe de trei ori pe zi, să danseze, să rîdă, să scoată urlate asemănătoare

13. Membru al castei brahmane, Ramananda a primit totuși în secta sa membri ai castei șudra, femei și, se zice, chiar și un musulman, dar, sub raport social, a ținut mai departe distincția de castă.

cu ale taurilor, să simuleze nebunia. În felul acesta, ei cred că se desprind de lumea materială și, asemuindu-se cu zeul, dobândesc puterile extraordinare ale acestuia: văd ce este ascuns, aud toate sunetele, înțeleg toate lucrurile, iau înfățișarea pe care o doresc, sînt, prin urmare, atotștiutori, atotputernici etc.

Mergînd pe drumul apucat de această sectă, unele ramificații ale sale au ajuns la practici cu totul respingătoare, credincioșii lor bînd vin din cranii de om, presărîndu-și corpul cu cenușă de cadavre, umblînd goi etc.

Cea mai importantă sectă șivaistă este însă aceea numită *Śaivasiddhanta* («sistemul relativ la Șiva»), sectă răspîndită în sudul Indiei și avînd printre credincioșii ei mai mult intelectuali. După doctrina acestei secte, Șiva este subiectul absolut al oricărei cunoașteri, cauza primă a tot ce există. Pe lîngă Șiva, există alte patru substanțe veșnice, care sînt diferite de el dar supuse lui și constituind întreaga lume însuflețită și neînsuflețită. În sec. al X-lea a înflorit o înaltă poezie religioasă, în care cîntăreții acestei secte preamăreau unirea sufletului cu Dumnezeu.

O altă sectă șivaistă, întrucîtva asemănătoare cu cea precedentă, este *Pratyabhi jnana-mata* («doctrina recunoașterii»), întemeiată de Vasgupta în sec. al IX-lea și răspîndită în Kașmir. Filozofia acestei secte este un monism idealist, în care unica realitate este Șiva, spiritul suprem. Spiritul individual este identic cu spiritul suprem, cu Șiva, dar nu-și dă seama, nu «recunoaște» acest fapt, decît în momentul în care, curățit prin meditație, se regăsește pe sine însuși în Șiva, în Absolut.

Un loc deosebit între sectele șivaiste îl ocupă cele vreo trei-patru milioane de adoratori ai lui Șiva sub forma de *linga*. Doctrina acestora, întemeiată sau măcar numai reformată de *Basava* în sec. al XII-lea d. Hr., este un fel de compromis între monismul vedantic și teismul șivaist. Dacă însă sub raport doctrinar adepții acestei secte nu se deosebesc mult de adepții sectelor șivaiste în general, apoi sub raport social au unele atitudini interesante. Așa ei au atenuat simțitor regimul de caste, sînt împotriva căsătoriei copiilor și permit văduvelor să se recăsătorească. Adoratorii lui Șiva sub forma de *linga* sînt răspîndiți mai ales în Deccan și poartă toți la gît, ca amuletă, simbolul de piatră (*linga*) al zeului.

c) *Secte șaktiste*. Una din trăsăturile cele mai caracteristice ale hinduismului modern este adorarea ființei supreme sub formă feminină, cel mai adesea sub forma zeiței Durga. Această zeitate, considerată mai întîi ca energia feminină (*șakti*) a lui Șiva, devine apoi zeitate supremă, dînd naștere la atîtea culte cîte însușiri i se atribuie. După doctrina șaktistă, expusă în cărțile numite *Tantra*, principiul suprem, Șiva, care este veșnic, neschimbabil, fără însușiri și fără vreo activitate, nu poate fi adorat ca atare ci numai sub forma puterii sale potențiale (*șakti*), prin care se creează lumea, se conservă și se descompune. Această energie a sa ia înfățișarea feminină a zeiței Durga, soția zeului.

Cultul șaktist nu este la înălțimea speculațiilor metafizice ale doctrinei respective, fiind amestecat cu practici magice, probabil de origine populară. Mijloacele indicate credincioșilor pentru a ajunge să-și dea seama de identitatea ființei lor cu aceea a veșnicei Șakti sînt adesea imorale. Alte practici ale cultului șaktist sînt pline de cruzime, nelipsind, în decursul vremurilor, nici sacrificiul omenesc¹⁴.

14. Cea mai crudă sectă șaktistă din trecut a fost aceea numită *Thug* sau *Thag*, despre existența căreia sînt indicații încă de prin sec. al XII-lea d. Hr. Membrii acestei secte formau o societate secretă și credeau că din timpuri străvechi zeița Durga le-a poruncit să atace

Dealtfel, sectele șaktiste sînt mult mai puțin bine cunoscute decît cele vișnuiste și șivaiste, înseși cărțile lor sacre recomandînd credincioșilor să nu-și divulge secretele credinței și ale cultului, ci să se arate în exterior ca șivaiști sau vișnuiști. Se știe totuși că există secte șaktiste extremiste, ca de pildă *Vama-marga* («drum spre stînga»), și secte moderate, ca *Dakșina-marga* («drum spre dreapta»). Ritualul tantric mai este practicat astăzi, în ascuns, numai de șaktiștii extremiști *kaula*.

Regimul de caste. — Atotputernic în perioada brahmană, regimul de caste începe să slăbească în perioada hinduistă, apărînd o puzderie de subcaste. Am văzut dealtfel că unii dintre întemeietorii de secte, Ramanuja, Ramananda etc., luau atitudine, cel puțin sub raport religios, împotriva regimului de caste. Dar, chiar dacă astăzi respectarea rînduielilor prescrise de regimul de caste este interzisă prin lege (Constituția din 1949), totuși se poate spune că acest nedrept regim stăpînește încă de fapt viața morală, religioasă și socială a poporului indian. Membrii castei celei mai importante, aceea a brahmanilor, a preoților, nu se mai ocupă, ca pe vremuri, numai de serviciile religioase și de învățămîntul religios, ci împlinesc diverse funcții, chiar și mai umile. Totuși membrii acestei caste nu se căsătoresc niciodată cu persoane «fără castă» și nu consumă decît mîncare pregătită de alt brahman. Dacă o pregătește cineva dintr-o castă inferioară, se consideră că se spurcă. Membrii castei a doua, *Kshatriya*, casta nobleței războinice, sînt cel mai adesea militari, ei constituind majoritatea în forțele armate indiene. Membrii castei a treia, *Vaișya*, sînt mai ales comercianți, dar și lucrători, plugari, ciobani. Aceste prime trei caste au fost și au rămas socotite drept caste superioare, ale celor «născuți din nou». Membrii castei a patra, *Șudra*, sînt împărțiți în două categorii, una superioară alta inferioară, și sînt cel mai adesea fierari, croitori, pescari etc. În afara sistemului castelor sînt «cei fără castă», «cei excluși», «întușabili», *paria*. Aceștia sînt măturători de străzi, servitori și, în general, au cele mai umile îndeletniciri. Printre cei fără castă sînt socotiți și «barbarii», creștinii și musulmanii. Rînduielile sistemului castelor stabilesc ca aparținătorii primelor trei caste să nu aibă nici un fel de atingere cu cei fără castă, să nu fie atinși nici chiar de umbra acestora. Nici vorbă de luat masa împreună cu ei. Numai cu multă greutate a izbutit Gandhi să obțină ca, măcar în principiu, să fie deschise templele și pentru aceștia, căci, în realitate, sînt repinși cam peste tot. Și cînd ne gîndim că e vorba de nu mai puțin de 40 de milioane (după alte estimări, 70 de milioane) de astfel de desmoșteniți ai soartei, socotiți chiar și de unii dintre cei mai de seamă gînditori ai Indiei ca fiind rînduiți în chip firesc în această nenorocită categorie.

Desigur, industrializarea orașelor și a unor regiuni din India face dificilă, dacă nu chiar imposibilă, respectarea strictă a regimului de caste. Dar India mai are mult pînă să devină o țară dezvoltată și industrializată, marea majoritate a locuitorilor fiind țărani și respectînd tradițiile legate de regimul castelor.

pe călătorii liniștiți, să-i omoare și avutul lor să-l consacre în parte zeiței, în parte să și-l distribuie între ei. Aceste tilhării erau săvîrșite după anumite reguli și cu atîta prudență încît membrii sectei au operat nepedepsiți timp de mai multe secole, constituind un adevărat flagel pentru unele părți ale Indiei, îndeosebi în Hindustan, unde într-o anumită epocă secta a avut mai mult de un milion de membri. Abia în anii 1830—1837 s-a pus capăt acestor crime, prin urmăriri bine organizate, și s-a descoperit că printre membrii sectei erau și brahmani și negustori de mare vază, care din cînd în cînd, sub pretextul unor «călătorii de afaceri», se dedau la astfel de tilhării rituale (H. von Glasenapp, *op. cit.*, p. 396—398; J. L. Sleeman, *La secte secrète des Thugs*, trad. R. H. Charcot, ed. Payot, Paris, 1934).

Cultul. — a) *Locurile de cult.* Hinduismul are numeroase temple, dintre care unele de mari proporții și bogat împodobite. Sînt îndeosebi interesante templele subterane sau scobite în stînci, ca de pildă cele de la Ellora sau cele din insula Elephanta.

În general, templele hinduiste constau dintr-un naos susținut de coloane, în care au acces credincioșii în timpul ceremoniilor, dintr-un sanctuar, în care intră numai brahmanul în timpul serviciului religios, și dintr-o celulă, în care stă închisă statuia zeului. Ziduri puternice împrejmuiesc templele, care sînt totdeauna orientate spre est. Templele au piscine speciale pentru spălările rituale și construcții anexe pentru divinitățile secundare, pentru locuința și întreținerea preoților și chiar pentru locuința dansatoarelor sacre (*devadasi*), cunoscute sub numirea portugheză de «baia-dere». Decorațiile templelor sînt excesiv de bogate și executate cu multă măiestrie artistică. Ele constau îndeosebi din simboluri religioase: elefanți, tigri, maimuțe, păuni, papagali și alte animale și păsări care trăiesc în India. Idolul însuși este uneori un simbol sau o emblemă. De obicei însă principalii idoli adorați sînt reprezentați prin statui, care mai de care mai monstruoase, căutînd să redea complicatele speculații filozofico-religioase indiene prin trupuri omenеști cu mai multe capete și mai multe brațe sau prin oameni cu capete de animale. Teologii indieni explică înfățișările acestea grotești ale zeilor ca simboluri ale puterii lor. De pildă, mulțimea și mărimea capetelor zeilor, în disproporție cu restul trupului lor, ar simboliza atotștiința zeilor; coarnele pe care zeii le poartă uneori pe cap ar simboliza razele soarelui și gloria redată de aceste raze; colanele de șerpi care împodobesc adesea idolii ar fi simboluri ale veșniciei etc. Adesea, mai ales prin sate, divinitatea este reprezentată prin cîte o piatră de formă cilindrică sau printr-un vas de alamă plin cu apă și împodobit cu flori.

b) *Preoții.* Săvîrșitorii cultului sînt brahmanii. Aceștia sînt foarte numeroși și se deosebesc între ei după sectele cărora aparțin, purtînd fiecare insignele sectei respective. În general, ei duc o viață foarte cumpătată, petrecîndu-și timpul cu citirea cărților sfinte și cu împlinirea cultului, mai ales a cultului particular. Există și acum așa-numitul *purohita*, vechiul capelan regal, însărcinat cu împlinirea ceremoniilor religioase de la curtea unui prinț și cu orînduirea calendarului, dar locul cel mai de cinste în ierarhia clericală indiană îl ocupă *guru*, un fel de director spiritual, care nu este întotdeauna un brahman și care de obicei stă în fruntea cîte unei secte. Guru este supus la o serie de restricții, între care și aceea de a nu ieși din incinta templului. Credincioșii îl văd numai în rare împrejurări stînd solemn la picioarele idolului. Cînd moare un astfel de demnitar, sarcina sa revine capului familiei sale. Între diferiții guru există o ierarhie, avînd în fruntea sa un «mare guru», care trebuie să fie celibatar. Cînd acesta moare, se alege un alt mare guru dintre membrii consiliului său. Guru are de obicei numeroși discipoli, care îi ascultă cuvîntul cu sfîntenie, ca venind de la o persoană în continuă și directă legătură cu Divinitatea.

c) *Riturile.* Riturile cultului hinduist se pot împărți în trei categorii: rituri zilnice, rituri festive și rituri particulare.

Riturile zilnice au loc de cinci ori pe zi, dar cel mai important este cel de dimineața, la răsăritul soarelui, cînd se aprinde focul sacru. În acest foc, care trebuie să fie aprins cu anumite lemne prescrise de ritual, brahmanul, purificat printr-o baie și împodobit cu insignele sectei respective, aruncă în foc substanțe frumos mi-

rositoare și unt lichefiat, apoi toarnă picătură cu picătură apă din fluviul sfânt Gange, socotită ca purificatoare. După aceea se aduc idolilor ofrande din unt, miere, lapte închegat, orez și flori. Sacrificii singeroase se aduc numai în unele locuri și numai în rare împrejurări, cel mai adesea în cultul zeiței Durga. Dealtfel, riturile variază de la un zeu la altul. Pentru Brahma, de pildă, brahmanul se limitează la o scurtă invocare și oferirea citorva flori. Pentru Vișnu, dimpotrivă, se desfășoară un cult mult mai dezvoltat, cu rugăciuni, imne de laudă, citiri din cărți sacre, sacrificii și ofrande speciale. Rugăciunile însoțesc dealtfel toate ceremoniile cultului, constând din formule consacrate (*mantra*), considerate ca avînd o putere magică. Mai ales silaba *om*, care revine neconținut în timpul rugăciunilor, este considerată ca exprimînd adorarea în cel mai înalt grad și ca avînd o mare eficacitate. De asemenea, hinduiștii socotesc că rugăciunile mintale și cele rostite cu glas scăzut au o putere mult mai mare decît cele rostite cu glas tare.

Riturile cultului festiv sînt în legătură cu sărbătorile hinduiste și sînt adesea foarte pompoase. Aceste rituri se împlinesc în temple sau în jurul templelor și durează cîteva zile, sfîrșindu-se cu mari procesiuni și pelerinaje, la care iau parte foarte mulți credincioși. Cea mai renumită sărbătoare este cunoscută sub numele *Jagannatha* și se desfășoară o dată pe an la templul din Orissa al lui Vișnu, în cinstea acestui zeu. Episodul principal al acestei sărbători îl formează procesiunea cu un imens car, în care se află idolii lui Vișnu și ai altor zei. Carul este tras cu frînghii de sute de credincioși, care își fac un merit religios din aceasta. Apariția carului afară din incinta templului este salutăată de credincioși cu un zgomot asurzitor, produs prin urlate frenetice, lovirea în vase de aramă, focuri de armă etc.¹⁵ În Hindustan se sărbătorește la solstițiul de vară «Sărbătoarea focului», în cinstea zeului Agni, la care odinioară numeroși credincioși mergeau desculți pe o porțiune de teren presărată cu cărbuni aprinși. La sărbătoarea de primăvară numită *Holi* iau parte toate clasele sociale, cîntîndu-se și dansîndu-se în jurul a mii de focuri, în vreme ce unii credincioși trec prin flăcări ori sar peste ele, în sens de purificare sau pentru a dobîndi anumite favoruri din partea zeilor. Toamna are loc «Sărbătoarea felinarelor» (*Divali*), cînd se iluminează și exteriorul caselor în timpul nopții, pentru ca sufletele morților să nimerească fostele lor case. Alte sărbători sînt în legătură cu sfîrșitul postului, care durează patru luni, din iulie pînă în octombrie. Cu aceste prilejuri se fac purificări prin scăldarea în apa sfîntă a Gangelui sau numai folosindu-se această apă, adusă uneori de la distanțe foarte mari. Uneori sărbătorile sînt însoțite de reprezentări dramatice, ca de pildă acelea care au ca subiect întîmplările din poemul *Ramayana*. Și, în general, nu lipsesc în cultul hinduist dansurile rituale, menite să distreze pe zei și pe credincioși.

În legătură cu ceremoniile cultului public sînt și pelerinajele, mult obișnuite la indieni. Acestea se fac la temple renumite, în ziua specială a sărbătorii zeului, sau la locuri reputate ca sfinte. Între principalele locuri de pelerinaj se pot cita: Benares (Varanasi începînd din 1956), Jagannatha, Pușkar, Gaya, Allahabad, Hardwar etc. Pușkar este aproape la fel de important ca Benares, deoarece se află lîngă un lac, a cărui apă este socotită la fel de purificatoare și sfîntă ca apa Gangelui. La

15. Vizitatori străini care au fost de față la astfel de procesiuni în secolul trecut au descris fanatismul unor credincioși care se aruncau sub roatele grele ale carului pentru a fi zdrobiți, deoarece se credea că zeului îi plac astfel de jertfe singeroase și răsplătește cu iertarea păcatelor pe cei care se sacrifică în acest fel.

Hardwar, care este un mic oraș așezat pe malul stîng al Gangelui, se adună uneori pînă la 2 milioane de pelerini, care se reped în apa fluviului în momentul cînd brahmanii dau semnalul din sute de clopote. Pelerinajele au și ele un anumit ritual, fiind precedate de post, sacrificii, raderea capului, băi purificatoare etc., și sînt socotite ca foarte meritorii. De pildă, cine moare pe marginea fluviului sfînt Gange este sigur că nu va mai renaște în altă viață.

Riturile cultului particular se împlinesc, ca pretutindeni, îndeosebi în momentele principale ale vieții: la naștere, în ziua a unsprezecea, cînd se dă numele copilului, la vîrsta pubertății, cînd se oferă adolescentului cordonul sfînt, la căsătorie și la moarte. Pe lîngă acestea însă, există în viața credinciosului indian o întregă serie de rituri mărunte, pe care acesta le împlinește zilnic cu toată scrupulozitatea: rugăciuni, spălări, purificări și gesturi rituale cerute de casta sau de secta căreia îi aparține. Pentru brahmani, desigur, aceste rituri sînt mai complicate și cerute cu mai multă rigurozitate. În fiecare casă există o capelă mică sau un altar, unde se păstrează statuile zeilor și dinaintea cărora bărbatul sau, în lipsa lui, altcineva dintre membrii familiei, împlinește în fiecare zi riturile familiale. În capelele indienilor bogați, riturile zilnice familiale sînt împlinite de brahmani întocmai ca la templu. Între riturile cultului particular sînt unele speciale pentru zeii protectori ai casei. Acestea sînt zilnice, iar o dată pe lună, la lună nouă, sînt împlinite cu o solemnitate deosebită.

Magia și mantica sînt încă în floare în India. Numeroși vrăjitori și șarlatani, speculînd religiozitatea și bunăcredința oamenilor simpli, împlinesc tot felul de rituri magice și practici divinatorii. În special astrologia are un important rol în toate împrejurările vieții indienilor¹⁶.

Cultul morților. — Credințele cu privire la viața viitoare și riturile de înmormîntare ale hinduismului nu sînt mult diferite de cele din perioadele vedică și brahmană. În general, indienii cred în existența a șapte lumi superioare (*swarga*) și șapte lumi inferioare (*patala*), avînd pămîntul ca centru și constituind cu totul cele cinci-sprezece «lumi de purificare». În lumile superioare sînt sufletele celor drepți, în lumile inferioare ale celor păcătoși, iar pe pămînt sînt sufletele celor care trec prin diferite reîncarnări. Pe lîngă cele șapte lumi superioare, mai sînt însă în regiunile cerești încă cinci paradisuri speciale ale diferiților zei principali, unde sînt primiți numai unii muritori care s-au făcut vrednici să fie primiți în locurile de mare fericire unde sălășluiesc acești zei.

În cele șapte «lumi inferioare» se află de asemenea 21 de infernuri, numite fiecare dintre ele într-un anumit fel: «locul întunericului», «locul plîsetelor» etc. În centrul regiunilor inferioare este palatul lui Yama, zeu morților. Imperiul lui Yama este despărțit de lumea noastră printr-un fluviu de foc, pe care-l trec ușor numai cei care au dat o vacă și o monedă brahmanului care le-a făcut slujba de înmormîntare. Agățat de coada vacii, sufletul trece fluviul într-o clipită. Altfel i-ar trebui patru ore, în care timp suferă grozav din pricina apei care arde. În împărăția lui Yama, mortul se prezintă la judecată în fața acestui înspăimîntător personaj. Secretarul infernului deschide marea carte în care sînt scrise zilnic faptele bune și rele ale mortului. Dacă faptele bune sînt mai multe decît cele rele, mortul este trimis într-una din cele șapte lumi superioare. Dacă faptele rele sînt mai multe decît cele bune, atunci

16. Edmond Demaitre, *Fakirs et Yogis des Indes*, Hachette, Paris, 1936.

este trimis într-unul din cele 21 de infernuri, în care chinurile sînt atît de îngrozitoare cum numai imaginația indienilor le-a putut închipui. Totuși, după concepția hinduistă, atît raiul cît și iadul sînt mai mult locuri de trecere, sufletele reîncarnîndu-se mereu pînă la deplina purificare și eliberarea de a mai renaște.

În privința riturilor de înmormîntare, observăm că acestea sînt, ca la mai toate popoarele de altfel, complicate și respectate cu strictețe. Astfel, înainte ca muribundul să-și dea sufletul, este așezat jos pe un strat de iarbă acoperit cu o pînză nouă, pentru că, dacă moare pe pat sau pe o rogojină, în lumea cealaltă trebuie să tirască după sine patul sau rogojina pe care a murit. De asemenea se leagă mijlocul muribundului cu o pînză nouă. Urmează un serviciu religios săvîrșit de brahman, care toarnă în gura muribundului cîteva picături dintr-un lichid în care a fost dizolvat praf de santal¹⁷. Apoi se aduce lîngă muribund o vacă gătită cu o pînză pe spinare și cu coarnele împodobite cu ghirlande și cu inele de aur sau de alte metale prețioase. Muribundul trebuie să apuce coada vacii, pentru ca aceasta să-l conducă în lumea cealaltă la locuința de veci. Vaca și găteala acesteia sînt dăruite apoi brahmanului care a oficiat serviciul de înmormîntare.

După ce muribundul și-a dat sufletul, cei de față încep bocitul sub forma unor lungi litanii cadențate. Brahmanul săvîrșește un alt serviciu divin, pronunțînd la urechea cadavrului în chip misterios o formulă sacră. Apoi cadavrul este îmbăiat, i se pun pe frunte foi de plante sfinte, i se pune în gură betel¹⁸ și este dus cu pompă la locul incinerării, grăbindu-se cît mai mult toate aceste pregătiri, pentru că obiceiul cere ca rudele, prietenii și chiar vecinii să nu mănînce nimic pînă ce mortul nu este dus de acasă. Pe drumul spre locul incinerării se fac trei opriri, pentru ca un preot să introducă în gura mortului cîte puțin orez înmuiat. Înainte de a se da foc rugului se mai pune încă o dată puțin orez în gura mortului. Cenușa rezultată după ardere este pusă într-o urnă și îngropată pentru cîteva zile în pămînt. Apoi este scoasă și aruncată într-un rîu sau într-un alt loc socotit ca sfînt.

Desigur, castele inferioare au rituri de înmormîntare mult mai simple și, cum incinerarea este costisitoare, cei prea săraci își îngroapă morții în pămînt. De altfel, sînt regiuni ale Indiei în care înhumarea este tradițională; de asemenea la unele secte. Mai demult se obișnuia să se arunce cadavrele în Gange sau într-o altă apă socotită ca sfîntă. Englezii au interzis însă această practică neigienică. De asemenea, a fost interzis, încă din 1822, vechiul rit funerar numit *sati* și potrivit căruia soția mortului trebuia să fie arsă de vie la moartea soțului ei. Această practică odioasă a continuat totuși pe ascuns¹⁹.

Influențe mahomedane. — Islamismul, pătrunzînd în India încă din secolul al VII-lea prin califul Omar, a cîștigat încetul cu încetul teren, coborînd (secolul al XVI-lea) din nordul Indiei pînă în podișul Deccan. Influența sa asupra vieții religioase indiene s-a resimțit îndeosebi sub forma accentuării tendințelor monoteiste, care, într-un fel sau altul, existau mai demult în India. Aceste tendințe și-au găsit

17. Santalul este un arbore originar din Extremul Orient și avînd, cînd este de culoare albă, o aromă plăcută. 18. Betelul este un narcotic, ca tutunul și coca.

19. Un astfel de caz a fost semnalat în 1932, cînd doi frați din Cawnpore au ars de vie pe văduva fratelui lor (E. Demaitre, *op. cit.*, p. 248). Sinuciderea văduvei pe rugul funerar al bărbatului este totuși un rit «esențialmente religios», deși tradiția indiană condamnă sinuciderea (A. M. Esnoul, *op. cit.*, I, p. 1040).

expresia mai ales în sectele întemeiate de Kabir și Nanak, care identificau pe Allah cu Rama.

Conform tradiției, *Kabir* (1440—1518) s-ar fi născut dintr-o brahmană și ar fi fost adoptat de un țesător musulman. După o altă tradiție, s-ar fi născut musulman și ar fi trecut la vishnuism la vîrsta matură. În orice caz, atît hinduiștii cît și musulmanii și-l revendică, deoarece învățătura sa este un amestec de hinduism și islamism. Negînd atît autoritatea Vedelor cît și pe aceea a Coranului, Kabir admitea existența unui singur Dumnezeu, Allah-Rama, fără să considere însă pe Rama ca o întrupare a lui Krișna. Respingea orice formă de idolatrie, sacrificiile și ascetismul. Recomanda în schimb meditația, iubirea lui Dumnezeu și mai ales buna purtare morală. După învățătura sa, oamenii sînt chemați la Dumnezeu fără distincție de rasă sau de castă. Folosind elemente din doctrina lui Ramananda și fiind expusă în versuri frumoase, învățătura lui Kabir s-a răspîndit ușor, cîștigînd adepți indeosebi în Benares și dînd naștere la alte 11 secte.

Mai importantă este însă secta ieșită din învățătura lui *Nanak* (1469—1538), sectă care în trecut a jucat un important rol politic și care astăzi numără încă în Pendjab circa 6.200.000 de credincioși numiți *sikh* («școlari»). Sikhismul a apărut la început ca o mișcare religioasă influențată de învățătura lui Kabir. După învățătura lui Nanak, ființa divină este unică și se cheamă *Hari*. Dumnezeu are existență reală. El a creat lumea văzută (*maya*) și voința sa hotărăște asupra efectelor karmei. El nu are însă înfățișare.

Partea interesantă la această sectă este importanța extraordinară acordată învățătorilor sectei numiți *guru*. Mai mult chiar decît maharajahii sectei ieșită din învățătura lui Vallabha, guru este pentru sikhism un intermediar între Dumnezeu și oameni. Dumnezeu însuși se înfățișează și vorbește oamenilor prin guru. De aceea cuvîntul acestora este socotit ca adevărul absolut și persoana lor este divinizată. De asemenea cartea sfîntă a sectei, numită *Adigranth* sau *Granth Sahib* («Cartea stăpînului însemnat»), este divinizată și cînd este nevoie să fie dusă dintr-un loc în altul este purtată într-o litieră de membrii distinși ai sectei. Primul guru al sectei a fost Nanak însuși. La moartea sa, acesta și-a lăsat un urmaș și astfel s-a format tradiția ca fiecare guru să-și lase urmaș. Sub un gurul energic, numit Govind Singh (1675—1708), sikhismul s-a transformat într-o organizație militară, care la început avea ca scop să opună rezistență tiraniei exercitată de împărații mongoli, stăpîni de atunci ai Indiei. Mai tîrziu, sikhismul s-a separat și de mahomedanism și de hinduism, devenind o organizație aparte, care prin forța armată a întemeiat un imperiu după prăbușirea imperiului mongol din India. Englezii au izbutit numai cu multă greutate să-i supună, prin două războaie. Astăzi sikhismul se apropie din ce în ce mai mult de hinduism. Centrul cultului sikhist este în orașul Amritsar, unde există un celebru «Templu de aur», construit de sikhiști în sec. al XVI-lea. Există sikhiști și în Occident, cîteva mii în Canada și California și o comunitate de 7.000 de membri în Anglia, cu centrul la templul Gurdwara din Londra.

*Influențe creștine. Tendințe sincretiste*²⁰. — a) *Brahma Samaj*. Conform tradiției, creștinismul a fost cunoscut în India încă din primul secol al erei creștine, fiind propovăduit de Sfîntul Apostol Toma. Sigur se menționează misionari creștini în India

20. E. Vasilescu, *Tendințe sincretiste în cugetarea religioasă indiană*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 3, p. 430—457.

în sec. al II-lea. Începînd din sec. al XVI-lea, misionarii creștini au propovăduit Evanghelia printre oamenii simpli din India. Dar de o influență creștină mai profundă asupra gândirii și vieții religioase indiene nu se poate vorbi decît începînd din secolul al XIX-lea, cînd se fac încercări de împăcare a ideilor fundamentale ale hinduismului cu doctrina și morala creștină.

Prima încercare de felul acesta poate fi considerată aceea a lui *Ram Mohan Rai* (1774—1833), un brahman din Bengal, care la vîrsta de 15 ani, nemulțumit de formalismul religios practicat de părinții săi, își părăsi familia și se apucă să studieze budismul, hinduismul și creștinismul. Convingerile la care ajunsese și le fixă într-o scriere, în care căuta să arate că există un singur Dumnezeu, adorat în toate religiile. Totuși el nu urmărea să întemeieze o sectă sau o nouă religie, ci dorea numai să curețe brahmanismul de falsificările la care a fost supus cu vremea. Pentru aceasta creă o societate de studiere a cărților sfinte indiene, precum și de cîntare a imnelor sacre, după modelul cultului creștin. În felul acesta luă naștere în anul 1828 la Calcutta «Societatea brahmană», *Brahma-Samaj*, în care se studiau atît Upanișadele cit și Evanghelia. Sub raport social, Societatea brahmană nu admitea arderea văduvelor, poligamia și căsătoria copiilor. Față de regimul de caste nu lua însă o atitudine potrivnică hotărîtă.

Brahma-Samaj cîștigă foarte mulți adepți din aristocrația bengaleză, dar apropierea de creștinism slăbi mult după moartea lui *Ram Mohan Rai* cînd veni la conducerea societății brahmanul *Debendranath Tagore* (1817—1905), tatăl lui *Rabindranath Tagore*. Acesta socotea cărțile sfinte indiene ca deținătoare ale adevărului întreg.

Influența creștină s-a resimțit însă adînc în activitatea altui conducător al Societății brahmane, *Keshab Candra Sen* (1838—1884), despre care prof. *Walter Ruben* spune că era «zelos propagandist al creștinismului»²¹. Acesta a ținut în ziua de 5 mai 1866 la Calcutta o cuvîntare pe tema «Iisus Hristos, Europa și Asia», în care a vorbit atît de frumos despre Iisus încît mulți au crezut că a devenit creștin. I se spunea *Jesudas* («servitorul lui Iisus»), iar în cercul său de prieteni indieni s-a sărbătorit Nașterea Domnului printr-un post. Totuși *Keshab Candra Sen* n-a devenit creștin. Ba chiar la cîteva zile după conferința amintită și-a format o comunitate proprie, cu un cult deosebit, în care se citeau texte hinduiste, budiste, zoroastriene, confucianiste, iudaice, creștine și mahomedane, cu năzuința de a întemeia o «religie universală». Avînd în sprijinul ideilor sale mai multe ziare și numeroși misionari și instituind un cult cu festivități care corespundeau nevoilor sufletești ale unui cerc mai larg de credincioși, *Keshab Candra Sen* a izbutit să devină «o figură centrală în evoluția religioasă a Indiei în secolul al XIX-lea»²². Cu acesta și cu alții ca el, s-a mers atît de departe în tendința de apropiere de creștinism încît istoricul Societății brahmane, *Sivanath Sastri*, a putut spune că mulți indieni socoteau această societate ca «un creștinism în altă formă»²³. Totuși mai multă importanță a avut și mai are încă, pentru viața religioasă a Indiei și pentru contactul cu creștinismul, mișcarea inițiată de *Ramakrishna* și continuată de *Swami Vivekananda* și *Aurobindo Ghose*.

21. *Geschichte der indischen Philosophie*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1954, p. 323.

22. *Sten Konow*, *Die Inder*, în *A. Bertholet — E. Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte*, ed. a IV-a, t. II, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1923, p. 189.

23. *H. von Glasenapp, Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1928, p. 10.

b) *Ramakrishna și școala sa*. Ramakrishna este numele de eremit al piosului vizionar Gadadhar Chatterji (1834—1886)²⁴. Acesta a început prin a fi slujitor la un templu din Calcutta al zeiței Kali. Apoi se retrase și trăi timp de 8 ani în pădure, în asceză și meditație, inițiindu-se în practicile sistemului Yoga, în monismul filozofiei Vedanta, în iubirea arzătoare de Dumnezeu (bhakti) și ajungând să fie socotit ca sfânt. Convins că năzuința spre unirea cu Divinitatea este esențialul în toate religiile, el se iniție și în mahomedanism și creștinism, crezând chiar că a văzut pe Iisus cu propriii săi ochi. În felul acesta, ajunse la concluzia că toate religiile sînt adevărate și că un neobosit căutător al adevărului realizează pînă la urmă nemijlocita comunicare cu Dumnezeu. Problema dacă Dumnezeu este o persoană sau este impersonal nu avea nici o importanță pentru el. Dumnezeu, zicea el, este unul, dar are multe nume și multe înfățișări. Ramakrishna credea în dumnezeirea lui Iisus, pe care îl socotea ca o întrupare a lui Dumnezeu. În camera sa, în fața icoanei lui Iisus, el ardea tămîie dimineața și seara, dar nu socotea pe Iisus ca singura întrupare a lui Dumnezeu. Buddha și Krișna erau pentru el în aceeași măsură întrupări ale lui Dumnezeu. Ba am putea spune că, după învățătura lui, Dumnezeu se întrupează în orice om ales și pios.

Propovăduirea lui Ramakrishna a avut o mare înrîurire asupra vieții religioase indiene, întărind convingerea credincioșilor indieni că nu au de ce să renunțe la vechile lor tradiții religioase pentru a îmbrățișa creștinismul sau o altă religie. Din această cauză, misiunile creștine au întâmpinat foarte multe dificultăți în India. În schimb, învățătura lui Ramakrishna a fost răspîndită în Europa și în America, unde a cîștigat un oarecare număr de adepți.

După moartea lui Ramakrishna, comunitatea monastică întemeiată de el a fost condusă de *Swami Vivekananda* (1862—1912). Acesta era un om cu instrucție modernă universitară. Cîștigat de învățătura lui Ramakrishna, a căutat să prezinte filozofia școlii Vedanta într-o formă potrivită cu nevoile vieții moderne. El învăța că sufletele individuale sînt tot una cu ființa divină, dar pentru realizarea unirii cu Dumnezeu, cu Brahman, nu este nevoie neapărat de cunoaștere sau de meditație. Aceasta se poate realiza și prin activitatea de toate zilele, prin fapta bună, prin ajutorarea săracilor, a celor ce suferă sub orice formă.

Desigur că o astfel de concepție nu-și avea temeiul în filozofia vedantică însăși, ci în Sfînta Evanghelie și în realizările pe teren practic ale creștinismului, pe care Vivekananda le-a admirat cu prilejul participării sale la primul congres interreligios («Parlament al religiilor»), care s-a ținut la Chicago în 1893, și apoi cu prilejul vizitelor pe care le-a făcut în America și în Europa²⁵.

Aflăm dealtfel din frumoasa biografie a lui Vivekananda scrisă de Romain Rolland, că, în comunitatea monastică pe care o conducea Vivekananda se sărbătorea Vinerea Sfîntă și se cîntau cîntările sfîntului romano-catolic Francisc. De asemenea, Vivekananda vorbea călugărilor din comunitate despre sfinții creștini și despre întemeietorii de ordine călugărești din Occident. Împreună cu Bhagavad-Gita, acești călugări aveau drept «care de căpătii» celebra scriere creștină *Urmarea lui Iisus Hristos*²⁶.

24. Romain Rolland, *La vie de Ramakrishna*, Stock, Paris, 1930.

25. Pentru a pune în practică învățătura lui Ramakrishna și mai ales propria sa învățătură, Vivekananda a întemeiat o «Misiune a lui Ramakrishna», al cărui caracter emina-mente social a făcut pe J. Nehru să o considere ca o «organizație nereligioasă consacrată slujirii umanității» (*Descoperirea Indiei*, Editura de stat pentru literatura politică, București, 1956, p. 374).

26. *La vie de Vivekananda et l'Evangile universel*, Stock, Paris, 1930, p. 19, 31, 83, 91, 114.

Totuși Vivekananda a înțeles să rămână mai departe un propovăduitor al filozofiei vedantice, dar într-un spirit cu totul deosebit de cel obișnuit și cu năzuința de a întemeia o «religie universală», în care Orientul și Occidentul să se poată întâlni și să fraternizeze.

La activitatea lui Vivekananda s-a alăturat și *Aurobindo Ghose* (Șri Aurobindo) (1872—1970), cel mai de seamă continuator din vremea noastră al operei lui Ramakrishna, căreia însă i-a dat o pronunțată direcție naționalistă și mistică în același timp. Operele lui, editate de J. Herbert în colecția «Spiritualités vivantes», și mai ales marea sa lucrare *La vie divine* (1938) se bucură de multă trecere în unele cercuri de literați occidentali simpatizanți ai cugetării indiene. De fapt, Aurobindo a căutat să descopere în textele vedice adînci sensuri mistice²⁷.

c) *Tagore și Gandhi*. Apropiem aici numele celor mai reprezentative personalități indiene din prima jumătate a secolului nostru, Tagore și Gandhi²⁸.

Rabindranath Tagore (1861—1941), a cărui vastă activitate literară nu este cazul s-o prezentăm aici²⁹, aparținea școlii filozofico-religioase a lui Ramanuja, care recomanda iubirea de Dumnezeu (bhakti) ca mijloc de eliberare din lanțurile reîncarnărilor. Dar, în loc de asceză ca mijloc de apropiere de Dumnezeu, Tagore recomanda bucuria, gustarea frumosului din natură, în care se revelează Dumnezeu. De aici minunatele imne închinat de el vieții, iubirii, fericirii. De aici îndemnul său ca omul să se azvîrle cu toată puterea în lupta pentru progresul omenirii, prin care binele va ieși învingător³⁰.

Este ușor de observat însă că aceste concepții filozofice ale lui Tagore nu sînt curat indiene și că ele sînt rodul unei prelucrări a tezaurului de cugetare veche indiană în spiritul cugetării europene și al creștinismului. Totuși și Tagore, ca și ceilalți gînditori moderni indieni amintiți mai sus, a rămas un hinduist. Deși a citat des pe Iisus și cu mult respect, în minunata sa scriere intitulată *Sadhana* și în alte lucrări ale sale, totuși pentru el Iisus era numai un mare «profet», ca Buddha și alți mari profeți idieni, o întrupare a lui Dumnezeu, dar nu singura³¹.

La fel gîndea și *Mohandas Karamchand Gandhi* (1869—1948), supranumit Mahatma («suflet mare»). Și pentru el Iisus era un fiu al lui Dumnezeu, dar nu singurul. Dealtfel, Gandhi era mult mai atașat de tradițiile religioase hinduiste decît Tagore. După propria sa mărturisire, el credea în sfințenia Vedelor, a Upașinadelor și a tuturor scrierilor sacre hinduiste, în întrupările lui Vișnu, în transmigratia sufletelor, în legea *karman*, în puterea idolilor de a predispute sufletul la concentrare, ba chiar

27. Așa reiese cel puțin din cele două mici studii publicate de Aurobindo, sub titlurile *La clef du Veda* și *Les méthodes de connaissance védantique*, în vol. *Approches de l'Inde*, editat de J. Masui în colecția «Cahiers du Sud», Paris, 1949, p. 49—68 și 88—94.

28. Fr. Heiler, *Christlicher Glaube und indisches Geistesleben*, Ernest Reinhardt, München, 1926, p. 85 și 37.

29. Rabindranath Tagore a publicat 50 de volume de versuri, cîteva zeci de piese de teatru și romane, peste 100 de povestiri și circa 3.000 de cîntece.

30. Concepțiile lui Tagore despre civilizație au fost prezentate critic de prof. N. Bagdasar în studiul său *Rabindranath Tagore și civilizația*, publicat în «Revista de Filozofie» (1929, nr. 4) cu prilejul vizitei lui Tagore în România. Se poate vedea și: S. Chandra Mitter, *La pensée de Rabindranath Tagore*, A. Maisonneuve, Paris, 1930, și Walter Ruben, *Rabindranath Tagores Weltbedeutung*, Akademie Verlag, Berlin, 1962.

31. *Sadhana. Calea desăvîrșirii*, trad. rom., București, 1922, p. 121.

și în sfințenia vacii și a orînduirii sociale indiene sub formă de caste, deși înțelegea foarte larg acestea două din urmă³². Este deci ușor de înțeles de ce pentru el Iisus era «o strălucită revelație a lui Dumnezeu. Dar nu singura revelație»³³. De asemenea, el considera Biblia ca fiind inspirată, dar în același fel în care ar fi inspirate Vedele și Coranul. De aceea, cînd a fost băgat la închisoare, și-a luat cu sine și a citit zilnic din Noul Testament, din Bhagavad-Gita, Ramayana și din Coran. În dorința sa de a apropia între ei pe reprezentanții și credincioșii diferitelor religii și mai ales pe hinduiști și musulmani, care în India se hărțuiau neconținut între ei, Gandhi propovăduia, la fel cu Ramakrishna, Vivekananda etc., ideea că toate religiile au ceva bun, dar nu este nici una desăvîrșită, nici una nu deține adevărul deplin. «Religia noastră — zicea el — nu poate fi decît imperfectă, ca toate religiile, care toate conțin revelații, dar care toate sînt supuse greșelii»³⁴.

Totuși, creștinismul a exercitat o profundă influență asupra cugetării și vieții practice a lui Gandhi. În Noul Testament a descoperit el sensul pozitiv al «neviolenței», al ideii de *ahimșă* din cugetarea comună indiană, din jainism mai ales și din budism³⁵. Principiul indian al «neviolenței» n-a mai avut la Gandhi accentul mistic al pietății indiene, fiind pătruns de spiritul eroic de jertfă care se desprinde din Sfînta Evanghelie. Naviolența, «rezistența pasivă», principiu propovăduit de Gandhi, n-a însemnat pasivitate, supunere, lipsă de bărbăție în fața nedreptății și a răului sub orice formă, ci îndatorirea de a lupta pe calea binelui pentru a înlătura răul.

d) *Radhakrishnan*. Tendințele sincretiste pe care le-am întîlnit la gînditorii religioși indieni prezentați mai sus au căpătat o deosebită aprofundare filozofică în opera profesorului *Sarvepalli Radhakrishnan* (n. 1888), om politic și filozof de mare prestigiu, președinte al Republicii India între anii 1962 și 1967. La fel cu înaintașii săi, Radhakrishnan urmărește să arunce punți de legătură între Orient și Occident și între marile religii actuale. Pentru aceasta, s-a străduit să găsească ce au comun toate religiile, dincolo de deosebirile doctrinare care le despart. Concluzia la care a ajuns a fost aceea că «experiența personală a unirii cu Realitatea Absolută sau Dumnezeu a fost comună și continuă trăsătură caracteristică a tuturor credințelor pămîntului»³⁶. Prin urmare, orice experiență religioasă a Divinului, fie ea realizată în hinduism, în mistica iudaică, în cea creștină sau în sufismul islamic, este în fond aceeași și este valabilă, independent de dogmele, teologiile religiilor respective, care țin de împrejurările istorice și geografice în care au fost formulate. Acestea ajută la cunoașterea adevărului, dar nu sînt adevărul însuși. Convinși de realivismul tuturor dogmati-

32. *La jeune Inde*, trad. H. Hart, Stock, Paris, 1924, p. 280.

33. Citat după Romain Rolland, *Mahatma Gandhi*, Stock, Paris, 1924, p. 37, nota 1.

34. *Ethical Religion*. Citat după C. Drevet, *Pour connaître la pensée de Gandhi*, ed. a II-a, Bordas, Paris, 1954, p. 180.

35. Unei persoane care își exprima mirarea față de Gandhi cînd acesta spunea că n-a descoperit principiul rezistenței pasive în cărțile sacre indiene, Gandhi i-a spus: «Nu. Firește, cunoșteam destul de bine Bhagavad-Gita în sanscrită, dar nu studiasem temeinic învățătura ei. Noul Testament fu acela care mă trezi la dreptatea și valoarea rezistenței pasive» (*Mahatma Gandhi la lucru. Din istoria vieții mele*, trad. din l. engleză după ed. C. F. Andrews, Aninoasa-Gorj, f. a., Apendice, p. 287). Cf. C. Galeriu, *Mahatma Gandhi — Spiritualitatea creștină și problemele vremii*, în «Glasul Bisericii», XXI (1962), nr. 9—10, p. 965—981; Emil Roman, *Ideea de «Ahimșă» în cugetarea religioasă indiană și iubirea creștină*, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 9—10, p. 572—583; Unto Tähminen, *Non-violence as an Ethical Principle. With special reference to the views of Mahatma Gandhi*, Turun, Yliopisto, Turku, 1964.

36. *Recovery of faith*, G. Allen & Unwin, Londra, 1956, p. 199.

cilor, al tuturor religiilor, Radhakrishnan socotește că nici o religie nu trebuie să pretindă că deține adevărul absolut. El găsește că nu numai hinduismul, dar nici chiar iudaismul, creștinismul și islamismul nu sînt religii atît de exclusiviste pe cît s-ar părea. Pentru a dovedi aceasta, citează texte din Sfînta Scriptură, din operele Sfinților Părinți și din Coran, arătînd că în acestea se recunoaște experiența măcar a unei părți de adevăr în celelalte religii. De pildă, citează Apologiile Sfîntului Iustin Martirul și Filozoful și se referă la afirmația lui Clement Alexandrinul că filozofia păgînă a fost «pedagog» spre Hristos³⁷. Dar credem că Sfîntul Iustin, teoreticianul creștin al ideii de Logos divin, și filozoful creștin Clement Alexandrinul n-ar fi subscris o frază atît de radicală ca aceasta: «Revelația creștină nu este ceva diferit de toate celelalte»³⁸.

Desigur, Radhakrishnan nu greșește prea mult cînd afirmă că «hinduismul nu are o credință dogmatică bine definită»³⁹, dar greșește față de învățătura creștină atunci cînd, de pildă, confundă sufletul omenesc cu Ființa divină și cînd afirmă că Iisus Hristos nu este decît una dintre numeroasele întrupări ale Ființei divine.

Nu putem totuși să nu recunoaștem meritul lui Radhakrishnan de a milita cu căldură și stăruință pentru apropierea spirituală a reprezentanților și credincioșilor diferitelor religii, în vederea scopului mare și frumos al păcii și al colaborării între religii și popoare pentru binele omenirii.

Situația actuală a hinduismului. — S-ar părea că hinduismul trece printr-o perioadă de criză. Schimbările rapide care au intervenit în ultima vreme peste tot în lume și deci și în India au avut ca urmare un anumit grad de «des-hinduizare»⁴⁰ a păturii suprapuse a societății indiene. Aceasta și din cauza mișcării împotriva anacronicului sistem tradițional al castelor. Dar, concomitent, se observă și o mișcare de reînviore a hinduismului datorită, în mare parte, trezirii și intensificării sentimentului național după eliberarea Indiei (1947). Interesîndu-ne însă îndeosebi acest al doilea aspect al problemei, menționăm în primul rînd activitatea sporită a organizațiilor largi, religioase și naționale, legate de numele prestigioase ale lui Ramakrishna, Vivekananda, Șivananda, Aurobindo, precum și activitatea altor organizații cu caracter regional sau local. Mîndria de a fi purtătorii unei vechi și remarcabile culturi se asociază astăzi la mulți indieni cu mîndria de a fi hinduiști, aparținători, după părerea lor, ai adevăratei religii primordiale a omenirii, cea mai înaltă formă de religiozitate, menită să resoarbă în sine toate celelalte religii ale lumii, implicit islamismul și creștinismul. Este ideea dominantă care alimentează larga propagandă pe care hinduismul o face în Occident și care stă la temelie a numeroase publicații hinduiste, dintre care menționăm periodicul «Vedanta Kesari», editat de așezămîntul «Șri Ramakrishna Matt»⁴¹.

Se pot aduce o întreagă serie de exemple de reînviore a hinduismului, fie ca rezultat al mîndriei naționale de după eliberare, fie ca încercări de a pune din nou în valoare vechea spiritualitate indiană⁴². Astfel, se poate menționa, între

37. *Ibidem*, p. 191. Cf. S. Radhakrishnan, *East and West. Some Reflections*, G. Allen & Unwin, Londra, 1955, p. 121. 38. *Recovery of faith*, p. 186.

39. *Ibidem*, p. 189—190, și *L'Hindouisme et la vie*, trad. P. Masson-Oursel, Paris, 1929, p. 11, 12, 24, 49, 134.

40. Swami Abhishkiteswarananda, *L'hindouisme est-il toujours vivant ?* in *Vitalité actuelle des religions non chrétiennes*, Les Editions du Cerf, Paris, 1957, p. 20 ș.u.

41. A se vedea vol. XLIV, 1957, nr. 4, 5, 6 ; vol. XLV, 1959, nr. 9 etc.

42. Swami Abhishkiteswarananda, *op. cit.*, p. 27.

alte, faptul că, la Bombay, în fiecare dimineață și în fiecare seară, tineri și tinere, ziariști, directori de mari întreprinderi etc. se întrunesc pentru cite o oră de meditație. Sînt și indivizi care se închid în fiecare an, pe timp de una sau mai multe luni, în niște cămări strîmte, zidite special, scufundați în liniște și în întuneric total, refuzînd orice fel de contact cu lumea și primindu-și hrana printr-o deschizătură specială a cămăruței. Renunțarea la căsătorie devine din ce în ce mai frecventă. Mai mult decît brahmanii, acum castele mijlocii dau un mare număr de călugări, rătăcitori sau trăind în minăstire (*matha*).

Alte exemple de reînviore a religiozității hinduiste ne pun în față unele aspecte ale vechilor tradiții religioase hinduiste. Astfel, un caz petrecut nu prea demult și despre care s-a vorbit și în ziarele românești este acela în legătură cu cinstirea vacilor. Hinduizii rigoriști au izbutit să impună unor state ale Federației indiene interzicerea tăierii vacilor, considerate sfinte după vechea tradiție indiană. Guvernul indian însă, socotind că s-ar putea rezolva măcar în parte criza economică a țării prin ridicarea în toată India a interzicerii tăierii vacilor, enorm de multe în India, s-a izbit de opoziția ortodoxiei hinduiste. S-au produs mișcări soldate cu morți și răniți.

Mai grave decît acestea sînt însă alte fapte care se semnalează. Astfel, la templele hinduiste s-au înmulțit sacrificiile sîngeroase; incinerarea văduvelor, deși interzisă, a renăscut să fie practică în ascuns; căsătoriile între copii, practicate după o veche tradiție indiană, au redevenit frecvente ⁴³.

Toate aceste fapte dovedesc că religiozitatea hinduistă trece printr-un proces de adaptare la noile condiții de viață, încercîndu-se, pe de o parte, curățirea hinduismului de vechile tradiții superstițioase, crude, antisociale, pe de altă parte, căzîndu-se în extrema opusă și reînviîndu-se tocmai astfel de tradiții. Credem însă că hinduismul, care a alimentat timp de multe secole viața spirituală a Indiei, va găsi calea de ieșire din acest impas.

Concluzii. — Din cele de mai sus a reieșit credem că, într-adevăr, hinduismul este o religie aparte față de alte religii și mai ales față de iudaism, creștinism și islamism. Diversitatea concepțiilor și practicilor religioase ce se observă în hinduism este deconcertantă pentru felul nostru de a înțelege o religie. Este adevărat că reprezentanții hinduismului s-au străduit și se străduiesc să scoată din mulțimea de scrieri religioase vechi indiene aceea ce s-ar putea numi ortodoxia hinduistă (*santana dharma*, «adevărată religie»), dar am văzut la ce concepții diferite au ajuns, ba unele dintre ele de-a dreptul contradictorii. Dumnezeu este conceput cînd ca fiind personal, cînd ca fiind impersonal; lumea este concepută de asemenea uneori ca avînd o existență proprie, alteori ca fiind tot una cu ființa supremă; la fel și sufletul omesc. Hinduismul nu are deci o doctrină bine precizată despre Dumnezeu, despre lume și om, despre raporturile dintre Dumnezeu și om și despre destinul uman. Cultul adus diferitelor divinități este și el foarte variat.

Interesant este însă faptul că reprezentanții hinduismului nici nu țin să aibă o doctrină bine precizată și un cult unitar, mîndrindu-se cu toleranța hinduismului față de orice concepții și practici religioase. Noi știm însă că această toleranță hinduistă nu este chiar atît de fără margini, în trecut diferitele școli teologice perse-

43. H. Ringgren — A. V. Ström, *Religions of Mankind*, ed. de J. C. G. Greig, trad. de Niels L. Jensen; Oliver & Boyd, Edinburgh-London, 1967, p. 356.

cutindu-se între ele. De pildă, marele gânditor religios Ramanuja era cit pe aci să fie otrăvit, filozofului religios Madhva i s-a ars biblioteca, Vallabha a trebuit să se refugieze la Benares ca să scape de moarte, iar între hinduiști și islamiști erau frecvente conflicte, persecutându-se neconținut între ei. Totuși trebuie să recunoaștem că divergențele filozofice și religioase din India n-au luat proporțiile unor persecuții în stil mare și n-au devenit războaie religioase ca în Occident. Aceasta, desigur, datorită și caracterului compozit al hinduismului, care, ca religie, am văzut că este rezultatul unui complex amestec de elemente eterogene. De aici provine probabil și relativismul dogmatic al gânditorilor religioși indieni moderni și contemporani ai hinduismului, în contrast cu concepția creștină despre adevărul absolut și unic revelat prin Domnul nostru Iisus Hristos.

Cît despre încercările de apropiere între hinduism și creștinism ale unor reprezentanți de seamă ai cugetării religioase indiene de la începutul secolului trecut și pînă astăzi, mărturisim că nu putem să le privim decît cu ochi buni. Noi știm că încercările de felul acesta nu sînt pe placul ortodoxiei hinduiste, dar însuși faptul că aceste încercări au putut să aibă loc și că, prin ele, s-a deschis o poartă de înțelegere mai justă a creștinismului în India, este un fapt vrednic de remarcat. Din păcate, unele dintre aceste încercări s-au mărginit la un pur sincretism, la o culegere de principii și practici de cult din diverse religii și în special din creștinism. Alți gânditori indieni au căutat să profite îndeosebi de experiența dobîndită de creștinism în operele sociale. În această privință s-a realizat ceva bun.

Dar majoritatea gânditorilor religioși contemporani hinduiști se străduiesc să prezinte cugetarea religioasă indiană ca fiind cea mai înaltă expresie a adevărului și a spiritualității, căreia trebuie să i se subordoneze orice cugetare religioasă. În această năzuință a lor, ei forțează uneori, ca și budiștii, sensul textelor vechi indiene, considerînd că în acestea se găsesc în germene nu numai concepțiile filozofice moderne și contemporane ci și cele mai de seamă descoperiri actuale ale științei. Nu în aceasta stă însă valoarea hinduismului, ci în puternicul elan religios ce străbate istoria poporului indian, în iubirea de Dumnezeu propovăduită cu ardoare de unii întemeietori de secte hinduiste și în atașamentul de tradițiile religioase, cînd acestea nu sînt în contrast cu progresele morale și sociale ale vremii noastre; ne referim desigur în special la anacronicul regim de caste.

De aceea sînt nădejdi ca și hinduismul, la fel cu islamismul și budismul, religii pe care le-am prezentat în numerele anterioare ale acestei reviste, să vină în întîmpinarea inițiativelor de dialog interreligios pe teren practic luate de Consiliul Ecumenic al Bisericilor și sprijinite efectiv, cu cuvîntul și cu fapta, de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian și de întreaga Biserică Ortodoxă Română.

În afară de lucrările indicate în josul paginilor, am folosit și manualele de istoria religiilor publicate de Tielle-Söderblom, C. von Orelli, N. Turchi, J. Huby, C. Clemen, P. T. Venturi, D. Cinti, I. Mihălcescu, M. Brillant — R. Aigrin.

Pr. Prof. Sebastian Chilea

EROARE, PĂCAT, IERTARE

Eroarea este o umilință a spiritului. Păcatul este o înjosire prin noi înșine în care adîncurile germinative ale ființei noastre sînt arse cu vitriol. Singură iertarea, așezată providențial între două focare distructive, îndreaptă devierile erorilor și restaurează pustiirile păcatului. Laolaltă această triologie formează în geometria morală un triunghi cu două unghiuri ascuțite și cu unul obtuz. Laturile și unghiurile, luate aparte, nu au nici o structură și nici o semnificație. Trei linii singurate sau trei unghiuri pierdute în spațiu nici nu formează un tot și nici măcar unități definite. Ele dobîndesc semnificație și valoare cînd sînt unite într-o figură. Eroarea singură și perpetuă este totdeauna sterilă, n-are posteritate, nici tradiție. Păcatul fără îngrădire, este ruina ființei noastre. Și pentru că atît eroarea cit și păcatul sînt inevitabile, pentru salvarea și conservarea credinciosului, iertarea este absolut necesară, este o necesitate, pe care o resimte sufletul destrămat tînjind după unitatea pierdută. Componentele triumphiului moral sînt linii de viață și de orientare morală, în care se recunoaște o anume ordine, dar care ține de ordinea universală în care se încifrează și acțiunea personală a credinciosului. Creatorul a voit să facă ordine, din haos să organizeze un cosmos. Platon, filozof și matematician, afirmase încă de pe vremea lui că «Dumnezeu face tot timpul geometrie». Ordinea universală are o profundă structură matematică, dar care nu se confundă cu ordinea morală a omului.

Legile morale nu sînt totuna cu legile matematice. Legile fizico-matematice în funcțiunea lor și în aplicările lor mecanice nu sînt nici morale, nici imorale, ci pur și simplu amurale. Pe cînd legile morale sînt flexibile, elastice, într-un anume fel înclinate către amîinare și revizuire. Dacă în cazul erorilor și păcatelor legile morale s-ar aplica mecanic, viața abia dacă ar fi posibilă. Cu toate acestea legile morale încălcate se răzbună. Sînt pe măsura omului asemănat mai degrabă cu o trestie, o «trestie gînditoare», e adevărat, dar o «trestie clătinată de vînt» (Matei XI, 7) și care se apleacă în bătaia păcatelor și greșelilor, cînd într-o parte, cînd în alta, dar cînd vîntul încetează se întoarce și stă dreaptă sub soare. Credinciosul nu poate îndura eroarea, care este ca o suferință a spiritului și nici acțiunea corosivă a păcatului care îl roade atît de mult, încît îl silește să strige după ajutor. Efectul cel mai întunecat al păcatului este că el se învisează ca un cancer pe care omul nu-l poate vindeca singur, este o rană, pe care nu ne-o putem pansa singuri.

Nimeni nu poate fi tot timpul rău. Chiar cel mai păcătos dintre oameni mai păstrează încă undeva în tainițele sufletului său o parte curată la care se întoarce ca o trestie bătută de vînt, după ce vîntul a încetat. Cum trestia nu poate trăi cu spicul în jos, pentru că n-a răsărit cu floarea în jos, tot așa și păcătosul nu poate trăi împotriva firii lui. Se clatină, alunecă și cade, dar nu se poate resemna în situația de om căzut din omenia lui.

Aceste oscilații ale sufletului între legea morală și rătăcire au fost comparate cu oscilațiile unei pendule: omul se poate sustrage de la lege, dar este imediat atras

spre ea, ca limba pendulului care se îndepărtează o clipă de verticală, însă se întoarce imediat, tot spre verticală. Dezvoltată filozofic această imagine conține întreaga filozofie bergsoniană, filozofia moralei statice și dinamice. Analizată mai de aproape ea arată înseși neajunsurile unei astfel de filozofii morale, care și aici nu face altă decît să constate că obligația morală s-ar exercita mecanic, ar fi tot un fel de «automatism aplicat pe ce e viu».

Să privim mai de aproape celebrul exemplu al criminalului. El își dă seama nemijlocit că a făcut o faptă pe care *omul adevărat* n-o săvîrșește, pe care n-a săvîrșit-o nici unul dintre semenii săi, pe care societatea o osîndește și o pedepsește ca pe o acțiune împotriva omului și societății. Fapta sa îl exclude dintre oameni, din societate. Se simte izolat, singur și vinovat. Chiar dacă fapta lui e încă necunoscută, ea s-ar putea totuși descoperi. Dacă ar exista vreo posibilitate de a șterge orice urmă a crimei, dacă nimic n-ar mai putea aduce la cunoștința semenilor săi această crimă, ea rămîne totuși prezentă în conștiința lui. Orice om, care nu e criminal, i-o amintește la orice pas și este pentru el o mustrare. Cînd semenii lui îl socotesc un om drept, el își dă cu atît mai mult seama că nu mai este cel de altădată, și că stima socială se adresează unui altul, unul nevrednic de ea. Atît conștiința proprie, cît și conștiința socială, îi fac viața insuportabilă. El simte nevoia de neocolit de a-și echilibra conștiința și nevoia de a-și relua locul printre oameni, de a redeveni om. Nu poate trăi cu «adevărat» singur și ros de păcatul său. Trebuie neapărat să-și reia locul între oameni. Ca să fie reintegrat în societate el este nevoit de acum să le arate oamenilor cine este cu adevărat, să-și dezvăluie taina. Societatea îl reprimește, dar după ce el s-a spălat de pata lui. Cu această pată el nu poate sta printre oameni nepătați. Va fi supus unei purificări, unei pedepse, pe care de fapt și-a făcut-o singur. Dar nu numai societatea, îl condamnă, ci și legile divine. În cazul cînd se adresează Bisericii, mărturisirea în fața duhovnicului este calea de liniștire și înaintea conștiinței și înaintea lui Dumnezeu și totodată un pas spre reintegrarea sa — condiționată firește — în rîndurile comunității.

Drama conștiinței n-are însă nimic comun cu oscilațiile fixe ale unei pendule, fiindcă o pendulă n-ar nimic dramatic. O pendulă, un mecanism nu întreține nici un fel de relații cu celelalte pendule sau mecanisme de genul lor, nici cu oamenii, nici cu restul universului.

Eroarea, păcatul și iertarea sînt stări de conștiință care se petrec numai înăuntrul nostru. Fiecare din ele, în funcțiunea ei specifică, îl desprind pe om de univers și-l opun universului întreg ca pe un microcosmos în cuprinsul cosmosului. Derutat de eroare, prigonit de arsura păcatului, și căutînd cu înfrigurare iertarea, omul păcătos se manifestă ca un agent perturbator în mijlocul firii, ca un organism în descompunere care odată cu patologia lui produce în întregul univers o tulburare adincă. După cum un dinte care doare își extinde durerea în întregul organism, în același fel un păcătos își transmite zbuciumul întregului cosmos în care este integrat omul, iar firea geme de durerea lui «cu suspinuri negrăite» (Rom. VIII, 26). Păcatul se repercutează, iar un rău de astfel de dimensiuni nu poate fi îndreptat decît numai de Dumnezeu.

Eroarea, păcatul și iertarea, privite prin prisma teologiei morale, au la rădăcină elemente de psihologia religiei. Din necesități didactice și catehetice teologia s-a izolat treptat de bazele ei psihologice și logice, încît a devenit o disciplină autonomă, dar

care plutește uneori la prea mari înălțimi față de fluxul și refluxul vieții reale, față de datele experienței concrete și față de conexiunea lucrurilor. Teologia actuală sau ceea ce înțelegem prin teologie sistematică s-a sistematizat într-atît în fixitatea conceptelor încît se reazemă pe axiome teologice ca matematica pe axiomele matematice sau ontologia pe axiomele cauzalității. Generalizările simplificatoare sînt utile și chiar necesare în știință, dar în teologie ele trebuie luate cu infinită precauție. Teologia merge pe acea cale unică a Adevărului unic și a Vieții unice care cuprinde și depășește moartea. Încît fiecare afirmație teologică cu caracter transcendent este îndatorată să facă totdeauna legătura cu pămîntul, în care transcendentul este implicat. Dualitatea transcendent-imanent formează pentru teologie o unitate perceptivă și de cunoaștere în care se luminează deopotrivă și greutățile gîndirii și paradoxurile credinței.

