

STUDII TEOLOGICE

PUBLICAȚIE ANUALĂ A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE DIN BUCUREȘTI

ANUL V
1934—1936

SUMAR

- Prof. Șerban Ionescu *Axiomatica unei „Filosofii creștine“.*
Prof. Pr. Ioan Mihălcescu *Teologia și Filosofia.*
Prof. Teodor M. Popescu *Două omilii ale sf. Vasile
cel Mare (traducere).*
Prof. Pr. Haralambie Rovența *Iubirea creștină.*

CRONICĂ:

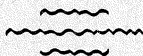
- Teodor N. Manolache *Biblioteca Facultății de Teologie din
București.*
* * * *Statistica Facultății de Teologie din
București.*
-

BUCUREȘTI
1936

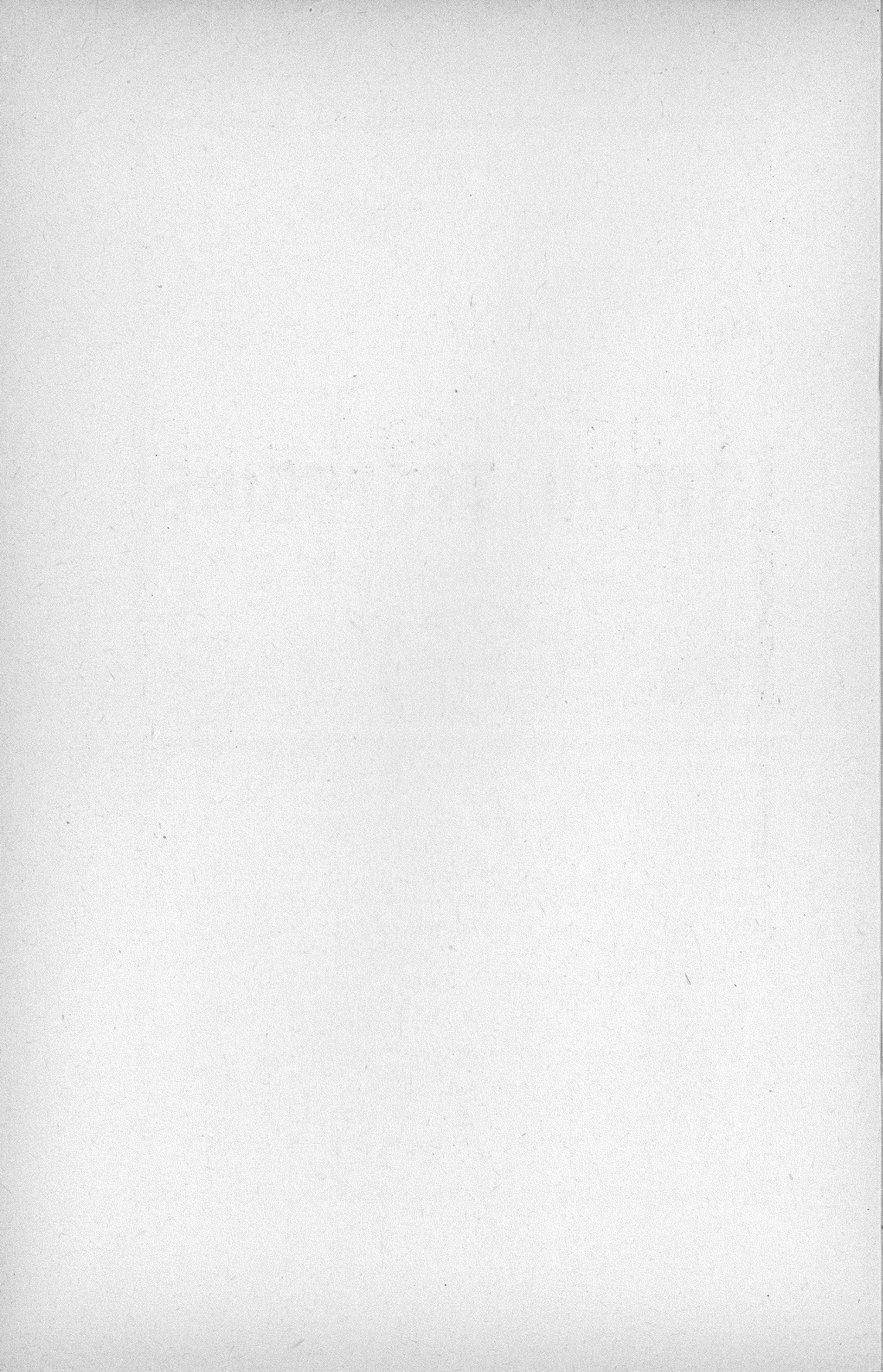
ANUL V

STUDII TEOLOGICE

PUBLIȚIE A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE
DIN BUCUREȘTI



— 1936 —



AXIOMATICA UNEI „FILOZOFII CRESTINE“

—Istoric, Elemente, Principii, Obiecțiuni—

Prof. universitar ȘERBAN IONESCU

Intâlnim în decursul timpului cugetători, care s'au silit și se silesc încă a stabili unele puncte de contact între „gândirea filosofică“ de o parte și „creștinism“ de altă parte. După cum sunt și alții, care tăgăduiesc posibilitatea unei asemenea apropieri. Și lucrul nu trebuie să ne mire, fiindcă filosofii nu totdeauna au căzut de acord. Numai, că unii dintre ei merg și mai departe, contestând creștinismului în general ori și ce valoare filosofică. Și dacă unii istorici ai sistemelor de filosofie, au căutat să desprindă din istoricul lor: ideia unei continuități de gândire progresivă dealungul vremii, care deși n'a mers totdeauna în linie ascendentă, totuș sub forma ei oscilantă, progresul conceptual nu a fost mai puțin evident, sunt alții, care au descoperit o ruptură, un *hiatus* în mersul acestei ascensiuni. Există un „déplacement de niveau des doctrines“, cum se exprimă un istoric recent,¹⁾ deplasament, care a aruncat asupra omenirii un vâl de întunecime. Veacuri întregi de sterilitate și de tatonare searbădă au ținut cugetarea umană în loc, având nevoie de mari eforturi spre a se regăsi pe sine însăși

1) Vezi: Emile Bréhier : *Histoire de la Philosophie* T.I.P. 10 Paris. Félix Alcan 1932 ; idem, P. P. Negulescu : *Filosofia Renașterii* vol. I, p. 7.. care vede în jurul filosofiei medievale numai abisuri. Asupra acestor abisuri interfilosofice vom reveni. Pentru informațiuni, a se mai consulta : M. de Wulf : *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Louvain 1924, Vol. I, cap. Discredit de la philosophie médiévale, pag. 5 : asemeni Ét. Gilson : *L'Ésprit de la Philosophie Médiévale*. Paris, 1932. Notes Bibliographiques, pag 297 și urm.

și a înoda astfel firul rupt pentr'un moment. Așa au considerat unii: creștinismul și epoca evului mediu.

Creștinismul marelui apostol al neamurilor, disprețuitor altă dată al înțelepciunii omenеști, este transformat el însuș într'un element: disprețuit, contestat, devalorizat de către aceiași filosofie, pe care odinioară o umilise.

„Pierde-voi înțelepciunea înțelepților și știința celor învățați voiu nimici-o“, anunță apostolul Pavel Elinilor căutători de înțelepciune²). „Unde este înțeleptul? Unde este cărturarul? Unde este întrebătorul veacului acestuia? N'a scos Dumnezeu înțelepciunea lumii de neună?“.

Din această cauză, face el mai departe atenți pe credincioșii din Colose, spunându-le³): „Socotiți să nu vă fure pe voi cineva cu filosofia și cu înșelăciunea deșartă după stihile lumii și nu după Hristos“. Fiindcă... „Domnul cunoaște gândurile înțelepților cât sunt de deșarte⁴)“.

Iată! deci, creștinismul — vestitorul înțelepciunii dumnezeеști printre oameni — silit a lua atitudine față de înțelepciunea pământească, pe care a întâlнит-o la ivirea sa. Alcătuită în structura ei din elementele fugitive ale rațiunii individuale sau din năzuințele omenescului-animal, filosofia umană nu putea rămâne nesancționată.

Diferențindu-se pe sine de orice concepții: sceptice, epicureice, materialiste, solipsiste și ateiste, creștinismul căută a se menține în unitatea sa organică, contrastând cu multe din sistemele acelor filosofi. Existența acestui „contrast inițial“ a ferit ideologia creștină de influența oricărui *eclectism* sau *sincretism oriental*. Ea a rămas identică cu sine însăși, chiar când a apelat mai târziu la noțiuni și expresiuni filosofice consacrate, spre a determina mai adecuat ființa Divinității sau a raportului ei cu lumea înconjurătoare.

2. Ep. I Corinteni, cap. 1, vers. 19, 20.

3. Ep. Coloseni, cap. II, vers. 8.

4. Ep. I Corinteni, c. III, v. 20.

Trecând însă peste aceste aprehensiuni, cărora le-a urmat între timp și adevărate fraternizări creștino-filosofice, să ne întrebăm cu unii dintre criticii epocii noastre, dacă într'adevăr ideologia creștină cuprinde în sine o valoare filosofică sau numai o valoare religioasă? Este creștinismul numai o simplă religie sau exprimă în același timp și o înaltă filosofie? Putem noi vorbi de existența unei *filozofii creștine*? Iată, unele întrebări pe care ni le semnaleză cugetarea filosofică contemporană. Ne sesizăm de ele, nu doar, că fondul moral-religios al creștinismului ar câștiga în superioritate prin acele elemente filosofice, ci mai mult, pentru a răspunde unor pretențiuni de înaltă cugetare, monopolizate oarecum de disciplina „filozofiei“ în general; iar, în al doilea rând, de a valorifica creștinismul, nu numai prin structura sa religioasă, care oricât ar fi de superioară, rămâne totuși o credință cu caracter subiectiv și individual, ci mai ales după conținutul său filosofic, care prin obiectivitatea și universalitatea valorilor lui devine un bun mai accesibil și rațiunii, integrându-se astfel mai ușor în rândul celorlalte bunuri cultural-sociale.

Am însă convingerea, că răspunsul afirmativ la aceste întrebări nu ar satisface prea mult scrupulele unei conștiințe creștine. Că religie „*bunei vestiri*“ ar putea fi și purtătoarea unei înalte filozofii, constatarea aceasta nu ar fi motiv de prea multă mângâiere pentru inima unui credincios. Ea însă interesează, din moment ce se tăgăduiește creștinismului existența unor valori proprii, de care lumea s'ar fi putut dispensa, fără a mai fi întârziată în mersul ei ascendent spre luminile, pe care *rațiunea* singură le-ar fi putut cuceri. Urmărim deci acest proces de demonstrare mai mult pentru raționalității și filozofii «de catedră», care ignorând unele fapte evidente, se complac într'o înțelegere greșită chiar a noțiunii însăși de „filozofie“.

Ne înțelegerea aceasta merge atât de departe, încât, nu se sesizează existența unei filozofii superi-

oare, ce transpiră din creștinism și care a alimentat și alimentează încă multe din înaltele sisteme filosofice, fără de care, filosofia n'ar fi putut realiza progresele ce le-a realizat, nici n'ar fi putut atinge înălțimile olimpice, pe care le-a atins.

Vroim deci restabilirea unui adevăr și a unor valori, care nu sunt unilaterale și mai puțin culturale, prin faptul că sunt creștine, nici nu rămân mai puțin filosofice prin însușirea lor aprioric de „religioase“.

Creștinismul este o religie, dar în acelaș timp și o cuprinzătoare filosofie de grandioase proporții, care întunecă orice filosofie prin măreția ei și din ale cărei surse filosofia se inspiră neconștient, se întreține, se fecundează și se înalță, fără ca la rândul său, creștinismul să râvnească, să solicite, sau să fie condiționat de această filosofie a cugetării umane.

* * *

Pentru a evita unele greșite interpretări, să căutăm a fixa mai întâiu un cadru noțiunii de „filosofie“.

S'a spus, că nu există „filosofie“, decât acolo, unde găsim o cugetare rațională, adică o gândire capabilă de a se fundamenta în mod critic⁵⁾. Această determinare logică și abstractă a „filosofiei“ duce în mod firesc la o izolare a domeniului filosofic de restul celorlalte valori: spirituale, sociale, economice și artistice, care nu sunt reflexe numai ale elementului rațional.

Insuș Bréhier — criticul nostru amintit la început — este silit a rectifică această definițiune atât de simplistă a „filosofiei“ și a o încadra în limite mult mai largi și mai veridice. „Il n'y a pas de philosophie là où il n'y a pas un effort pour ordonner hiérarchiquement les valeurs⁶⁾“. Dar problema valorilor

5. Vezi: Bréhier, op. cit. p. 9, „Il n'y a pas de philosophie, que là où il y a une pensée rationnelle, c'est-à-dire une pensée capable de se critiquer et de faire effort pour se justifier par des raisons“.

6. Op. cit. p. 11.

presupune existența unei lumi a spiritualității⁷⁾. Spiritualul la rândul său deschide perspective, care depășesc delimitările unei asemenea definițiuni. Obiectivul „filosofiei“ rămâne ca atare incomplet. Filosofia antică și cea medievală scruta în preocupările ei mai mult existența Marelui Mister cosmic și ființa lui. Cea modernă este dominată în deosebi de problema cunoașterii. Filosofia contemporană se complace mai ales în apele „scientificismului“ și continuă eforturile fiecărei discipline în parte, dincolo de sfera sensibilului, spre a le unifica, sintetiza și armoniza într'un fel de „coincidentia oppositorum⁸⁾“.

Filosofia însă nu rezidă numai în știință, fiindcă știința nu cuprinde întreaga realitate. Filosofia întregeste această realitate, dă sens și găsește o rațiune existenței în sine. Ea nu se oprește la suprafața lucrurilor, ci pătrunde în esențele lor existențiale. Filosofia e cunoaștere, dar și valorificare a acestor existențe. Lumea valorilor subsistă dincolo de lumea fenomenelor. Filosofia depășește știința și adâncește realitatea. Ea realizează unitatea existențială și-i oferă o rațiune explicativă⁹⁾.

7. Vezi și Paulsen: *Introducere în Filosofie*, tr. rom. 1922, p. 17: „Ori unde se află viață spirituală se află și filosofie“. Idem. p. 23. urm.:

8. Vezi: W. Wundt: *System der Philosophie*, 1889, care definește „filosofia“ ca știința generală, ce ar uni într'un sistem, lipsit de contradicții, cunoștințele fundamentale date de științele individuale. Către această definiție înclină și Paulsen. Contra unor asemenea afirmări, care situiază „filosofia“ în dependență de științele pozitive sau de credințele religioase, reacționează: Max Scheler în lucrarea sa: „*Philosophische Weltanschauung*“, Bonn 1929, și în opera principală: „*Vom Ewigen im Menschen*“, Leipzig 1921. Asupra lui, mai departe.

9. Într'o lucrare recentă: *Filosofia și istoria ei*, Buc. 1927, D-1 Ioan Savin, prof. de apologetică la Facult. de Teologie din Chișinău, ne dă o succintă și clară expunere despre diferitele concepte asupra filosofiei. În prima parte, autorul aderă la concepția științifică a filosofiei, așa cum a fost exprimată de Wundt, iar în a doua parte înclină către filosofia valorilor, în sensul lui: Windelband, Münsterberg etc. Cele două concepții asupra filosofiei: una realistă, cealaltă idealistă merg paralel, păstrându-și fiecare independența sa. Specificul propriu al filosofiei, pare a-l forma o realitate suprapusă acestor două aspecte: natura și istoria și anume: realitatea valorilor — p. 41. Spre a salva principiul unificator, filosofia caută unitatea lor existențială. Religia îl găsește în *Dumnezeu*, iar filosofia în *valoarea eternității* — p. 47,

Cadrul filosofiei, cum vedem, a oscilat și nu totdeauna și-a păstrat independența și specificul ei. A servit teologiei sau științei, filosofia era tăgăduită ca disciplină chiar de filosofi¹⁰).

Reacțiunea din ultimul timp, caută să redea deplina autonomie și specificitate domeniului filosofic. În deosebi, *Max Scheler* vine să restabilească această autonomie a filosofiei, prin care el înțelege: „cercețarea pozitiv-critică a esențelor existențiale și în ordinea raportului lor față cu Ființa Absolutului¹¹)“.

În această sferă a „filosofiei“ intră: lumea valorilor, esențele metafizice și Divinitatea. Omul, cosmosul și Dumnezeu sintetizează la un loc cuprinsul cugetării filosofice.

Acceptăm definiția „filosofiei“ sub forma aceasta mărită și mult mai cuprinzătoare, dar nu și mai puțin specifică.

Vițiul inițial al afirmărilor, pe care le face Bréhier cu privire la creștinism, se datorește în parte definițiunii incomplete și unilaterale, ce el o dă „filosofiei“. De aici, o serie de obiecțiuni aduse doctrinei evanghelice.

Problema existenței unei civilizații creștine în Occident, — spre ex. — nu se poate pune după Bréhier. Între cele două extreme, dintre care una contestă în mod

principiu cu totul vag și eteric. Filosofia solicită în acest caz claritate de la religie.

Nici definiția, pe care d. prof. Petrovici o dă filosofiei, nu se depărtează prea mult de cea a lui Wundt. Principiul armonizator al rezultatelor științelor din definiția sa, la care în specie aderă și d. Savin, îl găsim și în definiția filosofului german. Op. cit. p. 32.

Către aceeași concepție scientifistă înclină și d. prof. Rădulescu-Motru, cu remarcarea specificului filosofiei pentru teoria cunoștinței. Vezi: *Puterea Sufletească*, ed. defin. p. X și urm. Buc. 1930.

Partizan al scientifismului pur rămâne d. P. P. Negulescu: *Geneza formelor culturii*, Buc. 1934. Aceiași concepție exprimată și în: *Filosofia Renașterii* din anul 1910.

10. Vezi: Paulsen, op. cit. p. 66 tr. rom : idem : P. P. Negulescu : *Filosofia Renașterii*, 2 vol. Buc. 1910. „Filosofia nu e o știință definitiv constituită. Nu numai rezultatele, dar și obiectul și metodele sale sunt încă în discuție. Nu există încă o filosofie, precum există o matematică sau o astronomie“. Vol. I. Introducere.

11. Vezi: Vom Ewigen.... S. 122.

absolut existența unei asemenea civilizații, prin faptul că spiritul uman în mersul lui progresiv s'a încopciat peste creștinism la stiințifismul elin, fără ca acesta să fi contribuit cu ceva la efortul care a condus de la matematicienii greci la calculul infinitesimal de mai târziu; iar cealaltă, că o adevărată revoluție a fost realizată de creștinism asupra concepției despre univers și a dramaticului omenesc, desfăcut de automatismul cosmic, în care-l ținutise acel fatalism antic, Bréhier înclină cu mici rezerve către cea dintâiu.

Insuș augustinismul, care s'ar părea a fi creiatorul unei „filozofii creștine“, nu e în fond decât un împrumut din concepția lui Platon și a lui Plotin¹²⁾ Această concepție a rămas ca un corp strein în lăuntru gânderii teologice, fără a fi putut fi asimilată.¹³⁾

Concluzia netă, care se desprinde pentru acest autor, ne-o rezumă el în următoarele cuvinte: ... „il n'y a pas de philosophie chrétienne“. ¹⁴⁾

Nici pentru epoca evului mediu nu se poate vorbi, după Bréhier, de o filosofie scolastică unitară și coerentă.¹⁵⁾ Chiar secolul al XIII-lea, care reprezintă punctul culminant al acestei epoci, este lipsit de o concepție filosofică sintetică. Contrastul dintre rațiune și credință, pe care Thomas din Aquino se sillește să-l apropie într'o sinteză împăciuitoare și pe al căror fundament se situiază: aristotelismul și creștinismul, rămâne sub forma lui statică, fiecare din părți păstrându-și poziția cucerită.

Principiile metafizice aristotelice — susține mai

12. Vezi art. cit. p. 136: „Cette pretendue „philosophie chrétienne“ est toute entière empruntée à Plotin et Platon“.

13. Ibid. p. 140.

14. Ibid. p. 493. „Il n'y a pas en tout cas, pendant ces cinq premiers siècles de notre ère, de philosophie chrétienne propre impliquant une table des valeurs intellectuelles foncièrement originale et différente de celle des penseurs du paganisme“. Idem: p. 494, 521, 635.

15. „Nullement, et malgré la volonté des papes, le XIII-e siècle nous donne le spectacle de conflits aigües-qui interdisent, même par cette époque, de parler d'une philosophie scolastique unique“. Ibid. p. 635.

departe Bréhier — sunt prea puțin conciliabile față de principiile credinții creștine.¹⁶⁾

Dumnezeul-motor aristotelic nu poate avea nimic de a face cu Dumnezeul-creiator biblic. Acelaș contrast între creaturile spirituale aristotelice, care sunt de aceeași esență cu Divinitatea și creaturile spirituale creștine, capabile de cădere și întunecare. Sufletul, mai departe după Aristot, este o entitate a funcțiunilor biologice, lipsit de o existență proprie, de cât numai prin funcționarea organismului uman; pe când în drama creștină, el are o existență aparte, bine distinctă de corp. Dualismului creștin i se contrapune astfel monismul aristotelic. Supraviețuirea acelu *intellectus activus* la Aristotel e cu totul de altă natură decât nemurirea spirituală în creștinism.

Acelaș contrast și în domeniul moral,¹⁷⁾ unde meritul se bazează pe virtute, care la rândul ei se câștigă prin deprinderea voluntară și conștientă a binelui. Ea își trage isvorul din fondul natural al caracterului, care se cimentează prin împlinirea datoriilor sociale, pe când idealul mistice creștine este de a izola pe credincios și a-l încredința numai ajutorului grației divine. Inșiruirea apoi a virtuțelor filosofice și a celor teologice se face la Thomas din Aquino în mod aritmetic, fără vre'o transformare lăuntrică, încât sinteza filosofică a scolasticismului e mai mult un deziderat de cât o realitate.

În secolul al XVII asistăm — după Bréhier — la o nouă tentativă de sinteză între filosofie și creștinism. Acest moment îl remarcă „*Meditațiunile*“ lui Descartes, care ne înfățișează o nouă pagină de „filosofie creștină“.

Bréhier însuș recunoaște, că rațiunea intuitivă din concepția augustiniană animă doctrina filosofică a unui

16. „L'univers aristotélicien présentait des traits qui semblent peu aisément conciliables avec la croyance chrétienne.“ Ibid. op. cit. p. 668; idem articolul: „Y-a-t-il une philosophie chrétienne?“ in: *Révue de Métaphysique et de Morale*, A. 1931, Avril-Mai, p. 142.

17. Ibid. p. 669. 681 etc.

Descartes, Spinoza și Malbranche, totuș, cartesianismul caută să precizeze în mod neîndoios siguritatea rațiunii, care conține în sine dovada însăși a verității sale. Acest raționalism filosofic în mod exagerat a fost luat drept un raționalism creștin.¹⁸⁾

Secolul al XVIII-lea îndepărtează pur și simplu revelația ca sursă a unei cunoașteri pozitive.¹⁹⁾

Secolul al XIX-lea își întoarnă privirile de la o filosofie teoretică asupra creștinismului către o cercetare practică. Numai creștinismul pare capabil de a disciplina natura umană și de a crea acele instituții sociale ca expresii ale ideii de umanitate. El opune anarhismului din perioada revoluției un caracter sistematic și constructiv, o credință vie, capabilă de a dirija inteligențele și voințele. Universalismul practic creștin se substituie astfel rațiunii atotputernice. Azistăm la o operă de grandioase proporții sociale. Creștinismul devine o realitate istorică.²⁰⁾ Opera unui *De Maistre, de Bonald, Lamennais, Aug. Comte* etc. este continuată și în Germania de spiritul filosofiei hegeliene. *Hegel* vede în creștinism preludiul filosofiei. El marchează prin creștinism o profundă tăetură în istoria omenirii.

Totuși ca și încercarea lui Blondel de la finele sec. XIX de a ne da o filosofie a „acțiunii“, această concepție practică, are în sine mai mult înrudire cu apologetica creștină, de cât cu filosofia creștină.

Bréhier nu poate sesiza nicăeri o reală operă de filosofie creștină, din care cauză, închee articolul său menționat cu cuvintele: „mais on ne peut pas plus

18. Vezi art. citat p. 154.

19. Ibid. p. 155.

20. Ibid. p. 55. „La philosophie chrétienne prend l'aspect d'un lien social, seul capable de discipliner la nature humaine et de créer les institutions fondamentales qui font l'humanité“. Idem: „Le caractère architectonique, systématique et constructif du Cristianisme par opposition à la liberté anarchique vantée par le siècle de la Révolution... devienne une réalité historique“.

parler d'une philosophie chrétienne, que d'une mathématique chrétienne, ou d'une physique chrétienne".²⁰⁾

* * *

Problema unei „filosofii“ presupune în mod necesar: *existența istorică* a unui întemeietor-filosof, o concepție despre lume, la care rațiunea participă cu „datele“ ei și un sistem de valori spirituale. O filosofie fără un filosof nu se poate concepe, de aceea și sistemele filosofice au fost și sunt atât de numeroase. Fericitul Augustin amintește că Marcus Varo ajunsese a enumăra fără prea multă greutate în cartea sa de filosofie peste două sute opt zeci și șase de secte filosofice.²¹⁾ De atunci, numărul lor evident a mai crescut.

Vorbind, prin urmare, despre „*axiomatica unei filosofii creștine*“, remarcăm în primul rând: *realitățile persoanelor istorice*, care au fixat ideologia acestei filosofii și au stabilit o continuitate în mersul ei mai pre sus de contingentele de timp și de loc.

La baza creștinismului găsim o *idee transcendentă*, care depășind existențele individuale prin care s'a actualizat, le-a supraviețuit și prin această trăire neîntreruptă, transformă ceia ce se părea: „temporal“ și „relativ“, în ceia ce a devenit: „real“ „veridic“ și „etern“. Creștinismul începe cu persoana istorică a Mântuitorului Hristos și continuă cu sfinții Apostoli.

Li se alătură apoi chiar din primele veacuri, o sumă de renumiți filosofi, pe baza unor adânci convingeri și a unor laborioase cercetări. Toți se pun în slujba „*filosofiei celei adevărate*“, a „*sfintei filosofii*“, a „*filosofiei divine*“, care ducea la cunoașterea lui Dumnezeu și a mântuirii omului. Există deci o istorie a acestei filosofii. Ea nu se poate ignora. O urmărim în

20. Ibid. p. 162.

21. Vezi: *De civit. Dei*, l. XIX, c. 1 :..... „Marcus Varo in libri de philosophia tam multam dogmatum varietatem diligenter et subtiliter scrutatus advertit ut ad ducentas octoginta et octo sectas... facillime perveniret“.

opera unui Erasmus: *Adhortatio ad philosophiae christianaе studium*—1516, în lucrarea lui Chr. Javelli: *Christiana philosophia seu ethica in octo partes divisa*, Venetiis 1540²²⁾, în tratatul lui Fournier: „*La spiritualité chrétienne*“, în: „*Philosophia christiana*“ a lui Emery, în lucrarea lui Gilson: „*La Philosophie au Moyen Age*“, în: „*Histoire du sentiment religieux au XVII-me siècle*“ a abatelui Brémond, în: „*Religions philosophie*“ a lui Hegel, în: „*Histoire de la Philosophie chrétienne*“ a lui Henri Ritter, în: „*Philosophie chrétienne*“ a lui Souilhé, în: „*Allgemeine Geschichte der Philosophie*“ a lui Deussen ș. a. m. d. Existența istorică a marilor filosofi creștini duce implicit și la existența unei „filozofii creștine“.

S'a spus, că o filosofie trebuie să ne înfățișeze în datele ei fundamentale: o concepție despre lume și univers.

În linii mari găsim aceste date și în opera mântuitoare a Logosului. Prin El se conturează concepția creștină despre: om, univers și Dumnezeu. Existența omului dinaintea de creștinism ca și cea după ivirea lui capătă un înțeles prin întruparea Logosului divin. Metafizica „Logosului“ ne desvăluie întreaga operă existențială: creațiunea, lucrarea proniatoare și guvernatoare, ideea da justiție imanentă și bunul suprem. Istoriceste, această sinteză este urmărită de fericitul Augustin în a sa: „*Civitas Dei*“²³⁾. Se imprimă omenirii un scop și se judecă marile ei momente trăite de la înălțimea unui criteriu etic. Creștinismul se desfășoară în timp și spațiu. El devine o „realitate socială“ cu o filosofie a sa proprie, care capătă un caracter de

22. Acesta pare a fi primul teolog, care a întrebuințat expresia de „*Philosophia christiana*“, probabil după Erasmus. Vezi: *Revue des sciences Philosophiques et Théologiques*, Mai 1932. Art. de Chenu. Detalii bibliografice cu privire la noțiunea de „*filosofie creștină*“, vezi notele date de Ét. Gilson în lucrarea sa: *L'Esprit de la Philosophie médiévale*. 2 vol. Paris, 1932, p. 597 și urm.

23 Această concepție augustiniană reapare la Bossuet în al său: *Discours sur l'histoire universelle*—1682: O regăsim în prezent la Nicolas Berdjajev: *Der Sinn der Geschichte*, Darmstadt 1925, care interpretează creștinismul sub forma lui dinamică, și creator de acțiune în istoria omenirii. Pag. 154 și urm.

universalitate și de veritate, controlată la lumina evenimentelor istorice.

Filosofia creștină utilizează în fundamentarea materialului ei o sumă de elemente pozitive și științifice, dar nu mai puțin și filosofice, precum: *rațiunea, credința, intuiția sentimentul și voința*. Acestea mijlocesc lumea valorilor: morale, sociale și cognitive. Ele aparțin în acelaș timp și domeniului religios, fiindcă urmăresc deopotrivă: stabilirea originii, valorii și scopului *vieții* omenești, de care se interesează în egală măsură atât filosofia, cât și religionea.

Respingem, cu toate acestea, părerea, după care ideile și principiile religioase construite pe baza acestor elemente, rămân premergătoare ideilor și concepțiilor filosofice, iar pe scara evoluției gândirii omenești, ele formează o etapă inferioară față de cele din urmă. Coexistând din contra simultan în sufletul uman, suntem mai de grabă înclinați a crede, că pe treapta lor cea mai înaltă de dezvoltare, la care participă însăși *revelațiunea divină*, concepțiile religioase au fost, din contra, inspiratoare pentru cele filosofice, cum vom vedea la locul cuvenit.

Care este acum structura acestor elemente și ce valoare reprezintă ele pentru materialul urzit în țesătura unei asemenea filosofii?

Rațiunea este elementul constitutiv, pe care se clădește știința și filosofia. Ea rămâne însă un izvor de cunoaștere și de purtare și pentru omul religios. *Homo rationalis et secundum hoc similis Deo*. Rațiunea este „lumen naturale“, care a format și înainte de creștinism criteriul de conducere și inspirație al omului. Ea e de natură universală și individuală. Sub forma ei subiectivă, rațiunea prezintă oarecare debilitate și rățacire. Nu poate stăpâni pasiuni sau afecte puternice. Convinge, dar nu înduplecă. Spre a ține piept acestor năzuinți tumultuoase ale subconștientului omenesc, ea trebuie să-și apropie din afectele contrare și să închee cu ele alianțe mai mult sau mai puțin

reușite. Numai opunând pe unele contra altora, se poate anihila ceva din impetuositatea lor egoistă și animalică. Rațiunea intervine mai mult ca mediator. Cei Vechi spuneau un adevăr, când afirmau: *Video meliora proboque deteriora sequor*. Și apostolul Pavel evidențiază această dramă a sufletului omenesc: *Quod enim operor, non intelligo, non enim quod volo bonum, hoc ago: sed quod odi malum, illud facio*.

Nu numai ca element de conducere, dar și ca element de cunoaștere, rațiunea arată insuficiențe, atunci când își formulează judecăți și raționamente din materialul brut, pe care i-l oferă simțurile. Pentru a ajunge la o cunoaștere obiectivă, ea trebuie să caute în sine însăși legile de cunoaștere și înțelegere a naturii înconjurătoare. În asemenea caz, ea întregește realitatea și o reconstitue după principiile ei apriorice. În forma ei pură, rațiunea este: *lex aeterna et immutabilis*. E scântee din rațiunea divină, frântură din rațiunea universală. Prin ea intuim divinitatea. *Praesens est eis lumen rationis aeternae*. Numai la lumina acestei rațiuni universale, putem sesiza adevăruri obiective și imuabile. Din cauza păcatului însă, rațiunea a avut scăderile ei. Față de această *debilitas rationis*, revelațiunea este privită ca un auxiliar necesar înțelepciunii omenești. Rațiunea astfel „iluminată“ devine element fundamental și în domeniul „filosofiei creștine“.

Credința este însăși rațiunea dirijată de revelațiune. Ea opune: stabilitate și universalitate datelor ei față de relativitatea și nesiguranța datelor rațiunii umane. De aci: necesitatea de a crede. *Credința* asigură veritate datelor rațiunii, iar rațiunea își justifică necesitatea ca element existențial prin iluminările ei în domeniul credinții. *Nisi credideritis, non intelligetis*.

Rațiunea și credința se găsesc prin urmare într'un raport de întregire și de complectare. Postulatele credinții nu contrazic datele rațiunii. Și unele și altele sunt deopotrivă de veridice. Stabilim totuși o ierarhie: *opinari, intelligere, credere*. Suim pe datele

rațiunii către adevărurile credinții. *Fides quaerens intellectum*. Nici marele sisteme filosofice nu s'au oprit la datele rațiunii individuale spre a fundamenta: absolutul, valorile obiective și esențele lucrurilor. Au ancorat ceva mai sus în domeniul lui „*credere*“.

Acest „*credo*“ cuprinde în sine și un element real. Știința însăși îl poate verifica. Puterea credinții devine tot atât de sesizabilă în lumea psiho-fizică, întocmai ca și cea a unei experimentări raționale²⁴). Incadrând prin urmare cuprinsul „filosofiei“ chiar și numai în limitele rațiunii și ale experienței, încă nu putem ignora existența lui „*credo*“ din domeniul filosofic. Numai prin puterea credinței putem pătrunde dincolo de censura ce ne separă de misterul existențial. „*Fide intelligimus optata esse saecula verbo Dei: ut ex invisibilibus visibilia fierent...*“

Ea ne împrumută aripile trebuitoare de transcende în ființa Absolutului. Prin „credință“ Marele Mister își descoperă existența sa. De altfel și știința ne asigură, că ceia ce există în realitate, este infinit mai complicat și mai profund, decât minimul ce cade în sfera noastră de cunoaștere și experimentare. Știința ne duce până la marginile imperiului credinții, iar credința ne deschide barierele către marele domeniu al realităților existențiale. Prin această concepție ne situăm în însăși inima filosofiei.

Urmările „credinții“ în domeniul „spiritualității“ sunt creiațoare pentru *valorile etice*, iar în domeniul «*cunoașterii*» deschizătoare de noi mijloace de sesizare a realului.

Lumea valorilor: nu poate isvorî numai din puterile rațiunii. Ele țâșnesc mai ales din ineputabilele adâncuri ale credinții. Cele câștigate prin puterea celei din urmă sunt mult mai trainice și mai stabile. Credința creiază elanul virtuții și-l întreține. Rațiunea îl

24. Vezi p. detalii lucrarea noastră: *Teoria ideilor forte*, Buc. 1924. Introd.: idem Dr. Pierre Janet: *Médications psychologiques*, 3 vol. Paris, 1927. Special: vol. I.

diminuiază. Ea nesocotește imponderabilele credinții, care sunt mai reale, decât elementele pe care clădește rațiunea. Forțele morale și religioase depășesc pe cele materiale și raționale. Morala filosofică a rămas cu mult datorare moralei creștine în domeniul creațiunilor etice.

Cunoașterea intuițională este un fruct al simțirii și credinții religioase și formează o treaptă mai înaltă pe scara sesizării realului. Prin ea putem despica misterele suprasenzibile și transcende în Ființa Absolutului. E o stare de *numinosă*, cum îi spune Rudolf Otto²⁵⁾, sau o *cunoaștere luciferică*, cum o numește Lucian Blaga.²⁶⁾ O asemenea cunoaștere cere și o conformație deosebită pentru cercetătorul înțelept. Nu oricine poate pune în mișcare „acele aripi ale sufletului uman“ spre a pătrunde în existența neantului cosmic. „Erosul“ antic întrupează în sine o năzuință continuă spre perfecțiune, pentru a putea apropia ființa marginală și imperfectă a omului, pe acel «μη ὄν» de «ὄντος ὄν», de existența perfecțiunii.

Ori pentru aceasta, era nevoie de o profundă prefacere a iubitorului de înțelepciune, de o completă spiritualizare a sa. El atinge astfel o stare de iluminare a ochiului său simțial, care-i mărea puterea de cunoaștere și transcendere în ființa realului²⁷⁾. Dar la aceasta se mai adaugă și o atitudine de simpatie, de comuniune și consimțualitate, ce se stabilea între ființa sa și ființa Marelui Necunoscut. Acest element de integrare în ființa existențială este o cerință de ordin moral, care nu totdeauna era însușită de către filosoful metafizician. El trebuie să se dubla în primul rând de modestia relativității sale, de iubirea învăluitoare a finitului în infinit, de credința în veritatea intuiției sale nemijlocite. Este o stare de *umilință re-*

25) „Le Sacré“ trad. fr. Paris, Payot, 1929, p. 20 și urm.

26) Vezi lucrările sale: *Eonul Dogmatic, Cunoașterea luciferică și Cenzura transcendentă*, Buc, 1934.