De aceea eroarea, păcatul și iertarea, ca să fie înțelese, trebuie privite sub un întreg aspect: psihologic, logic și teologic, adică în cuprinsul unei experiențe totale, în care legile morale se vădesc și legitime și necesare.

De cînd psihologia a devenit o știință — și nu e prea mult de atunci —, eroarea este și o problemă de psihologie. Pînă în veacul al XIX-lea însă eroarea era dezbătută sporadic ca o problemă de filozofie generală. Așa se face că eroarea are o lungă istorie, oarecum paralelă cu adevărul de-a lungul istoriei filozofiei. Este o istorie interesantă și instructivă, dar din care noi nu vom putea menționa decît momente și aspecte mai caracteristice, așa cum vom proceda de altfel și cu păcatul și cu iertarea.

Eroarea este, așa cum arată și originea etimologică a termenului, o cale greșită a spiritului (erreo-are). Filozofia a căutat totdeauna calea dreptății, calea adevărului, însă s-a întîmplat adesea să ajungă la eroare. Și de aici această gravă întrebare: de ce nu gîndesc toți oamenii la fel de bine asupra aceleiași probleme? De ce noi înșine comitem erori și ne contrazicem? De ce, în ciuda celor mai mari eforturi, ale gîndirii, ajungem la eroare? Cum e posibilă eroarea, deși căutăm adevărul?

Filozofia s-a silit să răspundă la aceste întrebări în două etape: prima este perioada antică și medievală, a doua este cea modernă.

În antichitate ne-am fi așteptat ca această problemă să fie pusă de Parmenide și de alți apărători ingenioși ai gîndirii adevărate, însă cei care au speculat slăbiciunile erorii au fost se pare sofistii. Ei au determinat pe Socrate și pe Platon să se preocupe sistematic de eroare. Pentru Platon gîndirea este oglinda existenței, tot ce este gîndire are și existență, pentru că nu putem gîndi ceea ce nu există. Gîndirea este măsura ființei, eroarea rezultă din ignoranță sau din negarea parțială a ființei¹.

Aristotel² leagă eroarea de principiul identității și de ideea de multiplicitate, adică de multipla semnificație a adevărului, deci de multipla posibilitate a negației, cînd acesta se opune unității ființei... «Omul poate merge greșit în multe și felurite chipuri, dar bine numai într-unul singur. Acesta este motivul pentru care este ușor să greșești și greu să izbutești, ușor să dai alături de țintă și greu să o lovești»³. O singură țintă pentru săgeată și împrejurul ei loc pentru nenumărate săgeți. Alegerea

1. Platon, *Gorgias*, 467, E — 480 c; *Théétète*, 186—201. Cf. Victor Brochard, *De l'erreur*, ed. II, Paris, 1897, p. 13 14, et passim. A. Moschetti, *Errori*, în «Enciclopedia filozofica», Roma, 1957.

2. Met. 14, 3, 5, 1005 b, 4, 1, 1006 a. Cf. O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, ed. Alcan, Paris, 1920, p. 160.

3. *Etica nicomahică*, II.

țintei și determinarea ei este o problemă de voință. Aristotel introduce în conceptul de eroare caracterul ei voluntar. Spre deosebire de Platon, care o înțelegea ca o deficiență a cunoașterii, și deci pură ignoranță, Aristotel admite acest aspect gnoseologic, dar îl completează cu cel psihologic.

Plotin⁴ afirmă că dacă originea erorii este practică, forma ei constitutivă este teoretică, fie în fenomene, fie în acțiune. Ea constă în faptul că una gîndește spiritul pur și alta este silit să constate încorporat în materie: realitatea materială nu corespunde cunoașterii ideale, lumea inteligibilă nu corespunde întru totul cu cea sensibilă. De aici eroarea. Descinderea spiritului în materie fiind voluntară, eroarea lui depinde de disproporția dintre puterea sufletului și aceea a trupului și nu poate fi dezlegată decît printr-o judecată divină.

Perioada patristică, dominată de polemica dintre gnosticism și agnosticismul filozofic, consideră eroarea ca o vină a omului și o socotește printre formele de stupiditate și prostie, care ignorează adevărul divin revelat lumii. Debilitatea rațiunii păcătoase îl induce pe om în eroare, cînd confundă lucrurile false cu cele adevărate sub influența obscură a patimilor⁵.

Filozofia scolastică reia concepția lui Aristotel, după care eroarea este falsitatea cunoașterii, «inadecvarea intelectului la adevăr». Toma d'Aquino⁶ nu reduce, ca anticii, opoziția dintre adevăr și fals la opoziția dintre afirmație și negație, pentru că negația erorii este ea însăși un adevăr, iar falsul nu se fondează pe adevăr, pe obiect, ci doar pe subiectul cunoscător.

În epoca modernă cel dintîi gînditor care prezintă o doctrină sistematică despre eroare este Bacon de Verulam⁷. După Bacon erorile sînt niște *idoli* (idola, εἰδωλα) închipuiri care tulbură intelectul uman, în loc de a-l limpezi și hrăni, care preocupă intelectul cu vedenii false, contrarii adevărului și experienței. Acești idoi sînt de două feluri: înnăscuți și dobîndiți, dar și unii și ceilalți trebuie îndepărtați prin știință (expurgatio intellectus). Numai experiența concretă ne descoperă adevărurile naturii căreia «nu-i putem porunci decît supunîndu-ne» (natura non nisi parendo vincitur).

Cel care a simțit însă toată greutatea problemei, în dublu context filozofic și științific, a fost Descartes⁸. În cadrele filozofiei sale, integral raționalistă, problema prezintă deosebite dificultăți. Căci dacă rațiunea posedă idei clare și distincte, idei înnăscute, nu extrase din datele simțurilor înșelătoare, cum e posibilă eroarea? Și Descartes propune o soluție vastă. El distinge două funcțiuni sufletești cu ajutorul cărora facem afirmațiile noastre: intelectul, gîndirea pe de o parte, care e identică cu adevărul și ea nu poate decît să-l afirme (adevărul este perfect, fiind astfel creat de Dumnezeu), iar alături de gîndire, a doua funcțiune, voința. Intelectul omului este, ca și omul, imperfect și limitat; el are idei despre un număr limitat de lucruri, însă ală-

4. En. III, 8, 7.

5. Fer. Augustin, *De vera religiose*, 36—39.

6. St. Thomas, *In Met. Arist.* V, c, 29 n, 1128—1136. *De verit.* q. I-a, a 10—12. *Sum. Theol.* I q. 17 a a 1—3, Cf. M. D. Roland Gosselin, *Erreur et péché*, «Rev. de Philosophie», Paris, sept.-oct. 1928, p. 466—478. J. H. Nicolas, *Le problème de l'erreur*, *Revue Thom.*, 1952, p. 328—357 și 528 și 566.

7. *Novum Organum*, I, 36—38, și *Cogitata et visa*, I, X.

8. *Meditationes métaphisiques*, IV — réponses aux objections (Hobbes, Arnauld, Gassendi).

turi de aceste cunoștințe limitate, există o infinitate de lucruri despre care intelectul nu are nici o idee. De altfel intelectul nu are inițiative proprii, el este o facultate care constată, care vede, care are amintiri, reprezentări, noțiuni, închipuiri, dar nu are însușirea de a trece la afirmații sau negații; el nici nu neagă, nici nu afirmă, ci arată. Însușirea de a afirma liber sau de a nega liber, o are voința. În orice act de cunoaștere apar simultan și intelectul și voința. Dar ele sînt inegale: intelectul este mărginit la propriile lui posibilități, pe cînd voința, voința de a cunoaște, este infinită. Voința umană este atît de amplă, încît din acest punct de vedere seamănă cu Dumnezeu, este chipul și asemănarea lui Dumnezeu în noi. Voința, după Descartes, nu e numai un impuls practic, ea are și însușirea teoretică de a face sinteze noi, ea poate să afirme sau să nege, să facă aserțiuni și judecăți noi, pe care intelectul nu le posedă. Și acesta este locul în care ia naștere eroarea: depășind infinit intelectul, voința face sinteza între idei noi, care nu există în sfera intelectului și asupra cărorora intelectul nu este apt să se pronunțe dacă ele sînt clare și distincte. Cauza erorilor și a răului în general este astfel disproporția dintre cunoaștere și libertate: sîntem liberi să cunoaștem infinit de multe, dar nu putem cunoaște decît pe măsura noastră, de ființe limitate și imperfecte. Eroarea apare astfel ca substituirea finitului subiectiv al intelectului infinitului obiectiv urmărit de voință. Dăinuirea erorii în gîndire este semnul că dialectica psihologică a «îndoii metode» este singura cale pentru a păstra echilibrul și armonia între ființă și gîndire⁹.

Sub influența lui Descartes, a cărui filozofie l-a impresionat profund, Malebranche reia problema erorii în sensul cartesian, însă dintr-un unghi de vedere psihologic cu o particulară coloratură religioasă¹⁰. Eroarea provine din exercițiul corupt al simțurilor tulburate de imaginația, din exercitarea imperfectă a libertății, care dorește lucruri indifferente sau neverosimile. Cauzele ocazionale ale erorii sînt cinci:

1) erori ale simțurilor; sînt urmările păcatului original, care face să resimțim dureros raporturile dintre organele simțurilor și lucruri și îndeamnă liberul arbitru corupt să caute plăcerea și să evite durerea, ascultînd de instincte;

2) erori ale imaginației, unde primul rol îl joacă nestatornicia voinței;

3) erori ale intelectului, sînt devieri ale gîndirii limitate, în raport cu infinitul obiectiv;

4) erori practice, cînd voința, căutînd neliniștită infinitul și binele absolut, cade atrasă de chemările finitului;

5) erori produse de pasiuni.

Împărțirea aceasta a erorilor s-a bucurat de o trecere deosebită în perioada iluministă. Ea se pare că se bucura și de o anume considerație din partea lui Kant. Kant însă nu s-a putut limita la o problemă ca eroarea, întrucît întreaga lui filozofie este o minuțioasă «critică» a erorilor gîndirii. Se poate totuși spune că pentru Kant eroarea e opusă adevărului, dar adevărul înțeles în contextul filozofiei sale. Este însă o pagină în care Kant arată mai explicit cum înțelege el eroarea¹¹.

9. N. Bagdasar, *Teoria Cunoștinței*, ed. Casa Școalelor, 1944, p. 66—69 et passim; — E. Bréhier, *Hist. de la Philosophie*, vol. II—I, p. 79.

10. *Recherche de la Vérité*, I—2, I—5, IV—2 și 11.

11. Adevărul sau aparența nu sînt în obiect întrucît e intuit, ci în judecata despre el întrucît e gîndit... Adevărul precum și eroarea deci și aparența, ca ademenire la eroare, se

Dar pînă la Kant trebuie menționată atitudinea atît de personală a lui Pascal... Poate că nimeni n-a condamnat mai energic și mai elocvent nu eroarea, ci erorile, ca Pascal. El n-a fost un filozof sistematic, ba s-ar putea spune că dacă n-a fost chiar împotriva «filozofilor și savanților», împotriva filozofiei, a mers totuși paralel cu ea pe o cărare numai a lui. În problema erorii el nu are un punct de vedere, ci o poziție spirituală, exprimată în frînturi de gînduri care pot constitui fiecare o filozofie. Dacă ar fi și cunoscut pe cît este de celebru, poate că orientările filozofice mai vechi sau mai noi ar fi altele și opiniile celor care gîndesc ar dobîndi o mai mare stabilitate. Sînt adeseori citate *Gîndurile* lui, ca de pildă: «Nostimă justiție pe care un rîu o mărginește. Adevăr dincoace de Pirinei, eroare dincolo». Firește, «este vorba de justiția feudală, cum precizează T. Vianu, lipsită de principii, variabilă după interesele stăpînitorilor de teritorii». «Ce himeră este deci omul? Ce noutate, ce monstru, ce haos, ce subiect al tuturor contradicțiilor, ce paradox, ce minune? Judecător al tuturor lucrurilor, vierme stupid al pămîntului, depozitar al adevărului, cloacă de incertitudini și eroare, glorie și gunoi al universului. Cine va descurca această încurcătură? Și răspunsul lui Pascal se știe: Domnul Iisus¹².

În filozoria lui Hegel (*Wissenschaft d. Logik II*) eroarea este un moment abstract al devenirii, al ideii de devenire, ca o antiteză necesară logic și istoric. Eroarea, ca opinie, este un fenomen pozitiv, dar care este anulat de caracteristicile sale negative, pentru că e lipsit de un conținut, ea de fapt nu există, este neființă, este neant. Neohegelienii anglosaxoni vor trage ultimele consecințe.

În a doua jumătate a secolului trecut problema erorii a fost repetat reluată dar se pare că puncte de vedere mai susținute întîlnim la Franz Brentano și V. Brochard. Franz Brentano consideră eroarea ca un rău *relativ*, un bine mai mic decît adevărul. Sînt erori care stau foarte aproape de adevăr, ca 1.000 000 alături de 1.000.0003, dar chiar și aceste erori îl înalță pe om infinit față de animal. Chiar greșind, dar întrucît raționează, omul ocupă în univers un loc privilegiat. Pentru că el nu greșește fără ca să-și reprezinte ceva și orice reprezentare ca atare este fără greș și de valoare¹³.

Iar V. Brochard¹⁴ schițînd o privire generală asupra erorii, are și un punct de vedere propriu, eroarea nu se deosebește fundamental de adevăr: «adevărul nu este altceva decît o ipoteză confirmată, iar eroarea o ipoteză combătută», singură verificarea, ca activitate voluntară stabilește ce este adevăr și ce este eroare.

La începutul secolului nostru neohegelianismul, anglo-saxon, empiriocriticismul, pragmatismul, umanismul — curent filozofic contemporan — ficționalismul și încă alte curente de gîndire au căutat să găsească o explicație și să dea o definiție acestui straniu fenomen al erorii.

Avenarius și mai ales E. Mach¹⁵ consideră că «adevărul și eroarea descind din aceleași izvoare sufletești și numai succesul este în stare să le deosebească». Aceleași

găsesc numai în judecată, adică numai în raportul obiectului față de intelectul nostru. Într-o cunoaștere care concordă cu desăvîrșire cu intelectul nostru nu este eroare» (*Critica rațiunii pure*, trad. Tr. Brăileanu, edit. București (f. a) p. 277.

12. «Omul nu-i decît o ființă plină de eroare naturală și de neșters, fără har» *Pensées*, 370.

13. Cf. Oscar Kraus, *Werttheorien*, Leipzig, 1937, p. 46—52, 177—178.

14. *Op. cit.*

15. *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, 1905, p. 114.

funcțiuni psihice, duc și la cunoaștere și la eroare, după cum sînt sau nu sînt bine analizate condițiile de investigație și faptele reale.

Pragmatismul lui William James și umanismul lui Schiller au ca punct de plecare aceeași părere despre relativitatea adevărului. Pentru James adevărul este succesul, eroarea este eșecul. Adevărul absolut, spune Schiller, așa cum îl înțelegea Platon nu există, pentru că adevărul este o valoare omenească și ca atare «este fagace nu rigid, temporar și temporal, nu etern și permanent, arbitrar nu necesar, ales nu inevitabil; produs al pasiunilor și ieșind (ca Afrodita) din marea clocotindă a dorințelor, în loc de a fi «străin pasiunilor» sau «pur» intelectual, el este incomplet și nu perfect; failibil și nu fără greșală; este cu totul absorbit de tendința de a realiza ceea ce nu este încă sfîrșit; este intenționat și tinde către scopuri, în loc de a se complace într-o lume de scopuri împlinite» (cit. N. Bagdasar *op. cit.*, p. 257, 261, 282). Acesta este adevărul pentru om, nu adevărul absolut și universal, care nu poate fi realizat de om. Istoria gîndirii se înfățișează ca o cascadă în care se rostogolesc idei socotite un timp adevărate și apoi părăsite ca erori. Ele n-au durat. «Care sînt ideile, scrie Schiller, a căror durată să se poată compara cu aceea a Alpilor sau cu aceea a Piramidelor? Orice adevăr omenească, așa cum este el actual sau cum a fost în decursul istoriei, apare ca failibil și tranzitoriu. Pe scurt, adevăr este ceea ce este «util», științei, iar «eroare ceea ce-i este dăunător sau inutil». Căci stă în natura adevărului «de a fi supus erorii» de a se transforma în eroare, după cum stă și în natura noastră de a nu băga de seamă acest lucru¹⁶.

Neohegelianul Hans Vaihinger avea să tragă de aci concluzia extremă: totul este ficțiune, și adevăr și eroare deopotrivă. Întreaga noastră concepție despre lume este o «imensă țesătură de ficțiuni, plină de contradicții logice».

Socotim că acest tablou schematic este totuși îndestulător, să ne dea totuși o noțiune, fie și incompletă, despre eroare și despre rolul ei în gîndire. Am renunțat la orice observație critică pentru că într-un fel, simpla alăturare a teoriilor constituie o critică reciprocă a fiecăruia în parte și a tuturor la un loc. Varietatea și divergențele ne arată cît de greu se poate afla adevărul și mai ales cît de greu se impune. Un erudit s-a amuzat cîndva scriind o carte ironică despre «Viața adevărilor» (Gustave Le Bon). Viața adevărilor omenești? Se nasc, trăiesc și mor, ca și omul și odată cu el¹⁷. Și cu toate că a murit de atîtea ori, renaște din fiecare moarte. Acesta este misterul adevărului. Dacă luăm seama bine nu adevărul moare ci

16. René Kremer, *La théorie de la connaissance chez les néoréalistes anglais*, Louvain, Paris, p. 58, 101, 110.

17. Citeva exemple de erori ale filozofilor: Platon crede că ideile se reflectă din cap în fîc ca într-o oglindă, și se servește de acest fapt ca să demonstreze că orice ființă vie și organizată participă la adevăr (*Tim.* 71 A). Aristotel crede că omul, calul și catirul n-au fiere și de aceea trăiesc mult; el se servește de acest fapt ca să-l dea ca exemplu de inducție epagogică (*An. Pr.* II, 23). Plotin socotește că balena, cînd este rănită la coadă, capul nu simte nimic, pentru că e prea departe; el se servește de acest exemplu ca să explice lipsa de legătură și de comunicare a sufletelor individuale, care totuși fac parte dintr-un suflet unic (*Enn.* IV, 9). Descartes socotește că o tobă cu piele de miel, dacă i se întinde în partea cealaltă o piele de lup, nu mai vibrează, amuțește; dă acest fapt ca exemplu de fenomene de antipatie (Cf. Pirro, *Descartes et la musique*, p. 124). Leibniz credea în teoria implicației și a preformației germenilor — teorie eronată. Etienne Sourian, *L'instauration philosophique*, Paris, Alean, 1939, p. 193 n.

acele erori care o vreme au trecut drept adevăruri și s-au substituit, prin fraudă și fard adevărului autentic. Exemplul cel mai convingător îl oferă istoria dogmelor creștine, puzderia de erezii și rătăcirii, față de care Biserica a apărut și va apăra de-a pururi un singur Adevăr, Unicul, Universalul, Extremul Adevăr. Erorile sînt niște excrescențe fictive care, departe de a dovedi utilitatea adevărului, dovedesc inutilitatea erorii.

Teologia creștină tradițională are o învățătură proprie despre adevăr, despre adevărul viu, adevărul vieții, care e totuna cu viața adevărului. În același timp are și o învățătură despre eroare. Doctrina creștină despre eroare nu este ceva abstract, căzut de sus, ci este o atență și îndelungată observație asupra comportării credinciosului. Să privim deci eroarea dintr-un întreit punct de vedere: eroarea din punct de vedere psihologic, logic și teologic. Așadar este o analiză care pornește de jos în sus, spre sintezele cele mai înalte la care se poate ridica spiritul prin sine, dar și cu ajutorul de sus.

Ce este eroarea din punct de vedere psihologic, cum este ea posibilă?

Psihologii și logicienii¹⁸, observă că eroarea este o judecată greșită, o afirmație greșită care se datorește unei neatenții, unei grabe, interesului, pasiunii, unei scăpări din vedere sau unei părtiniri. Toate însă ar putea fi evitate dacă omul ar fi mai răbdător și senin și ar ști să aștepte cu înțelepciune. Practic însă nu e ușor ca omul să pună frâu gândurilor și să stea să judece și de aceea trecînd la faptă greșește încît va trebui să recunoaștem că omul este supus erorilor și că ele sînt inevitabile. Vechiul proverb, latin *errare humanum est*¹⁹ — a greși este omenește — își găsește totdeauna confirmarea. Ignoranța, iluziile, amăgirile simțurilor, «urechea ne minte și ochiul ne-nșeală» deși știm că pămîntul se învîrtește împrejurul soarelui, totuși spunem cu convingere că soarele răsare, se ridică, merge și apune, învîrtindu-se, împrejurul pămîntului; la orizont ni se pare că prindem cerul cu mîna; un baston în apă ni se pare frînt și atîtea alte exemple de care abundă manualele și tratatele speciale. Dar în afară de ce se spune despre erorile altora, avem fiecare un bogat rezervor de erori personale, încît fiecare știm ce este eroarea și putem observa ușor, că eroarea are două fețe: una care ține de cunoaștere, de rațiune, de inteligență, și mai are încă una, care ține de voință. Originea erorii însă nu este în voință, cum susținea Descartes, ci în inteligență, pentru că inteligența certifică și legitimează raportul dintre obiectul cunoscut și subiectul cunoscător, inteligența afirmă acest raport, care poate să fie just sau eronat; voința își are și ea totuși partea ei: ea este facultatea care dirijează și fixează atenția, ea face alegerea între variatele considerații mai apropiate sau mai îndepărtate, acceptă pe unele, înlătură pe altele, ea determină inteligența să încline către una din alternativele care îi stau în față și care e mai potrivită cu tainicele noastre dorințe de a vedea afirmate preferințele noastre. Și dacă inteligența este adesea înșelată de voință, și voința este în măsură egală înșelată de inteligență.

Așa încît nu există scuză sau dezvinovățire pentru eroare. La ea participă întreaga persoană și își asumă astfel întreaga răspundere. În sensul acesta ignoranța nu

18. E. Baudin, *Cours de psychologie* — ed. Gigord, Paris, 1927, p. 375, 376; F. Palhories, *La philosophie au baccalauréat*, ed. F. Lanore, Paris, 1936, vol. II, p. 66—75; Maurice Pradines, *Traité de psychologie générale*, Paris, P. U. F., ed. IV, 1958, vol. I, II, III; I, 263—264, III, 131.

19. *Errare humanum est*, este transmis de Cicero (*Philippica* 12, 2) în forma aceasta; cuius vis hominis est errare — orice om poate greși, dar, adaugă Cicero: numai prostul stăruie în greșeală, nullibus nisi insipientis in errare perseverare.

este nici o explicație și nici o scuză. Pentru că, mai întâi ignoranța nici nu afirmă, nici nu neagă; ea este o stare pur negativă. În schimb eroarea se deosebește de ignoranță prin aceea că ea îndrăznește să afirme sau să nege, deci îndrăznește și să judece și să emită judecăți, în vreme ce ignoranța se abține din prudență, din înțelepciune, din modestie sau neștiință, dar se abține; pe cînd eroarea pretinde că știe ceea ce de fapt nu știe și este astfel îndoită ignoranță: nu știe că nu știe și totuși crede că știe.

Eroarea se face vinovată de un fel de ușurătate în întrebuințarea conceptelor și în formularea judecăților. Judecata este un act grav și pur care presupune o anume asceză și castitate a gândirii pentru că ea se exercită în numele adevărului și după normele adevărului. Nu judecăm doar pentru plăcerea de a lega concepte între ele, ci pentru a stabili raporturi reale între semnificațiile conceptelor și aceste obiecte așa cum sînt ele. A judeca bine înseamnă a și acționa bine. Trebuie să știm să respectăm lucrurile așa cum sînt în obiectivitatea lor, fără să lăsăm ca dorințele noastre subiective să altereze adevărul impersonal al obiectelor. Pentru că judecata urmărește adevărul, adică acea corespondență (potrivire) între idei și obiectele pe care ideile le semnifică și între raportul gîndit și raportul real al acestor obiecte.

Înainte de a evita o judecată, tot ce știm, întreg materialul «aperceptiv»: senzații, percepții, aperseptii, idei, toate nu sînt nici adevărate, nici false; ele devin adevărate sau false cînd judecăm, cînd percepem un obiect și cînd judecata noastră este adecvată sau neadecvată, corespunzătoare cu obiectul sau necorespunzătoare. Aici apare eroarea: în raportul pe care judecata noastră îl stabilește între inteligență și obiect. Avea dreptate Aristotel cînd spunea că «adevărul și eroarea sînt ascunse în legătura obiectului cu subiectul». Înainte de a se judeca, lucrurile nu sînt nici adevărate nici false, calitatea de adevăr și fals le-o atribuim noi, este opera judecății noastre.

Această slăbiciune a intelectului, predispoziția lui spre eroare, a dat naștere la paradoxurile celebre, care rămîn irezolvabile, și la sofismele de tot felul²⁰. Și tot această slăbiciune îl face pe om ridicol, provoacă risul și este una din sursele principale ale comicalului, care speculează din belșug marea «comedie a erorilor». Chiar și matematica, știința certitudinii, de la Platon la Descartes și Kant, nu e scutită de

20. De exemplu sofismul bine cunoscut, supranumit operatorul *omnis*. Omnes apostoli Dei sunt duodecim — Toți Apostolii Domnului sînt doisprezece; *Petrus et Jacobus sunt apostoli*; *Petru și Iacob sînt apostoli*; Ergo: Petrus et Jacobus sunt duodecim; Deci: Petru și Iacob sînt doisprezece.

Formal silogismul pare ireproșabil cu toate acestea concluzia lui este absurdă. Unde este eroarea? Lucrul nu e ușor de stabilit și problema aceasta a dus la o criză profundă în logică și în studiul fundamentelor matematice, care a trebuit să creeze un sistem în logica matematică numit «operatorul de generalizare» sau «cantificatorul universal».

La mijloc este o alunecare subtilă a gândirii, atât de subtilă încît ea nu poate fi împiedicată prin aplicarea normelor logice tradiționale și clasice: în premisa majoră «toți apostolii sînt doisprezece», are un sens colectiv, care formează clasa apostolilor, «toți» are un sens predicativ universal. În cea de a doua premisă însă este o predicție fără universal, este o predicție distributivă, deci de un alt ordin. Petru și Iacob sînt luați singular. Ar urma ca a doua premisă să fie construită astfel: «Sînt doisprezece Petru sînt doisprezece Iacob sînt Apostoli», adică să le atribuim universalul din prima premisă, ceea ce este absurd. Absurditatea se vede în concluzie care nu spune nimic deosebit despre Petru și Iacob: ei sînt apostoli din a doua premisă, fără să fie însă «doisprezece» ca în prima premisă (cf. Anton Dumitru, *Istoria logicii*, Edit. didactică și pedagogică, București, 1969, p. 393—394).

eroare. Logicienii și matematicienii au avut și au încă mult de lucru cu confuziile pe care le produce eroarea în gândire și în știință²¹.

Dar chiar dacă eroarea ne decepționează pe de o parte, ea are însă pe de altă parte unele urmări pozitive. În primul rînd prin aceea că ne arată nemijlocit limitele și imperfecțiunile cunoașterii noastre și a cunoașterii de noi înșine. Sintem destinați să căutăm adevărul care constituie pentru noi o condiție de viață, este ca un instinct (ca instinctul de conservare) și dacă totuși sfîrșim în eroare, împrejurarea aceasta ne arată că eroarea este mai aproape de noi decît adevărul, dar că avem destule mij-

21. Exemplele populare ale erorilor matematice sînt în felul lor elocvente. Probleme de tipul «unde-i leul» sînt caracteristice atît pentru naivitatea cît și pentru absurditatea lor. De exemplu : Două femei M. și E. se duc la tirg să vîndă ouă. În prima zi fiecare vinde cîte 30 de ouă și anume : M. le dă cu prețul de 2 ouă la 1 leu iar E. cu 3 ouă la 1 leu. A doua zi, avînd fiecare spre vînzare cîte 30 de ouă, se învoiesc să le pună laolaltă (30+30) și să ceară același preț, adică 5 ouă la 2 lei. Făcîndu-și socoteala, femeile descoperă că, pe cînd în prima zi au luat împreună 25 de lei, în ziua a doua n-au luat decît 24 de lei, cu toate că au vîndut de fiecare dată tot 60 de ouă și tot cu același preț. Unde-i leul ?

Enunțarea problemei scoate în relief datele asemănătoare și ascunde diferențierile. Gîndirea trebuie să dea la o parte aceste învelișuri, să constate că greșeala femeilor stă în felul în care au făcut prețul mediu de a doua zi. Nu era același lucru ca cea care vindea 2 ouă la leu să primească același preț ca cea care vindea 3 ouă la un leu și firește 5 ouă nu se puteau vinde cu doi lei. Prețul unui ou nu era același la E. și la M. (citat de Al. Froda).

Sau o altă problemă : Trei tineri intră într-o cofetărie să ia cîte o prăjitură. La plată li se cer 30 de lei. Dau fiecare cîte 10 lei. Cînd să plece casierul îi oprește și spune că a greșit socoteala : consumația costă numai 25 de lei. Le dă 5 lei rest, ia fiecare cîte 1 leu și mai rămîn doi lei. Acum îl costă pe fiecare 9 lei și $3 \times 9 = 27$. La acești 27 de lei se adună cei 2 lei = 29. Unde-i un leu ? ce-i cu el ?

Aici gîndirea este deviată prin felul în care este enunțată problema, care, formal, pare corectă. Gîndirea trebuie să ia o altă cale decît cea indicată în problemă : au rămas 25 de lei, aceștia se împart la 3 și fiecare trebuie să plătească 8,33 lei și să împartă și cei doi lei ($2 : 3 = 0,66$ lei). Cei cinci lei se împart la 3, ($5 : 3 = 1,66$), 1 leu l-a primit fiecare, mai rămîn cei 0,66 de lei ($0,66 \times 3 = 1,98$). Leul este în cei doi lei.

Exemple de felul acesta sînt tipice pentru felul cum se ajunge la eroare. Cînd întrebăm un copil : cîte degete ai la o mînă ? — Cinci. — La două mîini ? — Zece. La zece mîini ? — 100. Cei mai mulți copii răspund 100, uneori și adulți. În asemenea probleme, gîndirea este indusă în eroare de obișnuință : vedem aici un 10×10 care obișnuit face 100 și curentul obișnuinței cu greu poate fi întors. Gîndirea se grăbește spre soluție și cade în eroare.

Aceeași grabă se constată la nivelurile cele mai înalte ale științei, cînd gîndirea nu se aplică corect și cînd lipsește spiritul de observație și verificarea experimentală : «Adversarii lui Copernic ziceau că pămîntul nu se învîrtește, pentru că, dacă s-ar mișca o piatră căzută din vîrfurile unui turn n-ar cădea la picioarele turnului ci mai departe, la o anumită distanță, în direcție opusă mișcării pămîntului ; de asemenea, adăugau ei, dacă se aruncă un balot din vîrfurile unui catarg al unei corăbii ce merge cu plină viteză nu cade exact la picioarele catargului, ci puțin în urma vasului. Copernicanii ar fi putut să taie scurt disputa și să înălțare obiecțiunile experimentînd balotul care cade din vîrfurile catargului. Pentru că ei ar fi văzut că balotul cade exact la piciorul catargului, așa cum cere teoria lor, dar nu ; ei admiteau pretinsul fapt și se îndrîjeau zadarnic să găsească o diferență între cele două cazuri». (Liard, *Logique*, p. 210 cit. f. Palhoviès op. cit., II, 74). Eroarea în general și eroarea în matematică, în special, sînt atît de frecvente și prezintă așa de mari dificultăți încît marele logician și matematician Bertrand Russel în lucrarea sa *Misticism and logic*, mărturisește că «matematica este știința în care nu se știe niciodată despre ce este vorba și nici dacă tot ce se afirmă este adevărat». Savantul francez Emile Borel i-ar fi replicat la prima ocazie că, dimpotrivă, «matematica este singura știință în care se știe totdeauna despre ce este vorba și ceea ce se afirmă este adevărat». Alex. Froda, *Eroare și paradox în matematică*, Ed. Enciclopedică Română, București, 1971, p. 6, 34 etc. Cf. Anton Dumitriu, *Mecanismul logic al matematicilor*, Edit. Academiei R. S. România, București, 1968, p. 14—15, 161, 274.

loacce ca s-o îndreptăm. Printr-o experiență umiltoare constatăm că adevărul este de o natură mult mai adîncă și că el nu ni se înfățișează totdeauna de-a gata și că ne obligă să-l căutăm. Dar tocmai această căutare formează caracterul și personalitatea. În sensul acesta trebuie să înțelegem observația profundă a lui Erasm cînd spunea că «eroarea este rodnică» (*Fecundus est error*), ea constituie un stimulent pentru intelectul uman și un obstacol de trecut, dar care îl fortifică și îl înalță: este un zăgaz care oprește apa pentru a-i ridica nivelul și pentru a o îndruma pe scocurile morii.

Eroarea are, pe scurt, însușirea că arată cum omul este o faptură problematică. Fiecare pas al său este o problemă de dezlegat, fiecare dorință a sa — și dorințele și nevoile sale sînt nenumărate — îi cer un efort intelectual nemijlocit și cu neputință de a fi suplinat pe altă cale. Animalul are nevoi puține și instinctele îl ajută să le rezolve automat și oarecum infailibil, el n-are curiozități, nu se miră, nu ezită, nu admiră, nu visează, nu caută, nu-și pune probleme, nu știe că trăiește, nu știe că moare. Omul însă, la cîrma vieții sale, vislește mereu pe ape cînd liniștite și însozite, cînd pe nopți senine admirînd bolta cerului, ținut cu cuie de aur, cînd pe furtună. Instinctele lui sînt slabe și puține. În lupta vieții el trebuie să fie mereu treaz și această «trezie» este rațiunea, unica și originala lui forță creatoare. Această rațiune nu este o amăgire, fiindcă e pornită tocmai împotriva oricărei amăgiri, ci este o realitate vie, prezentă în fiecare om și își afirmă existența prin însăși funcțiunea ei: judecățile pe care ea le emite nu sînt arbitrarie sau capricioase, ci sînt modelate după contururile lucrurilor; este lumina vieții și cine n-o urmează se exclude singur dintre oameni. Toată măreția omului stă în gîndire: pentru că gîndirea îi dezvăluie măreția universului și măreția propriului său loc în mijlocul acestui univers. El constată că există în toate o ordine și o armonie care entuziasmează; faptul însuși al descoperirilor sale îl ridică din treaptă în treaptă, din «mărire în mărire», cînd descifrează tainele lumii din afară, așa cum se răsfrîng în oglinda vie și activă a gîndirii sale inventive. Participă la viața universului, ca la o mare sărbătoare, spiritul lui se dilată pînă dincolo de stele, se vede mare cît universul întreg, deși nu-l oglindește decît în filigran și în miniatură.

Astfel omul descoperă lumea și descoperind lumea se descoperă și pe sine. Se petrece cu el o adevărată *mutație* spirituală, care stă în faptul că el cunoaște lucrurile altfel decît în relațiile lor empirice pe care le înregistrează simpla asociație de idei. Cunoașterea lui devine gîndire, care abstractizează datele sensibile, le izolează — deși sînt inseparabile — și le interpretează în lumina cunoașterii universale, universalizează datele sensibile ca să le facă comprehensibile, ca să vadă rostul fiecărui lucru în cuprinsul totului. Dar cînd ajunge să priceapă cum sînt făcute lucrurile și pentru ce sînt așa și nu altfel, cînd principiile realităților înconjurătoare îi sînt dezvăluite, se trezește în el o naturală tendință demiurgică: cînd vede cum sînt lucrurile, vrea să facă și el la fel; gîndirea, care îi arată procedeele naturii, îl învață și cum poate s-o imite. De aici o exigență constitutivă pentru el: vrea să gîndească tot, ca să poată face tot și vrea să facă tot, ca să poată gîndi tot.

Acțiunea și gîndirea se împletesc. Rațiunea teoretică dobîndește o funcțiune practică. Teoretic constată că lucrurile există, simultan însă ea descopere că «ele sînt bune» și adesea, asemenea Creatorului, că sînt «bune foarte» (*Fac. I, 4, 8, 10, 18, 21, 25, 31*). Constată că lucrurile nu numai că există, dar că ele valorează, sînt bune, sînt frumoase, sînt utile, sînt interesante, sînt plăcute, au calități sau nu au calități. O

dată cu constatarea existențială, cantitativă, rațiunea rostește și judecăți de apreciere calitativă, valorifică.

Apar de data aceasta două ordini de idei radical diferite. Existență și valoare sînt ireductibile, sînt aspecte ale realității pe care gîndirea le sesizează spontan și nemijlocit. Ideea de valoare, atît de discutată în filozofia contemporană²², ca și principiile fundamentale ale cunoașterii, este o capacitate proprie rațiunii și care se descoperă în funcțiunile ei înseși, o specializare aplicativă a rațiunii, «unice și universale»²³.

Amploarea rațiunii umane, prin natura ei universalizantă, dobîndește o nouă în-sușire cînd vrea să facă, să construiască mijloace de viață și unelte, pe scurt, cînd vrea să-și clădească lumea ei, cu mijloacele și cu principiile pe care i le oferă lumea dimprejur. O nepotolită curiozitate îl îndeamnă să cerceteze tot ca să priceapă tot. «Și aceasta atrage după sine reciproca: vrea să le facă pentru ca să le priceapă. Și aci surprindem noi resortul celei mai mari modificări pe care comportarea a încercat-o în istoria speciilor, o modificare care transformîndu-i scopurile i-a transformat mijloacele, și care nu numai că a inițiat specia omenească în activitatea rațiunii ci chiar în activitatea morală»²⁴. Descoperirea moralei constituie «o primă și fundamentală revoluție» în compartarea umană. Cumpătarea, suferința, răbdarea, curajul și alte virtuți primare, în sensul lor moral, au rămas pentru totdeauna necunoscute în lumea animală. Conștiința psihologică a dobîndit o nouă dimensiune: conștiința morală, care nu este altceva decît rațiunea în funcția ei morală, «vocea conștiinței» nu este altceva decît vocea rațiunii morale.

Și după cum eroarea în ordinea teoretică l-a silit pe om să caute adevărul și să se ferească de eroare, tot așa și greșeala morală l-a învățat pe om să facă binele și să se ferească de rău. Eroare și greșeală nu se confundă, deși se amestecă adesea²⁵.

22. Cf. Oscar Kraus, *op. cit.*; W. R. Sorley, *Moral Values and the idea of God* — University Press — Cambridge, 1935, p. 80—129, et pas., excelentă sinteză; Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, Presse Universitaire Française, vol. I, II, 1951, în special vol. II (clasificarea valorilor, omul în fața lumii, omul deasupra lumii și valorile morale și religioase, p. 385—539).

23. E. Bautin, *Cours de Morale*, Sigar, Paris, 1935, p. 60.

24. M. Pradineș, *op. cit.*, vol. I, p. 256—257.

25. «Nu e de ajuns să spunem că eroarea aparține totdeauna ordinii intelectuale și greșeala ordinii voinței. Să nu uităm că interesul însuși depinde de voință, cum se vede în atenție, în așa fel că eroarea, la origine, este adesea o greșeală și se mai întîmplă de asemenea că eroarea să vină dintr-o orbire față de adevăr, uneori chiar dintr-o orbire a adevăratei noastre voințe. Uneori putem să le distingem una de alta, considerînd eroarea ca un efect al limitării noastre și greșeala ca un efect al intenției noastre, alteleori să reducem greșeala la eroare sau să facem din eroarea însăși o greșeală. Dar ar fi bine poate să menținem totdeauna o legătură între limitarea naturii și a libertății, în demersurile noastre să putem recunoaște, la grade diferite, o parte de eroare și de greșeală. Nu putem pune totul pe seama erorii fără să suprimăm responsabilitatea noastră personală, nici nu punem totul pe seama greșelii fără s-o scoatem exagerat în evidență.

Întrucît eroarea are urmări obiective care purced de la ea mai degrabă decît de la noi, de asemenea există și pentru greșeală consecințe pe care nu le-am vrut, care sînt efectul materialității ei și nicidecum al intenției care o constituie ca greșeală. Și cum eroarea poate fi uneori prilej pentru descoperirea adevărului, tot astfel și greșeala poate să aibă efecte fericite cu condiția ca noi să știm s-o răscumpărăm. Acesta este înțelesul celebrei «Felix culpa...». În sfîrșit, de îndată ce eroarea se descoperă, ea este ștearsă fără să lase în noi vreo întinare, cu toate că voința s-ar putea atașa adesea de eroare cu un fel de pasiune, ceea ce face ca uneori eroare și greșeală să fie indiscernabile. Totuși greșeala ne pecetluiește mult mai adînc: cîntă o îndreaptă și o încorporează transfigurînd-o dar cu condiția precisă ca ea să nu fie uitată. Eroarea poate fi uitată fără urmări neplăcute și dacă este reamintită,

Mai ales în limba română eroare și greșeală sînt adesea unul și același lucru, deși «greșeală» implică o mai accentuată semnificație morală.

«Fă binele și ferește-te de rău» este comandamentul conștiinței morale în forma lui cea mai simplă. Conștiința morală nu este astfel o voce misterioasă, care comandă dinafară, de undeva din invizibil, ci este propria noastră judecată de apreciere pe care în fiecare clipă o rostim asupra actelor noastre raționale. Orice om care judecă se întreabă: «Ce valoare are fapta mea? E bună, nu e bună?» Și rațiunea răspunde: «Fă așa», sau «Abține-te». Și dacă trecem la faptă, conștiința vie și totdeauna trează ne urmărește fapta și ne aprobă sau nu ne aprobă.

Rațiunea morală sau conștiința se instituie ca un cenzor interior care ne ordonă să facem binele și să ne ferim de rău, dictează ce trebuie să facem, *dictamen rationis moralis*. Deși comandă și impune ca un imperativ categoric, ea totuși nu este o poruncă străină, eteronomă, ci este însăși autonomia și libertatea noastră. Pentru că, nu ne ordonă cineva din afară, ci ne poruncim noi înșine, nouă înșine. Rațiunea practică ne arată că viața morală nu e haotică, ci că ea are legi proprii și reguli asemenea ordinei universale, iar conștiința recunoaște că aceste reguli și legi morale sînt criteriile ideale, sînt unitatea de măsură pentru acțiunile noastre morale. Idealul moral nu este o ficțiune, ceva imaginar, el este existența conștiinței morale, care valorifică faptele morale, iar valoarea morală nu este o construcție metafizică, ci axa ontologică a conștiinței. Într-un cuvînt rațiunea morală constată că unele fapte sînt mai bune decît altele, că unele sînt chiar foarte bune și că astfel se clădește o piramidă a faptelor morale, în vârful căreia se profilează idealul moral și calea care duce la el, legea morală. Conștiința morală naturală nu este altceva decît o privire lăuntrică asupra faptelor noastre raționale și aprecierea acestor fapte, dacă sînt bune, dacă sînt conforme sau nu cu regula morală. Ea stabilește raporturile dintre idealul moral și realitatea acțiunii noastre individuale. Se întîlnesc în punctul acesta două judecăți: o judecată a conștiinței morale, orientată după regula morală obiectivă și o judecată a acțiunii noastre personale. Incidentă deosebit de revelatoare: se confruntă o judecată morală obiectivă cu o judecată subiectivă: pe care o vom alege? Nici una, nici alta nu se constring în nici un fel, dimpotrivă, ambele ne asigură o perfectă libertate. Conștiința ne mustră dacă ne împotrivim regulii morale și facem o faptă pe care o interzice, să nu facem o faptă pe care o aprobă, dar acest verdict al conștiinței nu ne determină în nici un fel, libertatea noastră e deplină. Iar în cazul judecății noastre subiective noi cumpănim motive și contra-motive, și putem alege, în voie, pe cele pe care le preferăm, deci și de data aceasta libertatea noastră este deplină. În ambele împrejurări și înainte de judecată și în timpul cînd judecăm privim fapta noastră ca fiind de acord sau în dezacord cu regula morală naturală și supranaturală a conștiinței umane²⁶, o judecăm sau chiar o suprajudecăm.

Posibilitatea acestei judecăți este rădăcina libertății noastre și acesta este locul și momentul în care ne asumăm întreaga responsabilitate a faptelor noastre morale sau imorale și tot de aici se vede de ce aceste fapte ne sînt moral imputabile.

aceasta numai pentru a nu comite greșeala de a cădea din nou în eroare. L. Lavelle, *op. cit.*, vol. I, p. 666—667, cf. valoarea erorii, vol. II, p. 248—251, cunoașterea binelui și răului (Biblia) vol. II, 280—282; Cf. M. Pradines *op. cit.*, vol. I, p. 261—266, geneza psihologică a erorii și a greșelii.

26. Cf. H. D. Nobbles. *La conscience morale*, ed. Lethiélleux, Paris, 1923, vol. I, p. 12, 65.

Această situație morală, privită în perspectiva istorică, ne arată că tot acesta este locul moral din care au pornit toate orientările morale și punctul de plecare al sistemelor de morală. De-a lungul istoriei omul a trebuit să aleagă și să adopte succesiv sau simultan idealuri morale variabile și uneori contradictorii. Înțeleptii și înțelepciunea neamurilor, tradițiile și obiceiurile lor, adesea interesele sau condițiile de viață, l-au obligat să practice și să considere ca moral și bun ceea ce corespundea cu nevoile și cu dorințele lui, cu concepția sa despre viață și destin. De aici marea lor diversitate și ceea ce în mod cu totul impropriu a fost numit «relativism moral». De fapt există multe feluri de morale, cu note specifice, însă în fond nu există decât o singură morală. Celelalte sînt variații pe aceeași temă. Morala se adaptează condițiilor variabile de viață, dar ea nu este un produs necesar al acestora; ea este inițial, și rămîne tot timpul, un ansamblu de reguli și de scopuri care conduc spiritul spre cea mai fericită realizare a acestor scopuri. În sensul acesta «ea trebuie să fie normativă»²⁷ și să rămînă normativă.

În etica creștină este revelată și esența ei religioasă. În creștinism se descoperă o nouă ordine, ordinea Harului și a ideii supranaturale. Idealul nostru moral este desăvîrșirea. Omul, «chipul și asemănarea lui Dumnezeu», fiul adoptiv al lui Dumnezeu are ca ideal desăvîrșirea Tatălui (Matei V, 48; cf. Efes. I, 5; Gal. IV, 4—6; Rom. VIII, 15; Ioan I, 12) și ca model de urmat pe însuși Fiul lui Dumnezeu, care s-a făcut om tocmai ca să umanizeze cu o perfectă evidență tragică problematică a omului în fața lui Dumnezeu și s-o rezolve deopotrivă în perspectiva planului divin, cît și din perspectiva destinației supranaturale a omului. Fiul lui Dumnezeu devine centrul vital al lumii, singura trăsătură de unire între pămînt și Cer, unicul mijlocitor al mîntuirii (I Tim. II, 5; II Cor. V, 19). Fiul lui Dumnezeu descoperă principiul moralei într-un simțămînt pe cît de omenesc în natura lui, pe atît de apt de a cuprinde lumea și de a lega pe om cu Dumnezeu: iubirea. Iubirea este infinită, luminoasă, fericită, curată, generoasă, perfectă ca Dumnezeu însuși. De aceea numai în creștinism i s-a putut da lui Dumnezeu singura definiție potrivită cu esența. Lui: «Dumnezeu este iubire» (I Ioan, IV, 8). Fiul lui Dumnezeu a revărsat în lume torentul iubirii și omul, purtat de valurile lui, a devenit fața omenească a lui Dumnezeu. Acestui «Deus est Amor» îi corespunde în ordinea teognozei creștine *Amo, ergo sum* al omului și *Adore, ergo sum* al credinței creștine. Iubirea devine un principiu de cunoaștere, o necunoscută axiologie.

S-a vorbit mult despre iubirea ca factor de cunoaștere, se pare însă că s-a vorbit din afară de iubire și s-au urmărit sinuoasele meandre ale cunoașterii mai insistenț decît iluminările nemijlocite ale iubirii. Oricum, înțîia poruncă din Decalog, ca și toate celelalte porunci ale moralei creștine, sînt susținute de o întreagă concepție despre Dumnezeu, despre om și lume inspirată de iubire: pe Dumnezeu îl iubim pentru că El este iubire, pe om îl iubim pentru că îl iubește și Dumnezeu, lumea întreagă o iubim pentru că ea este opera dragă lui Dumnezeu și e bună, și vrednică de a fi iubită. În perspectiva acestei viziuni optimiste, specifică moralei creștine, toate sînt bune și spre ele ne îndreptăm toate puterile sufletești și nu numai cu o judecată calculatoare, nu numai cu inteligența, ci și cu inima, cu simțirea, cu voința, cu tot sufletul și cu toată ființa. Numai așa putem îmbrățișa dintr-o dată tot binele din noi și din preajma noastră, putem pătrunde în sufletul lucrurilor și putem desluși văpaia din inima lor, în așa fel ca să ne dăm seama că totul este plin de Dumnezeu.

27. Cf. René Le Senne, *Traité de morale générale* — ed. P.U.F. Paris, 1961, p. 5, 18.

Cunoscînd și iubind lumea îl cunoaștem și îl iubim pe Dumnezeu și dimpotrivă, iubindu-L pe Dumnezeu cunoaștem și iubim lumea. Cu cît îl iubim mai mult pe Dumnezeu cu atît cunoaștem lumea mai bine; și cu cît cunoaștem lumea mai bine cu atît îl iubim mai mult pe Dumnezeu. Și cu cît îl iubim mai mult, cu atît îl cunoaștem mai bine; și cu cît îl cunoaștem mai bine cu atît îl iubim mai mult. Se stabilește un cerc vital între cunoaștere și iubire, care se reazemă una pe alta și se întăresc reciproc, ajutîndu-se una pe alta, ca să urce din treaptă în treaptă spre viața superioară. Se spune uneori despre creștinism că este o viziune amară și dezolantă asupra vieții, că esențial creștinismul, mai ales de pe pozițiile ascetice și monahale, detestă «lumea» și «fața lumii», și amăgirile ei. Ceea ce este just.

Dar două fețe are «lumea»: una, luminată de slava lui Dumnezeu și o altă față, întunecată în tenebrele păcatului.

Mîntuitorul a proiectat o lumină puternică peste aceste două lumi și în această lumină s-au văzut pînă și ungherele cele mai ascunse ale păcatului.

Creștinismul singur a arătat aberația monstruoasă a păcatului, realitatea lui civică și piezișă²⁸. Pînă aci, lumea antică, filozofia păgînă, moraliștii antichității n-au putut bănuî gravitatea și paradoxul păcatului.

Pentru Platon «lucrurile omenești nu merită să fie luate în serios... Omul este o jucărie a lui Dumnezeu»²⁹, fără răspunderi proprii și fără merite personale; virtutea se exercită și se consumă în comunitate, singura instanță care o sancționează.

Pentru morala lui Aristotel, atît de real și autentic, umanistă, ideea de păcat e foarte indecisă. Virtutea și onestitatea îl ajută pe om să realizeze doar perfecțiunea propriei sale naturi, iar dezordinea morală nu e altceva decît eroare și stîngăcie.

Stoicii par să lege datoria morală de divinitate, datoria morală a omului fiind, după ei, să pună de acord voința umană cu cea divină. Dar Dumnezeu în gîndirea stoică este sufletul lumii difuzat în univers; concepția lor era un panteism filozofic, nu recunoșteau pe Dumnezeu ca persoană.

Numai creștinismul a pus problema acută a păcatului, ca vină înaintea lui Dumnezeu. În creștinism, păcatul este marea noastră durere, adevărul și marele rău de care suferim, chiar singurul rău care se abate asupra noastră; pentru că din toate nenorocirile vieții ne mai putem ridica, dar nenorocirea păcatului poate fi veșnică. Păcatul străbate istoria omenească și brăzdează o dîră însîngerată, care este fața infernală a istoriei, a tragismului uman. Din punctul de vedere al credinței însă, dacă n-ar fi fost păcatul n-ar fi fost nici Mîntuitorul. *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem*³⁰. Referatul biblic al primului păcat are adîncimi psihologice și teologice cu adevărat abisale. Fără acest prim păcat legăturile omului cu Dumnezeu ar fi avut alte aspecte, pe care, sub păcat cum sîntem, nu le putem bănuî. Dar limpede este pentru noi că păcatul ne-a silit să-L căutăm pe Dumnezeu. Pare paradoxal, dar păcatul, care ne-a înstrăinat de Dumnezeu, tot el n-ea determinat să ne apropiem de Dumnezeu, ne-a deschis dureros ochii să vedem că avem nevoie tot

28. Cf. H. D. Noble, *La vie pécheresse*, ed. Lethielleux, Paris, 1937, vol. V, introducere, p. 5—16, et pass.; François Mauriac, Eugénio d'Ors, etc., *L'Homme et le Péché*, vol. I, colectiv, ed. Plon, Paris, 1938, în special articolele semnate de Ducatillon (p. 3—10) și Chevalier (p. 107—119). Dictionnaire de Théologie Cath., cuvîntul Péché; *Bilanz der Theologie im 20 Jahrhundert* — Kerder — Freiburg, 1970. P. Watté, *Theologische Antropologie und Hammatologie*, vol. III.

29. *Legile*, VII, 803, b.

30. «O fericită greșeală care ne-a învrednicit să avem un astfel și atît de mare Mîntuitor!» (Slujba din Simbăta Mare la catolici).

timpul de mila și dragostea lui Dumnezeu, că ceea ce afăcut cîndva și ceea ce face toată vremea pentru noi arată nesfîrșita Sa bunătate care ne deschide porțile Cerului.

Medicul tinde să considere starea normală ca o stare «patologică redusă», moralistul vede în stările patologice stări normale deviate. Încă de pe vremea lui Hipocrate se spune că «viciul este rodul nebuniei», că în păcat se află morbul abaterii de la conduita normală. Omul normal nu poate gîndi fără noimă și nu simte neovia de a călca liber în picioare adevărul sau legile morale. Dimpotrivă, el se simte liber cînd gîndește just și se poartă cinstit. Este în omul normal o inexorabilă nevoie de a fi cinstit, corect, onest³¹. «Orice conduită eronată moral, scrie Pradines, este o conduită *invertită psihologic...* este o *îalsă conduită rațională*, o voință de autonomie captivată de un principiu de eteronomie, un fel de a utiliza facultatea care ne eliberează din servitutea externă, ca să ne așeze din nou în această servitute... Psihologia atît de pătrunzătoare a creștinismului a văzut exact că această inversiune în dragoste de sine este izvorul tuturor viciilor noastre și că nu există virtute care să nu constea din depășirea lui. *Si quis vult animam suam salvare facere perdeat eam* are poate mai întîi un sens pur omenesc. El traduce acest punct de vedere psihologic așa de just, că orice moralitate adevărată este o *convertire* prin care noi ne *răscumpărăm* dintr-o *inversiune originală*, în care sînt în joc nu doar slăbiciunea noastră, ci voința și rațiunea»³².

Ceea ce în psihologie apare ca morală eronată constituie ceea ce se numește din punct de vedere logic paradoxul păcatului.

Eroarea morală, spre deosebire de eroarea intelectuală, este culpabilă. Pare împotriva experienței și a noțiunii curente de eroare, de greșeală, și cu toate acestea de îndată ce eroarea e posibilă în ordinea teoretică ea este posibilă și în ordinea practică. În ordinea teoretică principiile fundamentale ale gîndirii sînt scutite de eroare, dar în aplicările și în funcțiunile lor, în afirmațiile, negațiile sau concluziile lor, se strecoară nenumărate erori. Același fenomen se petrece și în ordinea practică, morală. Conștiința se poate înșela atît cu privire la normele moralității, cît și cu privire la discernămintul de aplicare la un act concret și imediat³³. O asemenea greșeală însă, este voluntară și vinovată, este un păcat. Caracterul său paradoxal este că omul vrea binele și cu toate acestea se lasă atras de pofta răului. Sfîntul Apostol Pavel dezvăluie într-o analiză genială această stranie dezbatere lăuntrică: «*Știm cu adevărat că legea e duhovnicească, dar eu sînt de carne vîndut sub păcat. Pentru că nu știu ce fac; căci nu ceea ce voiesc îndeplinesc, dar ceea ce urăsc*

31. Cf. Prof. Et. de Greeff, *Péché et maladie : pathologie et morale*, în vol. cit., «L'Homme et le péché», par. 27—57.

32. M. Pradines, *op. cit.*, I, p. 264—266 : «Numai o psihologie primară și puerilă nu vede în moralitate decît un simplu triumf al rațiunii asupra comportamentului afectiv. Moralitatea exprimă o dramă mult mai profundă și mai completă decît natura omenească. Este o dezbinare din lăuntrul întîm al rațiunii și din lăuntrul voinței însăși. Psihologia care studiază evoluția activității mintale este datoare să facă aici loc pentru o treaptă (palier) a activității intermediare între comportare afectivă și adevărata conduită a rațiunii, care ar putea fi definită teoretic ca o înțelepciune, fie și biologică, dar care, practic, nu poate niciodată fi altceva decît o virtute, fatitudo, de ordin moral. Aceasta pentru că trecerea de la infirmitatea afectivă la înțelepciune este imposibilă. Cel puțin așa s-a descoperit specia umană. În momentul cînd să treacă de la una la cealaltă omul s-a poticnit și a căzut și trebuie să se ridice din această cădere ca să intre în activitatea propriei sale specii. Dacă n-am fi în stare să refacem un loc în psihologia acestui imens accident, întregul domeniu al sentimentelor morale ne-ar rămîne închis și ar trebui să lăsăm pe seama misticii grija de a explica partea — din atîtea puncte de vedere — cea mai înaltă și mai importantă a comportării umane».

33. M. D. Roland-Gosselin, *rev. cit.*, *art. cit.*, p. 476—478.

tocmai aceea săvîrşesc ...Văd în mădularele mele o altă lege care se luptă împotriva minţii mele şi mă face rob legii păcatului, cea din mădularele mele. Om nenorocit ce sînt!» (Rom. VII, 14—15, 23—24).

Psihologia discordantă a păcătosului se complică, în continuare, tot atît de paradoxal. Păcatul nu durează, el îşi consumă flacăra şi fascinaţia, ca un foc bengal care se stinge imediat şi toată vraja se şpulberă. Păcătosul rămîne cu miinile goale şi cu un gust amar de cenuşă. Abia de aci înainte îi apare limpere rătăcirea lui, tulburarea pe care şi-a pricinuit-o singur şi nepăsarea cu care a nesocotit datoria lui, nebunia cu care a uitat de dragostea lui Dumnezeu şi osînda care-l aşteaptă. Se simte singur, păcatul l-a smuls din buna şi mîngîietoarea rînduială a lui Dumnezeu, l-a răvăşit sufleteşte şi l-a pus în conflict cu sine însuşi. «Om nenorocit». Regretă, se căieşte şi doreşte fierbinte să-şi regăsească pacea sufletului şi integritatea vieţii intime.

După orbitoarea furtună a păcatului, conştiinţa îi arată dezastrul pe care l-a produs. S-a rupt «funia de argint» care îl lega de izvorul vieţii, s-a spart vasul de aur al idealurilor sale, s-a stricat ulciorul cu care îşi astîmpăra setea conştiinţei, s-a «sfărîmat roata fintinii» din care scotea apă vie (cf. Eclesiast XII, 6). Se vede despicat ca limba de şarpe. A desfăcut ce nu mai poate reface. Raţiunea lui, cu care făcea şi desfăcea, de data aceasta îi arată că ce-a făcut nu mai poate repara. Este ca un nebun care a făcut o spărtură în digul Olandei şi acum priveşte îngrozit cum năvălesc apele şi cum ameninţă să-l înghită şi pe el şi pe alţii fără nici o vină. Simte cum moartea începe să-l strîngă cu degete reci, cu degete negre de oţel. A sfărîmat ceva făcut de Dumnezeu şi pe care numai Dumnezeu îl poate reface, a ucis şi trebuie să moară. A gustat din rodul răului, a păcătuît şi răsplata păcatului este moartea (Fac. II, 17; Rom. VI, 23).

Dar Mîntuitorul Iisus învie morţii, El poate reface din ruine tot ce a distrus păcatul. El poate dezlega toate legăturile păcatului, poate elibera pe toţi «robii» păcatului, poate reda viaţă nouă tuturor celor care mor sub păcat (cf. Efes. I, 9—10).

Dimensiunile incomparabile şi dumnezeiasca temelie a creştinismului se afirmă în acest final al vieţii credinciosului, cînd toate speranţele umane mor, cînd de la frontierele păcatului se întinde nesfîrşită împărăţia nopţii veşnice. Iertarea este nu numai o apăsătoare, o absolută nevoie individuală a păcătosului, rădăcinile ei se întind infinit mai adînc în natura speciei umane.

Calea pe care Dumnezeu îl iartă este tot ce poate fi mai minunat în lume. Păcătosul nu se poate mîntui singur, nu-şi poate singur şterge vina şi nici nu-şi poate şterge trecutul. Pentru aceasta ar trebui ca el să devină prin el însuşi de o sfinţenie perfectă, dar el nu e decît păcătos şi nimic alta. Noutatea extraordinară a iertării Domnului Iisus stă tocmai în asumarea păcatului şi în substituirea Lui în locul păcătosului. Acest lucru numai Dumnezeu-Omul putea să-l facă, pentru că numai El este fără păcat, numai El poate purta povara păcatului şi tot numai El poate să judece păcatul şi pe păcătos. În faţa dreptăţii lui Dumnezeu s-a înfăţişat Omul-Dumnezeu în locul vinovatului şi Dumnezeu-Omul în locul Judecătorului. Sentinţa de condamnare la moarte n-a rostit-o împotriva omului care o merita, ci a rostit-o împotriva Sa însuşi, care putea s-o execute. Omul-Dumnezeu s-a identificat cu omul căzut, a suferit în locul lui şi a biruit tot pentru izbăvirea omului. Pentru logica judiciară a bieteî noastre înţelegeri multe ni se par anevoie de priceput — şi sînt cu adevărat — dar dacă izbutim să privim păcatul şi pe păcătos din perspectiva

Sfintei Scripturi, atunci nimic nu e mai luminos decât elanul de infinită dragoste al lui Dumnezeu pentru om, pentru viața veșnică a omului, chiar dacă Dumnezeu a trebuit să moară.

«Moartea lui Dumnezeu» îi tulbură pe moderni. Dar Dumnezeu n-a murit în locul Lui, de moartea Lui, ci a murit în locul omului, de moartea omului, deci Dumnezeu n-a murit. Am zice: a omorât moartea, a desființat-o, a asimilat-o vieții. «De la Hristos moartea este creștină, ea nu mai este o intrusă, ci marea inițitoare care ne dezvăluie «sensul misterului și adâncimea vieții... nu putem înțelege moartea decât în contextul vieții. Neantul, moartea, nu pot să existe, ele nu sînt decât un aspect al vieții, al ființei, doar un fenomen secundar, întocmai cum negația este posterioară afirmației și, într-un anumit sens, parazitară»³⁴.

Lucrurile acestea citite în cărți sau auzite de la alții pot să pară conjuncturi transcendente. Dar dacă am merge pe cea mai înaltă culme a pămîntului, la Polul Nord de pildă, și ne-am urca în virful celui mai înalt munte de gheață am vedea deodată că pămîntul ne dispăre de sub picioare și rămînem plutind în singurătatea spațiilor eterne, ce aș putea, eu, omul, să mai sper? — Și ce-aș putea simți să văd pe Domnul Iisus Hristos, venind spre mine și întinzîndu-mi mîna ca odinioară lui Petru (Matei VIII, 24—27).

Fantezie? Nu. Patosul creștin înglobează în realitatea lui tot fantasticul uman și toate speranțele sufletului, chiar și atunci cînd ele par împotriva oricărei speranțe. Creștinismul este raportul personal al celui credincios, cu Dumnezeu, în care abisul fantastic între divin și uman este trecut de Dumnezeu-Omul. Grija cea dintîi a lui Dumnezeu se arată pentru persoana umană, surprinsă în singurătatea ei existențială, în prețuirea pe care El o acordă persoanei, mai scumpă înaintea Lui decât lumea întreagă (Matei XVI, 26). Pentru Dumnezeu, omul este o valoare incomparabilă. Personalismul creștin, afirmă înțietatea persoanei umane înaintea de orice altă afirmație posibilă în legătură cu omul, pentru cuvîntul că omul în mijlocul universului este universul în mijlocul omului (Luca VII, 21). Astfel orice demers al nostru, cei credincioși, are o semnificație universală, care anticipează orientările noastre în relațiile cu semenii, cu lumea și cu Dumnezeu.

În acest ultim sens, păcatul omului se răsfrînge tot atît de greu asupra lui Dumnezeu și asupra lumii, pe cît de greu îl apasă și pe om însuși. Păcatul îl implică pe Dumnezeu, căci păcătosul, cînd se împotrivește lui Dumnezeu, se măsoară cu Dumnezeu. Cînd Dumnezeu zice Da, iar păcătosul răspunde nu, el se constituie ca parte negativă care vrea să fie tot atît de infinită ca și afirmația lui Dumnezeu. Iar Dumnezeu permite păcatul pentru că El i-a dat omului libertatea, l-a înzestrat cu două formidabile și înspăimîntătoare capacități: capacitatea de a fi persoană și capacitatea de a fi liber. Două însușiri pe care în univers numai Dumnezeu le are. Și pe care le-a împrumutat omului, «chip și asemănare a lui Dumnezeu». Păcatul este

34. Evdokimov, *L' Orthodoxie*, edit. Delachaux et Nestlé Neuchâtel, f. a., (1968) p. 325.

Filozofia antică subordonează sufletul ideii și sacrifică astfel persoana care afirmă și susține ideile. Răsturnarea creștină: nu e de ajuns să spunem că Dumnezeu este indivizibila unitate a ființei absolute și a valorii absolute, ci trebuie să spunem că este El însuși o persoană, că El cheamă toate făpturile la o existență personală prin legătura pe care ele trebuie s-o facă cu El.

Mai mult: participarea îi dă o formă de o intensitate unică prin această idee a lui Dumnezeu-Om despre care putem spune că este mijlocitorul dintre existență și valoare, pentru că El încarnează valoarea în existență pentru a îngădui existenței să se ridice pînă la valoare». Louis Lavelle, *op. cit.*, vol. I, p. 60—61.

fapta persoanei; dacă n-am fi persoană n-am păcătui. «Rana» păcatului e atât de gravă tocmai prin aceea că rezumă și angajează întreaga personalitate în așa fel că numai Dumnezeu o poate tămădui. De aceea numai El poate ierta păcatele și tămădui rana (Isaia XLIII, 24—27)³⁵. Iar Mîntuitorul își dovedește dumnezeirea Sa iertînd păcatele (Luca V, 20—24), «Pata» și «întinăciunea» păcatului îl desfigurează într-atît pe om, că-l copleșește «rușinea»³⁶, numai poate să se arate nici lui Dumnezeu, nici oamenilor.

Între Dumnezeu și om se deschide o «prăpastie adîncă» și cu neputință de trecut pentru om (Luca XVI, 26). Și atunci, se întîmplă fenomenul acesta unic în istoria mîntuirii, de la care începe o etapă nouă: Dumnezeu se face punte între infernul păcatului și paradisul fiilor lui Dumnezeu, ia supra Sa povara păcatului omenesc (II Cor. V, 21), îl eliberează pe om, îl ridică și-i deschide *Calea* către Tatăl. Această nouă legătură numai Mîntuitorul Iisus, Dumnezeu-Omul, putea s-o facă, unicul Mijlocitor între două tărîmuri irevocabil despărțite (Ioan XIV, 6; Fapte IV, 12; I Tim. II, 5; Evrei VII, 22, VIII, 6; Efes. II, 18) etc.³⁷.

Dezvoltările acestea urmăresc să arate că dacă eroarea și păcatul sînt inevitabile, iertarea este tot așa de necesară ca piinea zilnică. «Și ne iartă nouă greșelile noastre» urmează imediat după ce cerem «piinea noastră cea de toate zilele». Dar ca să merităm zilnic piinea e necesar ca zilnic să ne spălăm de greșeli și de păcate cum ne spălăm pe mîini înainte de a pune mîna pe piine. Iertarea este la îndemîna noastră și ea constituie profilaxia și terapeutică sufletului. Mîntuitorul, în Biserica Sa, în toată vremea face această operă de ecarisaj moral uneori, de igienă totdeauna, cînd curăță petele și vindecă rănile. Căci nimic necurat nu poate intra în ceruri, ca să cunoască fericirea celor care vîd pe Dumnezeu. El singur poate converti mizeria omului în adevărata măreție umană.

Dacă omul păcătuiește, Sfintele Evanghelii sînt pline de păcătoși. Mîntuitorul pentru ei a venit în primul rînd; în creștinism, pe primul plan stau păcătoșii, iar Sfintele Evanghelii sînt tot așa de pline de iertări. Cel care păcătuiește are pilda Sfîntului Petru: să-și plîngă păcatul. Și lacrimile de căință sînt înaintea Domnului sfinte ca apele botezului care spală întinăciunile și regenerează infirmitățile. Domnul Iisus nu va aștepta ca vîntul să le zvînte, ci însuși le va șterge (Apoc. VII, 17). «Dacă tu ești curat, Cerul este în tine; căci înăuntrul tău tu vei vedea îngerii și pe Domnul îngerilor» (Sf. Isaac Sirianul).

35. Tu M-ai copleșit cu păcatele tale și cu fărădelegile tale M-ai chinuit. Eu, Eu sînt acel care șterge păcatele tale și nu-și mai aduce aminte de fărădelegile tale. Adă-Mi aminte și să grăim împreună, înșiră una cite una ca să te dezvinovățești. Tatăl tău dîntii a păcătuit și urmașii tăi și-au bătut joc de Mine» (Isaia XLIII, 24—27).

36. Rușinea ca factor moral a fost subliniată de Vladimir Soloviev, *Die Rechtfertigung des Guten — Eine Moralphilosophie* (Justificarea Binelui — o filozofie morală), trad. din limba rusă de H. Köhler, Jena, 1916, p. 41—44.

Sentimentul de rușine, prin care conștiința dreaptă se afirmă mai viu, arată o dată mai mult că «o morală fără păcat» este un nonsens. Rușinea și pudorea, precum și sentimentele asociate, țin de fondul primar al moralității, chiar dacă formele lor variază de la o epocă la alta de la un popor la altul și de la un individ la altul. Cf. P. Ricoeur, *Morale sans péché ou sans moralisme*, Rev. Esprit, Paris, Aug. 1954, p. 249—312.

37. Cf. Substanțialele lămuriri din *Învățătura de Credință Ortodoxă*, Edit. Institutului biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1952, p. 103—105.

CONSIDERAȚII GENERALE ASUPRA SFÎRȘITULUI CĂRȚII „FAPTELE APOSTOLILOR“

Printre problemele legate de cea de a doua scriere a Sfântului Luca se numără și problema sfârșitului brusc al acestei cărți. Ultimele cuvinte ale capitolului XXVIII le constituie cuprinsul versetelor 30—31: «Iar Pavel a rămas doi ani întregi în casa luată de el cu chirie și primea pe toți care veneau la el, propovăduind împărăția lui Dumnezeu și învățând cele despre Domnul Iisus Hristos, cu toată îndrăzneala și fără nici o piedică».

În comparație cu contextul întregii scrieri acest sfârșit al Faptelor Apostolilor este pe cît de brusc și neașteptat pe atît de puțin lămuritor asupra restului vieții Sfântului Apostol Pavel. Ce s-a întimplat după aceea cu Apostolul «neamurilor»? Continuat-a el propovăduirea Evangheliei la tinerele Biserici din Imperiul roman? A fost sau nu eliberat din captivitatea romană în care stătuse doi ani deplini? S-a judecat sau nu procesul său pentru care făcuse apel la cezar, iar dacă s-a judecat, care a fost rezultatul dezbaterilor? Sint tot atîtea întrebări care se pun, pe bună dreptate și care au preocupat multă vreme pe cercetătorii biblici neotestamentari.

Așadar încercăm să dăm un răspuns la întrebarea: de ce Faptele Apostolilor se încheie atît de brusc? Pentru ce Sfântul Luca nu ne descrie în continuare viața și activitatea Sfântului Apostol Pavel, cînd această descriere ne-ar fi fost de cel mai mare folos? Ce motive l-au determinat să nu-și continue opera începută sau, eventual, care au fost împrejurările externe care l-au silit s-o întrerupă în acest punct?

Critica biblică nu a contestat niciodată că autorul cărții Faptele Apostolilor este Sfântul Luca, același care a scris și Evanghelia a treia. Identificarea Sfântului Luca Evanghelistul cu autorul Faptelor Apostolilor este motivată de faptul că amîndouă scrierile sînt adresate aceleiași persoane, Teofil, și că Evanghelia a treia apare în raport cu Teofil ca un *πρῶτος λόγος*, pe cînd Faptele Apostolilor apare ca un *δεύτερος λόγος*. Dealtfel, în prologul acestui *δεύτερος λόγος* (I, 1—2), referindu-se la scrierea anterioară pe care a adresat-o lui Teofil, Sfântul Luca amintește că în ea a vorbit despre faptele și cuvîntările Domnului, de la început și pînă în ziua cînd s-a înălțat la cer. Dintre Evangheliile existente pînă atunci, numai Evanghelia după Marcu (XVI, 18) și cea după Luca (XXIV, 44—53) relatează episodul cu înălțarea Domnului la cer. Autorul cărții Faptele Apostolilor nu poate fi însă Marcu. El trebuie să fie Luca, deoarece nu Evanghelia Sfântului Marcu este adresată «preaputernicului Teofil», ci aceea a Sfântului Luca (Luca I, 1—4).

Fără să mai stăruim, notăm că întreaga tradiție a Bisericii creștine, încă de la început, a considerat Faptele Apostolilor ca avînd paternitate lucanică, iar spre sfîrșitul secolului II, *Fragmentul Muratori* atribuie această scriere în mod neîndoielnic Sfântului Evanghelist Luca¹.

1. Date cu privire la biografia Sfântului Luca a se vedea la: E. Jacquier, *Lès Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. XCII; Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, Paris, 1900, p. 448—449;

Pentru ca scrierea să-și atingă scopul, Sfântul Luca a întocmit-o după un anumit plan care se potrivea mai bine cu scopul urmărit de el. Potrivit planului, în general, se poate spune că faptele istorisite sînt redade într-o ordine cronologică². Sfântul Luca, nici pe departe nu și-a propus să scrie o teză și nici să facă o documentare care ar avea pretenția să stea alături de operele istoricilor clasici bisericești. El scrie unei persoane dornice să cunoască începuturile și răspîndirea glorioasă a învățăturii creștine în lume. «Analiza Faptelor Apostolilor, după cum remarcă Jacquier, dovedește că autorul, cu toate că a urmărit un plan, n-a scris totuși o teză, ci o istorisire, în care se vedește inspirația Duhului Sfînt, propagînd împărăția mesianică în Ierusalim, în Iudeea, Samaria și în lumea întreagă»³. Totuși Sfîntul Luca nu încetează să fie și să rămînă un mare istoriograf, datorită conștiințiozității cu care ne informează asupra evenimentelor celor mai de seamă legate de începuturile Bisericii și de răspîndirea ei în lume în acea perioadă. Căci, după cum remarcă și V. Gheorghiu, «Faptele Apostolilor nu sînt o simplă cronică, ci precum în Evanghelia sa, tot așa și în această scriere, autorul ține să precizeze și în ceea ce privește înșiruirea pragmatică a evenimentelor, dovedindu-se din nou că dispune de talentul unui mare istoriograf»⁴.

Sfîntul Luca istorisește evenimente ce se cuprind într-o perioadă de 33 de ani de la întemeierea Bisericii creștine. Deși autorul nu precizează strict în timp aceste evenimente, totuși, timpul în care ele s-au petrecut se poate preciza în chip cel puțin aproximativ cu ajutorul istoriei⁵.

Cu toate că titlul acestei cărți, în forma actuală, este foarte vechi, totuși el se pare că nu aparține autorului, iar cercetătorii neotestamentari sînt de acord asupra faptului că Sfîntul Luca nu a încercat cituși de puțin să dea un conspect al activității în lume a tuturor apostolilor Domnului⁶. După părerea generală, el a voit să dea o imagine vie asupra comunității creștine primare, să arate felul în care creștinismul a pătruns în lumea veche, înfățișîndu-ne un fel de «jurnal de călătorie» al Sfîntului Apostol Pavel.

Considerate ca atare, Faptele Apostolilor ne descriu însă și prima istorie a comunității creștine de atunci. Arată că mulțimea credincioșilor este o inimă și un suflet iar consecința imediată a acestei stări sufletești era marcată prin aceea că

E. Mangenout, *Saint Luc*, în «Dictionnaire de la Bible», publié par F. Vigouroux, Paris, 1928, ed. III, tom. IV, partea I, col. 380—381; *Studiul Noului Testament, manual pentru uzul studenților teologi*, București, 1954, p. 49; Dtv — Lexikon, *Die Bibel und ihre Welt — Eine Enzyklopädie*, herausgegeben von Gaalyahu Cornfeld und G. Johannes Botterweck, Tel Aviv, Band 1. Editorul ediției germane, Prof. Dr. Gerhard Johannes Botterweck, Universitatea din Bonn, Deutscher Taschenbuchverlag GmbH und Co. KG, München, 1972. Vezi art. *Apostelgeschichte*, vol. I, p. 91—107; P. F. Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Viața Sfîntului Evanghelist Luca*, în *Sfîntă și Dumnezeiasca Evanghelie*, tipărită cu aprobarea Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și cu osîrdia Prea Fericitului Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1964, p. 129—132.

2. V. Gheorghiu, *Introducere în sfintele cărți ale Testamentului Nou*, 1929, p. 335.

3. E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. CXIII.

4. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 337.

5. Nu ne ocupăm de dovedirea concordanței între cele istorisite de Sfîntul Luca și de alți istorici contemporani întrucît problema aceasta depășește limitele subiectului ce ne-am propus să tratăm.

6. Pr. N. Sîrcă, *Sfîrșitul cărții Faptele Apostolilor — teză de licență*, București, 1957, p. 23—24.

bunurile materiale ale fiecăruia erau puse la dispoziția tuturor, devenind bunuri de obște. În comunitatea creștină primară nu mai era nici sărac, nici bogat, nici iudeu, nici elin, ci toți credincioșii erau frați.

În opera aceasta de răspîndire a propovăduirii evanghelice, marele rol revenea acum urmașilor direcți și imediați ai Mîntuitorului, adică Sfinților Apostoli. Odată cu botezul lor din ziua Cincizecimii, rivna lor nu mai cunoștea margini. Dacă pînă la această dată ei «stăteau închiși de frica iudeilor» (Ioan XX, 19), de acum, crainicii vestei celei bune vor pași hotărîți în propovăduirea Evangheliei. Mai mult, partea de la capitolul XIII—XXVIII a cărții Faptele Apostolilor, Sfîntul Luca o consacră exclusiv strădaniilor misionare ale Sfîntului Apostol Pavel, fără să se mai ocupe de activitatea celorlalți. Creștinismul este îmbrățișat de cele mai diferite clase sociale din Imperiul roman, începînd cu clasa sclavilor și pînă la aceea a nobililor patricieni și a înalților demnitari de stat. Nu trebuie trecut cu vederea că acest lucru avea mare importanță pentru autorul Faptelor Apostolilor în vederea scopului pe care îl urmărea cînd s-a hotărît să-i adreseze lui Teofil cel de-al doilea cuvînt al său.

Cînd scrie Faptele Apostolilor, Sfîntul Luca se afla la Roma, în societatea Sfîntului Apostol Pavel, pe cînd acesta din urmă era în al doilea an al celei dintîi captivități romane. Faptul că l-a însoțit în unele din misiunile sale, inclusiv în drumul de la Cezareea Palestinei la Roma, îl îndreptățește pe Sfîntul Luca să se ocupe, deci, și de călătoriile misionare ale Apostolului, călătorii care însemnau într-o mare măsură răspîndirea Evangheliei.

Întîlnirea Sfîntului Pavel cu Sfîntul Luca s-a petrecut la Troa, după care, acesta din urmă va deveni unul din însoțitorii Apostolului. Ne-am fi așteptat ca de la această dată să vedem pe Sfîntul Luca însemnînd cu regularitate, întocmai ca un cronograf, toate cele în legătură cu viața și activitatea Sfîntului Pavel. Dar Sfîntul Luca nu face acest lucru, pentru că el nu țintește să fie exclusiv nici biograful și nici cronograful călătoriilor pauline. De la Troa, el trece cu Apostolul pe sol european, pînă la Filipi, luînd parte la întemeierea Bisericii de acolo (Fapte XVI, 16—19). Nu este însă exclus să fi urmat pe Pavel și pe Sila la plecarea lor din Filipi (Fapte XVI, 19—40).

Cu Sfîntul Luca nu ne vom mai întîlni decît după 5—6 ani, cînd trece «pe la Filipi» pentru a duce la Ierusalim colecta adunată de către credincioșii din Macedonia. Acum Sfîntul Luca însoțește din nou pe Apostol și va rămîne cu el pînă în timpul celei dintîi captivități romane. Abia de la această reîntîlnire, Faptele Apostolilor devin un fel de jurnal de călătorie al Sfîntului Apostol Pavel. Din nefericire însă, el se întrerupe brusc în cel de al doilea an al primei captivități romane. Este și aceasta o dovadă în plus de măsura în care opera Sfîntului Luca poate fi calificată drept un jurnal de călătorie. Deși autorul putea să ne dea încă și alte relații despre Sfîntul Apostol Pavel, totuși nu o face, iar concluzia logică ce se impune este că Sfîntul Luca a consemnat în ansamblul scrierii sale activitatea marelui Apostol numai în conformitate cu planul său general și cu scopul urmărit.

Spre sfîrșitul «celui dintîi cuvînt», adică în Evanghelie, Sfîntul Luca arătase că Mîntuitorul, după slăvita Sa înviere, a grăit ucenicilor Săi: «că așa este scris și așa trebuia să pătîiească Hristos și să învieze din morți a treia zi și să se propovăduiască în numele său pocăința spre iertarea păcatelor la toate neamurile, începînd de la Ierusalim. Voi sinteți martorii acestora. Și iată, Eu trimit peste voi făgăduința Tatălui meu; voi însă ședeți în cetate, pînă ce vă veți îmbrăca cu putere

de sus» (Luca XXIV, 46—49). Desigur că în sufletul celui ce i-a fost dedicată această scriere se va fi născut, în mod firesc, întrebarea: S-a împlinit sau nu această făgăduință a Fiului lui Dumnezeu și care a fost soarta celor ce au urmat pe Domnul în viața sa pămîntească? S-au făcut ei, ucenicii Lui, purtători ai cuvîntului Evangheliei în toată lumea, așa cum le-a cerut Învățătorul lor? Prin conținutul cărții *Faptele Apostolilor*, luat în ansamblu, Sfîntul Luca își atinge scopul urmărit, arătîndu-i lui Teofil că sămînța propovăduirii creștine a dat rod bogat datorită originii ei divine și rivnei Sfinților Apostoli. Faptul că despre activitatea Sfîntului Pavel vorbește mai mult și mai detaliat se explică și prin aceea că Marele Apostol primise o sarcină deosebită de ceilalți colegi ai lui, și anume, de a fi Apostol al neamurilor.

Acum el se găsea la Roma, ca să fie judecat sub învinuirea de-a fi greșit împotriva legii iudeilor, a rînduiei templului și, ceea ce era și mai grav, împotriva Cezarului (*Fapte XXV, 7—8*).

Teologi ca Trenkle, Belser, Felten, Kaulen, Cornely și Zahn atribuie cărții Sfîntului Luca și un scop apologetic cu privire la activitatea Apostolului Pavel⁷, pe cînd V. Gheorghiu, spre exemplu, arată că «scopul Sfîntului Luca a fost să-l informeze pe Teofil cit mai pe larg și documentat asupra istoriei creștine de la început și pînă în prezent și îndeosebi să-i arate ce a lucrat Apostolul Pavel pentru ca Evanghelia să se răspîndească în cuprinsul Imperiului roman, iar Sfîntul Pavel, deși persecutat de conaționali, totuși nu s-a făcut vinovat cu nimic față de ei, fapt recunoscut și de tribunalele romane înaintea cărora a trebuit să se prezinte pînă acum»⁸.

Întru totul de acord cu punctul de vedere exprimat, printre alții, și de teologul român V. Gheorghiu, se poate afirma că potrivit scopului urmărit de Sfîntul Luca, acesta i-a relatat lui Teofil istoria creștinismului primar și cele petrecute în lumea celor mai reprezentativi Apostoli ai Mîntuitorului Hristos, începînd de la înălțare și pînă în momentul cînd Teofil putea să ia contact direct cu Sfîntul Pavel. De acum, Teofil putea să urmărească îndeaproape și singur progresul pe care avea să-l facă creștinismul în însăși inima Imperiului roman. Or, sfîrșitul cărții *Faptele Apostolilor* confirmă întru totul punctul de vedere înfățișat mai sus cu privire la motivele ce l-au determinat pe Sfîntul Luca să scrie această carte și la scopul urmărit atunci cînd a scris-o.

Se pune totuși întrebarea, de ce *Faptele Apostolilor* se termină într-un mod atît de brusc?

Pentru lămurirea acestei probleme s-au emis mai multe ipoteze, dintre care, pe cele mai însemnate vom încerca să le analizăm.

1. Una din aceste ipoteze susține că *Faptele Apostolilor* constituie o scriere neterminată și că dacă se sfîrșește aici, aceasta se datorește faptului că materialele pe care Sfîntul Luca își scrie însemnările cu privire la originile creștinismului și la propovăduirea Sfîntului Pavel în Imperiul roman, s-au terminat. Deci Sfîntul Luca, nemaiavind la îndemînă alt material necesar scrisului, *Faptele Apostolilor* au rămas o operă neterminată. Printre susținătorii mai de seamă ai acestei ipoteze se numără și E. Jacquier.

Ipoteza nu este însă prea convingătoare. Dimpotrivă, în loc să rezolve problema în chip mulțumitor, mai mult o complică, în sensul că atrage după sine noi întrebări. Așa de exemplu, ne putem întreba: Dacă Sfîntul Luca nu mai avea într-adevăr

7. *Ibidem*, p. 39.

8. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 358.

pe ce să scrie, nu era oare în stare comunitatea creștină din Roma să-i pună la îndemână mijloacele materiale necesare pentru procurarea de papirus? Credem că așa ceva e greu de conceput. Admițând, totuși, că creștinii din Roma ar fi refuzat această contribuție, în cazul când li s-ar fi cerut, nu primise Sfântul Apostol Pavel ajutoare bănești din partea filipenilor? Nu credem că s-ar putea susține că el, cărturarul prin excelență, care în ultimele zile ale vieții se interesează de cărțile lăsate la Carp și cere să-i fie aduse, ar fi precupețit să cheltuiască acești bani în scopul alcătuirii unei cărți.

Papirusul se obținea dintr-un fel de trestie care creștea în cantități mari pe malurile Nilului. Dacă, după cum susțin cei ce împărtășesc această ipoteză, Sfântul Luca și-ar fi întrerupt opera din cauza lipsei materialului de scris, ar trebui să presupunem că el și-a adus cu sine acest papirus din Răsărit, și că la Roma nu se găsea asemenea material, ceea ce este iarăși o imposibilitate, deoarece la Roma el se fabrica în mare măsură, fiind și destul de ieftin. Nu ne putem închipui că în Roma, singurul om cu preocupări cărturărești la vremea aceea să fi fost numai Sfântul Luca. De bună seamă că erau și alții. Și apoi, însăși redactarea actelor oficiale la curtea imperială necesita existența papirusului. În Roma, mai mult ca oriunde pe cuprinsul imperiului, a trebuit ca acest material să existe în mod necesar.

Un alt argument împotriva acestei ipoteze este însuși sfârșitul cărții Faptele Apostolilor (XXVIII, 30—31). Deși este un sfârșit brusc, nu înseamnă totuși că el nu este un «sfârșit». Iar Pavel a rămas doi ani deplin în casă luată de el cu chirie, și primea pe toți care veneau la el, propovăduind împărăția lui Dumnezeu și învățând cele despre Domnul Iisus Hristos, cu toată îndrăzneala și fără nici o piedică. Ca să fi putut scrie în felul acesta, Sfântul Luca a trebuit să fi scris după împlinirea celor doi ani de captivitate ai Apostolului. Felul cum se prezintă acest sfârșit ne face să credem nu că Sfântul Luca n-ar fi avut pe ce să-și continue istorisirea cu privire la restul activității Sfântului Pavel în Roma, ci este de natură să ne facă a vedea un alt motiv pentru care s-a oprit aici. Și de data aceasta, autorul face o constatare concisă cu privire la activitatea Sfântului Apostol Pavel la Roma, așa cum făcuse înainte, înfățișând activitatea acestuia la Antiohia, Corint, Efes și Cezareea, când a rezumat strădaniile de propovăduire a Evangheliei numai în câteva cuvinte, cu toate că timpul în care s-a desfășurat această activitate era de mai bine de șase ani și nouă luni (Fapte XI, 26; XVIII, 11; XIX, 8, 10; XXIV, 27).

Ținând seama de cele de mai sus, socotim că teoria care încearcă să explice sfârșitul brusc al cărții Faptele Apostolilor, plecând de la argumentarea că Sfântul Luca n-ar mai fi avut la îndemână altă filă de papirus pe care să-și continue istorisirea, nu este cîtuși de puțin concludentă.

2. O altă ipoteză susține că Sfântul Luca ar fi intenționat să scrie o a treia carte. — Ipoteza este susținută îndeosebi de Th. Zahn și E. Jacquier. Ei pleacă de la considerația că este cu neputință ca Sfântul Luca, însoțitorul Sfântului Pavel, care rezervă partea I a cărții Faptele Apostolilor aproape exclusiv pentru activitatea deopotrivă de însemnată pe terenul misiunii creștine a Sfântului Apostol Petru, să nu fi voit să scrie nimic despre sfârșitul martiric al celor doi mari corifei ai Bisericii creștine. După aceștia, Sfântul Luca și-a propus ca într-un «prim cuvînt» să istorisească cele cu privire la Mîntuitorul, în «al doilea» cele cu privire la răspîndirea creștinismului prin predica Sfinților Apostoli Petru și Pavel, iar în «al treilea cuvînt»

și-a propus să istorisească cele cu privire la săvârșirea din viața aceasta pămîntească a celor doi mari apostoli. Această carte, dacă s-a scris, nu s-a descoperit încă.

Comentatorul protestant, Th. Zahn, a tras concluzia unei a treia cărți, din expresia Sfintului Luca în legătură cu Evanghelia sa, pe care autorul o numește «*πρῶτος λόγος*» (Cuvîntul cel dintîi) (Fapte I, 1). Th. Zahn este de părere că în calitate de om cu pregătiri multiple și bun cunoscător al limbii grecești, Sfîntul Luca, dacă n-ar fi intenționat să scrie o a treia carte, nu ar fi întrebuițat expresia *τὸν πρῶτον λόγον* (cuvîntul cel dintîi), ci s-ar fi folosit de o expresie mai adecvată și anume: *τὸν πρωτερον λόγον*, care înseamnă «cuvîntul întîi din cele două». Deci, folosind expresia *τὸν πρῶτον λόγον*, Sfîntul Luca a desemnat cuvîntul întîi (prima scriere) dintr-o serie de mai multe scrieri pe care avea de gînd să le alcătuiască⁹.

În schimb, E. Jacquier susține această ipoteză plecînd de la expresia: «Iar Pavel a rămas ...» cu care se încheie capitolul XXVIII din Faptele Apostolilor. Dat fiind că în versetul 30 această expresie este redată la aorist (*ἔμεινεν δὲ ὁ παῦλος*), arată că timpul șederii de doi ani la Roma trecuse deja. Deci, în mod firesc, Sfîntul Luca avea și alte fapte de relatat în scris și deci istorisirea lui nu se terminase aici. Cu toate că Jacquier optează pentru această părere, recunoaște și el că observația aceasta nu este decisivă, pentru că aoristul marchează simplu acțiunea într-un chip nedeterminat, fără un raport necesar cu alte evenimente. Totuși, susnumitul cercetător rămîne la concluzia că numai așa se înțelege sfîrșitul brusc al cărții *Faptele Apostolilor*, dacă se admite că Sfîntul Luca a mai scris sau a avut intenția să mai scrie o a treia carte istorică — *τρίτον λόγον*. Jacquier pleacă de la constatarea că dacă citim cu atenție Faptele Apostolilor, ne dăm seama că această carte trebuie să fie urmarea firească a unei alte opere a aceluiași autor și că deci pregătesc terenul unei a treia opere a Sfîntului Luca. Și iată de ce: la început, ea dă un foarte scurt rezumat al celor despre care Sfîntul Luca scrisese în opera sa precedentă. După prologul din Faptele Apostolilor, Sfîntul Luca avea intenția să vorbească despre felul cum Duhul lui Dumnezeu a lucrat prin Sfinții Apostoli pentru răspîndirea creștinismului în lume. Or, el vorbește de Sfîntul Petru, de Sfîntul Pavel și, mai pe scurt, de alți cîțiva predicatori ai Evangheliei ca Filip și Barnaba, trecînd sub tăcere toate acțiunile misionare ale altor apostoli și frați din Ierusalim. În timpul acesta, desigur că și ei erau mărturia vie și activă a vieții și învierii lui Iisus Hristos. Deci, de vreme ce Sfîntul Luca voia să scrie despre propovăduirea Evangheliei în epoca sa, planul lui nu era încă realizat. El avea să relateze încă despre succesele și predicarea Sfîntului Pavel în Roma, despre dificultățile ce le-a întîmpinat, sfîrșitul procesului său, viața sa după eliberare, noua captivitate la Roma și martiriul său. Trebuia de asemenea, să urmărească viața Sfîntului Petru și, în fine, călătoriile și misiunile altor apostoli¹⁰.

Pentru clarificarea acestei ipoteze, vom menționa și spusele lui A. Harnack în legătură cu sfîrșitul cărții *Faptele Apostolilor*. După el, presupunerea că Sfîntul Luca ar fi voit să scrie un «al treilea cuvînt» nu poate fi sprijinită în chip decisiv pe Fapte I, 1, pentru simplul motiv care ne silește să considerăm această carte (adică Faptele Apostolilor) drept o istorie a Sfinților Petru și Pavel. Ce alt conținut ar fi putut să dea Sfîntul Luca acestei a treia părți, pe care eventual ar fi voit să o scrie, dacă nu pe acela de a istorisi sfîrșitul lui Petru și al lui Pavel? După cele scrise de Sfîntul Luca pînă acum, istoria sfîrșitului celor doi Apostoli ar însemna totuși un final care numai cu greu ar fi putut umple o operă întreagă și care, deși pentru noi

9. E. Jacquier, *op. cit.*, p. CIX—CX.

10. *Ibidem*, p. CVIII.

ar fi fost de mare însemnătate, nu ar fi putut totuși din punct de vedere al conținutului, să urce pînă la valoarea celorlalte două opere anterioare, ci ar fi rămas oarecum dispartate de ele. Deci, zice Harnack, «trebuie să ne liniștim în această privință, datorită obiectivității lui Luca, obiectivitate care era atît de mare, încît a putut să întrerupă scrierea istoriei lui Pavel după activitatea de doi ani a Apostolului la Roma, numai pentru că scopul cărții era împlinit. Între sfîrșitul timpului de doi ani de la Roma și moartea martirică a lui Pavel, trebuie să mai fi avut loc o îndelungată activitate a Apostolului, dar care, pentru marele drum al istoriei misiunii nu mai era de înaltă semnificație»¹¹.

Oricît ar fi încercat Sfîntul Luca să descrie călătoria Sfîntului Apostol Pavel din Spania și cea din Orient ca și moartea martirică a celor doi corifei ai Bisericii creștine, materialul pe care l-ar fi avut la dispoziție ar fi fost prea puțin pentru a alcătui o operă, care împreună cu celelalte două, să constituie o trilogie istorică. Asta cu atît mai mult, dacă ținem seama de stilul uneori foarte concentrat și rezumativ al Sfîntului Luca.

În plus, nici unul dintre scriitorii secolului apostolic sau de mai tîrziu nu fac mențiune despre o astfel de operă a Sfîntului Luca. E aproape imposibil, dacă s-ar fi scris și ar fi existat cu adevărat o asemenea operă, să fi fost trecută sub tăcere și să nu se facă o mențiune oricît de vagă despre ea. Creștinii țineau în mare cînte scrierile provenite de la Sfînții Apostoli și le păstrau cu grijă chiar în timpul persecuțiilor, ferindu-le de profanări și deteriorare. Faptul însă că nimeni niciodată n-a atestat realitatea unei astfel de scrieri, dovedește cu destulă claritate că de fapt ea nu a existat.

Ipoteza aceasta rămîne deci o încercare în plus de a lămuri pe cale de raționament problema sfîrșitului brusc al cărții Faptele Apostolilor, însă ea nu prezintă serioase garanții istorice.

3. O altă ipoteză care a încercat să explice sfîrșitul brusc al cărții Faptele Apostolilor este și aceea care susține că după împlinirea celor doi ani de captivitate la Roma, Sfîntul Apostol Pavel părăsește cetatea și pleacă undeva singur, înainte ca Sfîntul Luca să fi scris Faptele Apostolilor, astfel că acesta nu mai are posibilitatea să-i urmărească activitatea misionară și să ne-o înfățișeze în istorisirea lui.

Este ușor de înțeles că ipoteza aceasta se leagă în mod necesar de o nouă călătorie misionară a Sfîntului Pavel și de cea de a doua captivitate romană a sa. Apostolul se găsea acum la Roma — pentru că el însuși a apelat la judecata cezarului, făcînd prin aceasta uz de calitatea sa de *civis romanus* pentru a scăpa de ura neîmpăcată a conaționalilor săi iudei, care căutau să-l ucidă, aducîndu-i tot felul de învinuiri (Fapte XXIV, 5—6; XXV, 7). Procuratorii romani în Palestina Felix și Festus n-au găsit nimic vrednic de pedeapsă în comportarea Sfîntului Pavel, însă intrucît el rostise irevocabila formulă «appelo cezarem», a trebuit să fie trimis înaintea împăratului, care pe atunci era Neron (54—68).

Procuratorii, deci, nu vedeau în acuzațiile ce i se aduceau decît o ură oarbă, și de aceea l-au socotit nevinovat. «Tribunalul din Roma nu a întîrziat să fie de aceeași părere, căci această curte imperială de apel se compunea din oameni experți

11. A. Harnack, *Die Apostelgeschichte, Untersuchungen*, Leipzig, 1908, p. 30, cit. la Pr. N. Sîrscă, *op. cit.*, p. 74. Vezi și A. Harnack, *Die Chronologie des Paulus und das Todesjahr des Petrus und des Paulus*, în: «Die Chronologie der altchristlichen Litteratur», Leipzig, 1897.

în agitații și în frământările lumii întregi, chiar în ceea ce privește certurile religioase ale lui Israel»¹². Din cauza aceasta, captivitatea sa la Roma a constituit mai mult un domiciliu forțat, decît o închisoare. Spre deosebire de situația altor deținuți, detenția de care a avut parte Sfîntul Pavel în această primă captivitate romană a fost una din cele mai ușoare. De altfel, Apostolul nutrea speranța că nu peste mult timp va fi eliberat. Așa se explică faptul că, scriind lui Filimon, din Roma, printre altele îi cere să-i găsească un loc de găzduit, deoarece nădăjduiește că în curînd va putea merge la ei (Filimon I, 22).

Cu toate că nici Faptele Apostolilor și nici alte documente nu ne spun nimic cu privire la dezbaterrea procesului său, putem crede și afirma cu toată convingerea că procesul s-a judecat și că Apostolul a fost eliberat, spre folosul Bisericii, care aveau încă multă nevoie de sfaturile lui¹³.

Sfîrșitul primei captivități romane a avut loc, după părerea majorității teologilor, în primăvara sau vara anului 63. Se pare că Sfîntul Pavel și-a schimbat intenția de a merge întîi în Răsărit, pentru a-și realiza o dorință mult mai veche, aceea de a merge în Spania, după ce va fi vizitat Roma (Rom. XV, 28).

Pentru această călătorie nu avem nici o referință neotestamentară, însă tradiția veche bisericească vorbește despre ea ca despre un fapt istoric. Așa, de exemplu, în *Epistola sa către Romani* (cap. V), Sfîntul Clement Romanul spune, printre altele, că Apostolul Pavel a predicat Evanghelia în Orient și Occident, mergînd pînă la cele mai îndepărtate granițe ale Apusului (ἐνὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως)¹⁴. Prin «granițele apusului», pe vremea aceea nu se înțelegea decît Spania, unde se înălțau coloanele lui Hercule. *Fragmentul Muratori*, datînd cel mai tîrziu de la anul 170, privitor la această călătorie spune: «et profectio Pauli ab urbe ad Spaniam proficescentis»¹⁵. Chiar critica biblică raționalistă a acceptat ca pe un fapt istoric călătoria Sfîntului Pavel în Spania, încît Ernest Renan spune: «Rațiuni serioase ne fac să credem că el a realizat proiectul călătoriei în Spania»¹⁶.

Deși în scrierile neotestamentare nu se spune în mod direct că Sfîntul Pavel a părăsit Roma, după trecerea celor doi ani, avem totuși indicii prețioase care ne fac să credem că el a plecat în noi misiuni pentru a-și continua propovăduirea. De ce atunci Sfîntul Luca nu ne spune nimic despre ceea ce a urmat? Oricare ar fi fost scopul pe care l-a urmărit autorul, este lucru cert că n-ar fi putut trece cu vederea scoaterea Apostolului de sub acuzația pentru care a fost adus la Roma, în cazul cînd ar fi scris carea Faptele Apostolilor după timpul în care s-a judecat procesul. Dimpotrivă, ar fi consemnat eliberarea Sfîntului Pavel ca un fapt deosebit, ca pe o purtare de grijă a lui Dumnezeu față de vasul cel mai ales al Său.

Faptul că Sfîntul Luca nu amintește nimic despre eliberarea Apostolului este un indiciu destul de convingător în favoarea tezei că într-adevăr cartea Faptele

12. C. Fouard, *Saint Paul. Ses dernières années*, Paris, 1925, p. 104.

13. Diac. Prof. Nicolae I. Nicolaescu, *Cronologia paulină*, în «Biserica Ortodoxă Română», LX (1942), nr. 5-6, p. 198 ; Ioan Săbăduș, *Apotheosis, ultimii ani ai vieții și activității Sfîntului Apostol Pavel*, teză de licență, Sibiu, 1963, passim.

14. În legătură cu aceasta, vezi amănunte la Prof. Dr. Oscar Cullmann, *Les causes de la mort de Pierre et de Paul d'après le témoignage de Clement Romain*, în «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse», II (1930), nr. 3, p. 294 ș. u.

15. Gerardus Rauschen, *Florilegium Patristicum*, fasciculus tertius, Bonnae, 1914, p. 25, Vezi N. Sfircă, *op. cit.*, p. 48.

16. Ernst Renan, *Anthechrist*, p. 106, cit. la C. Fouard, *op. cit.*, p. 104, nota 4.

Apostolilor a fost terminată de scris și înmînată lui Teofil, la sfîrșitul celor doi ani petrecuți de Sfîntul Pavel la Roma, dar mai înainte totuși de pronunțarea sentinței de eliberare a marelui Apostol. Ipoteza însă, că Sfîntul Pavel a părăsit Roma înainte ca Sfîntul Luca să fi scris cartea, ceea ce ar explica sfîrșitul brusc al cărții, considerăm că este cu totul lipsită de temei.

4. O parte dintre teologii protestanți socotesc că *sfîrșitul brusc al cărții Faptele Apostolilor s-ar datora faptului că Sfîntul Pavel, la sfîrșitul celor doi ani, a fost oprit de a mai propovădui cuvîntul Evangheliei* și de aceea, Sfîntul Luca n-ar mai fi avut ce istorisi cu privire la activitatea lui.

Aceasta ar însemna însă că Sfîntul Pavel nu s-a putut justifica în fața instanțelor judecătorești de nevinovăția sa, iar sentința ce s-a dat i-ar fi fost cu totul nefavorabilă, situația sa devenind din ce în ce mai precară, pînă cînd în cele din urmă a plătit cu viața învinuirile aduse împotriva-i de conaționali săi.

Faptele însă nu s-au petrecut astfel. După cum am amintit, Sfîntul Pavel a fost eliberat din prizonieratul său și a întreprins călătoria de mult plănuită în Spania. Dacă în legătură cu această călătorie avem prea puține date, știm în schimb că după Roma, Sfîntul Pavel a călătorit la Efes, unde a instalat pe Timotei ca episcop (I Tim. I, 3—4), și a mers apoi în Macedonia, de unde i-a scris prima epistolă. De aici, el a trecut în Creta, unde a desfășurat o vie activitate misionară, lăsînd ca episcop pe Tit (Tit I, 5—6), căruia din Nicopole (Epir) i-a adresat o epistolă¹⁷.

În vara sau toamna anului 66, va avea parte de o detenție mult mai grea ca prima captivitate și procesul se va termina cu primirea de către Apostol a cununii mucenicești.

Schwartz și mai ales Loisy¹⁸ sînt de părere că Sfîntul Luca a voit să arate că autoritatea romană ar fi fost favorabilă creștinilor, că magistrații romani ar fi apărut pe Pavel împotriva iudeilor vrăjmași și deci, tocmai din cauza aceasta Sfîntul Luca nu putea să istorisească condamnarea Apostolului, întrucît, în acest caz, ar fi înfirmat propria lui teză.

Privitor la acest punct de vedere, E. Jacquier remarcă: «Dacă Sfîntul Luca ar fi avut intenția să arate că statul roman era favorabil creștinilor putea să arate aceasta prin alte mijloace, declarînd de exemplu, cu judecătorii ar fi voit să proclame nevinovăția lui Pavel, dar că ei au cedat presiunilor iudeilor și au condamnat un nevinovat»¹⁹.

Ceea ce se poate afirma cu toată certitudinea este faptul că Sfîntul Luca nu a avut cîtuși de puțin intenția să denatureze adevărul. Probitatea lui de cronograf, pe care o sesizăm în tot cuprinsul cărții Faptele Apostolilor, constituie cea mai importantă garanție în această privință. Ipoteza că Sfîntul Luca nu a voit să împărtășească rezultatul defavorabil al procesului din motive politice, nu poate fi dovedită istoricește și, prin urmare, o respingem ca inacceptabilă și tendențioasă.

5. O altă ipoteză, care încearcă să dea un răspuns la întrebarea de ce Faptele Apostolilor se sfîrșesc atît de brusc, este și *aceea care susține că acest fapt se datorește morții Sfîntului Pavel*. Ipoteza a fost formulată sub două aspecte. Unii teo-

17. În privința eliberării Sfîntului Apostol Pavel din prima captivitate romană se pot aduce dovezi concludente atît din Sf. Scriptură cît și din tradiție și istorie. Vezi I. Săbăduș, *op. cit.*, passim.

18. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, în «Revue d'Histoire et de Littérature religieuse», 1913, p. 163.

19. E. Jacquier, *op. cit.*, p. CIX.

logi, printre care Havet²⁰, de exemplu, cred că Apostolul a murit încă înainte ca procesul să fi intrat în faza dezbaterii, adică la sfârșitul celor doi ani despre care vorbește Sfântul Luca în încheierea cărții sale, dar mai înainte totuși de proces.

Alți teologi, ca Erbes von Dobschütz, Jülicher etc., sînt de părerea că Sfântul Pavel a murit fiind condamnat în procesul acesta, care, nu se știe din ce motive, luase o întorsătură cît se poate de nefavorabilă pentru el.

Ipoteza morții Sfântului Pavel înainte de începerea procesului neglijează o serie de fapte, dintre care unele sînt consemnate în *Epistola II către Timotei*, iar altele în tradiția veche a Bisericii. Din această cauză, orice argumente s-ar aduce pentru susținerea ei, ele rămîn cu totul neconcludente, întrucît nu ar face altceva decît să fie în dezacord cu Sfînta Scriptură și cu Sfînta Tradiție. Cît privește celălalt aspect al problemei, dacă Sfântul Pavel a murit la sfârșitul primei captivități romane sau mai tîrziu, ne vin în ajutor să răspundem la întrebare, atît dovezile de ordin scripturistic, cît și cele de ordin istoric și tradițional. Cercetarea atentă a *Epistolei către Filimon, Tit, I—II Timotei*, ca și informațiile date de Sfântul Clement Romanul, de Fragmentul Muratori, de Fer. Ieronim în opera «De viris illustribus», toate converg spre realitatea că Sfântul Apostol Pavel a fost eliberat din prima captivitate romană și a mai activat încă și după aceea²¹. Nu ne-am putea exprica vers. 16 din cap. IV al *Epistolei II Timotei*, unde Apostolul vorbește despre înția sa apărare, dacă el ar fi suferit martiriul la sfârșitul anului 63, sau la începutul anului 64. Ar însemna să identificăm prima captivitate cu a doua, ceea ce ar fi împotriva adevărului²².

Faptul că Sfântul Luca nu ne relatează nimic despre moartea «Apostolului neamurilor» — în cazul cînd ea s-ar fi întimplat în acest timp — este mai puțin surprinzător decît acela că el nu ne dă nici un detaliu cu privire la evenimentele petrecute între cele două captivități romane ale acestuia. Este un motiv în plus care ne arată că la baza scrierii Sfântului Luca a stat cu totul alt scop decît acela de a fi un biograf complet al vieții și activității Sfântului Apostol Pavel.

6. Ultima ipoteză pe care o expunem susține că o dată cu cap. XXVIII vers. 31 din Faptele Apostolilor, Sfântul Luca își încheie lucrarea pe care și-a propus să o scrie pentru Teofil și, din cauza aceasta, el nu se mai preocupă de evenimentele ce au urmat, oricît de însemnate ar fi fost acestea pentru Biserica creștină primară.

Socotim că, dintre ipotezele înfățișate pînă acum, aceasta prezintă cele mai multe garanții de exactitate și pare mult mai plauzibilă. Astfel, versetele 30—31 din cap. XXVIII ar constitui, să spunem astfel, un foarte scurt rezumat al activității Sfântului Apostol Pavel din timpul celor doi ani petrecuți în prima captivitate romană.

De altfel, Sfântul Luca obișnuiește și în alte părți să vorbească despre activitatea marelui Apostol, rezumînd perioade de luni și chiar de ani de zile doar în cîteva rînduri sau chiar în cîteva cuvinte. Așa, de exemplu, rezumă activitatea acestuia desfășurată în Antiohia timp de un an în cuvintele: «Și a plecat Barnaba la Tars, ca să caute pe Saul și aflîndu-l, l-a adus la Antiohia. Și au stat acolo un an întreg, adunîndu-se în biserică și învățînd mult popor...» (Fapte XI, 25—26). Despre activitatea Apostolului în Corint spune: «Și a stat în Corint un an și 6 luni, învățînd

20. Havet, *Le Christianisme et ses origines*, tom. IV, Paris, 1884, p. 211 ș. u.

21. Prof. Dr. Oscar Cullmann, *op. cit.*, p. 295 ș. u.

22. Problema eliberării Sfântului Apostol Pavel din prima captivitate romană și data morții sale au constituit deja subiectul multor lucrări de teologie biblică neotestamentară, de aceea nu insistăm în mod deosebit asupra ei.

între ei cuvîntul lui Dumnezeu» (Fapte XVIII, 11). Rezumativ este redată de asemenea propovăduirea Sfîntului Pavel în Efes: «Și intrînd el în sinagogă, a vorbit cu îndrăzneală timp de trei luni, discutînd cu ei și căutînd să-i convingă despre împărăția lui Dumnezeu. Dar fiindcă unii erau învîrtoșiți și nu credeau, birfind calea Domnului înaintea mulțimii, Pavel, plecînd de la ei, a oșebit pe ucenici, învățînd în fiecare zi în școala unuia Tiranus. Și aceasta a ținut vreme de doi ani, încît toți cei ce locuiau în Asia, și iudei și elini, au auzit cuvîntul Domnului» (Fapte XIX, 8—10). În sfîrșit, activitatea și șederea forțată a Sfîntului Pavel la Cezareea Palestinei, timp de doi ani, Sfîntul Luca o rezumă în cap. XXIV—XXVI din Faptele Apostolilor. Dînd dovadă de probitate istorică, Sfîntul Luca determină și de data aceasta (în Fapte XXVIII, 30—31) timpul exact cît Sfîntul Pavel a stat în cetatea de scaun a împăratului și cît a activat acolo.

Este adevărat că după despărțirea de la Filipi, Sfîntul Luca a pierdut șirul nemijlocit al informațiilor privitoare la activitatea Sfîntului Pavel pînă la reîntîlnire, cînd, autorul Faptelor Apostolilor, a avut posibilitatea să-și completeze aceste informații chiar din gura Apostolului. În mod obișnuit, ne-am fi așteptat ca de la această dată, să avem o descriere mult mai amplă asupra vieții și activității celui mai mare apostol al propovăduirii Evangheliei. Cu toate acestea, potrivit felului său de a scrie, Sfîntul Luca ne furnizează datele numai într-un mod rezumativ. Aceasta însă nu îl împiedică cu nimic să-și păstreze probitatea istorică. Astfel, sfîrșitul cărții Faptele Apostolilor apare, totuși, ca un sfîrșit normal, cu atît mai mult cu cît ne lasă să înțelegem că scrierea a fost alcătuită spre sfîrșitul perioadei de doi ani ai celei dintîi captivități romane a Sfîntului Apostol Pavel.

*

Trebuie să remarcăm că deși ipoteza aceasta, așa cum am spus, prezintă unele garanții de credibilitate, rămîn totuși anumite puncte nelămurite, cel puțin după criteriile și felul în care sîntem obișnuiți astăzi să judecăm și să apreciem o operă istorică. Așa, de exemplu, ne putem întreba: De ce Sfîntul Luca și-a propus să-și termine astfel istorisirea? Este oare acesta un sfîrșit vrednic de o operă ca Faptele Apostolilor? În cuprinsul cărții, autorul trage adesea concluzii, care, deși foarte scurte, sînt mult mai explicative decît aceea de la sfîrșit (Fapte VI, 7; XII, 24; XVI, 5; XIX, 20). Datorită faptului că nici un argument nu este destul de mulțumitor și că anumite întrebări rămîn încă fără răspuns, emîtîndu-se cel mult ipoteze, aceasta i-a determinat pe mulți teologi și în special pe cercetătorii neotestamentari să-și formeze părerea că, pentru o perioadă de treizeci de ani pe care o cuprinde istorisirea Sfîntului Luca, sfîrșitul acestei opere, este totuși prea brusc și neașteptat și că de aceea, nici nu pare să fie concluzia unei opere întregi²³.

După ce am înfățișat și analizat pe cele mai însemnate din ipotezele ce s-au emis cu privire la explicarea sfîrșitului cărții Faptele Apostolilor, vom încerca să descifrăm soluția cea mai probabilă pentru dezlegarea acestei probleme atît de controversată, deoarece sfîrșitul acestei cărți trebuie să aibă totuși o anumită explicare.

Sfîntul Luca adresează acest al doilea cuvînt aceluiași Teofil căruia i-a fost adresată și Evanghelia a III-a. Avem motive să credem că Teofil nu era complet străin de propovăduirea cuvîntului dumnezeiesc în momentul cînd Sfîntul Luca îi

²³ O expunere mai amplă a ipotezelor cu privire la sfîrșitul brusc al cărții Faptelor Apostolilor, vezi la M. Goguel, *Le livre des Actes*, p. 326, ș. u.

scrie «cuvîntul cel dintîi», deoarece în Luca I, 4, autorul spune: «ca să te încredințezi despre temeinicia învățăturilor pe care le-ai primit». Deși era o persoană distinsă din lumea romană, Teofil a luat cunoștință de învățătura creștină, la început probabil chiar de la unii dintre sclavii săi. El va fi frecventat, poate, și cercul celor ce se adunau în jurul Sfîntului Pavel la locuința sa închiriată, cu care ocazie, credem, a fost cunoscut de către Sfîntul Luca. Formarea intelectuală a lui Teofil, îl va fi făcut să-și pună o serie de întrebări, să dorească a cunoaște din ce în ce mai bine învățătura creștină, pentru ca în felul acesta să-și justifice și rațional adeziunea lui la adevărurile creștine.

Între timpul cu care Sfîntul Luca își încheia Evanghelia și acela cînd îi scrie Faptele Apostolilor, evenimentele au arătat cu prisosință că creștinismul este cu adevărat o religie dumnezeiască și că pătrunderea lui în lume marca începuturile unei vieți noi pentru credincioși. Aceste fapte, expuse sistematic de Sfîntul Luca, au fost de natură să-i arate lui Teofil, într-un tablou cît se poate de viu și unitar, istoria începuturilor noii religii și dezvoltarea ei vertiginoasă datorită strădaniilor misiunare ale celor 12 Apostoli. Mica ceată a ucenicilor Domnului, care pînă după Înviere și Înălțare stăteau închiși în casă de frica iudeilor, după Cincizecime, în jurul anului 30, a produs cea mai mare mișcare religioasă pe care a cunoscut-o vreodată istoria. Ea cuprindea în sine tot felul de oameni din toate straturile sociale unindu-i într-o societate de frățietate și dragoste pe care nimic n-a putut-o destrăma.

Din cauza aceasta, Faptele nu sînt o scriere istorică în sensul *strict* al cuvîntului și nici menită să urmărească pas cu pas activitatea tuturor ucenicilor Domnului. Numirea cărții, cum s-a recunoscut de mult, este cu totul improprie din acest punct de vedere. Deși ne arată cu adevărat «fapte ale Apostolilor», în partea I (cap. 1, 1 — XII, 25), cartea stăruie în chip deosebit asupra activității Sfîntului Apostol Petru, descriind istoria fondării și consolidării Bisericii din Ierusalim și Palestina, iar în partea a II-a (cap. XIII, 1 — XXVIII, 31) asupra activității și propovăduirii Sfîntului Pavel și a răspîndirii creștinismului în lumea greco-romană. Sfîntul Luca accentuează în chip deosebit numai acele împrejurări din viața Bisericii primare care puteau ilustra în mod mai grăitor tema sa. Aceasta nu era alta decît aceea de a înfățișa creștinismul ca religie universală, exprimînd voința lui Dumnezeu pe pămînt și prinzînd viață în mijlocul societății. Totul în Faptele Apostolilor este axat pe această temă.

Cît privește pe Teofil, e foarte probabil ca acesta să nu fi avut de unde cunoaște cele întimplate cu Sfîntul Apostol Pavel înainte de aducerea lui în prima captivitate romană. Probabil că el a venit în contact cu Apostolul numai după ce acesta a ajuns la Roma. Acesta trebuie să fie și motivul pentru care Sfîntul Luca îi descrie mai pe larg împrejurările în care Sfîntul Pavel și-a realizat vechea dorință de a vizita cetatea scaunului imperial. După aceea, în timpul celor doi ani cît Sfîntul Pavel a trebuit să stea în «custodio militaris» în așteptarea judecării procesului său, Teofil îl va fi ascultat nu odată propovăduind și, tot în timpul acesta desigur că a legat relații de prietenie cu Sfîntul Luca.

În consecință, era necesar ca acest nobil roman, Teofil (care la început probabil că nu s-a numit astfel) să cunoască începuturile glorioase ale creștinismului, după ce în prealabil luase cunoștință de dumnezeirea Întemeietorului acestei religii. Atît era de ajuns pentru ca scopul cărții să fie atins. Nu mai era necesară o istorisire în continuare, deoarece procesul de convingere lăuntrică a lui Teofil cu privire

la nașterea și răspîndirea creștinismului în lume putea fi socotit încheiat după cele descrise de Sfîntul Luca, atît în Evanghelie cît și în Faptele Apostolilor. Potrivit părerii unor teologi, Teofil locuia chiar la Roma. Prin urmare, de acum el a putut veni în contact direct cu unul dintre cei mai mari apostoli ai propovăduirii creștine, cu Sfîntul Pavel, a putut urmări singur activitatea misionară, ecoul propovăduirii lui în lume și a avut posibilitatea să cunoască personal în timpul primei captivități din orașul reședinței imperiale. Ca unul ce se interesa îndeaproape de învățătura creștină și care a avut cîntea ca această învățătură să-i fie prezentată și în scris de două ori (prin Evanghelia a III-a și Faptele Apostolilor), Teofil va fi păstrat, într-o formă sau alta, un contact neîntrerupt sau cel puțin foarte strîns cu Sfîntul Apostol Pavel pînă cînd acesta din urmă s-a săvîrșit mucenicește din viață. De aceea, credem că Sfîntul Luca nu a mai socotit necesar să-i scrie lui Teofil fapte și evenimente despre Sfîntul Apostol Pavel pe care le cunoștea deja.

Astfel, cauza care l-a determinat pe Sfîntul Luca să încheie Faptele Apostolilor într-un mod care nouă astăzi ni se pare brusc, trebuie raportată la scopul pe care l-a urmărit prin această scriere. Intenția autorului a fost de a înfățișa procesul de dezvoltare a Bisericii de la comunitatea iudeo-creștină pînă la marea Biserică păgîno-creștină, de la Ierusalim la Roma, ca o lucrare a călăuzirii divine. Încheind astfel cartea Faptele Apostolilor, Sfîntul Luca și a îndeplinit întru totul scopul pe care l-a urmărit. Nu trebuie să scăpăm din vedere și faptul că acest scop era în directă legătură cu Teofil și cu timpul în care îi adresează scrierea. El nu a alcătuit lucrarea sa cu raport la viitor, adică pentru membrii de mai tîrziu și de peste veacuri ai Bisericii, nici măcar pentru membrii unei anumite comunități creștine de atunci, ci numai pentru o persoană particulară — chiar dacă acesta era «prea puternicul Teofil» (Luca 1, 3), căruia, foarte probabil, nu era necesar să-i istorisească mai mult cu privire la activitatea Sfîntului Pavel, deoarece acesta avea posibilitatea să se informeze singur asupra rostului vieții marelui Apostol.

Socotim că numai prin prisma aceasta privind lucrurile, vom înțelege pe deplin tăcerea Sfîntului Luca în legătură cu ultimii ani ai vieții și activității Sfîntului Apostol Pavel și numai astfel vom înțelege și sfîrșitul așa-zis «brusc» al cărții Faptele Apostolilor.



ASPECTE ALE PROVIDENȚEI ȘI LUCRĂRII DE MÎNTUIRE ÎN CAZANIA LUI VARLAAM*

Cîteva considerații asupra vieții și activității lui Varlaam. — Asupra vieții și activității mitropolitului Varlaam s-a scris de-a lungul anilor, o bogată bibliografie¹. După familie se chema Moțoc, «nu din spița vornicului Ion Moțoc»², demnitarul lui Alexandru Lăpușneanu. A fost neam de țăran, din Baloteștii Putnei³, nu departe ca loc, cum n-a fost nici ca înțelepciune, de moș Ion Roată⁴.

Formarea lui spirituală trebuie pusă în legătură cu puternicul curent de cărturare ortodoxă, din Moldova lui Anastasie Crimca, lingă care Varlaam a ucenicit la Mînăstirea Secu⁵.

Cele mai vechi știri despre Varlaam le avem de pe la anul 1610, cînd este pomenit ca egumen al Mînăstirii Secu⁶, apoi domnitorul Miron Barnovschi l-a ales ca duhovnic al casei sale, chemîndu-l la Suceava, în cetate⁷. De aici, a fost trimis într-o

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii pentru doctorat în teologie, a fost alcătuită sub îndrumarea P. C. Prof. Pr. D. Stăniloae, care a dat avizul pentru publicare.

1. Din această bibliografie cităm : Bodogae Teodor, *Mitropolitul Varlaam ca teolog*, în : «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXX (1957), nr. 10—12, p. 775—791 ; Idem, *Din Istoria Bisericii Ortodoxe de acum 300 de ani — Considerațiuni istorice în legătură cu Sinodul de la Iași*, Sibiu, 1934 ; *Istoria literaturii române* (I, ed. II, București (1970), p. 337—346 ; N. Chițescu : *Trei sute de ani de la răspunsul lui Varlaam la Cătehimul calvinesc, 1645—1945*, extras din «Biserica Ortodoxă Română», XLIII (1945), nr. 11—12 ; Ion C. Chițimia : *Din vechea răspîndire a Cărții românești în Țara Oltului*, în «Mitropolia Olteniei», (1970) nr. 5—6 p. 534—536 ; Silviu Dragomir, *Contribuții privitoare la relațiile Bisericești românești cu Rusia în veacul XVII*, extras din «Analele Academiei Române», t. XXIV Mem. din Secț. Ist., București, 1922 ; Aron Densușianu, *Familia Mitropolitului Varlaam*, în «Revista critică literară», IV (1896) nr. 1, p. 26 ; Șt. Dinulescu, *Notițe despre viața și activitatea Mitropolitului Varlaam*, (1886) ; Al. Elian, *Contribuția grecească la «Mărturisirea Ortodoxă»*, extras din «Balcania», V, (1942) p. 79—138 ; George Ivașcu, *Istoria literaturii române*, vol. 1, București, 1969, p. 140—144 ; Florea Mureșan, *Cazania lui Varlaam, 1643—1943*, prezentare în imagini, Cluj, 1944 ; Constantin Nonea, *Legăturile Mitropolitului Varlaam cu Bisericele Ortodoxe din Kiev și Moscova*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXX, (1957), nr. 10—12, p. 791—806 ; Augustin Z. N. Pop, *Viața Mitropolitului Varlaam al Moldovei*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXX, (1957), nr. 10—12, p. 742—774 ; Fr. Pall, *Les relations de Basile Lupu avec L'Orient Orthodoxe, et particulièrement avec le patriarcat de Constantinople*, în «Balcania», VIII (1945), p. 66—140 ; Scarlat Porcescu, *Locul Mitropolitului Varlaam în Biserica Ortodoxă și în viața culturală a poporului român*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXX, (1957), nr. 10—12, p. 835—841 ; V. A. Ureche, *Autografele lui Varlaam Mitropolitul*, în «Analele Academiei Române», S. II. A. X. Mem. Secț. Ist., București, (1888), p. 341—350. 2. Augustin Z. N. Pop, *op. cit.*, p. 743.

3. Aurel V. Sava, *Contribuțiuni la istoria bisericii vrîncene, «Milcovia»*, a 2, (1932), vol. I, p. 20 ; cf., Augustin Z. N. Pop, *op. cit.*, p. 743.

4. Despre rudele lui Varlaam, vezi : Augustin Z. N. Pop, *op. cit.*, p. 744—746.

5. Petru Partenie, *Mitropolitul Anastasie Crimca al Moldovei, 1608—1617, 1919—1629*, București, 1907, cf. Augustin Z. N. Pop, *op. cit.*, p. 747. 6. Florea Mureșanu, *op. cit.*, p. 4—5.

7. *Ibidem*, p. 6 ; vezi și George Pascu, *Istoria literaturii române din secolul XVII*, Iași 1922, p. 56.

solie la ruși, cu scrisori către Petru Movilă, la Pecerska, la patriarhul Filaret al Moscovei și la țarul Mihail Feodorovici⁸.

În anul 1632 este ales mitropolit al Moldovei, legându-și numele de cel al domnitorului Vasile Lupu, la construirea Mănăstirii Trei Ierarhi din Iași, a Colegiului și a tipografiei⁹. De asemenea, numele lui Varlaam este legat și de Sinodul de la Iași, 1642, și de Sinodul din 1645¹⁰. Ceva «unic» în viața lui Varlaam, cît și în istoria Bisericii Ortodoxe Române, se petrece în anul 1639, cînd este pus alături de Partenie (mitropolit al Adrianopolului) și de Porfirie (mitropolitul Niceei), candidat pentru postul de patriarh al Constantinopolului¹¹. În anul 1644, este trimis într-o solie de pace în Țara Românească, unde ajută substanțial la consolidarea «actului de frăție», dintre Matei Basarab și Vasile Lupu.