27) Comp. și „Vom Ewigen...“ p. 626 și urm.

ligioasă. Spre a pătrunde în lumea spiritualității, trebuie a se naște cineva din apă și din duh. Elementul intuitiv precedează întotdeauna pe cel de cunoaștere. Numai cel ce „face” binele, se poate învrednici de a cunoaște și principiul „binelui”. Dacă realitatea ultimă este de esență divină, o emoționalitate de ordin spiritual poate realiza o transcendere a noastră în Ființa Divinității. Religia, în special, a creiat această categorie existențială în persoana: *misticului, a sfântului, a eroului creștin, a adevăratului înțelept*.

Filosofia creștină, în luptă mai departe cu filosofia sceptică, formulează primul element al sigurității cunoașterii: „cugetarea”. *Hic, invenio! cogitatio est!* Intellectualismul cartesian rămâne însă depășit și adâncit de realismul augustinian. La elementul pur rațional a lui „*cogito ergo sum*” se adaugă elementul fundamental al experienței trăite: *neque enim fallor amare me*. Credința câștigă în intenzitate prin elementul afectiv — volițional. Ea devine expresia întregului nostru psihic. E o prelungire a însăși realității noastre. Prin ea sesizăm realitatea transcendentă.

La argumentele intelectualiste ale scolasticei clasice, despre existența lui Dumnezeu, se adaugă argumentul realității launtrice, al interiorizării, al trăirii în Dumnezeu, al misticii creștine. Este acel „*amor Dei intellectualis*”. Intuiția devine astfel mijloc de cunoaștere transcendentă. Adevărurile credinței se situează și ele în același plan cu adevărurile logice și matematice. Kant le numește: „*scibilia*”.

De la cunoașterea critică rațională, filosofia creștină ne ridică o treaptă mai sus: la *cunoașterea reală, la cunoașterea prin înclinațiune, prin contemplațiune, prin iubire*²⁸⁾.

Cunoașterea intuitivă intră în procesul teoriei cunoașterii. *Cognitio per unionem et caritatem*. Și o însușește și filosofia umană. Ea însă n'a realizat, ceia

28) Comp, și J. Maritain: *Réflexions sur l'Intelligence*. Paris 1926. P. 89: „L'Intelligence ne peut avancer qu'en se faisant disciple de l'amour”.

ce a creiat filosofia creștină prin contemplație și ex-taz : o nouă realitate a existenței umane: *sfințenia*.

Sentimentul este mai departe elementul fundamen-tal, pe care clădim structura valorilor morale și sociale.

El dă realitate istorică creștinismului prin afir-mările sale în lumea spiritualității. Fără puterea sen-timentului, ideile cele mai înalte ar rămâne sim-ple abstracțiuni și iluzii sterpe. Prin el creiem o nouă filosofie a rațiunii practice. O nouă tablă de valori, care aveau să realizeze o nouă împărăție pe pământ. O ființă nouă pentru realitatea unei existențe supra-pământești. Acest ideal transcendent a revoluționat întreaga concepție a omului despre : individ, viață și societate. E cea mai grandioasă revoluție din câte a cunoscut omenirea până'n prezent. Creștinismul însă n'a intervenit direct în structura societății. Dar mugu-rul în desvoltarea lui nu se lasă stânjenit de înveli-șurile din afară. Ele se usucă și cad unul câte unul, pe măsură ce au ajuns la maturitate. Pacifică în formă, radicală în fond, concepția creștină schimbă fața so-cietăților omenești.

Sacrificiul Mântuitorului pe cruce urmează din „iubire“ pentru ființa umană. El se multiplică neîncetat în sacrificiul celor buni și a celor drepți pentru cauza omenirii. Lumea trăește prin jertfa celor curați și a celor nevinovați, iar marele mister al acestui *martirism perpetuu* constă în faptul, că societatea găsește încă în ea inepu-izabile forțe de jertfă și de voință pentru binele umani-tății. Se introduce astfel un senz luptei pentru ideal, se afirmă realitatea unei existențe superioare și se con-cretizează dreptatea la baza vieții pământești.

Iată, câteva din elementele, pe care le vom utiliza în fixarea postulatelor unei „*filozofii creștine*“.

* * *

Trecând la structura acestei filozofii, pe baza elementelor spicuite mai sus, putem desprinde urmă-toarele principii fundamentale :

1) *Ideia de Divinitate*, afirmată oare cum nebulos de filosofia antică, este purificată de creștinism și sub această nuanță, ea devine piatra unghiulară a metafizicei filosofice de mai târziu. Principiul „*mono-teismului*“ îl găsim în cadrul politeismului și în vechile sisteme filosofice, precum : platonismul, aristotelismul, neoplatonismul, stoicismul etc. În înțelesul însă de „*existență unică și personală*“, de „*existență spirituală*“, ideia de Divinitate este rezultatul *revelațiunii creștine*²⁹⁾. Ea se poate urmări în ideologia sf. apostol Pavel, a fericitului Augustin, în filosofia lui Bonaventura, a lui Anselm de Canterbury, a lui Thomas din Aquino etc. În această formă, influențează metafizica filosofiei lui : Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Bergson, Max Scheler ș. a. m. d.

Dovedirea existenței lui Dumnezeu a preocupat neconținut cugetarea filosofică. Argumentele formulate pentru demonstrarea acestui adevăr alcătuiesc un mare capitol din istoria filosofiei umane și a științei în genere. Elementele aruncate de creștinism în această demonstrație: „*natura*“, „*rațiunea*“ și „*spiritul*“ au fost luate ca pedestale de construire a acestor argumente raționale. Fie, că ne gândim la argumentul ontologic anselmian sau cartesian, ori la argumentul cosmologic și cel teleologic tomist, sau la argumentul moral kantian, toate pleacă de la ideia de raționalitate, de spiritualitate sau de ordine și armonie, pe care le găsim în ființa omului și în natura înconjurătoare.

Existența Divinității nu este însă numai un elaborat al rațiunii filosofice, ci și un postulat al științei experimentale. Atributele pe care dogmatica creștină le ascrie Divinității, ca cel : de unitate, de perfecțiune, atotștiință și atotputernicie, au adus o reală contribuție progresului științific. Știința n'ar fi fost posibilă într'o existență, în care ar fi stăpânit : chaosul, arbi-

29) Confr. Ét. Gilson, op. cit. Vol-I. p. 55.

trarul și fatalitatea. Filosoful *Descartes* pune bazele cugetării moderne prin postularea acelei ordine și rațiuni universale la baza tuturor științelor, în care se reflectează ordinea ontologică din structura universului. Matematica îi oferia lui cel mai admirabil mijloc de cercetare, fiindcă în ea se răsfrângea în modul cel mai perfect și curat razele luminii dumnezeiești.

Infinita perfecțiune a lui Dumnezeu se descoperă în această infinită și perfectă armonie din natură și legile ei. Atotputernicia divină nu înseamnă înfrângerea legilor universului, ci acțiunea lui guvernatoare și proniatoare³⁰). Sesizând această ordine, noi sesizăm însuș planul creațiunii universale. Pe baza aceleiași perfecțiuni și armonii prestabilite, caută și filosoful *Leibniz* să trădeze ceva din intențiile și scopurile lui Dumnezeu, odată cu creiarea acestei lumi. Matematicianul nu trebuie să fie turburat în calculele lui de grija, că exactitatea demonstrațiilor sale nu ar corespunde realității. Principiul continuității stăpânește cu aceiași certitudine domeniul matematicii, ca și domeniul fizicii și al întregii naturi. Ordonatele unei curbe nu se pot întâlni în spațiul infinit, decât, din cauza unei imperfecțiuni sau a unei dezordini ce ar exista în univers. Metafizica creștină exclude: discontinuu, saltul, hăatul și arbitrarul.

Descoperirea calculului infinitesimal ca și a celui diferențial se bazează pe aceleași principii metafizice de ordine și perfecțiune, așezate de Dumnezeu la baza existenței cosmice³¹). Marele filosof german scoate această frumusețe și deplinătate din ființa fiecărei *monade*. La baza matematicii și a fizicii stă metafizica. Și fără ideile metafizice, matematica nu s'ar fi putut închea ca știință. Aceiași concepție găsim și

30) Confr. și Rădulescu-Motru: *Puterea Sufletească*, ed. II, Buc. 1930, p. 75.

31). *Leibniz: Hauptschriften zur Grundlegung d. Philosophie*, Lpzg. 1906. p. 402. Vezi și Rădulescu—Motru, op. cit. p. 89.

la Galileo Galilei, ca și la Newton etc. Omul ajunge la cunoașterea adevărilor matematice pe cale analitică, pe când Dumnezeu le posedă în mod sintetic. Această înțelegere nu ar fi posibilă, fără presupunerea acelei raționalități comune atât omului cât și naturii înconjurătoare, în care se reflectează însăși rațiunea divină³²). Știința nu progresează într'o lume haotică, într'o lume cu puteri arbitrare și fatalități neîmpăcabile. E nevoie de o conștiință ordonatoare, de spirit, de libertate, de absolutitate, de armonie, de perfecțiune. Aceasta stârnește încrederea și voința de cercetare. Într'o astfel de ambianță s'a consolidat știința și această ambianță a adus-o doctrina creștină.

Cum vedem, creștinismul a facilitat știința și el a împins eforturile omenești spre a străbate acea mare distanță dela axiomele matematicienilor greci la calculul infinitesimal de mai târziu. Ideia de Divinitate rămâne fundamentală atât pentru știință, cât și pentru filosofie. Doctrina creștină punând-o în o nouă lumină, a transformat-o într'o realitate.

2). *Raportul dintre Dumnezeu și lumea sensibilă*, dintre cauza primă și fapăturile finite nu urmează în filosofia creștină unei necesități oarbe, întâmplătoare sau arbitrare, ci unei voinți libere, absolute și conștiente. Actul „creațiunii“ era necunoscut metafizicii din Anticitate. Acolo totul se integră în mod contingent în ordinea mecanică a lucrurilor. Filosofia creștină respinge concepția pur mecanicistă despre univers. Ea nu admite: contingentul, clinamen-ul și spontanul generator. Există o cauzalitate inițiatoare, spirituală, conștientă și liberă, care se confirmă prin ideia de finalitate, de ordine și de armonie în natură. Ea duce la postularea unei providențe creiatoare, proniatoare și susținătoare a lumii cosmice. E o concepție superioară, pe care creștinismul o contrapune existenței haotice sau celei mecaniciste. Acest punct de vedere se imprimă adânc și metafizicii moderne.

32). Ibidem. p. 77 și 557.

Intre Dumnezeu și om se stabilește apoi un raport de dependență, fără a se exclude puțința de perfectibilitate a creaturii umane. Se substituie astfel : ideea de „emanațiune“, principiul creațiunii, concepției mecaniciste despre univers și om, concepția spiritualistă, care nu exclude : libertatea și personalitatea omului. Divinul devine uman prin actul „înrupării“. Idealul unei viețuiri superioare se transformă într'o realitate prin viețuirea însăși a persoanei Mântuitorului Hristos. Anticitatea a fost lipsită de realizarea integrală a divinului pe pământ. Creștinismul ne oferă acest model de omenesc—divin în viața lui Iisus. Prin această înrupare, se dă impuls omului, de a se ridica prin voința sa liberă la o existență de superioară concepțiune și viețuire socială.

3). *Din punct de vedere epistemologic*, filosofia creștină afirmă : *principiul realismului* în cunoaștere. Respinge fenomenalismul și senzualismul, fiindcă aceste concepții duc implicit către scepticism. În domeniul cunoștinții ne îndreaptă către *relativism*, iar în domeniul moral către *probabilism*. *Judicium veritalis non esse in sensibus*, afirmă fericitul Augustin. *Igitur non est expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis*, repetă și Thomas din Aquino. *Aliud est sentire, aliud nosse*. Domeniul acestor impresii bazate pe sensuri este : „*opinari*“.

Unde trebuie să căutăm atunci *certitudinea cunoașterii* ?—De bună seamă, că în intelect. *Veritas nisi in intellectu*. Dar intelectul lucrează : cu reprezentări, cu concepte, cu idei, cu imagini. Toate la un loc sunt acte, sunt produse ale intelectului nostru. Exprimă ele oare realitatea ? Imaginea frângerii bastonului afundat în apă, așa cum o înregistrează cel puțin ochiul, nu corespunde realității. Ea poate fi verificată de simțul pipăitului. Este drept, că simțurile nu ne dau realitatea lucrurilor, dar dacă aparența frângerii este justificată pentru imaginea ochiului, ea nu este îndreptățită pentru intelect. Ve-

ritatea intelectului trebuie să se afirme dincolo de impresiile simțurilor. El va avea să descopere devierea razelor solare prin refracția lor într'un mediu străin. Intelectul trebuie să precizeze aceia ce este: constant, necesar, universal și durabil în continuele prefaceri și schimbări ale lucrurilor. El caută legile și înlănțuirile dintre fenomene. El sesizează unitatea în multilateralitate, ordinea în dezordinea aparentă, și armonia în chaosul de impresii multiple și întâmplătoare. Această înțelegere nu este posibilă de cât pe baza legilor proprii ale intelectului însuș. *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse.* Aceste legi se confirmă în experiența din afară. Intre intelect și existență nu poate fi o prăpastie. Inteligibilitatea intelectului nu se deosebește de legile existențiale. O cunoaștere adecuată înseamnă o transpunere a intelectului în această realitate. *Verum est id quod est.* Numai apelând la principiile și legile existenței și ale intelectului putem avea o cunoaștere certă a lucrurilor. *Veritas est adequatio rei et intellectus.* Domeniul acestor cunoștințe este „*intelligere*“. In ultima analiză, această cunoaștere este posibilă prin unitatea ființială, pe care Dumnezeu a sădit-o în om și natură. Legile intelectului nostru sunt reflexul intelectului divin, care se refrâng prin creație în întregul univers. A cunoaște, înseamnă a regăsi această unitate supremă, care este Dumnezeu.

Realismul creștin respinge mai departe și *idealismul metafizic* platonician, care afirmă realitatea numai în *idee*, iar lucrurile din afară nu ar fi de cât simple copii și umbre ale ideilor transcendente. Platonismul diminuează ființa omului. Realismul nostru se apropie mai mult de idealismul critic kantian, care reconstitue unitatea existențială după unitatea rațiunii pure. Intelectul prescrie legile sale de cunoaștere naturii înconjurătoare: *Der Verstand schöpft seine Gesetze apriori nicht aus der Natur, sondern schreibt*

ste dteser vor. Această prescriere și verificare n'ar putea avea loc, dacă n'ar exista o unitate ontologică între om și natura din afară. *Judicium sensus est de re, secundum quod est.*

Criticismul filosofic este depășit de către realismul creștin prin concepția metafizică, pe care o așează la baza acestui principiu. Prin aceasta el devine mult mai acceptabil, fiind și mai veridic față de agnosticismul fenomenalist și de raționalismul apriorist.

4). *Din punct de vedere antropologic,* creștinismul opune concepției trihotomice, paralelismului psihofizic și naturalismului psihologic o concepție unitar-organică, compusă din suflet și corp. Platonismul și aristotelismul puneau în pericol această unitate ființială, cum și supra existența individului, din cauza subvalorificării elementului material. În creștinism, trupul reprezintă materia, iar sufletul: principiul vital, puterea de viață, insuflată omului de Dumnezeu prin actul creației. Corpul nu poate exista fără suflet, iar sufletul nu se poate afirma de cât prin unirea sa cu trupul. Carnea este substratul sufletului, iar acesta: substanța vie, care dă viață omului. În el se cuprind funcțiunile vitale: puterea intelectuală, puterea afectivă și volițională. Acestea formează o unitate psihică. Nu există exteriorizare organică, în care aceste trei elemente sufletești să nu fie reprezentate într'o proporție oarecare. De la starea cea mai ideatională și până la manifestarea cea mai natural-organică, coexistă în măsuri deosebite cele trei elemente fundamentale.

În concepția creștină, corpul ca și trupul sau carnea nu sunt prin esența sau natura lor rele în sine. Ele pot însă deveni sursa răului moral, dar numai puțin, pot fi și susceptibile de îndreptare, de purificare, de gloriificare a Ființii dumnezeiești. Aparentul dualism creștin se mlădiază către un *monism spiritualist*, în care, sufletul spiritualizează corpul, în timp ce el se supune comandamentelor conștiinții

morale pentru trăirea unei existențe superioare și a păstrării unității lor psiho-fizice.

Din cauza păcatului sau a înclinării către păcat, survine adesea o perturbare în echilibrul facultăților noastre sufletești. Pentru restabilirea deplinei armonii este nevoie de ajutorul grației divine, care operează în noi o transformare radicală, realizând o nouă făptură, o nouă zidire, o ființă spirituală. La această spiritualizare a omului, conlucrează biserica sfințitoare cu mijloacele ei supranaturale: sfintele Taine. Credinciosul trăiește atunci în spirit. El este o ființă spiritualizată. Natura nu este distrusă prin acțiunea de spiritualizare. Corpul și sufletul sunt iluminate în spirit. Spiritul nu este o realitate de sine existentă. Absoarbe însă în sine atât corpul cât și sufletul și le transfigurează, le spiritualizează. *Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis.*

Realitatea spirituală se afirmă într-o viață spiritualizată. În ea sesizăm prezența Divinității, adevărata libertate, adevărata dreptate prin iubire, adevărata personalitate creștină și apropiere în Dumnezeu.

Respingem, deci, ereziile gnosticilor, care au abuzat de deosebirea între suflet și spirit³³), sau chiar a unora dintre misticii ruși contemporani, care revin la concepția trihotomică de odinioară³⁴), ori părerile

33). Vezi: Dr. H. Ritter: *Histoire de la Philosophie chrétienne*, trad. Paris 1843, vol. II, p. 119, 196 etc.

34). Vezi: Prof. V. V. Zenkowschy: *Problemele Antropologiei creștine*, articol apărut: Bis. Ort. Rom. No. 9—10, anul 1935, din care spicim unele contradicții. Spiritualizarea omului prin chipul lui Dumnezeu ne dă, după autorul nostru, o stare pneumatică luminoasă. Aceasta însă nu exclude, cu toată prezența ei, și o stare de dezechilibru a forțelor sufletești. Ea rămâne în acest caz o entitate aparte, neasimilată de eul omului. De asemeni: ideia de personalitate e o corelație a stării pneumatice. Dar personalitatea este mai departe, după concepția prof. Zenkowschy și o stare creiată sau dăruită de Dumnezeu și o creație a puterii noastre de autodeterminare. Și pneumaticitatea este când întunecoasă, când luminoasă, după cum se conformează binelui sau răului. Până acum, ea era numai de ordin calitativ, adică luminoasă. Pe lângă

raționaliste, care sub influența unor curente filosofice, identifică spiritul cu acel *νοῦς* platonice sau stoic, ori cu rațiunea supremă, care ar fi puterea inteligibilă în om, în starea ei de puritate și de autonomie totală³⁵). Sub interpretarea filosofică, noțiunea de „spirit“ duce la panteism, iar în senz raționalistic duce la trihotomism. Spiritul ca realitate existentă apare în viața spiritualizată sub influența grației și a Duhului Sfânt. El păstrează unitatea ființială a credinciosului și mlădiează părutul dualism creștin într'un *monism spiritualist*.

5). *In filosofia morală creștină*, principiul conducător este: *rațiunea iluminată* de voința divină și legea eternă, pe când în filosofia umană, acest principiu îl formează *rațiunea individuală-naturală*.

Din cauza debilității și nestatorniciei acestei rațiuni, filosoful creștin, pentru a determina criteriul moral, ridică o treaptă mai sus pe scara spiritualității către rațiunea iradiată de rațiunea divină și legea eternă. *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*.

Legea eternă nu este altceva decât însăși rațiunea divină. *Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei*. În măsura, prin urmare, în care rațiunea umană se lasă infuzată de această lumină supranaturală, în aceiași măsură ea va intui mai obiectiv binele suprem *Lumen rationis quod in nobis est, tantum potest nobis bona ostendere, in quantum est lumen vultus tui...*

această dualitate, găsim în profunzimea sufletului acel «eu iluminat», care nu a rămas *ontologic* despărțit de Dumnezeu, cu toată căderea omului în păcat. El menține unitatea ființei noastre. În cele din urmă, însușirile acestui eu sunt deferite rațiunii omului, pentru ca la sfârșitul articolului și rațiunea individuală să cedeze locul: rațiunii bisericești: deținătoarea harului dumnezeesc și a luminilor sale.

Aceste contradicții ies în evidență din cauza evoluării în curs a accepțiilor diferiților termeni, pe care autorul îi întrebuințează arbitrar. De asemeni, interpretare dinamică ce se dă «chipului lui D-zeu» în om nu corespunde învățaturii noastre dogmatice.

35) Vezi: ideia de «raționalitate» în marile sisteme metafizice, ale trecutului, la Lucian Blaga: *Cenzura transcendentă*, pag. 126. După dl. Blaga, rațiunea e mai curând un izolator între om și Divinitate—pag. 127. Dsa. își însușește ceva din revoluția copernicană, pe care Kant o aplică, ca metodă, sistemului său de cunoaștere.

*et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere*³⁶).

Sub aspectul ei natural, rațiunea individuală n'a putut concepe binele suprem, de cât sub forma lui relativă și contingentă. *Honestum vivere, suum cuique tribuere, neminem laedere*, ὁμολογουμένως τῇ γύσει ζῆν, κατὰ λόγον ζῆν καὶ εὖ πράττειν, τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτικῶν ἀγαθῶν etc. sunt imperative care în aplicările lor nu pot fi acceptate după sugestiile rațiunii ca forme absolute și universal-valabile.

Când Cei Vechi au căutat să descopere stabilitatea și obiectivitatea binelui suprem, a aceluia τὸ ἀγαθόν au fost nevoiți să depășească barierele rațiunii individuale și să ancoreze ceva mai sus într'o rațiune supra individuală. Astfel caută Socrate, trecând peste intelectualismul sofistico-pragmatic, rațiunea cu legile ei generale de cunoaștere și de purtare, rațiunea ca reflex a aceluia «νοῦς» suprasensibil, rațiunea ca expresiune a ideii în sine a binelui, cum o concepea Plato, sau ca fragment a rațiunii dumnezeiești, a aceluia λόγος σπερματικός, cum o afirmă Stoa.

Pe această unitate a rațiunii universale, construiește Descartes sistemul său filosofic și tot din ea deduce și Kant principiile apriorice de cunoaștere a naturii înconjurătoare, rațiune, pe care el o numește: «*ein Bewusstsein überhaupt*» și'n care, rațiunea pură practică este identificată cu însăși legea morală. Ea devine mai departe în concepția filosofiei lui Hegel: acel spirit universal—*der Weltgeist*—care pătrunde în structura popoarelor dealungul veacurilor și le împinge de la starea lor primitivă de nelibertate către o libertate cât mai conștientă și mai reală.

În concepția creștină, această rațiune iluminată își trage iradiațiunile ei din însăși revelațiunea dumnezeiască. Comandamentele ei sunt comandamente: divine, universale și absolute.

36) Vezi Thomas: I. II. p. 71 al. 6.

Principiul spiritualității, principiul perfecțiunii creștine, principiul iubirii aproapelui și al dreptății prin dragoste, principiul resemnării și al justiției imanente etc. valorează mai presus de contingentele sociale și temporale. De aceea și o greșală sau un păcat contra acestor comădamente înseamnă o ofensă adusă însuș lui Dumnezeu. *Peccatum facit hominem inimicum Dei*

Accepția «păcatului» în concepția creștină este mult mai profundă și mai gravă, întrucât el presupune perturbarea unei ordine morale stabilită de Creiator față de creatura sa și în legătură cu întreaga economie pentru mântuirea omului. Aici intervine însă ca element ajutător: *grația divină*.

Diferența de concepție ne dă în același timp și diferența de formare morală a omului antic față de omul creștin și de omul modern.

Omul antic, era omul rațional, omul logic, omul tehnic și abil, omul continuu în căutarea unui ideal moral, pe care-l interpreta sub forma lui contingentă și relativă. Rațiunea însă nu poate produce nici sacrificiul moral și nici valori morale superioare. Ea acționează mai totdeauna sub unghiul interesului, al oportunității și chiar al negațiunii. Cei Vechi au cunoscut «virtutea», dar nu ne-au dat mijloacele de înfăptuire ale ei. Le-au lipsit idealul întrupat în persoana adevăratului înțelept.

Creștinul este omul moral iluminat. Rațiunea lui transcede puterea intelectului său. Ea lucrează sub unghiul universalității și al absolutității. Este scântee iradiată din rațiunea divină. De aceea și postulatele ei sunt: absolute și universal—valabile. În creștinism, găsim acel ideal întrupat în persoana Mântuitorului. Actele morale săvârșite de credincios sunt interpretate sub unghiul eternității, de aceea și valoarea sa are ceva din imensitatea cosmică.

Omul modern a pierdut această busolă, el ră-

mâne omul—trupesc, omul oportunist, distrugător de idealuri cu perspective largi, încrezător prea mult în puterile sale mărginite și strein de chemarea sa superioară pe acest pământ. Ca urmare, deci, o regenerare a lui nu se poate obține, de cât prin altoirea sa cu idealul creștin, infuzând acest ideal în toate manifestările sale sociale și individuale.

6) Prin iluminare ajungem la «*renaștere spirituală*».

Filosofia creștină începe procesul renașterii spirituale cu *interiorizarea actului moral*. Creștinismul a accentuat cu deosebită vigoare puritatea momentului subiectiv. Acolo, unde legea nu poate și nu vrea să impună o sancțiune,—*de internis non judicat praetor*—acolo în domeniul subconștientului, în cutele ascunse ale sufletului omenesc, acolo pătrunde cuvântul purificator al supremului judecător spre a cauteriză mai întâi această sursă de gânduri și fapte.

Nu avem mijloace de cunoaștere și investigare a acestor zone lăuntrice. Din ele purced însă actele, năzuințele și intențiile noastre. Ele sunt fântâna păcatului. Numai Dumnezeu le cunoaște. *Ipse enim novi abscondita cordis*. Procesul interior prezintă aceiași valoare morală ca și partea dinafarică a actului. *Ut quid cogitatis mala in cordibus vestris?* Păcatul este de ordin lăuntric. El este antemergător faptei. Aici se poate verifica acordul sau desacordul cu legea morală. Intenția pornită din inimă. Ea este începutul dezastrului sufletesc. *Quae autem procedunt de ore, de corde exeunt et ea conquinant hominem*.

Spre deosebire de alte filosofii și concepții, creștinismul pune mare preț pe purificarea acestui moment. Și filosofia kantiană ridică la o înaltă valoare morală: *intenția — der gute Wille* — și judecă actul moral după puritatea ei. Kant rămâne însă numai la acest prim element în judecarea unei fapte morale și lasă pe planul al doilea: momentul obiectiv, cel al înfăptuirii ideei. Creștinismul le valorifică deopo-

trivă. — *Sic et fides, si non habeat opera mortua est in semetipsa.* — El respinge în acelaș timp atât legalismul strîmt și superficial din Antichitate cât și fari-seismul iudaic, dar nu mai puțin și formalismul moral kantian, ca și raționalismul etic contimporan.

7) *Conștiința morală* apare în concepția creștină ca un fapt aprioric, pe care nu-l formează nici experiența și nici mediul social.

Conștiința e: iluminare, valorificare și sancționare. Ea apreciază intențiunile noastre și urmărește desfășurarea unei acțiuni din primele ei începuturi și până la complecta sa realizare. Structura conștiinții nu e de proveniență terestră. Sociologia cu întregul ei material nu face decât să confirme originea ei supraempirică. E un fapt universal și constitutiv al sufletului uman. *Cum enim Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, eius modi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum.* Conștiința nu valorifică după judecata relativă a oamenilor. Nu are două măsuri. Nici nu poate ajunge la două morale. Ea transcede realitatea. De aceia și judecățile și comandamentele ei sunt absolute și mai presus de ori ce contingentă și conveniență socială. Domeniul ei este acel „trebuie“ moral, acel „sollen“, care se ridică deasupra lui „sein“ și a mediului ambiant. Conștiința prescrie scopuri și impune obligațiuni. Ea ne dă mărturie despre existența legii morale și pe urmele ei ridicăm către Ființa Divinității. Prin ea trăim aceea consimțuitate cu Dumnezeu. În adâncurile ei simțim existența Dumnezeirii. Dumnezeu există, fiindcă în mod nemijlocit sesizăm prezența sa în lăuntrul conștiinții noastre. De aceia îl iubim și iubirea noastră nu ne poate înșela asupra realității Lui. *Neque enim fallor*

amare me, cum in eis quae amo non fallar, quamquam etsi illa falsa me amare verum esset.

Conștiința iluminată se intensifică aici prin elementul afectiv al iubirii. Ea ne procură un moment de intuiție superioară, de siguranță absolută, pe care martirii au pecetluit-o cu însăși sacrificiul vieții lor. E argumentul cel mai vorbitor contra scepticismului integral.

8) Imperativele creștine sunt o urmare a educabilității și posibilității omului de corijare. Ele cuprind: ideia de *perfectiune*, ideia *lepădării de sine* și a *purificării lăuntrice*. „Fiți perfecti, precum și Tatăl vostru cel din ceruri perfect este“. Mat. V, 48. „Cine voește să vie după mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să urmeze mie“. Mat. XVI, 24. „Cei ce aparțin lui Hristos să-și crucifice carnea lor împreună cu plăcerile și poftele lor.“ Gal. v. 24.

Aceste imperative, în special, cel al „perfectiunii“ au trecut și în morala filosofică a lui Kant, Goethe, Schiller, Fichte, Hegel, Schopenhauer și moraliști contimporani ca: Orestano, Belot, Bouglé, Fouillée, Bouché, Vernon Squires³⁷) etc.

9) *Ideia de libertate* este afirmată de creștinism ca element primordial în structura omului. Pe ea se bazează principiul renașterii, al datoriei morale, al responsabilității și al sancțiunii.

Libertatea e o urmare a însușirilor sale de rațiune și voință cu care l-a înzestrat Dumnezeu. Sediul ei este în voința rațională. *Liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas*. Ca persoană conștientă, omul își propune un scop în viață. Acel *bonum supremum* formează însă și fericirea sa. În creștinism, ea rezidă în unirea cu Dumnezeu creatorul său. Pentru a ajunge acest scop, el deliberează asupra mijloacelor sale: alege, hotărăște și acționează.

37) Vezi mai detaliat articolul nostru: Norme educative pentru tineret, Rev. *Solidaritatea*, Ian. 1929.

Libertatea naturală este o libertate relativă, diminuată și stăpânită de actul alegerii între bine și rău. Ea menține contrastul dintre libertate și necesitate. Antinomia aceasta nu dispare decât în domeniul spiritualității. Acolo găsim libertatea metafizică. Adevărata libertate este în spirit și spiritul este libertate. Ea e dincolo de bine și rău, dincolo de natură și necesitate, dincolo de suflet și corp, în însăși Ființa Dumnezeirii, în absolut, în ideia în sine. Există deci, o libertate inițială. Ea este în Dumnezeu—Tatăl. Această libertate ne-a fost accesibilă prin întruparea Mântuitorului Hristos, care unia în sine, natura dumnezeiască și natura omenească. Avem a doua libertate în Dumnezeu—Fiul. Fără însă a fi alterată libertatea noastră în bine, ea este totuși susținută prin ajutorul grației divine. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. Si vos manseritis in sermone meo... cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos.* Binele se permanentizează în voința noastră. Ea numai e determinată de cunoaștere sau de constrângere în actul alegerii. *Mellior autem homo est, qui voluntate, quam qui necessitate bonus est.* De Divin. qu. 83, 2; *ibid.* De vera rel. 27. E o libertate, care nu păcătuiește, cum se exprimă fericitul Augustin. *Prima ergo libertas voluntatis erat posse non peccare, novissima erit multo major, non posse peccare,* De corr. et grat., 23. *Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati.* De lib. arb. II, 37.

Pe baza acestor postulate augustiniene, concep și soluționează libertatea creștină și unii dintre teologii ruși contemporani, cum este: Berdiaeff, Zenkovsky, Svetlov etc.

A trăi în adevăr, înseamnă a fi liberi. O asemenea libertate nu e anihilată de preștiința lui Dumnezeu. O mărturisește clar tot fericitul Augustin. *Quocirca nullo modo cogimur, aut retenta praescientia Dei tollere voluntatis arbitrium, aut retento: voluntatis arbitrio. Deum (quod nefas est) negare praescium futu-*

rorum; sed utrumque . . . illud, ut bene credamus, hoc qi bene vivamus. De civit. Dei, l. v, x. Adevărata libertate, deci, este a trăi în Dumnezeu și pentru Dumnezeu. Această libertate creștină se opune dualismului teist sau panteismului monist, ca și vechilor pelaghieni, care concepeau o libertate în afară de Dumnezeu, sau ca o predestinare în afară de voința omului.

Omul spiritual se bucură de libertate fiindcă aparține generației lui Hristos prin iubirea liberă față de Dumnezeu. Ea lucrează prin grația ce iluminează. În această stare nu există antinomie. Nici contrastul dintre autonomie și heteronomie nu mai poate ființa. Acestea sunt categorii juridice și nu spirituale; iar libertatea nu este de cât în domeniul spiritual. (*Ésprit et Liberté*. P. 165. Paris, 1923).

Berdiaeff mai vorbește despre libertatea în ortodoxie, pe care el o vede, nu fără dreptate, în *spiritul de ecumenicitate al bisericii ortodoxe*, care e corpul mistic a lui Hristos, față de biserica medievală, unde a domnit intoleranța și violența, sau față de cea comunistă, unde domnește spiritul antihrist și tirania distructivă.

Concepția creștină dă cea mai fericită deslegare contrastului insurmontabil dintre necesitate și libertate. A trăi în spirit, înseamnă a fi liberi.

10) *Problema Răului*. Libertatea creștină presupune existența răului, după cum presupune și existența binelui. Ele însă nu sunt două principii de sine existențiale, nici nu au o ființă ontologică. Dualismul acesta ar nimici unitatea Divinității și ne-ar integra în concepția dualisto—parsistă a lui Ordmudz și Ahri-man. Biserica creștină a respins rătăcirile dogmatice ale gnosticilor manihei. Filosofia creștină rămâne monistă. *Binele* este principiul ontologic. Răul este un accident - *causa agens per accidens*. Nu există din eternitate. Este devenit, dar nu mai puțin real și personal. Imperiul lui Satan stăpânește „lumea aceasta“ și „secolul prezent“ adică timpul defectiunii morale.

Propriu zis, răul este devierea voinții omului de la voința divină, de la legea morală naturală. *Peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem.* El este negatia binelui sau lipsa lui, deci nu este *absolut necesar*. Se află în luptă cu binele, dar lupta nu va fi nedecisă. Până atunci, lumea e împărțită. Înțelepciunea lumii în contrast cu înțelepciunea lui Dumnezeu, spiritul lumii cu spiritul lui Dumnezeu, Hristos în războiul cu Beliar. Dar nu Satan e cauzatorul răului. El poate ispiti către rău; oricum, acțiunea lui e mărginită. Omul are posibilitatea de a păcătui; dar aceasta e o urmare a voinții sale libere și nu putem ascrie lui Dumnezeu cauza păcatului. Însăși căderea îngerilor e o deviere de la voința divină, care nu trebuie înțeleasă în mod absolut și nici căderea primilor oameni nu trebuie privită ca un *peccatum irremediabile*. După triumful final, Dumnezeu va trona pretutindeni și în toți. Optimismul filozofiei creștine respinge concepția predeterministă, subiectivistă și agnosticistă în explicarea răului metafizic și moral.

Actul „renașterii morale“ se realizează prin voința liberă a omului, prin prezența lui Hristos în ființa noastră și prin harul divin. „Dumnezeu lucrează în voi și voința și fapta spre fericire, după a sa socotință“. Numai în Hristos și prin Hristos devine cineva o nouă zidire. Apostolul Pavel se arată foarte pesimist față de înclinațiunea către păcat a omului. Vechiul om trebuie răstignit și îngropat cu Hristos pentru a reînvia într-o nouă făptură. Hristos trebuie să prindă realitate în noi, să viețuiască în noi. Afirmăm prin urmare o concepție *sinergistă* despre refacerea morală a individului, la care conlucrează deopotrivă: omul, grația divină și prezența lui Hristos în noi.

II) *Personalitatea creștină* este rezultatul renașterii spirituale a omului. Creștinismul cel dintâiu a dus la maximum de valorificare această idee. Este adevărat.

că ea se ridică pe un substrat religios, însă sub acest înveliș, ideea devine mult mai eficace și mai lucrativă. Înainte de creștinism, ea n'a existat propriu vorbind. În păgânism, omul dispărea în sfera socialului. Raportul dintre stat, societate și individ nu dădea toate posibilitățile pentru dezvoltarea personalității umane. Individul trăia pentru societate și nu avea independența și valoarea sa reală. Abia în creștinism își recapătă individualitatea sa. Din mijloc de utilizat, omul devine scop. El reprezintă acum o valoare religioasă. Este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Chipul dumnezeesc se regăsește în om prin elementul spiritual și prin atributele spiritualității: raționalitate, libertate, puterea de a voi binele și nemurirea; iar prin asemănarea cu Dumnezeu, omul năzuește spre perfecționarea puterilor sale sufletești, spre a ajunge la perfecțiunea recomandată lui de Mântuitorul Hristos: *Estote ergo vos perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est.* „Chipul lui Dumnezeu“ este elementul static, neschimbabil în sufletul omenesc, pe când: „asemănarea“ este elementul dinamic, factorul de tensiune către prototipul său dumnezeesc. Personalitatea devine astfel corelația spiritualității. *Quid enim prodest homini, si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur?* În fiecare om rezidă o personalitate. Creștinismul tâlmăcește acest cuvânt sub unghiul universalist al aceluși „christianus“ desfăcut de orice contingență de timp, clasă socială sau rasă umană. Cel mai valoros lucru pentru creatura umană e de a deveni și a se numi: fii ai Părintelui ceresc. *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.* Valoarea personalității creștine stă în directă legătură cu concepția ce o avem asupra providenței divine. Această însușire proniatoare se resfrânge cu multă grijă asupra fiecărei fapturi umane. *Videte ne contemnatis unum ex his pusillis.* Ea se extinde până și asupra perilor capului nostru, ce sunt numărați. Dumnezeu îndreaptă pașii omului și-l conduce. El își

arată nemăsurata sa bunătate pentru fiecare din noi. *Sitis filii patris vestri, qui in caelis est. qui solem suum oriri facit super bonos et malos et puit super iustos et inlustos.*

Corolarele personalismului creștin sunt: „sfințenia“ și „eroismul“ pentru afirmarea credinții. Sfințenia se capătă în biserică și prin biserică. Membrii comunităților creștine erau denumiți: sfinți. Biserica ne oferă o viață superioară, la care participăm ca fiii ei duhovnicești și prin aceasta ne sfințim. Sfințirea vine prin puterea darurilor supranaturale, pe care biserica le împărtășește și prin coalucrarea grației dumnezeesti. Eroismul se accentuează mai mult în sfera „misionarismului“. Afirmarea credinții, transformarea societății prin înobilarea vieții sociale și creștinizarea ei pentru realizarea unei unice turme și a unui singur păstor, după cuvântul Mântuitorului, apare ca un imperativ creștin.