După o multilaterală și bogată activitate, trecut de 70 de ani, Varlaam, simțindu-se bătrîn și slăbit cu sănătatea, se întoarce la Mănăstirea Secu, căreia îi dăruiește toată averea printr-un testament, purtînd data de 18 august 1657¹².

În literatura Bisericii Ortodoxe Române, Varlaam este cunoscut cu următoarele lucrări mai de seamă: *Leastvița lui Ioan Scărarul*¹³, traducere din slavonește, manuscris; *Carte Românească de învățătură*, publicată la Iași, 1643: *Septe taine a Bisericii*, Iași, 1644; *Răspunsul împotriva Catehismului calvinesc*, publicat la 1643; iar unii dintre cercetători îi atribuie și compunerea unui «Paracelis al Născătoarei de Dumnezeu», Iași, probabil în 1645¹⁴. S-au mai păstrat în manuscris și ceva texte liturgice traduse de el: *Evangheliarul*, *Liturghierul* și *Psaltirea*¹⁵, însă dintre toate operele publicate de Varlaam, interesul cel mai mare, atît pentru istoria Bisericii Ortodoxe Române, cît și pentru istoria literaturii românești, îl prezintă *Cazania de la 1643*.

Geneza Cazaniei lui Varlaam și contribuția ei la păstrarea și întărirea unității de credință ortodoxă. — După unele afirmații, *Cazaniile* lui Coresi din 1564 și 1581, au fost scrise sub «influența protestantă». Înțelegerea nevoilor spirituale, așa cum erau în acele vremi, de mari frământări religioase, l-au îndemnat pe Varlaam să tipărească și el *Cazania*¹⁶.

Cu privire la alcătuirea ei, s-au emis mai multe ipoteze: După una, se afirmă că la baza *Cazaniei* lui Varlaam, au stat tipăriturile diaconului Coresi¹⁷; după alta se susține că s-au găsit părți comune, între *Cazania* lui Varlaam și între *Cazania* tradusă din rusește de Udriște Năsturel¹⁸. Dintr-o scrisoare adresată de către Varlaam

8. Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 81, vezi și: Ilie Georgescu *Ierarhi români, soli diplomatici în veac. VXi—XVII*, în «Studii Teologice», seria a II-a, (1957) p. 269—270; Florea Mureșan, *op. cit.*, p. 6—10.

9. Amănunte despre aceste trei instituții culturale a se vedea la: Florea Mureșan, *op. cit.*, p. 13—16. 10. *Ibidem*, p. 17—22; N. Chițescu, *art. cit.*

11. Florea Mureșan, *op. cit.*, p. 16; Augustin, Z. N. Pop, *op. cit.*, p. 762.

12. Augustin, Z. N. Pop, *op. cit.*, p. 773.

13. Melhisedec, *Cronica Romanului și a Episcopiei de Roman*, București, 1874, p. 247—249.

14. Dan Simonescu, *Contribuțiuni la Bibliografia românească veche*, în «Studii și lucrări de bibliografie», I (1955), p. 247—248. 15. Augustin, Z. N. Pop, *op. cit.*, p. 747.

16. Paul Mihail, *Circulația Cazaniei Mitropolitului Varlaam în Biserica românească*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXX (1957), nr. 10—12, p. 822.

17. Petre Haneș, *Vechile noastre Cazanii, Coresi, Varlaam, Mănăstirea Dealu*, în «Prietenii istoriei literare», București, 1931, p. 133—161.

18. Grigorie Scorpan, *Locul Cazaniei lui Varlaam în vechea noastră literatură omiletică din sec. XVI și XVII*, în «Cercetări istorice», XIII—XIV, (1940), nr. 1—2, p. 562.

țarului Mihail Feodorovici, în 1637, rezultă că lucrarea sa n-ar fi fost decît o traducere. S-a mai emis și părerea că textul pe care Varlaam îl avea gata de tipar, în 1637, a fost tradus după Calist, Patriarhul Constantinopolului (sec. XIV), ucenicul Sfîntului Grigore Palama¹⁹. Cu înțelegerea sau pentru nevoile spirituale ale credincioșilor și experiența sa predicatorială, Varlaam, «a îmbogățit textul cu idei, cu expresii din alți autori și cu idei și expresii personale»²⁰. Stilul lui Varlaam, în care abundă imaginile, precum și unele aluzii la starea de lucruri din Moldova, vădesc și contribuția sa personală²¹. Nicolae Iorga presupune că într-adevăr Cazania lui Varlaam, «nu este făcută după un singur original, ci ar fi o culegere din mai mulți autori»²². După o altă ipoteză se susține că opera lui Varlaam a fost tradusă din limba ucrainiană, cuvîntul «Cazanie» fiind de origine ucrainiană²³. O comparație însă între Cazaniile rutene și Cazania lui Varlaam, nu s-a făcut pînă în prezent²⁴. Se recunoaște însă de toți cercetătorii că nu este o simplă traducere, deoarece însuși Varlaam spune în predoslovioa cărții șale: «adunat-am din toți tîlcovnicii Sfîntei Evanghelii, dascăli ai bisericii noastre»; deci partea de contribuție originală a lui e foarte mare. Cazania cuprinde predicile la Duminicile anului bisericesc, la Simbăta lui Lazăr, la Vinerea Mare, la Patimile Domnului și la Simbăta Mare. În total sînt 54 de Cazanii. De asemenea mai cuprinde Cazaniile la «Praznicile lunilor preste an, împărătești și a Svenți mari» în număr de 21 și nu de 22, «așa cum întîlnim în unele lucrări care se ocupă de Cazania lui Varlaam»²⁵.

Insemnătatea *Cazaniei* lui Varlaam, pentru păstrarea unității de credință străbună, este redată de Mitropolitul Nicolae Colan, în cuvintele de cinstire ca acestea: «Nu cunosc o carte, afară doar de Sfînta Scriptură, care să fi dus în casa cea duhovnicească a românului, mai multă lumină decît Cazania Mitropolitului Varlaam, trimisă la propovăduire, în anul Domnului 1643. Obîrșia acestei izbăvitoare lucrări, trebuie căutată în neobișnuita răspîndire de care s-a bucurat...»²⁶. Fiind căutată de lumea moldovenească, dornică de citire, de românii din Transilvania, rivnitori după adevărurile legii strămoșești și de toată suflarea românească, a ajuns să fie folosită în toate edițiile Cazaniilor ce s-au tipărit pînă azi²⁷. După unele cercetări, ea a fost utilizată în 15 ediții, care i-au urmat²⁸. Prin marea ei circulație, Cazania lui Varlaam a adus o importantă contribuție la conservarea ideii unității de neam, la formarea limbii literare românești și la introducerea limbii naționale în biserică,

19. Cf. Scarlat Porcescu, *art. cit.*, p. 852.

20. *Ibidem*.

21. *Ibidem*.

22. N. Iorga, *Istoria literaturii românești*, București, 1925, p. 253.

23. Șt. Ciobanu, *Istoria literaturii românești vechi*, vol. I, București, 1947, p. 263.

24. Nicolae Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, vol. II, București, 1942, p. III. Toate ipotezele menționate vezi pe scurt la: Paul Mihail, *op. cit.*, nr. 10—12, p. 820—828.

25. Florea Mureșan, *op. cit.*, p. 33.

26. *Ibidem*, p. VII — Predoslovioa mitropolitului Nicolae Colan.

27. De circulația *Cazaniei* lui Varlaam amintesc aproape toți cercetătorii. A se vedea însă în mod expres studiile; Paul Mihail, *Circulația Cazaniei Mitropolitului Varlaam în Biserica Românească*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei» XXX (1957), nr. 10—12 p. 806—820; C. A. Stoide, *Despre unele însemnări de pe Cazania lui Varlaam și alte tipărituri vechi românești*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXX, (1957), nr. 10—12, p. 829—835; Prof. Octavian Schiau, *Circulația Cazaniei lui Varlaam în Transilvania*, în «Mitropolia Olteniei», 1970, nr. 5—6, p. 524—532; Prof. Ioan C. Chițimia, *Din vechea răspîndire a cărții românești în Țara Oltului*, în «Mitropolia Olteniei», 1970, nr. 5—6, p. 534—536; Mihai Manolache, *Identificarea unui prețios manuscris în muzeul culturii românești din Scheii Brașovului*, în «Drum Nou», XXX, nr. 8763 — 1973, Brașov.

28. Florea Mureșan, *op. cit.*, p. 128—216.

limba ei fiind în mare parte curățită de numeroase expresii și de arhaismele care abundau în textele religioase anterioare. Varlaam s-a străduit ca să redea Cazania sa în limba vorbită, gîndită și simțită de popor, scriind-o pentru întreaga «seminție românească», cu simțul pentru limba literară în devenire, nerupînd unitatea spirituală a neamului și neabătîndu-se de la tradiția stabilită cu jumătate de veac înaintea lui, de Coresi. Munca lui de traducător reprezintă, în procesul de formare a limbii noastre literare, un mare pas înainte, curățind-o și apropiînd-o de limba vie»²⁹. Precizarea adevăratei învățături de credință, devenise problemă de viață, nu numai în cazul *Mărturisirii Ortodoxe*, a lui Petru Movilă, ci și în *Țările Române și Ardeal*»³⁰. Varlaam cunoaște foarte bine realitățile confesionale, ale vremii sale și cînd a avut ocazie, a luat atitudine hotărîtă și clară, față de învățăturile eterodoxe, contribuind astfel la păstrarea și întărirea unității nealterate a credinței și învățăturii ortodoxe.

Aspecte ale Providenței și lucrării de mîntuire, în Cazaniile Duminicilor «peste an», la Praznicile... împărătești și la «svenți mari». — Providența este manifestarea iubirii lui Dumnezeu față de lume. După învățătura creștină, Dumnezeu fiind iubire (I Ioan IV, 8). El nu trăiește numai în sine. Iubirea se cere să fie activată cît mai mult. «Acest lucru îl vedem clar la Dumnezeu, care își activează iubirea Sa, nu numai în comuniunea treimică, ci a hotărît, din veci, să o reverse și asupra altora. Iar pentru a avea asupra cui s-o reverse, El a hotărît din veci, crearea lumii. Astfel crearea este prima manifestare în afară a iubirii divine. Este prima acțiune externă a lui Dumnezeu și premisa tuturor celorlalte acțiuni ale Divinității»³¹. Dumnezeu după ce a creat lumea, nu a lăsat-o în părăsire, ci îi poartă de grijă, atît pentru a nu se întoarce în neființă, cît și pentru a o sprijini să-și ajungă scopul fixat, mîntuirea. Providența se arată în toate lucrurile lumii, de la cele mai mici, pînă la cele mai mari, pe care Dumnezeu le cunoaște și le îngrijește»³².

Sfinții Părinți caută să arate în scrierile lor, această lucrare a lui Dumnezeu în lume. Astfel, Sfîntul Ioan Gură de Aur arată că «Dumnezeu nu numai că a adus la lumină zidirea, dar după ce a adus-o, o îngrijește. De zici îngeri, de zici arhangheli, de zici puterile cele de sus, de zici toate cele văzute și nevăzute, toate acestea se bucură de pronia Lui. Fără această lucrare, ele se duc, se scurg și pier»³³. De asemenea Sfîntul Clement Alexandrinul, vorbind despre această lucrare a lui Dumnezeu, zice: «înfrățirea, ordinea și măiestria lucrurilor văzute ne arată pronia dumnezeiască»³⁴.

Creștinismul fiind religia mîntuirii, Varlaam pune în centrul învățăturilor din Cazania sa manifestarea Providenței în opera de mîntuire. El arată gravele urmări ale căderii în păcat, învață că Dumnezeu, Tatăl cel ceresc, Creatorul a toate, n-a voit pieirea veșnică a omului, că nu pentru aceasta crease pe om, ci prin infinita Sa bunătate, prin înțelepciunea Sa, cu purtarea Sa de grijă și prin iubirea Sa nemărgi-

29. N. Cartoian, *Istoria literaturii române*, București, 1943 p. 112.

30. Bodogae Teodor, *Mitropolitul Varlaam ca teolog...*, art. cit., p. 778.

31. *Teologia dogmatică și simbolică, manual pentru instituturile teologice*, vol. I, București, 1958, p. 458, (vom cita : «Teologia dogmatică...»).

32. *Mărturisirea Ortodoxă*, București, 1942, cf. : *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, București, 1952, p. 29 (vom cita : *Învățătura de credință*).

33. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre Cel de o ființă, contra Anomeilor*, 12, P. G., XLVIII, col. 810, cf. *Învățătura de credință*, p. 77.

34. Clement Alexandrinul, *Covoare* 5, 1, 6, 2, P. G., IX col. 16 ; cf., *Învățătura de credință*, p. 77.

nită a găsit mijlocul cel mai bun al izbăvirii din păcat, hotărînd întruparea Fiului pentru mîntuirea lumii. Domnul nostru Iisus Hristos, vrînd să arate această iubire a Tatălui ceresc, spune: «Că așa de mult a iubit Dumnezeu lumea, încît și pe Fiul Său cel Unul născut L-a dat, ca tot cel ce crede întru El să nu piară, ci să aibă viață veșnică» (Ioan III, 16). Mitropolitul Varlaam caută să scoată în evidență, în *Cazania* sa, și adevărul precizat de Sfîntul Apostol Pavel cînd scrie: «Iar cînd a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub lege, ca pe cei de sub lege să-i răscumpere, ca să dobîndim înfierea» (Gal. IV, 4—5). Această micșorare (chenoză) a mării lui Iisus Hristos, pentru mîntuirea noastră, o exprimă Varlaam foarte limpede, prezentînd viața Mîntuitorului, între naștere și moarte, ca un șir neîntrerupt de umilințe și lipsuri. Astfel, în *Cazania* de la Duminica Floriilor spune: «Deci pentru tine, creștine s-au smerit împăratul cerului și au luat chip de rob; și astăzi pentru tine au venit în Ierusalim spre munci și spre moarte rea și grozavă, ca să te izbăvească de moartea de veci. Venit-au să-și verse singele, ca pre tine să te răscumpere din robia iadului și a muncilor; Venit-au cu blindețe, ca să te apropie cu îndrăznire către Dinsul; venit-au sărac, ca să te îmbogățească cu împărăția Sa cea dumnezeiască; venit-au plecat și smerit, ca pre tine să te înalțe întru mărirea cerului. Cine nu se va mira acum de blindețele și de smerenia Lui cea mare și fără de măsură? ...Cela ce caută pe pămînt și-l face de se cutremură, într-atîta smerenie și într-atîta răbdare veni, cît nu numai din ceriu pe pămînt se pogori, ce mai apoi și chinuri cumplite răbdă. Și pentru ce? Pentru noi păcătoșii, pentru noi nemulțumitorii, pentru noi îndărătnicii. Ca să miluiască pre noi, ca să ne mîngîie, ca să ne răscumpere, ca să ne izbăvească din moartea de veci, din robia diavolului, de sub puterea iadului și-a muncilor, ce eram dați și vînduți pentru greșala și neascultarea strămoșului nostru lui Adam, întru carele am greșit noi toți»³⁵. Varlaam arată în acest text, în mod explicit, că mîntuirea săvîrșită de Iisus Hristos înseamnă eliberarea omului din răul în care căzuse prin Adam. Omul singur nu putea să se mîntuiască, firea lui fiind slăbită de păcat. Firea aceasta a restabilit-o Fiul lui Dumnezeu asumînd-o prin întrupare și păstrînd-o curată. Prin aceasta a împlinit legea ascultării de Dumnezeu, făcîndu-se ascultător pînă la moarte. Mîntuitorul a venit, spune Sfîntul Ioan Damaschin, ca să se facă părtaş firii noastre, ca să ne învețe prin pildele Sale calea virtuții, ca să ne scape de stricăciune prin comuniunea cu viața, făcîndu-se începătura vieții noastre»³⁶. La această manifestare a iubirii și a purtării de grijă a lui Dumnezeu, pentru mîntuirea și împărtășirea de viață cea veșnică, Varlaam îndeamnă pe ascultătorii săi să răspundă cu nevoie și priveghere, așa cum învață Domnul căci numai așa își însușește mîntuirea împlinită de El. Ei trebuie să săvîrșescă binele și «să părăsească faptele cele întunecate, cari le sînt: fătărilor, vicleșugurile, jurămintele, furtișagurile, uciderile, desfrînările, lăcomiile, nedreptățile, mîndriile, bețiile și alte asemenea acestora și să apuce să facă faptele cele luminate carile sînt: dreptatea, smerenia, curăția, milostenia, postul, paza bisericii, spovedania, cuminecătura și altele asemenea acestora, ca să him fiili luminii și moșnenii împărăției cerului»³⁷.

Mitropolitul Varlaam arată că mîntuirea ca refacere și desăvîrșire a firii umane, nu se poate cîștiga decît prin credință și fapte bune, nu numai prin credință.

35. *Cazania*, 1643, p. 70—71.

36. *Dogmatica*, cartea IV-a, cap. 4 (cf., *Învățătura de credință*, p. 82.

37. *Cazania*, 1643, p. 342—343.

El este preocupat îndeaproape, pentru ascultătorii săi, de a-i îndrepta pe calea sfințeniei și a desăvârșirii, arătându-le prin cuvinte impresionante, pline de adevărată simțire și trăire creștină, jertfa pe care a adus-o Mîntuitorul pentru mîntuirea noastră: «Dumnezeu cela ce iaste înaintea de veci, zice el, în Cazania înălțării Domnului, veni de se întrupă pentru noi din Sfînta Fecioară Maria și însetă și flămînzi și samaritean fu socotit și îndrăcit fu grăit și fugi denaintea vrăjmașilor, fu batjocorit ca un mincinos, fu ocărit ca un amăgitor, fu bătut cu palma peste obraz ca un rob, pedepsit fu ca un străin, bătut fu ca un vinovat, scuipat fu ca un lepădat, răstignit fu între doi tilhari, ca un făcător de rău, îngropat ca un mort. Și acestea toate le rabdă ca un om deplin ce era, pentru spăsenia noastră, pentru ca să izbăvească rodul omenesc din amarul și întunecatul iad»³⁸. Mîntuirea se obține printr-o viață spirituală, iar aceasta este participarea la viața divină. Varlaam îndeamnă pe ascultători să țintească la desăvîrșire, cum ne învață Mîntuitorul: «Fiți desăvîrșiți, precum Tatăl vostru cel ceresc desăvîrșit este» (Matei V, 48). Orice credincios trebuie să urmeze pilda vieții Domnului nostru Iisus Hristos, care a realizat în gradul cel mai înalt, desăvîrșirea umană, prin toate virtuțile posibile, necesare refacerii și împodobirii naturii umane. În acest sens au interpretat Sfinții Părinți viața Mîntuitorului, Sfîntul Maxim Mărturisitorul, zicînd în această privință: «În Hristos locuiește, după ființă toată plinătatea dumnezeirii»³⁹, «reprezentînd suprema culme a unei spiritualelizări și a unei încordări de voință subordonată lui Dumnezeu»⁴⁰. «Prin aceasta El s-a făcut pildă de îndumnezeire pentru noi. Natura umană a lui Iisus Hristos a atins prin îndumnezeirea de care s-a împărtășit ... ultima treaptă posibilă de amplificare a puterilor ei, pe care noi nici nu ne-o putem închipui unde se află»⁴¹. Aspectul de jertfă mîntuitoare, capătă la Varlaam o mare bogăție de înțelesuri, așa cum învață Sfinții Părinți. Dumnezeu-Cuvîntul, după exprimarea Sfîntului Maxim Mărturisitorul, s-a făcut om, ca să facă dumnezei și fii ai lui Dumnezeu pe oameni»⁴².

Iisus Hristos este călăuza și adevăratul model de urmat în viață:

Toate aceste învățături le are în vedere Varlaam, în Cazaniile sale. Astfel în Cazania de la Simbăta cea Mare, zice: «Că dintii, dacă au făcut Dumnezeu pre om, adică pre Adam, și-i dete viață muri iarăși și pieri; iar al doilea rînd înnoi-l printr-Însul ... și-l scoase pe om la viață. Pentru aceea nu ne mirăm atîta de frumusețea cerului și a pămîntului ce au făcut Dumnezeu dintîi, cum ne mirăm astăzi, de lucrurile cele noi, ce au făcut acum ... că acum moartea de veci este ucisă de moartea Svenției Sale și păcatul ars de focul dumnezeirii Lui, blestemul călcat, împărăția diavolului risipită ... iadul deșert, legații scoși și slobozi, gropile deschise, morții ieșiți din întuneric la lumină, din moarte la viață»⁴³. În tot acest text, Varlaam arată că mîntuirea constă în refacerea chipului Lui stricat de patimi și de tirania diavolului. Prin întrupare și jertfă se realizează aducerea chipului omului la starea dintîi pînă a nu fi căzut în păcatul neascultării pentru scăparea lui de stricăciune și moarte. Că zice el, mai departe, tot în această Cazanie de la Simbăta cea Mare: «că Svenția Sa au răbdad durere și-au gustat moarte, numai ca să ne învie pe noi și să ne slo-

38. *Ibidem*, p. 131—132, vezi și p. 187, 226—227; 34—35.

39. *Filocalia*, vol. II, trad. D. Stăniloae, Sibiu, 1947; cap. gnost. I, 121, p. 174.

40. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 171;

41. *Ibidem*, p. 179.

42. *Filocalia*, vol. II, op. cit., C. 25, p. 175.

43. *Cazania*, 1643, p. 82.

boadă din moartea de veci»...⁴⁴. «Înțeleptul Dumnezeu, arată Varlaam, în Cazania de la Duminica Tomii, nu numai de unu-l era milă, ci și de toată lumea meșterșugui ca să hie mai știută și tuturor mai adevărită învierea Svenției Sale, ca să se vestească și să se arate în toată lumea adevărul și credința învierii»⁴⁵. În Cazania de la Schimbarea la Față, mitropolitul Varlaam prezintă continua acțiune a Providenței⁴⁶.

Aici Varlaam arată că însăși pedepsele pe care le-a primit omenirea din partea lui Dumnezeu pentru întreaga ei rătăcire și cădere în păcate au avut scopul îndreptării ei. Dar întrucât acestea au rămas fără efect, Dumnezeu a recurs în bună-tatea Lui nemărginită, la trimiterea Fiului Său în lume, care prin smerenie și ascultare, pînă la moarte, de bună voie, a ridicat firea omenească asumată la nestricăciune, la starea ei primară prin înviere și îndumnezeire, ca acest efect să se extindă asupra tuturor ce cred în El și urmează exemplul vieții Lui.

În Cazania de la Înălțarea Sfintei Cruci, Varlaam îndeamnă pe ascultătorii săi «să plîngă cu amar» pentru greșelile lor, «că fărădelegile lor au murit părintele și tvorețul tău Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu... Acela pe lemnul crucii cu găvoazde au fost găvozdit și între doi tilhari răstignit și cu spini înghimpoși încununat și cu hiare amară adăpat și peste obraz cu palma bătut... Acela pentru tine fu prins și legat și înaintea a nedrept giudeț dus și cu nedreptul giudecat și la stîlp bătut și pe cruce fără de milă răstignit. Muri pentru tine, ca să te învie din moartea cea de veci, întru viața cea netrecută. În groapă întunecată se îngroapă ca pre tine să te scoată întru lumina cerului... Cît bine ai de la Dumnezeu, acela tot cu crucea Svenției Sale l-au făcut ție, care cruce nu numai de la răstignirea lui Hristos... iaste cinstită și proslăvită, ce și mai dinante de aceea, în toate veacurile cite au trecut lemnul crucii în multe chipuri și în multe feluri s-au închipuit și s-au însemnat pre această lume, de oameni mari și de svenți și de prooroci...»⁴⁷.

Mitropolitul Varlaam scoate în evidență lucrarea intimă a lui Hristos în fiecare credincios. Astfel, după cuvintele Sf. Maxim Mărturisitorul, «El se face fiecăruia, după măsura puterii lui. El se răstignește în cei cari încep viața de evlavie prin fapte, pironind prin frica de Dumnezeu lucrările pătimase ale lor; și învie și se înalță la ceruri în cei ce au desbrăcat întreg omul vechiu, care se strică prin poftetele amăgitoare...». Mîntuitorul restaurează firea umană în fiecare sădindu-i viața și pătimirea Lui⁴⁸.

Aspecte eclesiologice în Cazania lui Varlaam, legate de Providența și lucrarea de mîntuire. — Mîntuirea credincioșilor se realizează în Biserică, prin unirea cu Hristos în Sfintele Taine. De mîntuire se învrednicesc, după cuvintele Domnului, toți cei ce cred și se botează: «Cel ce va crede și se va boteza se va mîntui; iar cel ce nu va crede se va osîndi» (Marcu XVI, 16). Dar adevărul despre Hristos și deci El însuși se găsește în Sfînta Biserică «stîlpul și temeliea adevărului» (I Tim. III, 15). Ea îl moștenește și-l păstrează nealterat prin vestirile proorocilor, patriarhilor și dreptilor, ce au avut o viață și cugetare sfîntă, vestiri ce s-au împlinit prin Iisus-Mîntuitorul. În ea se trăiește împreună cu Hristos, după pilda Lui.

Mitropolitul Varlaam, explicînd pilda gospodarului ce a sădit o vie, în Cazania de la Duminica a XIII-a după Rusalii, înfățișează ca într-o icoană imaginea Bisericii, arătînd că: «Via a răsădit-o Dumnezeu în loc ales, în țara făgăduită, a îngredit-o cu

44. *Ibidem*, p. 85.45. *Ibidem*, p. 301.46. *Ibidem*, p. 473.47. *Ibidem*, p. 361—362.48. *Filocalia*, vol. II, op. cit., c. 27, p. 176.

lege ca și cu gard, a săpat într-însa călcătoare (teasc) ce se cheamă besearecă și jărtivnicul, unde junghia jertfă și face rugi pentru iertarea păcatelor... și o dete în mîna lucrătorilor, a învățătorilor legii oamenilor, arhierilor și cărturarilor»⁴⁹. Același lucru îl arată și în alte două Cazanii și anume, în Cazania de la Duminica a XIV-a, cu pilda nunții fiului de împărat și în Cazania de la Duminica Rusaliilor.

În Cazania, cu lucrătorii viei, Varlaam îl prezintă pe Iisus Hristos, cap al Bisericii și piatră de temelie: «Că Măria Sa Hristos iaste cap bisericicii noastre, care besearecă iaste din doi păreți, adică din evrei și din limbă zidită. Acestor doi păreți iaste Hristos cap... Piatra se grăi pe sine Hristos, că cumu-i piatra cea mai mare în cornul păreților, de ține amîndoi păreții, așa și Domnul Hristos, piatra tării cei veșnice, ține cerul și pămîntul și împreună îngerii cu oamenii...»⁵⁰. Pentru mîntuire, Varlaam îndeamnă pe ascultătorii săi, să facă fapte bune, urmînd pildei lui Hristos. El zice: «Domnul Hristos ca un răsăditoriu de vie, va tăia vița care nu va face roadă bună și în foc o va arunca iară care va face struguri o va lua în dreapta Sa... și va arăta roada și slava ei înaintea îngerilor lui Dumnezeu»⁵¹. Varlaam precizează în tilcuirile sale că unul fiind capul Bisericii, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, una este și Biserica și așa cum nu se poate despărți trupul de cap tot așa nici Biserica de capul ei. Dar pentru aceasta viața Bisericii sau a credincioșilor ei trebuie să fie asemenea vieții lui Hristos. Acest lucru îl scoate el în evidență mai ales în Cazania Duminicii a XIV-a, cu pilda nunții fiului de împărat: «Cumu-i mirele cap nevastei sale, așa și Dumnezeu besearecei, adică credincioșilor Săi... Deci cum iubește mirele nevasta sa ca să îmble pre voia sa, așa și Dumnezeu iubește beseareca Sa, adică credincioșii Săi, să îmble pre voia LUI»⁵². Varlaam arată că Domnul a îmbrăcat Biserica în haina cea mai luminată a Sfintului Botez, și a vieții celei noi asemănătoare cu a Lui, i-a dat inel de logodnă darul Duhului Sfînt și zestrea ei a împărțit-o în două părți: «o parte într-această lume-i dede, căci că slobodzi seminția omenească din robia satanei și sufletul de păcate-l curăți... altă parte în veacul ce vine, ține să-i dea învierea din morți, viața cea neputredă, petrecerea cu îngerii, moșia împărăției cerului...»⁵³.

Varlaam invită pe ascultătorii săi, să se pregătească cu fapte de milostenie, cu posturi, cu spovedanie, cu viață curată, ca să ia parte la Cina Domnului: «Veniți și nu lepădați ospățul și cinstea aceasta care cu mare cheltuială iaste gătată... Nu boi, nici dobitoace grase, nici fiare, nici păsări au junghiat pentru voi, ce Unul născut, Fiul Său au giunghiat și pre moarte groaznică l-au dat, ca să facă vouă veselie și ospăț ca acela... Acela hiare amară gustă și oțat pe cruce bău, ca pre voi să vă ospăteze cu hrană îngerească și cu dulceată cerească să vă îndulcească...»⁵⁴. În cuvinte pline de simțire arată Varlaam toată purtarea de grijă pentru mîntuire: «Să ne aducem aminte, că Dumnezeu mult grijește de noi, că pentru noi au făcut nuntă Fiului Său, pentru noi o au gătat, pre noi la nuntă ne-au chemat, la noi slugile Sale au trimis...»⁵⁵.

În Cazania Duminicii Rusaliilor, mitropolitul Varlaam arată cum s-a întemeiat prima comunitate creștinească, în Ierusalim, după pogorirea Sfîntului Duh peste Sfînții Apostoli, prin predica Sfîntului Petru. În praznicul Cincizecimii are loc nașterea Bisericii și a noastră ca «fii și frați» în Hristos. Duhul Sfînt care s-a coborît peste Mîntuitorul la Botez, se coboară peste ucenici în ziua Cincizecimii dîndu-le

49. *Învățătura de credință*, p. 3.50. *Cazania*, 1643 p. 225.51. *Ibidem*, p. 228.52. *Ibidem*, p. 229.53. *Ibidem*, p. 231.54. *Ibidem*, p. 232.55. *Ibidem*, p. 234.

puterea duhovnicească de a răspîndi învățătura adevărurilor divine, pînă la marginele lumii. Dar Duhul are în special rolul de a transmite chipului nostru restabilit, întărirea în ceea ce cred. Prin pogorîrea Duhului Sfînt, Varlaam spune că s-au împlinit «tocmele dumnezeiești... că chipul acela al lui Dumnezeu carele pusesese și-l arătase Dumnezeu în tvorenia sa, adică în om și întîi întru Adam, care chip și obraz fiind grozăvit și spurcat de duhul cel rău și înșelătoriu ce înșeală pre Adam... cu Duhul lui Dumnezeu cel Svînt stătu acel chip curat și înfrumusețat întru noi întru toți; și fiind acel chip omorît de meșteșugul diavolului, iară de Duhul Svînt s-au învins și iaste viu și înnoit chipul lui Dumnezeu întru noi, către mărirea cea de veci»⁵⁶. În acest sens, la Duminica Cîncizecimii, Varlaam arată lucrările Duhului Sfînt prin care se restabilește firea umană în noi, după asemănarea lui Hristos. «Duhul Sfînt curățește pre om și-l sfințește și-l înnoiește și-i dă în capul lui înțelepciune și în limbă grai și cuvînt, și știință să știe de lucrurile ce vor fi înainte, și pricepere să priceapă de tainele cele neștiute, pînă ce aduce pe om de-l schimbă din viața lui cea păcătoasă și-l tocmește de-l face pre chipul și pe obrazul lui Dumnezeu, fără de pohte și fără de nici-un păcat, în ce chip au fost Adam cînd l-au zidit Dumnezeu întîi... Duhul Sfînt așijderea din oameni simpli alege și face apostoli și prooroci, învățători, păstori turmei lui Hristos...»⁵⁷. Varlaam accentuează importanța Duhului Sfînt, în opera de refacere a naturii umane în cuvinte de mare profunzime spirituală și plasticitate: «Vai de creștinul cela ce pentru păcat s-au despărțit de Dumnezeu de dînsul și Duhul Sfînt într-însul nu locuiește. Acela iaste sec ca un lemn uscat, gata de ardere în focul nestîns... pentru că de n-ai Duhul Sfînt, pre Dumnezeu n-ai și de n-ai pre Dumnezeu, nimica n-ai...»⁵⁸.

În sprijinul mîntuirii credincioșilor prin Biserică, un mare rol are, după Varlaam, puterea sfințitoare a Tainelor, rugăciunile sfinților lui Dumnezeu, între care ajutorul Maicii Preacurate și a sfinților îngeri. Cei din urmă «sînt străjerii vieții noastre și priveghe pentru sufletele noastre, de gonesc de la noi puterea diavolului. Aceia ruga noastră o duc la Dumnezeu și către faptele cele bune ne îndeamnă, iar de către păcate ne depărtează. Aceia ridică mintea noastră să ne aducem aminte de moarte și de minia lui Dumnezeu, pre cei căzuți în păcate îi ridică spre pocăință, iar celor drepiți le arată tainele lui Dumnezeu. Aceia în ceasul morții noastre desparte sufletele noastre de trup și le apără de vâmi ce sînt de la pămînt pînă la cer... Pentru aceea Varlaam zice: «nu gonireți de la voi svîntul înger cu necurățirile voastre, nici primireți în loc de îngerul lui Dumnezeu, îngerul sanatei»⁵⁹.

Cu astfel de îndemnuri și învățături, de adevărat părinte sufletească, mitropolitul Varlaam căuta să îndrumeze pe ascultătorii săi, dovedindu-se ca un deplin cunoscător al dreptei credințe și al sufletului omenesc. Toată învățătura lui despre mîntuire se încadrează perfect în doctrina despre mîntuire a Sfinților Părinți, avînd înnoirile scolastice și protestante în această privință.

Cazania, care-i poartă numele, ne înfățișează chipul lui de mare ierarh, veșnic aplecat spre însușirea și trăirea dogmelor de credință, pe care a căutat să le imprime, cu toată puterea lor de viață, în inimile credincioșilor săi ascultători.

Asupra *Cazaniei* mitropolitului Varlaam, de-alungul anilor s-a scris mult. Cercetători de diferite specialități, istorici și filologi, dogmatiști și moraliști, s-au aplecat cu deosebită iscusință și cu multă mîgală, să descifreze din ea seva spirtuală, dătă-

56. *Ibidem*, p. 236.57. *Ibidem*, p. 142.58. *Ibidem*, p. 142.59. *Ibidem*, p. 145.

toare de viață, pentru credincioși și întreaga suflare românească. S-a arătat astfel, importanța ei multilaterală, atît pe tărîmul istoriei literaturii românești, cît și pe cel al istoriei bisericești.

Prin aria de răspîndire și de circulație, în toate regiunile locuite de români, a adus o importantă contribuție la păstrarea și întărirea unității de credință străbună și la formarea și conservarea conștiinței unității de popor. Putem afirma, fără teama de-a greși, că ea a fost una din acele cărți providențiale, apărută la răscruce de drumuri, pentru întreg neamul românesc.

Pe lîngă importanța ei istorică și lingvistică, Cazania lui Varlaam are și un neprețuit rol dogmatic, moral, prin afirmarea dreptei credințe pe care o explica în lumina nealterată a Sfințelor Scripturi, și a învățăturii patristice. Astfel, învățătura despre Providență și opera de mîntuire, este înfățișată în cel mai autentic sens patristic. Mitropolitul Varlaam descriind lucrarea proniatoare și de mîntuire, a neamului omenesc, sub toate aspectele ei, arată că omul fără sprijinul lui Dumnezeu nu poate face nimic pentru mîntuirea sa; dar în același timp, omul nu trebuie să rămînă în pasivitate ci să se străduiască în așa fel, prin credință și fapte bune să răspundă multei purtări de grijă și dragoste a lui Dumnezeu și să contribuie la refacerea firii sale. Prin aceasta se reface și iubirea între oameni.

De aceea descriind conlucrarea omului cu Dumnezeu în toate actele bune, pentru mîntuire, Varlaam are în sfera preocupărilor sale, nu numai viața de dincolo, ci și bunăstarea și fericirea vremelnică a credinciosului de aici de pe pămînt. Dumnezeu este prezentat de mitropolitul Varlaam, ca nepărtinitor, ca un părinte bun, căruia nu-i plac nedreptățile și nici un fel de silnicii și fărădelegi. Edificatoare în acest sens, este Cazania de la Înălțarea Mîntuitorului, din care redăm acest text: «De vom ocări săracul, cînd vom dosădi pe cel nevoiaș, cînd vom obidi beteagul, însuși pe Hristos îl vom ocări și vom dosădi. Că Hristos așa zice: «Cine ce bine sau ce rău face unui om din aceștia mai mici, Mie îmi face, că aceia sînt frații Mei». Pentru aceea orice rău facem cuiva, lui Hristos facem. Deci de folos iaste, frații mei, de vom cinsti pe cei bogați, iară pe cei nevoiași îi vom obidi și-i vom dosădi. Ian spuneți-mi, care ne asupresc pre noi, nevoiașii au bogații? Cari ne trag la giudețe, cari ne dosădesc, cari ne obiduiesc? Săracii au bogații? Pururea de cei bogați sîntem asupriți mai mult. Pentru aceea, nevoiașii, săracii, neputincioșii să cade mai mult a-i socoti. Acelora să agiutăm întru nevoia lor, în treaba acelora să slujim, pre aceia să dăruim, pre aceia să-i împrumutăm, pentru ca să se cinstească și să ne proslăvească Dumnezeu pentru lucrurile noastre, așa cum Hristos însuși grăiește în Sfînta Evanghelie: «Printre aceasta să proslăvește Părintele Meu, ca să faceți lucruri bune și să-Mi fiți Mie ucenici». Deci să ne nevoim ziua și noaptea, să-L proslăvim cu lucrurile noastre, să-L cinstim cu faptele noastre cele bune...»⁶⁰.

Pe bună dreptate deci, Cazania lui Varlaam a fost socotită ca o carte de îndreptar folositor pentru viață. De aceia și-a meritat din plin, intrarea ei în sufletul poporului, rămînînd actuală necontenit, prin efectele salutare ale adevărurilor ce le tratează.

60. *Ibidem*, p. 379.

Doctorand M i h a i E n a c h e

ÎNVĂȚĂTURA DESPRE SINERGIE LA UNII DINTRE SFINȚII PĂRINȚI ȘI ÎN TEOLOGIA ORTODOXA MAI NOUĂ *

Cîteva considerații asupra temeiurilor sinergiei

1. *Intruparea Fiului lui Dumnezeu bază a sinergiei.* — Sinergia este conlucrarea liberă a credinciosului cu harul ȋivin dat nouă de către Dumnezeu.

Sinergia are ca temei întruparea pe care Fiul lui Dumnezeu a acceptat-o de bună voie din iubirea Sa nemărginită față de lume. Ea este calea prin care Dumnezeu poate intra în inimile noastre și puntea pe care noi putem urca la Dumnezeu. Omul, în baza faptului că este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, are capacitatea firească de a colabora cu El realizînd și dezvoltînd comuniunea cu El. Prin această comuniune a credincioșilor cu Hristós Fiul lui Dumnezeu cel întrupat se formează Trupul tainic al lui Iisus Hristos, Biserica, întemeiată cu menirea de a continua și de a duce la capăt lucrarea mîntuirii începută de către Iisus Hristos și condusă de El la desăvîrșire prin Sfintul Duh.

Sinergia este începută, susținută și chiar desăvîrșită de către harul divin. Ea are ca scop transformarea și desăvîrșirea vieții spirituale. Prin ea creștinul se împărtășește de viața dumnezeiască și se surpă cu totul zidul dintre Creator-Dumnezeu și creatură-om, zid ce apare o dată ce omul cade în păcat.

Cel ce ne ridică de pe planul vieții omenești la planul vieții celei dumnezeiești este tocmai harul dumnezeiesc care ne ajută să colaborăm pentru mîntuirea noastră¹.

Sinergia presupune existența chipului lui Dumnezeu în credincios, iar asemănarea cu El este rezultatul unei continue strădanii din partea omului ajutat de harul dumnezeiesc. Primul pas pentru ca viața treimică să fie extinsă în umanitate, sau, ca umanitatea să fie ridicată în locașul sfînt al Bisericii, l-a făcut Fiul lui Dumnezeu prin Intruparea Sa de bună voie. Numai ea a făcut posibilă comuniunea deplină dintre om și Dumnezeu, care prin păcat a fost întreruptă, s-a separat natura umană de cea divină și s-a creat, astfel, o prăpastie între om și Dumnezeu.

Înlăturarea deplină a acestei prăpastii a făcut-o Iisus Hristos cel întrupat prin jertfa Sa cea de pe cruce, prin desființarea în Sine a păcatului și a morții.

Comuniunea de fapt a credincioșilor cu Dumnezeu se realizează sub forma Bisericii Sale, care reprezintă unirea noastră cu Dumnezeu și între noi. Aceasta se realizează prin Sfintul Duh care, are menirea de a desăvîrși opera de mîntuire începută pe pămînt de către Hristos de bună voie și dintr-o nemărginită iubire față de om.

Hristos a pus bazele unei noi vieți și ne-a dat prin Intruparea Sa o nouă putere, a făcut posibilă comuniunea noastră cu Dumnezeu și cu semenii. Prin credința noastră

* Lucrare de seminar în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, elaborată sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, care a dat și avizul de publicare.

1. Sfintul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, suita III, 27, *Filocalie*, vol. II, trad. de Pr. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 114—115.

în El voința noastră se unește cu voința Fiului lui Dumnezeu, care face voia lui Dumnezeu-Tatăl².

Noua viață a creștinilor născută din această colaborare trebuie să se înfrumusețeze cu fapte bune și să se valorifice clipă de clipă. Creștinii nu trebuie să aștepte în mod pasiv acest lucru, ci să aibă în vedere faptul că, cu cât progresează mai mult în dezvoltarea și perfecționarea puterilor lor spirituale, cu atât se apropie mai mult de Dumnezeu, în care se află adevărata împlinire și fericire veșnică³. De aceea, adevăratul creștin trebuie să-și ducă viața sa pămîntească în așa fel încît să fie într-o permanentă grijă de înnoire și de înfrumusețare a ei cu virtuți și cu fapte bune. El trebuie să fie conștient de faptul că, numai în această viață pămîntească poate să-și dobîndească mîntuirea, săvîrșind fapte bune prin continua sa colaborare cu harul divin. Prin aceasta se umple de dragoste și de dreptate, ceea ce face să fie eliminate discordiile și ura dintre oameni. Astfel în creștinism nu se poate desființa personalitatea umană, nu se uniformizează viețile, ci ele au posibilitatea să se desfășoare în deplina lor libertate printr-o cultivare a tot ce este bun, frumos și folositor. Viața noastră să fie un lung lanț format din virtuți și fapte bune, ca să ne putem cîștiga mîntuirea. Prin ele se realizează desăvîrșirea noastră spirituală⁴. Dar, acest fapt este posibil numai pentru că Dumnezeu așează în om voia Sa cea dumnezeiască prin pogorîrea în El a Sfîntului Duh, care tot timpul îl ajută în acest sens⁵.

2. *Cîteva condiții ale sinergiei.* — Viața de comuniune a credinciosului cu Dumnezeu este un efect al comuniunii existente între persoanele Sfintei Treimi. Aceasta este posibilă doar prin intermediul Fiului lui Dumnezeu care prin întrupare S-a făcut mijlocitor între Dumnezeu și om⁶. Ea se realizează de fapt prin credință și fapte bune din partea noastră, adică printr-o colaborare cu harul divin. Prin ea cei ce cred se consolidează și progresează în mîntuire și sfințire, care este un produs al strădaniilor morale întărite în orice clipă de harul cel dumnezeiesc⁷. Iar ca o încoronare a acestor străduințe noi obținem calitatea de fii ai lui Dumnezeu după har⁸. Dar, fără ajutorul semenilor noștri, noi am fi incapabili să ne dezvoltăm puterile spirituale, care ne servesc ca mijloc de a obține mîntuirea. Căci, precum se știe, dacă cădem singuri în păcat, mîntuirea nu se poate obține decît printr-o con-

2. Jean Meyendorf, *Le Christ dans la theologie byzantine*, Les editions du Cerf, Paris, 1969, p. 203—205.

3. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Învățătura Ortodoxă despre mîntuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 1—2, p. 199—200.

4. Prof. Nicolae Chișescu, *Premisele învățaturii creștine despre raportul dintre har și libertate*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 1—2, p. 3—4, și Ioan I. Ică, *Concepții teologice eronate asupra raportului dintre natură și har*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 3—4, p. 526—528.

5. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, în «Ortodoxia», XIII (1956), nr. 3—4, p. 329—330.

6. Magistrand Nicolae I. Stănescu, *Temeiuri dogmatice ale trăirii religioase în Ortodoxie*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 3—4, p. 385—386.

7. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Condițiile mîntuirii*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 5—6, p. 245—246.

8. Idem, *Temeiuri dogmatice și duhovnicești pentru viața monahală de obște*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 7—8, p. 371—372; Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 65—67.

tinuă colaborare cu semenii noștri în cadrul Bisericii. În aceasta se arată că, noi am fost creați de Dumnezeu cu destinația de a trăi în comuniune, nu izolat⁹.

Iar, Iisus Hristos nu S-a întrupat numai pentru un singur om, ci pentru întreaga omenire, spre a sa mîntuire¹⁰.

Dar, trebuie să menționăm faptul că, mîntuirea pe care ne-a adus-o Iisus Hristos prin Întruparea Sa și Jertfa Sa de pe cruce, este doar mîntuirea realizată sub aspectul ei obiectiv. Nu este de ajuns ca noi să credem în mod pasiv că sîntem mîntuiți de Iisus Hristos. Această credință ne face doar conștienți de neputința noastră de a ne dobîndi singuri mîntuirea. Ca să obținem de fapt mîntuirea noi trebuie să ne deschidem harului adus de către Hristos¹¹. Răscumpărarea realizată de Iisus a restabilit pe planul obiectiv al raportului dintre om și Dumnezeu, împăcarea omului cu Dumnezeu prin desființarea puterii păcatului care ne-a îndepărtat de comuniunea cu Dumnezeu¹². Pentru ușurarea acestui efect al răscumpărării obiective trebuie să ne transformăm în mod real viața noastră prin colaborarea cu harul dumnezeiesc. Trebuie să ne străduim să obținem desăvîrșirea, spre care tinde tot timpul vieții sale adevăratul creștin ce vrea să urmeze modelul lui Iisus Hristos. Un mijloc de mare importanță pentru a progresa pe calea desăvîrșirii este rugăciunea. Ea este cea care deschide sufletul la Dumnezeu. Fără ea nu se poate realiza colaborarea credinciosului cu harul dumnezeiesc.

3. *Aportul credinciosului în viața cea nouă care începe și se desăvîrșește prin har.* — Harul divin se dă ca ajutor spre mîntuire. El face începutul mîntuirii, dar noi trebuie să i ne deschidem prin credință și să colaborăm în mod liber și continuu cu el¹³. Dumnezeu ne cheamă la această colaborare prin iubirea Sa. Aceasta este în credincios ca un început al vieții sale duhovnicești și ca un stimulent al colaborării cu Dumnezeu. Ea este proporțională cu eforturile depuse de om spre dezvoltarea chipului lui Dumnezeu existent în el. În acest sens, viața spirituală este caracterizată printr-o mișcare continuă a chipului lui Dumnezeu spre asemănarea cu Dumnezeu, căci Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca noi să avem posibilitatea să realizăm deplina noastră asemănare cu Dumnezeu sau să devină Dumnezeu după har¹⁴.

În realizarea acestui măreț scop, credinciosul trebuie să se străduiască de a realiza un progres continuu în viața sa harică.

Privită sub aspect subiectiv, mîntuirea începe prin harul și prin mila lui Dumnezeu, care ne dă tăria să putem birui păcatul și să înaintăm în viața de desăvîrșire. Dar, oricît de sus am fi pe scara duhovniciei, trebuie să fim atenți la ispitele căderilor care ne pot amăgi în orice moment, să părăsim eforturile de desăvîrșire.

9. Diac. Prof. O. Bucevski, *Datoriile individului față de colectivitate după concepția creștină*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 7—8, p. 362—363.

10. Prof. Nicolae Chițescu, *Mîntuitorul Iisus Hristos centrul vieții noastre*, în «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 8—9, p. 443—445.

11. Sergiu Bulgakov, *Ortodoxia*, Sibiu, 1943, p. 137—139.

12. Prof. Ștefan Saghin, *Dogma Soteriologică*, Cernăuți, 1903, p. 43—44.

13. I. Bria, *Certitudinea mîntuirii*, în «Studii Teologice», XII (1960), nr. 5—6, p. 410—411.

14. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Importanța și sensul desăvîrșirii în monahism*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 3—4, p. 217—220; Idem, *Raportul dintre Justificare și dragoste în Omiliile Sfîntului Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 1—2, p. 199—221.

Viața cea nouă este într-o continuă mișcare și adeseori eforturile mai intense se alternează cu o slăbire a lor, bucuria cu întristarea, dar totuși există un progres în viața sa spirituală¹⁵.

Sinergia și mîntuirea subiectivă

1. *Sinergia ca formă de colaborare dintre voința liberă a noastră cu harul divin.* — Mîntuirea se realizează prin sinergie, pe baza faptului că, Mîntuitorul prin lucrarea Sa de mîntuire ne-a dat posibilitatea de a ne ridica spre orizonturile cele nelimitate ale vieții în Dumnezeu. El este viața și principiul vieții spirituale pus nouă la dispoziție prin opera Sa de Răscumpărare și prin Învierea Sa și devenind principiu activ de viață în Dumnezeu pentru credincioși, pe care-i recapitulează în Sine. Aceasta înseamnă trecerea noastră de la viața păcătoasă la cea a harului. Sfîntul Irineu spune că, «Fiul lui Dumnezeu pentru a restabili firea omenească în starea ei de dinainte de căderea în păcat, s-a întrupat și prin aceasta a început recapitularea noastră în Sine»¹⁶. Sfîntul Atanasie cel Mare spune că, «oamenii nu puteau cunoaște cu adevărat pe Dumnezeu, decît prin intermediul Fiului lui Dumnezeu devenit om»¹⁷. Numai prin El s-a putut realiza unirea firii umane cu cea dumnezeiască spre a obține mîntuirea¹⁸. Acest lucru se realizează în concret prin Sfintele Taine în Biserica lui Hristos, unde toți credincioșii sînt incluși ca membre ale Trupului Său tainic. Unirea se susține îndeosebi cu ajutorul Sfintei Euharistii, prin care credincioșii, împărtășindu-se, devin una cu Hristos, fără desființarea noastră¹⁹.

Opera de răscumpărare a lui Iisus Hristos este o condiție indispensabilă a operei de îndumnezeire a noastră prin Sfîntul Duh. Dar, trebuie să se străduiască în mod personal ca ajutat de harul divin să poată obține mîntuirea subiectivă²⁰. În acest scop, un rol important îl are mărturisirea. Mărturisirea și rugăciunea sînt doi factori principali care susțin sinergia²¹.

Mîntuirea obiectivă a fost împlinită de către Iisus Hristos pe cruce, dar fiecare și-o însușește în măsura în care, cu ajutorul harului divin se străduiește să facă acest lucru. Aceasta înseamnă că, fiecare creștin în calitatea sa de membru al Bisericii lui Hristos, este pus în situația de a se consolida în mod prețat în mîntuire. Cu alte cuvinte, fiecare creștin în parte trebuie să continue lucrarea mîntuirii sale, printr-un continuu progres pînă a ajunge la desăvîrșirea sa în Hristos-Iisus. Acest lucru ne arată că, fiecare credincios este pe o anumită treaptă a acestei desăvîrșiri, fiecare

15. Prof. Const. C. Pavel, *Opera mîntuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos și slujirea Bisericii Sale*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3—4, p. 429—430.

16. Sfîntul Irineu, *Adversus haeresis*, III, 19, P. G., VII, col. 939.

17. Sfîntul Atanasie, *Discurs despre Întruparea Cuvîntului*, cap. XXXI, trad. de Gh. Popescu-Pietrile, București, 1905, p. 59—60.

18. Ierom. Doct. Chesarie Gheorghescu, *Invățătura despre Recapitularea în Hristos în teologia Ortodoxă*, în «Studii Teologice» XXIII (1971), nr. 3—4, p. 216—217.

19. Vl. Lossky, *A L'image et a la ressemblance de Dieu*. Aubier, Fontaignes, Paris, 1967, p. 106—107.

20. Prof. A. Uspensky, *Mîntuirea prin credință*, în «Glasul Bisericii», XX (1963), nr. 1—2, p. 127—130 ; a se vedea și Prof. Nicolae Chițescu, *Sfintele Taine*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 7—8, p. 515 și A. D. Sertillanges, *Les sept sacrements de L'Eglise*, ed. 7-a, Paris, 1911, p. 4—5.

21. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Mărturisirea mijloc de creștere duhovnicească*, în «Mitropolia Olteniei», VIII (1956), nr. 4—6, p. 168 și 172.

trece prin mai multe stadii sau trepte, dar numai Biserica este aceea care-l poate ajuta pe om să înainteze pe această cale ²².

Menirea noastră este de a spori în mod continuu în comuniunea personală cu Iisus Hristos și cu celelalte persoane ale Sfintei Treimi. Acest lucru cere o concentrare a puterilor omului de a-L trăi pe Dumnezeu cu toată ființa sa, ajutat fiind în acest sens de harul divin. Pentru aceasta, credinciosul trebuie să se realizeze în același timp în comuniune cu ceilalți membri ai Bisericii și ai societății. De aceea, mântuirea este posibilă de realizat numai în Biserică în colaborare cu semenii noștri și sub acțiunea continuă a harului dumnezeiesc care lucrează în Biserică ²³.

Deși deplina desăvârșire noi o putem obține abia în viața viitoare, totuși în această viață pămîntească noi trebuie să colaborăm constant în acest sens cu harul divin. Trebuie să tindem în mod continuu la asemănarea cu Dumnezeu ca o permanentă țintă a sa. Dar, realizarea acestui lucru cere ca, voința și rațiunea omenească să fie luminate de iubirea dezinteresată. În acest sens se poate spune că voința are cheile mântuirii, căci numai dacă ea acceptă să conlucreze cu harul cel dumnezeiesc poate dobîndi mântuirea, iar dacă refuză este îndepărtată de la fața lui Dumnezeu primind totodată și osînda cea veșnică ²⁴.

2. *Începutul vieții creștine începe prin Taina Sfîntului Botez.* — Viața creștină începe și se dezvoltă în această viață pămîntească, dar ea se desăvârșește abia în cea viitoare. Pentru a obține aceasta trebuie să ducem o continuă luptă cu păcatul și să ne străduim ca să dobîndim mântuirea, ajutați fiind de harul cel dumnezeiesc acordat nouă prin Sfintele Taine, prin care se reînnoiesc forțele morale și se revarsă harul divin asupra noastră, care ne transformăm în fiii lui Dumnezeu din robi ai păcatului ²⁵.

Marcu Ascetul spune că, Sfintele taine pot fi comparate cu un veșmînt hăric, iar faptele bune cu o podoabă a mîntuirii. Tainele unesc pe credincioși în Hristos, îl sfințesc și-l îmbracă fixîndu-i în El după cuvintele «Cîți în Hristos v-ați botezat în Hristos v-ați și îmbrăcat» (Gal. III, 27). Dar, faptele bune sînt acelea prin care crește credinciosul în viața sa duhovnicească folosind harul primit prin Sfintele Taine ²⁶. Prin ele i se împărtășește credinciosului roadele crucii lui Iisus Hristos. Ele adîncesc legătura lui cu Dumnezeu în ambianța comunitară a Bisericii ²⁷.

22. Pr. Prof. Liviu Stan, *Probleme de Ecclesiologie*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 5—6, p. 279—300; Idem. *Pentru o teologie ecumenică*, în «Ortodoxia», VII (1956), nr. 3—4, p. 447—450; a se vedea și P. Alexandru, *Moment Ecclesiologic*, în «Glasul Bisericii», XX (1961), nr. 7—8, p. 629—630; Magistrand Dumitru Radu, *Invățătura Ortodoxă și Catolică despre mîntuirea subiectivă după Patriarhul Serghie al Moscovei*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 7—8, p. 357—358; Prof. Nicolae Chițescu, *Sinteză asupra dogmei soteriologice privită interconfesional*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 1—4, p. 196—217.

23. Magistrand Nicolae V. Stănescu, *Armonia primordială și rolul sfințeniei în realizarea ei*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 9—10, p. 535—540.

24. Magistrand Ierod. Irineu Crăciunaș, *Rolul voinței în viața morală*, în «Studii Teologice», VIII (1955), nr. 3—4, p. 214—215.

25. Arhim. Prof. Nicolae Mladin, *Valoarea morală a Sfintelor Taine*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLI (1965), nr. 1—2, p. 31; a se vedea și Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. de Prof. Dr. Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p. 59 și Magistrand Stan R. Cozman, *Legătura Tainelor cu Jertfa Domnului*, în «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 3—4, p. 141—143.

26. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, în cap. 20, *Filocalie*, vol. I, ed. II, Sibiu, 1949, p. 247—248.

27. Preot Magistrand I. Turcu, *Sfintele Taine și faptele bune în mîntuire*, în «Studii Teologice», XI (1959), nr. 5—6, p. 315—318.

De aceea intrarea noastră în viața spirituală începe odată cu intrarea noastră în rîndul membrilor Trupului tainic al lui Iisus Hristos, care este Biserica întemeiată de El²⁸. Acest lucru se realizează prin Botez. Prin el ne naștem din nou spre o viață spirituală, care este viața în Hristos, singura prin care putem deveni fiii lui Dumnezeu după har (Ioan I, 12—13). Botezul șterge păcatul strămoșesc și toate păcatele de pînă la el și reface firea credinciosului. Prin el se alungă moartea și se dă posibilitatea de a participa la viața de sfințenie în comuniune cu Hristos. Prin botez începe să se dăruiască celui credincios harul cel dumnezeiesc, dăruire ce continuă și în celelalte Sfinte Taine în cursul întregii vieți²⁹.

Botezul ne face pe toți egali și frați prin desființarea zidului dintre noi prin faptul că, dă posibilitatea ca toți să se bucure în egală măsură de bunătățile lui Dumnezeu ca fiii aceluiași părinte³⁰. Deci, începutul vieții harice se face prin botez.

3. *Întărirea voinței spre bine rămîne în depunerea efortului nostru ajutat de harul divin.* — Viața cea duhovnicească constă în valorificarea permanentă a harului divin care ne ajută să practicăm virtuțile. Dar, realizarea personalității virtuozității a celui credincios depinde de sinergia dintre divin și uman, dintre elementul haric și cel uman. Acesta este harul divin pe care-l primește credinciosul prin Taina Sfîntului Botez, care-l eliberează pe om de păcatul strămoșesc. Acest har divin este cel care face posibilă actualizarea neîntreruptă a sinergiei³¹. Totuși trebuie să menționăm că, harul divin nu lucrează cu forța, ci pune în mișcare efortul nostru de a colabora cu el, ca astfel desăvîrșirea să fie și un rod personal. Botezul luminează mintea prin credință, ca să mărturisim învățătura lui Hristos, ne sădește în noi dorința după asemănarea cu Dumnezeu; ne dă puterea de reînnoire duhovnicească; ne curăță sufletul și ne deschide ochii sufletului în fața luminii celei dumnezeiești, care ne ajută să ne rînduim în așa fel viața încît să privim numai spre cele viitoare³².

Viața creștină începută prin Botez și întărită prin Mirungere, este într-o continuă creștere prin libera colaborare a credinciosului cu harul divin, prin care se realizează o tot mai intimă unire între Hristos și credincioși³³.

Euharistia este cea care întreține sinergia. Ea unește la maximum pe creștini între ei și cu Hristos în Biserică și-i antrenează pe credincioși în lucrarea dragostei creștine. Este cel mai sigur mijloc de integrare și de unire a tuturor creștinilor în Trupul tainic al lui Hristos — care este Biserica; îl apropie pe credincios de Dumnezeu — izvorul sfințeniei; îi umple credinciosului sufletul de viața cea nesfîrșită și-l îndulcește pe om cu hrana cea neîmputînată.

Euharistia este scara pe care urcă credincioșii spre nemurire, spre împărăția lui Dumnezeu și spre odihna cea veșnică; este cea care coboară cerul pe pămînt, îl transfigurează și-l sfințește pe el și toată făptura. Ea cere însă să ne pregătim pentru primirea cu vrednicie a lui Hristos³⁴.

28. Pr. Romul Grecu, *Reflecții asupra Ecclesiologiei Ortodoxe*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 1—2, p. 53—54.

29. Magistrand Stan R. Coman, *Legătura Tainelor cu Jertfa Domnului*, în «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 3—4, p. 143—144.

30. Drd. Leon Gh. Arion, *Unitatea și diversitatea Bisericii după Epist. Pauline*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 1—2, p. 51—52; și Magistrand Grigoraș Aurel, *Dogmă și Cult*, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 5—6, p. 315—318.

31. Marcu Ascetul, *op. cit.*, p. 35—54.

32. Arhim. Prof. N. Mladin, *op. cit.*, p. 35—36.

33. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos...*, p. 35—54.

34. Drd. Mircea Nișcoveanu, *Teologia Sfîntului Vasile cel Mare în rugăciunea Euharistică*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 5—6, p. 292—299.

Mijlocul prin care noi devenim membre ale Trupului tainic al lui Hristos — Biserica este tot Sfinta Euharistie, pentru că ea ne introduce în intimitatea lui Hristos și sporește neîncetat viața noastră cu Hristos și ne dă în același timp și noi puteri de viață harică³⁵. Prin intermediul ei Iisus Hristos pătrunde în ființa noastră ca s-o transforme într-o nouă ființă străbătută de puterea Sfântului Duh. Prin ea crește și se înalță Biserica pentru că ea este aceea care susține continuu preocuparea noastră de curățire a sufletului și de evlavie creștină³⁶. Ea cere o continuă comuniune prin credință spre realizarea acestora³⁷.

Fericitul Augustin afirmă că, Sfinta Euharistie este taina unității și a armoniei în Biserică³⁸, este taina unirii cu Hristos și a comuniunii cu Biserica. Cea care ne pune într-o legătură nemijlocită cu Hristos și cu ceilalți credincioși cu care formăm Trupul tainic al lui Iisus Hristos — Biserica este tot Sfinta Euharistie³⁹. Tocmai din acest motiv, Biserica există numai acolo unde este existentă Sfinta Euharistie pe care o celebrează un preot hirotonit de un episcop competent. Și aceasta întrucât, ea este izvorul harului, cu ajutorul căruia noi putem ajunge la desăvârșirea vieții sufletești⁴⁰. Tot prin intermediul ei, se consolidează într-o singură unitate Hristos cu credincioșii prin legătura sfântă a iubirii. Prin Sfinta Euharistie, deci, se alcătuiește o unitate deplină, un singur Trup — Biserica, al cărui Cap este însuși Iisus Hristos întemeietorul Bisericii⁴¹.

N. Cabasila afirmă că, Sfinta Euharistie este cel mai înalt pisc al vieții duhovnicești, întrucât prin ea toate puterile noastre sufletești se îndumnezeiesc. Ea este cea care ne ajută să biruim răul și toate tentațiile lui, întrucât ea este lumină pentru cei ce s-au curățit, este curățire pentru cei ce s-au spălat prin Botez de păcate, este putere folosită pentru cei ce luptă contra păcatului și a patimilor care au fost introduse în om prin păcatul strămoșesc. Deci, este evident că N. Cabasila compară Sfinta Euharistie cu o adevărată doctorie care are posibilitatea de a reînnoi firea cea stricăta prin păcatul strămoșesc⁴².

Sfântul Ioan Gură de Aur spune că, Sfinta Euharistie este cea care ne poate asigura desăvârșirea creștină prin iubirea lui Iisus Hristos ce trebuie să se întrupeze și în viața și persoana noastră⁴³.

35. Drd. Mehedințu Viorel, *Dogma Euharistică în Sfinta Liturghie*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 5—6, p. 281—286.

36. Pr. Gh. Tilea, *Evlavia Euharistică după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», XI (1957), nr. 9—10, p. 632—635.

37. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Euharistică*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 3—4, p. 357—360; a se vedea și Drd. Ioan Caraza, *Doctrina Euharistică a Sfântului Chiril*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 7—8, p. 527—542.

38. Fer. Augustin, *Sermo CCLXXII*, P. G., XXXVIII, col. 1246.

39. Prof. I. Bria, *Aspectul comunitar al Dumezeieștii Euharistii*, în «Studii Teologice», XI (1959), nr. 7—8, p. 420—421.

40. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965, p. 97—98; și Idem, *La Priere de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1966, p. 66—68.

41. Arhim. Prof. Chesarie Gheorghescu, *Sfinta Euharistie, Paharul vieții, Paharul comuniunii*, în «Glasul Bisericii», XXXII (1973), nr. 3—4, p. 313; și Pr. Drd. Alex. Tudor, *Unitate în diversitate în Faptele Sfinților Apostoli*, în «Studii Teologice», XXV (1973), nr. 1—3, p. 45—47.

42. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 81—92.

43. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 369—370; și Ierom. Prof. Dr. N. Mladin, *Sfântul Ioan Gură de Aur despre desăvârșirea creștină*, în «Ortodoxia», IX (1957), nr. 3—4, p. 570—575.

Putem afirma că, Sfânta Euharistie este cea care are posibilitatea de a realiza comuniunea desăvârșită între creștinii din toate timpurile și din toate locurile⁴⁴, și tot ea este cea care poate să-i ajute pe credincioși de a atinge desăvârșirea maximă — îndumnezeirea⁴⁵.

Cîteva efecte ale sinergiei

1. *Rugăciunea ca manifestare a sinergiei.* — Năzuința adevăratului credincios este ridicarea minții și a voinței sale la Dumnezeu. Acest lucru se poate realiza prin rugăciune, la care trebuie să ia parte credinciosul cu trupul și cu sufletul⁴⁶. Rugăciunea este cea care ne poate da adevărata legătură cu Dumnezeu și cea care ne determină spre o mai reală unire cu Dumnezeu⁴⁷. Ea este ca înălțarea minții către Dumnezeu să fie însoțită și de simțirea corespunzătoare ca astfel să devină un mijloc care ne unește ca nimic altceva cu Dumnezeu și deci nimic nu poate s-o înlocuiască, cum afirma Sfântul Ion Gură de Aur⁴⁸.

Cea care restaurează mintea și are ca efect puritatea adamică, adică îndumnezeirea, ca cel mai înalt pisc al lucrării duhovnicești este rugăciunea fără încetare. În ea experiența lui Dumnezeu depășește definițiile, iar contrariile întâlnite în ea nu se mai opun între ele. Ea este dominată de dragoste ca semn al întâlnirii cu Dumnezeu și al condescendenței divine⁴⁹.

Mijlocul prin care se întărește în inimă gândurile în mod permanent la Dumnezeu este tot rugăciunea, care în același timp curăță și sfințește gândurile și simțirile, iar activitatea noastră o îndreaptă spre împlinirea poruncilor lui Iisus Hristos⁵⁰.

Adevărata rugăciune presupune supunere față de Dumnezeu, cea care păzește inima și mișcă în mod continuu interiorul nostru sufletească prin cererile pe care le îndreptăm spre Dumnezeu cum afirmă Sfântul Grigorie Palama⁵¹.

Grigorie Sinaitul afirmă că rugăciunea adevărată este cea care este produsă de har în inimă și este înrădăcinată în suflet. Ea este un izvor de bucurie sfântă, ce atrage spre sine mintea și o eliberează de închipuirii, iar din ea se revărsă bucuria duhovnicească și în trup⁵².

Rugăciunea este convorbirea credinciosului cu Dumnezeu, hrana și lumina sufletului, o cinste și o mulțumire adusă lui Dumnezeu pentru toate binefacerile Sale. Ea izvorăște dintr-o inimă plină de adevărata dragoste și să aducă liniște, reconfor-

44. Pr. V. Ignătescu, *Principiul comuniunii în Ortodoxie*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 3—4, p. 365.

45. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Invățătura despre mîntuire în vechile religii și în Teologia Patristică*, în «Ortodoxia», VII (1956), nr. 3—4, p. 346—349.

46. Idem, *op. cit.*, p. 350—354.

47. Ierom. Antonie Plămădeală, *Cîteva aspecte ale trăirii religioase în Ortodoxie*, în «Glasul Bisericii», XVII (1958), nr. 3—4, p. 236—238 ; și Pavel A. Cermughin, *Invățătura despre iconomia mîntuirii în teologia bizantină*, în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966) nr. 5—6, p. 400—431.

48. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Impotriva Anomeilor*, VII, 7. P. G., XLVII, col. 776.

49. Magistrand Ierom. Antonie Plămădeală, *Rugăciune și cunoaștere în Ortodoxie*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 3—4, p. 220—224.

50. S. Cetverniov, *Calea isichiei mintale și a înfrînării duhovnicești în pustii*, Paris, 1926, p. 65—83.

51. I. Hausherr, *La methode d'oraison hesychaste*, Roma, 1927, p. 129—135, apud, Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și opera Sfîntului Grigorie de Palama*, Sibiu, 1938, p. 42—46.

52. J. Bois, *Grigore de Sinaite, et l'hesychasme a l'Athos au XIV-e siècle*, în «Echos d'Orient», 1901, p. 67—68.

tare, lumină și întărire a puterilor sufletești ale credinciosului spre realizarea binelui moral, spre dobândirea mântuirii⁵³. În acest scop, este o neapărată nevoie de harul dumnezeiesc, împărțit nouă prin Sfintele Taine ale Bisericii lui Hristos⁵⁴.

Dar, la ea trebuie să participe și voința liberă. Ea ne readuce la starea de fii ai lui Dumnezeu cum afirmă Sfântul Vasile cel Mare⁵⁵.

A primi harul cel dumnezeiesc și a trăi în el înseamnă a primi pe Sfântul Duh și prin el întreaga Sfântă Treime, prin care el înfăptuiește îndreptarea, mântuirea și sfințirea noastră⁵⁶. Iar Duhul lucrează în Biserică prin Sfintele Taine, prin care noi ne purificăm și devenim templu al Sfântului Duh⁵⁷. Rugăciunea este mijlocul prin care se revarsă în sufletul nostru lumina⁵⁸, pacea și bunătatea divină ce ne înalță spre Sfânta Treime⁵⁹. Prin rugăciune Dumnezeu ne atrage la El cu bunăvoință și ne ajută să dobândim desăvârșirea cum afirmă Pseudo-Dionisie Areopagitul⁶⁰.

Prin rugăciune, noi cerem izbăvirea de patimi, răbdarea încercărilor, alungarea tuturor răutăților și dobândirea cunoștinței și a virtuților⁶¹.

Ceea ce este respirația pentru viața trupeză aceea este și rugăciunea pentru viața sufletească, cum afirmă Isichie Sinaitul⁶². Ea este singura ce ne poate înălța la cunoașterea lui Dumnezeu cum afirmă Sfântul Maxim Mărturisitorul⁶³.

2. *Faptele bune și virtuțile ca manifestare a sinergie*. — În general, viața creștină este alcătuită din multe stări sufletești și din fapte bune de valoare inegală. În săvârșirea binelui se începe cu fapte bune de mică importanță, care dacă sînt continuate zilnic și cu persistență creează o obișnuință de a le săvârși în mod continuu⁶⁴.

Faptele bune sînt cele care stau la baza procesului de înduhovnicire⁶⁵.

Sfântul Simeon Noul Teolog spune că fără osteneală și fără trudă, fără strimtorare și necaz, nimeni nu poate trece peste întunecarea sufletului și nici nu poate să vadă lumina Sfântului Duh. El spune că, teama de Dumnezeu născută din credință și încununată de iubire este calea ce duce spre desăvârșire. Însă, această teamă să nu fie groază care să ducă la fuga de Dumnezeu, ci ea să fie o permanentă preocupare de împlinire a voii lui Dumnezeu. Ea se manifestă prin supunerea și ascultarea față de Dumnezeu, în împlinirea voii bune a lui. De asemenea, ea se manifestă în smerenie și iubire care, constituie începutul și finalul virtuților și al faptelor bune. Smerenia este asemănată cu picioarele pe care se înalță trupul omului, iar iubirea este asemănată cu

53. Diac. Prof. O. Bucevșchi, *Hristos în viața socială*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 1—2, p. 145—146.

54. Vl. Lossky, *Essaie sur le Theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 83—87.

55. Basile de Cesaree, *Traite du Saint Esprit*, în P.G., XXXI, 1800 C, col. 184 b.

56. Pr. Dr. P. Rezuș, *Despre Sfântul Duh, Sinteză pnevmatologică*, Sibiu, 1941, p. 109—110.

57. Vl. Lossky, *A L'image...*, op. cit., p. 170—175.

58. *Idem*, p. 175—177.

59. Pr. Magstrand Gh. Bejgu, *Rolul comunității în însușirile mântuirii subiective după caracteristicile istorice ale N. T.*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 5—6, p. 349—354.

60. Pr. Magstrand Mircea Nișcoveanu, *Teologia lui Pseudo-Dionisie Areopagitul în opera «Despre numele divine»*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 1—2, p. 256—257.

61. *Filocalia*, vol. III, Sibiu, 1948, p. 120—125.

62. Isichie Sinaitul, în *Filocalie*, vol. IV, Sibiu, 1948, p. 30—56.

63. *Filocalie*, vol. IV, p. 198—199.

64. Prof. Const. C. Pavel, *Dimensiunea morală a faptelor mărunte*, în «Glasul Bisericii» XXV (1966), nr. 5—6, p. 467—468.

65. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Inst. teologice, vol. II, București, 1958, p. 709—714.

capul trupului omenesc. Cu totul opusă este mîndria, cea care-l izolează pe credincios de semenii săi și-l oprește de la procesul desăvîrșirii sale duhovnicești⁶⁶.

Cea care face începutul este însă credința. Ea ne dă certitudinea despre existența și împlinirea făgăduințelor revelate și cea care ne ajută la înțelegerea planului lui Dumnezeu. Dar, se cere ca această să fie pusă în acțiune prin iubirea dezinteresată față de semenii, cum afirmă Sfîntul Simeon Noul Teologul⁶⁷. Dar, credinciosul după ce a primit credința trebuie s-o transforme în fapte bune, să se dezbrace de omul cel vechi al răutăților și să se îmbrace în omul cel nou după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. În acest sens, faptele bune ajută, pe cel ce le săvîrșește să crească în Hristos și să devină templu al Sfîntului Duh. Ele au un rost transformator asupra firii omului credincios întrucît îi reface structura și-l unește cu Dumnezeu⁶⁸. Dar numai harul divin desăvîrșește dragostea naturală a credinciosului față de aproapele și fortifică puterea de realizare a scopului urmărit prin fapte bune care-l conduc la desăvîrșirea vieții, printr-o continuă colaborare a volii sale libere cu harul divin⁶⁹.

3. *Păcatul ca piedică în calea realizării sinergiei.* — Cum am spus mai sus, sinergia înseamnă colaborarea credinciosului cu harul divin în mîntuirea sa. Însă, după căderea în păcat, a încetat această colaborare ca și posibilitatea pentru colaborare. Abia după Întruparea Fiului lui Dumnezeu, posibilitatea de colaborare s-a reînnoit prin harul adus de El⁷⁰. La început păcatul își face apariția prin îndoială (Fac. III, 1), care a produs și prima spărtură în unitatea lăuntrică originară a omului care, apoi prin influența satanei se transformă într-o negație «Nu veți muri» (Fac. III, 4). Această negație a însemnat tăgăduirea binelui unic, obiectiv, bine din care toți purcedem și căruia trebuie să i ne dedicăm în mod total. Răul sau păcatul, rănește interiorul sufletului, partea inteligibilă a eului, mintea și inima⁷¹. Aceasta a făcut ca patimile să pună stăpînire pe om zice Sfîntul Maxim Mărturisitorul⁷². Dumnezeu, nevrînd veșnica nefericire a noastră a trimis pe Fiul Său ca luînd asupra Sa toate afecțele umane în afară de păcat pentru ca să ne izbăvească. Prin El s-a refăcut natura cu care am fost creați și ne-am recăpătat calitatea de fii ai lui Dumnezeu creați după chipul și asemănarea Lui⁷³.

66. Karl Hall, *Enthusiasmus und Bussgemaht beim grieschischen möchte seine Studie zu Symeoniden Neuen Theologen*, Leipzig, 1898, p. 5—6.

67. Prof. Nicolae Chîtescu, *Condițiile însușirii mîntuirii*, în «Studii Teologice», V (1950), nr. 1—2, p. 1—10; și Magistrand Șabin Verzan, *Credința și faptele bune, condiții ale mîntuirii*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 9—10, p. 495—510; Magistrand I. Bria, *Simțirea tainică a prezenței harului după Sfîntul Simeon Noul Teologul*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 7—8, p. 470—480; Magistrand D. Popescu, *Faptele bune după Sfîntul Simeon Noul Teolog*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 3—4, p. 540—555.

68. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Faptele bune în învățătura Ortodoxă și Catholică*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 3—4, p. 507—510.

69. Diac. Prof. O. Bucevski, *Învățătura creștină despre iubire și dreptate ca virtuți sociale*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 9—10, p. 581—585; Pr. Dr. N. Mladin, *Asceza creștină*, în «Mitropolia Ardealului», IV (1959), nr. 9—10, p. 707—721.

70. Diac. Prof. O. Bucevski, *Iisus Hristos și Biserica în lume*, în «Mitropolia Olteniei», XV (1963), nr. 9—10, p. 698—700.

71. Prof. St. Sanghin, *Dogma Soteriologică*, după doctrina Bisericii Ortodoxe, în «Candela», 1903, p. 30.

72. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, P. G., XC, col. 268.

73. Pr. Const. N. Galeriu, *Jertfă și Răscumpărare*, Teză de doctorat, în «Glasul Bisericii», XXXII (1973), nr. 11—12, p. 124—125.

Pentru ca să se realizeze în fiecare acest lucru, omul trebuie să colaboreze în mod continuu și liber cu harul divin cum afirmă Sfântul Maxim Mărturisitorul⁷⁴. Aceasta însă, cere din partea noastră dezlipire de plăcerile exagerate și de egoism⁷⁵. Pentru aceasta, în primul rând, credinciosul trebuie să-și recunoască păcătoșenia sa printr-o căință sinceră, ca să ia hotărîrea de a nu mai săvîrși nici un păcat. Numai în acest fel putem reveni la starea sa de nevinovăție dinainte de păcatul originar, adică la calitatea de continuă desăvîrșire pînă la îndumnezeire⁷⁶.

Dar, pentru ca să putem ajunge la desăvîrșire, trebuie să ducem o permanentă luptă cu păcatul și să ne încordăm în săvîrșirea faptelor bune⁷⁷.

4. *Rolul Sfîntului Duh în realizarea sinergie*. — Mijlocul prin care credinciosul urcă spre îndumnezeire este chiar sinergia⁷⁸. Dar, Duhul sfînt este cel care-l ajută pe om să-și dobîndească viața cea nouă. El este forța spirituală care-i unește pe credincioși în calitatea lor de membre ale Trupului tainic al lui Hristos—Biserica. Creștinii sînt ajutați ca în comuniune cu Iisus Hristos cel prezent în Biserica Sa să se desăvîrșească, să se sfințească și îndumnezeiască tot de Duhul Sfînt⁷⁹. De asemenea, tot prin El se actualizează opera de Răscumpărare realizată de către Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu cel întrupat care, revarsă peste noi puterea harului dumnezeiesc, care, ne ajută în desăvîrșirea ființei noastre omenești în așa fel încît să devenim asemenea cu Dumnezeu și fii ai Lui⁸⁰.

Dorința după această desăvîrșire îl mistuie pe adevăratul credincios, în tot cursul vieții sale pămîntești și spre ea tinde în mod continuu. Dar, spre ea nu putea înainta singur, ci numai ajutat continuu de Sfîntul Duh, ca manifestare a iubirii treimice față de om și continuator al operei de mîntuire începută de Fiul lui Dumnezeu cel întrupat⁸¹.

Cel care-i unifică pe credincioși într-o unică Biserică, cea pe care a întemeiat-o Iisus Hristos este tocmai Sfîntul Duh. El este lumina lui Dumnezeu, care-i luminează pe cei din întuneric și revarsă totodată și harul dumnezeiesc în inimile credincioșilor. Este cel care lucrează prin Sfintele Taine și ne ajută să ne renaștem spiritual⁸², dar și să ne menținem în Biserică⁸³. Puterea care-i ajută pe credincioși să se de-

74. Magistrand Ioan I. Ică, *Probleme dogmatice în dialogul Sfîntului Maxim Mărturisitorul cu Pyrrhus*, în «Ortodoxia», XII (1960), nr. 3—4, p. 358—360.

75. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc*, în «Ortodoxia», IX (1957), nr. 12, p. 3—5.

76. Pr. Irineu Crăciunaș, *Invățătura ortodoxă despre pocăință*, în «Ortodoxia», XII (1960), nr. 3—4, p. 389—396.

77. Drd. N. Stoleru, *Rolul pocăinței pentru promovarea moralității creștine*, în «Studii Teologice» XXV (1973), nr. 1—2, p. 58—68. 78. *Filocalie*, vol. II, p. I—XV.

79. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfîntul Duh și sobornicitatea Bisericii*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 1—2, p. 37—42.

80. Pr. Prof. P. Rezuș, *Despre Sfîntul Duh, Sinteză pnevmatologică*, Sibiu, 1941, p. 1—15; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Criteriile prezenței Sfîntului Duh*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 3—4, p. 110—120; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sensul ecumenic al lucrării Sfîntului Duh, în teologia Sfîntilor Părinți*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 1—2, p. 220—240.

81. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Relațiile Treimice și viața Bisericii*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 3—4, p. 507—516; Prof. Nicolae Chițescu, *Sobornicitatea Bisericii*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 3—4, p. 150—168; Magistrand Gh. A. Nicolae, *Invățătura despre Sfîntul Duh în tratatul «De Sanctus Sancti potentia» al Sfîntului Niceta de Remesiana*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 3—4, p. 240—249.

82. Pr. Magistrand Mircea Nișcoveanu, *Invățătura Sfîntului Ambrozie despre Sfîntul Duh*, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 7—8, p. 458 și 463—465.

83. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 225—226.

săvârșească prin curățirea de patimi, prin cugetarea la Dumnezeu și prin unirea cu El este adusă tot de Sfântul Duh în sufletele lor⁸⁴. Dar, pentru a fi posibil acest lucru, credincioșii trebuie să conlucreze în mod liber și continuu cu harul dumnezeiesc, singurul care poate întări sufletul ca să poată înainta spre piscul sfințeniei, sau la asemănarea cu Dumnezeu⁸⁵.

Deci, credincioșii numai printr-o continuă colaborare cu harul divin pot spori în întărirea lor duhovnicească înțelegând astfel că, orice om le este frate față de care avem datoria de a-l ajuta când se găsește în lipsuri materiale sau spirituale⁸⁶.

*

Din cele expuse mai sus, putem afirma că, sinergia este mijlocul prin care noi credincioșii, făpturi ale lui Dumnezeu, ne putem ridica din starea de robi ai păcatului la cea de desăvârșire, de îndumnezeire, sau de fii ai lui Dumnezeu după har. Pentru realizarea acestui lucru este necesară o continuă luptă cu păcatul și cu toate tentațiile lui ademenitoare. Iar, sinergia înseamnă deci continua înălțare a credinciosului în viața duhovnicească. Dar credinciosul poate participa la viața divină numai în măsura în care își dă contribuția efortului său personal susținut cotinuu de harul divin. Aceasta o spune în mod clar Mintuitorul prin cuvintele: «Iată Eu stau la ușa și bat, de va auzi cineva glasul Meu, voi intra la el și voi cina împreună cu el și el cu Mine». De aici reiese că, omul este liber de a conlucra sau nu cu harul lui Dumnezeu, nefiind constrins cîtuși de puțin.

Dacă colaborăm cu harul divin ni se regenerează puterile sufletești și devenim capabili, ca prin credință și fapte bune, să ne angajăm cu întreaga noastră ființă în anevoioasa operă de desăvârșire ce se încununează prin dumnezeirea noastră. Opera aceasta este anevoioasă prin faptul că odată cu căderea în păcat, s-a produs un dezechilibru între ce este trupesc și ce este sufletesc din noi, făcînd să domine cele trupești. Omul singur nu era capabil să iasă din acest impas și din această cauză s-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, care ne-a redat ca ajutor harul divin dat de către Dumnezeu odată cu crearea noastră.

Acest har dumnezeiesc este cel care ne ajută să înaintăm spre desăvârșire; dar numai în colaborare cu acest har care revarsă binele în toate compartimentele vieții, ca soți, părinți, cetățeni și credincioși, realizînd în acest fel încă pe pămînt fiind, o deplină comuniune cu Dumnezeu și întrolaltă. Mintuirea o vom dobîndi înmulțind prin fapte iubirea dintre oameni, colaborarea tuturor în slujba binelui obștesc, numai străduindu-ne pentru o viață din ce în ce mai frățească, într-un efort solitar spre sporirea binelui în lume. Acestea fac să dispară dintre oameni discriminările rasiale, șovinismul națioanl și orice alte motive ale dezbinării.

84. G. Florovschi, *Le Corp du Christ vivant* în «La Sainte Eglise Universelle», Neuchâtel, Paris, 1948, p. 202—210; Sergiu Bulgakov, *Ortodoxia*, trad. de N. Grosu, Sibiu, 1933, p. 4—10; A. S. Homiakov, *L'Eglise latine et le protestante au point de l'Eglise d'Orient*, Lausanne, 1872, p. 115—120; Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, Paris, 1965, p. 140—145.

85. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Tîlcuire la rugăciunea Tatăl nostru*, în P.G., t. 90, col. 90f.

86. *Filocalia*, vol. II, p. XV—XIX; Magstrand Ierom. Nestor Vornicescu, *Învățătura Sfîntului Grigorie de Nyssa despre chip și asemănare*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 9—10, p. 589—592.

Diac. Doctorand M a r i n N. P a n ă

PREDICATORUL NICHIFOR TEOTOKE*

— VIAȚA ȘI OPERA —

Între predicatorii Bisericii Ortodoxe, o figură de ierarh care a adus o contribuție valoroasă la dezvoltarea predicii ortodoxe și a exercitat o influență puternică asupra literaturii omiletice românești, a fost și arhiepiscopul Nichifor Teotoke al Astrahanului, catehet, pedagog, orator și totodată exeget, dogmatist și moralist, care a dominat cu personalitatea și activitatea sa predicatorială secolul al XVIII-lea, cu lungi ecouri în literatura omiletică românească — în secolul următor.

1. *Momente principale din viața și activitatea arhiepiscopului Nichifor Teotoke.* — Marele predicator a văzut lumina zilei în insula Corfu, în anul 1731, dintr-o familie evlavioasă¹. Încă din anii copilăriei a vădit aptitudini deosebite pentru studiu și elocință. În Corfu el a învățat greaca, latina, italiana și franceza, alături de retorică, filozofie și teologie, iar la universitățile italiene a studiat matematica, fizica și astronomia, devenind în scurt timp un om instruit și totodată «retor prea dulce vorbitor». Înainte de a implini vârsta de douăzeci de ani, Nichifor a intrat în monahism, fiind hirotonit preot și afirmându-se în curând ca un valoros vorbitor.

După ce a predat matematica, fizica, astronomia și retorica la gimnaziul din Corfu, a trecut la Constantinopol, unde a fost însărcinat de către patriarhul ecumenic de atunci cu dregătoria de predicator al Marii Biserici. În acest timp a cunoscut pe domnitorul Moldovei, Grigore Ghica, cu care se împrietenește. Invitat de acesta, vine la Iași, unde este numit rector al școlii domnești. Vodă Ghica se afirmase ca om cu viu interes pentru școală și pentru tot felul de învățături. Se știe că a trimis pe boierul Saul în străinătate, cu ordin să cumpere cărți și tot ce va crede folositor spre «a contribui la propășirea științelor, literelor și artelor în Moldova». Saul a izbutit să-și îndeplinească mandatul, aducând în țară cărți în valoare de peste 1 000 florini².

La curtea domnească din Iași, învățatul și doritorul de propășire Nichifor, a găsit un climat prielnic pentru pornirile sale studioase. Aici a predat matematica, geografia și greaca, fiind coleg de catedră cu viitorul mitropolit Gavriil Bănulescu³. Peste un an privirile lui se îndreaptă spre Rusia, unde pleacă — în anul 1776 — împreună cu trei arhimandriți atoniți, spre a colabora cu numeroși ierarhi greci de acolo. S-a oprit întâi la Poltava, la învățatul său compatriot, arhiepiscopul Evghenie Vulgaris. Acesta, apreciindu-i capacitatea de dascăl și orator îl recomandă împărătesei Ecaterina a II-a și Sinodului Bisericii Ortodoxe Ruse. Fiind susținut și de cneazul Potemkin, Nichifor Teotoke este chemat la Petersburg și ridicat la înalta treaptă de arhiepiscop

* Lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ene Braniște, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Vezi indicațiile biografice cuprinse în prefața Mitropolitului Veniamin Costachi la traducerea românească a *Kiriacodromionului* tipărit la Neamțu, 1811.

2. N. Iorga, *Istoria Românilor*, vol. VII, București, 1938, p. 338.

3. Pr. Prof. Gh. I. Moisesescu, ș. a., *Istoria Bisericii Române*, manualul pentru Institutele teologice, edit. Institutului Biblic și de misiune ortodoxă, vol. II, București, 1957, p. 384.

de Ecaterinoslav și apoi transferat la cîrmuirea Eparhiei Astrahanului, spre a curma tulburările schismatice de acolo. După zece ani de muncă la Astrahan, Nichifor se retrage la Mînăstirea Sf. Daniil din Moscova, unde rămîne pînă în 1800, mai 30, cînd își dă obștescul sfîrșit, în plină activitate teologică, scriitoricească și de traducător.

Din opera sa didactică amintim: *Principii elementare de fizică*, carte tipărită la Leipzig (1766) și *Curs de matematică*, tipărit la Moscova (1798). În domeniul teologic editează: *Operele lui Isaac Sirul* (Leipzig, 1770), *Lanțul (Catenele) Sfinților Părinți* sau *Comentarii la primele opt cărți ale Vechiului Testament*, în două volume (Leipzig, 1772) închinat lui Grigore Ghica, *Răspunsuri la întrebările schismaticilor ruși și grecilor uniți* (Halle, 1775) etc.⁴

Cele mai de seamă opere predicatoriale ale sale sînt două «Chiriadromioane», adică volume de predici omiletice la pericopele biblice duminicale: *Chiriadromionul la Evanghelii* și *Chiriadromionul la Apostole*, tipărite la Moscova, în grecește, în 1796 și traduse curînd în românește: *Chiriadromionul la Evanghelii*, tipărit la București, în 1801, de mitropolitul Dosoftei Filitis și *Chiriadromionul la Apostol*, tipărit la Neamț în 1811, în traducerea mitropolitului Veniamin Costachi.

Arhiepiscopul de bună pomenire Nichifor Teotoke, precursor al renașterii Greciei și slujitor vrednic al Bisericii Ortodoxe, a fost foarte prețuit și iubit în țara noastră. Pe cînd era încă la Constantinopol a fost căutat de un călugăr de la Mînăstirea Dragomirna, acesta trimis de starețul Paisie Velicicovschi, în legătură cu editarea operei Sfîntului Isaac Sirul. După ce o tipărește, Nichifor nu uită să trimită opera acestui sfînt lui Paisie⁵. Nichifor și Paisie se apropie tot mai mult duhovnicește pe terenul comun al interesului lor pentru scrierile Sfinților Părinți și poartă o întinsă corespondență. Paisie traduce în slavonă cîteva cuvîntări ale lui Nichifor, iar domnitorul Grigore Ghica îl invită să vină în țările române, țări cu faimă de protectoare ale creștinătății răsăritene oprite. Venit la Iași, leagă o trainică prietenie cu domnitorul țării, cu clericii moldoveni, cu monahii vremii, între care strălucea starețul de la Neamț, Paisie. După plecarea sa din Iași, afecțiunea românilor l-a urmărit peste tot, iar după moartea sa, Alexandru Mavrocordat, domnul Moldovei, a trimis să fie pusă următoarea inscripție pe mormîntul său: «Mormîntule, păstrează aceste osemînte, venerabile pentru noi, ale înțeleptului și binecuvîntatului arhiepiscop Nichifor, zelos propovăduitor al Evangheliei..., alcătuitor de dumnezeiești învățături, dulce grăitor și strălucit scriitor care și-a închinat întreaga-i viață virtuților..., vîlstar al Eladei..., păstor a două turme rusești, ..., ce cu ale sale scrieri ne luminează și ne întărește». De asemenea și bunul său prieten, arhiepiscopul Evghenie Vulgaris, i-a pus la mormînt o inscripție în care, între altele, stă scris: «...Tăcerea a pecetluit gura ierarhului Nichifor, din care altădată s-au revărsat riuri de elocință...»⁶.

Om de carte, înzestrat cu cultură vastă și temeinică, a dat o atenție cu totul particulară laturii învățătoarești, conștient fiind că chemarea și îndatorirea preotului

4. N. B., Nichifor Teotochis, în «Dicționarul enciclopedic» sub red. lui Brockhaus și Efron, ediție rusă; N. M. *Kratkie biograficeskie svedeniie o ekaterinoslavskiharhiereiv* (cîteva date biografice despre arhieriei Ecaterinoslavului), în «Trudii Kievskoi Duhovnoi Akademii», 1863, I, p. 297—299; Cf. și Niceforo Teotochis, în «Enciclopedia unievrsl ilustrada europeaoamericana», Madrid, vol. 38, p. 554, col. 1, fără an; Nicéphore Théotokis, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», A. Vacant, E. Mangenot, E. Ammann, tome XI-e, I-e part., Paris, 1931, col. 467—470; Emile Legrand, *Bibliothèque grecque vulgaire*, t. IV, Paris, 1888, p. 250.

5. Prot. S. Ceterikov, Paisie, starețul mînăstirii Neamțului din Moldova, trad. de Nicodim, patriarhul României, ed. II, 1940, p. 14, 15, 197.

6. Cf. Prefața la *Răspunsurile P. S. Nichifor Teotoche arhiepiscop de Astrahan și cavalier la întrebările staroobredaților...*, Moscova, 1801 (în l. rusă), p. 2.

este să propovăduiască cuvîntul lui Dumnezeu, ca să lumineze inima și să determine viața credincioșilor spre urmarea poruncilor și învățăturilor lui Dumnezeu. În felul acesta, el este un împlinitor al cuvintelor Apostolului Pavel, care îndeamnă pe Timotei: «Vestește cuvîntul, stăruiește cu timp și fără timp, muștră, ceartă, îndeamnă, cu toată îndelunga răbdare și dînd neconținut învățătură» (II Tim. IV, 2). Prin aceasta el pune în aplicare unul din principiile de bază ale gîndirii patristice, potrivit căruia preoția se identifică cu vestirea cuvîntului lui Dumnezeu: «Aceasta înseamnă pentru mine preoție; de a învăța și binevesti», spune Sfîntul Ioan Gură de Aur⁷.

Prezentarea operei omiletice a arhiepiscopului Nichifor Teotoke, îndeosebi prezentarea *Chiriadromionului la Evanghelii* și a *Chiriadromionului la Apostol*, va scoate în evidență și mai bine locul pe care autorul acestor lucrări îl ocupă în rîndul marilor predicatori ai Bisericii ortodoxe.

2. *Opera omiletică*. — a) *Chiriadromionul la Evanghelii*. — Predicile duminicale, cuprinse în cele două volume tipărite la Moscova, cu titlul grecesc *Chiriadromion*⁸, la anul 1796, de fostul arhiepiscop al Astrahanului Nichifor Teotoke, au exercitat o netăgăduită influență asupra literaturii omiletice a multor biserici ortodoxe. Aceasta rezultă din faptul că ele au apărut și în traducere românească, la scurt timp după ce fuseseră publicate în grecește la Moscova, precum și din repetata lor tipărire în cursul veacului al XIX-lea. Este o dovadă convingătoare a preferinței și atenției acordate cuprinsului lor din partea dreptcredincioșilor creștini, obișnuiți să frecventeze sfintele biserici cu sentimente de evlavie și cu via dorință de a-și îmbogăți sufletul cu hrana îmbelșugată a tîlcuirii Sfîntelor Evanghelii și a altor texte biblice, explicate de vestitul ierarh Nichifor Teotoke.

Asupra cuvîntărilor lui Nichifor Teotoke s-au făcut destule aprecieri. E suficient să amintim afirmația profesorului de teologie al Universității din Atena, istoricul Diomidis Kyriakos, care apreciază cuvîntările lui Nichifor Teotoke ca fiind extraordinar de reușite explicări ale Evangheliilor și Epistolelor duminicale de peste an⁹, precum și afirmația profesorului din Viena, Dr. Beth, care subliniază calitatea lor de claritate și plasticitate în grai ca și succesiunea ideilor, iar ca defect, tonul polemic față de cei de altă confesiune, îndeosebi față de papistași¹⁰.

Luînd cunoștință de cuprinsul predicilor din *Chiriadromionul* lui Nichifor Teotoke, mitropolitul Ungrovlahiei, Dositei Filitis (1793—1812), a dispus să fie tradus în limba romînă. Traducerea fiind terminată în anul 1799, cei doi traducători, harnicii călugări Gherontie și Grigorie, arătau în prefața traducerii lor la vestita carte a Sfîntului Nicodim Aghioritul, traducere apărută în acel an la București, cu titlul *Carte foarte folositoare de suflet*, că, pe lîngă alte traduceri isprăvite pînă atunci, mai tîlmăciseră «din porunca Prea Sfinției Sale» și *Chiriadromionul* preasfințitului

7. Omilia a XXIII-a la Epistola către Romani.

8. Acest termen grecesc dat în limba română prin «Cartea drumului Duminicilor», *Kiriadromionul*, retipărit la Sibiu în traducere românească, 1855, p. 339, în cea germană prin *Sonntagskurse*, cf. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. V, Tübingen, 1913, p. 1215, iar în l. latină prin *Collectio Homiliarum pro dominicis anni*, Mosquae, 1796; București, 1803; Athenie, 1853, cf. M. Jugie, *Theologia Dogmatica christianorum orientalium*, tomus I, Parisiis, 1926, p. 529.

9. «Ausserordentlich gelungene Auslegung der Sonntags-Evangelien und Episteln des Jahres»; cf. D. Kyriakos, *Geschichte der orientalischen Kirche*, von 1453—1898, trad. germ. Erwin Rausch Leipzig, 1902, p. 155.

10. Cf. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. V, p. 1212.

arhiepiscop al Astrahanului, Kyr Nichifor Teotochis¹¹. Această traducere s-a și tipărit la București în Tipografia Mitropoliei la începutul anului 1801¹².

Cei doi traducători, unul moldovean, altul un viitor mitropolit muntean (Grigorie Dascălul), «venind de la Athosul cu limbi amestecate», mărturiseau în prefață că lucrarea lor era adresată nu numai către pravoslavnicii creștini păstoriți de mitropolitul Dosoftei, ci și către «cei de pretutindenea, ciți se slujesc cu limba aceasta românească, nu numai în vremurile acestea de acum, ci și în cele viitoare, în neam și în neam»¹³. Tălmăcitorii de la 1801 erau deci călăuziți de același gând al unității românești, mai presus de orice graniță politică vremelnică, gând pe care izbutise să-l exprime pregnant și mitropolitul Varlaam al Moldovei în *Cazania* sa de la 1643, precum și Simion Ștefan al Transilvaniei în predosloviea *Noului Testament de la 1648*.

Mitropolitul Dositei Filitis ținea să adreseze și el o predoslovie «tuturor cititorilor celor ce sînt adevărați fii ai Bisericii», încredințându-i că s-a silit «în tot chipul să aducă la lumină» acest *Chiriadromion*, «socotind pre el a fi foarte folositor, ca cea ce de la Sfinții Părinți și dascăli ai Bisericii, ca din oarecare izvoară este adunat și ca un rai foarte frumos alcătuit, carele cu tot felul de viersuri ale păsărilor celor gînditoare și de Dumnezeu purtătoare cîntă la urechile noastre»¹⁴.

Mitropolitul Moldovei Veniamin Costache, ca ierarh plin de rîvnă duhovnicească și culturală, pe care harnicii traducători Gherontie și Grigorie se simțeau îndemnați să-l înfățișeze ca pe unul «iute de a pricepe cele bune și mai iute de a le săvîrși»¹⁵, a purtat de grijă să apară, zece ani mai târziu, «în tipografia Sfintei Mînăstiri Neamțului», în luna mai 1811, o nouă ediție a acestui *Chiriadromion*, ediție mai bogată decît cea de la București, 1801¹⁶.

În lunga și prolixa predoslovie cu care Veniamin trimite în slujba amvoanelor românești această carte, dă referințe de interes biografic asupra lui Teotoke și face considerații de mare interes istoric-cultural pentru vremea lui.

Îndemnul adresat de mitropolitul Veniamin către toți credincioșii Bisericii românești de a se sirgui să citească tilcurile din predicile lui Nichifor Teotoke nu au răsunat în pustiu, după cum rezultă din faptul că ele s-au cerut așa de mult, încît au devenit necesare noi ediții și retipăriri, ca cea de la Buzău (1839), de la Iași (1840), de la Sibiu (1855) și încă două la București (1857 și 1912). Este deci întemeiată afirmația făcută de neobositul lucrător în cîmpul omileticii ortodoxe române Grigore Comșa, că tălmăcirea *Chiriadromionului*, publicat de Nichifor Teotoke la Moscova în 1796, a fost așa de prețuită și cerută de credincioșii români¹⁷.

Dar înînrurirea acestui *Chiriadromion* asupra literaturii omiletice românești nu s-a afirmat numai prin frecvente retipăriri și prin largă răspindire de amîndouă laturile Carpaților, ci și prin stimulentele pe care l-a oferit editorului sibian de la 1855, de a-i completa seria predicilor duminicale cu un *Adaos de cuvîntări bisericești pentru sărbătorile domnești de preste an*, — adaos motivat prin următoarea «Înainte cuvîntare către toți iubitorii de Hristos cititori». «După ce am văzut lipsa mare de o carte de cuvîntări bisericești pentru bisericile noastre eparhiale și din pricina aceasta, m-am hotărît a retipări în tipografia noastră episcopescă spre acest sfîrșit cartea așa-numită *Chiriadromion*, adică: Cartea drumului Duminicilor, în care se află cuvîn-

11. Vezi I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, vol. II, p. 413.

12. Vezi — *Ibidem*, p. 422.

13. La I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, p. 423.

14. *Ibidem*, p. 424.

15. *Ibidem*, p. 483.

16. *Ibidem*, vol. III, București, 1912, 1936, p. 31—41.

17. Gh. Comșa, *Istoria predicii la români*, București, 1921, p. 121.

tări foarte folosite de creștinilor despre Duminicile de peste an, numaidecît s-a aprins în mine dorul de această carte să o dau creștinilor noștri într-un chip săvîrșit, adică îmbogățită cu cuvîntări pentru toate sărbătorile de peste an»¹⁸.

Precizăm că adaosul de care e vorba aici constă în predici care reprezintă opera personală a mitropolitului Andrei Șaguna, iar nu pe a lui Nichifor Teotoke.

Cu privire la felul cum a fost întîmpinată și prețuită ediția de la Sibiu, este concludent cuprinsul unei recenzii ample, care s-a publicat la 17 septembrie 1855, în «Telegraful Român», subliniind că «importanța acestei cărți s-a recunoscut foarte demult în Țara Romnească» și că predicile lui Teotoke «nu sînt lungi ca să ostenească luarea-aminte a cititorului sau a ascultătorilor și cu toate acestea, fiecare cuvîntare este un tot, un întreg potrivit cu tema, despre care vorbește... Cu tot dreptul o putem recomanda bisericilor și credincioșilor noștri». Dar cu toate acestea, meritul cărții n-ar fi deplin, dacă editorul de la Sibiu «n-ar fi îmbogățit-o cu alăturatul adaos, care face, așa zicînd, o a doua parte a cărții...», îndeplinind *Chiriadromionul* cu predicile de trebuință pentru praznicele și sărbătorile de peste tot anul»¹⁹.

b) *Chiriadromionul la Apostol*. De o valoare tot atît de mare, dar cu o mai mică răspîndire este *Chiriadromionul la Apostol*. El conține două rînduri de predici: «tîlcuiri» și «cazani» la pericopele duminicale din Apostol, adică omilii exegetice și omilii tematice. Mitropolitul Veniamin Costache a tradus integral textul original al acestui *Chiriadromion*, tipărit la Neamț (1811). În 1853, Filotei, episcopul Buzăului, a retipărit, în volum separat, numai *Cazaniile*, pe care le numește el în prefață «cuvînte morale», pentru ca, în felul acesta, «făcîndu-se cartea mai mică, să poată mai lesne a o avea orișicine».

Pericopele la «Apostol» se bucură foarte rar, din păcate, de atenția predicatorilor ortodocși. Nichifor Teotoke și-a luat o sarcină omiletică de pionier în această privință, și ne-a dat o colecție completă de cazanii la pericopele Apostolelor din toate duminicile de peste an. Fiecare cazanie constituie o unitate omiletică de o valoare intrinsecă, de același nivel cu cazaniile la Evanghelie și citeodată chiar superioare acestora. Lectura lor este atît de atractivă și de cuceritoare, încît nu știi, pentru moment, asupra cărei laturi să te oprești mai întîi. Din punct de vedere omiletic ele sînt omilii tematice, în general, predici catehetice, alcătuite pe baza unui text din pericopele duminicale ale Apostolului, sau se inspiră din ideea generală a unui șir de pericope dintr-o săptămînă. Ele tratează idei noi în raport cu cele ale cazaniilor la Evanghelii, dezvoltînd și aplicînd tematica curentă a predicilor, sau abordînd teme noi în raport cu tematica tradițională a predicii din bisericile noastre.

Cazaniile la Apostol ale lui Nichifor Teotoke poartă titlul de «Voroavă» în ediția lui Veniamin Costache și de «Cuvînt» în ediția parțială a lui Filotei al Buzăului. De exemplu: «Cuvînt la Epistola lui Pavel către Filipeni, care se citește în Duminica Stîlpărilor». Titlul acesta este totdeauna urmat de un subtitlu, care indică tema predicii respective: «Despre bucurie și cine este cel ce poate a se bucura totdeauna».

c) *Temele predicilor din Chiriadromionul la Evanghelii*. — În tîlcuirea Evangheliilor, se urmează procedeul analizării și explicării aproape a fiecărui verset sau a fiecărei idei, în parte, avînd deci de-a face cu omilia exegetică. La sfîrșitul explicării se fac aplicări de ordin moral și actual privitor la viața credincioșilor.

Fiecare cazanie poartă, enunțată ca subtitlu, tema pe care i se axează cuprinsul, avînd deci în acest caz de a face cu omilia tematică.

18. Cf. *Chiriadromionul*, ed. Sibiu, 1855, p. 339—346.

19. Vezi, *Telegraful Român*, din 17 IV 1855. \

Întreaga învățătură a cazaniilor se fundamentează mai cu seamă pe autoritatea Sfintei Scripturi și pe argumente logice legate de experiența umană, de viață. Așa cum se prezintă, fiecare cuvântare se desfășoară după un plan bine chibzuit, în care introducerea, tratarea și încheierea se disting și se îmbină totodată în cea mai deplină armonie. Permanent se observă respectarea principiilor omiletice: hristocentrismul, captivarea ascultătorilor, principiul intuiției etc. Cartea aceasta mustră și mîngie, îndeamnă și încurajează pentru Hristos și în Hristos-Mîntuitorul. Iată un fragment din cazania despre rugăciune, la Duminica Tuturor Sfinților, în care se folosesc exemple intuitive: «Dar aceștia, vor zice unii, au fost sfinți și de aceea i-a ascultat pe ei Dumnezeu. Dumnezeu ascultă însă și pe cei păcătoși, cînd aceștia se roagă cu stăruință și pocăință. O rugăciune scurtă: «Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului!» a îndreptat pe vameșul care se căia de păcatele sale, în biserică. Un glas de rugăciune ca acesta: «Pomeneste-mă, Doamne, cînd vei veni întru împărăția Ta!», a deschis tilharului de pe cruce ușile raiului, căci acesta auzise îndată răspunsul Mîntuitorului: «Astăzi vei fi cu Mine în rai». Dar eu, poate că vei zice tu, creștine, de multe ori cu credință și umilință, rugîndu-mă și îndreptînd cererea mea la Dumnezeu, n-am primit nimic, pentru aceea zadarnic mă rog. Nimeni, nici credința ta nu o a cumpănit, nici lacrimile tale nu le-a cercetat, nici rugăciunile tale nu le-a încercat, ca să-și dea seama, dacă sînt desăvîrșite, plăcute și bine primite de Dumnezeu. Copilul de multe ori strigă, plînge și cere cuțitul din mîna ta, ca să se joace. Dar tu, nici plînsul nu-i auzi, nici lacrimile nu i le vezi, pentru că te temi, ca nu cumva sau pe altul să rănească, sau chiar pe el să se vatăme. La fel face și Dumnezeu cu tine, cînd ceri de la Dînsul cele ce-ți fac rău ție sau semenilor tăi»²⁰.

În general, cuvîntările au un pronunțat caracter moralizator, eshatologic și ecleziologic: să urmărim în viața de aici învățăturile Bisericii spre a dobîndi viața veșnică.

Într-adevăr, fie că este vorba de metoda expositivă, fie de cea interogativă (socratică) utilizată adesea, filă de filă în *Chriacodromion*, se întîlnesc nenumărate figuri oratorice și frumuseți literare care te încîntă și fac ca adevărul de credință să fie mai ușor de înțeles. Tropii și comparațiile, metaforele sau alegoriile, se află presărate ca într-o grădină bine îngrijită și binecuvîntată. Vom cita numai două exemple, caracteristice artei oratorice.

Iată o pagină din cazania Duminicii Tomii, cu folosirea repetiției, a antitezei și a gradăției: «Creștine, tu te lauzi că ai credință, dar ce folos că tu calci legea creștină. Și demonii cred și se înfricoșează, dar nimic nu folosesc. Tu crezi că Dumnezeu a dat cele zece porunci și că cel ce calcă una din ele, fără învoială, se pedepsește, dar toată ziua, fără nici o teamă și sfială, defăimezi și calci fiecare poruncă. Deci, la ce-ți folosește ție credința ta? Tu crezi că Dumnezeu a legiuit ca să-L iubești pe El din toată inima ta din tot sufletul și din tot cugetul, iar pe aproapele tău ca pe tine însuși. Dar tu îl defăimezi pe Dumnezeu, prin călcarea poruncilor lui și pe aproapele îl nedreptățești și îl superi în toate chipurile. Deci, care este folosul credinței tale? Tu crezi că de nu vei ierta greșalele oamenilor este cu neputință să-ți ierte Dumnezeu păcatele tale. Crezi că Dumnezeu îți poruncește ca să izbești pe vrăjmașii tăi, dar tu îi urăști și-i prigonești pînă la moarte. Deci, ce-ți folosește ție credința ta? Tu crezi că Dumnezeu îți poruncește: Învățați-vă de la Mine că sînt blind și smerit cu inima, dar tu ești minios și mindru. Deci ce-ți folosește ție credința ta? Tu crezi că orice vei face săracului, lui Dumnezeu faci, căci zice Hristos (...), tu însă

20. Citat din *Tîlcuirea Evangheliilor și Cazaniile duminicilor de peste an*, Editura Institutului Biblic și de misiune ortodoxă, București 1960, p. 137-143.

vezi săracul dar îți întorci fața de la dînsul; vezi săracul și, în loc de milostenie, îl încarci cu ocări. Așadar ce-ți folosește ție credința ta? Tu crezi că va să vină o zi în care va ședea Dumnezeu pe scaunul slavei Sale să judece (...); tu însă te le-nevești cu totul de la faptele cele bune și cu multă osîrdie în fiecare zi face păcate. Așadar ce-ți folosește ție credința ta?»²¹.

Iată cum este întrebuițată intenționat mirarea interogativă, în cazania Duminicii a VII-a după Pogorîrea Sfîntului Duh: «Mă gîndesc la tăcerea lui Iisus Hristos, din relatarea Evangheliei de astăzi, cînd cei doi orbi, în mijlocul drumului, prin mulțimea oamenilor, strigau cu glas mare: Miluiește-ne pe noi, Fiul lui David! Aud și porunca pe care le-a dat-o lor, după ce le-a deschis și le-a luminat ochii lor, zicînd: Vedeți, nimeni să nu știe! și, socotind eu că și tăcerea și porunca lui Iisus voiau să ascundă minunile, mă minunez și sînt nedumerit. Dacă Domnul s-ar fi arătat așa numai față de acești doi orbi, nedumerirea mea ar fi lămurită. Dar deoarece am văzut că ori de cîte ori Domnul a făcut minți, întotdeauna a procedat la fel, pentru aceasta, nedumerirea mea nu se lămurește și crește și mai mult²². În felul acesta, se suscită interesul ascultătorilor pentru cele ce urmează.

Mai remarcăm numai că, de la un capăt la altul, predicile lui Teotoke se disting prin limpezimea ideilor și claritatea stilului, fapt care contribuie la succesul lor.

Se cuvine să arătăm că sînt prezente în cuvîntările arhiepiscopului Nichifor Teotoke ideile dogmatice, care sînt dezvoltate printr-o înțelegere ortodoxă curată a adevărurilor, așa cum este cazul, de pildă, cu pasajul din Evanghelia de la Ioan, care se citește în Duminica Paștilor. Aici, în numai cîteva pagini, se cuprinde teologia ortodoxă referitoare la hristologie, soteriologie și la raporturile intertrinitare, desfășurată pe bazele Simbolului niceoconstantinopolitan²³.

Meritul cel mare al lui Nichifor Teotoke este alegerea, pe baza textului fiecărei Evanghelii duminicale, a celei mai potrivite teme morale, care se dezvoltă pe larg în cazanie. În acest fel, cazania apare strîns legată de pericopa Evanghelică a zilei și, mai mult, chiar ca o concluzie firească și cu o aplicare practică pentru viață a tilcuirii respective, cuprinsă în predica precedentă. Astfel, la praznicul Sfințelor Paști urmează cazania «Despre sărbători», arătîndu-ne bucuria duhovnicească și semnificația adîncă a praznicelor creștine; la Duminica Tomii, despre credință; la Duminica Mironosițelor, despre mărinimia sufletească; la Duminica Slăbănogului, despre pedeapsa păcatului ș.a.m.d., învățături despre mintuire, rugăciune, stăpînirea patimilor, faptele bune, suflet, iubirea de argint, Dumnezeiasca Împărăție, răsplata binefacerii, minciună, lauda oamenilor, nădejde, ispitele diavolului, păcatul neiertării fratelui, bogăție și mîndrie, îndelunga răbdare a lui Dumnezeu, pedeapsa cea veșnică, dragoste, talent, păzirea dumnezeieștilor porunci, iubirea vrăjmașilor, mîngierea celor întristați, cauzele nerodirii cuvîntului dumnezeiesc în suflet, milostenie, recunoștință, calea vieții și a morții, fățarnicie, lepădarea de sine, pocăință, smerenie, mărturisire, post, cugetarea la învățăturile dumnezeiești, iubirea de sine, poruncile cele mici, ascultare, sminteală, Sfîntul Botez etc. Iată ce bogăție de învățături! Fără îndoială că, din pericopele duminicale, atît de bogate în idei morale, se pot scoate și alte teme pentru predicare, dar alegerea făcută de Nichifor Teotoke, rămîne ca un exemplu fericit de adaptare a predicilor tematice la pericopele evanghelice citite la liturghie în fiecare duminică.

21. *Ibidem*, p. 33—34.22. *Ibidem*, p. 212.23. *Ibidem*, p. 9—20.

d) *Temele cazaniilor la Apostol.* — Se referă la: credință (cazanie la Duminica Pogoririi Sfântului Duh, la Duminica a III-a, a V-a și a XXXII-a după Pogorirea Sfântului Duh, Sfinților Părinți de la Soborul al IV-lea și al VI-lea ecumenice), fapte bune, în general (Cazania la Duminica a VI-a, a XV-a, a XXI-a și a XXIII-a după Pogorirea Sfântului Duh), grija de mîntuire (cazania la Duminica a II-a a Marelui Post), dezbrăcarea de omul vechi (cazanie la Duminica a XXIX-a după Pogorirea Sfântului Duh), răstignirea poftelor (cazania la Duminica de după Înălțarea Sfintei Cruci), omul vechi și omul nou (cazanie la Duminica după Nașterea lui Hristos), datorii de a deveni sfinți (cazania la Duminica a XVIII-a după Pogorirea Sfântului Duh). Cele mai multe cazanii se ocupă de cîte o virtute morală: rîvna (cazanie la Duminica Tomii și la Duminica a XVIII-a după Pogorirea Sfântului Duh), răbdarea (la Duminica mironosițelor), milostenia (la Duminica slăbănogului și a XVIII-a după Pogorirea Sfântului Duh), evlavia (la Duminica a XIII-a după Pogorirea Sfântului Duh), umilința (la Duminica a XIV-a după Pogorirea Sfântului Duh), armonia între oameni (la Duminica a XXV-a după Pogorirea Sfântului Duh), privegherea (la Duminica a XXXVII-a după Pogorirea Sfântului Duh), postul (la Duminica I-a a marelui post), pocăința (la Duminica a III-a a marelui post), bucuria (la Duminica Stîlpărilor), unirea în cuget (la Duminica a VII-a după Pogorirea Sfântului Duh), unele cazanii se ocupă de un viciu: clewetirea (la Duminica a XX-a după Pogorirea Sfântului Duh), beția (la Duminica a XXVI-a), desfrîul (la Duminica Fiului risipitor), lăcomia (la Duminica lăsăturii sec de carne), împătımirea (la Duminica înaintea Nașterii Domnului). Cîteva cazanii au ca temă folosul meditării Sfintei Scripturi (la Duminica a XXX-a după Pogorirea Sfântului Duh), întîmplările bune și rele (la Duminica a XVI-a etc.), lăsarea în voia lui Dumnezeu (la Duminica a XXXI-a etc.), crucea lui Hristos (la Duminica înaintea Înălțării Sfintei Cruci), sfînta împărtășanie (la Duminica a V-a din post), moartea (la Duminica înainte de Botezul Domnului), învierea (la Duminica Paștilor), a doua venire și judecata lui Hristos (la Duminica strămoșilor), despre purgatoriu (la Duminica a IX-a după Pogorirea Sfântului Duh).

După cum reiese din această înșirare, în cazaniile la Apostol predomină tematica morală. În ansamblul *Chiriadromionului* temele cazaniilor constituie o succesiune de faze ale unui sistem de învățături scoase din ceea ce am numi «planul ortodox» de lecturi biblice duminicale, în esență și în succesiunea sa diferit de planul corespunzător catolic și protestant. Pericopele de la Apostol sînt în general un comentariu sau o aplicare a textului Evangheliei duminicale, de aceea și cazaniile pe care le-au prilejuit se caracterizează prin fondul lor moralizator — în înțelesul duhovnicesc al cuvîntului. Temele constituie punctul de plecare al tratării și încheierii și, în consecință, pentru analiza cazaniilor la Apostol, este necesară și cunoașterea lor. Temele acestor cazanii nu sînt precedate de text din pericopa respectivă.

Trăsătura dominantă moralizatoare a cazaniilor la Apostol, Nichifor Teotoke o realizează prin grija cu care satisface scopurile fundamentale ale predicii tematice: luminarea minții, mișcarea inimii și determinarea voinței ascultătorilor. În toate cazaniile el dovedește temeinicie și profundă vibrație afectivă personală, fără a pierde din vedere direcția spre care trebuie să-și ducă ascultătorii. Scopurile propovăduirii i-au impus o modalitate de expunere, care va reieși prin analiza unei cazanii, reprezentative sub raportul artei omiletice și poziției sale doctrinare generale.

«Cuvîntul» la Apostolul care se citește în Duminica a VI-a după Pogorirea Sfântului Duh are drept temă: «Fapta bună firească și fapta bună după dar». Iată cum începe Nichifor Teotoke cazania sa: «Mare nedumerire pricinuiesc minții credincio-

șilor, arată el în introducere, cuvintele sfinte și de Dumnezeu învățate, care s-au citit astăzi, ale purtătorului de Dumnezeu Pavel. El scrie că, în vremea sa, creștinii au primit de la Dumnezeu multe feluri de daruri: darul proorociei, al cuvîntului de mîngiere, al milosteniei, dragostei, rîvnei, smereniei, al slujirii Bisericii ș.a. Cine nu știe că toate acestea, afară de proorocie, sînt fapte bune? Și, iată, după învățătura Apostolului, faptele bune ne sînt dăruite de Dumnezeu. Atunci, fapta bună, fiind un dar de la Dumnezeu, ea nu este lucrarea mea. «Dacă este după har, nu mai este din fapte, altfel harul n-ar mai fi har» (Rom. XI, 6), ne învață «Apostolul» de astăzi. Dacă faptele bune se socotesc daruri ale lui Dumnezeu, de ce El le poruncește, le cere de la noi și mînuiește pe cel ce le face, iar pe cel ce nu le face îl osindește? Dezlegarea acestei nedumeriri lesne o aflăm, dacă cu de-amănuntul vom socoti starea lucrurilor. Fapta cea bună, iubirii mei frați, este și lucrul omului și dăruire a lui Dumnezeu, continuă Teotoke în tratare. Iată în ce înțeles: «Două sînt felurile faptei bune; fapta bună după fire și fapta bună după dar; cea după fire este lucrul omului, iar cea după dar este dăruire a lui Dumnezeu»²⁴. După «păcatul strămoșului», a rămas în ființa omului «cunoștința faptei bune și puterea ei cea săvîrșitoare», așa cum le-a sădit Dumnezeu de la început în firea omului. Deci de lumina fireștii cunoștințe povățuindu-se credinciosul și de puterea ceea ce este în fire împuternicindu-se, el săvîrșește lucrurile faptei bune». După ce aduce în sprijinul acestei idei și părerile unor filozofi, Teotoche demonstrează că fapta bună își are izvorul în Dumnezeu, care are în mod firesc bunătatea și care o împarte sub formă de virtuți distincte credincioșilor: «Dragostea lui Dumnezeu s-a revărsat în inimile noastre prin Duhul Sfînt» (Rom. V, 5), ne descoperă Sf. Apostol Pavel. Teotoke analizează, apoi, deosebirile dintre fapta bună cea după fire și cea după har.

În încheiere, predicatorul scoate concluzia că «sîntem fără de răspuns cînd, negrijindu-ne de lucrul faptei bune, cădem în prăpastiile păcatului». Dumnezeu a zidit în noi conștiința, a sădit puteri, a dat legi, a trimis pe prooroci și pe Fiul Său drept «pildă cea mai înțîi însemnătoare a săvîrșirii faptelor bune», a arătat Apostoli, a propovăduit Evanghelia. Pe lîngă aceste ajutoare dinăuntru și dinafară pentru săvîrșirea faptei bune, El are totdeauna gata harul Său, «numai dacă se pleacă voirea noastră către lucrarea sfintelor porunci». Dacă nu prețuim toate acestea, scăparea noastră nu este alta decît întoarcerea la porunci și pocăința înaintea lui Dumnezeu. Și ultima concluzie este: «Dacă inima noastră într-adevăr se pleacă spre întoarcere și sufletul nostru către pocăință, Dumnezeu ne trimite darul întoarcerii și al pocăinței», iar noi, luînd iertare și alergînd pe drumul faptei bune, vom ajunge în împărăția cea veșnică a Domnului nostru Iisus Hristos²⁵.

Schișarea cuprinsului acestei cazanii ne poate arăta modul tipic de construcție omiletică a predicii tematice în *Chiriacodromionul la Apostol* al lui Nichifor Teotoke, precum și concepția sa despre voință și rolul ei în mînuirea subiectivă.

Cazaniile sale sînt expuneri sistematice argumentate, clare și curgătoare, caracterizate prin echilibru în desfășurarea ideilor și în proporția părților lor. Ele nu sînt nici exegeză savantă, dar nici predici lipsite de substanță.

Dezvoltările greoaie ale specialistului erudit sînt evitate, cu toate că Nichifor Teotoke este un mare specialist în doctrină și exegeză, cu întinse cunoștințe de știință și filozofie, toate folosite cu succes omiletic în cuvîntările sale. Predicile lui, por-

24. *Cuvinte la apostolii duminicilor de peste tot anul*, 'a lui N. Teotoke, Buzău, 1853, p. 119—127.

25. Mitr. Andrei Șaguna, *Predici*, Cluj, 1945; cf. Introducere de Pr. F. Mureșan, p. XLIX.

nind de la un text al pericopei zilei, au un început, o dezvoltare amplă și un sfârșit logic, firesc. Fiecare cazanie a sa tratează și reliefează cu putere o idee călăuzitoare. Cazaniile la Apostol sînt deci omilii tematice, adică sinteze în înțelesul originar al cuvîntului omiliei, care înseamnă «a reuni» părțile unei predici și a le raporta la o idee principală. Precum se știe, datorăm marilor eforturi ale evului mediu adevărata înflorire a predicii tematice adică a construcției omiletice axate pe o temă, din care predica decurge ca din principiul său. Arhiepiscopul Nichifor Teotoke este un maestru al compoziției omiletice, atît de tip analitic, cît și de tip sintetic. Lectura unei cazanii a lui produce impresia parcurgerii unui întreg complet, în care părțile de obicei se disting, dar se și leagă între ele și, uneori, se contopesc, lăsînd impresia precisă a unui continuum omiletic, a unei revărsări de învățătură care înaintează în felul în care se succed valurile unui rîu pînă la confluența cu un altul, adică cu sufletul ascultătorilor, cu care se unesc.

e) *Înînruierea scrierilor lui Nichifor Teotoke asupra literaturii omiletice românești.* — Într-adevăr, Nichifor Teotoke a fost unul din marii predicatori ai epocii lui. El continuă cu succes puternica tradiție a cuvîntării bisericești, izvorită dintr-o vastă cunoaștere a Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți, asupra cărora studiile și meditațiile lui se încheie odată cu ultima sa suflare. Rodul acestor studii pasionate s-a concretizat în cele două *Chiriadromioane* amintite, sub forma omiliei exegetice și a omiliei tematice sau, după terminologia vechilor traducători, sub forma «tilcurilor» și a «cazaniilor». Aceste două cărți de predici au fost atît de gustate la noi, încît, alături de *Cazania* lui Varlaam, s-au bucurat de cea mai largă răspîndire în Bisericele noastre, îmbogățind literatura omiletică românească și graiul amvoanelor prin răspîndirea lor de mai multe ori. «Tilcuirea cea înțeleasă a Evangheliei, moralul cel curat și stilul cel frumos, ușor și dulce, care sînt meritele acestei cărți, ...a atras luarea aminte a Eforiei Școalelor și au prescris-o carte de citit pentru unele din clasele Colegiului «Sfîntul Sava» din București²⁶.

Această aleasă carte de predici a fost retipărită de curînd cu deosebită grijă în graiul vorbit astăzi de credincioșii Sfintei noastre Biserici de către Prea Fericitul Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române în două ediții, în anii 1960 și 1973, sub titlul: «Tilcuirea Evangheliilor și Cazaniile duminicilor de peste an». În cuvîntul înainte mergător al acestor două ediții Prea Fericirea Sa spune: «Citirea cazaniei are o veche și statornică tradiție în Biserica Ortodoxă Română. De la *Evanghelia cu învățătură* tipărită în 1581, la Brașov, și pînă la *Kiriadromioanele* date la iveală la începutul veacului al XIX-lea, cazaniile și tilcurile Sfintelor Evanghelii au fost cărțile care au asigurat biruința graiului românesc în Biserică, au răspîndit învățătura de credință curată și nerăstălmăcită în rîndurile credincioșilor și au adus partea lor de contribuție la unificarea și formarea limbii noastre literare. De-a lungul veacurilor, citirea cazaniilor a picurat în sufletele străbunilor noștri dulceața limbii vorbite de popor și frumusețea cuvîntului lui Dumnezeu, pe înțelesul tuturor»²⁷.