Personalitatea creștină se interpretează astfel sub dublul ei aspect: de „sfințenie“ și de „eroism“, după cum lucrează pentru frumusețea spirituală a eului nostru ori pentru triumful eroic al credinții creștine.

12) *Creștinismul și valorile lui social-economice.* Creștinismul trăește în societate cu misiunea de a o încreștina și ridica la o superioară treaptă de existență. Intre valorile social-economice și cele spirituale nu există un antagonism, ci o interdependență. Nu însă valorile economice au creiat și determinat pe cele spirituale. Conștiința nu este răsada condițiilor materiale. Valorile morale mențin pe cele economice. Orice reformă socială presupune în primul rând o reformă morală. Principiile dogmatice ca și principiile moral-creștine au trasat normele de conduită și viață creștină în societate. Ele au refăcut legăturile interindividuale pe baza „iubirii aproapelui“, au transformat viața social-economică pe baza ideii de „dreptate creștină“ și au afirmat ideia de umanitate pe baza sentimentului de „frățietate și filiațiune creștină“. Realizarea acelei „împă-

rății a lui Dumnezeu“ pe pământ nu rămâne o simplă utopie pentru conștiința creștină.

El susține, că viitoarea reformă socială trebuie să se facă în spiritul idealității principiilor aduse de creștinism. El aruncă în viața socială: *principiul muncii ridicat la înălțimea unei virtuți creștine împreună cu selecționarea membrilor după lucrarea cantitativă și calitativă pe care o săvârșesc. Duce lupta contra parazitismului social. Restabilește deplina armonie a claselor sociale contra violenței și a învrăbirii dintre ele. A conlucrat pentru eliberarea omului de sclavia Antichității și conlucără mai departe la eliberarea lui și de sclavia banului strălucitor al capitalismului modern.*

Condamnă *capitalul spoliator și parasitar*, dar acceptă *capitalul productiv sau social*. Favorizează *evoluarea dreptului de proprietate* în funcție de nevoile sociale. Proprietatea este relativă și nu absolută, cum o găsim înainte de creștinism. Se împacă ideologic cu *exproprierea bunurilor agricole* pentru o mai justă repartitie a lor; aplică acest principiu și *capitalului hrăpăreț al muncii lucrătorului* pentru ridicarea stării lui morale, materiale și intelectuale.

Creștinismul creiază o nouă viață pe baza *principiilor de egalitate, dreptate și frățietate*, care pătrund adânc și răscolesc multe din nedreptățile: sociale, politice, economice, juridice și istorice, care făceau defecțiunea vechii societăți. El întronează *libertatea individuală* și reclamă *dreptul la existență pentru popoarele mici și oropsite*. Creștinismul democratizează viața după cele mai înalte valori creștine, și conlucără astfel la *formarea adevăratelor personalități în mijlocul societăților omenești*.

* * *

Principiile aduse de creștinism au însemnat o adâncă revoluție în lumea antică ca și 'n lumea modernă. Au fost detronate cele mai multe din ideile și valorile consacrate de acea mentalitate, și înlocuite

cu obiective și perspective noi, care ne-au creat o nouă realitate socială, fundamental deosebită de cea dintâiu.

Homo anticus și *homo christianus* reprezintă două lumi distincte, dacă nu chiar opuse. Adevăratul creștin se formează acum mai puțin după dictatele rațiunii, cât mai ales după impulsurile credinții și ale revelațiunii. Credința se împlântă mai adânc decât rațiunea și reface mai puternic ființa omului, înlănțuind-o mai constant de imperativele unei viețuiri superioare. Prin aceasta, omul credincios se deosebește de omul rațional al concepției antice. Valorile etice rezultate din aceste impulsuri de credință sunt și ele mai trainice, mai profunde, mai intim legate de natura noastră ancestrală. Credinciosul trăește mai intens comandamentele morale și e mai dispus spre sacrificiul persoanei sale pentru binele social, decât omul prudent și calculat din anticitate. Dreptatea care se solicită prin iubire e mai eficace și mai definitivă, de cât dreptatea prin logica rece. De multe ori în această ultimă formă, ea poate da naștere la cele mai mari nedreptăți: *summum jus, summa injuria*.

Preferăm pe omul cu puternice impulsuri afectiv-religioase celui cu rațiunea rece și calculatoare în vederea beneficiului său personal și egoist, pe care ni-l dă etica filosofică a lumii antice și moderne mai totdeauna de nuanță pragmatistă, până și'n aspectele ei cele mai presupus idealiste.

* * *

Obiecțiunile, pe care Bréhier le ridică contra „filosofiei creștine“, nu sunt numai de ordin general, ci merg și'n amănunțimi. El refuză, spre ex., să recunoască existența unei filosofii proprii a augustinismului, care n'ar fi decât un împrumut din concepția platonice și neoplatonică.

Faptul însă e prea simplist înfățișat și fără o cercetare mai documentată. Fericitul Augustin, în cău-

tarea adevărului prin diferite filosofii și credințe - *dubitans de omnibus et inter omnia fluctuans* - se oprește asupra creștinismului, ca fiind expresiunea celor mai înalte principii de viață. Simpatizează însă cu platonismul, cu care găsește o frapantă identitate de sens - *In libris Platoniorum autem omnibus modis insinuari Deum et ejus Verbum* - Conf. l. viii, c. 2 — cum și cu orice altă filosofie: neoplatonismul, aristotelismul, stoicismul etc. ce i s'a părut, că exprimă într-o formă mai adecvată unele din adevărurile creștine. Dar cert este, că nu a rămas sclavul acestei filosofii. Nu a cunoscut cel puțin pe Plato în original — *graece autem linguae non sit nobis tantus habitus* — De Trin. l. ii, Prooem. i, ci în traduceri și în frânturi găsite la interpreții neoplatonici. Deși entuziasmat la început pentru Plato, numindu-l: *excellentissima gloria quae omnino ceteros obscuraret* - De civit. Dei, l. viii, c. iv, totuș, mai târziu, îi contestă orice originalitate; face din el un discipol al profetului Ieremia și al Bibliei; se exprimă chiar dubios asupra valorii doctrinei sale - De civit. l. ii, cap. xiv; idem: Retr. lib. i, c. i; cu toate acestea, ar fi nedrept, să ignorăm aflarea unor puncte de reper în concepția platonică, care facilitează fericitului Augustin: înțelegera, aprofundarea și estimarea doctrinei creștine la lumina filosofiei lui Plato. Dumnezeu, din ideologia platonismului, este foarte clar identificat cu ideia bine-lui însine ca și în creștinism, dar această divinitate se încadrează acolo ca un *primus inter pares* față de ceilalți zei. Un monoteism circumscris de politeismul antic nu reprezintă o formă curată a Divinității și nu putea fi acceptată, decât ca o indicațiune premergătoare față de concepția Dumnezeului creștin. Doctrina trinității la Augustin nu are nimic de a face în structura ei cu simbolismele neoplatonice. Ea rămâne de origină exclusiv creștină. De asemeni: problema certitudinii cunoașterii, problema grației divine, a liber-

tății și a păcatului original. Idealismul platonice a putut servi fericitului Augustin ca punct de sprijin pentru deschiderea unor largi vederi către spiritualismul creștin, iar misticismul neoplatonic către misticismul apostolului Pavel, dar pivotul nu-l formează platonismul, ci concepția creștină, pe care filosoful creștin o aprofundează. Acceptă scopul moral propus de Plato *finem boni esse secundum virtutem vivere* — dar, câtă deosebire în conceperea sensului „virtuții“ și a „bunului suprem“ între creștinism și filosofia antică. Respinge teoria „reminiscenții“ și a existențelor anterioare, purifică și adâncește teoria platonice asupra „iubirii“, adaugă la argumentele despre „nemurirea sufletului“ și dovezi scripturistice și respinge ideea de „transmigrațiune“. Identifică și Augustin după Plato: binele cu frumosul și-și însușește concepția metafizică a celor trei mari idei superioare, însă le unifică în realitatea Divinității. Găsește și el explicarea răului în acelaș abuz al libertății omului, vorbește chiar despre comunism, dar nu pășește de la comunismul bunurilor materiale, în care să dispară: acel „al meu“ și „al tău“ la comunismul femeilor. Restabilește, din contra, sfințenia și virtuțile căminului familiar. Fixează mai departe jaloanele celei dintâi filosofii a unei istorii creștine. Adâncește cu dualismul platonice: dualismul psihologic creștin; dar, de la aceste analogii, coincidențe și puncte de reper, nu putem conchide la un împrumut grosier de la doctrină la doctrină, ci cel mult, la găsirea unei posibilități de sinteză între platonism și creștinism, operată mai mult pe fondul sintetismului iudeo-alexandrin.

Realitatea unei filosofii a Augustinismului mai reese și din influența, pe care ea a exercitat-o asupra cugetării filosofice de mai târziu, în special asupra lui: Descartes, Malbranche, Fénelon, Bossuet, Leibniz, Schelling, Hegel etc. Din augustinism derivă mai departe mișcarea filosofică a evului mediu și tot în

augustinism găesc nucleele lor: calvinismul, lutheranismul, jansenismul și pietismul din secolul al XVIII 38).

El renaște în prezent în neo-augustinism și alimentează încă unele din sistemele filosofice actuale, cum e: blondelismul, fideismul, misticismul bergsonian sau neo-ortodoxismul teologilor ruși din zilele noastre.

Iată, de ce obiecțiunea lui Bréhier față de originalitatea filosofiei creștine a fericitului Augustin este lipsită de veritate și cade în vid.

* * *

Bréhier neagă mai departe existența unei civilizații creștine în epoca evului mediu. Aceste afirmațiuni stau însă în contradicție cu o sumă de fapte pozitive, ce n'ar trebui să scape unui istoric-filosof. Bréhier face parte dintre tăgăduitorii valorilor culturale și civilizatorii ale creștinismului din epoca medievală. Recentele cercetări însă duse cu o deosebită obiectivitate au răsturnat complet asemenea susțineri. Foarte instructive în această privință sunt lucrările englezului convertit: Kenelm Henry Digby — 10 la număr — întitulate: „*Mores Catholici or the ages of faith*“, sau ale profesorului lionez: Frédéric Ozanam, continuate de actualul istoric: Gustav Schnürer în monumentală sa lucrare: *Kirche und Kultur im Mittelalter* 11 ed., 3 vol. 1927—33, Paderborn, care ne arată documentat, cum cultura popoarelor din Apus s'a înfăptuit prin ajutorul creștinismului. Biserica participă nu numai la renașterea lor social-economică și culturală, dar chiar și la o politică financiară. În deosebi mânăstirile cu întinsele lor domenii agricole și legături comerciale, câștigaseră dreptul de a bate monede, având instituții de împrumut, de ajutor, de economii etc. Se întemeiaseră diferite asociații numite: „frater-

38) Pentru detalii, vezi și Nourisson: *La Philosophie de Saint Augustin*, Vol. II, pag. 147 p. urm. Paris 1865; idem Dr. Ritter: *Histoire de la Philosophie chrétienne*, Vol. II p. 137 și urm. Paris, 1844.

nită“, „societas“, „participatio“, etc, care ne arată cât de departe mergea spiritul de solidaritate creștină și de iubire a aproapelui³⁹⁾. Această cultură continuă în epoca modernă, unde ea nu poate fi încercuită și nici izolată de cea medievală.

Ideile directive, pe care Chamberlain le fixează pentru secolul al XIX, în cunoscuta sa lucrare: *Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts*, 10 Aufl, 1912, le încopciază de cele trei elemente originale, care împletinându-se între ele, străbat: cultura și civilizația dealungul veacurilor și anume: arta și filosofia elenică, ideia de drept și de stat romanică și învățătura evangheliei creștine. Noțiunea de „ev mediu“ și „renaștere“ sunt pentru Chamberlain fără vre'o importanță factică⁴⁰⁾. Evul mediu este mai departe creiatorul universităților, răspândite în toate țările din Apus. Se afirmă astfel o cultură superioară. Leagănul acestor școli îl deține biserica pentru cele mai multe și mai renumite din ele. Universitatea din Salerno datând din prima jumătate a secolului al unsprezecelea. Este cea dintâi școală superioară din Apus. Excelează prin studiul medicinei, practicat de la început de ordinul benedictinilor. Se adaugă mai apoi: universitatea din Bologna, cea din Paris, reconstituită din școala catedralei „Notre Dame“ și cea din Oxford dela finea secolului al XII. Urmează mai departe cea din: Modena, Montpellier, Reggio, Cambridge, Vincenza, Padua, Neapoli, Tulusa, Salamanca etc. din cursul sec. al XIII-lea. Și în sfârșit cele din secolul al XIV lea, cum au fost universitățile din: Praga 1348, Viena 1365, Heidelberg 1286, Köln 1388 etc⁴¹⁾.

Biserica mai consolidează între timp și viața național-politică a popoarelor din evul mediu. Sub influența ei juridică și administrativă se conservă încă

39) Comp. Schnürer. op. cit. P. 198 și urm. Vol. II.

40) Vezi și P. Barth: *Phil. der Geschichte als Soziologie*. VI Aufl. Leipz. 1922. S. 569.

41) Vezi: Schnürer, op. cit. Vol. II. p. 374 și urm.

hotarele provinciilor adânc sdruncinate de năvălirile popoarelor barbare⁴²).

În timpul epocii medievale se eliberează Spania de sub dominația maurilor 1085, 1118. Biserica desfășoară o vie activitate în alungarea lor. Raimund de Penaforte — șeful ordinului dominican 1222 — participă la această acțiune de eliberare⁴³) Ea luptă mai departe la înlăturarea sclavajului. Nu putem atribui bisericii, desigur, totala desființare a acestei stări moștenite din antichitate; dar nici a-i mărgini rolul la simpla predicare pasivă a unei solii de emancipare a omului. Biserica ia și parte activă la această emancipare, ca urmare a poruncii „iubirii aproapelui“ și a „dreptății creștine“. Conclucră desigur motive: economice, naționale, politice și sociale la eliberarea lor, dar intervin și motive moral-religioase. Împăratul Constantin cel Mare decretează libertatea sclavilor prin prezența bisericii. „*in ecclesia sub testimonio sacerdotum, libertati donati essent, civitatem romanam consequerentur.*„⁴⁴). Biserica acordă libertatea odată cu botezarea celor creștinizați. Ea excomunică pe stăpânii, care cauzau moartea sclavilor⁴⁵). Servă mai departe drept loc de refugiu pentru cei vinovați de vr'o pedeapsă⁴⁶). Sclavul numai trece drept proprietatea absolută a stăpânului său. În sinodul dela Reims se dă o mare lovitură comerțului cu sclavi, declarându-se nule orice cumpărări de servi creștini, iudei sau păgâni⁴⁷). Se interzice chiar de a se mai ține în servitute creștini sub diferite pretexte⁴⁸). Papii iau numeroase hotărâri pentru a împiedica tra-

42) Comp. N. Iorga: *Evoluția ideii de libertate*. Buc. 1928. p. 96

43) Idem: Schnürer, op. cit. Vol. II, p. 412.

44) Pistre: *Influence sur le droit*. Paris 1858, pag. 70.

45) Can. 34-Concil. Epaonensis, an. 1517: „*Si quis servum pro-prium sine conscientia iudicis occiderit, excommunicatione biennii, effusionem sanguinis expiabit*“. Vezi: Pistre, op. cit. p. 71.

46) „*Servus reatu atrociorē culpabilis si ad ecclesiam confugerit a corporalibus tantum suppliciiis excusetur*“, Can. 39. Idem la Pistre, pag. 71.

47) „*Nam si paganis, aut judaeis vendiderit, communionē privetur, et emptio careat firmitate*“. Can. 14. Idem la Pistre... pag. 75

48) Ibid. Pistre, op. cit. p. 74.

ficul cu sclavi⁴⁹). Biserica validează căsătoriile lor, iar despărțirile erau oprite, chiar când sclavul soț și sclava soție aparțineau la stăpâni diferiți. Dreptul roman nu voia să știe nimic despre o asemenea validitate, iar dreptul geman lăsa stăpânului dreptul de despărțire al sclavilor⁵⁰).

De unde putem deduce, că în urma acestor măsuri, contribuția bisericii la eliberarea sclavilor n'a fost numai de ordin predicatorial, ci din contra a intervenit și în mod efectiv pentru schimbarea unei stări sociale, care ar fi întârziat mult fără această colaborare.

Tot sub influența bisericii se desfășoară și acele mari mișcări populare pentru desrobirea sfântului mormânt de sub stăpânirea turcilor. Că mobilele cruciatelor au fost în urmă și de ordin: politic, economic, social și material, nu tăgăduim, dar că în primul rând ele au fost de ordin religios, acest lucru nu se poate ignora⁵¹). Pe lângă mișcarea culturală la care ele au dat naștere, trebuie să mai semnalăm și creierea unei mari opere de caritate socială prin înființarea a numeroase ordine călugărești puse în slujba suferinței umane⁵²). Afirmarea mai departe a cavalerismului medieval și a marii opere de literatură și poezie populară, care cântau acest eroism moral și umanitar⁵³). Se duce o aprigă luptă contra duelului și a barbariei pedepselor. Se introduce: „*Treuga Dei*“ — sărbătoarea împăcării și a înfrățirii între oameni⁵⁴).

Dar opera cea mare înfăptuită de biserică pentru înobilarea moravurilor, se poate vedea din lucrarea legislativă, care a suferit o adâncă transformare sub influența creștinismului. Ea trebuie urmărită în opera lui Constantin cel Mare — *Codex Teodosianus* —, în le-

49) Ibid. p. 76.

50) Vezi: Schnürer, op. cit. S. 415.

51) Vezi: Schnürer, op. cit. S. 289 și urm. Vol. II.

52) Ibid. S. 350 și urm. Vol. II.

53) Ibid. S. 273 și urm. Vol. II.

54) Ibid. S. 267 și urm. Vol. II.

gisiația lui Justinian și a împăraților isauri și macedoneni. Remarc în special legislația lui Leon Isaurul și a fiului său Constantin Copronim din cunoscuta sa „*Eclogă*“, 740—741 și a „*Novelelor*“ lui Leon din 889-891, care urmăresc o purificare a legilor anterioare: ἀνακαθάρσις τῶν νόμων -- cu scopul de a le umaniza: ἐπὶ διορθώσις εἰς τὸ φιλανθρωπότερον.. Această umanizare reese din o mai dreaptă împărțire a justiției, care se dă acum în numele sfintei Treimi și a Mântuitorului Hristos — supremul judecător. Dreptatea se aplică deopotrivă pentru toți, iar judecătorii sunt obligați a da sancțiunile numai după prescripțiunile legilor în vigoare. Se purifică mai departe așezământul familiei evitându-se încuscririle apropiate de sânge și de afinitate. Se prevăd aspre pedepse contra: adulterului, a bigamiei, a concubinajului, a avortului, a legăturilor de incest. Pentru multe din aceste abateri se aplica pedeapsa tăerii nasului, care era specifică dreptului bizantin. Se instituesc mai departe tutelările pentru protecția copiilor și a orfanilor. Se legiferează, luându-se măsuri de asigurare a dotei și a averii agonisite. Se înlocuește pedeapsa cu moartea din unele cazuri⁵⁵⁾.

Aceste legiuiri se transformă sub directa înrăurire a spiritului creștin. Ele pătrund în legislațiile țărilor din Răsărit, ca și a celor din Apus⁵⁶⁾. Influența creștinismului devine astfel: puternică, generală și binefăcătoare. Dreptul bizantin se altoește pe dreptul roman prin sudura seviei creștine.

Dar epoca evului mediu mai este creatoarea și a unei filosofii proprii, pe care o vom urmări în cele ce urmează. Este vorba de marea sinteză între creștinism și aristotelism, realizată de către *Thomas din*

55) Pentru detalii, vezi: *Études de droit byzantin—L'Eclogue des Isauriens, și .Les Nouvelles de Léon le Sage*. Trad. cu adnotări și explicații în l. fr. de prof. univ. C. A. Spulber—Cernăuți 1933/4.

56) Comp. și Troplong: *Influence du Christianisme sur la législation romain*. Paris 1843; idem.: Abbé Pistre: *Influence du Christianisme sur le droit*. Paris, 1858; idem: Ch. Diehl: *Byzance*, p. 319 și urm.. Paris, 1924; idem N. Iorga: *La survivance byzantine dans les pays roumains*, 1913, p. 25.

Aquino, în care culminează spiritul filosofic al acestei epoci.

Din cele câteva enumărări reese, că epoca evului mediu n'a fost chiar atât de tenebroasă și de searbădă, cum se susține. Ba din contra, ea a creiat și susținut o civilizație și o cultură puternică, datorită influenței creștinismului. A regenerat și a încreștinat așezările popoarelor barbare și a fixat bazele și directivele gândirii ulterioare. Și nu avem nici un motiv să ignorăm: zorile contemporaneității noastre într'o renaștere a unui *nou Ev* în acelaș spirit creștin, dublat de știința și experiența veacurilor din urmă.

* * *

O obiecțiune de asemeni puțin justificată și ridicată de către Bréhier este cea cu privire la nereușita sinteză a tomisului. Atât aristotelismul cât și creștinismul, după acest critic, se mențin fiecare pe pozițiile cucerite, fără ca în sfârșit contrastul dintre rațiune și credință să fie depășit, conciliat sau anihilat.

Trebue să recunoaștem de la început, că în sfera metafizicului cu greu putem lua o atitudine absolut categorică. Totuși mecanicismul aristotelic nu este atât de distanțat și de inflexibil spre a putea fi apropiat de un spiritualism, de un energetism sau entelechism pe care Aristot însuș nu-l ignorează. Leibniz mărturisise singur, că „monada“ sa unește la un loc : atomul lui Democrit, „entelechiile“ lui Aristot și „formele germinale“ din filozofia stoică.

Că Dumnezeu — motor aristotelic a putut fi interpretat sub forma Dumnezeului — creator — biblic, aceasta a depins, în primul rând, de acea *Weltanschauung*, care s'a așezat la baza creștinismului; iar în al doilea rând, de mijloacele de cunoaștere, pe care ne bazăm, spre a putea vedea, dacă substituirile făcute, sunt sau nu justificate.

Formal, contrastul dintre rațiune și credință nu este insurmontabil în concepția tomistă, ci din contră,

cele două elemente se întregesc și se completează reciproc, pentru cunoașterea întregii realități. Această întregire nu se face în mod aritmetic, cum s'a spus, ci printr'un fel de afinitate lăuntrică și naturală. Thomas din Aquino acceptă *rațiunea*, ca un mijloc principal de cunoaștere. Dar propriu zis: ce poate sesiza acest element din realitatea „supremei existențe”? Ca ființă finită, noi nu putem trăda nimic din esența „substanții infinite”. Puterea rațiunii umane, acea—*naturali rationis lumen*—se poate afirma numai în lumea fenomenală, în lumea aparențelor, nu și în lumea existențelor în sine. Dar atunci, lumea aceasta rămâne în mod definitiv și iremediabil închisă mijloacelor noastre de cunoaștere rațională? Mai sunt desigur și alte posibilități, care depășesc rațiunea, cum e: cunoașterea mistică, intuiționistă sau fideistă, dar toate acestea nu sunt acceptate de către raționalismul tomist.

Deocamdată, știm însă precis, că o cunoaștere rațională a însăși esenții dumnezeiești nu ne este posibilă. Numai întrucât, această rațiune poate să descopere în ființa noastră unele *similitudini analogice* cu efectele Divinității, putem cunoaște pe Dumnezeu. Deci nu direct ci indirect, nu aprioric ci aposterioric, nu în mod intuitiv sau nemijlocit ci în mod discursiv și mijlocit. Pentru aceasta, este nevoie de un proces logic, de o inducție progresivă, care pornind dela făptura finită să ajungă la creatorul infinit, așa cum am tatona de la efecte cunoscute la o cauză necunoscută. —*Deum esse non apriori, aposteriori tamen demonstrari potest; ex aliquo ejus notiori nobis effectu.*

Cele mai proprii și mai corespunzătoare dintre argumentele doveditoare pentru existența lui Dumnezeu, nu puteau fi de cât: argumentul cosmologic și cel teleologic, argumente, ce ne furnizează o cunoștință supraempirică pe baza legii cauzalității și a deducțiunii logice.

Dacă unul din efectele lumii fenomenale este *mișcarea*, pe care o constatăm cu simțurile noastre,

evident, că ea presupune în virtutea cauzalității un prim mobil, un Dumnezeu-motor, acel $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu$ aristotelic, care pentru Aquino devine Dumnezeu-creator-biblic. Natural, că trecerea aceasta de la o noțiune la alta, nu este pentru Thomas Aquinatul nici arbitrară și nici întâmplătoare. Deși nemărturisită, ea rămâne totuș motivată. De la concepția mecanicistă în explicarea fenomenelor existențiale, d'Aquino se ridică la o concepție spiritualistă. Dumnezeu-motor din concepția aristotelică nu poate lămuri existența finalismului în natură, a ordinei și a armoniei perfecte, cum și ființa binelui sau a răului. Există o cauză inițiatoare, liberă, conștientă și spirituală, pe care o numim Dumnezeu.

Aceste atribute, pe care le întâlnim în dogmatica creștină sunt și necesare și în acord cu știința, fiindcă ele nu înseamnă o răsturnare sau o înfrângere a legilor naturii, ci din contră, cea mai deplină stabilitate, ca o urmare a perfecțiunii dumnezeiești. De altfel, argumentul acesta este luat și de către Descartes, care admitea, că Dumnezeu a imprimat materiei un început de mișcare, ce se menține mai departe prin legile imuabile, pe care atotputernicia divină le-a hotărât odată pentru totdeauna. Numai, că un început trebuia admis — ceia ce după concepția aristotelică ar fi fost mai greu, dacă ar fi trebuit să rămânem consecvenți cu noțiunea „infinitalui absolut“, din care existența finită nu ar fi putut lua naștere nici când. Actul „creațiunii“ trebuia deci să survină în timp, fiindcă infinitul anticosmic n'ar fi primit în ființa lui un moment de început și ar fi rămas acelaș dealungul întregii existențe. „Creațiunea“, fără a desființa noțiunea de „infinital“, o transformă într'un început, cu care apare totodată și noțiunea de „timp“. Explicațiunea spiritualistă, pe care o dă concepția creștină, este ca atare mult mai veridică și mai acceptabilă față de concepția mecanicistă. Substituirea făcută de către Thomas din Aquino era prin urmare și logică și necesară.

Ea mai este favorizată în tomism și de concepția religioasă, care există la baza raportului dintre Dumnezeu și lumea cosmică.

Teismul tomist alunecă mai mult spre deism, prin considerarea oarecum independentă a universului față de pronia ordonatoare și guvernatoare a divinității. Actul Intrupării în dogma romano-catolică urmează actului creațiunii, dar fără o acțiune de continuitate a lui Dumnezeu în vederea mântuirii omului. Intre ele există o separațiune ontologică. În ortodoxism, separațiunea aceasta de continuă prezență a Divinității în omenire rămâne absolut neînțeleasă.

Din punct de vedere al tomismului, apropierea dintre aristotelism și creștinism este mult ușurată, fiindcă ea forțează oarecum concepția adevărată creștină. Tomismul se menține mai mult pe linia aristotelismului decât pe cea a creștinismului-ortodox. Sub acest aspect, contrastul dintre cele două sisteme este mult diminuat.

Obiecțiunea lui Bréhier ar putea avea oarecare valoare, dacă ar fi făcută sub unghiul ortodox, dar nu din punctul de vedere al sintezii în sine, care rămâne complet justificată.

Sinteza aceasta se poate urmări și în *procesul cunoașterii*.

Prima treaptă, care ne furnizează o cunoștință empirică, este: *cunoașterea rațională sau noțională* prin mijlocul rațiunii. Am văzut, că puterea ei de cunoaștere se mărginește numai în lumea fenomenală, a aparențelor lucrurilor sau a relațiilor dintre ele. Putem oare despica cu ajutorul acestei rațiuni neantul existențial?

După tomism, răspunsul e categoric: nu. În mod indirect: da, dar în mod real sau nemijlocit: nu.

O nouă treaptă superioară celei dintâi, ne aduce așa numita: *cunoaștere reală*, pe care o găsim în contemplațiunea sfinților, în viziunea mistică, în cunoaș-

terea prin înclinațiune sau conaturalitate, denumită și: *cognitio per unionem et caritatem*.

Dar nici această treaptă nu duce la o cunoaștere adecuată sau reală despre Dumnezeu, ci numai la una confuză — *sub quodam confusione* — cea ce nu 'nsemnă, propriu zis, a cunoaște pe Dumnezeu în esența sa, ci numai sub forma unei *analogii* sau cum se exprimă dumnezeescul apostol Pavel: *videmus nunc per speculum in aenigmate*.

În această cunoaștere: subiectul și obiectul rămân două realități bine distincte. Intelectul însă nu desprinde din obiect anumite copii ale lucrurilor, ci este atras către realitatea concretă a lucrului iubit, prefăcându-se în chip imaterial față de obiectul din afară. Sufletul este aspirat oarecum către acest lucru, așa cum există în sine sau în plenitudinea indivizată a realității însăși⁵⁷). Este acea: *unio secundum rem*, care trebuie primită nu ca rezultat al sentimentului iubirii, care ar putea introduce după părerea tomiștilor unele confusiuni barbare până și în lucrurile cele mai înalte. Nu este vorba prin urmare de acel „*amor concupiscentiae*“, de acea iubire transpunătoare în obiectul dorit, de acea năzuință arzătoare către Ființa supremă, ci de o creștere a puterii intelectului, de o intelcțiune intenzificată prin acel *amor benevolentiae* sau prin acea dragoste a celui ce cunoaște, pentru că a fost cunoscut. E un fel de comuniune sau de compenetrațiune prin natura însăși a intelectului și nu prin actul voinții sau al adevăratei iubiri. Natural, că exista aci și o intervenire a înțelepciunii Duhului sfânt, o infuzare a darului dumnezeesc, o iubire spiritualizată sau subliniată, intelectualizată, care nu este totuș acel „*amor per modum inclinationis*“, acea iubire prin prezența reală, prin contopirea în unitate, prin trăirea în ființa cealaltă, cum o găsim în uniunea mistică și reală sau în contopirea a două persoane, datorită unei iubiri puternice.

⁵⁷) Vezi: J. Maritain: *Réflexions sur l'Intelligence*. P. 126. Paris 1926.

Ceia ce ne conduce în sus pe această scară a apropierii de Dumnezeu, este după tomism, realitatea intelectului nostru și nu realitatea voinții stăpânită de iubirea, care transcede. Cea dintâiu este ca efect poate mai slabă, mai diminuată decât cea de a doua, dar incontestabil mai pură, mai spirituală, mai superioară. *Tanto namque maior est formalis unio cognitionis, quam amoris, quanto manis est se esse aliquid, quam habere se ad illud ut se*⁵⁸⁾.

Natural, că nu acesta este punctul de vedere al concepției augustiniene cu care tomismul se află într'o mare dispută, accentuată și mai mult în timpul din urmă; și nici punctul de vedere al credinții ortodoxe. Dar nu valoarea unuia din aceste două curente, vrem noi să remarcăm aici, ci numai faptul că virtutea credinții se ridică pe fundamentele acestui intelect pentru a pătrunde în misterele existențiale, că ea este un compliment pe aceeași linie trasă de intelectul realist, că ea nu este un rezultat al voinții intensificată de puterea dragostii, ci o aripă ușoară și eterică a rațiunii potențializată de infuzia înțelepciunii Duhului.

Rațiune—credință, sinteză perfect valabilă, constând din elemente omogene, deși cantitativ diferite pe linia ascendentă a cunoașterii către realitatea Ființii supreme. Acelaș proces găsim și în domeniul practic.

* * *

Dar Bréhier merge și mai departe. El contestă, că raționalismul cartesian ar putea fi interpretat drept un raționalism creștin⁵⁹⁾.

Nu se poate, desigur, tăgădui, că ideea de Divinitate în concepția cartesiană formează piatra unghiulară, pe care se clădește întregul său sistem filosofic.

58) Idem Maritain, op. cit. p. 127.

59) Vezi și I. G. Savin: *Ideia de Dumnezeu în filosofia lui Descartes*—Bis. Ort. Rom 1930. Maiu, unde afirmă, că în dovedirea existenței lui Dumnezeu la Descartes... „este vorba de o preocupare capitală. și de natură strict filosofică, și nu de compromisuri sau acomodări teologico-scolastice“. Pag. 388.

Dacă l-am deposeda de această idee, întreaga sa clădire, admirabil alcătuită din punct de vedere logic, s'ar prăbuși într'o puizerie de elemente, imposibil de recunoscut. Descartes este o minte de linie dreaptă, de simetrie, de armonie matematică, ce se reflectează minunat în structura sistemului său cosmic. În năzuința sa după aflarea adevărului, el învinge îndoiala și stabilește în mod critic normele siguranței cunoașterii. Descoperă ca punct de plecare „*cugetarea*“. Afirmă despre om zicând: *res cogitans sum*. Ca ființă cugetătoare, el este și o ființă spirituală, constatare ce ne îndreaptă către existența spiritualității, către Dumnezeu. Dintre toate ideile ce se încrucișează în intelectul omului, numai acelea pot corespunde adevărului, care și însușesc cele două atribute de: *claritate și distincțiune*.

Ideile provin propriu zis, fie dela mediul înconjurător, numite de către Descartes: „*ideae adventitiae*“, fie de la starea noastră lăuntrică: „*ideae a me ipso factae*“, fie, că sunt înăscute în sufletul meu: „*ideae innatae*“. Între cele înăscute se află și: *ideea Dei*, cu care Dumnezeu sau acel „*ens perfectissimum*“ ne-a înzestrat ființa noastră.

Această idee reprezintă: perfecțiunea absolută, iar perfecțiunea nu poate fi absolută, atâta timp, cât nu există și în realitate. Dumnezeu deci ca ființă perfectă, trebuie să fie tot odată și o ființă reală.

Nu vom urmări, desigur aici, procesul logic sau procesul psihologic, după care s'a ajuns la fixarea acestui argument în dovedirea existenței dumnezeiești. Ceiace ne interesează în primul rând, este faptul, că toată știința cartesiană rezidă pe postulatul ideii de Divinitate. Adevărurile matematice, legile fizice și legile mecanice ne conduc către atributele dogmatice de: perfecțiune, veritate, atotputernicie și de spiritualitate a lui Dumnezeu.

Perfecțiunea divină implică în sine noțiunea de ordine, de armonie, de stabilitate, și de continuitate, fără care însușiri, nici adevărurile matematice și nici

legile fizico-mecanice nu s'ar putea menține sau chiar imagina. *Intelligimus etiam perfectionem esse in Dei, non solum, quod in se ipso sit immutabilis, sed etiam quod modo quam maxime constanti et immutabili operetur.* La baza tuturor științelor, după Descartes, stă metafizica. Ea determină esența materiei. Atributul ei este : *extensio* — întinderea, căreia i se adaugă prin o directă intervenire a lui Dumnezeu : *mișcarea*. In concepția spinozistă cele două însușiri ale materiei : *extensio et cogitatio* sunt în acelaș timp și cele două attribute ale substanții sau ale Divinității — *substantia sive Deus*. In concepția cartesiană, „*extensio*“ trebuiește înțeleasă ca un continuu omogen, infinit sau mai bine zis, indefinit. Infinitul aparține Divinității și este o urmare a rațiunii sale de cunoaștere. Corolarul său este : actualitatea, spre deosebire de : infinitatea virtuală care revine lumii create și indefinite. Se spune, că aceste deosebiri, nu le-ar fi făcut Descartes din „*scrupule teologice*“. Nu putem totuș ignora grija sa deosebită, de a păstra ideea de Divinitate o concepție pur creștină. Lucrul acesta reese și mai mult în evidență, din analiza noțiunii de „*mișcare*“. Cauza mișcării este Dumnezeu. El a creat prin atotputernicia sa materia cu mișcarea și repaosul părților sale și care acum conservă în univers prin concursul său obișnuit tot atâta mișcare și repaos cât a pus, creindu-le. Nu numai că Dumnezeu este cauza mișcării, ci El este și cauza conservatoare a mișcării în univers. Această pronie conservatoare se resfrânge în principiul continuității mișcării.

Continuitate este o urmare a neschimbabilității însușirilor dumnezeiești. Ea înseamnă mai departe o dovadă a prefectibilității sale absolute. Pe baza acestei imuabilități rezidă și principiile mecanice și anume : principiul inerției, principiul continuității mișcării și principiul constanței energiei fizice. (*Prin. Phil.* II, 36 și urm.)

„*La grande mécanique n'est autre chose que l'ordre, que Dieu a imprimé sur la face de son ouvrage*“ remarcă D. într'o convorbire către un vechiu prieten

al său⁶⁰). Și adevărurile matematice sunt eterne, fiindcă au fost stabilite de către Dumnezeu și depind în întregime de El. „Les vérités mathématiques . . . ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement aussi bien que tout le reste des creatures“⁶¹). Coordonatele unui punct nu ar putea fi trase pe un plan lipsit de omogeneitate și stabilitate și nici o linie dreaptă nu s'ar putea ridica într'un plan fără acel principiu al continuității. Dealtfel, atât geometria analitică, cât și fizica matematică, care sunt creațiunile sale proprii, rezidă pe aceleași principii metafizice. Fizica nu e de cât o ramură a matematicii. Ea rămâne exactă în măsura pătrunsă de spiritul matematic. Descartes nu primește în fizică de cât acele principii, care sunt și la baza matematicii. Toate aceste principii nu pot să fie false, fiindcă ele ne apar absolut clare și distincte și aceste două noțiuni sunt atributele „verității“. Dumnezeu este veritate, iar virtutea aceasta este un nou aspect al perfecțiunii divine, care înlătură orice posibilitate de amăgire sau înșelăciune. Dumnezeu iubește adevărul și aceasta este o garanție suficientă, că în afirmările noastre clare și distincte nu ne înșelăm.

Iată, deci, ideia de Divinitate în concepția carteziană în posesia tuturor atributelor dogmaticii creștine și anume: perfecțiunea, veritatea, atotputernicia, imutabilitatea, spiritualitatea și continuitatea.

Concedem că Descartes n'a fost condus în stabilirea concepției sale filosofice, de cât de acea legitimă curiozitate de a fixa principiile adevărului. Dar pentru aceasta, el apelează la ideia de Divinitate. Acestei Divinități I se ascriu rând pe rând toate atributele necesare pentru explicarea întregului său sistem cosmic. Sub aceste atribute descoperim un Dumnezeu creștin. Pentru ce Descartes n'a rămas la o explicare a cosmosului în senz aristotelic, pentru ce nu s'a oprit la un principiu unic material, sub denumirea de „sub-

60) Vezi scrisoarea din 15 April, 1630 către *Mersenne*.

61) *Ibidem*.

stanță“, pentru ce n'a ridicat „energia“ sau „mișcarea“ la un principiu cosmic absolut și s'a refugiat totuș la ideia de Divinitate, concepută în mod eminentemente creștin, lucrul pare inexplicabil, dacă ne referim numai la motivele sale de ordin pur filosofic. Că motivele teologice nu vor fi fost apriorice în determinarea acestei concepțiuni, admitem; dar, că condus de motive pur raționale a ajuns la o idee fundamentală dar creștină, — ideia de Dumnezeu — lucrul acesta ne pare cu atât mai interesant. Nici filosoful *Leibniz* nu a putut concepe: *principiul continuității* și *principiul prestabilitei armonii cosmice* fără a se referi la ideia de Divinitate gândită în mod spiritual și perfect creștin. Că acest raționalism este ieșit din o cugetare pur filosofică, nu ne'ndoim, dar că el împrumută structura dogmaticii creștine, iarăși nu se poate tăgădăui.

Raționalismul cartesian vine mai departe să confirme, că între știința adevărată și dogmatica creștină există un raport de reciprocitate, de interdependență, de armonie, că știința a luat un mare avânt sub directa influență a creștinismului, fapt iarăși, ce nu se poate ignora. Raționalismul cartesian se sprijină pe concepția metafizicii creștine. Împrumută atributele divinității din dogmatica creștină și realizează un concept a lui Dumnezeu prin excelență creștin. Nu este prin urmare un raționalism numai filosofic, dar e și un raționalism creștin. Nu e pur filosofic, fiindcă nu a rămas numai în cadrele cugetării filosofice, ci a apelat și la luminele rațiunii creștine. Este prin urmare un raționalism *filosofic creștin*. Aceasta înseamnă, că la baza creștinismului există o adâncă filosofie, pe care filosofii mai mult de cât oamenii de știință n'ar trebui s'o ignoreze, ci din contra, s'o pună și mai clar în evidență.

* * *

Din cele expuse până aici, putem conchide, că religiunea și filosofia sunt două discipline, care în liniile lor mari au aceleași obiective, sunt preocupate de

aceleași întrebări și caută să satisfacă aceleași năzuințe ale ființii omenști. Atât în religie cât și în filosofie găsim elemente comune, cu care se operează la fundamentarea materialului lor. Principiile moral — religioase adâncesc mult mai mult afirmările lor, fiindcă la factorul de cunoaștere al „rațiunii“ se adaugă și elementul iluminării acestei rațiuni prin revelația divină.

Procesul de cunoaștere al filosofiei creștine merge de la credință către rațiune, iar cel al filosofiei umane de la rațiune către credință. Aceste procese au puncte de întretăere, puncte de sprijin și puncte specifice. Obiectul lor comun este cunoașterea realității însăși. Filosofia creștină degajează din cuprinsul religiunii acel conținut propriu și ei și filosofiei umane. În sesizarea acestei realități ultime, filosofia umană a apelat la luminile filosofiei creștine. Ea vede în această ultimă realitate: însăși Divinitatea. Filosofia umană a oscilat de la o denumire la alta. Cea mai liniștitoare pentru ea a fost tot noțiunea de Dumnezeu — concepută foarte apropiat de nuanța religiunii creștine. Luminele creștinismului folosite pentru fixarea acestui ultim principiu existențial n'au fost astfel ignorate nici de metafizica filosofiei umane, ci și-a însușit multe din vederile ei.

Afirmările metafizice sunt însă de natură hipotetică, pe când cele ale religiei sunt de natură categorică. În domeniul credinței nu există loc pentru presupuneri. Ea discifrează realitățile în mod sintetic. Metoda de cercetare rămâne și mai departe pentru filosof: cunoașterea rațională și experimentală a în-lănțuirii fenomenelor, la care se adaugă în plus pentru omul religios și cunoașterea intuițională, cunoașterea isvorâtă din adâncurile credinței.

Nu rămâne însă nici aceasta absentă din preocupările filosofiei. Este drept, că pentru filosof se recunoaște ca «real», numai ceia ce se bazează pe experiență și rațiune; dar nu e mai puțin adevărat, că și ceia ce e trăit și simțit de ființa noastră, are drept la o recu-

noaștere existențială, iar realitatea științei, nu cuprinde întreaga realitate. Realitatea fenomenului religios se trăește în actul religios.

Iată, de ce, filosofia creștină este și rămâne o realitate, iar tăgăduitorii ei ignorând-o, au ignorat însăși sursele culturale și civilizatorii, din care ei singuri s'au adăpat: direct sau indirect, cu știință, sau fără știință, în ori ce caz, cu toată certitudinea, care nu va putea fi niciodată înfrântă sau desmințită de realitatea faptelor.

Creștinismul îmbracă o formă cultică și alta morală. O cunoaștere despre Dumnezeu nu se poate realiza de cât cu o cunoaștere prin Dumnezeu. Nu ori cine poate sesiza armonii e pitagoreice sau undele ultrasonore din univers. Evidența unei simțiri religioase este efluviul unei prezențe divine în ființa omului. Omul religios nu o poate ignora, iar agnosticul nu o poate sesiza.

Fenomenul religios are o cauzalitate a sa proprie, prin care creiază și transformă, este deci o realitate, iar această realitate nu poate fi neglijată de o preocupare, care urmărește adâncirea cât mai profundă a realității înconjurătoare, cum este *filosofia*.

Din punct de vedere moral, filosofia creștină a afirmat un număr de valori superioare prin esența lor și universale prin spiritualitatea lor. Avântul moralei filosofice s'a realizat, în măsura, în care și-a însușit din quantumul acestor valori creștine. Morala filosofică a rămas cu mult datoare, în această privință, moralei creștine.

Din punct de vedere social, creștinismul a realizat fundamentale transformări în organismele societăților omenești. Progresul social a mers paralel cu progresul cugetării creștine și cu aplicațiunile practice ale acestei ideologii.

Din punct de vedere educativ, principiile creștine au fost determinante pentru conversiunea sufletului uman și pentru imobilarea lui, iar marii pedagogi ai timpului au fost mari prin simțirea lor exclusiv creștină.

Dacă mai departe, se vorbește despre existența unei culturi și a unei civilizații progresive, ele nu pot fi înțelese de cât sub unghiul creștin. O cultură anti-creștină este numai o pseudo-cultură, iar o civilizație, care ignorează principiile creștinismului, nu este decât o reînviere a unui nou păgânism.

* * *

Axiomatica unei filosofii creștine înseamnă prin urmare fixarea structurii filosofice a doctrinei creștine. Elementele ei de cunoaștere sunt *rațiunea și credința*. Concepția ei metafisică se extinde asupra cauzei prime existențiale, asupra raportului dintre existența infinită și existența finită și asupra acțiunii proniatoare și guvernatoare, pe care Divinitatea o exercită asupra lumii.

Intre divin și uman nu există o idiferență absolută, ci o apropiere, o conlucrare, o comuniune. Realitatea acestui raport se evidențiază în opera mântuitoare a omului prin întruparea *Logosului*. Idealul devine real. Binele se actualizează în viață după normele și practicile aduse și trăite de Mântuitorul Hristos. Creștinismul devine o realitate istorică și socială. El aduce cu sine noi perspective, noi principii, noi valori, noi imperative. Există o metafisică creștină, o epistemologie creștină, o antropologie creștină, o morală creștină, o artă creștină, o catihetică creștină, o știință socială creștină și o istorie a ideii creștine în realizarea ei dealungul veacurilor.

O filosofie creștină va cuprinde prin urmare sintetizarea tuturor acestor elemente fundamentale ale creștinismului într'un sistem pe baza *rațiunii, a rațiunii iluminate*. Obiectivele ei de cercetare se vor îndrepta asupra: *Divinității, naturii, vieții și omului*; iar specificul acestei filosofii îl va forma: *spiritualizarea existenței noastre pământești*. Filosofia creștină cuprinde între atributele ei și pe acela de *știință normativă*, ca o urmare firească a expunerii adevărului creștin.

Iată, rezultatele ce se desprind din cercetarea atât de sumară făcută asupra creștinismului sub aspectul său filosofic, și pe care cu vrerea lui Dumnezeu, **ne vom sili a le coordona într'un sistem** de proporții mult mai cuprinzătoare, căruia îi va precede și o *istorie* a acestei filosofii, ce va urmări învățăturile filosofice ale părinților și scriitorilor filosofi creștini, completate cu doctrinele filosofice ale filosofilor laici, care s'au inspirat din creștinism și au valorificat adevărurile creștine..

Profesor univ. ȘERBAN IONESCU

TEOLOGIA ȘI FILOSOFIA

Preotul IOAN MIHĂLCESCU

1. Teologia și Filosofia stau în același raport una cu alta în care stă revelațiunea cu rațiunea sau credința cu cunoștința.

Pentru a putea expune raportul dintre Teologie și Filosofie se impune dar mai întâi să aruncăm o scurtă privire asupra revelațiunii și a credinții și a raportului lor cu rațiunea. Revelațiunea dumnezeiască în sensul strâns al cuvântului este comunicarea ce Dumnezeu face omului în chip supranatural și imediat despre sine și voia sa. Supranaturală este revelațiunea pentru că deschide spiritului omenesc un câmp mai presus de fire pentru cunoașterea lui Dumnezeu și a raportului în care omul trebuie să stea cu El. Imediată este pentru că adevărul revelat se face nu numai posibil de cunoscut de către om, ci chiar cunoscut în realitate. Revelațiunea supranaturală este o continuare a celei naturale, adică a celei imediate sau pe care Dumnezeu o face cunoscut prin intermediul creaturilor, pe care parte o restaurează — împrăștiind întinericul și rătăcirile care s'au strecurat în spiritul omului prin propria lui vină și au întunecat și pervertit cunoștința sa naturală despre Dumnezeu (Romani 1,18-21), parte construind mai departe, complectând, desăvârșind ceea ce este depus, conturat numai, cuprins în trăsături generale în aceea. Zace în firea lucrului, și istoria revelațiunii o confirmă, cum ne arată și noțiunea de revelațiune, că comunicarea adevărilor dumnezeiești spiritului omului se face, ca să zicem așa, în locul sau în punctul din care izvorăsc toate cunoștințele sale mai înalte prin intermediul impresiunilor primite din afară dela obiectele materiale, în focarul conștiinței sale psihologice. Ea nu este prin urmare o comunicare de idei și noțiuni clare sau explicite, ci o îmbogățire a sorgintei ideilor, o luminare în mai mare grad a focarului lor, mulțămită căreia adevărata cunoștință de Dumnezeu se ajunge prin acțiunea proprie a spiritului omenesc, condus de spiritul lui Dumnezeu.

Din cele spuse, deducem, ca din niște premise sigure, următoarele :

I. Revelațiunea dumnezească, făcută spiritului omului este dată și cuprinsă în însăși formele cugetării și ale cunoștinței noastre omenești.

II. Cuprinsul ei este în deplină concordanță cu cuprinsul revelațiunii naturale. Intre ele se află un raport de supraordinare, respectiv de subordonare, iar nicidecum de opozițiune, de contrazicere. Aceasta din urmă poate surveni numai întâmplător, întru cât rațiunea, ca ceva subiectiv și mărginit, este supusă erorii atât în propriul său domeniu — imanența — cât și în domeniul transcendent al revelațiunii, adică în înțelegerea adevărilor supranaturale.

III. Primirea în spirit a adevărilor revelațiunii dumnezeiești, primire operată prin credință, care este organul perceperii supranaturalului, nu se face renunțând la rațiune sau înăbușind-o, ci prin colaborarea rațiunii și încredere izvorită din convingere și voie liberă (Romani 12,¹).

Lumina credinții nu stinge lumina rațiunii, ci numai îi împrăștie întunericul și-i dă strălucirea sa originală, înălțând-o la locul ce i se cuvine.

Din ultimele propozițiuni reiese posibilitatea și necesitatea cunoașterii adevărilor revelate sau de credință. Foarte frumos exprimă acest adevăr fericitul Augustin în următoarele cuvinte: *Absit ut ideo credamus, ne ratione accipiamus sive quaeramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus* (Epistola 120, ad Constantium). Dacă credința cu tot caracterul ei supranatural, face apel la spontaneitatea spiritului nostru (precum grația, care operează renașterea cere și presupune conlucrarea voiei noastre) și dacă cuprinsul său (credința în sens obiectiv) stă în strânsă relațiune cu conținutul rațiunii, atunci trebuie ca credința să fie un obiect cu care se poate ocupa cugetarea rațională, în care să se poată adânci și ajunge în felul acesta la cunoașterea lui. Și dacă este o necesitate, o cerință ineluctabilă a spiritului omenească de a cunoaște adevărul, oricare ar fi calea pe care va ajunge în posesiunea acestei cunoștințe, și oriunde ar fi să afle adevărul, atunci această cerință se va face simțită și față de credință. Primită în cunoștința noastră și conservată în spirit ca un adevăr dumnezeesc, credința trebuie să devină în subiectul, al cărui spirit simte necesitatea de a cugeta, obiectul meditațiunii și al reflexiunii și prin aceasta și al cunoștinței sale. Trebuie să fim în tot momentul gata, cum zice sf. apostol Petru (I, 3,¹⁵), de a da răspuns oricui ne va cere soco-

teală de credința noastră și de nădejdea vieții veșnice, pe care o avem prin această credință.

Dar cum sau pe ce cale putem ajunge să facem ca această credință să devină realitate și care este rostul ei pentru noi?

Revelațiunea naturală a lui Dumnezeu în creaturile sale (între care se numără și spiritul omului) este cartea neschimbătoare și deapururi identică cu sine însăși, în care a scris însuși Dumnezeu cu propria-I mână despre sine însuși, și spiritul rațional și mintea cugetătoare știu a ceti în această carte și sunt cu chipul acesta în stare să cunoască pe Dumnezeu. Revelațiunea supranaturală dumnezească este, cum am mai zis, comunicarea nemijlocită a lui Dumnezeu către spiritul omenesc, comunicare care completează pe cea făcută prin revelațiunea naturală, îmbogățind și lărgind cunoștința naturală de Dumnezeu. Ființa spiritului nostru nu suferă aci nicio schimbare. Acesta rămâne unul și același, neschimbat, numai izvoarele adevărului curg acum pentru el mai abundente și mai limpezi ca înainte.

Înainte de revelațiunea dumnezească imediată și în afară de ea este ideea de Dumnezeu, cea înăscută în om și manifestațiunea lui Dumnezeu, dată în mod obiectiv în natură, pe care el (spiritul) se sprijină și prin a căror singură contemplare poate câștiga cunoașterea de Dumnezeu. Acum i se deschide în revelațiune un al doilea izvor de adevăr și în timp ce el își îndreaptă cugetarea asupra cuprinsului ei în legătură cu imediata și naturala sa cunoaștere de Dumnezeu, aceasta se aprofundează și-si extinde limitele. Procesul cunoștinței, prin care se realizează știința teologică despre Dumnezeu, este în esență identic cu acela în care se realizează cunoștința filosofică și știința absolutului. Diferența constă numai în aceea că filosoful nu primește, nu recunoaște de izvor al adevărului revelațiunea de care se servește teologul pe lângă izvorul natural. Zicem „pe lângă sau împreună cu izvorul natural“, căci teologul poate să deducă adevărurile, care formează conținutul credinței, numai din izvorul revelațiunii, fără ca prin aceasta să piardă vreun adevăr, căci rațiunea este presupusă ca fiind cuprinsă în revelațiune. (Revelațiunea și rațiunea se pot asemăna cu două cercuri concentrice, descrise de raze diferite. Cel mai mare din aceste două cercuri reprezintă revelațiunea, cel mai mic rațiunea). Totuși, teologul nu poate și nu trebuie să renunțe la rațiune, ca un factor de sine stătător și în afară de revelațiune, căci cunoașterea oricărui adevăr, fie el teologic sau filosofic, constă în pătrunderea lui și în convingerea că e adevăr. O asemenea cunoaștere a adevărului nu se poate însă câștiga decât cu ajutorul rațiunii.

De reducerea revelațiunii la rațiune, sau de absorbirea rațiunii în revelațiune nu poate fi vorba, căci ambele se întregesc reciproc.

Rațiunea este—deși numai în sens negativ—piatra de încercare a revelațiunii și cunoștințele câștigate numai cu ajutorul rațiunii sunt trepte inferioare ale scării cunoștințelor revelate. Revelațiunea și adevărurile sale trebuie să fie accesibile analizei rațiunii, pentru a se vedea dacă stau în armonie cu ea și cu adevărurile raționale, cu care nu trebuie să fie în contradicție. Făcând această analiză, căpătăm convingerea despre adevărul credinței.

Adevărurile raționale premerg credinței ca ceva mai sigur și mai mult cunoscut față de ceva mai puțin sigur și cunoscut, care se ajunge cu ajutorul celor dintâi, ca ceva dovedit față de ceva care are să fie dovedit. Aceasta întru cât adevărurile raționale sunt recunoscute ca atare prin activitatea proprie a cugetării noastre, în timp ce adevărurile revelate se întemeiază pe o autoritate din afară. Dacă am renunța la adevărurile raționale, atunci toate cunoștințele noastre ar fi numai credință, păreri subiective, imediate și arbitrare, destul de solide, dar fără rezim în mintea noastră, iar nicidecum cunoștințe sigure, obiective, convingeri despre realitatea adevărului. Cunoștințe sigure și convingeri întemeiate rezultă numai din compararea cuprinsului revelațiunii cu al rațiunii și întrebuintarea criteriilor rațiunii asupra adevărilor revelate.

Vorbind de rațiune și ascriindu-i acest rol în procesul cunoașterii adevărilor supranaturale, se înțelege dela sine că numai rațiunea sănătoasă, neturburată, neîntunecată se poate achita pe deplin de acest rol. Și iarăși se înțelege dela sine, că prin rațiune sănătoasă, neturburată, neîntunecată se înțelege rațiunea în starea ei actuală, adică în urma căderii în păcat a protopărinților genului uman și a consecințelor ce a avut și are această cădere pentru fiecare om în parte, iar nicidecum rațiunea în starea ei originală, plină de lumină și de strălucire.

Dacă nu admitem cu iraționalismul vechei Dogmatici protestante, că mintea omului s'a întunecat din cauza căderii în păcat în așa grad, că nu mai este în stare nici să distingă adevărul de minciună și cu atât mai puțin de a percepe adevăruri transcendente și a sluji drept criteriu al revelațiunii, teorie nu numai irațională, dar și absurdă și combătută la fiecare pas de toate progresele realizate de omenire în orice domeniu de activitate, atunci susținerea noastră este întemeiată și știința credinței este posibilă.

2. Din cele zise rezultă însă că știința sau cunoștința

dogmatică nu este curat speculativă, sau speculativă în înțelesul absolut al cuvântului, ci numai în chip restrâns. Adevărurile transcendente—cum sunt cea mai mare parte, sau cel puțin cele mai importante din adevărurile de credință—nu pot fi înțelese, pătrunse pe deplin de mintea omului, oricare ar fi metoda de care s'ar face uz în cunoașterea lor, căci pentru aceasta ar trebui ca revelațiunea să se reducă întru totul la rațiune și să fie înțeleasă ca simplele adevăruri raționale, ceea ce contrazice noțiunea de revelațiune și o face superfluă. Cunoaștința dogmatică constă în aflarea de analogii între adevărurile raționale și cele revelate, analogii cu al căror ajutor cunoaștem aceste din urmă adevăruri. De aceea cunoașterea dogmatică sau teologico-științifică a adevărurilor mântuitoare nu face de prisos simpla credință, nici n'o degradează la treapta de adevăr potrivit pentru mintea celor neștiutori.

Menirea Dogmaticii speculative este dar pe deoparte de a ridica cuprinsul dogmei la forma de noțiune speculativă, iar pe de altă parte de a-l face accesibil rațiunii.

Ce privește primul punct, este de spus că drumul pe care cuprinsul obicinuit al Dogmaticii se ridică la forma speculativă, științifică, este același pe care-l parcurge orice adevăr rațional, pentru a deveni cunoaștință noțională, științifică, speculativă. Cum se face aceasta ?

Două chestiuni trebuiesc rezolvite, pentru a putea avea răspunsul la această întrebare și anume să se determine: **a)** principiul adevărului și al cunoașterii lui și **b)** legea acțiunii gândirii, prin care vine la expresiune cunoașterea speculativă a adevărului.

Relativ la prima chestiune trebuie să accentuăm, că cugetarea (rațiunea) nu este izvor, ci numai mijloc de cunoaștere a adevărului. Adevărul este dat cugetării în toate domeniile cunoaștinții reale, și deși unde este adevăr trebuie să fie și cugetare, totuși aceasta din urmă e lucru secundar (așa d. ex. în ideile și conștiința imediată de adevăr).

Adevărul este dat cugetării speculative pe de o parte în ideile sintetice și în experiență, iar pe de altă parte în revelațiune. Așa dar, o cugetare speculativă, în sensul că ea ar produce adevărul, nu există, ci ea produce numai cunoașterea adevărului. Importanța acestor propozițiuni este capitală pentru Teologie, căci dacă principiul adevărului în general și al aceluia adevăr în special, care are de obiect pe Dumnezeu și lucrurile dumnezeiești, ar fi de căutat în cugetare, atunci revelațiunea dumnezească, în înțelesul luat în Teologie, ar fi imposibilă.

Teologia presupune mai departe credința, sau primirea adevărului revelat în baza autorității, ca forma generală, esențială și indispensabilă a conștiinței aceluși adevăr și nu poate concede că cugetarea speculativă este condițiunea deplinei sale posesiuni, și noțiunea speculativă forma adevăratei conștiințe a adevărului. Doctrina că în cugetare este izvorul adevărului și că noțiunea este forma esențială a conștiinței ei conduce cu necesitate la panteism și exprimă principiul formal al acestuia. Apriorismul, cum se prezintă la Descartes și într-o formă întru câtva diferită la Kant, adică încercarea de a deduce adevărul nu din experiență sau din rațiune și a aplica cugetarea la el pentru a ajunge la cunoașterea lui științifică, ci numai din acțiunea cugetării și a recunoaște de adevăr numai rezultatul acesteia, sau cum zice Descartes, numai ceea ce înțelegem limpede și lămurit (*quod clare et distincte percipimus*), această încercare, care n'a fost concepută de acești doi filosofi în sens panteistic, de vreme ce ambii erau susținători ai teismului, conduse cu pași repezi la subminarea teismului și deveni precursora panteismului. Istoria Filosofiei mai nouă ne confirmă aceasta. Din cartezianism se dezvoltă spinozismul. Consecința apriorismului, sau mai bine zis a idealismului transcendent al lui Kant, fu panteismul lui Fichte, al lui Hegel și al lui Schelling.

Ce privește al doilea punct: legea acțiunii cugetării prin care se ajunge la noțiunea sau cunoașterea speculativă a adevărului, este ușor de înțeles că ea se prezintă cu totul altfel din punctul nostru de vedere, după care adevărul este dat cugetării în experiență și rațiune deoparte și în revelațiune de altă parte, decât din punctul de vedere al apriorismului.

Fiecare din aceste două puncte de vedere sau teorii recunoaște aceleași momente în procesul dialectic al conștiinței, în ridicarea ei dela simple intuițiuni, prin faza reprezentărilor sau a ideilor, la noțiune, dar însemnătatea și raportul lor față de cunoașterea adevărului este un altul pentru fiecare din ele. Astfel după *Hegel*—care și-a dezvoltat teoria sa despre procesul conștiinței foarte consecvent principiului aprioric—numai noțiunea sau cunoștința speculativă corespunde adevăratei conștiințe a adevărului, pentru că în ea tot ce este mărginit și material este suprimat și numai ea cuprinde adevărul așa cum este el în sine însuși. Pe celelalte două trepte inferioare ale cunoștinței—pe treapta intuițiilor și a reprezentărilor—conștiința, fiind întunecată de materie, nu este în posesiunea adevărului și nu-l poate ajunge.

Conținutul noțiunii speculative este prin urmare altul decât al conștiinței vulgare, empirice. Tocmai faptul că con-

știința filosofică a adevărului stă în contradicție cu conștiința generală trădează falsitatea acestui punct de vedere și prin urmare și a teoriei după care cugetarea este izvorul adevărului și noțiunea forma esențială a conștiinței lui.

Dacă există adevăr cunoscut pentru om, atunci el trebuie să fie accesibil tuturor și convingerea despre aceasta, un bun comun. Aceste însușiri trebuie să le posedă cel puțin acel adevăr, care este nedespărțit de viața spirituală a omului, care pentru spiritul rațional (în superioritatea sa față de animal) este aceea ce este pentru omul fizic hrana, mișcarea, lumina, aerul etc. Dar aceasta nu poate fi, dacă adevărul și convingerea despre el rezidă numai în noțiunea speculativă, dacă poate fi ajuns numai prin cugetarea speculativă, dacă nu există un izvor independent de operațiunile cugetării științifice și o imediată conștiință a adevărului și o convingere sigură despre el, asemeni independentă de cugetarea speculativă.

Cu aceasta am demonstrat aserțiunea noastră că izvorul adevărului este mai presus de cugetare și că cugetarea speculativă este numai mijlocul cunoașterii lui științifice.

3. Să ne întoarcem la obiectul nostru.

Pe aceeași cale pe care am ajuns la noțiunea științifică a credinței, ajungem și la convingerea științifică despre adevărul său. Ambele merg paralel și rezolvirea uneia este rezolvirea celeilalte. După cum Filosofia, pornind de la ideile raționale, întemeiază și determină prin reflexiune asupra lumii externe și interne, conștiința religioasă, morală și de drept a spiritului după adevărul său esențial și cu chipul acesta ajunge la cunoașterea și aprecierea adevărilor imediate ale rațiunii, în același fel vine la expresiune și știința dogmatică. Ceea ce sunt pentru Filosofie adevărurile imediate ale rațiunii, sunt pentru Dogmatică adevărurile de credință sau dogmele. Și după cum Filosofia pleacă de la ideile raționale (ideile de adevăr, bine și frumos) ca de la prototipurile acelor adevăruri, tot astfel și Dogmatica își ia ca punct de plecare adevărurile care zac la baza deciziunilor dogmatice.

După cum mai departe Filosofia, reflectând asupra lumii, dovedește ideile raționale ca obiectiv reale, și înaintează la noțiunea concretă a ideii, nu pe calea deducțiunii din noțiuni generale, ci pe calea inducțiunii sau a judecăților sintetice, tot astfel și Dogmatica. O simplă analiză logică a adevărilor dogmatice și simpla deducere a acestora din noțiunile generale care le zac la temelie, nu este adevărata procedură științifică, ci numai o procedură pseudoștiințifică. Printr-o astfel de procedură se face clar numai ceea ce știm deja și de care suntem siguri pe baza credinței.

Cu cunoașterea științifică a dogmelor merge mână în mână și combaterea obiecțiilor și a îndoielilor ridicate în contră-le tocmai în numele rațiunii. Mulți au voit să facă din aceasta unicul scop al Dogmaticii științifice. Ei ziceau: Misterele credinții nu pot fi înțelese și cunoscute de dreptul (și cu atât mai puțin pătrunse pe deplin), ci numai a fi apărate contra obiecțiilor că stau în contradicție cu ele înșile (imposibilitate logică) și cu adevărurile incontestabile ale rațiunii (imposibilitate metafizică); nu se poate demonstra că ele sunt adevărate și acceptabile pentru rațiune, ci numai că nu sunt neadevărate, că obiecțiunile ridicate de rațiune contra lor nu sunt adevăruri necesare și recunoscute de toți.

Eroarea celor care susțin aceste afirmațiuni nu se poate înlătura decât admițându-se și dovedindu-se armonia credinței cu cugetarea și cu cunoștința rațională. Altfel apologia credinței ar fi superficială. Însă tocmai pentru că respingerea acestei erori se face pe baza cunoașterii interne a dogmei și aceasta nu este absolută, de aceea nici ea (combaterea) nu este constrângătoare, nu este ceva absolut.

4. Din acestea, cum și din expunerea de mai nainte rezultă că știința dogmatică este ceva mărginit. Revelațiunea dumnezească îmbogățește spiritul omului cu noi adevăruri, dar facultățile sale de a cunoaște și felul cum se operează cunoașterea sunt aceleași, neschimbate. Și într'adevăr, dacă omul cu spiritul său, nu este în stare să pătrundă întru totul adevărurile raționale, cum ar putea el să priceapă sensul mai profund și mai bogat al misterelor dumnezeiești? Fără îndoială, noi putem pătrunde din ce în ce mai mult în sensul ideilor, nu vom ajunge însă niciodată să-l pricepem pe deplin. Știința noastră va fi însoțită de un puternic și invincibil sentiment al neștiinței noastre. Și astfel ne rămâne credința ca fundamentul sigur și rădăcina vie a oricărei cunoaștințe. „Nisi credideritis, non itelligetis“ (Isaia 7,9).

Cunoașterea speculativă a adevărurilor dogmatice pare a trage la îndoială adevărul credinții simple, a o declara pe aceasta de superfluă și a conchide la abrogarea ei. Totuși lucrul nu stă astfel. Simpla credință nu este pentru cunoașterea speculativă ceea ce este schela pentru construcțiunea unei case, ca să facă numai serviciu provizorii și când casa e gata schela să fie dată jos, ci credința și cunoașterea speculativă sunt ca două trepte ale unei scări: fără treapta inferioară, cea superioară nu-și poate păstra locul său. Credința și cunoașterea speculativă sau dogmatico-științifică reprezintă două grade de cunoaștere ale aceluiași adevăr. Adevărul le este comun amândorora, amândouă se adapă din același izvor, căci spiritul căutând să pătrundă mai mult

adevărurile pe care le cunoaște în starea conștiinței nemijlocite nu-și îndreptează activitatea în contra acesteia, ci tinde mai departe, țintește mai sus, mânat de imboldul intern de a ști, de a cunoaște mai de aproape acele adevăruri.

De aceea, afirmațiunea unora, că credința exclude cercetările filosofice în materie de religie nu se opune lor, poate fi admisă numai în sensul, că ea (credința) nu simte nicio trebuință de asemenea cercetări, pentru că își este de ajuns sie însăși și nu cunoaște îndoiala. Este însă neadevărat, dacă se afirmă sau se susține, că credința nu admite asemenea cercetări sau știința în genere din teamă pentru propria-i existență. Credința nu exclude știința, cunoașterea mai aprofundată și rațională a obiectului ei, ci din contră o caută. De aci expresiunea teologilor scolastici: „*Fides quae-rens intellectum*” și adagiul: „*Credo ut intelligam*”. Anselm, autorul acestui adagiu, acuză de neglijență pe acei care odată întăriți în credință nu tind la cunoașterea ei. Cum ușor se poate înțelege, nu credința în sine este care pretinde cunoașterea adevărului, ci acel care crede. Spiritul omenesc are adică mai multe interese, după cum are diferite facultăți sau puteri. Din această diversitate de interese, pe care el o urmărește pentru formarea sa în toate direcțiunile și pentru mulțumirea proprie, iar nicidecum din conflictul cu sine însuși sau din rătăcirea cu privire la cele ce a crezut mai înainte, se explică și tranzițiunea sa dela credință la știință. Un conflict al spiritului cu sine însuși poate fi cauza accidentală, care să conducă spiritul dela credința simplă la cunoașterea rațională a unui adevăr religios, dar nu este niciodată cauza esențială, adevărată, normală.

Credința pozitivă, încrederea ce avem într'o învățătura oarecare numai în baza autorității, este după ființa sa un act spiritualo-moral, rațional și liber totodată, prin care primim ca adevărat ceea ce ni se ordonă pe temeiul autorității dumnezeiești. Nu în spirit, considerat numai ca inteligență, ca putere de a cunoaște și gândi, își are sediul credința și-și desfășură viața sa intimă, ci în spirit ca unitate desăvârșită și armonică a inteligenței cu voința. Ea este omul spiritual întreg, de aceea se zice că ea își are sediul în inimă. Și cum s'ar putea înțelege influența sa, aprinderea vieții dumnezeiești în om, unirea omului cu Dumnezeu, dacă ea n'ar face apel la partea superioară, nobilă, divină în om, dacă n'ar cere conlucrarea lui din toate puterile? Cuprinsul său este adevărul dumnezeesc, care se pune înainte spiritului omenesc și cere să fie înțeles de el, este revelațiunea dumnezească, atât cea naturală cât și cea supranaturală. În revelațiune, Dumnezeu se apropie de om în chip personal și

i se face cunoscut. În credință sau prin credință omul prinde mâna care i se întinde și se unește cu Dumnezeu. De aceea zice Apostolul de Evanghelia lui Hristos, că este puterea lui Dumnezeu spre mântuirea tot celui ce crede (Rom. I, 16).

Interesul mântuirii este, cum ne spune Apostolul, cel mai înalt, dar nu unicul în viață. Interesul, ca spiritul cuge-tător să caute și să afle adevărul este cu totul diferit de cel dintâi și ceva teoretic. El se unește însă cu interesul de mântuire și se subordonează lui. Direcțiunea spiritului rezul-tată din această uniune de interese nu se caracterizează prin căutarea adevărului, ca și cum acesta nu s'ar fi arătat și de-scoperit nicăieri, sau ca și cum adevărul cunoscut de spirit ar avea nevoie de legitimațiune, ci numai ca năzuință după cunoașterea rațională a adevărului original și nemijlocit.

Când omul se știe legat cu Dumnezeu în chip personal, prin credință în adevărul descoperit lui în rațiune sau în revelațiunea nemijlocită, atunci iubește acest adevăr și ține la el cu tărie, ca la propria sa viață. Această iubire este care-l mână și-l îndeamnă să ajungă cu orice preț în pose-siunea acestui adevăr și să-l priceapă și cu mintea. Numai pe această cale ajunge omul la cunoașterea adevărului, adică cerând ajutorul dumnezeesc, luând pe Dumnezeu ca punct de plecare și țintă finală, căci el singur este, cum cântă Biserica, izvorul vieții și întru lumina lui vedem lumină. În acest chip antinomia dintre credință și rațiune, sau dintre revelațiune și rațiune dispare și o perfectă armonie, o relațiune de ajutor mutual se desvoltă între amândouă.

Credința poate dar subsista alături de știință în unul și același spirit și trecerea dela credință la știință nu implică în sine cu necesitate o ruptură cu credința, ci aceasta poate surveni numai întâmplător.

5. Acestea zise, ne aflăm acum în fața problemei: *rapor-tul dintre Teologie și Filosofie*, dintre Teologie ca știința ideilor și a vieții religioase și Filosofie, ca știința științelor, care adună la un loc rezultatele tuturor cercetărilor științi-fice și caută să pătrundă cu chipul acesta ființa lucrurilor, să priceapă ultima lor rațiune de a fi—*principia rerum*.

Amândouă aceste științe sunt deapropoe înrudite, căci amândouă caută să descopere și să cunoască acel *ceva*, care este la baza lucrurilor, care formează adevărata lor ființă. Cu toate acestea s'au formulat, în privința lor, următoarele trei întrebări :

Sunt ele rivale, care nu se pot suferi, nu pot sta una lângă alta, și care caută prin însăși firea lor să se nimi-cească una pe alta?

Sau, sunt în realitate una și aceeași, fețe diferite ale unei inferioare și unei superioare, ale unei mai puțin și unei mai mult dezvoltate forme, din care cea dintâi este destinată să fie absorbită de cea de a doua ?