Dacă ne întoarcem acum la vechea și venerabila *Cazanie* a lui Varlaam din 1643, pe care *Chiriadromionul* lui Nichifor Teotoke a înlocuit-o, constatăm că din

26. Gh. Comșa, op. cit., p. 121. Cf. Pr. Prof. I. Lupaș, *Chiriadromionul lui Nichifor Teotochis, și pătrunderea lui în serviciul amvoanelor românești*, în rev. «Mitropolia Olteniei» VIII (1958) 5—6, p. 329.

27. Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Tilcuirea Evangheliilor și Cazaniile duminicilor de peste an*, București, 1960, p. 4.

punct de vedere al conținutului și mai ales ca limbă, ea aparține unui trecut glorios, dar nu s-ar mai fi putut retipări decît printr-o refacere fundamentală, ceea ce nu era cazul. Ideea întîistătătorului Bisericii Ortodoxe Române de a o înlocui cu *Tîlcuirea Evangheliilor și cazaniile duminicilor de peste an* a lui Nichifor Teotoke e fericită pentru că, ea e superioară prin conținutul mai apropiat de zilele noastre și de nivelul de dezvoltare al limbii din epoca actuală. Ea are avantajul că reprezintă prediciile originale ale arhiepiscopului Nichifor Teotoke, pe cînd cealaltă era rezultatul unor traduceri și prelucrări după izvoare străine.

Pe drept cuvînt putem afirma că scrierile lui Nichifor Teotoke reprezintă o realizare de seamă în cadrul literaturii omiletice ortodoxe, în general, și în șirul tradițional al cazaniilor românești, în special.

*

La finele acestei expunerii, putem trage următoarele concluzii :

— În activitatea omiletică depusă de arhiepiscopul Nichifor Teotoke, predica a devenit instrument principal prin care a stimulat și dezvoltat viața de credință a Bisericii Ortodoxe.

— Lectura predicilor sale ne descoperă că în alcătuirea lor a ținut seama de principiile omiletice, care contribuie la atingerea scopului întreit al predicii: de a lumina mintea, de a mișca inima și de a îndupleca voința.

— Elocvența sa a avut putere de persuasiune și a fost capabil să comunice și altora, în mod strălucit, adevărurile de credință. Capacitatea aceasta și-a dovedit-o cunoscînd bine mijloacele vorbirii frumoase, urmînd în special exemplul marilor predicatori din epoca de aur a literaturii patristice, alegîndu-și cu grijă izvoarele, ca și cuvintele pe care le-a cumpănit și le-a potrivit pentru a stabili prin ele o cît mai trainică punte de legătură cu sufletele ascultătorilor săi, punte prin intermediul căreia să poată apoi transmite acestora adevărurile de credință mîntuitoare.

— Zelul predicatorial a susținut fără contenire și a împodobit pînă la urmă toate aceste calități de neobosit lucrător în cîmpul omileticii ortodoxe. Acest zel se hrănea, la rîndul lui, din iubirea neîfărmurită a arhiepiscopului Nichifor Teotoke pentru Dumnezeu și păstoriții săi.

— Cu o înaltă idee despre preoție, cu o clară conștiință asupra răspunderii de păstor și învățător, cu o cunoaștere temeinică a Sfintei Scripturi, cu o cultură generală și teologică excepțională, însuflețit și dotat cu talent stilistic și oratoric, arhiepiscopul Nichifor Teotoke se înscrie printre reprezentanții cei mai iluștri ai literaturii omiletice ortodoxe din a doua jumătate a sec. al XVIII-lea, care au exercitat o influență considerabilă asupra literaturii omiletice românești în secolul al XIX-lea.



DIN ACTIVITATEA ȘI CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

ARHIMANDRITUL PROFESOR IULIU SCRIBAN

— LA 25 DE ANI DE LA MOARTEA SA —

La timpul său, arhimandritul Iuliu Scriban a fost, fără îndoială, o personalitate teologică și culturală, în continuă frământare, mereu prezentă. Dacă vom ține seama de curente de gândire care se confruntau pe atunci în protipendadă, de fenomenele de criză morală care se semnalau tot mai des cu deosebire la orașe, în special de tendința spre cosmopolitism observată în mijlocul unor cercuri sociale, vom înțelege mai bine activitatea neliniștită și de multe ori dispersată a lui Iuliu Scriban. Cei care l-au cunoscut îndeaproape sînt unanimi în a recunoaște erudiția lui și, dincolo de aparență, bunătatea lui.

Într-un volum recent închinat unor personalități ale vieții culturale de odinioară, se spune, referitor la August și Iuliu Scriban: «doi frați cu statură și nume de imperator»¹. Autorul volumului își amintește cu umor: «Mă amuzam să-l văd pe Iuliu fugărind pe maidane puști care făceau sportărie englezească în loc de oina moștenită de la... daci!». Așa, lesne, intra Iuliu Scriban în «conflict», slujindu-se de arma cuvintului și de aceea a scrisului care-l făcuseră cunoscut multora.

Dincolo de acest tumult cotidian, arhimandritul Iuliu Scriban s-a dedicat însă învățămîntului teologic, ca profesor de teologie, în special printr-o seamă de lucrări a căror prezentare succintă o vom face ceva mai departe.

Iuliu Scriban s-a născut la 31 mai 1878, la Galați, dintr-o familie din care făcuseră parte Filaret și Neofit Scriban, cu preocupări cărturărești și rosturi publice. Tatăl său, Romulus Scriban, profesor secundar, doctor în drept și magistrat, fusese cîndva trimis de Mihail Kogălniceanu să studieze la Torino.

Iuliu urmează Seminarul din Galați (1890—1893) și Seminarul Veniamin din Iași (1893—1898), după care se înscrie la Facultatea de teologie din București. Obține titlul de licențiat la 15 februarie 1904, cu teza: *Scepticismul în materie de religie — cauzele și efectele lui*, lucrare pe care o tipărise la Ploiești în noiembrie 1903². În cadrul examenului de licență îi sînt propuse și susține următoarele poziții: 1) De cînd au început a se întrebuița clopotele în biserică; 2) Autenticitatea scrierilor lui Ignatie de Antiohia; 3) Valoarea moralei fără obligație și sancțiune a lui Guyau conținută în lucrarea sa «Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction».

Un an mai tîrziu, la 7 august 1904, intră în cinul monahal, tuns la Mînăstirea Neamțu de arhiereul Narcis Crețulescu. După o săptămînă, la praznicul Adormirii Maicii Domnului, este hirotonit ierodiacon, de mitropolitul Partenie al Moldovei, la Mînăstirea Văratec, și, în aceeași lună, hirotonit ieromonah cu prilejul sfințirii bisericii din Dorna. În ziua de 8 septembrie 1904 e ridicat la treapta de protosinghel și numit superior al Capelei române din Baden-Baden, unde va funcționa între 15 sept. 1904 și 1 aprilie 1909. În acest răstimp audiază cursurile facultăților de teologie

1. Aurel Leon, *Umbre*, Edit. «Junimea», Iași, 1972.

2. Ca o replică, în același an, publică în revista «Cuvîntul Adevărului» din Rm. Vilcea, articolul intitulat: «Certitudinea în general și în materie de religie în special».

romano-catolică și evanghelică din Strasbourg. Călătorește și în alte țări însușindu-și mai multe limbi occidentale. Cunoștea bine limba rusă. Mitropolitul Iosif Gheorghian al Ungrovlahiei îl hirotesește arhimandrit. La 1 februarie 1907 este numit profesor de religie la Gimnaziul V. Boerescu din Rîmnicu-Sărat, dar nu se prezintă la catedră, continuînd să funcționeze la Capela din Baden-Baden. Revine în țară atunci cînd mitropolitul Atanasie Mironescu îi încredințează conducerea Seminarului Central din București, la 15 aprilie 1909. Instalarea sa ca director al acestui seminar are loc la 24 aprilie 1909.

Ca director la acest seminar funcționează aproape zece ani, pînă la 1 februarie 1919, după această dată continuînd să rămînă pînă în 1928 profesor. În această perioadă îmbină, față de cei pe care îi îndruma, severitatea cu blîndețea și duioșia. Afectat de moartea neașteptată a tinărului pedagog Radu Cristescu, în care văzuse o speranță pentru teologia pastorală, publică în 1911, *Scrierile lui Radu Cristescu*, cu o prefață mișcătoare. Nu rareori participă la excursii împreună cu elevii săi. Cei care l-au avut profesor și director în acel timp, vorbesc cu multă căldură de îndrumătorul lor. Predă și la alte școli din Capitală.

Din 1918 pînă în 1944 este parohul bisericii «Sfîntul Ilie — Hanul Colței» (Kallinderu) din București.

La 2 martie 1920, obține doctoratul la Facultatea de teologie din București, cu lucrarea: *Cărțile de pietate creștină în limba românească*. Mitropolitul Primat, Miron Cristea, l-a ridicat la rangul de arhimandrit-mitrofor, la 1 iunie 1924.

Între anii 1922—1929 este secretar de redacție al revistei «Biserica Ortodoxă Română»³. Va face parte din Comitetele de redacție a numeroase reviste ca: *Neamul românesc* (sub direcția lui N. Iorga), *Revista Ortodoxă*, *Cultura Românilor*, *Văpaia*, *Innoirea*, *Candela*, *Gazeta Preoților*, *Amvonul*, *Vulturul Dîmboviței*, *Fulgerul* — Iași etc. Colaborează la *Misionarul*, *Păstorul Tutovei*, *Luminătorul*, *Glasul Monahilor*, *Cuvîntul Adevărului* — Rm. Vilcea, *Telegraful Român* etc.

La 1 octombrie 1928 este numit profesor de omiletică și pastorală la Facultatea de teologie din Iași⁴, de unde se transferă, la 1 octombrie 1941, la Catedra de Omiletică și Catehetică a Facultății de teologie din București. Se pensionează la 1 octombrie 1943. Trece la cele veșnice la 4 ianuarie 1949, înmormîntat la Cimitirul Ghencea.

Într-un memoriu pe care îl semnează la 20 septembrie 1920, precizează că pînă la acea dată ținuse conferințe religioase în numeroase orașe din țară, la Turnu-Severin, Craiova, Ploiești, Rîmnicu-Sărat, Brăila, Galați, Huși, Piatra-Neamț, Roman, Botoșani și — bineînțeles — la București.

Ca delegat al Bisericii Ortodoxe Române a participat la congresele de la Glasgow, 1920, Constantinopol, 1923, (pentru îndreptarea calendarului), Stockholm, 1925 și Oxford, 1937 (pentru creștinismul practic: Life and Work movement) și altele. A făcut parte din delegația Bisericii Ortodoxe Române la Conferința română-ortodoxă-anglicană de la București — 1935, susținînd cu acest prilej un referat despre «Sfintele Taine și ierurgiile bisericești».

Ca profesor de seminar, arhimandritul Iuliu Scriban publică manuale pentru elevi, între ele remarcîndu-se *Cursul de Teologie Morală* (București, 1915). În Pre-

3. Prima colaborare la această revistă o are, ca student, în nr. 5, august 1901, p. 412—419, cu o «predică rostită în ziua Cincizecimii în Biserica Radu-Vodă».

4. La această Facultate va suplini în anii 1934—1935 și Catedra de Noul Testament, atunci cînd Gala Galaction se afla în concediu pentru traducerea Sfintei Scripturi.

fața acestuia, arată că dezvoltarea materiei a făcut-o «mai mult în partea generală decît în cea specială», socotind că trebuie insistat mai pe larg asupra chestiunilor din morala generală, unde existau cele mai multe controverse și abstracțiuni. «Am fost stăpînit de o idee» — mărturisește autorul: «Morală creștinească, redusă numai la expuneri raționale și definițiuni, e un studiu rece și nu împărtășește căldura pe care morala o are. Căci viața morală e ceva viu, activ și deci și studiul ei trebuie să comunice ceva din aceasta». De aceea, în expunerea sa arhim. Iuliu Scriban pleacă cel mai adesea de la descrieri și fapte din istoria creștinismului, din Sfinții Părinți, pentru a conduce prin intuiție la «ideile materiei».

Odată cu munca didactică din seminar, arhim. Iuliu Scriban desfășoară o activitate publicistică intensă în legătură cu decăderea morală observată în societate, în jurul său, tipărind, în diferite reviste și ziare, articole împotriva pornografiei, literaturii imorale, violenței etc.

În 1913 scoate volumașul intitulat *Lupta contra scrierilor imorale*, în prefața căruia spune: «De cînd am început a mă ocupa de chestiunea moralității în societate, atențiunea mi-a fost atrasă de viclenia cu care imoralitatea caută să se furișeze, îmbrăcîndu-se cu haine care nu-s ale ei. Doritor de a o vedea combătută și la noi în țară, am urmărit cu multă luare aminte toate inițiativele și măsurile luate în străinătate pentru a opri stricăciunea care caută să intre în sufletele oamenilor sub numele de artă, fie prin scrieri, fie prin spectacole, fie — în sfîrșit prin chipuri zugrăvite».

Un alt manual care reține atenția este *Cursul de introducere în Noul Testament* (București, 1924), cu o Cronologie a epistolelor Sfîntului Pavel ținînd seama de Inscriptia de la Delphi, descoperită în 1890. În această carte, arhim. Iuliu Scriban caută să suplinească unele lipsuri ale programei, inserînd într-un appendice problema tipăririi Noului Testament și pe aceea a relației dintre Evanghelia Sfîntului Ioan și Evangheliile sinoptice.

Pe aceeași linie de preocupări biblice se înscriu încă următoarele tipăriri ale arhim. Iuliu Scriban: *Manualul de Ermeneutică Biblică*, Ed. I-a, București, 1911, Ed. II-a, București, 1922; *Mica Biblie, cu icoane, la îndemîna tuturor creștinilor*, București, 1913 (editată împreună cu episcopul Nicodim al Hușilor și Ic. Pavel Savin, reeditată); *Sfînta Evanghelie — Cele patru Evanghelii în Una singură*, cu scurte însemnări lămuritoare și tilcui, București, 1926; *Tilcuirea Sfîntelor Evanghelii a celor patru evangheliști*, 1928; *Cele șapte cuvînte ale lui Iisus pe Cruce*, tratat de pietate și tilcuire biblică, București 1921, ș.a. În această lucrare din urmă primul loc îl ocupă meditația, deosebit de adîncă, plină de evlavie și elocvență.

În legătură cu *Mica Biblie* va fi acuzat de plagiat înaintea unui tribunal german, în vremea primului război mondial, dar se apără, arătînd că nimeni nu se poate pretinde autor și nu poate pretinde monopolul atunci cînd este vorba de cuvîntul lui Dumnezeu lăsat moștenire tuturor.

Alte lucrări, cercetate cu folos și în vremea noastră, în domeniul teologiei pastorale, sînt: *Chemarea preotului*, București, 1921 (material apărut mai întîi în revista bisericească «Viitorul»), și *Studiul Pastoraliei în Biserica românească*, Sibiu, 1924 (materiale retipărite din «Revista Teologică»). În cea dintîi, arhim. Iuliu Scriban se opune ritualismului sec și pretinde preotului o cultură vastă, afirmînd că «omul cu Ceaslovul n-ajunge» pentru împlinirea misiunii preoțești: «Preotul vremurilor viitoare nu mai poate fi cel numai cu Ceaslovul». Dar, arată în continuare autorul, există pentru fiecare preot ceva încă și mai însemnat decît cultura: este credința, viața sfință

a preotului, pietatea lui, care izvorăște din atingerea vie, nemijlocită și de toată ziua cu Dumnezeu și cu Sfinții Lui».

În cea de a doua lucrare *Studiul Pastoraliei...*, observă mai întâi că Pastorală a rămas «nebăgată în seamă de teologii români». Vorbește apoi de «trebuința de o pastorală mai nouă», ținând seama de prefacerile vieții sociale. Cere, mai presus de toate, «inimă de preot la lucrul misionar».

În 1929, pe cînd era profesor la Facultatea de teologie din Iași, publică la București o culegere de studii intitulată: *Priveliști din cîmpul Omileticii* (tipărite mai întâi în revista «Biserica Ortodoxă Română»). În aceste studii, plecînd de la constatarea că «predica este mai veche decît omiletica», înfățișează o serie de momente din istoria predicii la românii ortodocși, apoi prezintă Omiletica lui Teoctist Scriban și altele pînă la «marea omiletică a lui Mitrofanovici». Observă cu amărăciune că în acea vreme se predica foarte puțin în Biserica noastră, încît s-ar fi putut spune mai degrabă că *nu se predica* și cere o «campanie a propovăduirii». Prezintă pe arhiepiscopul Inochentie al Odesei și Kersonului (n. 1800) și pe Filaret al Moscovei (n. 1782), ca pe doi iluștri predicatori ai Ortodoxiei din veacul al XIX-lea. Afirmă că pentru edificarea creștină «Vorbirea stă deasupra scrierii». Se referă în urmă la rostul predicii și în legătură cu aceasta amintește că Ludovic al XIV-lea a spus într-o zi vestitului predicator Massillon: «Părinte, în viața mea am avut prilejul să ascult mai mulți predicatori și am fost foarte mulțumit de ei; cînd vă ascult însă pe Sfinția Voastră, sînt nemulțumit de mine».

O altă lucrare pe care o intitulează: «Predicatorul francez Jacques Brydaine (1701—1767)» îngăduie arhim. I. Scriban adîncirea și dezvoltarea ideilor sale în legătură cu propovăduirea creștină. Referindu-se în această lucrare la situația predicii în Biserica noastră în anii premergători celui de al doilea război mondial, exclamă: «La noi amvoanele mai mult tac decît răsună!». Apoi se întreabă: «Să ajungă predica a fi neplăcută? Dar aceasta este însăși tăgăduirea Bisericii, fiindcă unde zici Biserică, zici propovăduire, zici învățătură. În miezul ei stă ca ea să predice». Și arhim. I. Scriban ajunge la concluzia că, lipsa predicii reflectă o lipsă de iubire, deoarece predica naște din iubire pentru chemarea preoțească, pentru adevărul de credință, pentru credincioși.

Nu se poate, desigur, trece cu vederea volumul arhimandritului Iuliu Scriban de *Predici pentru popor*⁵, tipărit în patru ediții, numărul predicilor cuprinse crescînd de la 40 în ediția I-a (1904) la peste 70 în ediția ultimă (1944). Sînt predici la duminici și la alte sărbători bisericești de peste an, în cea mai mare parte predici morale, «de aspră frumusețe populară» — cum le caracterizează Nicolae Iorga. Autorul însuși le recomandă mai mult ca izvor, cînd zice într-o notă: «Predica aceasta fiind destul de întinsă se poate și scurta, după trebuință. Împărțirea ei în mai multe puncte chiar ușurează scurtarea. Părțile de la sfîrșit sînt mai potrivite pentru a fi întrebuițate la oraș și de aceea pentru ascultătorii de la țară chiar trebuie mai scurtate și lăsate numai cu ceea ce se potrivește la țară».

Nu ne-am propus în cadrul acestui medalion să înfățișăm toate scrierile arhimandritului Iuliu Scriban⁶. Este cazul totuși să mai amintim dintre scrierile sale teologice articolul de catehetică intitulat «Valoarea și metodică învățămîntului religios»

5. Premiate de Academia Română.

6. Să nu uităm că a fost caracterizat cîndva ca «Universul scrisului bisericesc» și că stabilirea unei liste complete a scrierilor sale este deosebit de anevoioasă nu numai datorită numărului mare de materiale răspîndite în atîtea și atîtea publicații, dar și faptului că a tipărit o seamă de articole cu pseudonime sau chiar nesemnate.

(în «Biserica Ortodoxă Română», decembrie 1904) și lucrarea despre «Originea duminicii ca zi de sărbătoare în Biserica creștină», București, 1921, studiu liturgic — reliefînd o suită de argumente istorice din Noul Testament, Epoca Părinților Apostolici și îndată după acea epocă, încheind cu Justin Martirul și Tertulian.

În sfîrșit, trei broșuri pe care arhim. I. Scriban le-a intitulat semnificativ: *Pentru limbă și țară*, București, 1916 (articole extrase din revista «Cultura Românilor»), *În slujba limbii românești*, București 1938 (culegere de articole) și *Datoria preotului către limba bisericească*, Sibiu, 1938. În acestea, arhim. I. Scriban se ridică împotriva stîlcirii «adevărului nostru chip de a vorbi», împotriva înlocuirii unor cuvinte neaoșe românești cu neologisme, al căror loc îl vede justificat numai acolo unde e vorba de cuceriri noi ale științei și tehnicii. «Înțelegem — afirmă autorul — că avem o datorie față de graiul strămoșilor»⁷.

Din concepția sa despre adevăratul patriotism, redăm următoarele: «Nu toți caută să pună patriotismul în armonia morală a vieții... În Patriotism avem sentimentul atîrnării de ai noștri și al existenței în aceeași inimă cu ei... Patriotul trebuie să muncească pentru buna stare a neamului său, ca un membru al unei familii, căruia îi sînt scumpe toate bunurile celor ai lui».

Încheind această creionare a vieții și operei arhimandritului Prof. Iuliu Scriban, cităm din scrisul său: «În noi, oamenii, zac o sumă de gînduri și de sentimente care nu formează întotdeauna un tot bine legat. Avem gînduri și sentimente care se ciocnesc între ele ... Cîte contradicții nu găsim în unul și același om!»

Viitorul va putea, desigur, să situeze mai bine personalitatea sa la locul cuvenit, deși unii au încercat să o facă încă în timpul vieții sale, îndeosebi cu ocazia pensionării.

Noi am învățat de la Părinții Bisericii să culegem din roade ceea ce este bun și folositor. Așa înțelegem să folosim cu recunoștință și roadele strădaniilor teologice și bisericești ale arhimandritului profesor Iuliu Scriban.

Pr. GABRIEL POPESCU

7. În alt loc extinde datoria de conservare și cultivare a valorilor strămoșești, spunînd: «Sînt de apărat atîtea bunuri și rînduiri vrednice din trecut. Avem obiceiuri frumoase, jocurile de altădată, măiestrii țărănești în felurite lucrări de mină; avem o cuviință și o rînduială a vieții».

„ÎNCHIDEREA“ ANULUI UNIVERSITAR 1973-1974 LA INSTITUTELE TEOLOGICE DIN BUCUREȘTI ȘI SIBIU

La Institutul teologic de grad universitar din București. — Așa cum se știe, oficial, anul universitar se încheie toamna, după sesiunea de examene din luna septembrie. Cu toate acestea, dat fiind faptul că cea mai mare parte a activității didactico-educative se desfășoară în intervalul octombrie—iunie, s-a obișnuit ca la sfârșitul acestui interval să se treacă în revistă această activitate în amănunțite dări de seamă, prezentate într-un cadru festiv, cum se obișnuiește mai ales la Institutul teologic din Sibiu. Dăm în rîndurile de mai jos câteva date și relatări desprinse din aceste dări de seamă despre activitatea desfășurată în cele două Institute teologice în răstimpul octombrie 1973 — iunie 1974.

La Institutul teologic de grad universitar din București. — Cursurile anului universitar 1973—1974 s-au deschis oficial în ziua de 1 octombrie 1973, după ce cu câteva zile înainte se încheiase sesiunea de examene din toamnă a anului universitar precedent, precum și examenele de admitere la cursurile de licență și de doctorat ale noului an universitar.

Anul universitar 1973—1974 a fost urmat de studenți la cursurile de la licență, dintre care o parte cu frecvență redusă, fiind preoți la parohii și de studenți la cursurile de doctorat.

Corpul profesoral încadrat pentru anul universitar 1973—1974 a fost alcătuit din 24 cadre didactice (profesori, conferențieri, lectori și asistenți).

În cadrul schimbului de studenți, un număr de 18 doctoranzi ai Institutului teologic din București au urmat sau urmează cursurile de specializare la diferite facultăți și institute de teologie de peste hotare, iar un număr de 14 studenți și doctoranzi străini au urmat sau urmează cursurile de licență sau de doctorat la Institutul teologic din București.

În luna februarie 1974 s-a ținut sesiunea de colocvii pentru studenți, precum și o sesiune de licență, la care s-au prezentat și au fost declarați licențiați în teologie 4 candidați. La examenele anuale din sesiunea iunie 1974 s-au prezentat marea majoritate a studenților și o parte dintre doctoranzi. Tot acum a avut loc o nouă sesiune de examene pentru licență, în urma cărora au fost declarați licențiați în teologie un număr de 36 de candidați. La colocviile și examenele din cursul anului școlar, s-a constatat că atât din partea cadrelor didactice cît și din partea studenților și doctoranzilor a fost depusă o muncă stăruitoare, perseverentă, oglindită în frumoasele rezultate obținute.

În cursul acestui an universitar au fost acordate trei titluri de doctor în teologie (Diac. Ioan I. Ică, Pr. Const. N. Galeriu și Pr. Ioan Mircea) și și-au susținut examenul aprofundat de admisibilitate șapte absolvenți ai cursurilor de doctorat în teologie.

De un real folos, atât pentru profesori cât și pentru studenți și doctoranzi, a fost biblioteca Institutului teologic, îmbogățită an de an cu noi publicații, în primul rând de specialitate, în limba română și în diferite limbi străine. În perioada examenelor mai ales, aceasta a cunoscut o deosebită afluență de cititori.

Ca și în anii precedenți, pregătirea didactică, instructiv-educativă și cetățenească a studenților a constituit obiectivul principal al activității desfășurate în Institutul teologic. Aceasta s-a făcut în conformitate cu prevederile regulamentare și cu programa analitică anuală. La orele de cursuri și seminarii a fost parcursă toată materia prevăzută în planul de învățământ pentru fiecare disciplină și an de studii. Studenții de la cursurile de licență și de la doctorat au susținut toate lucrările de seminar programate. Prin temele tratate și prin discuțiile purtate cu aceste prilejuri la orele de curs și de seminar, au fost aprofundate și lămurite îndeosebi probleme de teologie actuală.

Ca și până acum, educația duhovnicească a studenților s-a bucurat de aceeași atenție, urmărindu-se prin aceasta îmbunătățirea vieții spirituale a acestora. În acest sens, studenții au participat, prin rotație, la slujbele religioase oficiate în paraclisul «Sfinta Ecaterina», — scopul urmărit fiind pe de o parte deprinderea practică a rânduielilor slujbelor bisericești, iar pe de altă parte adăugarea unui spor duhovnicesc la conturarea profilului intelectual și moral al viitorului slujitor al altarului.

Același țel s-a urmărit și la orele speciale de îndrumare duhovnicească, în cadrul cărora profesorii Institutului teologic au prezentat studenților teme legate de diferite preocupări pe linia înaltelor învățături și idealuri ale Evangheliei lui Hristos.

O atenție deosebită a fost dată și educației cetățenești patriotice, prin ore speciale și activități programate și efectuate în acest sens. Pe lângă acestea, programul instructiv-educativ al studenților a fost completat cu excursii cu caracter documentar și recreativ, cu vizionări de spectacole de teatru, cinema sau televiziune; s-au efectuat ore de muncă patriotică.

O atenție deosebită a fost acordată studenților străini care frecventează cursurile Institutului teologic, în vederea însușirii rapide și corecte a limbii române și a îmbogățirii cunoștințelor de specialitate.

Membrii corpului profesoral au ținut o serie de prelegeri și seminarii la cursurile de îndrumare misionară și pastorală a preoților și au desfășurat o fructuoasă activitate publicistică în revistele bisericești. Unii dintre profesori au făcut parte din diferite comitete și comisii de lucru din cadrul unor conferințe legate de diversele probleme actuale de interes bisericesc, care s-au ținut în țară sau peste hotare. În legătură cu acest aspect, menționăm că în cursul anului școlar 1973—1974, Institutul teologic din București a primit vizita unor oaspeți străini, printre care mulți teologi de seamă, unii din ei ținând chiar prelegeri și conferințe legate de teologie și activitatea ecumenismului bisericesc contemporan. Cu toții au apreciat elogios modul de organizare și de desfășurare a activității teologice în Biserica Ortodoxă Română și în instituțiile ei de învățământ.

La Institutul teologic de grad universitar din Sibiu. — După tradiție, în ziua de 29 iunie 1974, praznicul Sfinților Apostoli Petru și Pavel, în catedrala mitropolitană, în prezența profesorilor și studenților Institutului teologic și a credincioșilor a fost oficiată slujba sfintei liturghii de către P. S. Episcop Vasile al Oradiei și P. S. Episcop-vicar Emilian Rășinăreanu împreună cu un sobor de preoți profesori

de la Institut. Răspunsurile la sfînta liturghie au fost date de corul studenților sub conducerea P. C. Asist. I. Popescu, iar P. C. Prof. N. Neaga a citit rugăciunea de mulțumire pentru binefacerile revărsate asupra profesorilor și studenților Institutului teologic în timpul unui an de activitate. La orele 12 în aula Institutului teologic, în prezența P. S. Episcop Vasile al Oradiei, a P. S. Episcop Emilian Rășinăreanu, precum și a membrilor Consiliului arhiepiscopesc, a profesorilor, studenților și a numeroși oaspeți, s-a desfășurat un program festiv compus din cîntece corale bisericești și patriotice, interpretate de corul studenților teologi sub îndrumarea și conducerea P. C. Conf. Gh. Șoima, și a P. C. Asist. Ioan Popescu.

Cuvîntul de deschidere a fost ținut de către P. C. Pr. Prof. Gr. Marcu, în numele P. C. Pr. Rector Isidor Todoran, care din interese superioare bisericești lipsea din localitate. În cuvîntarea sa, P. C. Pr. Prof. Gr. Marcu a reliefat cele două preocupări permanente ale profesorilor și studenților de la Institutul teologic universitar din Sibiu și anume: iubirea și atașamentul profund față de Biserică și iubirea înflăcărată față de patria noastră. Apoi P. C. Pr. Prof. Gr. Marcu a prezentat «darea de seamă» propriu-zisă asupra activității Institutului teologic în perioada octombrie 1973 — iunie 1974, care s-a scurs din acest an universitar. Evocînd evenimentele desfășurate, P. C. Sa a subliniat preocupările ecumeniste ale Bisericii noastre precum și integrarea conștiință a profesorilor și studenților Institutului teologic ortodox din Sibiu în tot ceea ce este înnoitor în patria noastră. De asemenea s-a făcut o anticipare a marilor evenimente ale anului acestuia, printre care, în primul rînd, a 30-a aniversare a eliberării patriei. Au fost trecute în revistă activitățile depuse de corpul profesoral, a căror arie s-a lărgit mult în cel de al 163-lea an de existență a Institutului teologic universitar din Sibiu.

În numele studenților absolvenți a vorbit studentul *Ciobotea Dan*, care a mulțumit pentru modelarea sufletească și cetățenească primită în cei patru ani de studii de la profesori și educatori și a exprimat angajamentul unanim al colegilor de a duce mai departe și transmite altora făclia cunoștințelor intelectuale și a educației religioase și patriotice primite în timpul anilor de studii.

A luat apoi cuvîntul P. S. Episcop-vicar Emilian Rășinăreanu, care a menționat că activitatea Institutului teologic în anul care s-a încheiat parțial, s-a desfășurat sub înțeleapta îndrumare a Prea Fericitului Patriarh Justinian și sub directa purtare de grijă a I.P.S. Nicolae Mladin, mitropolitul Ardealului. De asemenea a exprimat bucuria deosebită a participanților de a avea în mijlocul lor la această festivitate pe P. S. Episcop Vasile al Oradiei. În continuare, P. S. Sa a evidențiat activitatea educativă a corpului profesoral sub îndrumarea P. C. Rector Pr. Prof. Isidor Todoran și a dat sfaturi părintești, legate de activitatea practică, în pastorație, viitorilor slujitori ai altarului.

În încheiere, a luat cuvîntul P. S. Episcop Vasile al Oradiei, care a evocat retrospectiv, momente de cînd P. S. Sa trăia bucuriile de absolvent al acestui Institut și a îndemnat pe noii absolvenți de astăzi să pornească în misiune cu aceeași încredere și același elan, pentru a putea face și ei cîndva bilanțuri rodnice de activitate. De asemenea a cerut absolvenților ca viața și activitatea lor în viitor să facă parte integrantă din năzuințele de înnoire ale poporului nostru și de dăruire și slujire a Patriei și Bisericii.

În încheiere, P. S. Sa a adus mulțumiri și felicitări în numele ierarhilor din Ardeal și Banat, corpului profesoral și studenților acestui așezământ de cultură teologică și a evocat purtarea de grijă a Sfintului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în frunte cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian pentru promovarea învățămîntului nostru teologic.

De asemenea a adresat mulțumiri Departamentului Cultelor, respectiv D-lui Președinte D. Dogaru și D-lui Vicepreședinte Gh. Nenciu, pentru ajutorul moral și material acordat Institutului teologic din Sibiu și mai ales pentru climatul de libertate asigurat cultelor religioase, spre a se uni în comun în slujirea Patriei.

Festivitatea s-a încheiat într-o atmosferă de bucurie generală și de bună dispoziție.

PARTICIPANȚII LA CONSULTAȚIA ORTODOXĂ CARE A AVUT LOC LA MÎNĂSTIREA CERNICA (iunie 1974), OASPEȚII AI INSTITUTULUI TEOLOGIC DIN BUCUREȘTI

În ziua de 4 iunie, la orele 10 dimineața, Institutul teologic de grad universitar din București, a primit vizita a 17 oaspeți de peste hotare, sosiți în România cu ocazia Consultației ortodoxe de la Mînăstirea Cernica. Aceștia au fost: Mitropolitul Emilianos Timiadis de Calabria, reprezentantul Patriarhiei Ecumenice la Geneva; Mitropolitul George Khodr din Patriarhia Antiohiei; Episcopul Daniel de Marcha din Biserica Ortodoxă Sîrbă; Prof. Nikos Nissiotis cu soția, directorul Institutului ecumenic de la Bossey; Pr. M. V. George din Kerala — India; Arhim. Chiril Gundiaev și N. Skobei din Biserica Ortodoxă Rusă; Pr. Aram Keshishian din Catolicosatul Armean din Liban; Dr. C. Patelos din Patriarhia Alexandriei; Arhim. Romanciuk din Biserica Ortodoxă din Polonia; Pr. Prof. N. Shivarov din Biserica Ortodoxă Bulgară; Pr. Sidoroff din Biserica Ortodoxă din Finlanda; Prof. Zizioulas din Patriarhia Ecumenică — Dr. Thomas Wieser și alții.

Oaspeții au fost însoțiți de P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal și de P. C. Pr. Prof. Ion Bria — Secretar pentru cercetări și relații cu Bisericele Ortodoxe în Comisia pentru Misiune și Evanghelizare din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericii de la Geneva.

În sala de festivități a Institutului, oaspeții au fost întâmpinați de corul studenților cu imnul arhieresc și «Bine-ați venit», de față fiind membrii corpului didactic al Institutului, studenți și doctoranzi. În numele tuturor, P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic din București, a adresat oaspeților un cuvînt de salut, cu care prilej P. C. Sa a reliefat interesul care se manifestă în zilele noastre pe plan intercreștin pentru o mai bună cunoaștere, înțelegere și colaborare, mai ales în problemele majore ale omenirii, precum și aportul Bisericii Ortodoxe Române la lucrarea ecumenică. În continuare, P. C. Sa a înfățișat oaspeților principalele aspecte ale organizării și activității învățămîntului teologic din Patriarhia Română. După ce a evidențiat personalitatea Prof. Nikos Nissiotis și după ce a adresat călduroase cuvinte de bun-venit oaspeților, P. C. Părinte Rector a rugat pe Dl. Prof. N. Nissiotis să împărtășească celor de față câteva gânduri din bogata sa experiență teologică și ecumenică.

În cuvîntul introductiv, Prof. N. Nissiotis și-a mărturisit satisfacția și recunoștința pentru invitația ce i s-a făcut de a vizita Institutul teologic din București, cu care de mai multă vreme a avut relații prietenești în special prin tinerii teologi romni care au urmat în ultima vreme cursurile Institutului de studii ecumenice de la Bossey și care s-au achitat conștiincios în ceea ce privește pregătirea și orientarea teologică. În continuare, Domnia Sa a transmis celor de față salutări din partea Institutului ecumenic de la Bossey al cărui director este și din partea Domnului Ph. Potter, secretarul general al Consiliului Ecumenic al Bisericii. De asemenea a transmis salutări și din partea Facultății de teologie de la Atena, care de-a lungul vremii a păstrat frumoase legături cu Facultatea de teologie și apoi cu Institutul teologic din București.

În încheierea cuvîntului, Prof. N. Nissiotis a prezentat pe delegații străini aflați în sală și a precizat că scopul consultării de la Minăstirea Cernica este să se ajungă la un punct de vedere comun al ortodocșilor în perspectiva Adunării generale a Consiliului Ecumenic al Bisericii care se va ține la Djakarta (Indonezia).

După terminarea expunerii D-lui Prof. Nikos Nissiotis, a luat cuvîntul P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, Vicar patriarhal, care a subliniat interesul deosebit pentru informațiile date de Prof. N. Nissiotis care a prezentat Ortodoxia în fața unora din curente și tendințele radicale din teologia contemporană. P. S. Sa subliniat sarcina teologilor ortodocși de a se confrunta cu aceste noi curente teologice radicale, dintr-o necesitate teologică și pastorală.

În continuare, au luat cuvîntul Prof. Pr. Dumitru Stăniloae care își exprimă satisfacția și bucuria față de analiza atît de clară pe care vorbitorul a făcut-o acestor curente și tendințe teologice moderne, precizînd poziția autentic ortodoxă în fața acestora.

A vorbit în continuare Mitropolitul George Khodr din Liban apoi Pr. M. V. George din Kerala-India.

Precizări și completări au făcut și: Prof. N. Chițescu, Prof. Pr. Ioan Rămureanu, Conf. Pr. Dumitru Popescu, Lect. Pr. Gabriel Popescu, Pr. Prof. Ioan Coman.

La sfîrșit a răspuns cu deosebită satisfacție, Prof. Nikos Nissiotis, revenind asupra unor probleme ridicate de vorbitori și completînd unele lacune.

În încheiere, în numele Institutului teologic din București, P. C. Pr. Rector M. Chialda, a mulțumit D-lui Prof. Nikos Nissiotis pentru expunerea sa ca și pentru ospitalitatea cu care a întîmpinat întotdeauna pe profesorii și bursierii noștri care au mers la Institutul ecumenic de la Bossey și care s-au întors de acolo cu cele mai frumoase impresii, rugîndu-l să transmită un salut frățesc colaboratorilor D-sale și Facultății de teologie din Atena.

Mulțumind, apoi, tuturor oaspeților și în mod deosebit P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, pentru prezidarea acestei consfătuiri, P. C. Pr. Rector a invitat oaspeți la o agapă în cadrul Institutului teologic din București. — (Diac. Ion Băndăeanu).



NOTE BIBLIOGRAFICE

Helmut Gollwitzer, Krummes Holzanfrechter Gang, *Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*. 2. Auflage, München, Chr. Kaiser Verlag, 1971, 388 p.

Credinciosul de totdeauna se întreabă despre sensul vieții și caută cu tot dinădinsul un răspuns valabil la această întrebare. Potrivit învățăturii creștine, acest răspuns ni-l dă Sfinta Evanghelie. Din ea credinciosul știe că Dumnezeu a trimis pe Fiul Său în lume. Acesta a trăit după rânduială pentru ca să ne arate sensul vieții în vederea mântuirii.

Într-o vreme atât de dornică de progres și de fericire, o carte despre sensul vieții prezintă o atracție deosebită. Este, deci, cât se poate de firesc și de legitim interesul cu care întâmpinăm apariția cărții de față.

În Prefață, autorul prezintă geneza, orientarea și structura cărții. Reținem sublinierea: «știința are o funcție slujitoare» (p. 13).

Autorul intitulează sugestiv primul capitol: «Apropierea și depărtarea problemei sensului» (p. 17—26), subliniind prin aceasta că problema este aproape de fiecare, întrucât îl preocupă pe fiecare, dar este departe în același timp în sensul că n-o poate rezolva.

Atât religia cât și filozofia sînt preocupate de această problemă, care este inevitabilă pentru spiritul uman. În problema sensului vieții, spiritul uman stă în fața moștenirii unui răspuns universal dat atât de religii, metafizică și Evanghelie.

Capitolul al II-lea: «O reticentă teologică» (p. 27—45). Ce vrea să spună autorul cu aceasta, rezultă din următoarea sa lămurire: «O rezervă teologică stă azi împotriva întreprinderii de a tălmăci credința creștină ca o luare de poziție față de problema sensului vieții» (p. 27). Dar încă înainte de a exemplifica această poziție prin Reinhold Schneider, Harvey Cox și Dietrich Bonhoeffer, autorul îi dă următoarea replică: «Însă dacă Evanghelia este solie despre mîntuire, ea trebuie să aibă o referire la problemele noastre existențiale (p. 27).

Capitolul III: «Despre ce se interesează?» (p. 46—82), cuprinde un interesant excurs-analiză în etimologia și semaseologia cuvîntului *Sinn*, care dă autorului prilejul să facă constatări și aprecieri interesante și prețioase.

În sublinierea condiționării sociale a sensului vieții, autorul afirmă lucruri de o vie actualitate: «în slujirea aproapelui am posibilitatea de a face viața mea însemnată pentru ceilalți și tocmai prin aceasta și pentru mine însumi. Sensul este însuși o noțiune de relație și caracterizează relația ca una între persoane care acționează și influențează una asupra alteia» (p. 62).

Capitolul IV: «Problema sensului în nihilism» (p. 83—175), plecînd de la experiența nihilismului de către Nietzsche, prezintă schimbarea raportului față de moarte de la reducerea (atrofierea) credinței în nemurire. Încercarea de a da răspuns problemei sensului vieții cu ajutorul ideii de progres, prilejuiește autorului o confruntare detaliată, în care își spun cuvîntul Jean Paul, Nietzsche, Dostoievski, Nicolai Hartmann și Albert Camus ca martori ai gîndirii moderne.

Reținem din acest capitol următoarele: a) «...problema sensului și problema adevărului fac parte dintr-un tot, sînt conexe; ele stau și cad împreună» (p. 89); b) «Negarea vieții de după moarte nu este mai științifică decît afirmarea ei: noi nu știm nimic; nici argumentele pentru, nici argumentele contra nu sînt suficiente pentru a face posibilă o propoziție științifică»; c) «răspunderea crește cu sporirea posibilităților»; d) «Sensul este o categorie a activității umane» (p. 169).

Un credincios adevărat nu poate spune că viața sa și lumea n-ar avea sens. Credință înseamnă: a trăi și a fi izbăvit, iar «a crede în Dumnezeu înseamnă a vedea că viața are un sens». În credința creștină cuvîntul «Dumnezeu» este rezervat pentru un glas, care se aude în istoria lui Israel și în apariția lui Iisus Hristos. Această

auzire are ca urmare o poziție, accentuare și un răspuns nou și specific la problema sensului» (p. 176).

În capitolul VI: «Creație și sens» (p. 211—228), autorul constată: După dizolvarea alianței vechi de secole dintre gândirea creștină și metafizica antică, se arată că credința biblică în creație și nihilism se ating în cunoștința că evenimentul din lume (Weltgeschehen) nu i se poate indica un sens immanent.

Întîlnim aici puncte de vedere personale în ce privește raportul dintre religia revelată și cea naturală, precum și referatul biblic al creației.

Capitolul VII: «Criza de sens în Biblie» (p. 229—270). Sînt referiri la Iov și cuvintele lui Iisus pe Cruce.

Concentrîndu-și reflecțiile asupra strigătului de părăsire al lui Iisus pe Cruce, autorul spune: «Nicăieri problema credincioșiei lui Dumnezeu nu se pune așa de acut, așa de ascuțit, peste orice închipuire; nicăieri nu este credincioșia lui Dumnezeu așa de ascunsă sub contradicție ca aici» (p. 256). De asemenea: «Dumnezeu ca om în părăsire de Dumnezeu, — și aceasta ca întîmplarea iubirii, ca ultimă descoperire a ceea ce este realmente iubire, preluarea nu numai a destinului oamenilor, ci a blestemului oamenilor pînă la ultima consecvență» (p. 258).

Capitolul al VIII-lea este intitulat: «Solie bună pentru Iuda Iscariotul» (p. 271—296).

Capitolul IX: «Primirea sensului și darea sensului. Rezumatul I» (p. 296—325).

Autorul este de părere că sensul vieții nu vine nici de la lume și nici de la om. El este un dar de la Dumnezeu (p. 303). «Acordarea sensului este iubire împreună ca invitația de a răspunde cu iubire, este dar al reciprocei proexistențe» (p. 306).

Capitolul X: «Vedere înainte. Rezumatul II» (p. 326—344).

Capitolul ultim al cărții are titlul: «Credința creștină ... în prezent» (p. 345—382) și cuprinde cinci serii de teze în care se dezvoltă sensul vorbirii creștine despre Dumnezeu.

Prima serie de teze se referă la sensul vorbirii biblice despre Dumnezeu. Vorbirea antropomorfică a Bibliei trebuie înțeleasă verbal (cuvînt de cuvînt), dar nu literal (în sensul strict al cuvîntului), adică ea trebuie luată (înțeleasă) serios cuvînt de cuvînt ca vorbire figurată (Bildrede), însă nu ca vorbire nefigurată, adică în sensul strict al cuvîntului (p. 347).

Urmează o justificare a acestui mod de vorbire.

A doua serie de teze se referă la obiecția pe care o aduc cei ce nu înțeleg creștinismul ca religie revelată. Întrebarea «Ce pot eu să știu?» stă în contextul întrebărilor «Ce trebuie să fac eu?» și «Cu ce trebuie să ajut eu?» (p. 362).

A treia serie de teze se referă la obiecția mai nouă împotriva protestantismului care a înlăturat faptele bune din mărturisirea faptică a credinței. Autorul atrage atenția că o credință fără faptă produce deziluzii și pe bună dreptate se găsesc argumente împotriva religiei revelate. «Numai ceea ce este transformat în faptă proprie este de fapt acceptat de mine» (p. 364).

Seria a patra de teze se referă la oportunitatea credinței. Evident, după Ortodoxie, rolul religiei creștine constă în mîntuirea sufletului. Însuși autorul subliniază: «Moartea și învierea lui Iisus este răspunsul lui Dumnezeu la problemele enigmatice ale vieții și la întrebările noastre către El născute din acestea» (p. 280).

În fine, a cincea serie de teze se referă la orientarea pe care ne-o dă Evanghelia pentru viața creștină. Autorul, în ciuda concepției protestante a predestinației, zice: «Tot ceea ce facem noi are perspective veșnice». «Noi venim din lumină și mergem în lumină». «Viața aceasta este extrem de importantă» (p. 382).

Privind în ansamblu prezenta carte a lui Helmut Gollwitzer, trebuie să spunem că ea are un profil filozofic-teologic și este străbătută de suflul unei stăruințe remarcabile de a aborda și rezolva problema sensului vieții creștine în lumea Apusului.

Turnată pe un fundal de cultură generală — în special filozofică — larg și solid, cartea este scrisă dens și în spirit de răspundere. Ca atare, ea stimulează la meditație teologică profundă și la teologhisire substanțială. Ea are meritul de a aduce un spor de înțelegere în problema abordată, dîndu-ne posibilitatea să pătrundem mai adînc și mai exact sensul vieții în conformitate cu spiritul vremii noastre. De aceea lucrarea se citește cu plăcere și angajează conștiința celor care sînt conștienți de slujirea creștină, de înțelegerea științei și mai ales de responsabilitatea față de sufletul creștin.

Harry Haas, *In Seinem Namen versammelt. Erlebnisberichte lebendiger Liturgie*. Graz, Wien, Köln, Verlag Styria (Vandenhoeck u. Ruprecht), 1972, 175 p.

Duhovnic universitar olandez, autorul este preocupat de «adaptarea» sfintei liturghii la condițiile spirituale ale vremii în Biserica sa. El însuși mărturisește: «Eu nu sînt nici un liturgist, nici un inventator de liturghie» (p. 160). Preocuparea sa izvorăște din convingerea despre necesitatea înnoirii pe care o justifică astfel: «În urma pietrificării formelor liturgice, puterea creatoare a credincioșilor a rămas în urmă. De aici rezultă necesitatea de a crea o liturghie corespunzătoare timpului, adică *vie*» (p. 162; vezi și p. 169).

Toate referatele despre evenimentele liturgice cuprinse în această carte au fost redactate sub unghiul preocupării autorului de problema înnoirii. «Ele — mărturisește autorul — nu trebuie să fie înțelese ca teorii teologice». Din mulțimea de experiențe făcute în multe țări și în diferite situații, autorul a ales acele exemple care i s-au părut «caracteristice pentru o liturghie autentică» (p. 160).

După multe exemplificări autorul ajunge la concluzia participării *cît mai active* la desfășurarea cultului divin. Din toate cazurile ce sînt relatate se desprinde preocuparea principală de a găsi — în cadrul posibilităților date — *forme cît mai corespunzătoare* pentru săvîrșirea unui cult divin pe înțeles și mulțumitor.

Cu toată spontaneitatea procedeelor sale, autorul nu admite arbitrarul în acțiunea de înnoire liturgică. Ceea ce rezultă din următoarea sa întrebare: «Unde să rămînă deci tradiția? Ce să se întîmple cu Biserica dacă fiecare ar putea face și lăsa ceea ce ar voi?» (p. 144).

Cititorul reține cu interes sublinierea *valorii umane* a căsătoriei: «ea arată că viața omului este determinată de relația sa cu semenul» (p. 146). Oricine poate desprinde de aici — în continuarea și adîncirea ideii acesteia — *valoarea socială* a căsătoriei, precum și posibilitatea de a o valorifica în sensul îndemnului la *unitate și colaborare constructivă*.

Merită să fie reținute și unele considerații de ordin pastoral precum și unele principii din același domeniu, ca: a) Să se evidențieze semnificația actuală și practică a Sfintei Scripturi (p. 121); b) în convorbirea cu privire la credință este important să se înțeleagă ce *anume sens* se pune în întrebarea pe care ți-o adresează partenerul (p. 85); c) «a ține seamă și de vederile și experiențele cu totul deosebite» (p. 70); d) a nu folosi în predică noțiuni care nu pot fi înțelese de credincioși teameinici și în uzul obișnuit de vorbire sînt folosite cu alt sens.

De reținut sînt și unele aspecte din cadrul unor religii necreștine (p. 86, 92 ș.u., 95, ș.u.).

Cartea se încheie cu o postfață (p. 159—175), în care autorul încearcă să justifice unele probleme ale experimentului liturgic.

Avînd în vedere faptul că de înnoirea cultului este preocupat și viitorul mare sinod ortodox, e utilă studiarea acestei cărți și valorificarea ei în pregătirea referatelor și pozițiilor pentru acest sinod, valorificare în cadrul strict al principiului cardinal pentru Ortodoxie: *Înnoirea liturgică să nu atingă aspectele teologice fundamentale ale cultului divin ortodox!*

Joachim Scharfenberg, *Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1972, 153 p.

Autorul acestei cărți, Joachim Scharfenberg, este psihoanalist și profesor titular de teologie practică în Kiel. În prefață (p. 5) el arată cum a alcătuit această carte și ce a determinat publicarea ei. Ea este rodul angajării autorului în procesul de *înnoire* a teologiei pastorale și poartă amprenta acestui proces.

Menționăm de la început și faptul că — după propria mărturisire a autorului ei — cartea vrea să fie o lecție care să constituie o premisă pentru o pastorație în teologia evanghelică.

Cercetarea structurii convorbirii din perspectiva a ceea ce s-a făcut în trecut și a ceea ce se face în prezent, în acest domeniu poate duce la *descoperirea specificului convorbirii în domeniul practicii pastorale*.

Lucrarea are următorul cuprins:

Capitolul I, *Pastorație și limbă* (p. 12—43), abordează problema circumscrisă în acest titlu. Semnalind neajunsurile din acest domeniu, precum și din domeniul convorbirii în general, autorul subliniază: în veacul dialogului se impune a arăta cum trebuie să se desfășoare o convorbire.

În acest capitol autorul pune în discuție următoarele: 1. *Folosirea defectuoasă a convorbirii în pastorația evanghelică*; 2. *Problema spovedaniei și convorbirea*; 3. *Limbă și informație*; 4. *Vindecarea ca eveniment de limbă*.

Capitolul II este intitulat: *Forme fundamentale ale convorbirii* (p. 44—64). După ce a încercat să lămurească bazele convorbirii, autorul trece la prezentarea formelor fundamentale ale convorbirii, pornind de la principiul că egala îndreptățire a partenerilor și libertatea sint elementele constitutive ale convorbirii. De asemenea, subliniază că tipul ideal de vorbire este *vorbirea liberă*.

Capitolul III: *Dinamica interpersonală a convorbirii* (p. 65—91). Ca întâlnire a doi oameni, fiecare convorbire poartă pecetea istoriei vieții și experienței celor doi parteneri. Psihoterapia a pus în lumină acest fapt.

Din cuprinsul capitolului trebuie reținută subdiviziunea *Problema autoexaminării critice a păstorului de sulete*. În desfășurarea convorbirii pastorale este foarte necesar și important ca păstorul de sulete să-și facă o *autoexaminare critică*. De aceea, autorul dă citeva linii directe în această privință.

Capitolul IV, *Mijloace și metode ale folosirii convorbirii* (p. 92—119) arată că cele mai importante mijloace de călăuzire a convorbirii sint: o atitudine fundamentală ce promovează relația interumană, o suficientă înțelegere a comunicărilor verbale și neverbale, o cunoaștere a proporționalității procesului întrebare și răspuns a caracterului convorbirii.

Din perspectiva principiului teologic al libertății, rezultă *criteriile* care pot fi și voința serioasă de a cunoaște și de a evita orice acțiune sugestivă ca primejdie ajutătoare în orientarea cu privire la pluralismul metodelor în câmpul conducerii convorbirii.

Capitolul V, *Puncte critice ale conducerii convorbirii* (p. 120—135), subliniază mai întâi că o conducere în spirit de răspundere a convorbirii trebuie să țină seamă de faptul că fiecare conducere a convorbirii acționează și provocând frică.

Capitolul VI, *Seria convorbirilor* (p. 136—146), oferă îndrumări practice în ce privește organizarea convorbirilor pastorale: începutul lor, durata lor și sfârșitul lor. Se atrage, de asemenea, atenția asupra importanței lucrurilor mici, care trebuie luate serios în convorbire. Astfel, sint tratate: *Primul contact*, *Prima convorbire*. *A doua și a treia convorbire*, *Constătuire și despărțire* (se dă atenție cazurilor de oameni depresivi și psihopați, care constituie o piatră de încercare pentru păstorul de sulete și un criteriu de apreciere a maturității sale personale).

Paginile 147—149 cuprind o bibliografie generală.

Privită în ansamblu, cartea — fără să fie lipsită de unele poziții sau afirmații discutabile — reprezintă un bun instrument de pastorație (Pr. Prof. Corneliu Sirbu).

Internationale Oekumenische Bibliographie, International Ecumenical Bibliography, Bibliographie Oecuménique Internationale, Bibliografia Ecuménica Internacional, vol. 3/4, 1964/1965, München, 1970, 908 p.; Vol. 5, 1966, München, 1972, 736 p.

Răspîndirea ideii ecumenice, îndeosebi de la reintrarea în 1961, la a treia Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la New Delhi, a Bisericilor Ortodoxe a determinat apariția unei bogate literaturi ecumenice: lucrări, reviste, studii, articole, comunicări etc. Despre această literatură, care creștea din ce în ce

mai mult, informau în special revistele și publicațiile de specialitate. Lipsea însă un organ bibliografic unitar, care să cuprindă publicațiile cu caracter ecumenic apărute în sinul fiecărei Biserici creștine, și să informeze pe cititori complet și precis în această direcție. Necesitatea unei astfel de lucrări se impunea stringent. Și astfel, un grup de teologi romano-catolici, protestanți și ortodocși au luat inițiativa editării unei Bibliografii ecumenice internaționale.

Până acum au apărut din această lucrare 5 volume.

Volumele pe care le avem în față oferă cititorilor un material bibliografic ecumenic enorm: volumul 3/4 cuprinde 8868 de titluri, iar volumul 5, 7307 titluri. Întreg materialul bibliografic prezentat e sistematic împărțit în două părți, cu capitolele și subcapitolele respective.

PARTEA I, BISERICILE: 1. *Ideea de unitate*; 2. *Consiliul Ecumenic al Bisericilor* (a. În general, Conferința mondială, Comitete centrale și executive; b. Diviziile de studii; c. Activitatea ecumenică, într-ajutorarea și slujirea Bisericilor, Aface-rile internaționale; d. Misiune și evanghelizare); 3. *Bisericile în general. Viața și activitatea comună a Bisericilor* (a. În întreaga lume (cu excepția Consiliului Ecu-menic al Bisericilor); b. În țările din: Europa, America, Asia, Africa, Australia și Oceania); 4. *Biserica Romano-Catolică* (a. În întreaga lume: documentele Conciliului și interpretarea lor, alte activități și documente oficiale; b. În țările din Europa, America, Asia și Africa); 5. *Bisericile Ortodoxe* (a. În întreaga lume; b. În țările din: Europa, America, Asia și Africa); 6. *Vechile Biserici din Orient* (a. În general; b. Bisericile Nestoriene; c. Bisericile precalcedoniene); 7. *Bisericile ieșite din Re-formă* (a. În general: în întreaga lume și în țările din: Europa, America, Asia, Africa; b. Bisericile Luterane: în întreaga lume și în țările din Europa, America, Asia, Africa, Australia și Oceania; c. Bisericile reformate (presbiteriene): în întreaga lume și în țările din: Europa, America, Asia și Africa); 8. *Comuniunea Anglicană. Vechii Ca-tolici* (a. În întreaga lume; b. În țările din: Europa, America, Asia și Africa); 9. *Alte Biserici, comunități și mișcări* (a. În general; b. Biserici congregaționaliste; c. Biserici Baptiste; d. Biserici Metodiste; e. Diverse Biserici, alte comunități și alianțe denomi-naționale, interdenominaționale și nedenominaționale); 10. *Biserici unite*; 11. *Istoria Bisericilor și a teologiei* (a. În general, expuneri care acoperă mai multe perioade; b. Până la 500; c. De la 500 la 1100; d. De la 1100 până la 1500; e. De la 1500 până la 1900); 12. *Bisericile și religiile și ideologiile* (a. În general; b. Iudaismul; c. Islamul; d. Budismul; e. Hinduismul; f. Alte religii; g. Ideologii).

PARTEA A DOUA. PROBLEME TEOLOGICE: 1. *În general. Teologi*; 2. *Dum-nezeu. Duhul Sfânt*; 3. *Hristos*; 4. *Omul și creația*; 5. *Păcatul, harul și mântuirea*; 6. *Istorie și eshatologie*; 7. *Sfânta Scriptură* (a. Generalități; inspirație și canon; b. Exegeză, ermeneutică, teologie biblică; c. Revelație și cuvântul lui Dumnezeu; propovăduire și tradiție); 8. *Credință* (a. Credință, mărturisire și dogmă, libertate de credință și de conștiință; b. Teologie, raporturile cu filosofia, știința și cultura); 9. *Biserica* (a. Generalități; b. Unitatea, sfințenia, catolicitatea și apostolicitatea Bise-ricii; c. Structuri și instituții, laici și clerici); 10. *Taine și liturghie, Sfințenie. Rugă-ciune și spiritualitate*; 11. *Pastorală. Predică și cateheză*; 12. *Misiune. Evanghelizare. Diaspora*; 13. *Morala creștină. Atitudinea creștină față de lume*.

În apendice sînt grupate: 1. lucrările cu caracter general asupra Bisericii și teologiei; 2. volumele omagiale și 3. bibliografii și recenzii generale.

La sfîrșitul fiecărui volum se găsesc indicii: 1. indice de autori; 2. indice de reviste, 3. indice de volumele revistelor examinate și 4. indice de publicațiile anali-zate, care nu se găsesc în indicele de reviste.

La această vastă operă de informare ecumenică au fost angajați peste 90 de colaboratori, specializați în problemele ecumenice, catolici, protestanți și ortodocși; printre ortodocși și doi teologi români: Prof. Dr. Milan Șesan și Lector Ioan Ică. Parti-ciparea ortodoxă este prezentă și în comitetul de redacție, prin prof. dr. Nikos A. Nissiotis de la Bossey-Atena și docentul universitar dr. Demostene Savramis.

Datorită colaboratorilor români sînt menționate în această Bibliografie ecu-menică internațională și studiile și articolele teologilor ortodocși români: Alexe Gh.,

Alexe Ștefan, Belu D., Bucevski O., Căciulă O., Cindea Spiridon, Chialda Mircea, Coman Ioan, Grigoraș Aurel, Oancea Zosim, Petreută Ioan, Popescu Victor, Rădulescu A. C., Sirbu Cornel, Stăniloae Dumitru, Șesan Milan, Todoran Isidor.

«*Bibliografia ecumenică internațională*», prin titlul ei prescurtat IOB, este un auxiliar absolut indispensabil tuturor celor ce studiază problemele și acțiunile ecumenice. Merită toată lauda inițiatorii și colaboratorii pentru prețiosul material ce ni se pune la dispoziție. Prin această bibliografie avem înserate în ordine cronologică toată gândirea ecumenică contemporană. Toți cei care iubesc ecumenismul și activează pentru biruința ideilor sale majore le mulțumesc și le sînt recunoscători. — (Pr. Prof. D. Fecioru).

Samuel Lehtonen, *Euharistia și jertfa lui Hristos*, în «*Revista Patriarhiei din Moscova*», nr. 2/1973, p. 52—56.

Articolul — care a fost susținut de autor (reprezentant al Bisericii Evanghelice-Luterane din Finlanda) la convorbirile între teologii acestei Biserici și teologii ortodocși ruși — își propune să lămurească raporturile între Euharistie și Jertfa lui Hristos, sau, cu alte cuvinte, să aducă o explicație teologică a aspectului euharistic al jertfei.

În partea întâi autorul exprimă punctul de vedere ortodox asupra înțelegerii Euharistiei ca jertfă, și lămurește că face aceasta pentru ca reprezentanților Bisericii Evanghelice-Luterane participanți la convorbiri să le fie pe deplin limpede cât de diferite sînt punctele de vedere ortodox și evanghelic-luteran asupra practicii și învățaturii despre Sfînta Euharistie. Și totodată pentru că în discuțiile bilaterale cu caracter ecumenic trebuie, pe de o parte, înfățișate diferențele ce există între cele două Biserici și tradiții, iar, pe de altă parte, trebuie nu numai să se constate diferențele, ci să se și descopere adevăratul sens al cuvintelor și să se caute posibilitatea unei baze comune de înțelegere.

Autorul precizează că, în conformitate cu înțelegerea pancreștină, Euharistia este trapeza care amintește patimile și moartea lui Hristos, întrucît cuvintele: «Să faceți aceasta în amintirea Mea» (Luca XXII, 19) presupun nu numai ultima trapeză a Domnului cu ucenicii Săi, ci și ceea ce s-a întîmplat cu Domnul pe Golgota, ca și ceea ce conține întregul act euharistic. De aceea autorul își propune să răspundă la mai multe întrebări: ce raport reciproc este între Jertfa lui Hristos care a avut loc o singură dată și între Euharistie ca trapeză a amintirii patimilor și morții Domnului? În ce fel comunică Euharistia celor ce se împărtășesc roadele jertfei lui Hristos? În ce constă învățătura ortodoxă după care Euharistia este nu numai prezența reală a Jertfelui lui Hristos și jertfa bisericească de mulțumire, de cerere și de proslăvire, ci tocmai jertfă de răscumpărare? Pentru ce Biserica Luterană este atît de reținută și prudentă cînd aude că Euharistia este caracterizată ca jertfă?