Ori în fine, una a decurs din cealaltă, sau fiecare din ele are origina sa aparte și scopul său anumit ?

Acestea sunt întrebările la care trebuie să căutăm un răspuns.

Trei modalități sunt posibile și fiecare din ele și-a găsit susținători.

Prima din aceste modalități privește Filosofia, cel puțin întru cât se ocupă cu probleme religioase, ca formă mai de elită sau mai științifică a Teologiei. În acest caz ea își are origina în Teologie și este destinată exclusiv pentru cei mai dezvoltați din punct de vedere intelectual, care vor noțiuni clare și precise în locul parabolilor și simboalelor, în care sunt îmbrăcate de obicei ideile religioase. Numai cu timpul s'a emancipat Filosofia—după această teorie—de Teologie, și-a pierdut caracterul pur religios și s'a dezvoltat independent.

După a doua modalitate, raportul este tocmai invers : Filosofia este mai veche și din ea s'a dedus Teologia, care nu e altceva decât o Filosofie populară, accesibilă plebeii, căci adevărata Filosofie, după expresiunea lui Schopenhauer, s'ar rușina să vină goală în mijlocul mulțimii și de aceea îmbracă haina Teologiei. În această calitate, Filosofia țintește să pună sistemele practice a religiei o bază teoretică. Sunt mulți teologi, mai ales printre protestanți, care susțin această teorie. După ei, religiunea este ceva cu totul practic, esența ei este cultul. Întrebarea pe care și-o pune orice om religios este : Ce trebuie să fac eu, pentru ca să fiu fericit ? Aceasta este ceea ce vrea el să știe să cunoască, iar toate speculațiunile asupra ființei dumnezeiești, a însușirilor sale, a raportului său cu lumea materială, a originii și viitorului lumii și al omenirii și tot ce stă în legătură cu acestea, sunt chestiuni de resortul Filosofiei. Omul religios nu-și bate capul cu astfel de întrebări. Iar dacă teologii simt trebuința sufletească de a discuta astfel de chestiuni, atunci ies din sfera activității lor proprii, fac împrumuturi la Filosofie, pe al cărui domeniu se află de îndatăce se ating de aceste chestiuni.

În fine, a treia modalitate este că Teologia și Filosofia, deși înrudite de aproape, s'au născut independent una de alta și ca atare se și dezvoltă fiecare în parte și urmăresc scopuri diferite. Nu sunt puțini, care susțin și această teorie.

Noi nu putem subscrie niciuna din aceste teorii așa cum sunt formulate, fiindcă fiecare din ele conține o mică

doză de adevăr, dar niciuna nu-l conține întreg. Fiecare explică unele fenomene religioase, dar niciuna nu le explică pe toate și în mod suficient.

6. Noi vom apuca pe o altă cale, vom formula o altă teorie, de care anticipativ putem spune că se apropie mai mult de ultima din cele trei mai sus citate.

Pentru acest scop însă trebuie știut mai dinnainte că luăm cuvintele „Filosofie“ și „Teologie“ în sensul cel mai larg.

Ca atare afirmăm, că Filosofia ca și Teologia au existat înainte chiar de a fi fixate în sisteme, chiar de a fi înche-gate în noțiuni după regulile Logicii și formulate în dogme bisericești. Afirmând aceasta, nu ne unim nicidecum cu te-oria simbolismului reprezentat la începutul secolului trecut de Kreuzer, după care Mitologia și Simbolica popoarelor vechi, cele două nume sub care se ascunde Teologia, n'ar fi altceva decât Filosofia deghizată și desfigurată, o învăța-tură exoterică, destinată pentru mulțime, care în ignoranța ei o înțelegea mot à mot, și a cărei semnificațiune istorică o pricepeau numai înțelepții și teologii, care o și născoci-seră. Această teorie este părăsită de mult. Nici chiar în forma mai nouă, pe care i-au dat-o unii filosofi și după care Te-ologia, și în special Dogmatica, ar fi o Filosofie diluată, în care noțiunile abstracte sunt transpuse în imagini și sim-boale, ca să poată fi înțelese de mulțimea neștiutoare, a cărei inteligență nu este destul de formată pentru a înțelege adevărurile altfel decât în parabole, nici în această formă nu e admisibilă această teorie. Căci nu este adevărat că Teologia creștină constă numai din simboluri și parabole. Ea face uz de acestea numai acolo unde limba omenească nu poate să exprime infinitul și supranaturalul altfel decât prin analogii, și aceasta o face pentru că nu se poate altfel. Este o par-ticularitate a minții omenești — cum foarte bine a observat *Herbert Spencer* — de a exprima lucrurile spirituale prin ima-gini și comparațiuni luate din lumea materială, iar lucrurile materiale prin imagini și comparațiuni din lumea spirituală. În Teologie mai ales, ca domeniu al transcendentului, sunt lu-cruri de care nu se poate vorbi altfel decât în analogii și chiar Filosofia, când se coboară în profunzimi sau când a-tinge cele mai înalte puncte ale gândirii, uzează de același procedeu. Singurul care nu face astfel este cel care nu caută să-și dea seama prin operațiunile propriei sale gândiri de construcțiunea și mersul universului și a părților lui și care neagă tot ce stă mai pre sus de simțuri.

În ce privește anticitatea, care e perioada originii și a ordonării, legăturii și prelucrării miturilor, sau cu un cuvânt: perioada mitologică în ambele ei stadii de desvol-

tare, trebuie să se știe, că Mitologia nu era pe atunci un înveliș sau haina în care avea să se îmbrace adevărul spre a putea fi înțeles, ci ea era însăși Filosofia și Teologia a-celor timpuri. Mitul și simbolul erau la început formele necesare ale amândorora, pentru că ele erau singurele forme de cugetare, care corespundeau gradului de dezvoltare al inteligenței oamenilor de pe atunci. Acesteia urmează timpurile mai puțin naive ale școalelor de pe lângă temple și ale colegiilor de preoți. Zeii sunt clasificați în teogonii și în ierarhia unui stat al cerului în toată forma. Originea tuturor lucrurilor se explică de Cosmogonie. Câteodată — cel puțin la popoarele arice — se schițează întreagă drama lumii în mai multe acte succesive și se încoronează cu speculațiunii asupra celui mai îndepărtat viitor. Aceste imagini sunt singurele forme posibile de expresiune ale unor cugetări mărețe.

În această perioadă sau pe această treaptă de cultură, Filosofia și Teologia sunt așa de legate, încât este imposibil a le separa una de alta. Orice speculațiune filosofică este în același timp și idee religioasă. La gândire în scopul de a înțelege sau lămuri ceva, la vreo știință oarecare sau Filosofie, care să-și aibă ținta sa specială, nu s'a ajuns. Nu există însă teorie fără practică. Totuși separațiunea, diferențierea se face, vine încet, dar sigur. Profanii încearcă să rezolve probleme, pe care până aci aveau să le discute numai preoții. Cărțile sfinte ale Indienilor ne oferă multe exemple de felul acesta. Regii îndrăznesc să pună Brahmanilor chestiuni care-i confuziază și la care ei ascultă răspunsurile date de înșiși întrebătorii. Atât întrebările cât și răspunsurile ne par nouă, copii luminați ai veacului XX, curate jucării copilărești și de multe ori ridicule. Totuși ele ne arată primele începuturi, încolțirea unei Filosofii independente de Teologie, care era singura suverană în domeniul spiritual, ale unei Filosofii care, oricât de puțin ar corespunde cu felul nostru de a cugeta, formează totuși un însemnat capitol în istoria dezvoltării spiritului omenesc, prin originalitatea, prin profunzimea și avântul cugetărilor ei.

Filosofia de sine stătătoare a Apusului își are începutul în leagănul întregii noastre culturi, în Grecia. În istoria Filosofiei grecești și a întregului Apus al Europei se poate studia mai bine raportul dintre Filosofie, devenită majoră, și dintre Teologia creștină.

Era natural ca aceasta din urmă să combată pe această servitoare a sa de până acum, cum o porecliseră teologii scolastici—*Philosophia ancilla Theologiae*—pe această servitoare, care-și da aere de stăpână și a și combătut-o, după cum era iarăși firesc ca aceasta, conștientă de puterea sa, să nu

mai suportate suzeranitatea Teologiei și să nu se lase să i se prescrie de aceasta ținta sa finală și calea pe care să ajungă la ea. Fiecare din ele își supraveghează de aci înainte cu temere și gelozie domeniul său. Și totuși, pentru că fuseseră până aci atât de strâns legate și înrudite și se ocupaseră cu același obiect, deși din puncte de vedere diferite, ele vin continuu în contact. Mai ales Filosofia influențează neîntrerupt Teologia. Să ne amintim numai, cât de multe idei au împrumutat marii dascăli ai Bisericii creștine din Filosofia păgână, greacă și romană, întru cât acestea puteau fi puse în armonie cu învățătura Evangheliei! Ce influență a exercitat Filosofia lui Aristoteles în tot timpul evului mediu asupra Teologiei scolastice și chiar asupra Teologiei reformatorilor și a urmașilor lor în Apus! În Calvin se unește filosoful cu teologul, ca și mai târziu în Schleiermacher. Teologia Remonstratensilor secolului XVIII are să mulțumească foarte mult lui John Locke, iar puternica înrăurire exercitată asupra Teologiei germane în secolul XIX de Filosofia unui Kant și Hegel cine n'o cunoaște?

7. După aceste spuse nu mai e greu să se determine în care puncte se unește și în care diferă Teologia de Filosofie. Sfera de acțiune a Filosofiei este de a explica întreaga noastră experiență și de a construi din aceasta o teorie asupra universului. În acest scop ea se folosește de datele și rezultatele tuturor științelor, pe care le revede, le critică și coordonează și este ca atare știința științelor. În această calitate ea trage în sfera cercetărilor sale și examinează și credința religioasă, spre a vedea întru cât stă ea în armonie cu legile cugetării logice și cu rezultatele sigure ale cunoașterii științifice a universului, adică cu științele naturale și istorice.

Oricare ar fi influența Filosofiei asupra vieții și conduitei oamenilor, oricare ar fi consecințele care se trag în practică din legile descoperite de ea, de când este de sine stătătoare, ea este și rămâne pură teorie, pură știință. Teologia este știință în alt sens, într'un sens mai restrâns și valoarea ideilor propagate de ea se vedește mai mult de practică. Și ea stă pe o temelie metafizică și fără convingerea despre realitatea unei lumi transcendente ar construi pe nisip. Dar puterea ei, de când s'a separat de Filosofie, stă în aceea că este mai presus de toată știința vieții.

La început drumul său este paralel cu al Filosofiei și ea nu trebuie să neglijeze a-și orienta pașii după ai Filosofiei. Dar chiar și acolo, unde amândouă merg paralel, Teologia își urmează cu toate acestea drumul său. Cu alte cuvinte, ea asimilează din Filosofie adevărul metafizic, pentru că are nevoie de o temelie puternică și sigură pentru con-

strucțiunea sa. Dar dovada acestui adevăr o caută ea în prima linie în mărturia sufletului, a inimii, a conștiinței și pune după aceea întrebarea : Ce însemnează adevărul pentru viață ?

Ea descrie adevăratele relațiune dintre ea și Dumnezeu, baza și ființa acestei relațiuni, cauzele care o pot distruge și mijloacele prin care se restabilește, și rezumă acestea sau în formă de lege, sau de sistem teologic, sau în singurite principii, pe care le propagă în comunitatea religioasă. Ea este cu alte cuvinte învățătura mântuirii și de aceea își are obiectul său propriu, scopul și metoda sa aparte, și este mai mult decât traducerea noțiunilor abstracte ale Filosofiei în imagini populare ; după cum și Filosofia, cu noțiunile ei abstracte, merge numai o bucată de drum mai departe și îndată ce calcă pe tărâmul Metafizicii, se servește de analogii și imagini.

Ergo, Filosofia și-a împlinit misiunea de îndată ce a parvenit să găsească o explicațiune suficientă a fenomenelor și să înjghebeze o teorie a universului, care satisface cerințele cugetării raționale ; Teologia însă merge mai departe, ea arată drumul ce conduce la împăcarea cu lumea și cu viața prin restabilirea adevăratei noastre relațiuni cu Dumnezeu ; drumul nu către o fericire egoistă, ci către adevărata pace a sufletului. Ea trebuie să-și însușească cuvântul : „și eu voiui da odihnă sufletelor voastre“.

8. Dacă acesta este raportul dintre Filosofie și Teologie, adică : mai întâi *un mers îndelungat pe unul și același drum*, așa încât abia se putea deosebi una de alta și *după aceea separațiune*, așa că fiecare are o însemnată doză de autonomie și un scop cu totul diferit, pentru ce atunci neînțelegera domnește adesea între ele și hărțuелile reciproce le absorb o mare parte din energia lor, care ar putea fi întrebuințată mai cu folos pentru desăvârșirea și consolidarea fiecăreia din ele ? Căci pe multe pagini ale istoriei citim despre încăerări între Teologie sau religii de o parte și Filosofie sau cugetarea mai liberă, emancipată, de altă parte.

Și nu se poate zice că religiunea este în cazul de apărare legitimă, că adică silită de atacurile Filosofiei, care-i contestă nu numai adevărurile dumnezeiești pe care ea le propagă, ci-i tăgăduiește propria-i ființă, declarând-o de simplă ficțiune, de chimeră, se înarmează contra ei, spre a-și susține drepturile sale la viață. Nu se poate zice aceasta, pentru că nu întotdeauna Filosofia s'a făcut vinovată de asemenea atacuri nedrepte în contra Teologiei. Se poate zice aceasta de unele școale filosofice vechi, ca d. ex. a tinerilor Eleați, a Atomistilor, a Epicureilor, mai departe de Enciclopediștii francezi ai secolului XVIII, de Pozitivii secolului XIX, de bărbați

ca Feuerbach, Strauss, Renan, Max Stirner, Nietzsche, Büchner, Heckel ș.a., dar nu se poate zice de Pitagora și Pitagorei, de Stoici, de Anaxagora, de Socrates, de profund religioșii panteiști ca : Spinoza, Fichte, de Kant, Jacobi, Hamann, de teologii-filosofi ca : Schleiermacher, Biedermann, Ritschl, Sabatier, s. a.

Prin urmare : legitima apărare a Teologiei sau atacurile Filosofiei nu sunt întotdeauna, nu sunt cauza unică a războiului dintre ele. Când o desgustătoare Filosofie raționalistă sau cinic-materialistă vrea să drămuiească totul cu balanța sa și trece cu vederea peste drepturile inimii, atunci religionea este expusă pericolului și acei care țin la ea trebuie să se alarmeze și să se armeze spre a o apăra. În asemenea caz Filosofie e vinovată. Când ea își închipuie că va putea să explice totul, chiar și rațiunea de a fi și ființa lucrurilor numai din principii materiale, atunci se află pe căi greșite, rătăcește și Teologia are dreptul și datoria de a lua pozițiune față de unilateralitatea Filosofiei și de a încerca s'o aducă la calea adevărului.

Dar nu întotdeauna stau ele într'o astfel de opozițiune. De cele mai multe ori conflictul își are cauza într'o înțelegere greșită și anume în confundarea unei anumite forme de religione sau a unor părți din ea cu religionea însăși, cu adevărata ființă a religiei. Filosofii care duc războiu contra religiei, o fac fiindcă nu deosebesc religionea și formele în care ea apare, nu separă partea divină, eternă, neschimbătoare a ei de unele forme exterioare de cult și ceremonii, iar teologii, conduși de aceeași idee greșită, văd în Filosofie dușmana religiei, pentru că ea supune examenului criticii haina exterioară în care este îmbrăcată religionea și nu pricep că prin aceasta se aduce un prețios serviciu purificării și desvoltării religiei.

Totuși, cauza principală a conflictului este alta. Ea zace în diferența de desvoltare a amândorora. Filosofie păsește înainte neîntrerupt cu cercetările ei, pe când Teologia rămâne mult timp staționară, sau înaintează cu pas domol. Ceea ce formează într'un moment dat ștocul ei de cunoștințe din Filosofie și știință, cunoștințe cu care stau în legătură organică multe din ideile sale, aparține unei perioade de timp de mult scurs, face parte din teoriile filosofice și științifice, care și-au trăit traiul. Teologia stă în această privință de regulă în urma Filosofiei.

Filosofie și Teologie trebuie să stea într'o efectivă și vie relațiune reciprocă, în corespondență amicală.

9. Orice Teologie, fie ea îmbrăcată în dogme filosofice s'au în mituri poetice, este expunerea a trei învățături, care

formează împreună cele trei elemente esențiale ale oricărei religii și din care decurg toate ideile religioase.

Aceste învățături sunt: Învațătura despre Dumnezeu (*Teologia* în înțelesul cel mai strâns al cuvântului); învățătura despre raportul dintre om și Dumnezeu, în teorie și realitate, sau *Antropologia* și învățătura despre mijloacele pentru atingerea și întreținerea comunității cu Dumnezeu sau *Soteriologia*.

Punctul de plecare în orice Teologie îl formează credința sau mai bine zis învățătura despre Dumnezeu, căci credința în una sau mai multe puteri supraomenești, într'un Dumnezeu, sau o întreagă lume de zei, este fundamentul fiecărei religii. Nu există, nu poate exista religie fără Dumnezeu. O excepție dela această regulă, voește a face acea direcțiune în Teologia modernă, care țintește înființarea unei religii fără Dumnezeu, fără Metafizică.

Teologie fără Metafizică nu se poate și cu toate acestea învățătura religioasă despre Dumnezeu se deosebete de aceeași învățătură a Filosofiei, prin faptul că ea nu este curat speculativă ca aceasta, ci mai mult practică. Lucrul principal pentru ea nu este de a ști ce este Dumnezeu după ființa sa, ci ceea ce el este cu privire la lume și în special la om.

Reversul Teologiei în sensul strict al cuvântului este *Antropologia*. În aceasta este vorba de idealurile și aspirațiunile religioase, de proveniența sau origina și destinațiunea omului, de viața sa în comunitate cu Dumnezeu și în ascultarea de poruncile și legile sale.

Dar în fața idealului stă aci realitatea, omul în căderea și slăbiciunea sa. Comunitatea sa cu Dumnezeu este stânjenită de sensualitate și egoism, distrusă prin păcat și el însuși — omul — plin de dorul de a fi mântuit, de a se împăca cu Dumnezeul său, privește în toate părțile după ajutor. Acestui dor corespunde *învățătura despre mântuire*, care pune înainte mijloacele prin care se poate restabili comunitatea cu Dumnezeu, înfrânge puterea răului, începe și continuă o nouă viață și realizează nădejdea.

Aceste trei învățături fundamentale ale oricărei religii, cum și toate cele care decurg din ele și stau în strânsă legătură cu ele, nu se pot expune în chip satisfăcător, trata științificește, fără ajutorul Filosofiei ca știință a principiilor.

Teologia poate să desfășoare adevărurile de credință și fără să țină seamă de teoriile metafizice, de adevărurile teoretice — așa cum fac Protestanții în general și mai ales așa zisa școală „*neocantiană*” — căci credința poate contrazice cunoștința rațională despre lucruri, fără ca cu toate acestea să înce-

teze a se adevări în practică, câmpul ei propriu de acțiune, dar o asemenea autonomie și independență a Teologiei ar aduce cu sine, ca consecință logică inevitabilă, totodată și renunțarea la orice ajutor din partea rațiunii. O credință, pe care neconsonanța cu adevărul rațiunii n'o poate vătămă și desrădăcina, nu-și poate consolida siguranța prin consonanța cu acelea. Cu alte cuvinte : ceea ce este cu totul impotent în a o vătămă trebuie să fie impotent și în a-i ajuta sau folosi, pentru simpla rațiune că n'are niciun fel de putere sau influență asupra ei.

Admitem aceasta ? Atunci nu mai există cu privire la adevărul obiectiv nicio deosebire între diferitele forme de credință și ea ipso nicio rațiune de a prefera o credință alteia. Credința cea mai ideală și mai perfectă se pune atunci, în ce privește adevărul ei obiectiv, pe aceeași treaptă cu superstițiunea cea mai crasă și mai absurdă. Nici falsitatea acesteia nici adevărul aceleia nu pot fi dovedite în acest caz, pentru că lipsește termenul de comparațiune : adevărul obiectiv, cu care ele declară că n'au nimic comun. Se înțelege dela sine, că păgubașul în acest caz este religiunea creștină, care ca forma cea mai înaltă și mai perfectă de religiune, se pune pe aceeași linie cu superstițiunea, misticismul și religiunile primitive.

Teologia speculativă romano-catolică, prin reprezentantul ei de frunte, Toma de Aquino, a căutat să împace aceste două extreme, care s'au prezentat pătrunzătoarei minți a nemuritorului autor al Summei Teologice în toată asperitatea pe care au câștigat-o în decursul veacurilor, din timpul său și până azi, proclamând supunerea rațiunii față de credință: *ratio subversit fidei*, și designând rațiunii rolul de a spulbera argumentele adversarului, dovedindu-le sau false sau netrebuitoare: „*Solvere rationes quas inducit adversarius sive ostendend' esse falsas sive ostendendo non esse necessarias*“. Soluțiunea Aquinatului nu convine însă filosofilor, pentru că la „*ratio subversit fidei*“ se adaugă ca corolar: „*Philosophia ancilla Theologiae*“.

Dacă Teologia refuză concursul Filosofiei și al adevărilor teoretice, trebuie să caute a dovedi veritatea propriei sale forme de credință și falsitatea celorlalte, fără ajutorul cunoștințelor teoretice, numai cu mijloace practice. Deși aceste mijloace sunt normative pentru credință și pot fi considerate de mulți ca suficiente, totuși ele nu fac de prisos dovedirea adevărilor de credință prin consonanța lor cu rezultatele cunoștinței filosofico-științifice. Acestea nu pot strica nimic celor dintâi, ci din contră : le ajută, le completează.

10. Una din metodele obicnuite în dovedirea adevărului credinței este reducerea ei la revelațiune. Această metodă este întrebuințată cu predilecție de toți teologii, pentru că în Teologia creștină se află ideea cea mai curată și streină de amestecul ideilor mitice, despre revelațiune. Totuși, revelațiunea este o noțiune, o abstracțiune, ea însăși obiect de credință și face impresiune numai asupra acelor care cred în ea. Față de sceptic, de necredincios, de materialist, care cer dovezi pipăite, dovezi ad oculos, ea rămâne fără efect. Pe lângă aceasta, fiecare religione se bazează pe revelațiune. Cum se poate susține superioritatea unei revelațiuni față de alta, când lipsește unitatea de măsură, comună tuturor? Iar aceasta o dă numai Filosofia.

Tot același lucru este și cu provocarea la unitatea de credință a membrilor unei amintite comunități religioase. Ea poate întări și mai mult pe cel deja tare și statornic în credință, dar nu va fi în stare să înlătore îndoiala și să facă să se nască sămburele credinței în inima celui care se îndoiește de adevărul ei. Unde mai punem apoi că unitatea de credință e numai ceva relativ? Căci câte confesiuni și secte sunt numai în sânul Creștinismului! Și câte diferențe sunt între opiniunile religioase ale membrilor aceleiași confesiuni sau secte! Să ne oprim cu mintea numai un moment la conglomeratul religios pe care-l exprimă cuvântul Protestantism. Nu sunt acolo aproape quot capita tot sensus? Și câte religii mai sunt pe suprafața globului pământesc afară de cea creștină și în sânul acelor câteva secte și câte păreri? Să mai adăogăm la acestea religiunile dispărute în trecut și sectele ce vor apare pe viitor în sânul celor existente—pentru că vorbind de adevărul unei credințe nu ne putem opri numai la un anumit moment, căci ceea ce a fost ieri sau trece azi de adevăr și va fi dovedit de neadevăr, acesta nu e adevăr, ci numai verosimil, aparență de adevăr pe când adevărul este același întotdeauna, veșnic. Considerând acestea, mai putem invoca unitatea de credință ca argument convingător pentru sceptic și necredincios?

Se încearcă în sfârșit a se asigura adevărul ideilor religioase contra îndoelii, deducându-l din postulatele rațiunii practice ca noțiuni morale, cum a făcut-o Kant și o fac teologii neo-kantieni, dar nici această metodă nu posedă deplină putere de convingere. Intr'adevăr noțiunile morale pe care se întemeiază ideile religioase, ni se impun cu autoritatea aceluși imperativ categoric al lui Kant „*Tu trebuie*“ și ne cer recunoașterea lor, dar credința în adevărul anumitor idei religioase nu e identică cu recunoașterea valorii anumitor principii morale și nicidecum nu decurge cu nece-

sitate din acestea. Recunoașterea principiilor de morală este numai ceea ce în Logică se numește „*judecată de valoare*“ (Werturteil), adică însemnează numai valoarea sau însemnătatea acestor principii, în timp ce credința în adevărul unei idei religioase este credința într-o realitate. Ambele sunt lucruri foarte diferite. Judecățile de valoare sunt categorice numai cu privire la valoarea principiilor, dar în ce privește realitatea sunt curat ipotetice. Realitatea, zice judecata de valoare, are preț numai dacă reprezintă și o valoare oarecare, dar dacă realitatea este astfel sau nu, aceasta nu face parte din sfera competenței ei. Kant zice cu drept cuvânt, că chiar dacă legea morală n'ar fi determinat sau n'ar determina pe niciun om să lucreze conform prescripțiilor ei, rămâne totuși adevărat că numai astfel de determinare se poate numi „*bună*“ din punct de vedere moral.

Ideile religioase, care se alipesc la judecățile de valoare sunt judecăți de realitate, ele se întrebă în prima linie, dacă există, ceea ce ele reprezintă, căci cineva poate să nu tăgăduiască însemnătatea judecăților de valoare și cu toate acestea să nege credința religioasă, că adică lumea cu dispozițiunea lucrurilor din ea corespunde acestor judecăți. Aceasta o face *pesimistul ateist*. El nu tăgăduiește că binele e bine și răul este rău și că lumea n'ar avea nicio atracțiune, n'ar fi bună, dacă ar cuprinde în sine bunurile, valorile la care se raportă judecățile de valoare, ci susține numai că ea nu le cuprinde, sau nu le poate cuprinde.

Așadar, nici pe calea aceasta practică și mult umblată dela Kant încoace, nu se poate asigura și apăra adevărurile religioase în contra necredinții și a scepticismului. Însași noțiunile de bine și rău, care sunt obiectul judecăților de valoare, nu pot fi admise fără ajutorul adevărurilor teoretice pe care numai Filosofia le poate pune în serviciul Teologiei. Fără a se fi demonstrat și stabilit pe cale logică, că există un adevăr obiectiv și că noțiunile de bine și rău nu sunt numai abstracțiuni ale minții, ci corespund unor anumite stări de lucruri și acțiuni din lumea externă, nu s'ar putea dovedi contra pesimiștilor și scepticilor, că în lume există pe lângă materie, și o valoare morală a lucrurilor și acțiunilor. La întrebarea pentru ce crede el, că lumea trebuie să aibă o valoare morală în sine, susținătorul credinței n'ar putea invoca, dacă nu face apel la concursul Filosofiei, decât argumentul că așa dorește el și este convins că așa trebuie să fie. Scepticul poate răspunde la aceasta, că și el găsește excelentă ideea, și că ar fi foarte de dorit ca lumea să fie într'adevăr așa cum susține acea credință ideală, dar că el, cu toată bunavoință ce are de a o admite, nu găsește totuși

motive suficiente să creadă, că așa este în realitate. La această obiecțiune susținătorul credinței n'ar mai putea replica nimic.

Teoria aceasta după care ordinea morală din lume și prin urmare și religiunea bazată pe ea sunt numai o simplă închipuire, o idee, care n'are altă bază decât dezideratul sufletului nostru de a domni o ordine morală în lume, a fost susținută și apărată în trecut cu mult entuziasm de poetul Schiller, de filosoful Friederich Albert Lange, de teologii Feuerbach, Schleiermacher și discipolii lor, iar în prezent de teologii și filosofii neokantieni. Sufletul omenesc însă se revoltă contra ei. El nu poate admite ca credința sa cea mai intimă să fie declarată de pur imaginară, ci reclamă cu energie pentru ea un loc în lumea reală.

Și ea există într'adevăr în lume. Nici chiar pesimismul cel mai exagerat nu poate contesta cu totul existența unei ordini morale, a unei valori în lume, căci oricât de lipsită de preț și plină de mizerii ar fi lumea în ochii pesimistului, ea are totuși bunul, că cel puțin îi lasă posibilitatea de a i se sustrage, de a se desface de ea, dacă nu-i convine, fie chiar că el ar face-o cu prețul vieții sale. Acesta este un punct de o importanță considerabilă contra Pesimismului. Cu totul lipsită de valoare ar fi lumea numai atunci, când la o reală lipsă de valoare a existenței în general s'ar asocia și imposibilitatea oricărei ieșiri din această stare de absolută mizerie, când toată făptura ar fi condamnată să-și târască mizerabila-i existență în veci, fără speranță de încetare. Aceasta e însă o cugetare așa de înspăimântătoare, că nici mintea celui mai încarnat pesimist n'o poate cuprinde și primi.

Credința că lumea are o valoare morală este o credință de mult preț. Chiar cine nu vrea să recunoască valoarea lumii, e nevoit să recunoască cel puțin valoarea credinței în existența unei asemenea valori a lumii, după cum e nevoit să recunoască valoarea condiționată a principiilor morale. Cu modul acesta, credința în valoarea lumii devine ea însăși o valoare, a cărei validitate necondiționată este tot așa de neclintită ca și a principiilor morale și tot așa de independentă de faptul că o posedăm sau nu, ca și validitatea principiilor morale de faptul că ne orânduim conduita după ele sau nu. Această credință poate fi considerată mai departe ca un principiu moral, care aparține elementelor constitutive ale formării unui caracter cu adevărat moral, tot așa de neapărat ca și principii iubirii de aproapele, al umilinței, mărinimiei, etc. Dacă la recunoașterea valorii necondiționate a acestor principii se adaugă și recunoașterea

datoriei de a și-le însuși și păstra, atunci avem împreună cu recunoașterea valorii acestei credințe și recunoașterea datoriei de a ne-o însuși și păstra, și cu aceasta credința în valoarea lumii se află deja pe terenul obligațiunii morale. Dela ordinea morală în lume se conchide apoi la existența unei ființe supreme, atotputernice și prea bune, care a creat lumea și a pus în ea ordinea morală.

11. Acesta este drumul pe care l-au bătut adversarii speculațiunii, ai Filosofiei în materie de Dogmatică, pentru a putea ieși din prăpastia în care se găseau și a pune fundamentul unui întreg sistem religios, fără a se servi câtuși de puțin de speculațiunile metafizice. Drumul este, o recunoaștem fără ezitare, larg, drept și frumos, totuși nu destul de sigur și deajuns de lung, spre a ne putea duce la ținta ce urmărim.

A întemeia adevărul credinței pe inevitabile cerințe sufletești, nu e tot ce se poate face pentru credință și fără tovarășia Metafizicii însăși această temelie e prea șubredă, căci după cum este o cerință a sufletului de a recunoaște o valoare în lume, tot astfel este o cerință nu mai puțin originală și nu mai puțin invincibilă a aceluiași suflet, de a privi ordinea morală din lume ca stând în cea mai perfectă armonie cu ceea ce mintea cunoaște despre constituțiunea lumii.

Și după cum credința în valoarea lumii se poate formula în datorie morală, tot astfel și cu aceeași argumentațiune putem da caracterul de datorie morală și armonizării dintre aceste două puncte de vedere ale considerării lumii, sau adevăratei împăcări dintre credință și știință prin intermediul Filosofiei, putem stabili postulatul de a cultiva Filosofia din datorie. Din acest punct de vedere privită chestiunea, ar fi imoral a separa credința de știință, Teologia de Filosofie, pentru că s'ar contrazice o credință intimă a sufletului, căreia n'avem niciun motiv de a-i refuza satisfacerea.

Chiar dacă întemeierea credinței numai pe cerințele practice ale sufletului n'ar fi unită cu desavantagiul separării ei de știință, totuși ea n'ar câștiga mult, pentru că numai convingerea despre o valoare intrinsecă a lumii ar fi ceva prea vag și n'ar putea, fără ajutorul cunoștințelor teoretice, să se ridice la ideea de Dumnezeu, creațiune, providență, grație, mântuire, fericire veșnică etc. idei absolut indispensabile pentru existența oricărei religiuni. Și la aceste idei nu se poate ajunge fără speculațiuni metafizice, teorii cosmologice, concluziuni trase din rezultatele cercetărilor tuturor științelor etc.

Dacă corespondența cu cunoștințele teoretico științifice nu constituie un factor de care să se țină seama în judecarea adevărului ideilor religioase, atunci, și cât timp acesta nu va avea loc, ideile religioase ale diferitelor popoare și indivizi stau și vor sta cu egală îndreptățire unele în fața altora, susțin și vor susține, cu drepturi egale fiecare din ele în parte, că ele constituesc adevărata, unica religie adevărată. Însăși acelor idei, pe care în starea actuală a științei le considerăm de superstiții, nu le putem refuza în acest caz un loc de onoare alături de cele mai înalte și mai curate idei religioase ale popoarelor culte.

12. *Teologia nu poate exista fără Filosofie, fără Metafizică.* O mărturisire de credință al cărei adevăr să se bazeze în mod exclusiv numai pe postulate practice și cu totul independent de orice cunoștință teoretică și care nici să nu piardă nici să nu câștige prin consonanța sau neconsonanța cu aceasta, este imposibilă. O cunoștință, bazată numai pe sentimente și cu totul diferită de cunoștința intelectuală nu poate exista. Emanciparea completă de cunoașterea intelectuală nu poate avea decât însemna decăt că mintea poate lua ceva drept adevăr numai pentru motive practice, din impulsul unei cerințe sufletești și fără o întrebuintare prealabilă a judecății logice asupra obiectului al cărui adevăr îl proclamă. Asemenea proceduri de a cunoaște adevărul nu pot purta numele de cunoștință, ci numai de anticipare a cunoștinței. În viața practică operăm foarte adesea cu anticipări de cunoștință și o mare parte din ideile noastre religioase poartă acest caracter. Ele sunt întradevăr independente de rezultatele pozitive ale cercetărilor filosofico-științifice. Adevărul lor se bazează numai pe motive practice, așa că neatârarea credinței, și cu aceasta a Teologiei, de Filosofie nu poate fi tăgăduită în acest sens. E însă cu totul greșit ca dela aceste începuturi ale credinței, dela aceste adevăruri rudimentare, să se întindă concluziunea asupra întregii scări a fazelor de dezvoltare prin care trebuie să treacă credința până să atingă punctul ei culminant, în care numai se poate cunoaște adevărata ei natură și a se susține că adevărul obiectiv al noțiunilor de credință e diferit de ceea ce se consideră de adevăr din punct de vedere teoretic, sau că e indiferent pentru adevărul acestor noțiuni, dacă ele corespund sau nu cu adevărurile teoretice, că prin urmare o idee religioasă, care stă în cel mai pronunțat desacord cu acelea, poate totuși să fie adevărată.

13. Așa zisa teorie a „*dublului adevăr*“, că adică ceva ce este absolut inadmisibil și imposibil în ordinea teoretică, poate fi totuși adevărat în ordinea practică, nu este de lepădat, cu toată critica nefavorabilă ce i s'a făcut. Mintea sănătoasă n'a refuzat niciodată a recunoaște adevărul acestei

teorii, ci s'a opus numai întrebuirii ei false și unde nu-și avea locul. Aserțiunea că în virtutea acestei teorii s'ar putea lua două opinii contradictorii drept deopotrivă de adevărate, este inadmisibilă și imposibilă cât timp spiritul omenesc își va păstra întregimea rațiunii. Ce minte normală ar putea admite de ex. pe de o parte că lumea nu e decât un vârtej de materie, un conglomerat de atomi mișcându-se și influențând unele asupra altora numai după legi mecanice, iar spiritul și însușirile sale numai un produs al materiei, și pe de altă parte că spiritul e ceva imaterial, destinat pentru veșnicie și că o ființă supremă îi fixează scopuri morale, pe care el le îndeplinește în mod liber? Pe marea mult agitată a vieții noastre sufletești, expuși la tot felul de întâmplări, care-și găsesc ecoul în mintea și inima noastră, se poate întâmpla adeseori să nu fim în armonie deplină cu noi înșine, să nu reușim a pune în perfect acord impresiunile primite dela lumea din afară cu cele ce pornesc din interiorul sufletului nostru, să asistăm la conflicte între minte și inimă, cum s'au văzut destui oameni, care în știință sacrifică cu fidelitate pe altarul materialismului, iar în viața lor casnică și socială se conduc cu sfințenie de preceptele religiei și ale moralei; *dar*, e cu totul altceva a fi împărțit în convingerile tale numai din slăbiciune și imperfecțiunea proprie firii omenești în general, și altceva a face din această deosebire de convingeri, cu deplină conștiință și voință un principiu normativ pentru felul tău de a judeca obiectele ce se prezintă facultăților tale sufletești și a le sili să recunoască deopotrivă de adevărate vederi care stau în contradicție flagrantă. Aceasta este o enormitate de care spiritul omenesc nu e capabil. A considera ceva de bun și rău, de adevărat și fals, ca existând și neexistând etc. etc. în unul și același timp, în înțelesul propriu și obiectiv al acestor cuvinte, este imposibil.

14. Considerațiunile acestea asupra dublului adevăr au condus, în încercarea de a aplană diferendul dintre credință și știință, Teologie și Filosofie, la ideea de a declara de neegale păreri contradictorii despre lume și a subordona pe una celeilalte, *sau* reducând credința religioasă, dimpreună cu arta și poezia la o iluziune binefăcătoare, la care omul, uitând de știință, trebuie să se refugieze din când în când pentru a suporta — gustând din nectarul lor tonic și răcoritor — greutatea sufocantă a vieții, *sau* declarând de rătăcire cunoștința intelectuală despre lume, cunoștință în ale cărei cotituri mintea omenească se vâra și înaintează fără voie, potrivit unei legi firești. Și una și alta din aceste două alternative sunt false. Cea dintâi pentru că nedreptățește religinea, cea de a doua pentru că nedreptățește știința.

Prima alternativă o lăsăm nediscuțată, pentru că ne-ar duce prea departe. Pentru acum să examinăm mai de aproape pe cea de a doua.

Susținătorii teoriei că cunoștințele noastre teoretice sunt, dacă nu curată rătăcire, cel puțin de natură cu totul relativă și subiective, dau mâna cu scepticismul filosofic, spre a putea susține teza despre independența absolută a adevărilor de credință față de adevărurile filosofice, teză bazată pe ipoteza relativității cunoștințelor teoretice. Ei argumentează astfel: Cunoștințele teoretice sunt numai relative. De aceea, mintea noastră postulează cu necesitate o cunoștință absolută, care poate contrazice cunoștințele teoretice, fără ca prin aceasta să piardă ceva din valoarea sa.

Această cunoștință există, ea este cea pe care ne-o dă credința.

Abstracțiune făcând de premisa din care se trage această concluziune, că e nedemonstrată și dubioasă, acest silogism nu aduce niciun serviciu cauzei în serviciul căreia se pune. Cel puțin nu poate face aceasta cât timp nu mai sunt și alte dovezi pe baza cărora să se poată deduce această concluziune, de vreme ce lovitura ce se dă prin această cunoștinței teoretice se resfrânge și asupra celei religioase. Dacă adevărurile teoretice nu sunt adevăruri, ci sunt false, nesigure, atunci cum ne putem încredința că cele ale credinței sunt sigure și adevărate? Scepticismul, proclamat stăpân în domeniul Filosofiei și al științelor experimentale, nu poate fi împiedicat să nu treacă și în domeniul învecinat al credinței. El este o boală contagioasă. Să-l examinăm dar mai de aproape, atât în interesul Filosofiei, cât și mai ales al Teologiei.

Scepticismul absolut, care nu voește să recunoască valabilitatea legilor cugetării nici măcar în întrebuintarea lor subiectivă și tăgăduiește existența oricărei deosebiri între adevăr și prezumțiune, transformând cu chipul acesta orice cunoștințe în simple visuri, cade în contrazicere cu sine însuși, negând însăși propozițiunea pe care voia s'o demonstreze, că adică, orice cunoștință e numai presumțiune, vis, chimeră.

15. În aceeași situațiune ca scepticismul absolut se găsește și scepticismul moderat, care apare ca *subiectivism*, predicând subiectivitatea formelor și legilor cugetării și utilitatea valorii lor obiective. Subiectivismul nu consideră de imposibil ca reprezentățiunile să corespundă obiectelor reprezentate, dar ține aceasta de ceva nesigur, căci reprezentățiunile noastre, zice el, sunt numai subiective, dependente de formele și legile cugetării noastre omenești. Noi ne putem reprezenta obiectele și fenomenele din afară și stările

interne psihice numai amăsurat acestor forme și legi ale cugetării, putem deosebi adevărul de neadevăr numai după criteriul dat de ele. Dacă însă legile cugetării noastre sunt și legile lucrurilor și fenomenelor din lumea externă, dacă lucrurile în sine sunt așa cum ni le reprezentăm noi, ori cu totul altfel, nu putem ști, de vreme ce nu putem ieși din reprezentațiunile noastre și a pătrunde în ființa intimă a lucrurilor. De aceea dar, toate cunoștințele noastre poartă numai un caracter subiectiv și obiectivitatea adevărului lor e mai mult decât problematică. Așa încheie această speță de scepticism, pe care am numit-o subiectivism.

16. Subiectivitatea și relativitatea cunoștinței o susține asemeni și *pozitivismul empiristic*. Formele în care se mișcă cugetarea sunt produse ale organizațiunii noastre psiho-fizice, așa cum s'a format ea ca rezultat al unei îndelungate evoluțiuni și sunt condiționate de aceasta. Dacă evoluțiunea acestor forme ar fi luat o altă direcțiune — ceea ce din punct de vedere pozitivist n'ar fi fost imposibil — decât aceea pe care a luat-o, am fi avut o altă organizațiune, o altă structură cerebrală și prin urmare și alte forme de reprezentațiune și cugetare și ne-am fi reprezentat lucrurile și am fi gândit asupra lor altfel de cum o facem acum pe baza organizațiunii psiho-fizice ce avem. Poate că în alte regiuni ale universului, pe alte planete, locuiesc ființe organizate altfel decât noi, care posedă alte funcțiuni intelectuale pe baza cărora judecă cu totul altfel despre lucruri decât noi. Poate că cu trecerea veacurilor, dezvoltarea mergând progresiv, se vor schimba însăși formele de cugetare ale genului omenesc, așa că urmașii noștri în vremuri îndepărtate vor avea nu numai cugetări diferite de ale noastre, dar și cu totul alte criterii pentru deosebirea adevărului de fals.

Pe alegațiunile subiectivismului și ale scepticismului aci expus se bazează aserțiunea, că adevărul credinței religioase stă mai presus de orice adevăr intelectual și că este independent de el. Teoria cunoștinței, zic susținătorii acestei aserțiuni, nu ne face cunoscut ființa lucrurilor, ea nu ne prezintă lucrurile așa cum sunt, ci numai cum ne apar, amăsurat principiilor subiective, ideilor apriori, care cârmuiesc cunoștința. Ea este deci numai subiectivă. Lângă ea și mai presus de ea stă adevărata cunoștință obiectivă, cunoștința religioasă, însoțită pe cale practică, care, liberă de neajunsurile subiectivității, ne oferă privirea lumii în adevărata ei formă și ființă.

Argumentul acesta teologic bazat pe subiectivism ne prezintă o ciudată amestecătură de adevăr și rătăcire, de concluziuni logice și alogice. Dacă argumentul, așa formulat, ar poseda puterea de convingere ce i se atribue, ar fi prea

greu a salva obiectivitatea prescrisă cunoștinței religioase și a o susține față de subiectivitatea cunoștinței teoretice, pentru că sentimentele, speranțele și aspirațiunile, pe care se bazează cunoștința religioasă, sunt cel puțin tot așa de subiective, dacă nu și mai mult, decât legile cugetării.

Dacă nu suntem siguri că lumea este așa, cum ne-o reprezintă cugetarea noastră subiectivă, suntem atunci și mai puțin siguri că e așa cum dorim să fie, numai pe baza sentimentelor, speranțelor și dorințelor inimii noastre. Chiar dacă argumentul de față are valoare sub forma aci expusă, atunci el n'aduce niciun serviciu Teologiei, ci o răstoarnă la pământ, alături de subiectivitatea cunoștinței teoretice, contra căreia a fost îndreptat.

Este însuși interesul Teologiei să susțină obiectivitatea cunoștințelor teoretice, fără ca cu toate acestea să lase a-i fugi de sub picioare terenul ce aparține credinței. Bine înțeles, cunoștințele noastre teoretice, ca și întreaga noastră cugetare, sunt subiective în înțelesul că sunt determinate de anumite legi proprii cugetării și sunt mărginite de limitele puse acesteia prin însăși firea ei. Desigur, dacă am avea și alte simțuri, dacă facultățile sufletești ne-ar fi altfel conformate, am simți și cugeta altfel, și dacă legile cugetării n'ar fi aceleași pentru toți oamenii, atunci ceea ce pentru unul e adevărat ar putea fi fals pentru altul și viceversa. Câtă vreme însă cugetarea omenească este supusă aceluiași legi și cu toți judecăm după ele — pentru că altele afară de ele nu avem — trebuie să recunoaștem de adevărate toate cugetările formulate potrivit acestor legi: Acestei categorii de cugetări trebuie să-i dăm predicatul de obiectivă și să-i ascriem validitate generală. Numai acele cugetări, care contrazic una sau alta din legile cugetării și care prin urmare au valoare numai pentru un individ, sau pentru o anumită clasă de indivizi, numai acelea trebuie numite subiective.

Că cugetarea noastră față de cugetarea Ființii supreme, sau a altor ființe superioare nouă, e nu numai cu totul inferioară, subiectivă, ba poate chiar rătăcită, aceasta este o altă chestiune, care nu intră în cadrul discuțiunii de față și nu schimbă întru nimic obiectivitatea cugetărilor noastre. Noi avem să ne mărginim la cugetarea omenească și nu ne ocupăm nici de logica cugetării divine sau îngerești, nici de a moluscelor, zoofitelor, peștilor, mamiferelor și altor animale (dacă aceste viețuitoare au într'adevăr vreuna). Așa dar, rațiunea este judecătorul suprem în operațiunile cugetării. Ceea ce ea declară ca obiectiv, trebuie luat ca atare, și ce de subiectiv, asemeni.

17. Acum, după ce am stabilit puțința unei cunoștinți obiective—mai întâi în materie profană—putem reclama obiectivitate și pentru cunoștința religioasă. Altfel, dacă nu există obiectivitate pentru una, nu poate exista nici pentru cealaltă.

Recunoșterea obiectivității cunoștințelor teoretice oferă un îndoit avantaj Teologiei: *a)* se câștigă în genere ideea posibilității unei cunoștințe obiective, absolut necesară pentru ambele feluri de cunoștință: teoretică și religioasă; domeniul credinței fiind mai vast și mai abstract decât al cunoștinței teoretice și credința fiind silită să facă adesea împrumuturi la ea, are un creditor conștiincios, dela care poate împrumuta fără teamă că moneda și titlurile primite de bune ar fi cumva false.

Teologia este prin urmare strâns legată de Filosofie. Ambele trebuie să meargă mână în mână, căci chiar dacă multe din adevărurile religioase n'au nevoie de ajutorul Filosofiei, totuși când și motive raționale se asociază cu motivele de credință, acestea din urmă capătă o putere iresistibilă și pot convinge și pe acei care—cum zice apostolul Pavel despre păgâni—cer înțelepciune, vor ca credința să îmbrace haina logicii. Afară de aceasta sunt și adevăruri religioase, care fără sprijinul speculațiunii metafizice, cu greu s'ar putea menține.

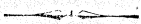
18. Toate încercările amintite până aici de a expune Teologia fără concursul Filosofiei s'au făcut în sânul Protestantismului, de unde putem deduce că Teologia protestantă—cu foarte puține excepțiuni—stă față de Filosofie într'o pozițiune, care nu se poate numi războiu, dar nici pace. Ea vrea să trăiască numai pentru sine și prin sine. Pe celelalte științe le ignorează, simplu, ca și când n'ar exista, sau n'ar avea nimic comun cu ea. Progresul științelor pozitive n'o interesează, rațiunea cu legile ei este pentru cei mai mulți teologi, tot ceea ce era pentru *Luther*: „*Caprițioasa doamnă rațiune*“.

Cele zise despre Teologia protestantă sunt numai cu privire la Teologia speculativă, adică Teologia dogmatică, apologetică și până la un punct și cea morală, iar nu despre Teologie în genere, căci celelalte ramuri ale Teologiei au luat avânturi amețitoare. Progresele gigantice pe care le-a realizat Istoria și Filosofia în secolul XIX n'au rămas fără răsunet asupra Teologiei istorice, exegetice și practice. Numai Dogmatica se ține încatenată de Critica rațiunii practice a lui Kant și se adapă neconținut din misticismul lui Luther unit cu aversiunea lui contra amestecului rațiunii în materie de credință. Dacă ici și colea se vede aplicată la Dogmatică și altă Filosofie decât a Criticii rațiunii pure, se face mai mult de raționaliști și de filosofii religioși.

19. Romano-catolicismul e în războiu continuu cu Filosofia și știința. Călăii lui Giordano Bruno și Galilei țin și azi cu neștrămutare numai la Filosofia lui Toma de Aquino — care e cea aristotelică — și nu vor să schimbe din ea nici o iotă sau cheriat.

Excepțiuni se fac numai în chestiuni în care Prea sfântul Părinte găsește de cuviință că se pot face abateri și concesiuni.

20. Teologia Bisericii noastre ortodoxe nu este înhămată — nici ca cea protestantă la carul reformatorilor și robită filosofiei kantiene, nici ca cea romano-catolică la carul Aquinatului cu vizitii socotiți infalibili — ci ea a ținut întotdeauna mijlocia — *aurea mediocritas* — între una și alta, împrumutând ceea ce a găsit bun și dela una și dela alta, dar purtând grija de a nu desfigura prin adaose artificiale frumusețea și armonia originală a doctrinei creștine.



OMILIA SFANTULUI VASILE CEL MARE

La cuvintele Evangheliei după Luca : „Stricavoi jitnițele mele și mai mari voi zidi⁽¹⁾” și despre lăcomie²⁾.

1. Indoit este felul ispitelor. Căci sau strâmtoările încercă inimile ca pe aur în cuptor, vădind prin răbdare tăria lor, sau adesea chiar belșugul în viață devine pentru mulți un chip de ispită. Este deopotrivă de greu să-ți păstrezi sufletul neînjosit în greutate și să nu te semețești jig-nind în situațiile înalte.

Pildă de primul fel de ispitate este marele Iov, neînfrântul luptător, care, primind cu inimă neclintită și cu cuget statornic toată silnicia diavolului, ca pe o navală de torent, s'a arătat cu atât mai mare decât ispitele, cu cât păreau mai mari și mai grele luptele în fața cărora îl punea vrăjmașul. Iar pildă de ispitele vieții înfloritoare este, între altele, și acest bogat despre care ni s'a citit acum, care și avea bogăție și nădăjduia încă să mai aibă. Bunul Dumnezeu nu l-a osândit dintru început pentru nerecunoștința lui, ci la bogăția ce o avea i-a adăogat mereu altă bogăție, pentru ca săturându-se poate odată să-i îndemne sufletul la dărnicie și blândeță.

„Căci—zice—unui om bogat i-a rodit țarina și se gândia întru sine : Ce voi face ? Voi strica jitnițele mele și mai mari voi zidi⁽³⁾”. Dar de ce oare a rodit țarina unui om, care nu avea să facă niciun bine cu acest belșug de roadă ? Ca să

1. Luca XII, 18.

2. Omilia VI, în Migne, P. G. XXXI, 261—277 : *Εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγελίου* : „Καθελὼ μου τὰς ἀποθήκας, καὶ μεῖζονας οἰκοδομήσω.” καὶ περὶ πλεονεξίας. (In illud dictum Evangelii secundum Lucam : „Destruam horrea mea, et majora aedificabo” : itemque de avaritia).

3. Luca XII, 16—18.

se vadă și mai mult îndelunga răbdare a lui Dumnezeu, a Căruia bunătate se întinde până și asupra unor astfel de oameni. Căci plouă peste cei drepți și peste cei nedrepți, și răsare soarele său peste cei răi și peste cei buni ¹⁾. O așa bunătate a lui Dumnezeu adună mai mare osândă asupra celor răi.

El a purtat ploile spre pământul cultivat de mâinile cele lacome, a dat soarele ca să încălzească semănăturile și să înmulțească roadele prin bună rodire. Cele dela Dumnezeu sunt deci acestea : pământ potrivit, stările priincioase ale aerului, belșugul semănăturilor, boii pentru ajutor la lucru și celelalte, prin cari agricultura poate să înflorească. Iar cele dela om cari ? Purtare amară, ură de oameni, lipsa de dărnicie : Acestea le arată în schimb binefăcătorului. Nu și-a adus aminte de firea (cea omenească) comună, n'a socotit să întrebuițeze prisosul împărțindu-l celor lipsiți, n'a ținut cuvântul poruncii (care zice) : „Nu te opri de a face bine celui lipsit“ ²⁾ și „milostenii și credință să nu-ți lipsească“ ³⁾ și „împarte cu cel flămând pâinea ta“ ⁴⁾. Și toți profeții și toți învățătorii n'au fost ascultați strigând. Ci hambarele crăpau apăsate de mulțimea celor adunate, iar inima cea avară tot nu se umplea. Căci adăogând mereu cele noi la cele vechi și mărimdu-și buna stare cu cele adăogate în fiecare an, a ajuns în această încurcătură fără ieșire : Nici de cele vechi nu-l lăsa inima să se lipsească din cauza lăcomiei, nici pe cele noi nu putea să le mai primească din cauza mulțimii lor. Deaceea planuri fără sfârșit și griji încurcate : Ce voi face ?

Cui nu i se face milă de cel așa de strâmtorat ? Nenocit din cauza belșugului, vrednic de milă pentru celece are, mai vrednic de milă încă pentru celece așteaptă. Căci nu recoltă îi aduce pământul, ci îi produce suspine ; nu belșug de roade îi adună, ci griji și întristare și încurcătură grozavă. Se vaetă întocmai ca cei săraci. Oare nu grăește la fel și cel strâmtorat de sărăcie ? Ce voi face ? De unde hrană ? De unde îmbrăcăminte ? Acestea le zice și bogatul. Se plânge cu inima roasă de grijă. Ceeace pe ceilalți îi bucură, pe cel lacom îl consumă. Căci nu se bucură având toate pline pe dinăuntru, ci bogăția care curge și se revarsă din hambare îi împunge sufletul, ca nu cumva plecându-se spre cei dinafară, să aibă motiv de a face vreun bine celor nevoiași.

1. Matei V, 45.

2. Proverbe III, 27.

3. Ibidem III, 3.

4. Isaia LVIII, 7.

2. Mi se pare că patima sufletului lui se aseamănă cu a celor lacomi la mâncare, cari preferă să crape mâncând mult decât să dea rămășițele celor lipsiți. Gândește-te, omule, la cel care ți-a dat. Adu-ți aminte de tine însuși: cine ești, ce mănuești, dela cine ai luat, de ce ai fost tu preferat din cei mulți. Ai devenit servul bunului Dumnezeu, iconomul celor împreună cu tine robi. Nu toate sunt pregătite pentru pântecul tău. Ca pe niște (bunuri) străine socotește cele din mâna ta. Te bucură doar puțin timp și apoi curg și se duc, iar socoteală vei da pentru ele cu scumpătate. Tu însă ții totul închis la un loc cu uși și zăvoare și — legând cu peceți — veghezi de grijă și chibzuești după sine-ți, folosindu-te de sfetnicul nebun care ești tu însuși.

Ce voi face ? Ușor era să zici: Voi sătura sufletele celor flămânzi, voi deschide hambarele și voi chema pe toți nevoiașii. Voi imita pe Iosif întru vestirea iubirii de oameni ¹⁾, voi grăi cuvinte mărinimoase: Câți sunteți lipsiți de pâine, veniți la mine, împărțându-vă fiecare cu cât îi este de ajuns din harul cel dela Dumnezeu, ca dintr'un isvor obștesc! Dar nu așa ești tu. De ce ? Tu pismuești pe oameni pentru cele de cari se bucură și cu gând rău în suflet te îngrijești nu cum să dai fiecăruia cele de trebuință, ci cum toate primindu-le tu să-i lipsești pe toți de folosul lor. S'au înfățișat cei cari cer sufletul și el vorbia cu sufletul său despre muncăruri. În noaptea aceasta era luat, și el își închipuia desfătarea pentru mulți ani. I s'a îngăduit să chibzuiască toate și să-și învedereze gândul, ca să primească o sentință vrednică de ceea ce a ales.

3. Fie ca tu să nu pătimești la fel. Căci pentru aceea este scris, ca să fugim de asemănare. Imitează, omule, pământul; rodește ca el, nu te arăta mai rău decât el cel neînsuflețit. El nu pentru a sa desfătare aduce roade, ci pentru slujirea ta; iar tu aduni pentru tine însuși rodul binefacerii ce ar fi să arăți, pentru că harurile faptelor bune se întorc asupra celor cari le fac. Ai dat celui flămând, și ceea ce ai dat al tău devine, întorcându-se cu adaos. Căci așa cum grâul căzut pe pământ aduce câștig celui ce l-a semănat, tot așa și pâinea aruncată celui flămând, aduce mai târziu mare folos. Fie-ți deci sfârșitul cultivării pământului început al semănăturii cerești. „Semănați-vă — zice — vouă întru dreptate ²⁾. Pentru ce deci ești neliniștit, pentru ce te frământă,

1. Comp. Geneza XLVII.

2. Osie X, 12.

silindu-te să închizi bogăția cu argilă și cărămizi? Este mai bun un nume frumos decât multă bogăție ¹⁾).

Iar dacă admiri banii pentru cinstea ce dau, gândeste-te cu cât este mai de folos spre cinste a fi numit părinte a nenumărați copii, decât a avea nenumărați statiri ²⁾ în pungă. Banii îi vei lăsa aici, chiar fără să vrei, dar cinstea cea din fapte bune o vei lua cu tine către Stăpânul, atunci când un întreg popor, asistându-te la Judecătorul obștesc, te va numi hrănitorul și binefăcătorul lui și cu toate numele iubirii de oameni. Nu vezi pe cei cari la teatru, la atleți ³⁾, la comediați și la luptători cu fiarele, pe cari ți-e silă și să-i privești, cheltuiesc bogăția pentru o mică cinste și pentru sgomotul și aplauzele poporului? Și tu ești meschin la cheltueli, când este vorba să ajungi la o slavă atât de mare? Dumnezeu va fi cel care te primește, îngerii cei cari te aclamă, oamenii dela facerea lumii cei cari te fericesc. Slava veșnică, cununa dreptății, împărăția cerurilor îți vor fi răsplata iconomieii acestor (bunuri) stricacioase. De acelea însă nici nu te îngrijești, trecând cu vederea cele nădăjduite de grija celor prezente.

Haide dar, întrebuintează felurit bogăția, fii generos și strălucit în cheltuiala cu cei lipsiți! Zică-se și despre tine: „A risipit, a dat săracilor; dreptatea lui rămâne în veac“ ⁴⁾. Nu fii scump, adăogându-ți trebuințe. Nu aștepta lipsa de grâu, ca să deschizi grânarele, căci cel care mărește prețul grâului este blestemat de popor ⁵⁾. Nu aștepta foamea pentru aur, nici lipsa obștească pentru propria-ți înstărire. Nu fii speculantul nenorocirilor omenești; nu face mânia lui Dumnezeu prilej de câștig de bani. Nu zgândări rănilile celor bătuiți cu biciul. Tu însă te uiți la aur, iar la fratele tău nu privești. Și cunoști bine marca monedei și deosebești pe cea bună de cea falsă, dar pe fratele cel în lipsă nu-l cunoști nici decum.

4. Lucirea aurului te bucură foarte; dar câte suspine ale săracului te urmăresc, la aceasta nu te gândești. Cum să-ți pun sub ochi suferințele săracului? Privind el în juru-i, vede că nici nu are aur, nici nu va avea vreodată. Mobile și haine, doar de cele cari formează avutul săracilor, toate

1. Proverbe XXII, 1.

2. Statirul de argint valora patru drahme (tetradrahmă); cel de aur douăzeci de drahme.

3. Παγκρατιασταί (παγκράτιον) erau luptători și pugiliști.

4. Psalm CXI, 9.

5. Comp. Proverbe XI, 26.

în valoare de câțiva oboli¹). Și atunci, dar? Iși oprește ochii asupra copiilor, pentru ca, ducându-i la piață, să găsească întru aceasta mângâere în locul morții. Înțelege deci lupta ce se dă între constrângerea foamei și între iubirea părintească. Una amenință cu cea mai nenorocită moarte, iar firea se opune, sfătuindu-l să moară cu copiii lui. Și de multe ori pornind, și de multe ori oprindu-se, a fost în cele din urmă forțat de lipsa constrângătoare și neînduplecată. Și ce socotește acum tatăl? Pe care-l voi vinde întâi? Pe care-l va privi mai bucuros vânzătorul de grâu? Să dau pe cel mai mare? Dar vârsta lui mă rușinează. Pe cel mai mic însă? Dar mi-e milă și de vârsta lui, care nici nu-și dă seama de nenorocire. Acesta seamănă mai mult cu părinții, celalt are înclinare la învățătură. Vai, ce nedumerire! O! Ce voi face? Pe care din ei să-l apuc? Ce suflet de fiară să iau asupra-mi? Cum să-mi înșel firea? Dacă îi țin pe toți, pe toți îi voi vedea murind de suferință. Dacă vând pe unul din ei, cu ce ochi voi mai privi la ceilalți, bănuind fiind de necredință (părintească) față de ei? Cum voi mai sta în casă, după ce mi-am lăsat-o eu însumi fără copii? Cum mă voi așeza la masă, când belșugul ei provine dintr'o asemenea faptă? Și cu mii de lacrimi vine totuși să-și vândă pe cel mai iubit dintre copii. Dar pe tine suferința lui nu te înduplecă și nu te gândești la firea omenească. Ci pe când foamea îl constrânge pe nenorocit, tu zăbovești și-l iei în răs, lungindu-i suferința. El îți oferă inima lui ca preț al hranei, iar ție nu numai că nu-ți amortește mâna care primește prețul unor asemenea nenorociri, dar te mai și tocmești, certându-te să iei mult și să dai mai puțin și măbind în tot chipul nefericirea nenorocitului. Nici lacrima nu este pentru tine vrednică de milă, nici suspinul nu-ți moae inima, ci ești neîndurat și neînduplecat. Toate le vezi aur, numai la aur te gândești; îl visezi când dormi și-ți este în minte cât ești treaz. Așa cum maniacii nu văd lucrurile înseși, ci celece-și închipuiesc în nebunia lor, așa și sufletul tău cel stăpânit de iubirea de bani vede toate aur și argint. Mai bucuros vezi aurul decât soarele. Dorești ca totul să se prefacă în aur și născocești tot ce poți ca să faci așa.

5. Ce mijloc nu pui în mișcare pentru aur? Grâul se face pentru tine aur, vinul se întărește devenind aur, lâna se face pentru tine aur, tot negoțul, toată născocirea îți produce aur. Aurul se produce singur pe sine, îmulțindu-se prin împrumuturi cu dobândă. Și totuși nu te sature și pofta ta nu-și găsește sfârșit. Pe copiii lacomi îi lăsăm adesea să

1. ὀβολός, a șasea parte din drahmă.

mănânce peste măsură din ceace le place, pânăce sațiul îi face să se desguste. Avarul nu se satură totuși, ci cu cât se îndoapă mai mult, cu atât pofteste mai mult. Bogăția dacă ar curge, nu legați inima de ea ¹⁾).

Tu însă reții bogăția care curge și-i închizi ieșirile. Apoi, odată reținută și stagnând, ce-ți face? Rupe zăgazurile, și, acum mai ales că era închisă cu forța și plină peste măsură, doboară jitițele bogatului, îi aruncă hambarele la pământ, ca un dușman care a dat năvală. Dar va zidi altele mai mari? Nu se știe dacă nu le va lăsa stricate celui care va veni după el. Căci mai iute va pleca el smuls de aci, decât să apuce să ridice acelea după planul lui cel lacom.

Dar el are un sfârșit potrivit cu gândurile-i rele. Voi însă, dacă mă ascuțați, deschideți toate ușile hambarelor și faceți ieșiri cât de largi bogăției. Așa cum unui rău mare i se dă drumul prin nenumărate canale în pământul roditor, așa faceți și voi ca bogăția să se împartă pe diferite drumuri în casele săracilor. Fântânile sleite dau apă mai multă; dacă însă sunt lăsate în părăsire, se strică. Tot așa și bogăția, când stă locului, nu este de niciun folos, dar când se mișcă și se transmite este folositoare pentru obște și rodnică.

O, cât de mare va fi lauda dela cei cărora le-ai făcut bine, pe care tu n'o disprețui. Cât de mare răsplată vei avea dela Judecătorul cel drept, pentru care tu nu fii neîncrezător! Pretutindeni să-ți stea înainte pilda bogatului acuzat, care, păzind celece avea și îngrijorat fiind pentru celece nădăjduia, neștiind dacă va mai trăi și mâine, a păcătuit dinainte, de astăzi pentru mâine. Nici n'a apucat cineva să vină să-i ceară și el și-a și arătat sălbăticia. Încă nu și-a adunat roadele, și a și primit osânda lăcomiei. Pământul i se arată prietenos cu belșugul de roade, arătându-i recoltă bogată în țarine, struguri mulți pe coarde, măslini încărcați de roadă și făgăduindu-i toată desfătarea dela fructele pomilor. El însă era netrebnic și sterp; încă nu le avea, și pismuia dinainte pe cei lipsiți, deși câte primejdii mai erau pânăla strângerea roadelor! Căci și grindina le-a putut distruge, și arșița le-a putut smulge din mâini și apa vărsată la netimp din nori a putut să strice roadele. Nu te rogi dară Domnului ca să desăvârșească darul? Ci tu luând-o înainte, te arăți nevrednic de primirea celorce-ți sunt vestite.

6. Și pe când tu vorbești în ascuns cu tine însuți, cu-vintele tale sunt cercetate în cer. Deaceea și răspunsurile îți vin de acolo. Cari sunt celece spune el? Suflete, ai adunate multe bunătăți; mănâncă, bea, veselește-te în fiecare zi. O,

1. Psalm LXI, 11.

ce nebunie ! De ai avea suflet de porc, ce altceva i-ai putea vesti decât aceasta ? Așa de animalic ești, atât de neînțelegător pentru bunurile sufletului, încât să-l tratezi cu mâncările cari sunt pentru trup și să oferi sufletului celece ajung la canal ? Dacă are virtute, dacă este plin de fapte bune, dacă s'a unit cu Dumnezeu, are multe bunuri, și veselească-se cu veselia cea bună a sufletului. Pentrucă însă cugeți la cele pământești și Dumnezeu ai pântecele și ești cu totul trupesc, robii patimilor, ascultă numele ce ți se potrivește și pe care nu vreun om ți l-a dat, ci Domnul Insuși : „Nebune, întru această noapte vor cere sufletul dela tine ; iar celece ai gătit, cui vor fi ?” Râsul cuvenit acestei prostii este mai mare decât chiar pedeapsa veșnică. Căci ce pune la cale celece are peste puțin să fie răpît și dus ? „Strica-voi jîtnițele mele, și mai mari voi zidi”. Bine faci, i-aș spune și eu. Căci sunt vrednice de stricat hambarele nedreptății. Răstoarnă cu înseși mâinile tale celece rău ai zidit. Desfă grânarele, dela cari nimeni n'a plecat vreodată primind o mângâere. Distruge toată casa păzitoare a lăcomiei, strică acoperișul, dărâmă zidurile, arată soarelui grăul mucezit, scoate din temniță bogăția închisă, triumfă asupra beciurilor celor întunecoase ale lui Mamona !

„Strica-voi jîtnițele mele, și mai mari voi zidi”. Și dacă și pe acestea le vei umplea, ce vei mai gândi atunci ? Sau le vei strica iarăși și iarăși le vei zidi ? Poate fi nebunie mai mare, decât să te ostenești fără sfârșit, să te silești a zidi și să te silești a dărâma ? Ai jîtnițe, dacă vrei, casele săracilor. Adună-ți comoară în cer ¹⁾. Cele adunate acolo nici moliile nu le rod, nici rugina nu le strică, nici furii nu le fură.

Dar—vei zice—voi da săracilor atunci, când voi umplea cele de al doilea jîtnițe. Lungă viață ți-ai hotărât. Ia seama, să nu te surprindă înaintea de termen grăbită ziua din urmă ! Căci și făgăduința ta este dovadă nu de bunătate, ci de răutate : Făgăduiești anume nu ca să dai mai târziu, ci ca să te ferești de a da acum. Fiindcă acum ce te împiedecă să dai altora ? Nu este de față săracul ? Nu sunt pline jîtnițele ? Nu este răsplata gata ? Nu este porunca lămurită ? Cel flămând se topește, cel gol înghiață, datornicul este sugrumat, iar tu amâni pe mâine milostenia. Ascultă pe Solomon : „Nu zice, du-te și mai viño și-ți voi da mâine, căci nu știi ce va aduce ziua de mâine” ²⁾.

Ce mari porunci disprețuești, astupându-ți urechile cu iubirea de argint ! Câtă mulțumire ar trebui să arăți binefăcătorului și să fii vesel și încântat de cîntea, că nu tu ai de

1. Matei VI, 20.

2. Proverbe XXVII, 1.

bătut la ușile altora, ci la ale tale se îngrămădesc alții! Dar acum ești posomorât și ursuz, te ferești de întâlniri, ca nu cumva să fii silit a lăsa să-ți scape din mâini ceva, fie cât de puțin. O singură vorbă știi: Nu am, nu voi da, căci sunt sărac. Sărac ești, în adevăr, și lipsit de orice bun: Sărac de iubire de oameni, sărac de credință în Dumnezeu, sărac de nădejde veșnică. Fă părtași pe frați la grâul tău, dă astăzi celui lipsit ceace mâine va fi putred. Nu există mai rea lăcomie, decât a nu da săracilor nici măcar celece se strică.

7. Pe cine nedreptățesc—vei zice—adunând cele ale mele? Cari sunt ale tale? — spune-mi. De unde le-ai luat și le-ai adus pe lume? Cași cum cineva, ocupând un loc în teatru, ar înlătura apoi pe cei cari ar mai intra, socotind al său propriu ceace este pentru folosirea tuturor, așa fac și bogații. Căci apucându-le ei mai întâi, și le însușesc pentru aceea că le-au luat înaintea altora. Pentru că dacă ar lua fiecare cât îi trebuie pentru împăcarea trebuințelor, iar prisosul l-ar lăsa celor nevoiași, nimeni nu ar mai fi bogat, dar și nimeni sărac. N'ai ieșit gol din pânțele? Și nu te vei întoarce tot gol în pământ? De unde sunt dar celece ai acum? De vei zice că dela întâmplare, ești ateu, necunoscând pe Celce te-a creiat și nefiind mulțumitor Celuice ți-a dat. Iar de mărturisești că sunt dela Dumnezeu, spune-ne și nouă motivul pentru care le-ai primit. Nu cumva este nedrept Dumnezeu, neîmpărțindu-ne deopotrivă cele de trebuință vieții? Pentru ce tu ești bogat iar celalt sărac? Pentru aceea, desigur, ca și tu să primești răsplata bunătații și a credincioasei chiverniseli, și acela să fie cinstit cu marea răsplată a răbdării. Tu însă, cuprinzând toate în sânurile cele fără sațiu ale lăcomiei, crezi că nu nedreptățești pe nimeni lăsându-i lipsiți pe atâția?

Cine este lacomul? Cel care nu se mulțumește cu cele necesare. Cine este răpitorul? Cel care ia cele ale fiecăruia. Dar tu nu ești lacom? Tu nu ești răpitor, însușindu-ți celece ai primit spre chivernisire? Sau cel care desbracă pe cel îmbrăcat se numește borfaș¹⁾, iar cel care nu îmbracă pe cel gol, deși poate să facă aceasta, este vrednic de alt nume? Pâinea pe care o deții tu este a celui flămând, haina pe care o ții în dulap este a celui gol, încălțăminte care putrezește la tine este a celui desculț, argintul pe care-l ții îngropat este al celui nevoiaș. Atâția prin urmare nedreptățești, câtor puteai ca să le dai.

8. Frumoase sunt cuvintele tale, va zice el, dar și mai

1. λαποδύτης, hoț de haine.

frumos este aurul. Este cași cum am vorbi celor desfrânați despre cumpătare. Căci și pe ei, când acuzi pe desfrânată, amintirea ei îi face să se aprindă de poftă. Cum să-ți pun sub ochi suferințele săracului, ca să înțelegi din ce suspine îți aduni comorile? O, cât de prețios îți va părea în ziua judecății cuvântul acela: „Veniți, binecuvântații Părintelui Meu, de moșteniți împărăția cea gătită vouă dela facerea lumii. Căci am flămânzit și mi-ați dat să mănânc, am însetat și m'ați adăpat, gol eram și m'ați îmbrăcat“¹⁾. Dar ce groază și sudoare și întunec te va cuprinde, auzind osânda: „Duceți-vă dela Mine, blestemaților, în întunerecul cel mai dinafară, gătit diavolului și îngerilor lui. Căci am flămânzit și nu mi-ați dat să mănânc, am însetat și nu m'ați adăpat, gol eram și nu m'ați îmbrăcat“²⁾. Și nu răpitorul este acuzat, ci cel care nu dă este osândit.

Eu, iată, am spus celece am crezut de folos, iar ție, dacă te-ai încredințat, îți stau învederate bunurile făgăduite; dacă însă nu ascuți, îți stă scrisă amenințarea. Ci doresc să nu faci încercarea ei și să îmbrățișezi părerea cea bună, pentru ca bogăția să-ți fie spre propria-ți răscumpărare și să mergi spre bunurile cerești pregătite, cu harul Celuice ne-a chemat pe toți în împărăția Sa, Căruia se cuvine slava și puterea în vecii vecilor. Amin.

Traducere de TEODOR M. POPESCU



1. Matei XXV, 34—36.
2. Matei XXV, 41-43.

OMILIA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

Despre invidie¹⁾.

Bun este Dumnezeu și dătător de bunuri celor vrednici; rău este diavolul și plâsmuitor a toată răutatea. Și precum binelui îi urmează lipsa de invidie, așa urmează diavolului pisma. Să ne păzim deci, fraților, de patima invidiei, să nu ne facem părtași lucrurilor celui protivnic, ca să ne găsim osândiți împreună cu el cu aceeași judecată. Căci dacă cel plin de mândrie cade în osânda diavolului, cum va scăpa invidiosul de pedeapsa pregătită diavolului? Nici nu prinde în sufletele oamenilor o patimă mai nenorocită decât invidia, care, prea puțin întristând pe ceilalți, primul rău și un rău propriu este pentru cine o are. Așa cum rugina distruge fierul, așa distruge invidia sufletul pe care-l stăpânește. Sau mai degrabă, așa cum se zice că viperele mănâncă pânțele care le cuprinde, când e să nască²⁾, așa și invidia e făcută să consume sufletul care o poartă.