După ce a arătat că, după învățătura ortodoxă, pe de o parte, Euharistia este nu o simplă amintire a Jertfelui lui Hristos sau o reprezentare a acesteia, ci este o jertfă reală; și că, pe de altă parte, Euharistia este nu o jertfă nouă și nici repetarea Jertfei pe Cruce a Domnului — întrucît evenimentele Jertfei Domnului nu se repetă în Euharistie, ci devin realitate prezentă, autorul înfățișează și explică locurile din liturghia euharistică a Bisericii Evanghelice-Luterane din Finlanda în care se află indicații la Jertfa lui Hristos; apoi încearcă să lămurească învățătura Cărilor simbolice ale Bisericii Luterane despre raportul între Euharistie și Jertfa lui Hristos.

În partea ultimă, autorul caută să vadă dacă, pe baza tradiției luterane, se poate vorbi despre Euharistie ca despre jertfă bisericească. El precizează că Biserica Luterană a moștenit de la Reformă ideea fundamentală că Euharistia transmite credincioșilor darul lui Dumnezeu, iertarea păcatelor, viața și fericirea în calitate de roade ale Jertfelui lui Hristos pe Cruce. Însă tot ca moștenire de la Reformă, luteranismul are o anumită jenă care îl împiedică să vorbească despre Euharistie ca despre jertfă.

Autorul concludă că în dialogul ecumenic trebuie să fie căutate noi feluri de a pune problema, care să ne poată scoate din impasul vechilor discuții cu privire

la esența Euharistiei. Astfel în Biserica Romano-Catolică, după Conciliul al II-lea de la Vatican, se manifestă un proces de reevaluare și de nouă înțelegere a teologiei euharistice, între care și cu privire la aspectul de jertfă al Euharistiei. Aceasta a făcut cu putință discuțiile rodnice din ultimii ani între luterani și catolici.

În același fel dialogul teologic între ortodocși și luterani asupra esenței Euharistiei poate, în situația actuală, să ajute lămurirea acestei probleme și să ducă la o mai adâncă înțelegere a Euharistiei în toată lumea creștină.

Se poate afirma că, prin conținutul său, acest articol constituie o temeinică ilustrare a prezenței unor puncte de convergență și de divergență, ca și a perspectivelor dialogului și raporturilor reciproce între ortodocși și luterani asupra aspectelor principale ale problemei euharistice.

Vasile Krivoșein, Arhiepiscop de Bruxelles și Belgia, *Opera mîntuitoare a lui Hristos pe Cruce și în înviere*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 2/1973, p. 64—69.

Reprezentanții Bisericii Anglicane pentru discuțiile purtate în cadrul pregătirii dialogului între ortodocși și anglicani au cerut Comisiei teologice interortodoxe lămuriri detaliate asupra următoarelor probleme: «Sfîntul Duh ca tilcuior al Evangheliei și ca putere de viață făcătoare în Biserica actuală» și «Opera mîntuitoare a lui Hristos pe Cruce și în înviere». Comisia teologică interortodoxă a încredințat alcătuirea referatului asupra primei probleme Mitropolitului Stelianos de Milet (din Patriarhia Ecumenică), iar referatul asupra celei de a doua probleme Arhiepiscopului Vasile Krivoșein (din Biserica Ortodoxă Rusă).

Referatele au fost cercetate și însușite de Comisia teologică interortodoxă, la sesiunea de la Chambesy, din 7—11 septembrie 1972, urmînd să fie prezentate la întrunirea Comisiilor teologice anglicană și ortodoxă de la Londra, din iunie 1973.

«Revista Patriarhiei din Moscova» publică în întregime referatul Arhiepiscopului Vasile Krivoșein, care este întemeiat pe bogate citate din Sfînta Scriptură, din Sfînții Părinți și îndeosebi din cărțile de cult ortodoxe.

Noi vom prezenta în continuare demonstrația referatului fără a reproduce conținutul citatelor cu toată importanța lor, ci doar indicîndu-le.

La început Arhiepiscopul Vasile Krivoșein prezintă legătura ce există între conștiința teologică ortodoxă și între viața liturgică ortodoxă în privința înțelegerii operei mîntuitoare a lui Hristos pe Cruce și în înviere în cadrul întregii economii a mîntuirii. Astfel în viața liturgică a Bisericii, care exprimă conștiința teologică a Bisericii, există două cicluri cultice în care sînt amintite momentele fundamentale ale mîntuirii noastre: ciclul închinat Nașterii și Botezului Domnului (adică intrupării Cuvîntului lui Dumnezeu și arătării Lui în lume), și ciclul închinat amintirii morții pe Cruce a Domnului, învierii și înălțării Lui, trimiterii Duhului Sfînt (ale cărei roade le contemplăm în ultimul praznic din acest ciclu — Duminica Tuturor Sfînților); momentul central în acest ciclu îl constituie praznicul Învierii din morți a Domnului. De aceea referatul urmărește să lămurească unele probleme legate de ciclul pascal.

Pentru conștiința teologică ortodoxă întreaga operă mîntuitoare a lui Hristos (răstignirea și moartea mîntuitoare) constituie o taină de nepătruns și de neexprimat, al cărei înțeles și însemnătate nu pot fi pe deplin percepute (I Cor. I, 22—25) și exprimate în cuvinte, întrucît orice încercare de a înțelege opera mîntuitoare a lui Hristos pe Cruce și în înviere în chip inevitabil denaturează și îngustează problema. Așa cum se dovedește a fi teoria juridică a răscumpărării a lui Anselm de Canterbury (care a pătruns și în multe manuale de teologie ortodoxă). La baza acestei teorii stă noțiunea juridică a «satisfacției», după care orice încălcare a legii poate fi răscumpărată doar prin pedeapsă corespunzătoare vinei. De aceea vina lui Adam, de a fi jignit măreția lui Dumnezeu, putea fi răscumpărată doar printr-o jertfă egală cu demnitatea Dumnezeirii jignite. Iar această jertfă a putut s-o aducă numai Fiul Unul-Născut al Tatălui prin moartea Sa după umanitate pe Cruce, ale cărei merite sînt însușite de neamul omenesc și care împacă pe Dumnezeu cu omul și cu lumea.

Această teorie a răscumpărării, prezentind opera mîntuirii exclusiv în limitele legii și încadrîndu-se în concepția medievală feudală apuseană că jignirea adusă unui membru dintr-o clasă socială superioară putea fi spălată numai printr-o persoană din aceeași clasă socială, nu poate fi acceptată de Biserica Ortodoxă. Căci noțiunea despre jignirea marelui dumnezeiesc și despre obligativitatea satisfacției este străină Sfintei Scripturi și reprezentării patristice a mîntuirii. Pentru ortodocși este mai acceptabil gîndul despre satisfacerea adevărului dumnezeiesc; însă și în legătură cu aceasta teoria lui Anselm greșește cînd opune, ca forțe antinomice, adevărul dumnezeiesc iubirii dumnezeiești. Întrucît Crucea este nu numai mijloc de pedepsire și de chinuire, manifestînd minia lui Dumnezeu, ci Crucea este și confirmare a iubirii Lui, simbol al biruinței și unealtă a păcii (vezi I Cor. XV, 14, 17).

În teoria juridică a răscumpărării importanța întrupării Logosului este limitată și redusă la faptul că Dumnezeu a murit ca om, anulîndu-se astfel înțelegerea întrupării ca unire a firii dumnezeiești cu firea omenească în Ipostasul dumnezeiesc al Logosului, și anulîndu-se îndumnezeirea firii omenești prin care noi devenim părtași ai firii dumnezeiești (Sf. Atanasie cel Mare). De aceea în teoria juridică a răscumpărării, — în care omul nu renaște prin puterea Crucii și nu se spală prin sîngele lui Hristos, ci doar este declarat nevinovat datorită pătimirii lui Hristos pe Cruce —, dispăre înțelesul ontologic al mîntuirii, care este caracteristic Ortodoxiei.

Totuși înțelegerea juridică a operei mîntuitoare a lui Hristos nu poate fi socotită cu desăvîrșire neîntemeiată; ea este unilaterală, necompletă și cuprinde elemente adesea străine de Sfînta Scriptură și de Sfînta Tradiție (ca: satisfacție, jignirea marelui dumnezeiesc ș. a.), dar concepția ei se întemeiază (uneori în chip denaturat) pe învățătura Revelației: Fiul lui Dumnezeu a murit în adevăr de bunăvoie pe Cruce pentru păcatele noastre și ne-a mîntuit prin sîngele Său (Isaia LIII, 4—7, 12; Gal. III, 13—14; Rugăciunea la proscomidie: «Ne-ai răscumpărat...»). Iar în unele rugăciuni și cîntări bisericești este evidențiată forța ziditoare a Crucii, care restabilește planul din veci al lui Dumnezeu despre om, plan împiedicat prin căderea în păcat a lui Adam. În stihira Slavă... Și acum... la: Doamne, strigat-am... de la înălțarea Sfintei Crucii, se găsește sinteza învățăturii patristice despre mîntuire, corespunzătoare întru totul cu Sfînta Scriptură, în înțelegerea adevărului dumnezeiesc restabilit prin acțiunea Fiului lui Dumnezeu (vezi și Isaia LIII, 6, 10; Ioan III, 16). Adică nu necesitatea unei dreptăți abstracte și cu atît mai puțin satisfacția marelui dumnezeiesc jignit, ci numai iubirea dumnezeiască este forța care pune în mișcare taina jertfei de bunăvoie pe Cruce a Logosului pentru mîntuirea lumii (Rom. V, 8—9). De aceea Crucea, ca expresie a iubirii dumnezeiești, este slava și puterea lui Dumnezeu (Ioan XIII, 31—32), slava întregii Sfinte Treimi, pentru că prin moartea pe Cruce a Domnului este preaslăvit Dumnezeu-Tatăl, iar de preaslăvirea Fiului este legată trimiterea Duhului Sfînt (Ioan VII, 39; Luca IX, 31; I Cor. II, 8; II Cor. XII, 9).

Fiul din veci al Tatălui întrupat a suferit în realitate și a murit pe Cruce după umanitate, rămînînd nemuritor după Dumnezeire, întrucît omul căzuse în păcat și el — și cu întreg neamul omenesc — avea nevoie de răscumpărare (cum arată Canonul din Sfînta și Marea Simbătă). De aceea, crucea este semnul biruinței asupra diavolului și asupra forțelor întunecate ale răului (Col. II, 13—15) și noi ne închinăm Crucii Domnului ca semnului și simbolului puterii lui Dumnezeu (cum redă limpede Luminînda de la praznicul înălțării Sfintei Crucii).

După ce demonstrează că puterea dumnezeiască a Crucii activează din veci, căci, așa cum însăși creația lumii și a omului nu putea avea loc fără ea, tot așa jertfa pe Cruce a Domnului constituie începutul unei vieți noi, — autorul înfățișează sensul adînc și tainic al morții pe Cruce a Domnului, ca jertfă pentru mîntuirea lumii (Marcu X, 45; Evr. VII, 27; IX, 11, 14, 15, 26; X, 10), astfel: caracterul excepțional al jertfei lui Hristos și faptul că Hristos este Marele-preot al Noului Testament exprimă ideea că moartea lui Hristos pe Cruce constituie începutul unor raporturi cu desăvîrșire noi între Dumnezeu și om; iar faptul că Fiul lui Dumnezeu s-a adus pe Sine jertfă lui Dumnezeu-Tatăl prin Duhul Sfînt arată caracterul treimic al morții pe Cruce — ca acțiune unică a Sfintei Treimi — săvîrșită de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfînt.

După aceasta autorul sintetizează concepția patristică despre esența jertfei răscumpărătoare a lui Hristos ca jertfă a iubirii dumnezeiești, aducînd un citat din *Cuvîntarea* XLV a Sfîntului Grigorie Teologul (P. G., XXXVI, 653), care înțelege, just din punct de vedere ortodox, răscumpărarea ca acțiune liberă a iubirii dumnezeiești și remarcă puterea biruitoare a Crucii, subliniind taina de neexprimat și de nepătruns a Crucii.

În partea a doua, referatul se oprește îndeaproape asupra raporturilor dintre moartea Domnului pe Cruce și învierea Lui.

Moartea pe Cruce a lui Hristos este premisă a învierii Lui, cale către înviere, este indisolubil legată de înviere și cu neputință de gîndit fără înviere (Ioan XII, 24 și cîntarea: «Crucii Tale ne închinăm, Stăpine...»). Opera mîntuitoare a lui Hristos și biruința Lui asupra morții și a iadului sînt active și reale în înviere, și de aceea învierea lui Hristos constituie etapa cea mai înaltă a iconomiei Dumnezeu-Omului, iconomie care începe cu întruparea și se încheie cu înălțarea la cer. Și întrucît moartea și învierea lui Hristos constituiau o acțiune mîntuitoare unică, învierea — cea mai importantă parte a misiunii mîntuitoare a lui Hristos — a devenit conținutul principal al propovăduirii apostolice (I Cor. XV, 3—4, 14, 17; Fapte XVII, 18).

Hristos a murit ca om, dar a înviat ca unic Dumnezeu-Om în deplinătatea Dumnezeirii și umanității Sale. Credința creștină stăruie asupra învierii Domnului cu trupul. Căci omul a fost creat de la început ca făptură compusă; iar Fiul lui Dumnezeu a asumat în Ipostasul Său dumnezeiesc firea omenească — formată din spirit și trup — și a înviat în deplinătatea umanității Sale, adică, înainte de toate, trupește, întrucît trupul oamenilor fusese supus morții și stricăciunii și de aceea moartea și stricăciunea trebuiau biruite în trup. Pentru aceasta chipul învierii lui Hristos este și mai de nepătruns pentru noi, decît moartea Lui pe Cruce. Pe icoane este reprezentată răstignirea Domnului și coborîrea Lui de pe Cruce, însă adevărata tradiție iconografică ortodoxă nu cunoaște înfățișarea momentului însuși al învierii lui Hristos. Ceea ce nu înseamnă că Biserica Ortodoxă nu recunoaște caracterul istoric al învierii lui Hristos și că ăar înțelege învierea în chip simbolic. Deoarece pentru Ortodoxie învierea lui Hristos este un neîndoielnic fapt istoric concret, care a avut loc o singură dată, într-un loc și într-un timp anumit.

Însă în același timp învierea lui Hristos este socotită ceva incomparabil mai mult, care are un sens metaistoric, o acțiune dumnezeiască de nepătruns, acțiune creatoare și transformatoare.

În adevăr învierea nu poate fi redusă la schimbarea lăuntrică ce a avut loc în sufletele Apostolilor la arătarea Mîntuitorului înviat, căci ea este dovedită de mormîntul gol (Marcu XVI, 6; Luca XXIV, 5—6).

Pe de altă parte învierea lui Hristos nu este simpla «înviere» a celui mort, pentru ca acesta să moară iarăși (ca învierea lui Lazăr). Ci învierea lui Hristos este transformarea trupului sufletește în trup duhovnicesc, care aparține veacului viitor și de aceea acest trup — același cu trupul răstignit, dar acum neîngreunat din punct de vedere material — poate fi văzut numai de ochii luminați de lumina credinței.

De aceea învierea lui Hristos este început al învierii generale a morților (I Cor. XV, 16, 20—22), cînd, prin puterea transformatoare a învierii lui Hristos trupurile noastre se vor schimba din sufletești în duhovnicești și stricăciunea se va preschimba în nestricăciune. Iar schimbarea generală a universului și trecerea lui de pe planul existenței materiale în cel al existenței duhovnicești și din stricăciune în nestricăciune constituie temeiul înțelegerii puterii învierii lui Hristos (I Cor. XV, 42—45). Această putere a învierii lui Hristos se va manifesta în chip deplin în timpul eshatologic, cînd Hristos va birui pe toți dușmanii Săi și Dumnezeu va fi totul în toate (I Cor. XV, 28, 51—57; Isaia XXV, 8; Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Cuvîntare la Paști*).

Însă puterea mîntuitoare a învierii lui Hristos — care se va descoperi în chip deplin la a doua venire a Domnului și la învierea generală a morților — acționează în chip nevăzut și în timpul de acum în lume, prin Duhul Sfînt, în Biserică. Căci puterea mîntuitoare a învierii lui Hristos creează pe pămînt începutul vieții viitoare și pregătește învierea generală a morților. Iar, după cuvîntul lui Nicolae Cabasila, viața veșnică începe încă de aici, cu toate că în chip deplin ea se va descoperi numai în veacul viitor.

Puterea mintuitoare a învierii lui Hristos, puterea vieții veșnice, se manifestă în Biserică prin Tainele ei: în Taina Botezului, când noi murim și înviem împreună cu Hristos, dacă noi devenim morți pentru păcat și începem o viață nouă (Rom. VI, 3—5, 8—9; Ioan III, 5; iar Taina Euharistiei, pe lângă că este taină a morții și a învierii lui Hristos, este însă și vestire a operei mintuitoare a lui Hristos și așteptare a celei de a doua veniri a Lui (Ioan VI, 53—54, 58; I Cor. XI, 26; Efes. II, 20).

În continuare referatul aduce mărturie din literatura patristică în legătură cu faptul că și în prezent puterea învierii lui Hristos acționează în sufletele și trupurile sfinților anticipând învierea generală (citate din operele Sfinților: Ioan Scărarul, Marcare Egipteanul, Simeon Noul Teolog, în care este înfățișată acțiunea învierii lui Hristos asupra sufletelor anumitor oameni).

În partea ultimă, referatul se oprește asupra felului în care, în cultul ortodox, însemnătatea învierii lui Hristos se răspindește asupra întregului univers, văzut și nevăzut. Îndeosebi în slujba Sfinților Paști (Cîntarea 1, a 3-a și a 7-a) este evidențiat sensul adînc eshatologic al învierii lui Hristos, ca și necesitatea participării noastre personale la patimile și la învierea lui Hristos, pentru a ne putea împărtăși de slava și de bucuria învierii lui Hristos, care luminează viața noastră de duhul frățietății, al iubirii și al atotiertării în viața comunității noastre de credință.

Prof. K. E. Scurat, *Desăvîrșirea mîntuirii omului — îndumnezeirea, după operele Sfîntului Atanasie cel Mare, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 5/1973, p. 61—64.*

În general ideea despre îndumnezeirea omului deține un loc central în soteriologia Bisericii de Răsărit, unde — începînd din veacul al IV-lea — această idee constituia nucleul însuși al vieții religioase, unind într-un sistem organic, desăvîrșit și înalt hristologia, soteriologia și eclesiologia.

În teologia patristică însă termenul «îndumnezeiere» (θεωσις) nu are un sens absolut, căci se precizează că omul poate deveni dumnezeu nu după fire, ci prin har sau prin înfiere; de aceea «îndumnezeirea» este socotită rezultatul sălășluirii reale, harice a lui Dumnezeu în inima omului.

Ideea despre îndumnezeirea omului a fost dezvoltată, înainte de Sfîntul Atanasie cel Mare, de către Sfîntul Irineu și de Clement Alexandrinul; iar după el, de către Sfinții: Grigorie Teologul, Grigorie de Nisa, Maxim Mărturisitorul și Simeon Noul Teolog. Iar în teologia Sfîntului Atanasie cel Mare învățătura despre îndumnezeirea omului își află tăria în afirmarea faptului că în Persoana Mîntuitorului Hristos a coborît pe pămînt Dumnezeu însuși, luînd întreaga fire omenească în Ipostasul Său dumnezeiesc, pentru ca astfel să devină pentru oameni izvor de mîntuire, al cărei țel final este îndumnezeirea.

În continuare, Prof. K. E. Scurat înfățișează sistematic toate aspectele învățăturii Sfîntului Atanasie cel Mare despre îndumnezeirea omului împerechînd cuvîntul expunerii sale cu cuvintele Sfîntului Atanasie cel Mare, citate după traducerea în limba rusă a *Operele Sfîntului Atanasie*, publicate în patru părți, în tipografia Lavrei Troița-Serghieva de la Zagorsk, în anii 1902—1903.

Mai întîi se arată că pentru Sfîntul Atanasie cel Mare firea omenească a Mîntuitorului Hristos s-a îndumnezeit datorită unirii ei cu Dumnezeu în Persoana unică a Dumnezeu-Omului. Căci trupul cel de o ființă cu noi, prin unirea cu Dumnezeu, a devenit liber de slăbiciunile firești și a dobîndit dumnezeiasca nestrîcătune. Însă îndumnezeirea firii omenești în Persoana divino-umană a Mîntuitorului s-a înfăptuit pe măsura creșterii firești a trupului. În momentul înmormîntării Cuvîntului, firea omenească asumată de El a devenit cu desăvîrșire fără de păcat — înclinarea către păcat fiind nimicită de către Dumnezeu; al doilea moment îl constituie revărsarea asupra firii omenești asumate de Cuvîntul, în timpul botezării Sale, a darurilor priositoare de către Duhul Sfînt, după care Hristos ca om a început să săvîrșească

nenumărate minuni; momentul de desăvîrșire a acestui proces l-a constituit învierea, cînd Iisus Hristos a primit și după umanitate ceea ce avea ca Fiul al lui Dumnezeu; iar la înălțarea Domnului trupul îndumnezeit al Omului Iisus a fost înălțat la Tronul lui Dumnezeu și a devenit vrednic de preaslăvire.

Sfîntul Atanasie cel Mare numește schimbarea care s-a produs în trupul Mîntuitorului Hristos: «îndumnezeire»; și cu același termen el definește și schimbările care au loc în firea oamenilor rîscumpărați de Mîntuitorul și uniți cu El. Iar această unire a Dumnezeu-Omului cu credincioșii este numită de Sfîntul Atanasie «împărtășire» și constituie o «întrepătrundere reciprocă, în timpul căreia noi ne aflăm în trupul lui Hristos, iar Hristos, prin firea Lui divino-umană, petrece în noi», și în acest fel devenim un singur trup. Căci îndumnezeirea «nu înseamnă transformarea firii sau esenței omenești în fire dumnezeiască, ci înseamnă înnoirea ei după voia lui Dumnezeu», ca să devină împreună-moștenitoare și un singur trup și împreună-părtaş lui Hristos. Care se unește cu cei rîscumpărați nu în chip ipostatic — cum s-a unit cu firea omenească înomenindu-se — ci prin Duhul Sfînt. De aceea cei rîscumpărați, în care «trăiește începutul și cheazăia Dumnezeirii», sînt fii prin har, adică Fiul lui Dumnezeu îndumnezeiește făptura în Duhul Sfînt și o aduce la Tatăl.

Sfîntul Atanasie cel Mare stăruie de asemenea asupra laturii morale a îndumnezeirii, relevînd faptul că noi, neputînd ajunge la unirea cu Dumnezeu asemenea celei în care se află Fiul cu Tatăl, avem doar puțința să imităm această unitate prin armonia gîndurilor și prin desăvîrșirea vieții. În acest înțeles, așa cum Cuvîntul fiind de aceeași fire cu Tatăl este în adevăr una cu Tatăl, și noi fiind de aceeași fire unul cu altul, pentru că toți am ieșit dintr-unul singur și toți oamenii au o singură fire, formăm una unul cu altul după înclinare, avînd ca model unitatea firească a Fiului cu Tatăl.

Sfîntul Atanasie cel Mare întemeiază acest aspect moral al unității noastre cu Dumnezeu, prin îndumnezeire, pe faptul că Domnul în rugăciunea Sa arhierască nu a zis: «Și aceștia să fie una în *Tine*, așa cum Fiul este în Tatăl», ci a zis: «*în Noi*», pentru ca noi credincioșii să învățăm, din unitatea Sfintei Treimi, să devenim una în unitatea de gîndire și în unitatea duhului, ca să fim una și în adevăr așa cum sîntem una după fire.

Prof. K. E. Scurat încheie studiul înfățișînd felul în care învățătura Sfîntului Atanasie cel Mare despre îndumnezeirea omului și-a găsit expresie practică în viața și în faptele monahismului egiptean contemporan cu el și îndeosebi în viața și faptele Preacuviosului Antonie cel Mare, întemeietorul acestui monahism.

Lărgind perspectiva îndumnezeirii firii omenești asumate de către Fiul lui Dumnezeu, care a înălțat-o cu Sine și a așezat-o de-a dreapta Tatălui, Sfîntul Atanasie cel Mare învață că «firea omenească înnoită, fără de păcat și îndumnezeită care există în Hristos și care primește de la El viață nouă este Biserica — Trupul tainic al Lui, în care ceea ce se referă la Biserica întreagă se referă și la fiecare membru al acestui trup».

Despre locul și importanța Bisericii în cadrul învățăturii Sfîntului Atanasie cel Mare despre mîntuire, Prof. K. E. Scurat se ocupă într-un alt studiu.

Prof. G. P. Miroliubov, *Episcopul Teofan Затворникul și problemele vieții duhovnicești*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 3/1973, p. 67—72.

Fiul preotului Vasilie Govorov, Gheorghe, născut la 10 ianuarie 1815, în gubernia Orlov, a urmat cursurile Academiei duhovnicești din Kiev și a fost tuns în monahism în 1841 cînd a fost hirotonit ieromonah (primind numele: Teofan). Din 1841 și pînă în 1859 a îndeplinit sarcina de director de seminarii duhovnicești și de rector al Academiei duhovnicești din Leningrad; a făcut parte din misiunea ortodoxă rusă la Ierusalim și apoi conducător al bisericii de pe lîngă ambasada rusă la Constantinopol. Din 1859 pînă în 1866 a fost episcop al Eparhiei de Tambov și Sațk; iar în 1866 s-a retras în viața ascetică în pustia Vișensk din Eparhia Tambov, unde

a rămas până la moarte — 6 ianuarie 1894; în cei 28 de ani de trăire ascetică Episcopul Teofan a publicat aproape 40 de lucrări teologice, (Vezi Ieromonah Gheorghe Terțișnikov, *În amintirea Episcopului Teofan Zatvornicul*. Studiu bibliografic în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 3/1973, p. 62—72).

Din problematica general-teologică, Episcopul Teofan Zatvornicul s-a oprit la tema principală: formele apariției vieții duhovnicești în om, caracterul legăturilor lor, legitatea dezvoltării lor, propunându-și sarcina de a crea un despărțământ special al psihologiei: psihologia religioasă. În această psihologie religioasă episcopul Teofan urmărea să prezinte componența persoanei umane — spirit (duh), suflet și trup.

Spre deosebire de încercările apusene de a înfățișa psihologia creștină — încercări care, pornind de pe bazele teologiei raționaliste și fiind alcătuite de teologi și de psihologi de orientare aristotelică și tomistă, nu țineau seama de experiența monahismului ortodox —, Episcopului Teofan, generalizând viața monahismului ortodox, pornește de la poziția fundamentală că viața Bisericii este înainte de toate viața sufletului omenesc în Dumnezeu și cu Dumnezeu —, izvorul însănătoșirii sufletești și spirituale a omului, care este nedespărțit de regulile morale, de cele cultice și de învățăturile dogmatice. Pentru că fără viață duhovnicească (spirituală), fără contactul cu Duhul Adevărului, Care este pretutindeni și Care pe toate le împlinește, își pierde valoarea și regulile de comportare, și învățătura dogmatică, și cultul și praxilele. De aceea obiectul principal al psihologiei religioase, după Episcopul Teofan, trebuie să-l constituie tocmai viața sufletului omenesc în Dumnezeu, statornicirea și dezvoltarea acestei vieți la toate nivelele renașterii spirituale a omului.

În continuare autorul, recunoscând că opera Episcopului Teofan Zatvornicul, unul din întemeietorii psihologiei religioase, necesită o studiere specială și fundamentală, se mărginește să înfățișeze felul cum abordează Episcopul Teofan Zatvornicul unele probleme ale psihologiei religioase și cum rezolvă el problemele despre componența persoanei umane.

Astfel sînt sumar cercetate pozițiile Episcopului Teofan despre: — «Ce este spiritul (duhul) în om» (incadrîndu-se în concepția trihotomică în sfera antropologiei creștine); — «Căutarea și setea după Dumnezeu» (ca manifestare a vieții spirituale); — «Cucerirea și teama de Domnul» (ca manifestări nemijlocite ale Duhului lui Dumnezeu, Care ridică pe om la înălțimile vieții spirituale); — «Este, oare, înduhovnicit sufletul vostru» (despre raporturile și interdependența între spirit (duh), suflet și trup, și despre schimbările care au loc în organizarea naturală a sufletului după unirea lui cu spiritul (duhul)); — «Aceasta este norma» (înfățișarea raporturilor sănătoase și normele între cele trei părți componente ale persoanei omenești în lumina generalizării întregii experiențe duhovnicești a monahismului ortodox).

Din cercetarea raporturilor reciproce între cele trei părți componente ale organizării firești a omului, Episcopul Teofan Zatvornicul a ajuns la importanta problemă de psihologie creștină despre libertatea voinței, de care s-a ocupat îndeaproape în studiile sale pentru dezvoltarea psihologiei religioase. În această muncă, Episcopul Teofan s-a ocupat de probleme legate de: organizarea vieții psihice a celui credincios, de funcțiile ei, despre voință, despre memorie, emoții și despre capacitățile cognitive. Însă el privea pe om nu numai ca parte a firii văzute, ci și ca manifestare a lumii duhovnicești.

De aceea psihologia religioasă trebuie să se ocupe de manifestările vieții religioase, de faptele experienței duhovnicești, care numai după latura ei exterioară poate fi exprimată prin termeni de psihologie didactică, însă ea poate fi pătrunsă numai după purificarea lăuntrică a minții și a inimii. Ca urmare, psihologia religioasă pretinde noi termeni speciali pentru definirea fenomenelor psihologice sau măcar descoperirea conținutului nou al termenilor psihologici obișnuiți, ca: duh, conștiință, cucernicie, teama de Dumnezeu; sau termeni ca: păcat, pocăință, inimă, creștere duhovnicească, cunoașterea lui Dumnezeu ș.a.

Din cercetarea concepției Episcopului Teofan Zatvornicul reiese că el întemeiază organizarea psihologiei religioase pe înțelegerea trihotomică a firii (persoanei) umane, socotind aceasta mai potrivit din punct de vedere rațional în rezolvarea problemelor practice ale psihologiei religioase.

Analiza părerilor Sfinților Părinți despre componența omului arată că unii erau dihotomiști, iar alții erau trihotomiști. Căci în literatura veche creștină nu exista o astfel de împărțire schematică, nu existau două școli opuse una alteia; iar literatura patristică nu cunoaște dispute între aceste două concepții. Unii scriitori bisericești preferau să vorbească despre dihotomia omului, dar aceasta nu-i împiedica să admită și trihotomia. Inuși Sfântul Apostol Pavel, care precizează limpede concepția sa trihotomică în Epistola I către Tesaloniceni (V, 23), în alte locuri vorbește despre om în termeni proprii concepției dihotomice. Astfel, ca în întreaga Sfântă Scriptură, și în terminologia Sfântului Apostol Pavel termenul «suflet» este înțeles în unele cazuri în esență sa spirituală și este opus «trupului», iar în alte cazuri este subliniată latura trupească, materială, substanțială a sufletului și atunci «sufletul» este opus «spiritului (duhului)»: «Omul sufletește nu primește ceea ce este de la Duhul Sfânt, și nu înțelege, pentru că despre aceasta trebuie judecat duhovnicește» (I Cor. II, 14).

Pentru Episcopul Teofan Затворникul «sufletul» ocupă parcă o situație intermediară între «spirit (duh)» și «trup»: sufletul poate fi ori înduhovnicit (și atunci în el se manifestă «esența spiritului (duhului)», «norma omenității»), ori este supus trupului și atunci a pierdut înduhovnicirea, a murit. De aceea pentru Teofan Затворникul latura cea mai înaltă a vieții omenești, care deosebește pe om de toate celelalte făpturi pămîntești, se află în spirit (duh), care este parte indisolubilă a ființei omenești și se manifestă în viața lui sufletească și trupească. Iar înduhovnicirea și unitatea tuturor celor trei părți componente ale firii omenești constituie norma vieții omenești.

Reiese din această prezentare că este folositoare și necesară crearea unei psihologii religioase, și anume creștin-ortodoxă. Această psihologie trebuie creată pe baza materialelor de generalizare și de analizare a experienței imense a ascetilor creștini, a întregii experiențe bisericești și teologice, începînd cu primele veacuri ale creștinismului și terminînd cu experiența religioasă a contemporanilor noștri. — (I. V. G.).

Daniel L a g a c h e, *L'unité de la psychologie*, Ed. P.U.F., 1970, 74 p.

Studiile actuale de psihologie se referă nu numai la complexitatea și unitatea sufletului, ci și la unitatea psihologiei ca știință. În această privință autorul aduce o prețioasă contribuție.

În prima parte a cărții «Psihologia științelor psihologice», el se referă la diversificarea modernă a psihologiei, ajunsă atît de departe încît nu se mai poate vorbi de o știință unitară a psihologiei. Încă din 1936, E. Claparede observă să există mai multe psihologii, diferite ca metodă și doctrină, care, privite mai îndeaproape, se constată că se înrudesc și coincid în unele rezultate ale lor. Inventariînd «psihologiile» existente, autorul desprinde din ele unele atitudini dominante pe care le rezumă în dilema: psihologia este o știință a naturii sau este o știință umanistică. Ceea ce este specific atitudinii naturaliste în psihologie este faptul că «tinde să elimine conștiința și să trateze faptele psihologice ca pe niște lucruri». Obiectul psihologiei este conduita și anume ceea ce are aceasta material și exterior. Pentru «umanism» faptele psihologice sînt fapte de conștiință «expresii trăite» sau manifestări în care citim experiențele trăite de altul. Psihologia umanistă este astfel centrată, nu pe conduita observată, ci pe experiența trăită. Nici naturalismul, nici umanismul psihologic nu se ocupă de suflet ca entitate spirituală, ci recunosc un substrat al vieții psihice: naturalismul admite un substrat organic, iar umanismul se ocupă de «straturile profunde» de inconștient și psihologia adîncurilor în general.

După părerea autorului, conflictul dintre naturalism și umanism, este astăzi pe cale să fie depășit prin eforturile psihologiei experimentale și comparate, dar mai ales prin cele ale psihologiei «clinice», adică a psihologiei care cercetează conduita umană concretă. În baza programului ei, psihologia clinică prezintă conduita în perspectiva ei proprie, relevă modurile de a fi și de a acționa ale unei ființe umane concrete și complete, geneza, structura, sensul conduitei etc. Conștiința este înțeleasă aici tot ca o conduită.

Examinând principiile după care psihologia experimentală, psihanaliza și psihometria descriu și explică conduita, autorul subliniază unitatea lor de doctrină.

În concluzie, unitatea psihologiei actuale constă în unitatea principiilor ei de bază. «Psihologiile» existente se pot sprijini reciproc. Pentru constituirea unei teorii psihologice generale asupra conduitei este necesară o sintetizare a tuturor psihologiilor, între care și psihologia socială.

Nicolae Zeegers — Vander Vorst, *Les citations des poètes grecs chez les Apologistes chrétiens du II-e siècle* (Université de Louvain, Recueil des travaux d'histoire et de philologie, 4-e série, fasc. 47), Louvain, 1972, 381 p.

Marile probleme pe care și le pune autorul în cursul acestei lucrări sînt: natura izvoarelor consultate de scriitorii creștini, citatele poetice utilizate ca elemente ale unor metode apologetice, ca reflectări ale unei culturi clasice și expresie a unei culturi creștine. Patru autori creștini ai secolului al II-lea constituie obiectul principal al studiului: Iustin, Tațian, Atenagora și Teofil. Apologeții creștini arată falsele informații despre creștini luate din Fronton, Galien, Lucian și Gels.

În prima parte a lucrării, autorul studiază pe apologeți în ce privește materialul lor apologetic și citatele pe care le iau ei din poeți ca Homer și Euripide, culese din textul original, din opere de erudiție sau din comentarii și florilegii. El constată că a identificat citatele și frecvența lor la Sf. Iustin Martirul și Filozoful, Tațian, Atenagora, Teofil, Clement Alexandrinul, și Pseudo-Iustin. Autorul insistă asupra lui Clement. Acesta între altele, cu citate din Homer, exprimă bunătatea și blîndețea lui Dumnezeu-Tatăl, iar prin glasul lui Euripide descrie alianța între cer și pămînt.

În capitolele următoare autorul studiază în mod exhaustiv citatele din literatura apologetică a primelor trei secole, în total 277 de fragmente din peste 40 de poeți și le redă cronologic. Unul din criteriile de studiere a citatelor e legat de rolul apologetic și de eficiența lor. De aceea el definește din punct de vedere logic rolul unui citat, analizează sensul lui, interpretarea pe care i-o dă apologetul și argumentul pe care-l sprijină. O asemenea analiză nu ne spune însă nimic despre efectul pe care citatul îl provoacă asupra cititorului păgîn. Unele citate erau lungi și monotone. Alte citate au impresionat plăcut pe cititor, mai ales citatele scurte, neprevăzute, bine adaptate textului și conferindu-i alege calități de stil, ca și citate care elogiau elenismul și deci puteau capta bunăvoința păgînilor.

Autorul analizează eficiența citatelor la fiecare apologet în parte, încheind cu considerații interesante relativ la aportul poezilor greci la cultura veche creștină. Citatele din poezii greci au constituit elemente ale unei metode apologetice care a contribuit la elaborarea învățăturii creștine și a influențat exprimarea acesteia.

Autorul utilizează o foarte bogată bibliografie, citind și un studiu al Pr. Prof. I. G. Coman — din revista «Studii Teologice», nr. 7—8, 1968. — (Pr. Prof. A. Zarea).

Conceptul de realitate în artă, Studii de estetică și teoria artei. Seria «Prospecțiuni estetice», Editura Meridiane, București, 1972, 208 p.

Se știe că una din marile realități ale spiritualității este arta. Artă, cum spunea pictorul Van Gogh «este suspinul omului după perfecțiune», după ieșirea din patimi, după înfinit. Acest lucru îl caută și autorii consacrați ai acestui studiu bine-venit pentru orientarea iubitorilor de frumos.

Lucrarea, al cărei coordonator este Dumitru Matei, reunește studii, eseuri, culegeri și exemplificări ale frunțașilor critici de artă și eseistilor noștri. Ei caută să introducă pe cititor în acest Mare tot al artei, să-i facă nu numai să înțeleagă ci să și participe cu emoția lor la talentul și gîndul artistului. Cartea are drept obiectiv,

pe de o parte, cercetarea mai aprofundată a raportului dintre opera de artă și spațiul ei social și spiritual, iar pe de altă parte, analiza istoriei funcționalității estetice contemporane, a noțiunii de «realitate în artă».

Pentru cititorii revistei noastre și mai ales pentru slujitorii altarelor străbune este foarte important a cunoaște «realitatea artei». Un slujitor adevărat este și un mare eseist-practic al cultului divin. Dacă el reușește să producă emoții credincioșilor săvârșește o «realitate a misiunii sale», o împreună-slujire, care este, de fapt, și scopul întregului cult. Nimeni nu poate transmite ceva dacă nu a experimentat și nu este convins de ceea ce face. Nu trebuie confundat artificii cu realitatea, acest adevăr este suficient demonstrat prin lucrarea colectivă, *Conceptul de realitate în artă*.

Cartea este însoțită și de un sumar în limba franceză. — (Diac. P. I. David).

D. P. O g i t s k y, *Canonical norms of the orthodox Easter computation and the problem of the dating of Pascha in our time*, în «St. Vladimir's Theological Quarterly», volume 17, 1973, number 1, p. 274—284.

Paginile de față constituie traducerea din rusește, făcută de Michael Stogner, a studiului profesorului D. P. Oghițki de la Academia teologică din Moscova, publicat în «Studii Teologice», Editura Patriarhiei din Moscova, vol. VII/1971, p. 204—211.

Profesorul Oghițki a mai publicat un studiu despre *Problema calendarului bisericesc*, în aceeași revistă, vol. IV/1968, p. 109—116, prezentat în revista «Studii Teologice», nr. 5—6/1971, de Paraschiv V. Ion.

Studiul de față a fost ocazionat de simpozionul teologilor ortodocși de la Atena din 1969 pentru studierea computului pascal.

Autorul pornește de la faptul că textul hotărârii de la Niceea, cu privire la data Paștilor nu a ajuns până la noi, ceea ce a dat naștere la confuzia de păreri cu privire la normele canonice pentru pascalie, și despre ceea ce a fost de fapt hotărârea niceeană și de ce rațiuni a fost dictată. Pentru Biserica Ortodoxă această lipsă a fost înlocuită de canonul 1 al Sinodului de la Antiohia și de canonul 10 apostolic, pe care își sprijină azi practica.

Dar chiar înainte de Sinodul de la Niceea, practica generală a Bisericii reflecta regula prăznuirii Paștelui în duminica de după 14 Nisan. Noua problemă pe care trebuia să o hotărască Sinodul de la Niceea era următoarea: Trebuie să se considere întotdeauna 14 Nisan, pe care iudeii îl consideră ca lună plină, drept 14 Nisan sau trebuie ca creștinii să îndrăznească și să hotărască independent problema primei luni lunare de primăvară și cea de a 14-a zi a ei, ținând seama de date astronomice mai exacte?

Întrebarea era cauzată de practica dublă a serbării Paștilor. Bisericele Răsăritului (Siria, Mesopotamia, Cilicia) țineau Paștele după calendarul iudaic, Duminica, după trecerea Paștelui iudaic. Ceilalți creștini nu urmau calendarul iudaic, observând defectele lui. În cazul când Paștele iudaic trecea mai devreme de echinocțiul de primăvară, creștinii socoteau următoarea lună plină ca 14 Nisan. În acest fel intervenea o diferență de o lună sau cinci săptămâni între Răsărit și lumea cealaltă creștină. De aceea Sinodul de la Niceea a hotărât că toți trebuie să urmeze practica a doua, bazată pe un calcul independent de calendarul iudaic. Acesta este sensul definiției de la Niceea și a interzicerii ei de a serba Paștele «cu iudeii» înainte de echinocțiul de primăvară. Sinodul a proclamat deci principiul sărbătoririi simultane a Paștelui de către întreaga Biserică. După Sinodul de la Niceea au fost puse pe seama lui hotărâri pe care sinodul nu le-a dat și care nu sînt conforme cu linia lui de gândire. Raționalmente incorecte despre sensul prescripțiilor canonice cu privire la serbarea Paștelui și mai ales cu privire la sensul interzicerii serbării lui odată cu iudeii se găsesc la toți canonisții mari ortodocși, ca: I. Zonara, Th. Balsamon și M. Vlastaris. Aceștia nu au făcut altceva decît să popularizeze astfel de idei greșite în lumea ortodoxă.

Autorul arată că din canoanele sinodului și din alte documente care explică definițiile lui nu reiese vreo mențiune care ar exclude posibilitatea coincidenței Paștelui creștin cu cel iudaic și nici interdicția de a-l serba mai devreme decît iudeii.

Sinodul de la Niceea nu interzice coincidența serbării, ci principiul dependenței Paștelui creștin de cel iudaic. Greșeala canoniștilor a pornit de la interpretarea greșită a formulei „μετὰ τῶν Ἰουδαίων“ (odată cu iudeii).

Ei au negat contextul istoric în care a fost concepută formula și au tras concluzii greșite din datele reale contemporane lor, asupra pascaliei, când, tablele pascale ajustate după calendarul iulian, prevedeau Paștele creștin numai după cel iudaic.

La sfârșitul acestor constatări istorice și logice, autorul crede că această interpretare trebuie înlăturată și să pornim de la faptul că canoanele nu prescriu nici un principiu de dependență a datei serbării Paștelui iudaic.

Pentru aceasta autorul propune ca Paștele să fie serbat Duminică, după prima lună plină de după echinocțiul de primăvară sau care coincide cu el. Aceasta înseamnă că Paștele trebuie să se serbeze, după prima lună plină dintre 21 martie și 19 aprilie, după calendarul gregorian, cea mai timpurie dată fiind 22 martie, iar cea mai târzie 26 aprilie.

Totuși, ca un rezultat al întârzierii progresive a pascaliei față de datele astronomice actuale, există și situația când serbăm Paștele târziu, ultimul termen fiind 8 mai, după calendarul îndreptat.

De aici autorul trage concluzia că Paștele trebuie serbat mereu în prima Duminică după prima lună plină și după echinocțiul de primăvară. Pentru aceasta, el dă un tabel cu ciclul lunar pentru 19 ani, începînd cu 1963, urmînd ca după acest an situația să se repete pînă la anul 2000.

Cît privește perioada fixă de șapte zile, în care poate cădea Paștele, crede că ea trebuie să fie între 12 și 18 aprilie, pentru faptul că această perioadă înlătură posibilitatea ca Paștele să cadă mai târziu de limitele perioadei lunare. Pe de altă parte, ar permite numai o minimă posibilitate de datare prematură a Paștelui, adică înainte de luna plină a lui 14 Nisan. În această situație se pot aduce corectări cazurilor cînd luna plină cade mai târziu de 11 aprilie.

Caracteristicile acestei soluții ar fi următoarele: cea mai timpurie dată a Paștelui ar trebui să fie 12 aprilie, iar cea mai târzie 26 aprilie. În 14 din cele 19 cazuri, Paștele ar cădea între 12 și 19 aprilie. În toate cazurile Paștele ar cădea: 1. după echinocțiul de primăvară; 2. după prima lună plină de primăvară; 3. înainte de a doua lună plină de primăvară.

În concluzie, autorul precizează că afirmațiile lui Zonara, Balsamon și Vlastaris că, după canoane, Paștele creștin trebuie să urmeze mereu pe cel iudaic, sînt greșite.

Cea mai naturală rezolvare canonică a problemei pascaliei este ca sărbătoarea Paștelui să aibă loc în prima Duminică după prima lună plină de primăvară, deși cu unele mici dificultăți.

Cea mai potrivită perioadă de fixare a sărbătorii Paștelui în timp de 7 zile, ar fi 12—17 aprilie cu posibilitatea unei datări mai târzii în cîteva situații, chiar mai târziu de 26 aprilie. Aceasta ar înlătura o neconcordanță cu canoanele.

Evitînd soluții ușoare și fiind permanent în concordanță cu tradiția canonică, studiul profesorului Oghițki este o contribuție însemnată la rezolvarea problemei datării Paștelui, care figurează pe lista viitorului sinod panortodox. — (N. D. Necula).

Thomas Spidlik, *Grégoire de Nazianze : Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle* (Orientalia Christiana Analecta nr. 189), Roma, ed. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1971, XX 163 p.

Pr. Profesor Dr. Thomas Spidlik de la Institutul Pontifical pentru Studii Orientale din Roma prezintă, în lucrarea de față, o introducere generală și o interpretare a doctrinei Sfîntului Grigore de Nazianz, doctrină asupra căreia patrologii, în marea lor majoritate, sînt de acord că nu a fost prezentată sistematic. Expunerea temelor spirituale tratate de Sfîntul Grigore este îndreptată, în opera de față, asupra contradicțiilor din lucrările sale și în special asupra aceleia dintre *theoria* și *praxis*. Autorul analizează mai întîi teoria, unul din idealurile elenismului care, tratată de creștini, se va colora cu idei vechitestamentare asupra Cuvîntului și se va îmbogăți cu ceea ce Revelația divină ne învață despre viziune. Pentru Sfîntul Grigore de

Nazianz, făptura cuvântătoare este doar «a treia lumină», care caută lumina primară, adică pe Dumnezeu, care este total diferită de ea. Totuși conceptele filozofice se dovedesc neputincioase pentru a încadra și sesiza pe Dumnezeu. De aceea înțelepciunea noastră este slabă, fapt care decepționează pe Sfântul Părinte. La acest punct, autorul crede că a intervenit «O criză interioară care să-l fi convertit la simplitatea Evangheliei» (p. 49) și afirmă, apoi, că praxis «corespunde mai bine vieții după Evanghelie» (p. 50). Iată ocazia, pentru autor, de a face distincție între «arety»-virtute la greci și virtutea la creștini, de a remarca în ce constau cele două concepții deosebite asupra păcatului, de a nota că praxis este imitarea lui Hristos mijlocitorul către Dumnezeu și că numai prin El omul poate cunoaște cu adevărat pe Cel atotputernic și participa la viața Sa.

Autorul arată clar că există o opoziție între teoria — care are un sens profan — și praxis. Sfântul Grigore de Nazianz a căutat o cale de mijloc între praxis-ul celor ce trăiau singuratici (monahii anahoreți) și cei ce-au rămas în lume. Dar dacă el filozofează o face acum ca creștin. Înțelepciunea sa se identifică cu dragostea lui Dumnezeu iar cuvântul său slab este întărit prin Sfântul Duh.

Dificultatea unui studiu cronologic l-a condus pe prof. Spidlik să caute o metodă bazată pe apriori. Astfel, el arată că după entuziasmul care i l-a trezit școala ateniană, s-ar fi produs o criză în Sfântul Grigore de Nazianz care a înțeles că drumul teoriei este în împas. «S-a convertit el la praxis? Ai mai mult impresia unui lent proces evolutiv în care ponderea a mers când spre teoria când spre praxis» — afirmă autorul drept concluzie (p. 151).

Ar fi fost bine dacă autorul ar fi analizat aposteriori faptele, adică să vadă dacă succesiunea operelor Sfântului Grigore prezintă această evoluție. Unii patrologi afirmă că Sfântul Grigore de Nazianz a fost o fire indecisă, dar ar fi bine dacă s-ar stabili dacă această alternanță a persistat până la sfârșitul vieții sale, dacă este încercare de echilibru între două antinomii, dacă a reușit o fuziune armonioasă a celor două tendințe. Concluzia autorului este pentru o integrare a antinomiilor.

Opera de față, așa cum spune și titlul rămâne deocamdată numai o introducere la studiul doctrinei spirituale a Sfântului Grigore de Nazianz. — (Cezar Vasiliu).

W. H. C. F r e n d, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, VII + 405 p.

Există împămîntenită părerea că cea mai mare schismă a creștinătății a fost ruperea legăturilor dintre Roma și Constantinopol în secolul al XI-lea, fără însă a se lua în considerare «înstrăinările» care au avut loc în cadrul creștinismului răsăritean în secolele cinci și șase. Aceste înstrăinări sînt legate de Sinoadele de la Efes (431), Efes (449) și Calcedon (451). Motivele separării fiind multiple, avînd aspecte nu numai teologice ci și instituționale, politice și culturale. Tensiunile și schisma care s-au ivit în această perioadă, au avut un rol nefast pentru creștinătate, favorizînd mai ales răspîndirea islamului în Răsăritul Apropiat.

După un capitol introductiv, în care sînt demise condamnarea lui Eutihie și Nestorie precum și rolul pe care Curtea imperială l-a avut în contextul problemelor religioase, Friend face o prezentare destul de personală a pozițiilor teologice existente în perioada Calcedonului. Urmează apoi cea mai valoroasă parte a lucrării în care sînt prezentate încercările de unire care au avut loc după ruperea din 451: *Henoticonul* lui Zenon, reacția ortodoxă sub împăratul Iustin I și marea încercare a împăratului Justinian de a unifica din punct de vedere religios și politic Răsăritul cu Apusul. Brutalitatea și inconsecvența imperială au creat însă o ierarhie paralelă anticaledoniană.

Autorul prezintă «Regatele monofizite»: Nubia, Ethiopia, Armenia, terminînd cu ultima încercare de sub Heraclie de a se rezolva schisma monofizită și cu cucerirea musulmană din Siria, Palestina și Egipt, care a dus la o definitivare a schismei monofizite.

Michael Grant, *The Jews in the Roman World*, Charles Scribner's Sons, 1973, 347 p.

Prezenta lucrare se ocupă în special de istoria relațiilor dintre evrei și lumea greco-romană, în cele cinci capitole în care este împărțită: Evreii înainte de romani; Irod și urmașii săi; Amenințări din partea romanilor, grecilor și creștinilor; Războaiele împotriva romanilor și un ultim capitol «Evreii în ultima perioadă a Imperiului roman».

Se pare că în timpul lui Iulius Cezar ar fi existat opt milioane de evrei, din care șapte milioane trăiau în cadrul Imperiului, în Palestina existând aproximativ două milioane și jumătate. Deși în minoritate, ei au avut totuși o puternică influență asupra lumii greco-romane, imprimându-i acesteia o dimensiune monoteistă. Între comunitățile grecești și cele evreiești au existat diferite tensiuni, care însă au fost privite de Roma cu foarte mare ezitare. După cum se cunoaște din Noul Testament au existat încordări chiar între iudeo-creștini și iudeii propriu-ziși. Primul grup, al iudeo-creștinilor, care a întruchipat prima expresie a comunității creștine, a cedat însă în fața creștinismului paulin sau creștinismului elenizat, care la rândul lui a avut tensiunile lui cu comunitatea iudaică a timpului.

Cele două revolte nereușite ale evreilor împotriva conducerii romane, din 66 și 132 d. Hr., au slăbit însă influența iudaică și a facilitat răspindirea creștinismului.

Cauza fundamentală care a ajutat la recunoașterea creștinismului ca religie oficială în Imperiu a fost însă doctrina esențială a acestuia privind întruparea, răstignirea, moartea și învierea lui Iisus Hristos.

Autorul este foarte mult influențat de teoria bultmaniană a demitologizării lui Iisus fapt care ridică nu adeseori semne de întrebare cu privire la veridicitatea afirmațiilor sale, mai ales în ceea ce privește structura doctrinei creștine și procesul angajării în lumea greco-romană a creștinismului. Din această cauză cartea trebuie citită cu o grijă deosebită.

Pentru cercetătorii în domeniul istoriei Bisericii Universale sau în domeniul relațiilor creștino-iudaice și iudeo-greco-romane, lucrarea are o valoare incontestabilă.

Georg Fohrer, *History of Israelite Religion*, translated by David E. Green, Nashville, Abingdon, 1972, 416 p.

Autorul consideră religia israelită ca fiind rezultatul a patru influențe: *yahvismul* original al lui Moise, *teologia regilor*, *teologia profeților* și în cele din urmă *a teologiei deuteronomice*. În esența sa, yahvismul este o credință personală, o relație de reciprocitate între om și Dumnezeu, între faptele omului și cele ale lui Dumnezeu; este o comuniune cu Dumnezeu bazată pe recunoașterea suveranității Lui. Acest nucleu teologic, esențial pentru religia israelită, a fost amenințat de diferite forme religioase neautentice, care veneau din cercurile popoarelor care au precedat pe israelieni în Țara Sfântă, printre care cei mai de seamă sint canaanii. În contextul unor asimilări și respingeri ale acestor influențe străine, yahvismul a reușit totuși să se dezvolte într-un mod destul de organic, devenind din ce în ce mai universal și mai comprehensiv, pînă ce în cele din urmă a cedat totuși în fața «pietății legaliste» a iudaismului.

Profeții Vechiului Testament, păstrînd linia yahvistă, au căutat totuși să exprime voința divină într-un mod mai comprehensiv, în așa fel încît aceasta să depășească multiplicitatea normelor impuse de lege. Ei au pus un semn de întrebare asupra principiului fundamental potrivit căruia Israelul se afla într-o relație de favoare cu Iahve, relație, care dacă ar fi fost pierdută, ar fi fost restaurată prin mijloace cultice. Mesajul profetic de mîntuire și răscumpărare ținea la transformarea omului printr-o comuniune cu Dumnezeu, bazată pe recunoașterea suveranității Lui, iar indivizii transformați în acest fel formau o comunitate a credincioșilor. Prin experiența lor religioasă, profeții au readus la viață yahvismul mozaic. Ei foloseau tradiția în exprimarea experienței lor religioase, însă nu erau dependenți de ea. Vechile tradiții nu erau fundamentale pentru credința lor. Profețiile au purificat și împlinit

formele neadecvate ale exprimării credinței religioase: acțiunile magice fiind transformate în acte simbolice, cultul în rugăciune, înțelepciunea în credință în Iahvé etc.

Reforma deuteronomică a avut mai multe aspecte, printre care amintim doar aspectul religios și care derivă din conservatismul leviților de la țară. Ideea fundamentală în deuteronom este unitatea lui Iahvé, care se află în strinsă corelație cu centralizarea cultului, gelozia lui Iahvé și dragostea lui Iahvé. Noțiunea desuetă de berit (obligatie, datorie) este reinviată în reforma deuteronomică. Pe scurt, această reformă sintetizează teologia cultică naționalistă și teologia profetică.

Începând cu exilul, legea devine pentru viața Israelului piatra ei fundamentală, o substituție pentru cult. Profetia exilică și postexilică reprezintă un declin. Profetia eshatologică face greșala de a interpreta noțiunea yahvistă de «sau ... sau» în noțiunea temporală «înainte și după», concepind minuirea corporativ și nu individual. Începând cu Ezdra, credința profetică face loc pietismului legalist.

Fohrer păstrează în lucrarea sa tradiția gândirii protestante germane. Ceea ce este demn de luat în seamă în prezenta lucrare este că autorul reușește să păstreze unicitatea yahvismului în contextul multiplicității fenomenului religios al religiei israelite, pe care îl prezintă cu multă competență.

Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel*, translated by James D. Martin, New York, Abingdon, 1972, X + 330 p.

Nu este necesar să mai prezentăm pe autorul acestei lucrări, Gerhard von Rad, întrucât el este foarte binecunoscut în cercurile cercetătorilor vechi-testamentari, prin lucrarea sa, care a avut o influență covârșitoare, intitulată *Teologia Vechiului Testament*.

Lucrarea de față este rezultatul cercetărilor din ultimii 10 ani ai vieții sale. Autorul dorește să dovedească, mai mult din punct de vedere filozofic, că literatura sau mai bine-zis cărțile de înțelepciune ale Vechiului Testament au o semnificație tot atât de profundă și sugestivă ca și cărțile istorice ale religiei.

Scopul central al cărții este de a prezenta felul în care autorii cărților înțelepciunii înțeleg realitatea. Sint analizate de asemenea mediul intelectual precum și tensiunile religioase care se întrevăd din lectura acestor texte.

Nota culminantă a lucrării este încercarea acestuia de a prezenta ipostatic înțelepciunea. Spre deosebire însă de Bulgakov, Gerhard von Rad prezintă înțelepciunea nu ca pe o nouă ipostază divină, ci ca pe o personificare a unui atribut al lumii. Ca atribut al lumii înțelepciunea este o parte integrantă a ordinii stabilite de Dumnezeu. Din această cauză înțelepciunea, deși o categorie tainică, se îndreaptă spre om și îl caută; înțelepciunea trebuie să fie iubită de oameni.

Cartea este importantă mai ales pentru faptul că ridică cărțile înțelepciunii de pe locul inferior care li s-a acordat în contextul studiilor vechi-testamentare la un nivel teologic și intelectual superior. Bogăția materialului și mai ales a ideilor sugerate de autor vor constitui, fără nici o îndoială, puncte de plecare în cercetarea comparată a situației religioase din Țara Sfântă.

Roland de Vaux, O.P., *A New Ancient History of Israel*, Etudes Bibliques, Paris, J. Gabalda, 674 p.

Lucrarea aceasta a fost concepută în trei volume, primul volum având să trateze istoria poporului israel de la începuturile preistorice ale acestuia până la stabilirea celor 12 triburi în Canaan. Cel de al doilea volum urma să trateze perioada de la judecatori până la căderea regatului lui Iuda, iar cel de al treilea perioadele exilice și post-exilice, ajungând până la cucerirea lui Alexandru cel Mare. Din nefericire autorul, murind subit, la 9 septembrie 1971, a terminat doar primul volum pe care îl vom prezenta în cele ce urmează. Între notițele sale s-au mai găsit însă și cinci capitole din cel de al doilea volum.

Volumul întâi, de care ne ocupăm, a fost împărțit în două mari secțiuni, un prolog care cuprinde cinci capitole tratând contextul geografic, etnic, cultural și istoric al lui Israel și o secțiune mai mare denumită generic «Originile poporului israel». Aceasta cuprinde trei părți care prezintă succesiv tradițiile patriarhale, tradițiile legate de șederea în Egipt, exodul și perioada petrecută în Sinai și, în cele din urmă, așezarea celor 12 triburi în Canaan. Secțiunea a doua este cea mai voluminoasă întinzându-se pe mai bine de 400 pe pagini.

În interpretarea materialului documentar, autorul se folosește de critica literară și istorică, precum și de alte elemente științifice. Metoda sa este echilibrată. Autorul se ferește astfel, în cercetarea sa, de a îmbrățișa cu exclusivitate o singură teorie cu privire la originile poporului. Prin aceasta putem spune că el se situează între pozițiile antagoniste ale lui Noth și John Bright încercând să echilibreze păreri istorice critice cu cele arheologice.

De Vaux afirmă, în contextul noilor descoperiri și cercetări arheologice, că patriarhii s-au stabilit în Canaan prin secolele XIX și XVIII î.d.Hr. Din punct de vedere religios el vede o continuitate naturală între religia patriarhilor, cunoscută în grupul specialiștilor ca *religia lui El* și religia lui Moise, cunoscută sub denumirea de *iahvism*. Iahvismul este de fapt o lărgire și o adâncire a credinței patriarhilor în El. Deși poate fi conceput ca un nou fenomen în dezvoltarea tradiției religioase a poporului lui Israel, iahvismul nu rupe cu tradiția patriarhilor.

Discutând tradițiile legate de figura lui Moise în Vechiul Testament, de exodul din Egipt și de evenimentele din Sinai, autorul susține că nu avem nici un motiv să-l detașăm pe Moise de aceste tradiții, deoarece există ample dovezi care accentuează faptul că el a jucat un rol foarte important în cadrul acestor evenimente, deși mai pot fi aduse anumite argumente de detaliu care dealtfel depășesc pe orice istoric.

Stabilirea poporului israel în Canaan este pusă în contextul evenimentelor tulburi și nesigure care au avut loc în Orientul Apropiat antic la sfârșitul celui de al doilea mileniu î.d.Hr. Către sfârșitul perioadei târzii a bronzului Egiptul era în declin, hitiții erau desființați ca putere, iar statele — cetăți cananite, deși intacte, erau totuși slăbite de conducerea egipteană. Popoarele egeene își croiau drum spre Canaan dinspre apus, iar la răsărit de Iordan, moabiții și edomiții se stabileau în secolul al XIII-lea, în timp ce amoniții cîștigau teren în Transiordania, în secolul care a urmat. Autorul studiază toate aceste tradiții enumerând totodată și descoperirile arheologice care s-au făcut și care pun în lumină anumite probleme încă necunoscute de noi.

În ultimul capitol autorul rezumă întreaga sa analiză privind tradițiile ocupanților Canaanului. Canaanul a fost ocupat, după părerea autorului, cam pe la mijlocul secolului al XIII a î.d.Hr. Datele pe care autorul le dă rămân totuși ipotetice, deoarece ele pot fi schimbate în lumina unor noi descoperiri arheologice.

Lucrarea cuprinde o hartă legată de temă și un tabel arheologic folositor. Acestea sînt urmate de cîte un indice biblic, istoric și geografic. Într-un appendice, autorul dă o listă a celor mai recente lucrări în acest domeniu. — (*Rus Remus*).

Arhim, Pavel Menevisoglu, *Sfîntul Mir în Biserica Ortodoxă de Răsărit*, Tesalonic, 1972, 275 p. (în limba greacă).

Prezența lucrare este o teză de doctorat în teologie, în care se dezbate problema tainei Sfîntului Mir în Biserica Ortodoxă în general și în Biserica Ortodoxă a Greciei în special.

În afara tainei propriu-zise, Sfîntul Mir mai are și multe întrebări pe care autorul le arată detaliat.

Sfîntul Mir n-a constituit încă obiect de studii aprofundate, nici de cercetări particulare în teologia ortodoxă, această problemă fiind tratată numai indirect și incidental, arată autorul, justificînd alegerea subiectului.

Lucrarea cercetează documente liturgice, istorice, canonice și altele, care au ajuns pînă la noi, unele dintre ele datînd din secolul al VIII-lea, și care se referă

la compoziția materiei Sfintului Mir, la dreptul de a-l sfinți și a-l folosi în Biserica Ortodoxă. De asemenea sînt publicate riturile inedite de pregătire și sfințire a marelui mir.

Folosirea Sfintului Mir este o practică împrumutată de Biserica creștină din Vechiul Testament.

Sfintul Mir se prepară cu ulei și alte substanțe parfumate, care simbolizează diferite daruri ale Sfintului Duh primite de creștini.