Căci invidia este întristare pentru fericirea aproapelui. Deaceea pe pismătareț niciodată nu-l părăsește neliniștea, niciodată nu-l părăsește indispoziția. A rodit mult țarina aproapelui? Are acesta casa plină de toate cele de trebuință pentru viață? Are omul mulțumire? Toate acestea întrețin boala și adaogă durere pismătarețului. Așa că nu se deosebește cu nimic de un om gol, rănit de toți.

Este cineva brav? Stă bine cu sănătatea? Acestea rănesc pe pismătareț. Este un altul mai frumos la chip? Altă rană pentru pismătareț. Intrece cutare pe cei mulți prin calitățile lui sufletești? Este ținut în cinste și admirat pentru înțelepciune și pentru puterea cuvântului? Este un altul

1. Omilia XI în *Migne, Patr. gr.* XXXI, 372—385: Περὶ φθόνου (De invidia).

2. Comp. Εὐς ἐξῆμερον, omilia IX, 5, *Migne, Patr. gr.* XXIX, 200 A.

bogat și-și face o strălucită cinste din a da și a împărtăși celor săraci, și este mult lăudat de cei cărora le face bine? Toate acestea sunt loviri și răni, cari-l ating drept la inimă. Și ceace face mai grea boala lui, este că nici nu poate măcar s'o spună. Ci pleacă ochii în jos și este posomorit și confuz și plânge și îl pierde răul de care suferă. Iar dacă este întrebat de suferința lui, se rușinează să-și facă cunoscută nenorocirea, să spună că sunt pismătareț și amărit și mă consumă binele prietenului și mă plâng de fericirea fratelui și nu pot suferi privirea bunurilor altora, ci-mi fac o nenorocire din buna stare a aproapelui. Căci acestea ar fi să spună, dacă ar vrea să spună adevărul. Nevoind însă să mărturisească nimic din acestea, ține boala în adâncul său și ea îl roade și îl consumă.

2. Așa că nici nu caută doctor pentru boala lui, nici nu poate găsi leac, care să-i ușureze suferința, deși Scripturile sunt pline de aceste tămăduiri; ci o singură ușurare așteaptă pentru răul lui, să vadă căzând pe careva din cei invidiați. Acesta este scopul urii, să vadă ajungând nenorocit, din fericit ce era, pe cel pismuit, să-l vadă de plâns pe cel invidiat. Atunci se împacă și-i este prieten, când îl vede lăcrămând, când îl vede îndurerat. Nu se bucură cu cel voios; dar lăcrămează împreună cu cel care plânge. Și-l căinează pentru schimbarea vieții, pentru cele dela cari și la cari a căzut, nu din iubire și din compătimire scoțând în evidență cele de mai înainte, ci pentru a-i face și mai grea nenorocirea.

Pe copil îl laudă după ce a murit, și-l încarcă cu mii de elogii, spunând cât era de frumos la chip, cum învăța de ușor, cât de bine era în toate; dacă ar trăi însă, nu ar avea pentru el cuvinte atât de plăcute. Și dacă vede pe mulți lăudându-l și ei, iarăși se schimbă și pismuește pe cel mort. Bogăția o admiră după scăpătate. Frumusețea corpului, vigoarea, sănătatea le laudă și le înalță după îmbolnăvire. Și în toate este dușmanul celor prezente, dar prietenul celor pierdute.

3. Ce poate fi mai nenorocit decât această boală? Este distrugere a vieții, ruină a firii, vrăjmașă celor date de Dumnezeu, împotrivire lui Dumnezeu. Ce l-a împins pe demonul începător al răutății la război contra oamenilor? Oare nu invidia? Prin ea s'a arătat a fi și dușmanul lui Dumnezeu, neputând suferi pe Dumnezeu din cauza mărinimiei Lui față de om și răsbunându-se pe om, pentru că nu putea să se răsbune pe Dumnezeu. La fel s'a arătat făcând și Cain, primul ucenic al diavolului, dela care a învățat și invidia și

uciderea¹⁾, nelegiuirile surori, pe cari și Pavel le-a pus laolaltă, zicând; „Plini de invidie, de ucidere“²⁾). Căci ce oare a făcut? A văzut cinstea cea dela Dumnezeu și s'a aprins de invidie și a ucis pe cel cinstit, ca să atace pe cel care l-a cinstit pe acesta. Neputând să se lupte cu Dumnezeu, a căzut în uciderea de frate.

Să fugim, fraților, de boala care învață luptă contra lui Dumnezeu, care este mama uciderii de oameni, turburarea firii, necunoașterea legăturilor de apropiere, nenorocire cum nu se poate mai absurdă. De ce te întristezi, omule, fără să suferi nimic rău? De ce te răsboești cu cel care are câteva bunuri, fără să micșoreze cu nimic pe ale tale? Și dacă chiar când îți se face bine ești indignat, nu pismu-ești cu aceasta propriul tău folos?

Așa a fost Saul, care a făcut prisosul de binefaceri motiv de război împotriva lui David. Mai întâi, când a fost vindecat de mania în care căzuse, cu ajutorul acelei muzici prea frumoase și divine, a încercat să străpungă cu sulița pe binefăcător³⁾. Apoi, scăpat împreună cu armata de dușmani și de rușinea cea dela Goliat, pentru că totuși dansatoarele îl laudau în cântecele lor înzecit pentru cele întâmplate pe David, zicând: „David a bătut zeci de mii și Saul mii“⁴⁾), pentru asemenea cuvânt și pentru mărturia adevărată ce ieșea din el, mai întâi a încercat să-l ucidă cu mâinile sale, întinzându-i cursă; apoi, făcându-l fugar, nici așa măcar nu și-a oprit dușmănia, ci pornind în cele din urmă asupra lui cu trei mii de soldați aleși, cerceta deșerturile⁵⁾. Și dacă ar fi fost întrebat care este pricina războiului, n'ar fi putut desigur spune decât că binefacerile ce-i făcuse omul. Acesta însă surprinzându-l dormind chiar în timpul urmăririi, gata să poată fi ucis de adversar, iarăși l-a scăpat cel drept, care s'a ferit de a ridica mâna asupra lui; dar el n'a fost înduplecat nici de această binefacere. Ci iarăși a adunat armată și iarăși îl urmăria. Pânăce, fiind a doua oară prins de acela în peșteră⁶⁾, și virtutea unuia s'a arătat mai strălucită și răutatea celuilalt s'a făcut mai vădită.

Invidia este cel mai greu de mânuit dintre toate felurile de dușmănie. Pe ceilalți dușmani îi împlânzesc binefacerile; pe pismătareț însă și pe răutăcios binefacerea îl atâță și mai

1. In grecește joc de cuvinte: *καὶ φθόνον καὶ φόνον*, *Migne Patr. gr.*, XXXI, 376 A.

2. Ep. Romani I, 29.

3. I Regi (I Samuel) XIX, 9—10.

4. I Regi (I Samuel) XVIII, 7.

5. I Regi (I Samuel) XXIV, 3.

6. I Regi (I Samuel) XXIV, 4—8.

mult. Și cu cât are parte de mai mari, cu atât mai mult se indignează și se întristează și este nemulțumit. Căci mai degrabă nu suferă puterea binefăcătorului, decât să mulțumească pentru cele ce i s'au făcut. Care este fiara, pe care n'o întrec (invidioșii) cu răutatea lor? Ce animal nu întrec în sălbăticie? Căinii, când îi hrănești, se îmblânezesc: lei, când sunt îngrijiți, devin ascultători. Pe pismătareți însă îngrijirile îi fac și mai răi.

4. Ce l-a făcut rob pe nobilul Iosif¹⁾? Oare nu invidia fraților? Unde se și cade a te mira de nebunia acestei boli. Căci temându-se de împlinirea viselor, l-au făcut rob pe frate, cași cum nu s'ar fi putut închina vreodată unui rob. Deși, dacă visele sunt adevărate, prin ce meșteșug se poate face ca să nu se realizeze cele prezise? Iar dacă vederile din vis sunt mincinoase, de ce să pismuiți pe cel care se înșeală cu ele? Acum însă, prin iconomia lui Dumnezeu, chibzuiala lor s'a întors pe dos. Căci tocmai prin ceea ce credeau că vor împiedeca prezicerea s'au arătat a fi pregătit drumul pentru împlinirea ei. De nu ar fi fost vândut, nu ar fi venit în Egipt, nu ar fi fost expus — pentru castitatea lui — ispitelor femeii desfrânate, n'ar fi fost aruncat în închisoare, nu s'ar fi împrietenit cu slujitorii lui Faraon, nu ar fi tălmăcit visele, fapt pentru care a primit conducerea Egiptului, și nu i s'ar fi închinat frații lui, veniți la el din cauza lipsei de grâu²⁾.

Treci cu mintea la cea mai mare invidie și în cele mai mari lucruri, cea care s'a ridicat din furia Iudeilor împotriva Mântuitorului. De ce era invidiat? Pentru minunile Lui. Și cari erau facerile de minuni? Mântuirea celor în nevoie. Flămânzii erau hrăniți și cel care îi hrănia era combătut; morții erau înviați, și cel care îi învia era pismuit; demoni erau alungați, și se uneltia contra celui care le poruncia; leproșii se curățau și șchiopii mergeau, surzii auziau și orbii vedeau și binefăcătorul era alungat. Și în cele din urmă L-au dat morții pe cel Care a dăruit viața și băteau cu biciul pe cel Care a liberat pe oameni și osândiau pe judecătorul lumii. Așa au trecut prin toată răutatea invidiei. Și cu această singură armă, începând dela facerea lumii și până la sfârșitul veacului, îi rănește și-i doboară pe toți diavolul, distrugătorul vieții noastre, cel care se bucură de pierderea noastră, cel care a căzut prin invidie și vrea să ne doboare și pe noi împreună cu el, prin aceeași patimă.

Era deci înțelept cel care nu îngăduia nici măcar să

1. Geneza XXXVII, 28.

2. Geneza XXXIX—XLV.

cinezi împreună cu omul pismaș¹⁾, sfătuind cu oprirea de a cina împreună și pe cea dela orice tovarășie în viață. Căci așa cum trebuie să îndepărtăm cât mai mult de foc materia inflamabilă, tot astfel trebuesc îndepărtate, pe cât se poate, prietenii de convorbirea cu pismătareții, ca să ieșim din raza săgeților invidiei. Căci nu se poate ajunge altfel în contact cu invidia, decât apropiindu-te de ea prietenia. Pentru că, după cuvântul lui Solomon, „omului îi vine invidia dela tovarășul său“²⁾. Și așa și este. Pe Egiptean nu-l pismuește Scitul, ci pe fiecare cel de un neam cu el. Și între cei de un neam nu sunt invidiați cei necunoscuți, ci cei cari au mai multe legături; iar dintre cei cu legături, vecinii și cei de aceeași meserie și cei mai apropiați, și dintre aceștia iarăși cei de o vârstă și rudele și frații. În general, așa cum mālura este boala grâului, tot astfel și invidia este boala prieteniei.

Atât numai s'ar putea lăuda la acest rău, că, cu cât se agită mai mult, cu atât este mai greu pentru cel pe care-l stăpânește. Căci așa cum săgețile aruncate cu putere, când lovesc ceva tare și rezistent, se întorc la cel care le-a aruncat, tot astfel și agitățile invidiei, fără să înfristeze cu ceva pe cel pismuit, devin răni pentru pismătareț însuși. Căci cine, părându-i rău de bunurile aproapelui, le-a putut micșora vreodată? Pe el însuși s'a consumat însă, topindu-se de întristare. S'a înțeles că cei cari suferă de boala pismeii sunt mai distrugători chiar decât (vietățile) veninoase; pentru că acestea își varsă veninul prin rană, și partea mușcată pătorește încetul cu încetul. Invidioșii însă, cred unii, vatămă chiar și numai cu ochii, încât corpuri sănătoase, în puterea și în floarea vârstei, se topesc deochiate de ei, și întreg acel corp se chircește, cași cum din ochii invidioși ar ieși un curent distrugător, care ruinează și strică. Eu unul resping această părere, care e populară și răspândită între femei de către babe, dar spun numai că demonii cei urători de bine, când găsesc înclinări potrivite cu scopurile lor, le folosesc în tot chipul după propria lor voință, așa că pun și ochii pismătareților în slujba vrerii lor. Nu te iau acum fiorii, făcându-te slujitor al demonului celui distrugător, și primești un rău prin care te faci dușman al celor cari nu ți-au stricat nimic, dușman și al lui Dumnezeu celui bun și fără de invidie?

5. Să fugim de acest rău nesuferit. El este învățătura șarpelui, născocire a demonilor, semănătură a vrăjmașului,

1. Proverbe XXIII, 6.

2. Ecclesiast IV, 4.

arvuna osândeii, piedeca pietății, cale către gheenă, lipsire de împărăția cerurilor. Invidioșii se cunosc oarecum și după față. Privirea lor este uscată și ștearsă, obrazul posomorit, sprinceana încruntată, sufletul lor turburat de patimă și neavând măsura adevărului asupra lucrurilor. Pentru ei nu este de laudat fapta virtuoasă, nici puterea cuvântului împodobită cu bunăcuviință și daruri, nimic din cele vrednice de dorit și de cinste.

Așa cum vulturii se duc spre cele rău mirositoare, deși zboară peste multe livezi și peste locuri plăcute și bine mirositoare, și precum muștele trec pe lângă partea sănătoasă și se grăbesc spre rană, tot astfel și pismătareții nu privesc la cele strălucite ale vieții și la isprăvile mari, ci se aruncă asupra celor putrede. Dacă se întâmplă să greșești ceva, cum fac oamenii multe, aceasta o fac cunoscută în public și după acestea vor să fie cunoscuți oamenii, cași pictorii răutăcioși, cari fac a se înțelege chipurile celor pictați, înfățișându-le cu un nas strâmb sau cu vreun semn sau cu ceva ciuntit, provenit dela natură sau dintr'un accident. Sunt grozavi în a face batjocorit ceea ce este de laudat, întorcându-l în rău și în a calomnia virtutea cu vițiul învecinat cu ea. Pe cel viteaz îl numesc îndrăsneț, pe cel cumpătat nesimțitor, pe cel drept aspru, pe cel înțelept nelegiuit. Pe cel mărinos îl calomniază ca om de rând, iar pe cel larg ca risipitor, din contra pe cel econom ca avar. Și în general, nu se sfiesc să treacă asupra tuturor felurilor de virtute numele vițiului opus.

Și atunci? Vom mărgini cuvântul la acuzarea răului? Dar aceasta ar fi doar ca o jumătate de vindecare. A arăta celui bolnav cât este de grea boala, așa ca să-l facem să aibă grijă vrednică de răul de care suferă, nu este lucru fără folos. Dar a-l lăsa aci, fără a-l conduce spre sănătate, nu este altceva decât a-l lăsa pe cel în suferință pradă boalei. Și atunci, cum să evităm boala, sau cum să scăpăm de ea, dacă o avem? Mai întâi nesocotind nimic din cele omenești mare și extraordinar, nici bogăția omenească, nici slava care trece, nici buna stare a corpului. Căci nu în cele trecătoare socotim a fi binele, ci suntem chemați la împărtășirea cu bunurile cele veșnice și adevărate.

Așa că cel bogat nu mai este de invidiat pentru bogăția lui, nici cel puternic pentru marea lui demnitate, nici cel tare pentru vigoarea corpului, nici cel înțelept pentru darul cuvântului. Căci acestea sunt mijloace ale virtuții pentru cei cari le întrebuințează bine, dar fericirea nu stă în ele înseși. Cel care deci le întrebuințează rău este nenorocit, cași cel care se rănește singur de bunăvoie cu sabia pe

care a luat-o ca să se apere de dușmani. Dar dacă întrebuințează bine și rațional cele prezente și este iconomul celor primite dela Dumnezeu și nu le îngrămădește pentru propria sa desfătare, merită să fie laudat și iubit pentru iubirea de frați și pentru firea lui darnică.

Altul, iarăși, se distinge prin înțelepciune și este cinstit pentru cuvântul lui Dumnezeu și este talmăcitor al cuvintelor sfinte: Să nu invidiezi pe unul ca acesta și să nu vrei nici când să tacă vestitorul celor sfinte, dacă prin harul sfântului Duh are parte de bună primire și de laudă dela ascultători. Căci al tău este bunul și ție ți s'a trimis darul prin învățătura fratelui, dacă vrei să-l primești. Și apoi, nimeni nu astupă un isvor care țâșnește și nimeni nu-și acopere fața de lucirea soarelui și nici nu este gelos pe acelea, ci-și dorește să se bucure și el de ele. Dacă și în Biserică țâșnește cuvânt duhovnicesc și isvorăște din harurile Duhului inimă pioasă, nu dai ascultare cu bucurie? Nu primești folosul cu plăcere? Dar te mușcă aplauzele ascultătorilor și ai vrea ca nimeni să nu se fi folosit și nimeni să nu laude. Ce cuvânt de apărare vei avea pentru acestea la judecătorul inimilor noastre?

Trebue deci să socotim bun din fire binele sufletului; iar cel care are prisos de bogăție și putere mare și sănătate trupească și face bună întrebuințare de celece are, trebue iubit și ținut în cinste, ca unul care a dobândit cele comune ale vieții, dacă în adevăr le folosește rațional; dacă este darnic din belșug cu bani față de cei lipsiți, dacă, cu puterea lui trupească, slujește celor neputincioși, socotind toată cealaltă avere nu a lui mai mult decât a oricărui din cei în nevoie. Iar pe cel care nu face astfel, trebue să-l socotești mai degrabă nenorocit decât de invidiat, pentru că mai multe pricini are ca să fie rău, adică să se piardă din cauza prisosului ce are. Căci dacă bogăția este un mijloc de nedreptate, este de plâns cel bogat; iar dacă slujește virtuții, nu este loc pentru pismă când toți se fososesc din ea, afară numai dacă cineva, din multa lui răutate, își pismuiește și binele lui însuși.

Dar ridicându-te cu mintea peste cele omenești și privind la ceea ce este cu adevărat bun și vrednic de laudă, vei vedea că este departe de a putea fi socotit fericit și vrednic de invidiat ceva din cele stricacioase și pământești. De cugeți așa și nu te impresionează ca lucruri mari cele lumești, nu mai poate să încapă invidia. Dar dacă dorești oricum slavă și vrei să te ridici mai presus de cei mulți și pentru aceasta nu suferi să fii al doilea — căci și acesta este un motiv

de invidie — atunci îndreaptă-ți ambiția ca pe un curent, spre dobândirea virtuții.

Nu ține să te îmbogățești cu orice preț și nici să fii în cinste pentru cele ale lumii. Nu sunt pentru tine acestea. Ci fii drept și cumpătat și înțelept și brav și răbdător în cele ce ai de suferit pentru pietate. Căci așa te vei și mântui și vei avea pentru bunuri mai mari cinste mai mare. Virtutea stă în puterea noastră și poate fi dobândită prin silință, dar bogăția de bani și frumusețea trupului și mărimea dregătoriilor nu stau în puterea noastră. Dacă deci virtutea este un bun mai mare și mai durabil și mărturisit de toți ca având în-tâetate, pe ea trebuie s'o urmărim. Dar ea nu poate să se nască în sufletul care nu s'a curățit de toate celelalte patimi și mai înainte de toate de pismă.

6. Nu vezi ce mare rău este fățarnicia? Și ea este un rod al invidiei. Căci a fi cu două fețe este ceva ce vine oamenilor mai ales din invidie, când, reținând ura în fundul sufletului, îi arată fața colorată cu dragoste, asemenea stâncilor din mare, cari, acoperite de puțină apă, sunt un rău neprevăzut pentru cei cari nu se păzesc de ele.

Dacă deci și moartea ne vine din ea ca dintr'un isvor, pierderea bunurilor, înstrăinarea de Dumnezeu, confuzia legilor și răsturnarea tuturor celor bune ale vieții, să ascultăm pe Apostol și „să nu fim vanitoși provocându-ne unii pe alții, invidiindu-ne unii pe alții⁽¹⁾), ci mai degrabă „buni, miloși, făcându-ne plăcuți unii altora, așa cum și Dumnezeu ni S'a făcut plăcut nouă în Hristos⁽²⁾) Iisus Domnul nostru, cu Care împreună slavă Tatălui și sfântului Duh în vecii vecilor. Amin.

Traducere de TEODOR M. POPESCU



1. Ep. Galateni V, 26.
2. Ep. Efeseni IV, 32.

IUBIREA CREȘTINĂ

(Fragment din esența și specificul creștinismului ¹⁾).

Cuprins. I. *Introducere* : 1. O întrebare și un răspuns.

II. *Iubirea în Dumnezeu* : 2. Două definiții despre Dumnezeu ; 3. Dumnezeu ca $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$; 4. Dumnezeu ca $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$; 5. Iubirea ca motivul primordial în creația lumii ; 6. Intervenția răului și necesitatea mântuirii ; 7. Iubirea ca temelul economiei lui Dumnezeu pentru mântuirea omului și în sacrificiul Mântuitorului.

III. *Iubirea în omul creștin* : 8. Porunca iubirii față de aproapele ; 9. Aceasta condiționează și substituie pe cea față de Dumnezeu ; 10. Criteriul principal la judecata din urmă ; 11. Superioritatea iubirii față de toate celelalte virtuți ; 12. Efectele religioase, morale și sociale ce decurg din această doctrină ; 13. Răspuns unei obiecțiuni. Iubirea ca singură creatoare și activă în lume. 14. Ultim cuvânt.

I.

1. O întrebare firească poate încolți în fiecare din noi. În mijlocul atâtor credințe și pasiuni ale veacului, ne putem întreba : care-i esența creștinismului ? Care-i taina doctrinei și vieții lui, care îi asigură specificul în mijlocul atâtor religii și curente ?

Nu se va aștepta nimeni să fac acum și într'un timp atât de scurt un rezumat al doctrinei și concepției creștine. Creștinismul formează un sistem atât de perfect și de logic, încât cu greu se poate fragmenta când e vorba să i se desprindă ceva din esența lui specifică. Cu toate acestea, din mulțimea ideilor de doctrină, cât și din manifestările lui în viață, subsistă mereu întrebarea pe care un cărturar a pus-o cândva Mântuitorului : „*Invățătorule, care-i suprema poruncă în lege ?*”

Acest cărturar se gândia firește la legea mozaică și nu avea o intenție bună, ci întindea o cursă.

Deosebindu-ne de el în această privință, presupunând că ne punem noi înșine această întrebare cu toată sinceritatea, ne gândim la toată învățătura Mântuitorului și a Sfin-

1. Prelegerea de deschidere a cursurilor pe anul universitar 1935—1936.

ților Apostoli, așa cum ne-a fost lăsată mai ales în Noul Testament, și apoi în viața tradițională a Bisericii.

Care-i deci suprema lege a creștinismului? Cu alte cuvinte: care-i esența credinței noastre?

Mântuitorul ne dă răspunsul la această întrebare, când se adresează iscoditorului cărturar astfel:

*„Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată
„inima, cu toată simțirea și din tot cugetul tău“.*

Aceasta este marea și cea dintâi poruncă. A doua la fel cu aceasta:

*„Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși“.
„De aceste două porunci atârnă toată legea și
„proorocii“. (Matei, cap. XXII 37-40).*

A înțeles cărturarul concepția acestui răspuns? El crede că da și în acest sens a răspuns Mântuitorului.

Cu toate acestea, nu se vede nicăieri în Evanghelie că el a priceput aceasta și cu atât mai puțin să fi pus în viața lui preceptele acestea.

Căci așa suntem toți: când pricepem mai puțin în credința noastră, atunci ne adormim cu iluzia că am priceput totul.

De 19 veacuri același răspuns stă înaintea creștinătății și a lumii, cu aceiași tărie evanghelică.

Toți socotesc că pricep, peste tot se învață pe de rost și totuși, esența creștină este mereu acoperită, ca o comoară în țarină, așa încât învățătura Mântuitorului n'a fost călcată numai în porunca dintâi, prin atâția tăgăduitori, erezii și secte, dar și în cea de-a doua, prin atâtea măceluri, inchiiziții și pasiuni.

Din nou deci aceeași întrebare: pricepem noi care-i suprema poruncă a legii creștine și care-i esența evangheliei în care ne-am botezat?

Răspuns la această adâncă și legitimă întrebare încerc să dau în acest subiect, pe temeiul răspunsului Mântuitorului și pe mărturia sfinților săi apostoli.

II.

2. Oamenii nu pot să știe mare lucru despre ființa lui Dumnezeu. Este prea destul totuși să știm că El există și că lumea se datorește Lui. De aci se desparte răscrucea cunoștinței omenești în credință, sau tăgadă.

Dar fiindcă ființa Lui nu-i asemănătoare cu cea a lumii, ochii noștri nu-L pot vedea în Sine, ci numai în imagini sau simboluri.

Există însă două expresii în Noul Testament, care caracterizează ființa lui Dumnezeu, cea nepricepută de mintea noastră :

1. „Dumnezeu este spirit“ (πνεῦμα ὁ Θεός : Ioan 4²⁴).
2. „Dumnezeu este iubire“ (ὁ Θεός ἀγάπη ἐστὶ : I Ioan 4⁸ și 16).

Iată deci două cuvinte revelatoare ale ființei lui Dumnezeu : πνεῦμα (spirit) și ἀγάπη (iubire).

Dumnezeu e spirit și iubire. Iată singurele cuvinte pe limba omenească care pot să exprime ceva din nemărginita ființă a celui veșnic.

Dar știm noi ce este spirit și înțelegem noi ce este iubire, când vorbim de ființă divină ?

3. Cel dintâi cuvânt πνεῦμα, nu-i nou. Toată filosofia greacă și creștină s'a străduit să-i smulgă înțelesul. Deosemena, din primele expresii ale creației, din vechiul Testament, ne atinge urechea expresia : „Duhul lui Dumnezeu“ (πνεῦμα Θεοῦ : Facere I³).

Dumnezeu este spirit. Dela cartea Facerii și până la descoperirea Mântuitorului, aceeași repetare divină. Omul însuși, prin filosofia sa mai înaltă, dela Platon la Kant, i-a dat aceeași definiție, ca singura care spune ceva, spre deosebire de lumea materială și de noi înșine.

Dar ce este spirit ? Unde se poate găsi pe lume o fă-rămă din această esență divină, pe care omul s'o poată pricepe și privi ? Acest om care străbate minele din fundul pământului după aur și fulgeră luminile stelelor întru înălțimi ca să calculeze mersul și lumina lor, același care zboară și grăiește azi pe întinsul pământului, n'a întâlnit nicăieri puțința de a înțelege ceva mai mult din esența spiritului.

Căci nu este spirit când acesta se caută în materie, fie ea întinsă cât nesfârșitul univers.

Există totuși o ferestruică în lumea aceasta. Singura nădejde pentru exploratorii spiritului. Este în noi înșine ceva din aceeași esență de sus. Precum la un vapor o mică fereastră deschide viziunea întinsă a oceanului afară, la fel putem să privim din noi înșine ceva din esența lui Dumnezeu spiritual. Căci dacă suntem legați de lumea aceasta prin trup (σάρξ), simțim toți, de acord cu învățătura creștină, că nu suntem numai atât, că se află în noi ceva mai mult : *sufletul*.

Iarăși este un acord deplin între concepția creștină și cea a altor religii, cași cu cea a filosofiei omenești spiritualiste, dela Platon până astăzi. Omul nu-i numai σάρξ ci și πνεῦμα, deci prin această icoană pe care Dumnezeu a pus-o în noi, ca pe-o suflare de viață, ne putem ridica la marea înțeles al lumii spirituale, apropiindu-ne astfel de Dumnezeu.

Vechiul Testament repetă mereu, dela cartea Facerii până la ultima carte profetică, doctrina despre sufletul omului și despre spiritualitatea monoteistă a lui Dumnezeu.

Noțiunea că Dumnezeu este spirit nu-i deci specifică creștinismului și nici cea mai nouă. Iată pentru ce nu voi concentra aici accentul răspunsului meu la întrebarea de mai sus.

4. Nu același lucru este cu cealaltă noțiune: „*Dumnezeu este iubire*“. Nu numai noțiunea, dar și cuvântul este aproape nou. În adevăr, este semnificativ, că o latură importantă în doctrina creștină, care privește chiar a doua definiție a lui Dumnezeu, cât și virtutea cea mai de seamă creștină, este redată în Noul Testament prin cuvântul *ἀγάπη*.

Dar acest cuvânt nu a fost rostit pe buzele niciunui filosof sau scriitor clasic al grecismului. Este discutabil dacă el se întâlnește chiar în epoca elenismului, adică în veacurile imediat anterioare Mântuitorului.

Din toate documentele profane cunoscute până astăzi, acest cuvânt nu apare decât de două ori — chiar atunci nesigur reconstituit — în inscripții profane elenistice ¹⁾. Tot extrem de rar se află în cărțile Vechiului Testament ²⁾.

În schimb, Noul Testament abundă în expresii: *ἀγάπη*—*ἀγαπᾶν*—*ἀγαπητός*, mai ales atunci când e vorba de-a exprima în termeni omenești, anumite însușiri din ființa lui Dumnezeu sau din virtuțile corespunzătoare cerute omului ³⁾.

Dacă nu se poate susține deci că acest cuvânt este un produs al creștinismului, nu-i mai puțin adevărat că este prin excelență folosit în teologia creștină, începând cu Evangheliile și continuând cu scrierile Sfinților Apostoli.

Ce vrea să spună deci cartea Sfântă când caracterizează pe Dumnezeu ca fiind *iubire*? Iată în adevăr ceva nou în terminologia lumii și în concepția religioasă, cu serioase urmări asupra ideilor și faptelor omenești.

Suntem siliți însă aici să facem puțină filologie, pentru a înțelege mai exact noțiunea și sfera religioasă a cuvântului *ἀγάπη*.

Existau trei verbe în limba greacă pentru a exprima sentimentul de afecțiune omenească: *ἐρᾶν*, *φιλεῖν* și *ἀγαπᾶν*. Din toate, lipsește complect din Noul Testament cel dintâi, întâlnindu-se în schimb celelalte două. Acest fapt are o semnificație în ceia ce privește sensul iubirii creștine.

1. A. Deissman: *Licht vom Osten*, ed. 4 (1923), pag. 17, nota 3 și pag. 59, nota 3.

2. De 10 ori în „Cântarea Cântărilor“ și de 8 ori în tot restul V. T., cu deuterocanonice cu tot.

3. Verbul *ἀγαπᾶν* de 135 ori; *ἀγάπη* cam de 117 ori; iar adj. *ἀγαπητός* de 63 ori.

Căci verbul profan ἐρᾶν, cu substantivul său ἔρωc, întâlnit și cântat atât de des la scriitorii vechi clasici, era legat strâns de cultul, de concepția și de filosofia păgână. Cuvântul exprima vârtejul unei iubiri pătimase, tragice, venită peste om fără voia și stăpânirea lui. Iubirea erotică, irațională, ca o săgeată demonică, care sdrobește destinul omului.

Este explicabil de ce acest cuvânt atât de profan și păgân prin concepție și expresie să fie înlăturat din terminologia creștină. Căci caracterul creștin nu cunoaște destin orb, ci numai harul de sus și voința din om.

Deaceia, afecțiunea în Noul Testament rămâne exprimată prin φιλεῖν și φιλία. Aceste cuvinte arată înclinația de afecțiune între persoane, în sens de înțelegere, apropiere, simpatie, prietenie, noblețe sufletească. Este deci verbul folosit mai mult pentru iubirea firească dintre tată și fiu (Matei 10³⁷), dintre prieteni (Iisus și Lazăr: Ioan 11^{3,36}; Iisus și Petru: Ioan 21¹⁷).

Înțelesul iubirei creștine a căzut mai ales asupra cuvântului ἀγαπᾶν și ἀγάπη. Etimologia îi este necunoscută, iar sensul șovăelnic. Dar e sigur că exprimă o afecțiune care se dă cu bunăvoie și conștient, spre a face pe cineva sau ceva fericit. Kittel o definește: „o iubire încercată, dăruită, aceia care face bine altuia“⁴).

Acesta e cuvântul care va fi mai ușor de asimilat în vocabularul teologiei creștine. Din el va naște substantivul ἀγάπη, care să exprime esența însăși a doctrinei și vieții creștine.

Revenim deci la expresia: „Dumnezeu e iubire“. Din tot ce putem pricepe, ca imagină din viața omenească, numai această dăruire absolută pentru fericirea unei ființe sau a unei realități, poate să ne desvăluie ceva din esența dumnezeiască. Dumnezeu deci ca o ființă, a cărei manifestare nu-i decât spre binele și fericirea lumii și a omului.

Din această calitate intrinsecă a ființei divine, derivă toată concepția creștină despre El. Rugăciunea „Tatăl nostru“ rezumă doctrina evanghelică despre Dumnezeu. Iisus îl cheamă „Tată“ și ni-L descoperă nouă ca Tată, iar sf. apostol Pavel ne îndeamnă să strigăm către El tot astfel: ἀββᾶ, adică: *Părinte!* (Romani 8¹⁵).

* * *

5. Cu această concepție intrăm în domeniul mântuirii sau soteriologic.

4. Kittel: Wörterbuch zum N. T. pag. 67. Analiza acestor cuvinte, vezi și Trench: Synonyms of the N. T., § XII. Prat: Théol. de St. Paul II pag. 561—562.

Căci numai această calitate a lui Dumnezeu ne explică manifestarea lui prin creația lumii și a omului. Dumnezeu este deci dintru început un generator și creator de fericire. Ființa lui este o dăruire absolută pentru fericirea creaturii și mai ales a omului. Aceasta este dovada dintâi a marelui iubiri, ca alături de măreția și veșnicia sa, să adauge fericirea creaturii.

Iată o formă de iubire absolută, dezinteresată, în adevăr imaterială și veșnică, cum nicio imagine omenească nu și-o poate închipui.

6. Supremei iubiri corespunde însă suprema libertate a voinței. Făptura lui Dumnezeu e mai prejos decât absolutul. Intervine astfel marea ruptură a răului în lume. Ura este creația nouă — diavolească, groaznică realitate negativă în lume. Vârtej de păcate, ispite, căderi și rătăcirii, începând cu răscoala împotriva lui Dumnezeu și continuând cu Adamii și Cainii oamenilor.

Răul nu-i deci, în origina lui, decât un accident în lume, iar nu un principiu absolut. Dar odată deslănțuită începerea răului prin schimbarea îngerului de lumină în diavol, acesta germinează continuu în lume, până la sfârșitul veacurilor, toate căderile sufletești. El este începutul, căpetenia și stăpânirea răului din care derivă toate depărtările de mântuire și de Dumnezeu :

„Căci lupta noastră nu este împotriva cărnii și a sângelui, ci împotriva căpeteniilor, împotriva domniilor, împotriva stăpânilor în tunecului acestui veac, împotriva duhurilor răutății care sunt în locurile cerești“. (Efs. VI ¹²).

Dacă deci prin origină, răul nu-i principiu, ci accident, el devine prin consecințe un αρχή — adică principiu de căpetenie și un generator de rău în lume, cât va exista aceasta.

Mântuirea diavolului devine astfel imposibilă. Căderea lui n'a fost provocată de nici-o altă condiție din afară, ci din propria lui libertate absolută. Voind să se facă la fel cu Dumnezeu, el a pierdut atributul voinții lui spre bine și a aruncat-o în abisul negativ al răului. Vina este absolută, după cum esența și libertatea voinței lui a fost absolută. Din această cauză, dacă esența lui spirituală, n'a fost alterată, căci diavolul rămâne și el πνεῦμα ἀκάτατος — în schimbtributele lui sunt complet și absolut pervertite în rău, în cât nu gândește a face nimic altceva, decât rău în lume. La o voință în rău absolută, corespunde deci și o pervertire absolută, așa în cât nu poate fi niciodată vorba de o res-tabilire a armoniei dintâi, prin pocăința sau reîn-torcerea

răului în sălașul lui Dumnezeu. Dacă din punct de vedere sentimental, Origen a ridicat cel dintâi această dorință, în-vederea restatornicirii totului din lume sub egida lui Dumnezeu, această concepție pe drept a fost condamnată de ortodoxia bisericii.

Răul rămâne deci un principiu secundar și accidental în lume — condamnat pentru vecie ca stăpân al iadului.

Nici chiar iertarea absolută a lui Dumnezeu n'ar putea ajuta nimic, căci aceasta nu poate fi eficace decât din moment ce întâlnește o voință supusă și pocăită, ceiace constituie o imposibilitate în căderea absolută a diavolului.

Nu acelaș lucru e cu omul. El a păcătuit prin ispita diavolului și îndată a recunoscut greșala lui. Voința lui nu-i singură responsabilă — și nici pervertirea ei deci n'a fost absolută spre rău. O mână de ajutor din partea lui Dumnezeu i-ar permite întoarcerea în paradisul pierdut. Aceasta e în scurt iconomia mântuirii în creștinism, culminând în persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

7. Soteriologia creștină nu încetează deaceia să pună mereu accentul pe ființa lui Dumnezeu, arătând că motivul primordial al mântuirii stă tot în iubirea Lui.

Găsim în adevăr adesea această mărturie în Noul Testament, că Dumnezeu :

„ne-a fost ales, mai înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți și fără de prihană în fața Lui. Mai înainte rânduindu-ne, în a sa iubire” (εὐ ἀγάπῃ) *să ne înfieze prin Iisus Hristos, potrivit bunei găsiți cu cale a voinței sale*. (Efe-seni I 4-5).

Deci planul mântuirii s'a conceput în Dumnezeu încă înainte de manifestarea iubirii sale prin creație. În ciuda răului care era prevăzut prin atotștiință că are să nască din opera sa, Dumnezeu îndoiește dăruirea sa, în planul de mântuire prin trimiterea chiar a Fiului său pentru răscum-părarea omului.