Problema Sfintului Mir a fost inclusă în lista subiectelor primei întruniri panortodoxe de la Rhodos și constituie obiect de examen și de studiu panortodox.

Astăzi în Biserica Ortodoxă, Sfintul Mir este pregătit și sfințit nu numai de Patriarhia Constantinopolului, ci și de celelalte centre patriarhale (Moscova, Belgrad, București etc.).

Importanța temei, documentația bogată, condițiile grafice în care a apărut teza, precum și iscusința și profunzimea tratării sînt merite necontestate pentru autor. — (Pr. C. Cronț).

Corina Nicolescu, *Arta metalelor prețioase în România*, Seria «Comori de artă în România», Editura Meridiane, București, 1973, 144 p.

Cunoscut fiind faptul că strămoșii noștri traco-daci aveau un deosebit talent pentru prelucrarea metalelor ne-au rămas nenumărate urme. Dar, pe lângă scopul gospodăresc, militar sau pentru alte îndeletniciri, ei prelucrau, ca și din lut, multe obiecte de cult fie pentru perpetuarea unor credințe strămoșești, fie pentru chipurile noilor zei ca influențe venite prin greci sau romani și apoi primirea Evangheliei.

Autoarea își ia această responsabilitate de a prezenta specialiștilor și marelui public, unele obiecte de metal rămase, sau descoperite ulterior de arheologi, de la strămoși și să le arate, în limita cunoașterii, originea lor, precum și utilizarea lor.

Noi posedăm un valoros tezaur artistic, provenind din ateliere diferite, purtînd semnătura unor argintari celebri, aceste obiecte de cult și laice, ferecături de cărți împodobite cu pietre prețioase, pocale, căni, cădelnițe, cruci, potire sau discuri, lucrate în diferite tehnici, constituie elocvente mărturii despre civilizația medievală românească.

Fără îndoială, că arta creștină a contribuit la civilizația omenirii și prin multiplele ei forme printre care și prelucrarea metalelor prețioase pentru obiectele de cult. Așa că nu este de mirare cînd, o dată cu plămădirea poporului român în religia creștină, a fost preluată și arta prelucrării metalelor, artă adaptată, ca multe alte îndeletniciri, la necesitățile interne, aurul și argintul fiind suficiente pentru completarea obiectelor de cult la străbunii noștri. Așa se explică faptul că multe obiecte sfinte — dăm ca exemplu numai discul lui Paternus, episcop de Tomis, executat în secolul al VI-lea care se află în Muzeul Ermitaj — Leningrad, fondul de aur — se găsesc în alte părți ale lumii, sau în muzee celebre: Luvru, British Museum etc.

Albumul oferă o imagine cuprinzătoare asupra unui domeniu în care, alături de fresce, broderii, ceramică ș.a. s-au manifestat din plin preocupările spirituale ale poporului român. În afară de valoarea artistică, piesele respective au și o semnificație documentară, ilustrînd înaltul nivel de dezvoltare al tehnicii prelucrării metalelor în acele vremuri, și respectul pentru întrebuințarea lor, devenind obiecte sacre de deosebită cinstire. Este cunoscută evlavia credincioșilor noștri pentru Sfîntul Potir în care se găsește Sfîntul Trup și Sînge al Domnului, sau pentru Sfînta Masă, din Altar pe care se află, pe lângă Sfîntțele vase însăși Sfînta Evanghelie, Sfînta Cruce, Sfîntul Chivot etc., ceea ce constituie o sobietate deosebită. Autoarea, distinsă cercetătoare a trecutului nostru, analizează, cu recunoscuta-i competență, cîteva exemple de diversă utilizare, subliniînd înalta artă, dar și responsabilitatea și răbdarea cu care au săvîrșit lucrul.

Sînt date, în continuare, amănunte asupra tehnicii prelucrării dar și asupra meșterilor, care erau fie călugări, fie corporații, care lucrau tot sub îndrumarea mînăstirilor sau bisericilor. Este apreciat gustul fin al săvîrșitorilor, dar și felul de

conservare al obiectelor, încît astăzi avem un muzeu în fiecare localitate, biserica localităților sau satelor fiind posesoarea în cele mai multe cazuri, de adevărate bijuterii și vase de cult. De la colimvitră — cristelniță pînă la cădelniță sau copie avem de a face cu o întreagă gamă de obiecte și o varietate de artă și miniaturi. Autoarea apreciază grija slujitorilor pentru aceste tezaure.

Pe lângă istorisirea propriu-zisă și demonstrarea cu competență a importanței metalelor prețioase prelucrate de străbuni, cartea este însoțită de un *Studiu introductiv*. Autoarea insistă și asupra trăsăturilor artei materialelor prețioase în țările române și specificul ei în raport cu cultura universală, precum și asupra rolului Bisericii Ortodoxe Române în conservarea unor asemenea valori de prezență milenară a culturii și artei noastre sub toate aspectele.

Pentru o mai mare importanță și studiere cu plăcere, lucrarea este însoțită cu desene diferite, executate de Iuliana Dancu și împodobită cu reproduceri foto după piesele de argintărie cele mai reprezentative, aflate în principalele muzee ale țării, muzee al căror locaș de conservare, în multe cazuri, a rămas acolo unde obiectele au fost confecționate, mînștiri de mare importanță istorică și chiar biserici încă insuficient cercetate. De fapt, arta metalelor prețioase în România este una din preocupările și dovada moștenirii permanente a bogățiilor acestui pămînt care a fost dintru început al strămoșilor noștri.

Completată cu 99 ilustrații alb-negru, 8 ilustrații color și 45 desene, prezență tipografică ireproșabilă, textul în limba română și germană, precum și un rezumat în limba franceză, cartea este un sprijin nelipsit în dorința cititorilor de a cerceta și acest domeniu bogat și variat de manifestare a zestrei spirituale a poporului român de-a lungul veacurilor.

Dan Simonescu, *Codex Aureus*, Seria «Manuscris», Editura Meridiane, București, 1972, 104 p.

Printre cele mai importante manuscrise păstrate în bibliotecile românești, la loc de frunte se află și *Codex Aureus* încustodiat la biblioteca Battyáneum din Alba Iulia. Acest manuscris a fost cercetat de istorici, filologi, teologi, iar acum este prezentat și ca o pagină serioasă în «bibliografia românească veche», unde Prof. Dan Simonescu este inițiator și bine-cunoscut în întreaga literatură de specialitate.

În ceea ce privește acest codex, importanța se mărește fiindcă este în limba latină și circula înainte de venirea slavilor în părțile noastre.

Numeroasele manuscrise miniaturate aflate în colecțiile bibliotecilor din țara noastră se alătură și un prețios document *Codex Aureus*. Lucrat în timpul împăratului franc Carol cel Mare (742—814), în atelierul scribilor și miniaturistilor din așa-zisa școală palatină, celebrul manuscris va fi fost fragmentat în două, după cît se pare, de un soldat. La noi a rămas primul fragment și s-a păstrat așa cum am spus la Battyáneum; cuprinde primele două Evanghelii, ale lui Matei și Marcu. Cel de al doilea fragment al codicelui (Evangheliile după Luca și Ioan) se află la Biblioteca Vaticanului. Aceasta este o dovadă în plus a creștinismului latin-ortodox.

De o valoare inestimabilă, *Codex Aureus* impresionează prin miniaturile multicolore ce acoperă pagini întregi, prin chenarele bogat ornamentate ca și prin literele măiestrit întocmite cu pulbere de aur.

Pe lângă prezentarea istorică și critică a manuscrisului, autorul face serioase aprecieri asupra valorii artistice, reliefind și importanța ei religioasă. Datorită importanței, ineditului, dar și modului fin de a o prezenta publicului larg de cititori pentru documentare, informare și cunoaștere serioasă a trecutului de glorie al pămîntului străbun, dar și pentru condițiile grafice în care a apărut, cartea a primit *Diploma de onoare «Ex-Libris»*, 1972, din partea Societății române de bibliografie.

Importanța lucrării se mărește și prin aceea că cele 104 pagini sînt însoțite de admirabile ilustrații color (40).

Rezumatul în limba franceză o face accesibilă și cititorilor străini. — (Diac. P. I. David).

M. Andreev (Sofia), *Sur le problème de la coexistence du droit écrit et du droit coutumier des slaves du sud au moyen âge*, în «Revue des Etudes sud-est européennes», tome IX, 1971, nr. 3, p. 335—342.

Profesorul M. Andreev (Sofia), pune în discuție, în acest studiu, problema raportului dintre dreptul scris și dreptul nescris la popoarele slave.

Problema prezintă interes și pentru cultura românească întrucât, în trecutul istoric, românii s-au găsit cu slavii în aceeași zonă de influență a culturii romano-bizantine cu centrul în Bizanțul ortodox:

— *Ecloga bizantină* s-a tradus în limba slavă probabil la finele secolului al IX-lea sau începutul celui următor.

— *Legea pentru judecarea oamenilor* s-a alcătuit la puțin timp după *Eclogă* și constituie prima lege slavă care s-a aplicat în țările slave de sud.

— *Legea agrară bizantină* și

— *Sintagma lui Matei Vlastares* s-au tradus în limba slavă și s-au utilizat de sirbi și de bulgari.

— *Hrisobulele* sirbe și bulgare s-au alcătuit și ele tot după modele bizantine.

Menționând aceste legiuiri, ca având aplicare în lumea slavă, autorul trage concluzia că «dreptul bizantin a fost acceptat de statele feudale slave de sud» (p. 336), menționând că «dreptul n-a fost acceptat fără schimbări și fără modificări» (p. 336). Afirmațiile și le întemeiază cu exemple din *Ecloga* și din *Legea pentru judecarea oamenilor* ca și cu formulele noi introduse de cancelaria slavă în redactarea actelor, socotind că aceste schimbări sînt «foarte profunde» (p. 336).

Autorul constată că organele locale nu cunoșteau dreptul scris și deci aplicau, în relațiile dintre membrii comunităților lor, dreptul cutumiar.

Autorului i se pare interesant faptul că, chiar în monumentele dreptului scris, se găsesc unele norme ale dreptului cutumiar slav. Refuză să admită că *Legea agrară bizantină* ar fi o culegere de obiceiuri slave, dar admite o anumită influență prin introducerea unor instituții juridice impuse de practica comunităților agrare slave. Influență a dreptului slav cutumiar află autorul și în felul de redactare a art. 1 din *Legea pentru judecarea oamenilor*, ca și în art. 2 t. VII din *Ecloga slavă*, care dă soluții diferite de cele din *Ecloga bizantină*.

Desăvîrșirea procesului de influențe reciproce între dreptul scris de origine bizantină și cel cutumiar slav nescris îl găsește autorul în compilația slavă *Legea lui Constantin-Justinian* alcătuită probabil la sfîrșitul secolului al XVI-lea în Serbia. În această vreme unele state slave erau sub dominație otomană, care a impus și aplicarea dreptului turc în toate domeniile vieții sociale, cu excepția domeniului religios, unde a continuat să se aplice dreptul canonic al Bisericii Ortodoxe.

Autorul găsește ca foarte interesantă constatarea că pentru trebuințele tribunalelor și comunităților locale, care aplicau dreptul cutumiar în relațiile lor sociale, se foloseau peste tot codicii legiurilor lui Șt. Dușan și în special compilația numită *Legea lui Constantin-Justinian*. Aceasta pe motivul că compilația amintită a inclus în corpul ei alături de normele dreptului bizantin și pe cele ale dreptului cutumiar al popoarelor slave.

Întrucît dreptul scris bizantin nu se mai bucura de autoritate ca în cadrul Imperiului romano-bizantin, el și-a continuat existența sub forma unui drept cutumiar. Dar prelungirea existenței se datorește numai faptului că s-a amestecat și s-a sudat cu normele dreptului cutumiar slav. Exemple de felul cum normele dreptului cutumiar slav au pătruns printre textele vechiului drept scris, le găsește autorul în felul cum s-a alcătuit *Legea lui Justinian Sintagma* prescurtată, ca prime părți ale operei legislative a lui Ștefan Dușan, la care s-au adăugat principalele legi cunoscute sub numele de *Codul lui Dușan*, și mai ales din felul cum s-a alcătuit compilația cunoscută sub numele de *Legea lui Constantin-Justinian*, care nu este altceva decît *Legea lui Justinian*, în relatarea lui Dușan în care s-au inclus multe dispoziții din *Sintagma* prescurtată, a doua parte a operei lui Dușan. (Diac. Prof. Ioan N. Floca).

Giusseppe Ferrari, *Il Sacramento dell'Olio Santo nella Tradizione orientale*, în «Oriente Cristiano», X (1970), nr. 2, p. 70—82, continuat în «Oriente Cristiano» nr. 4/1970, p. 4—17; în nr. 1/1971, p. 82 și în nr. 4/1971, p. 21—34.

Giusseppe Ferrari, bun cunoscător al tradiției orientale, ne dă, într-o serie de articole într-o extensiune de mai bine de cincizeci de pagini, învățătura Bisericii Orientale referitor la Taina Sfântului Maslu. Temeiurile expunerii sale sînt de natură teologică, liturgică și juridică.

Încă de la început precizează că întrebuintarea untdelemnului ca mijloc terapeutic și pentru a alina suferințele era practică la multe popoare din timpuri foarte vechi, chiar înainte ca el să-și fi ocupat locul pe care-l are în alimetanție (p. 70). Homer și Platon amintesc untdelemnul ca «ușurare a suferințelor». Vechiul Testament cunoaște această practică (Isaia I, 6; Iezechiel XVI, 9), iar Leviticul (XIV, 11—20) indică untdelemnul ca mijloc de ispășire și curățire de păcate.

În Noul Testament untdelemnul primește puterea unui adevărat act supranatural care prin semne sensibile conferă harul. Autorul citează textele de la Matei VI, 13, Luca X, 30—37 și în chip deosebit textul Epistolei Sfântului Iacob V, 13, 16. Îndemnul Sfântului Iacob — zice autorul — provine din instituirea Mîntuitorului la care se referă Apostolul, fiindcă Sfîntul Iacob afirmă cu toată siguranța «Și rugăciunea credinței va mîntui pe cel bolnav și Domnul îl va ridica». Instituirea divină a acestei taine rezultă mai mult din faptul că ungerea cu untdelemn este făcută «în numele Domnului». Sfîntul Iacob nu s-ar fi exprimat astfel dacă această taină n-ar fi avut instituire dumnezeiască.

Cu privire la terminologie, autorul amintește cum tradiția orientală întrebuintează termenii: «Agion Elaion, Euhelaion, sau Hfisis Elaïou». Denumirea de «extrema ungere» e necunoscută în tradiția orientală.

În continuarea articolului Giusseppe Ferrari se ocupă cu importanța acestei taine citînd pe Patriarhul Ieremia al Constantinopolului, pe Mitrofan Kritopulos, patriarh al Alexandriei și pe Petru Movilă, mitropolitul Kievului.

Din unele texte ale Sfinților Părinți, din unele documente ale Bisericilor orientale și occidentale, ca și din practica unor Biserici africane, autorul conchide că nu episcopul și prezbiterii binecuvîntau untdelemnul; cel bolnav mergea la biserică pe picioarele lui, nu e deci vorba de un bolnav grav; bolnavul putea lua cu mîinile proprii în biserică untdelemnul ca să se ungă, însă după aceea trebuia să ceară preoților și diaconilor să-i citească rugăciunea cu punerea mîinilor; nu numai cel bolnav se putea unge, ci putea fi unș și de cei care îl însoțeau. Prin ungerea cu untdelemn, bolnavul primește ca efect vindecarea trupului și iertarea păcatelor.

Autorul articolului constată (după ce dă mărturii ale tradiției orientale) că nu există deosebiri substanțiale teologice între Orientul bizantin și Occidentul latin, cu privire la taina Sfântului Maslu.

În continuare este dat ritualul tainei Sfântului Maslu. Cu privire la săvîrșitorul Maslului este indicată practica cu șapte preoți. Giusseppe Ferrari crede că la originea acestei practici trebuie căutată mai curînd uzanța de a prelungi ungerile timp de șapte zile consecutive. Din cauza greutății împlinirii unei asemenea practici, s-a ajuns ca cele șapte ungeri să fie săvîrșite de preoți deosebiți, dar la aceeași slujbă. Au fost în trecut teologi și liturgiști orientali care au considerat ca o tradiție sine qua non pentru validitatea tainei numărul de șapte al preoților. Azi, nu pot săvîrși Maslu trei preoți sau, la caz de nevoie, chiar și unul singur.

În ultima parte a studiului său Giusseppe Ferrari se ocupă cu mărturiile liturgice orientale despre administrarea acestei taine, mărturii care își au începutul în secolele IV și V. În secolul VIII ritualul acestei taine este deja fixat în liniile lui esențiale în Biserica bizantină (Documentul cel mai important este *Codicele Barberini*).

În Codicele Barberini ritualul este încadrat în rînduiala liturgică a zilei și desigur aceasta a fost practica tradiției vechi. El are titlul: «Ordinea care trebuie urmată cînd trebuie să se săvîrșească untdelemnul sfînt asupra bolnavilor chemînd șapte preoți de cu seară». Ritualul acesta începea seara, cu săvîrșirea vecerniei și se

lunga toată noaptea cu aggrupnia (privegherea liturgică), săvârșindu-se și slujba dimineții, în timpul căreia erau rânduie rugăciunile pe care le citeau cei șapte preoți asupra untdelemnului pentru sfințire. La sfârșitul rugăciunilor dimineții se săvârșea Euharistia la care participa bolnavul sau bolnavii. La sfârșitul liturghiei avea loc ungerile cu rugăciunea respectivă. Dacă bolnavul nu putea veni la biserică din cauza bolii, se săvârșea în biserică vecernia, cu priveghere și liturghia. După sfârșitul lor se mergea la casa bolnavului pentru ungere. Se ungeau toți cei prezenți și casa, ușile și ferestrele, precum și preoții unii pe alții.

Acest ritual a fost comun în primul mileniu atât în Occident cât și în Orient. După anul 1000 se vede tendința de a separa săvârșirea acestei taine de rânduielele liturgice ale zilei, ajungându-se la un ritual aparte, independent de alte rânduiele.

Codicele Barberini nu vorbește nimic despre citirea pericopelor din Evanghelie și Apostol, dar vorbește despre cele șapte rugăciuni care le însoțesc. Probabil au fost adăugate mai târziu sau sînt presupuse.

Patriarhul Arsenie (1255—1260) a fixat numărul de șapte al preoților, număr care era imprecis, uneori erau chiar mai mulți de șapte. El a fixat numărul celor șapte pericope ale Apostolului și Evangheliei, și a eliminat alte rugăciuni și formule.

Locul unde trebuie săvârșită această taină e biserica. Acest lucru apare și din cuprinsul Svetilnei «...ne-am adunat astăzi în biserica Ta cea sfîntă...».

Ungerea se făcea în vechime de la cap la picioare și de la mina stîngă la cea dreaptă.

În descrierea ritualului lăsată de Simeon al Tesalonicului, rugăciunea de ungere nu însoțea ungera, ci o preceda cu punerea minilor.

Autorul precizează că credinciosul care a primit taina Maslului nu se spală imediat, ci așteaptă cîtva timp. Cînd se spală, apa trebuie aruncată în loc ferit.

În partea a III-a a studiului său, Giuseppe Ferrari, afirmă că nici un Sfînt Părinte nu a formulat canoane referitor la taina Maslului. Nici dreptul bisericesc bizantin nu s-a ocupat de aceasta. Taina a fost considerată totdeauna numai sub aspect teologic și liturgic. — (Pr. Prof. Al. Moisiu).

Prof. univ. dr. doc. Dumitru Berciu, *Burii dacici și străvechea lor cultură*, în «Magazin istoric», VIII (1974), nr. 2 (83).

Săpăturile arheologice efectuate, începînd din 1960, la Ocnița (Ocnele Mari), jud. Vâlcea și extinse treptat și la ținuturile învecinate, au adus o sumă de răspunsuri la aceste întrebări fundamentale pentru studiul etnogenezei noastre. S-a dovedit, astfel, în chip documentat, că întreaga zonă Ocnele Mari (Ocnița—Cosota) Rm. Vâlcea — Vlădești, Govora—Bîrsești—Căzănești a fost intens locuită încă din epoca neolitică și că această continuitate de locuire pe aceleași meleaguri reprezintă în același timp și o continuitate culturală și etnică. În jurul anului 2000 î.d.Hr. se păstrează bazele străvechii vetre tracice în această regiune.

De o parte și de alta a «coloanei vertebrale» este a doua idee a acestui articol și se prezintă. În mare, epoca Hallstatt-ului și Latèn-ului traco-dacic din împrejurimile Oltului. Mai mult, cercetările de la Ocnița au avut drept scop descoperirea și cunoașterea cît mai adîncită a civilizației dacilor dintr-o regiune care a făcut parte mai târziu din vatra de formare a poporului român. Sînt trecute în revistă importante fortificații de pe valea Oltului, precum și construcțiile specifice populațiilor dinainte de cucerirea romană. Prezența cetăților dacice la sud de Carpați, în nord-estul Olteniei, ca și a cetății de piatră de la Polovragi (Gorj), dovedesc că puterea militară economică și politică a dacilor în secolul I î.d.Hr. și în cel următor avea o bază mult mai largă decît se crezuse pînă acum cîtiva ani și că ea cuprindea ambele variante ale Carpaților, care au constituit totdeauna coloana vertebrală a traco-geto-dacilor, daco-romanilor și a poporului român.

Ceea ce interesează istoria religiilor, dacii aveau cultul lor religios, interesant și curios. În ceea ce privește credința în viața viitoare, dacii credeau în nemurire. Vestigiile găsite, în afara celor propriu-zise civile, vădese și faptul că ritul de înmormîntare era cel tradițional: se practica incinerarea. Puține morminte au urne funerare în care au fost depuse resturile de incinerare. Majoritatea mormintelor au fost săpate

unele în pământul viu, nisipos, altele în stînca locală. Incinerarea s-a făcut în afara necropolei și a așezării civile. Potrivit ritualului, în morminte au fost depuse mai rar vase întregi, dar dintre acestea nu lipseau binecunoscutele și caracteristicile opaite dacice.

Confirmarea unei mai vechi intuiții. — Școala arheologică românească a fost cu adevărat o revelație pentru întreaga cultură de la începutul secolului al XX-lea și aceasta datorită marelui gânditor, filozof și savant Vasile Pârvan și intuițiilor sale.

De la început trebuie făcută precizarea că burii dacici nu sînt aceiași cu burii germanici. Burii dacici au fost amintiți de geograful Ptolomeu — care a trăit la Alexandria în a doua jumătate a secolului al II-lea. Geograful grec îi numește Buridavensi (Buridavensioi) după cetatea lor întărită, Buridava, pe care Ptolomeu o localizează în Dacia Centrală; această denumire este de origine traco-dacă, fiind compusă din două cuvinte: Buri + dava = orașul (cetatea) burilor.

Mai departe, autorul, de fapt descoperitorul cetăților de la Ocnița, arată că a descoperit fragmente ceramice tipic dacice, pe care se vede scris cu litere latine, majuscule, chiar numele tribului respectiv: cuvîntul BUR. S-ar putea ca acesta să fie un strămoș, sau să fie scris de un locuitor neinițiat, sau chiar un preot bur. Totuși scrisul este o realitate incontestabilă. Descoperirea este excepțional de importantă din punct de vedere științific, istoric. *Este pentru prima dată cînd un trib dac poate fi localizat precis, pe baza unui izvor provenind direct de la el însuși (p. 4).*

În urma descoperirilor recente de la Ocnița, autorul concludă: «...tribul dacic al burilor locuia în Subcarpații vîlceni, iar capitala lor, — dava lor — era în această regiune; așa se explică și păstrarea de către romani a numelui de Buridava, pe care l-au dat castrului și așezării de pe Olt, la Stolniceni de azi.

Ceramica elenistică și bronzuri romane. — Desigur, dacii-buri au fost destul de receptivi la forma vaselor romane și grecești, dar ei au lucrat alte modele în atelierele lor, căutînd noi modele cu varietate de culori și dînd civilizației lor o caracteristică dacică. S-a descoperit chiar o *vatră sacră* și un «cătel de vatră», un suport lucrat în fier, avînd un metru lungime la extremități și terminîndu-se cu stilizarea capului de taur. Este o piesă aproape unică pe teritoriile locuite de geto-daci. O asemenea piesă este în același timp și o operă de artă, de care se leagă străvechi credințe europene privind cultul vetrei. În săpături, s-au mai descoperit și cîteva fragmente de lut reprezentînd capete de berbeci stilizate care aparțin unor asemenea «căței de vatră», pe care îi întîlnim și la alte neamuri, simboluri ale aceleiași credințe.

Dar cel mai vechi nume de persoană de tracodac, scris de ei înșiși este antroponimul REB, scris tot cu majuscule latine și repetat de cinci ori pe fragmente de ceramică (atîtea s-au găsit pînă acum). Scrisul este elegant și inteligent, cu mîna sau cu roata, dar de pură factură autohtonă. Scrierea datează dinaintea venirii romanilor. Interesant că bucla de jos a lui B este făcută de două ori, ceea ce arată că respectivul scrib nu era chiar sigur pe scriere, deci era dictată sau copiată după alta mai veche, dispărută — prin cine știe ce împrejurări.

Basileul și palatul său. — Surprizele sînt din ce în ce mai mari în vechea vatră de cultură a izvorului etnic dac de la Ocnița, astfel că, în vara anului 1973 s-a descoperit o așezare civilă și în ea resturi ale civilizației printre care și un fragment de vas-chiup (un vas mare pentru conservarea alimentelor sau apei) făcut cu măiestrie la roată. Pe el s-a scris înainte de ardere, cu litere grecești de această dată, două cuvinte, dintre care unul redă numele unui personaj MARK(os?), care după cum spune specialiștii în studiul limbii traco-dacilor (I. I. Russu), aparține limbii localnicilor și ne amintește de centrul dacic *Markódava*, pe care tot geograful grec Ptolomeu îl localizează în Dacia.

Pe un alt fragment, din același vas ca și fragmentul precedent, a fost scris, cu aceleași litere grecești, cuvîntul BASILE(os?). Cele două fragmente s-au găsit în pivnița săpată în stîncă a unei monumentale clădiri de pe cetatea nr. 1. Aici au fost găsite și două monede de la Augustus, una de bronz și alta de argint, care fixează, din punct de vedere cronologic, distrugerea clădirii către sfîrșitul secolului I î.d.Hr. sau cel mai tîrziu la începutul celui următor. În pivniță se adunase tot ce mai rămăsese din trecerea prin foc, care a fost, fără îndoială, sediul unui regișor local, a unui basileu, cum spune și inscripția de pe vas. Numele acestuia nu-l cunoaștem cu certitudine: să fi fost Reb? sau Marcos? sau un altul? Sigur este însă

— și aceasta reprezintă o altă contribuție importantă a recentelor cercetări de la Ocnița — că în centrul uniunii tribale Buridava se afla pe vremea lui Augustus un rege sau un regișor. Prin aceasta se atestă și existența unei formațiuni politice și militare unional tribale — sau mai avansată — a burilor menționați de izvoarele scrise ale antichității.

Autorul este de părere că acest edificiu avea un și rost religios, basileul centrului Buridava concentrând în persoana sa — ca și alți regi și regișori geto-daci — cele trei atribute. În cele trei pivnițe am găsit idoli antropomorfi, cu funcție magică: un idol de lut bărbătesc, are cap de animal (cal?). Pe ceramică apar anumite simboluri religioase, iar într-o pivniță — în care se pare că aveau loc și practici legate de astronomie — s-a descoperit o mască de bronz, bine conservată și cu mare grijă așezată lângă perețele pivniței. E reprezentată o divinitate bărbătească, în plină tinerețe. Este vorba de o lucrare ieșită dintr-un atelier local. deși poartă amprenta unei puternice influențe romane.

În tratarea feței, a părului și a altor amănunte, cit și în tehnică, se constată persistența tradiției artei traco-getice și geto-dace din perioadele anterioare, așa încât această operă de artă — unică pînă acum — reprezintă o altă dovadă a unei perfecte continuități a civilizației dace în domeniul manifestărilor de artă (p. 7).

În încheiere, autorul afirmă: Civilizația dacă abia acum începe a fi dezlegată, găsindu-se unul din izvoare, tribul Buri și capitala lui Buridava. Mai mult, după instalarea puterii romane pe Olt și Dunăre, dacii au fost incluși în circuitul economic roman și sub influența lor religioasă. Răspîndirea unor produse romane din import, folosirea și apoi baterea denarului republican roman ca monedă proprie de către daci, cit și adoptarea alfabetului latin — poate chiar de către reprezentanți ai poporului de rînd, cum ne arată inscripțiile din așezarea civilă de la Ocnița — toate acestea dovedesc că procesul romanizării — ca fenomen, evident, complex — începuse încă din secolul I î.d.Hr. Influența romană a început încă din vremea lui Augustus, o demonstrează, deocamdată, arheologia. Este semnificativ, apoi, din punct de vedere istoric, că unele cetăți dacice — precum cea de la Polovragi-Gorj — au fost distruse în secolul I î.d.Hr. foarte probabil spre sfîrșitul acestui secol, cînd tradiția antichității menționează frecvente lupte între regișorii locali, de care, desigur, politica romană nu era străină;; aceste lupte caracterizează, de altfel, perioada ce a urmat după Burebista și pînă la Decebal.

În sfîrșit, subliniază Prof. D. Berciu, descoperirile și observațiile de la Ocnița și din alte cetăți și așezări din Subcarpații Olteniei și Munteniei par a ne da o altă imagine asupra întinderii formațiunii statale însăși din vremea lui Decebal. O asemenea imagine abia începe a fi întrezărită și ea rămîne a fi precizată prin noi cercetări și reconsiderări (p. 13).

Sîntem de părere că *Buridava* a fost într-adevăr prima capitală și o încercare de unitate a triburilor dace. Credem că însăși numirea de rege a lui *Burebista* (Buerebista) vine de la BUR (tribul traco-dac de pe meleagurile Subcarpaților Olteniei și Munteniei) + REB (inscripția de pe vasul descoperit la Ocnița, poate titulatura spirituală — Pontifex Maximus) + BACILE (Bazileu, rege), primul mare arhistrateg și unificator al triburilor dacilor. După acest rege, s-ar putea ca cetatea să fi fost distrusă de alte triburi de pe Valea Oltului sau Munții Orăștiei și să fi grăbit regatul lui Scorilo și apoi al nepotului său, Decebal, retrași la noua capitală Sarmizegetusa.

Preocupările religioase ale autohtonilor de aci erau aceleași cu cele ale fraților lor, sau superiorilor lor din Grădiștea Muncelului, din Sarmizegetusa Marelui Preot Deceneu, care s-ar putea să fi stat ascuns în incinta sacră, Κοῦριον cînd Buridava era trecută prin flăcări.

Trevor I. Hope, *Rapoartele lui Sir William Sidney Smith asupra Stării Principatelor Moldova și Țara Românească în anul 1792*, în «Studii», revistă de istorie, tom. 26, nr. 4/1973, p. 715—727.

Cunoscutul istoric Trevor Hope încearcă a scoate din arhivele britanice documente, acte și încercări de afirmare ale unui popor de origine latină, care a fost o supapă a Apusului în Răsăritul Europei. Acest popor nu este altul decît poporul

român. Istoricul englez publică documentul — raport către Relațiile externe ale Angliei, alcătuit de Sir William Sidney Smith (1764—1840) cu ocazia călătoriei și misiunii sale în Țara Românească.

El a sosit aici cu scopul de a cerceta posibilitatea găsirii unui izvor informativ de mișcarea popoarelor din Balcani și în același timp de pregătirea febrile ale Rusiei și Austriei în vederea înfringerii definitive a Imperiului otoman și scoaterea lui din Europa. Pe lângă informațiile cu caracter politic, diplomatul englez se interesează de «soarta poporului» de jos și preocupările lui economice, spirituale, culturale și religioase. El vedea în țările române un tampon serios în calea năvălitorilor, dar și o scenă bine-pregătită în vederea negocierilor și bunelor relații în Balcani.

În Țara Românească, diplomatul englez a fost primit și cazat la curtea domnească de domnitorul Mihai Suțu cu care ocazie constată un stil oriental deosebit de a se trata oaspeții. Smith constată că religia acestei țări formează viața poporului și în jurul ei se duce lupta de luminare a locuitorilor. În ceea ce privește viața economică... această provincie care se găsește pe malul Dunării, bine udată de mai multe riuri care izvorăsc din munții care o înconjoară la nord, este admirabil situată atît pentru producția de cereale și creșterea vitelor, cit și pentru transportul ușor al acestor produse spre piețele de la Brăila și Galați» (*Memorandum No. 1, 8 th November 1972, Bland Burges Papers, p. 721*). Mai mult, diplomatul englez își exprima dorința de a se înființa porturi și centre pentru prelucrarea lemnului.

Datele noi despre Țările Române din documentele engleze reîntregesc izvoarele istorice și geografice de la sfîrșitul secolului al XVII-lea. — (P. I. D.).

Catalogul documentelor pe pergament ale Arhivei Centrale Istorice de Stat a R. S. S. Ucrainene din Liov (1233—1799), Kiev, 1972, 675 p. (în limba ucrainiană).

Documentele care au emanat din cancelariile de stat și particulare ale țărilor din Europa de răsărit și apus, păstrate astăzi în depozitul Arhivei Centrale de stat din R. S. S. Ucraina n-au mai fost descrise niciodată în totalitate într-un catalog științific. La baza colecției se află pergamentele adunate în deceniul al șaselea al secolului al XIX-lea de către cărturarul ucrainean I. Vanghilevici. Ele sînt astăzi în număr de 1133, redactate în limbile latină, polonă, ucraineană, germană, italiană, franceză, greacă, rusă, cehă și arabă. Scrise toate pe pergament, cel mai vechi e din anul 1233 și încheierea catalogului cu un pergament din 1799 se explică prin aceea că de la acea dată se schimbă caracterul istoric al documentelor scrise pe pergament.

Documentele au fost emise la Liov, Varșovia, Roma, Cracovia, Petricovia, Liublin, Constantinopol, Argeș, Huși ș.a. Majoritatea documentelor reflectă diverse aspecte din viața orașelor evului mediu, organizarea și activitatea breslelor orășenești, privilegiile orașelor sau ale comunităților național-religioase, activitatea Frățiilor ucrainene. O parte din documente reflectă legăturile economice între statele din Europa de Răsărit. Unele acte originale sînt pentru negustorii care vînd mărfuri în Transilvania, altele pentru cei din Moldova și Valahia. O grupă însemnată de documente se referă la istoria bisericii ortodoxe și a bisericii romano-catolice și la relațiile lor cu centrele religioase ale Răsăritului și Apusului.

Colecția de pergamente de la Liov este un fond însemnat pentru sfragistică; un șir întreg de peceti se publică pentru prima dată. Astfel, catalogul se deschide cu pecetea și iscălitura voievodului valah Vlad al II-lea, reprodusă în *culori* (p. 16—17). Pergamentul este din 1439, septembrie 8, Argeș și conține titulatura întreagă a voievodului valah ca gospodăr al Transilvaniei, cneaz al Amlașului și Făgărașului. Fotocopia întregului hrisov este reprodusă la p. 78.

Dintre documentele românești se publică 6 dintre anii 1456—1522 și un document *inedit*, rezumat astfel: 1507, februarie 22, Huși. Bogdan V, voievodul Moldovei, întărește lui Goriță, Teodor Păcurariul cu ai săi dreptul de stăpînire pe satele Luruntești, Dădești, cu frîntîni și mori, din privilegiile ce au avut de la Ilieș și Ștefan, voievozi ai Moldovei.

Alte pergamente se referă la legăturile negustorilor din Moldova cu Liovul; 14 pergamente dintre anii 1444, iulie 6 Buda și 1671, octombrie 30, Liov reflectă drepturile și uzanțele negustorilor care vin la Liov și fac schimburile cu Moldova.

Prin pergamentul din 1586, ianuarie 1, Liov, Patriarhul Ioachim al Antiohiei binecuvîntează întemeierea Frăției ortodoxe pe lângă biserica Adormirea din Liov. Această biserică a fost ctitorită de voievodul Ieremia Movilă și alți donatori din Moldova. În 1598, aprilie 17, Varșovia, Sigismund III învoiește pe Ieremia Movilă a zidi în Liov biserica ortodoxă, în cinstea Adormirea (p. 379).

Patriarhul Ieremia al Constantinopolului întărește Frăției ortodoxe de pe lângă biserica Adormirea, ctitoria lui Ieremia Movilă, dreptul de a avea școli și tipografie (nr. 708, p. 353).

În fine, sub nr. 847 din 1637 februarie 19, la cererea verbală și scrisă a orăsenilor Liovului, Petru Movilă întărește privilegiile Frăției stavropighiale și bisericii Adormirea, ctitoria lui Ieremia Movilă. Documentul este ilustrat în mărime de 43 cm., are escalitura mitropolitului și pecete de ceară roșie cusută la pergament.

În legătură cu tiparul liovean, cu care va întreține relații tipografia din Moldova de sub Vasile Luru, stă documentul din 1630 mai 11, prin care se întăresc privilegiile date de regii polonezi și patriarhii ecumenici, ca Frățimea să tipărească cărți în tipografia sa.

Alt pergament, sub nr. 855 din 1638, decembrie 30 în Varșovia, Vladislav IV, întărește tipografului Mihail Sliozka dreptul de a tipări cărți în limbile polonă, latină și ucraineană, în Liov. De la tipografiile Frăției ortodoxe și a lui Mihail Sliozka din Liov vor circula cărți și se vor găsi și în țările române.

Catalogul a fost alcătuit de către O. I. Kupcinski și E. I. Rujiński. El cuprinde o introducere (p. 5—22), urmată de descrierea documentelor (p. 25—557), de lista abrevierilor, bibliografia și observații, precum și de rezumatele în limbile rusă, franceză și engleză. Un indice de nume proprii (p. 571—666), cu caractere slave și latine precum și indicele localităților unde au fost emise documentele completează, util, această lucrare executată cu deosebită acrivie. În încheiere sînt puse la dispoziția cercetătorilor și un glosar cu termenii rar întîlniți, cu explicații istorice detaliate. — (Pr. Paul Mihail).

Mario Ruffini, *Biblioteca stolnicului Constantin Cantacuzino*, Traducere din limba italiană de D. D. Panaitescu și Titus Pârvulescu, Prefață de Virgil Cîndea, Editura Minerva, Colecția «Universitatis», București, 1973, 298 p.

Biblioteca cărturarului muntean Constantin Cantacuzino — cea mai mare bibliotecă din țară și una din cele mai mari biblioteci particulare din țările Europei, cea mai mare din Europa orientală, din acea epocă (a doua jumătate a secolului al XVII-lea) — a trezit interes și în afara hotarelor țării. După încercarea de reconstituire întreprinsă de Corneliu Dima-Drăgan în cartea *Biblioteca unui umanist român — Constantin Cantacuzino Stolnicul*, București, 1967, iată o nouă carte despre Biblioteca Stolnicului, scrisă de un șavant italian: Mario Ruffini.

Profesorul Mario Ruffini este un admirator al României și al poporului român, un cunoscător temeinic al limbii și culturii românești. Din anul 1931 pînă în anul 1966 a predat limba și literatura română la Universitatea din Torino. Într-o recentă convorbire cu un publicist român destăinuia amănuntul că s-a întîlnit întîia dată cu cartea românească și cu limba română în primul război mondial. Era prizonier în Austria. I s-a dat, ca ordonanță, un prizonier oltean. Acesta avea o carte de rugăciuni. A început s-o citească și a prins dragoste de limba română, limbă soră cu cea italiană, pe care apoi a cercetat-o și a cunoscut-o științific, filologic și lingvistic literar («Tribuna», 11 ianuarie 1973, p. 8). Apoi prof. Mario Ruffini, de pe catedră și în numeroase articole, studii și cărți, a făcut cunoscut, în Italia și în alte țări, limba și cultura românească. Cităm din titlurile domniei sale: *L'influenza italiana in epoca di Constantin Brâncoveanu — 1688—1714* (Milano, 1933), *Il problema della romanità*

logia romena dei secoli XVI e XVII (Torino, 1964), *Il metropolita valacco Antim Dacia Traiana* (Roma, 1941), *Storia dei romeni di Transilvania* (Torino, 1942), *Anto-Ivireanul* (Oikumenikon, 1966), *Poesie d'amore* — în care a tradus și comentat poeziile de iubire ale lui M. Eminescu. Statul român a apreciat cu atenție contribuțiile prof. Mario Ruffini. În anul 1965 i-a acordat premiul *Eminescu*, în 1968 *Meritul Cultural cl. I*, în 1971 titlul de Doctor Honoris Causa al Universității din București.

Cartea despre Biblioteca stolnicului Constantin Cantacuzino este o nouă mărturie a interesului pentru cultura românească. În convorbirea citată comunică că are o mare ambiție să scrie și să tipărească *La storia della cultura romena medievale*, ca opus finis coronae. Dl. Virgil Cândea declară în Prefață că «este totdeauna o satisfacție să-ți vezi înaintașii exemplari evocați de cărțurari de peste hotare... Profesorul Mario Ruffini a întârziat cu multă stăruință și plăcere asupra stolnicului Cantacuzino... Citind carte de față înțelegem că ea a fost scrisă cu pasiune (p. 5—6).

În această calitate observă că profesorul italian este uneori prea generos cu Stolnicul; se referă la problema, cu multe ipoteze, a formației lui intelectuale. Obiectează că prof. Ruffini s-a limitat numai la opera cărțurarului Constantin Cantacuzino, nu și la activitatea omului politic care a fost Stolnicul. La stolnicul Constantin Cantacuzino, ca și la contemporanii săi spătarul Nicolae Milescu, cronicarul Miron Costin, domnitorul Dimitrie Cantemir, preocupările culturale s-au compelat cu cele politice-sociale. Pe Stolnic îl pasiona istoria, trecutul și prezentul poporului său (p. 11).

În *Prezentare*, prof. Mario Ruffini explică ce l-a făcut pe el să-și oprească atenția și stăruința asupra bibliotecii Stolnicului muntean Constantin Cantacuzino. Arată că s-a întâlnit cu figura vie și dinamică a Stolnicului când s-a ocupat de epoca brîncoveană, a găsit urme de ale Stolnicului român la Padova, dar nu avea bine conturat profilul cărțurarului umanist valah. L-a ajutat să-l întregască cartea lui Corneliu Dima-Drăgan despre Biblioteca lui Constantin Cantacuzino. Și deși cunoaște că Corneliu Dima-Drăgan continuă cercetările pentru reconstituirea Bibliotecii de la Mărgineni, s-a decis să aducă aportul său la întregirea bibliotecii Stolnicului român și, prin ea, la reprofilarea spiritualității și preocupărilor umanistului valah. Procedează în felul următor: Completează lista cărților cu ce presupune că trebuie să fi fost în asemenea bibliotecă, a unui cititor și bibliofil de acest fel. A adăugat cărțile cumpărate la Padova în iulie 1667 și enumerate de Stolnic într-un jurnal de călătorie, cărțile notate pe o carte cumpărată de la cardinalul Toledo în 1678, cărțile care i-au folosit ca izvoare documentare și informative la *Istoria Țării Românești*, cărțile editate în Muntenia pînă la moartea Stolnicului (1716), căci, argumentîndu-se logic, nu se poate să nu le fi avut (p. 14). Mai dă și amănuntul că a scris această carte și ia act aniversar, la al treilea centenar de la studiile Stolnicului român la Padova (1669—1969).

Profesorul italian deduce că aceste achiziții padoviene ale bibliotecii Stolnicului ar indica că pe învățatul român ortodox l-a interesat de aproape teologia catolică, doctrina oficială a Bisericii Catolice, pe care a avut grijă deosebită s-o cunoască bine, atît pentru cultura filozofică-teologică, cît, mai ales, pentru apărarea credinței ortodoxe, credința sa și a poporului său, pe care o vedea combătută de calvini și de catolici, cum se petreceau lucrurile la frații români din Transilvania (p. 15).

În primul capitol al cărții: *Viața culturală a stolnicului Constantin Cantacuzino*, prof. Mario Ruffini prezintă biografia Stolnicului cărțurar, stăruind mai mult asupra formației lui intelectuale, la școlile din Brașov, Padova și Constantinopol, însușindu-și o vastă cultură și fiind cel mai cult intelectual muntean în epoca sa, apropiindu-se cel mai mult, prin mulțimea cunoștințelor și valoarea culturii, de Dimitrie Cantemir (p. 27). Îl interesa, îndeosebi, cultura istorică, adevărită în *Istoria Țării Românești*, care singură ar fi fost de ajuns ca să-l facă celebru pe un istoric (p. 35), și cultura teologică, evidentă în cărțile bibliotecii sale și în activitatea de apărător al religiei ortodoxe (p. 39). Citează că a scris împreună cu Ioan Cariofil (Karyophylles), fost mare logotet al Patriarhiei din Constantinopol, cartea de dispută teologică *Manual despre unele îndoieli și rezolvarea lor*, tipărită, în grecește, la Snagov de către Antim Ivireanul. Revendică pentru Stolnic meritul de coautor. A tradus din grecește o rugăciune, tipărită mai tîrziu (în 1746, la Rîmnic), cu titlul *Molitvă către Dumnezeu Săvuot, foarte de folos, scoasă de pre grece pre limba românească de dumnealui Constantin*

Cantacuzino Stolnicul. Contribuțiile la traducerea *Bibliei lui Șerban Cantacuzino* (1688), *Mărgăritarelor* (1691, Buzău), *Mărturisirii Ortodoxe* a Mitropolitului Petru Movilă.

Capitolul al II-lea: *Inceputurile bibliotecii Stolnicului*, cu mențiunea că de la tatăl său, postelnicul Constantin Cantacuzino, a moștenit puține cărți. Ceva mai multe i-a provenit de la un alt Cantacuzino. Numeroase și prețioase achiziții le-a făcut la Padova.

Capitolul al III-lea: *Alcătuirea bibliotecii* (p. 54—174). Împarte cărțile existente și presupuse în 3 categorii: 1. Opere cu caracter științific, cu subcategoriile: a. — Geografie, b. — Științe, c. — Medicină. II. Opere cu caracter istoric-umanist, cu subcategoriile: a. — Drept, b. — Istoria, c. — Gramatici, dicționare, literatură, d. — Almanahuri și ziare. III. Opere cu caracter filozofic, teologic și de științe biblice și religioase, cu subcategoriile: a. — Filozofia, b. — Religie, cu paragrafele: 1. — Sfânta Scriptură și Patristica, 2. — Liturgia și cateheza, 3. — Teologia, 4. — Omiletica, 5. — Opere diverse.

Capitolul al IV-lea: Concluzie. Totalizînd numărul cărților și repartizînd totalul în procente, pe categorii și subcategorii, biblioteca stolnicului Constantin Cantacuzino ar fi avut următoarea structură bibliografică: Opere de drept — 4,5%, de științe și de medicină — 3%, de matematică — 5,2%, total 12,7%, ceea ce arată interesul redus pentru aceste materii; Istorie și Geografie — 14,4%, literatură și filologie — 14,4%, filozofie — 20%, religie — 28%, ziare și almanahuri — 9,5%. Explică numărul mare de cărți teologice-religioase, pe de o parte, datorită interesului Stolnicului pentru teologie, și, pe de altă parte, pentru apărarea ortodoxiei.

Scoate în evidență cultura și concepția istorică a cărturarului umanist, felul cum a folosit izvoarele istorice. Este primul dintre istoricii români care a aplicat o metodă speculativă, de analiză istorică în sensul evoluției istorice, cu faze de creștere, de stagnare, de decădere..., determinate de transformările politico-sociale. Prin aceasta este un precursor al ideilor pe care le-a exprimat mai târziu Dimitrie Cantemir, cu specificarea că în Stolnic istoricul este superior literatului (p. 179). Citează elogiile ce i le-a adresat Dimitrie Cantemir în *Istoria ierogrfică*, numindu-l pe Stolnic om de mare erudiție, care dă sfaturi înțelepte.

Prof. Mario Ruffini încheie capitolul cu stihurile dedidacte Stolnicului de iatro-filozoful Ion Comnen, fost profesor la Academia de la Sf. Sava, pe care le dă în traducere românească din grecește:

Bucură-te, Constantine, vestit cunoscător al științei

Vlăstar al vechilor Cantacuzini,

Pentru că ai avut un strămoș mai mare decît ceilalți împărați (se referă la împăratul Constantinopolului Ioan al VI-lea Cantacuzino n.n.);

Dar tu nu-i ești întru nimic inferior,

Nici prin fizic, nici prin fire, nici prin merite, nici prin acțiuni;

Ce a fost el pentru Andronic, tu ești pentru Brîncoveanu.

Un serios și vast aparat auxiliar de 373 Note însoțește cartea, atestînd profesorului Mario Ruffini multă stăruință și lectură românească și italiană. Face precizări de felul acesta: Stolnicul simțea religia ortodoxă într-adevăr ca pe adevărata religie și o afirma în mod foarte clar chiar pe cărțile pe care le dăruia bisericilor catolice de rit grecesc (unite n.n.), precum pe Triodul dăruit bisericii catolice din Berivoiul Mic — «Triod, carte de slujbă(a) sfintei adevăratei biserici(a) Răsăritului a pravoslavnicilor creștini» (Nota nr. 314, p. 245).

Cartea este rezumată și în text italian (p. 255—273). Un indice de nume (p. 275—295) și Tabla ilustrațiilor încheie prețioasa carte.

În textul românesc s-au strecurat și unele inadvertențe. Astfel ieromonahul Maxim Peloponezul, citat just la p. 145 ca autor al cărții *Manual în contra schismei papiștilor* (titlul în grecește), tipărită la București, în 1890, la p. 154 este schimbat în Matei Peloponezianul, ca autor al aceleiași cărți! La fel sînt trecuți și în Indicele de nume, doi: Matei și Maxim Peloponezianul (p. 287). La p. 117, se prezintă cartea *Faptele Apostolilor* (Actele Apostolilor), ca una și aceeași cu *Apostolul*!

Cartea prof. Mario Ruffini întregeste afirmația cronicarului că și în Muntenia s-au născut oameni de seamă. — (Pr. Gheorghe Cunescu).

Petre Diaconu, *Despre data pămîririi lui Zotikos, Attalos, Kamasis și Philippos*, în «Studii și cercetări de istorie veche», 4, tom. 24, p. 633—641.

Ca dată a martirizării, V. H. Baumann a propus două ipoteze: potrivit primei, martirizarea ar fi avut loc în timpul lui Licinius sau «mai puțin de crezut», în timpul lui Iulian Apostatul; după a doua ipoteză, martirizarea ar fi avut loc în timpul unei invazii barbare de la începutul secolului al V-lea. Rezultatul cercetărilor sale a făcut cunoscut în trei articole (în: *Pontica*, 5, 1972, p. 547—564; *BMI*, 41, 1972, p. 17—26; *Dacia*, N. S. XVI, 1972, p. 189—202).

Petre Diaconu, susținând că martyrium-ul de la Niculițel datează mai de grabă de la sfîrșitul secolului al IV-lea decît de la începutul secolului al V-lea, a opinat că scheletele celor patru martiri ar aparține unor creștini, originari din Asia Minoră, care au propovăduit creștinismul în lumea gotică din stînga Dunării și au pămîrit cîndva între 369 și »72, în timpul persecuției lui Athanaric, iar trupurile lor ar fi fost aduse la sud de Dunăre, așa cum fusese adus și trupul Sf. Sava Gotul, și înmormîntate la Niculițel, într-o criptă special construită.

După apariția articolelor lui V. A. Baumann, istoricii: P. S. Năsturel (în «Analecta Bollandiana», 91, 1973, p. 5—8), I. Barnea (în *S.C.I.V.*, 24, 1973, 1, p. 123—126 și în *Biserica Ortodoxă Română* nr. 1—2/1973, p. 218—228) și Pr. Prof. I. Rămureanu (în *Biserica Ortodoxă Română* nr. 3—5/1973, p. 464—471) sînt de părere că cei patru martiri ar fi suferit martirajul la Noviodunum, în timpul persecuției lui Dioclețian (284—305) și a ginerelui său Galeriu (292—311), între anii 304—305, sau în timpul persecuției lui Liciniu dintre anii 319—320 (320—324).

Petre Diaconu nu este de acord cu datarea martirizării din timpul lui Dioclețian sau Liciniu, pentru motivul «că orice încercare de datare a pămîririi celor patru martiri trebuie să plece de la următoarele două observații definitiv cîștigate: 1. *Cripta a fost construită la sfîrșitul secolului al IV-lea — începutul secolului al V-lea*. Aceasta este dovedită atît de moneda descoperită «în mortarul din fața intrării», cît și de caracterul epigrafic al literelor inscripției și al crucii monogramatice; 2. *Oasele scheletelor zăceau într-o perfectă conexiune anatomică*» (p. 636).

Amintindu-se că Zotikos, Attalos, Kamasis și Philippos au suferit martiriul la începutul secolului IV, sub Dioclețian sau Licinius, prezența scheletelor lor într-o criptă de la sfîrșitul sec. IV — V, nu s-ar putea explica altfel decît ca rezultat al unei reînhumări, dar conexiunea anatomică exclude această posibilitate.

Petre Diaconu afirmă că nu avem nici un motiv, adică nici o dovadă arheologică, de a considera că martirii de la Niculițel datează de la începutul secolului IV și conclud: 1. *Criptamartyrium* de la Niculițel datează de la sfîrșitul secolului al IV-lea sau începutul secolului al V-lea. În consecință, nu se poate admite că scheletele din interiorul ei aparțin unor creștini martirizați înainte de data construirii criptei. 2. Ipoteza martirizării lui Zotikos, Attalos, Kamasis și Philippos în vremea lui Dioclețian sau a lui Licinius și a reînhumării lor într-o criptă la sfîrșitul secolului al IV-lea — începutul secolului al V-lea contravine tuturor observațiilor arheologice. O astfel de ipoteză nu se poate susține decît dacă se admite că cripta-martyrium datează și ea de la începutul secolului al IV-lea. Or, tocmai acest fapt nu se poate demonstra. 3. Data pămîririi celor patru creștini nu poate fi căutată decît în epoca zidirii criptei, adică la sfîrșitul secolului al IV-lea sau la începutul secolului al V-lea. 4. Plecînd de la împrejurarea că singura persecuție din a doua jumătate a secolului al IV-lea, soldată cu victime printre creștini a fost aceea inițiată de Athanaric în 369—372, sîntem îndrituiți, afirmă Petre Diaconu, să admitem că Zotikos, Attalos, Kamasis și Philippos au pămîrit undeva pe teritoriul de astăzi al Munteniei sau al Dobrogei. Trupurile lor, aduse la sud de Dunăre, au fost înmormîntate, potrivit obiceiului într-o criptă anume construită la Niculițel, aceasta fiind împrejurarea care a determinat consemnarea numelui martrilor în listele pentru Noviodunum din *Martyrologiul mHieronymianum*.

Față de teza arheologului Petre Diaconu, se ridică însă obiecțiunea formulată de I. Barnea, care presupune existența în același loc a unui mormînt anterior mai mic

și mai puțin adânc, pentru care pledează postamentul dinăuntru construcției, pe care este așezat sicriul, postament mai înalt decît pragul cu cîteva zeci de centimetri. Dacă mormîntul ar fi contemporan cu clădirea martirului, era firesc ca pavimentul interior, pe care se afla sicriul, ar fi fost mai jos decît pragul, sau cel mult la înălțimea acestuia. Apare clar că micul edificiu a fost înălțat cu sicriul gata încheiat înăuntru, pentru că dimensiunile lăzii de lemn depășesc cu mult pe cele ale intrării. Operația de încheiere a sicriului n-a putut avea loc înăuntru, nici scheletele n-au fost introduse pe rînd în cavou, după construirea clădirii martyrium-ului, care are cupola construită pe dinăuntru, fără centru (*cofraj*), în «Biserica Ortodoxă Română» nr. 1—2/1973, p. 227—228).

Pentru înțelegerea problemei în discuție, aceste date sigure arheologice, trebuie avute în vedere de la început.

Se pune întrebarea: datează aceste oseminte nederanjate aici, în mormîntul lor presupus anterior, mai mic, de la începutul secolului al IV-lea, ca să putem afirma că martirii provin din timpul persecuției lui Dioclețian (303—304) sau a lui Liciniu (319—320), peste care mai tirziu, adică spre sfîrșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea, cînd creștinismul devine religie de stat, s-a ridicat construcția martyrium pe care o avem astăzi? Arheologic nu avem nici o dovadă pînă în prezent, ca să putem afirma că martirii sînt înmormîntați aici de la începutul secolului al IV-lea, și s-a scurs peste ei un timp de aproape un secol, pînă s-a înălțat construcția-martyrium.

În baza probelor arheologice pe care le posedăm pînă în prezent, rămîne ca mai probabilă tot ipoteza emisă de V. — H. Bauman că, cei patru martiri vor fi căzut victime ale locului, fără să fie aduși aici din altă parte, în timpul unei invazii barbare de la sfîrșitul secolului al IV-lea sau începutul secolului al V-lea.

Ipoteza se poate justifica, dacă ne gîndim că invazia hunilor din 376 a provocat trecerea în masă a vizigoților în imperiul de răsărit, pustiindu-l și care n-au cruțat nici teritoriul Dobrogei. Înfîngerea romanilor din anul 377, în lupta cu goții din apropierea fortăreței Salices (= Sălcii), situată undeva între Histria și Delta Dunării, a lăsat provincia la discreția ceteilor de goți, cărora li s-au alăturat și cete de alani, huni și taifali, care s-au datat la pradă, jaf și cele mai mari cruzimi față de populația romană. În aceste împrejurări este posibil să fi căzut victime și cei patru martiri la Noviodunum (Isaccea), peste care, în timpul împăraților Arcadiu (395—408) sau Teodosie al II-lea (408—450), să se fi construit clădirea martyrium și basilica ce i-a adăpostit. — (Pr. I. Ionescu).

Gheorghe Șoima, *Coruri*, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1973, 30 p.

Activitatea muzicală a profesorului Gheorghe Șoima de la Sibiu, se manifestă pe mai multe planuri și anume ca profesor de muzică, compozitor, dirijor și animator al cîntării corale de amatori și ca muzicolog.

În calitate de compozitor este recunoscut în creația muzicală coral simfonică.

Fiind profesor de armonie și compoziție la Școala de artă populară din Sibiu, latura creatoare compozițională a fost nelipsită din activitatea sa. De aceea, piesele sale corale fie mixte, fie bărbătești, sînt foarte numeroase. Multe dintre ele au fost publicate în diferite reviste, caiete muzicale sau uchiar foi volante. Altele au circulat numai prin multiplicări manuale. Este un compozitor foarte productiv, dar și foarte exigent. Creațiile sale se disting printr-o melodicitate nobilă și simțită cu o ritmică caracteristică temperamentului său, prin meticulozitatea și introspecția prelucrării lor armonice, prin mesajul de puritate și sinceritate pe care-l propagă. Toate lucrările sale au meritul singular că nu sînt simple creații de birou, rigide, ci compoziții încercate, verificate, prelucrate chiar, îmbunătățite permanent cu o inteligență creatoare, în experiența repetițiilor corale unde s-a studiat discret nu numai aspectul compozițional teoretic, ci și gustul muzical al coriștilor diferiți în domeniul muzical. Compozițiile sale, au căpătat girul încrederii valorice indiscutabile a coriștilor și astfel, toate corurile din Sibiu și împrejurimi le cîntă cu mare plăcere și le-au intro-

dus definitiv în repertoriile lor. Multe din ele au intrat și în repertoriul corurilor profesionale. Astfel, după o perioadă îndelungată de muncă compozitorială, conjugată cu cea de dirijor, muncă sistematică, dusă cu modestie și competență profesorul și compozitorul Gh. Șoima, a devenit, pe drept cuvânt, un maestru al artei corale.

Publicarea acum a acestui *Caiet coral* de către Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, este deja un indiciu asupra valorii compozițiilor sale. Caietul de față cuprinde, însă, numai o mică parte din lucrările sale corale, pe cele populare în special și din acestea numai zece la număr. E drept că acestea sînt cele mai reprezentative și mai accesibile popularizării.

Prima lucrare, *Spune, fir de lînă, spune...*, pe versuri de Cornel Dragoman, un colaborator constant al autorului, este scrisă în mi minor pe o melodie simplă, dar foarte expresivă și delicată, perfect adecvată textului. Ea constituie, de fapt, introducerea la bucata următoare cu care se și cîntă împreună *Războiul de țesut*, în sol major. Variația de ritm de la allegro prin allegretto la larghetto și apoi la presto, sugerează întreaga poezie a drumului parcurs de un fir de lînă.

Pîrliaș cu trei izvoare, scrisă tot în mi minor, este un cîntec de dor, al cărui text aparține compozitorului, fapt care arată că pe lîngă talentul compozițional, posedă și talent literar. Bucata este de un lirism atrăgător și convingător, de o puritate caracteristică. Și aici, variația ritmică exprimă tensiunea dragostei tinărului pentru iubita sa, legată de un pitoresc peisaj natural.

Cîntec forestier, un cîntec de muncă la pădure în condițiile modernizării tehnice de azi, este prelucrarea unei melodii mai vechi *Gatere și circulare*, într-o formă nouă. Bucata are a introduce de opt măsuri într-un tempo «rar», după care urmează un tempo «repede», sugerînd atît freamătul natural al pădurii, cît și ritmul de muncă al muncitorilor forestieri. Este scrisă tot în mi minor. S-a cîntat cu mult succes în diferite concursuri ale Corului învățămîntului din Sibiu.

Hora miresi băcițe, în la major pe versuri de C. Dragoman, este, după cum arată și titlul, o melodie de nuntă (o horă) specifică marginimii Sibiului, practică de ciobanii din Rășinari. Melodie frumoasă, atrăgătoare și sinceră, în ritm specific de horă.

O altă compoziție este *Cine m-o dat dorului*, cîntec popular de dragoste, scris în mi minor și mișcare rară — rubato, melodios și captivant prin text. Este urmat de o altă melodie populară ciobănească de joc *Hațegana ca-n Poiana*, tot în mi minor, dar într-un ritm vivace, foarte atrăgător, antrenant, specific comunelor Poiana și Jina, județul Sibiu, comune de oieri.

O melodie care l-a consacrat pe autor este *Jieneasca*, tot o melodie ciobănească din Poiana sau Jina Sibiului, al cărui text l-a aranjat compozitorul. Melodia este cunoscută și din emisiunile de la Radio și Televiziune. Scrisă într-un ritm allegro-vivace, în mi minor, are o melodie captivantă și datorită ritmului este foarte antrenantă și de mare efect muzical.

Mîndru-i jocul Hațegana, în fa major, versuri de Gh. Șoima, melodie populară într-un ritm repede și antrenant. Melodia redă bucuria muncii înfrățite pe ogoare. De asemenea, este foarte mult cîntată.

În încheierea *Caietului* de coruri este dată și bucata *Ca la Rășinari* în la major, tot un cîntec ciobănesc specific Rășinarului, cules de C. Dragoman și prelucrat de Gh. Șoima. După o introducere doinită de un grup de bărbați care fluieră, urmează prelucrarea propriu-zisă *Zi, bade cu fluiera*, în allegro; melodia este intercalată cu măsuri fluierate de vocile bărbătești sugerînd un continuu dialog între ciobănițe și ciobani care cîntă, cînd din gură, cînd din fluier. Melodia este bine ritmată și frumoasă, deși simplă. Această bucată face parte dintr-o lucrare mai mare *Nunta ciobănească* de la Rășinari.

După cum se vede, compozițiile din prezentul caiet sînt axate pe culegeri și prelucrări din folclorul muzical al regiunii Sibiului pe care autorul le-a imortalizat în forme armonice specifice care l-au definit ca pe un bun cunoscător al acestui tezaur românesc popular, fapt care a și determinat Uniunea Compozitorilor să le tipărească, întrucît reprezintă, atît în ceea ce privește conținutul cît și armonizarea, o contribuție de seamă la îmbogățirea patrimoniului muzical național cu specific local. — (Diac. Asist. Ion Popescu).