Aceasta e dovada supremă a iubirii sale pe care avea s'o simtă însăși creatura.

„Atât a iubit Dumnezeu lumea, încât și pe Fiul său unul născut l-au dat (Ioan 3. 16).

„În aceasta am cunoscut noi dragostea, că El și-a pus sufletul său pentru noi” (I Ioan 3¹⁶ comp. I Ioan 3¹, 4¹⁰ ș. a.).

Făptura păcătoasă în loc să fie pierdută și nimicată în neantul din care fusese creată, din iubire i se arată suprema dăruire de sus, ca Dumnezeu însuși să pășească în lume, luând chip de rob și suferind pentru păcatele omului.

Iată cum iubirea divină, preexistentă, absolută, ideală și transcendentă, se materializează, se umanizează și în chip concret, se manifestă în ochii uluiți ai umanității.

Căci întruparea cași răstignirea Mântuitorului, cu toată semnificația lor soteriologică în teologia creștină, sunt efectele iubirii lui Dumnezeu și ale sacrificiului Mântuitorului.

Intruparea (σάρξ ἐγένετο, Ioan I¹⁴) reprezintă deci cea dintâi dăruire și sacrificiu al Dumnezeirei, prin pășirea în carnea lumii a Fiului însuși, Domnul nostru Iisus Hristos. Această iubire culminează însă în *sacrificiul crucei* :

„a murit ca semn pentru dragostea Lui pentru „noi” (Rom. 5⁸). Comp. Efes. 3¹⁹; Rom. 8³⁵ etc.
sau : — „căci mai mare dragoste ca aceasta nu este, ca „să-și pună cineva viața sa...” (Ioan 15¹³).

Răstignirea este cu drept cuvânt suprema minune a iubirii lui Dumnezeu în lume. E atât de supremă, ca și divinitatea, încât această nemărginită iubire dăruită pentru fericirea omului era socotită nebunie pentru păgâni și smin-teală pentru ludei (I Corint. 1²³). Cum ar putea omul să priceapă un asemenea act al dragostei divine când n'are imagini atât de absolute în experiența vieții lui ?

Secretul mântuirii stă deci în această însușire a lui Dumnezeu, dusă până la paradox în jertfa crucii. Este fluxul divin care se coboară spre om prin jertfă și har.

III

8. Dar unde-i omul și meritul său ?

Din sfera cerească, am văzut cum ἀγάπη se coboară spre om și pentru fericirea lui. I-am văzut înțelesul și sfera. Nimic din materialul, profanul sau sensualismul uman nu intră în accepțiunea cuvântului de ἀγάπη — adică dragostea teologică. Același lucru va fi și în ἀγάπη — din ființa omului.

Căci dacă omul „*prin credință va fi viu*”, în sensul că această putere a sufletului singură poate să-l apropie de împărtășirea mântuirii⁵⁾, apoi aceasta e depășită mult în mântuire prin însușirea încă mai esențială ce se cere omului : **iubirea față de Dumnezeu și cea față de aproapele.**

Numai astfel putem înțelege de ce Mântuitorul rezumă toată legea și profeții în porunca amintită mai sus, *să iubești pe Dumnezeu și pe aproapele tău.*

Sera și atmosfera divină se cucerește prin ἀγάπη, adică prin această benevolă dăruire absolută pentru Dumnezeu și pentru aproapele. Viața nu-i *ego-centrică* — ci *teocentrică*

5. Vezi: H. Roventza : Rolul și esența credinței în Teologie.

și *plisiocentrică*, adică are centrul de gravitate în Dumnezeu și în aproapele.

Cel ce n'a învățat sau n'a simțit în ființa lui sensul poruncii de mai sus, nu cunoaște mai nimic din esența lui Dumnezeu și a creștinismului. Vom lămuri îndată această mare revoluție adusă în concepția și simțirea lumii.

Ultimul rămas bun al Mântuitorului înainte de răstignire sună astfel :

„rămâneți în dragostea mea... (Ioan 15 10); dragostea mea las vouă. Precum eu v'am iubit pe voi, așa să vă iubiți și voi între voi“ ! (Ioan 13 34).

Dar acest accent asupra afecțiunii creștine devine în porunca Mântuitorului universal și fără restricții : Nu numai ucenicii, nu numai frații creștini, dar ἀγάπη cuprinde pe tot aproapele (parabola samariteanului milostiv) și chiar pe *dușmanii noștri* :

„Ați auzit că s'a zis : „să iubești pe aproapele tău și să urăști pe vrășmașul tău“.

„Dar eu zic vouă : „iubiți pe dușmanii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc“ (Matei V 41-46).

S'a mai auzit în V. T. porunca să iubești pe Dumnezeu și pe aproapele, cel de aceeași credință și din acelaș neam. Se găsesc dovezi în această privință că această concepție era înainte de Mântuitorul.

Dar nici când, nici unde, în nicio formă, n'a grăit vr'odată în lume o frază acest paradox că aproapele nostru este orice om, fără restricții, și că suntem obligați prin evanghelie să iubim chiar pe dușmanii noștri !

Eu înțeleg, cași Dvs. toți, greutatea acestui specific și esențial în contribuția creștinismului. Este atât de înaltă porunca, încât ne amețește mintea și ne tulbură practica vieții. Dar oricât de paradoxală pare, nu lasă nicio îndoială în sens, căci legea e repetată și atestată în creștinism.

Iubire universală, absolută, „cătând nu pe ale sale, ci pe ale aproapelui“, cum zice și sf. ap. Pavel (I Corint. 10 24).

9. Cu aceasta atingem butonul de lumină al esențialului în viața creștină. Dacă Dumnezeu ne-a arătat o asemenea iubire până la sacrificiu, El o cere totodată fără limită față de Sine și față de aproapele nostru.

Mai mult chiar : *iubirea față de aproapele condiționează și substituie iubirea față de Dumnezeu.*

Indrăsnesc să atrag atențiunea asupra acestui adevăr, fără de care lămurirea concepției creștine nu-i posibilă în om.

Iubirea de Dumnezeu, în N. T. nu-i independentă de cea către aproapele, ci tocmai dimpotrivă. Teologia dragostei este cât se poate de limpede :

„dacă cineva zice că iubește pe Dumnezeu, dar „pe aproapele îl urăște, **acela mincinos este!** „Căci cum poți iubi pe Dumnezeu pe care nu l-ai „văzut, dacă pe aproapele tău pe care îl vezi „nu-l iubești? Cel ce iubește pe Dumnezeu, acela „și pe aproapele său!” (I Ioan 4²⁰⁻²¹).

Iată paradoxul creștin! Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos se substituie în persoana umilă a aproapelui nostru! Iar acesta, fără chip de tăgadă, nu-i numai ruda, prietenul, conașionalul sau coreligionarul nostru, căci Domnul a răspuns definitiv prin parabola samariteanului milostiv. Aproapele deci în care se substituie însuși Hristos spre a-l iubi este orice om, de orice condiție și de oriunde: iată universalitatea dragostei creștine, ca principiu fundamental și esențial de suire spre divinitate.

În cerșetor, în negru sau galben, sărac sau bogat, se află ochii lui Iisus Hristos însuși ațintiți asupra-ne, pentru a încerca suprema lui poruncă de iubire. Chiar *dușmanul nostru* reprezintă pe Hristos.

În acest chip, substituirea lui Hristos în aproapele e completă și universalitatea umană a dragostei devine nemărginită. Aceasta o deosebește categoric de orice simplu instinct al simțirei, fie el chiar sub forma cea mai curată, cum ar fi iubirea maternă sau filială.

10. Iubirea creștină formează deci un prim criteriu în mântuire: Deaceia, putem înțelege de ce la judecata cea mare dela sfârșitul veacului, nu este decât o întrebare și un răspuns :

„Atunci drepții îi vor răspunde, zicând: Doamne, „când te-am văzut flămând și te-am hrănit?
„Sau însetat și ți-am dat să bei?
„Când, iar, te-am văzut strein și te-am adus la „noi, sau gol și te-am îmbrăcat?
„Și când te-am văzut bolnav sau în temniță și „am venit la tine?
„Iar împăratul răspunzând va rosti către ei:
„Adevăr grăesc vouă, **întru cât ați făcut unuia „dintr’acești frați ai mei, prea mici, mie „mi-ați făcut.**
„Atunci va zice și celor deastânga: *Duceți-vă de „la mine blestemaților, în focul cel veșnic care „este gătit Diavolului și îngerilor lui.*

„Căci flămând am fost și nu mi-ați dat să mă-
nânc; însetat am fost și nu mi-ați dat să beau;
„Strein am fost și nu m'ați adus la voi; gol și
„nu m'ați îmbrăcat, bolnav și în temniță și nu
„m'ați cercetat.

„Atunci, vor lua și ei cuvântul și vor zice:

„Doamne, când te-am văzut flămând, s'au înse-
tat, sau strein, sau gol, sau bolnav sau în închi-
soare și nu ți-am slujit ție?“

„Atunci va răspunde și lor, zicând: **întru cât
„n'ați făcut unuia dintr'acești prea mici,
„nici mie n'ați făcut“** (Matei 23³⁷⁻⁴⁵).

Drumul mântuirii trece prin aproapele. Scularea dela moartea păcatului la viața mântuirii depinde tot de el. Suntem toți, fiecare în parte, obiect și subiect în această universală aspirație a omului spre fericirea veșnică. Toți prin aproapele și fiecare prin noi. Iarăși vorba sf. apostol Ioan:

„**Cel care nu iubește pe aproapele, rămâne în
moarte! Cel care urăște pe aproapele, e omo-
rîtor de oameni**“ (ἐνθροποκτόνον).

Iată cum apostolul cel mai iubit de Dumnezeu a înțeles cel mai mult să desvăluie esențialul evangheliei și să rămână astfel cunoscut în Teologie ca „apostolul iubirei“.

Iubirea acopere deci mulțimea de păcate (I Petru 4⁸), iar cel ce întoarce pe aproapele dela rătăcire, zice sf. Iacob, își șterge deasemenea mulțimea greșalelor (Iacob VI²⁰).

11. Poate fi o învățătură mai precisă și mai categorică? Nimic mai specific, mai sublim și mai nou, chiar față de revelația Vechiului Testament.

Esența creștinismului se află deci în această dăruire pentru altul. Atunci pricepi ce înseamnă viața, când înțelegi ce măreață este această revărsare de sine pentru fericirea altuia, dăruind-o astfel complet pentru Dumnezeu. Suprema fericire, suprema abnegație.

Sosim în fine la însăși omul creștin, care trebuie să se distingă prin esențialul și specificul evanghelic. Virtutea lui caracteristică și supremă este tot iubirea (ἀγάπη).

În această privință imnul acestei virtuți ridicat de sf. apostol Pavel în epistola I Corinteni, cap. XIII, este fără egal în tot ce s'a scris pe lume:

„De-aș grai în limbile omenеști și îngerești, dacă
„n'am dragoste, făcutu-m'am aramă sună-
toare și chimval sgomotos.
„Și de-aș avea dar proorocese și de-aș cunoaște

„toate tainile precum și toată știința, chiar de-aș
„avea și credință atât de multă încât să mut mun-
„ții din loc : **dacă nu am dragoste, nimic nu**
„**sunt!**

„Și toată averea mea de-aș face-o milostenie și
„trupul mi l-aș da să fie ars: **dacă n'am dra-**
„**goste, nimic nu-mi folosește.**

„Dragostea rabdă îndelung; dragostea e plină de
„bunătate; dragostea nu știe de pizmă; nu se laudă;
„uu se trufește... Toate le suferă, toate le crede,
„toate le nădăjduște, toate le rabdă“.

„**Dragostea nu pierie niciodată**“....

„Ci acum rămân aceste trei : credința, nădejdea,
„dragostea. Dar mai mare între ele este
„**dragostea!**“ (I Corint. XIII 1-4; 7. 8. 12).

Esența și superioritatea creștină stă mai ales în acea-
stă virtute.

a) Întâi fiindcă toate virtuțile creștine converg într'un
punct central, care-i iubirea creștină. Ea a fost numită
„regina virtuților“, sau „cheia de boltă“ a lor.

Virtutea ἀγάπη este „legătura desăvârșirii“ (Col. 3¹⁴).
Precum mantia imperială acopere toată îmbrăcămintea, ἀγάπη
acopere și desăvârșește pe toate celelalte. Sau, ea este cin-
gătoarea care leagă și susține întregul edificiu al caracte-
rului creștin ⁶).

b) Superioritatea acestei virtuți este înfățișată în al
doilea rând prin faptul că depășește orice harismă sau dar
spiritual. Pasagiul din I Corinteni nu-i înadevăr decât o di-
gresiune fericită în marea chestiune ce se tratează acolo și
anume : Care-i darul cel mai înalt pe care poate să-l aibă
un om? Această problemă e desbătută pe larg în cap. XII—
XIV și nu-i locul ca să intrăm în amănunte. Dar toate daru-
rile spirituale, atât de felurite și de minunate, pe care le
putea primi un creștin în veacul apostolic, cași azi, sunt sub-
ordonate dragostei. Dar de apostolie, de profeție, de învă-
țător, cel al puterii minunilor, al tămăduirilor, vorbirii în
limbi, al proorociei și orice dar spiritual încă ar putea să
mai fie adăogat (I Cor. 12²⁸⁻³⁰), absolut toate rămân în
urmă, față de calea cea mai presus de toate pe care apos-
tolul vrea s'o pună înaintea în Cap. XIII, înălțându-se la divina
ἀγάπη. Aceasta întrece nu numai darurile enunțate mai îna-

6. Cf. *Prat* : Théologie de St. Paul, II p. 404—8.

inte, dar chiar și virtuțile cele mai înalte ale omului: credința și cunoașterea. Căci în ea rezidă plinătatea vieții, fără de care toate celelalte sună fals ca „o aramă sunătoare”, iar în om ar lipsi esențialul: „dacă nu am dragoste nimic nu sunt” și tot scopul vieții ar fi fără interes: „nimic nu-mi folosește” (I Cor. XIII 1-3).

c) Această superioritate provine însă și din a treia însușire a acestei virtuți, deoarece rămâne veșnic: *ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει* (dragostea nu pierie niciodată): I Cor. XIII 8. Ea este singura însușire din esența divină veșnică pe care omul e în stare să și-o însușiască și să o simtă. Credința, cunoașterea, profeția, toate se vor muta și se vor sfârși cândva, în fața vederii lui Dumnezeu. Ca fierul vechi, vor rămâne simple amintiri ale vieții, imperfecte și relative, căci nimeni nu poate prin credință, prin cunoaștere sau prin profeție să cuprindă v'odată absolutul, ci doar fărâme din El. Singură *ἀγάπη* rămâne veșnică, dincolo de viață și moarte, ca un fluid divin „care se revărsă în inimile noastre prin Duhul sfânt” (Rom, 5^b), cum zice tot apostolul Pavel în alt loc.

12. Astfel pătrunde în lume o întreită revoluție: religioasă, morală și socială.

Prima răsturnare privește concepția religioasă a lumii vechi. Dumnezeu nu mai e frică și spaimă, ci iubire și bună-tate, dela care coboară toată darea cea bună și tot darul de sus (Iacob I). Căci, vorba sfântului apostol Ioan: *ἀγάπη οὐκ ἔχει φόβος* („iubirea nu are teamă”).

Idolii răsbunători și chiar Iehova al spaimei din Vechiul Testament, devine *Tatăl* cel mult milostiv.

Revoluția morală nu-i mai puțin însemnată. Temeiul faptei nu-i legat de obligațiunile legii, ca în Vechiul Testament, nici de imperativul rațional, ca în filosofia lui Kant, ci rezidă în imboldul inimii, ridicat la forma cea mai generală și spirituală. Sunt moral prin iubirea de aproapele, căci în iubire nu încap suferințele pentru acțiuni necurate, căci iubirea în sine e o dăruire pentru altul.

Fapta bună nu-i obligațiune silită, ci o plăcere isvorită din afecțiunea pentru Dumnezeu și pentru aproapele.

Mai e nevoie să arăt revoluția socială care urmează imediat? Dacă esențialul creștin ar purifica omenirea, toate problemele sociale și politice ale lumii ar găsi deslegarea lor ușurată.

Căci problemele sociale n'au deplină soluție în lume, atât cât sunt privite prin egoism și lipsă de inimă față de aproapele în suferință. Numai în clipa în care ne am simți legați toți ca într'un trup al lui Christos, avându-L pe El cap, în care toate mădulele organismului social se încă-

drează în diferite lucrări, dar în același Duh, numai atunci vom ajunge la nimicirea luptelor de clasă și a nedreptăților isbitoare din lume.

Iar problema politică, tot numai prin iubirea de aproapele are o soluție. Căci cel ce se ridică mai mare, trebuie să se priviască ca slugă pentru ceilalți. În acest spirit, ierarhia în conducere, reprezintă un sacrificiu, iar nu un profit.

Este de prisos să adaug că și problema păcii n'are altă soluție, decât prin aceeași doctrină a Mântuitorului. Dar nu toate popoarele sunt creștinate și nici cele creștine nu sunt ridicate la înălțimea desăvârșirii evanghelice.

* * *

13. Mi se putea obiecta că această concepție despre jertfa vieții pentru Dumnezeu și pentru aproapele este atât de absolută, încât s'ar cere omului să renunțe la el însuși, la toate simțirile și ideile care-i sunt scumpe și că în fond, ar fi neaplicabilă în viață⁷). Recunosc. O simțim toți în viața noastră individuală, socială sau politică. Creștinismul însuși n'a putut realiza decât în parte — și mai ales prin sfinții săi — această înălțime de dăruire pentru o virtute atât de absolută, ca Dumnezeu însuși. Sunt cel dintâi să o recunosc. Tocmai de aceea, perfecțiunea în creștinism rămâne nerealizată, ci un ideal și un scop al vieții pururi înainte, până la marea zi a fericirii cerești. Căci numai Tu, Doamne, ești fără de păcat, iar noi toți o fărâma din mila Ta...

Dar nu-i tocmai aceasta invincibila și eterna esență a Creștinismului? Căci numai absolutul și veșnicul rămân pururi chemările veacurilor. Ce merit sau valoare poate fi aceea care s'ar găsi și s'ar realiza în orice filosofie, știință sau religie? Multe se pot găsi în fiecare din acestea, din care unele chiar asemănătoare. Dar evanghelia a dat lumii această descoperire, absolută cași Dumnezeu, că mântuirea stă în lepădarea de sine pentru a trăi prin altul. Nu-i vorba numai de-o simțire platonice, ci de una „*lucrătoare prin iubire*“ (Galateni 5⁶). Dragostea creștină creiază, sfințește și mântuiește viața. Cine vrea să intre în istorie, alege fals calea urii. Dacă în istoria omenească ura poate încă înscrie pagini abominabile, cum sunt crimele lui Nero sau cele ale inchiziției, războaie pentru ambițiuni și neroade urlări de patimi, în cartea cerească cea veșnică toate acestea se șterg cu buretele, ca și ruinele Ninivei, Sodomei sau Gomorei, Atlantidei și poate chiar ale amenințatei noastre civilizații. Căci acolo sus, eroii sunt doar acei ce s'au apropiat de ima-

7. Nietzsche a ironizat indeosebi iubirea și umilința creștină.

gina blândului și dumnezeiescului Mântuitor, care ne-a descoperit metoda nemuririi, chiar dincolo de istorie: „*Eu sunt învierea și viața...*“ (Ioan 11²⁵).

Creștinismul autentic e absent deci din frământările pornite din egoism, trufie, râvnă după glorie deșartă, care ridică patimi, uri și uneori războaie ruinătoare. Opera creștină se judecă numai prin porunca dragostei față de Dumnezeu și față de aproapele.

Să nu creadă cineva însă că în acest chip caracterul creștin ar fi inactiv, platonice și impasibil în viață. Creștinismul autentic creiază, căci e o forță de binefacere, de dăruire și de muncă pentru aproapele. Suprema creație constă în suprema uitare de sine. Așa e în artă, așa și în creștinism, cu singura deosebire, că aici nu-i ficțiune, ci operă pozitivă pentru aproapele și pentru Dumnezeu.

Există și în creștinism o luptă groaznică și continuă. Acea împotriva răului, păcatului și egoismului. Cu bici de foc, ca Mântuitorul și arhanghelul Mihail, creștinul e dator să lupte „împotriva căpeteniilor acestui întunec, împotriva duhurilor răutății, răspândite în văzduhuri“ (Efeseni 6¹²).

* * *

14. Să judecăm singuri dacă năzuințele veacului nostru au ceva din această trăsătură fundamentală a creștinismului. Mai de grabă e o luptă cu porniri de fiară, pentru celelalte instincte ale omului, folosite cu dibăcie de „eul care caută să ne sugrume“: interesul, egoismul, plăcerile și ambițiile. Peste toate râde Satana, căci ura este esența răului, precum iubirea e a lui Dumnezeu. Unde germinează ura, se deslănțuie uraganele întunerecului și se astupă viziunea cerului.

În ultimă concluzie, ce aș putea să vă spun, iubiți studenți, în clipa când veniți la deschiderea unui nou an de învățătură? Voiu zice și eu, cu gândul la sfaturile marelui apostol Pavel: râvniți și străduiți-vă pentru întărirea cunoașterii și înțelepciunii.

Înălțați-vă mai ales spre dobândirea darurilor spirituale și a credinței. Dar mai ales „*străduiți-vă să aveți dragoste*“ (I Cor. XIV), cea care rezumă toată legea: față de aproapele și față de Dumnezeu. În acest sens, „iubirea e plinirea legii“.

Este cea din urmă poruncă a Mântuitorului dată apostolilor săi: *iubire și pace*.

Cea mai sublimă realizare pe care apostolii, la rândul lor, au concretizat-o în viață și imnul iubirei rămâne cel mai sublim din paginile Noului Testament.

Cu același imn pe baze, ultimul apostol al Domnului rămas în viață, sf. Ioan Evanghelistul, putea să mai grăiască la adânci bătrânețe, fiilor săi creștini din Efes: „iubiți-vă între voi“.

Aceiași poruncă s'a transmis în viața Bisericii celei adevărate. *Clement Romanul* exclamă în epistola către Corințeni (Cap. 49):

„Cine poate să explice lanțul iubirei lui Dumnezeu? Cine poate să exprime deajuns măiestritatea frumuseții ei? Înălțimea la care ne ridică iubirea nu poate fi exprimată.
„Iubirea ne unește cu Dumnezeu“ (ἡ ἀγάπη
„κολλᾷ ἡμᾶς τῷ Θεῷ).

Iată calea prin care putem atinge ceva din esența creștinismului și deci din evanghelia Mântuitorului Iisus Hristos. Chiar dacă în formă nu voi fi reușit să ridic inima și mințile noastre la sublima înțelegere a iubirei creștine, simt totuși că mergând în această direcție putem găsi nervul lucrurilor cerești, după care trebuie să căutăm ca iubitori ai lui Dumnezeu.

Prof. Pr. HARALAMB ROVENȚA

C R O N I C A

BIBLIOTECA FACULTĂȚII DE TEOLOGIE DIN BUCUREȘTI.

Sunt puțini cei cari vor fi știind că Facultatea de Teologie din București are una dintre cele mai bune biblioteci de specialitate din țară, pusă la curent cu principalele lucrări — vechi și noi — absolut necesare studenților pentru lucrările lor, ba chiar și celor din afara Facultății, preocupați direct sau indirect de probleme teologice, filosofice, istorico-literare etc.

Valoarea acestei biblioteci poate fi considerată și mai mare, dacă ținem seama de timpul relativ scurt de când a luat ființă, precum și de greutatea financiară pe care le întâmpinăm de pe la 1930 încoace.

Nu vom face aci o descriere amănunțită a bibliotecii, căci ar necesita timp și spațiu, ci numai o prezentare generală, în genul unei prefețe de carte; o prefață deci, nu o tablă de materii.

Nu prea târziu dela înființare, Facultatea bucureșteană de Teologie și-a creiat biblioteca ei proprie, pe care a alimentat-o mereu în decursul vremii, ajungând până la războiul din 1916 la circa 16.000 volume. Timp de aproape o jumătate de secol conducătorii și profesorii Facultății s'au îngrijit continuu de biblioteca dela Radu Vodă, făcând sacrificii însemnate pentru a o ține în pasul vremii. Au donat ei înșiși sau au primit donații cărți și biblioteci întregi dela ierarhii Bisericii sau dela alte persoane de binefacere, care înțelegeau că pregătirea clerului în genere — regulatorul de precizie al vieții sociale — trebuie să se bazeze și pe o cultură temeinică, nu numai pe educație. Au strâns profesorii ca albinele, miere pentru stupul acesta de mare preț.

A venit războiul. Capitala a fost ocupată de armatele inamice, care în furia lor au devastat sau deposedat multe instituții de cultură de ceace aveau ele mai de preț, lăsând pretutindeni jaf și durere. N'a fost cruțată nici biblioteca dela Internatul Teologic de Bulgari, care stăpâneau vremelnice dealul din fața biseriței lui Bucur. Au fost distruse sau înstrăinate foarte multe volume din cărțile de mare valoare ale acestei biblioteci.

În anul 1927 Internatul Teologic trece, cu tot ce se găsea acolo, în patrimoniul și sub conducerea directă a Patriarhiei. Incepând dela această dată, Facultatea de Teologie nu mai are bibliotecă proprie.

Numărul studenților cari urmau cursurile Facultății de

Teologie începuse în această epocă să crească vertiginos. Biblioteca Internatului — din împrejurări ce nu interesează aci — nu era accesibilă decât studenților interni, în număr destul de mic față de marea majoritate, a celor externi.

În fața acestei stări de lucruri, profesorii Facultății trebuiau să ia măsuri neîntârziate.

În Consiliul Profesoral dela 5 Martie 1928 se ia hotărîrea să se întocmească un referat către Ministerul Instrucțiunii, în care să se arate necesitatea bibliotecilor pe lângă seminariile.

În acelaș an, d. Prof. D. G. Boroianu donează mare parte din biblioteca d-sale Facultății, spre a fi la îndemâna studenților. Consiliul Profesoral din 6 Februarie 1928 acceptă donația, iar Consiliul din 9 Octombrie acelaș an ia act de luarea în primire a bibliotecii. Se fac formele necesare, acceptându-se și de către Senatul Universitar în ședința dela 1 Decembrie 1932, constituindu-se astfel *Donațiunea Profesor D. G. Boroianu*, pentru Facultatea de Teologie, compusă dintr'o bibliotecă de 359 exemplare, cu dulapurile respective, a cărei valoare se evaluiază la 100.000 lei.

În vara aceluiași an C. Pr. Prof. I. Mihălcescu, Decanul Facultății, cumpără o bibliotecă valoroasă dela un preot, T. Ștefănescu, din Ploești — câteva sute de volume.

Fostul profesor de Istoria Bisericii Române N. Dobrescu, diecedat, lăsase prin testament întreaga sa bibliotecă seminarului de Istoria Bisericii române. Împrejurările grele de după război au determinat pe soția decedatului profesor să prețindă Facultății o sumă de bani ca ajutor, drept răscumpărare a bibliotecii donate de soțul său. Deși săracă, Facultatea a acceptat și acest sacrificiu.

În decursul vremii, C. Pr. Prof. I. Mihălcescu reușise să creeze o bibliotecă destul de însemnată pe lângă seminarul de Dogmatică și Istoria Religioniilor.

Aceste biblioteci însă n'ar fi putut să fie utilizate în situația în care se găseau, din lipsă de săli și personal. Deaceea s'a emis ideia centralizării lor într'o bibliotecă unică, a Facultății.

În Consiliul Profesoral din 2 Octombrie 1929 se delegă chiar un profesor, d. Teodor M. Popescu, cu direcția bibliotecii.

Centralizarea se realizează, și astfel ia ființă *Biblioteca Facultății de Teologie din București*: Consiliul profesoral din 2 Decembrie 1929, prezidat de Decanul din acea vreme, C. Pr. Prof. I. Popescu-Mălăești, căruia îi aparține inițiativa, „e de acord să se înființeze o bibliotecă centrală cu toate cărțile aflate azi în biblioteca Facultății, și a seminariilor. Pentru viitor vor trece în această bibliotecă centrală cărțile cumpărate de Decanat din fondurile Facultății și alte fonduri ce se vor trece la Facultate.

Fiecare profesor poate să-și înființeze o bibliotecă de specialitate în sala de seminar“.

În ședința dela 11 Noembrie 1930, Consiliul Profesoral „aprobă regulamentul bibliotecii centrale a Facultății cu specificarea că profesorii vor putea să înființeze, cu mijloace proprii, și biblioteci pentru seminariile respective“.

Încă din 1929 s'au început lucrările pentru organizarea bibliotecii, spre a putea fi pusă la dispoziția studenților. S'au tipărit registrele necesare, fișe, buletine de împrumut, s'au înregistrat și inventariat toate cărțile și revistele, așezate după mărime în dulapuri special confecționate.

Din cauza lipsei unui local propriu și încăpător, s'a renunțat la aranjarea cărților „pe specialități“, punându-se toate laolaltă, după mărime și cotă, adoptându-se sistemul universal al clasificății zecimale, după normele stabilite de „Institutul Internațional de Bibliografie“ dela Bruxelles.

S'au făcut pentru fiecare carte câte două fișe: una pentru autor și alta pentru specialitatea cuprinsului. Dacă au fost mai mulți autori, s'a făcut fișă pentru fiecare în parte; deasemenea pentru autorii prefețelor și pentru traducători.

Terminându-se toate lucrările pregătitoare, biblioteca se deschide și funcționează regulat din anul 1930.

Lipseau însă lucrările teologice capitale, absolut necesare bibliotecii. Trebuiau sacrificii mari. Și Facultatea n'a întârziat a le face. S'a alocat pentru cumpărare de cărți aproape întreaga sumă realizată din taxele studenților, atât în anul 1930, cât și în cei următori, procurându-se prin intermediul librăriei „Cartea Românească“, dela librăriile și anticăriile din străinătate, enciclopedii și opere indispensabile, multe din ele fiind foarte rare și foarte scumpe. Numai Patrologia lui J. P.-Migne a costat, broșată, peste 250.000 lei.

Treptat, treptat, biblioteca se îmbogățește și se completează, ajungând să fie la curent cu aproape toate operele și marile enciclopedii, colecții de texte și traduceri, nu numai din domeniul teologiei, ci și de interes general.

Posedă lucrări de seamă din toate ramurile teologiei, implicînd istoria Bisericii române. Dintre Bibliile de valoare tipărite în românește, nu-i lipsește niciuna.

Colecțiile au crescut, cu aproximație relativă, astfel:

în 1931	cu	1589	opere
„ 1932	„	1136	„
„ 1933	„	891	„
„ 1934	„	785	„
„ 1935	„	840	„

Printre donatori trebuie să amintim în primul rând, în afară de d. Prof. D. Boroianu, pe d. Dr. C. Angelescu, moș-

tenitorul marelui profesor creștin dela Facultatea de Medicină din București, dr. N. C. Paulescu, care în vara anului 1935 a dăruit 300 opere cu conținut religios din biblioteca defunctului. Apoi P. C. Pr. Prof. I. Mihălcescu, P. C. Pr. Prof. I. Popescu-Mălăești, d. Prof. Teodor M. Popescu, Mitropolia Ardealului, Seminarul „Central“, Mitropolitul Pimen Georgescu al Moldovei, Pr. Dr. I. Mușețeanu, Casa Școalelor, diferiți autori etc.

După cumpărare sau donație, toate cărțile se leagă și se clasifică uniform. În registre speciale, se specifică proveniența.

Astăzi, Biblioteca Facultății de Teologie din București posedă 8658 opere, în 12.572 volume, precum și 82 reviste, dintre care 14 colecții complete, 68 colecții necomplete, unele rămase definitiv în această stare, iar altele în curs de apariție.

În anul 1935 au fost în curs de primire: 40 reviste streine, dintre care 28 cu abonamente plătite, iar 12 onorifice, și 50 reviste și foi românești, dintre care numai 2 cu abonamente plătite, iar restul onorifice.

Întreaga bibliotecă este evaluată la o valoare de peste 5 milioane lei.

Iată o mare operă realizată de Facultatea de Teologie din București, cu sacrificii mari, fără ajutorul oficial al statului — Ministerul Instrucțiunii n'a contribuit nici chiar cu un singur leu — într'un timp foarte scurt. Biblioteca Facultății de Filosofie și Litere din București, creiată la 1912, posedă astăzi 16.246 opere în 18.403 volume, iar a Facultății de Teologie, creiată abia în 1930, după numai 5 ani, are 8658 opere în 12.572 volume.

Indiscutabil, biblioteca aceasta mai are încă multe lipsuri și nevoi. N'are în primul rând un local propriu; sala de depozit fiind foarte mică, este plină de pe acum, iar sala de lectură este neîncăpătoare: abia pot încăpea 80 de studenți.

N'are niciun funcționar trecut în buget. Este singura Facultate dela Universitatea din București, care se găsește în această situație. Funcționează cu doi diurniști și un om de serviciu, în așteptarea altor vremi mai fericite.

Și credem totuși că este cea mai bună bibliotecă teologică din țară. Cea dela Cernăuți, ca și cea dela Internatul Teologic, se găsesc într'o stare statică, iar despre cea dela Patriarhie nu se mai aude nimic.

Când România, datorită împrejurărilor, a ajuns să conducă destinele ortodoxiei, e păcat să nu justifice această situație, nu numai *de jure*, ci și *de facto*. Deaceia biblioteca Facultății de Teologie, în lipsa alteia, ar trebui sprijinită și ajutată, atât de stat, cât și de Biserică.

TEODOR N. MANOLACHE

STATISTICA

STUDENTILOR FACULTĂȚII DE TEOLOGIE DIN BUCUREȘTI PE ANII ȘCOLARI 1933-1934, 1934-1935 și 1935-1936 ¹⁾.

La Facultatea de Teologie din București numărul celor înscriși pentru obținerea titlului de licențiat în teologie și de doctor în teologie a crescut simțitor și în vădită progresie în anii de după războiul din 1916-1918.

În primii ani după războiu, 1919-1924, numărul studenților e cu prea puțin mai mare ca înainte de războiu, adică cel mult patru studenți în toți cei patru ani.

Dela 1924 numărul studenților care urmează Facultatea de Teologie la București începe să crească. Această creștere se datorează în mare măsură seriilor mari de absolvenți pe care le dau seminariile înmulțite de după războiu, cum și numărului mare de bacalaureați care se înscriu ca studenți ai Facultății de Teologie, reprezentând uneori chiar 30% din numărul total.

Deasemenea trebuie remarcat faptul că, începând din 1928, bacalaureatele încep a urma teologia, ajungând chiar la numărul de 103 — în 1930-1931.

Astfel se ajunge în anul școlar 1930-1931 la cel mai mare număr de studenți pe care l-a avut vre-odată Facultatea noastră: peste 1.500 (una mie cinci sute) studenți care frecventau cursurile; la aceștia trebuie adăugat deasemenea numărul celor reînscși și absolvenților cursurilor, care nu mai erau obligați a frecuenta și nici a se reînscie în facultate, urmând a depune examenele generale oricând.

Numărul acesta nu a fost realizat niciodată de nici o facultate de teologie din lume. Dela 1931 numărul studenților a început să scadă.

Cauzele pot fi socotite pe deoparte greutățile de întreținere în București; lipsa de ajutoare din partea Statului, care reduce bursele pentru masă și desființează căminele; iar pe de altă parte desființarea unora din seminarii și micșorarea numărului de absolvenți dela fiecare seminar. La acestea se poate adăuga faptul că absolvenții de seminar și liceu, care vor să urmeze teologia, se îndreaptă în mare număr către celelalte două facultăți de teologie din țară — dela Cernăuți și Chișinău. Deasemenea trebuie menționat că, prin limitarea locurilor din anul I la 200, Facultatea de teologie dela București va ajunge curând la un foarte redus număr de studenți în toți anii, cunoscut fiind că nu toți cei înscriși continuă și termină studiile.

Numărul studenților facultății noastre pe ultimii trei ani se menține cu puțin deasupra cifrei de 900. Însă, față de numărul studenților din anii anteriori, numărul studenților din acești trei ani, 1933-1936, este exagerat căci prin obligativitatea înscrierii în facultate chiar a celor care nu mai au de frecventat cursuri (cei reînscși și cei care au a depune numai examenele generale) numărul se majorează anual cu circa 150.

Iată, în statisticile următoare, cum se împart pe ani studenții Facultății noastre, în anii școlari 1933-1934, 1934-1935 și 1935-1936.

¹⁾ Pe anul 1935-1936, statistica se oprește la data de 15 Maiu 1936.

1933 — 1934

Anul de studii	Total	după sex		după naționalitate								Licențiați			Doctori			
		Băieți	Fete	Români	Bulgari	Greci	Albanezi	Iugoslavi	Unguri	Poloni	Ruși	Sirieni	Total	Băieți	Fete	Total	Băieți	Fete
Licență I	241	239	2	238	1	—	—	1	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—
„ II	278	265	13	276	1	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
„ III	174	156	18	171	—	—	1	1	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—
„ IV	181	169	12	180	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	104	100	4	—
Doctorati	22	22	—	21	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
„ II	15	15	—	15	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	3
total gen.	911	866	45	901	2	1	1	3	—	2	—	1	104	100	4	3	3	—

1934 — 1935

Anul de studii	Total	după sex		după naționalitate								Licențiați			Doctori			
		Băieți	Fete	Români	Bulgari	Greci	Albanezi	Iugoslavi	Unguri	Poloni	Ruși	Sirieni	Total	Băieți	Fete	Total	Băieți	Fete
Licență I	190	188	2	188	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
„ II	236	234	2	233	1	—	—	1	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—
„ III	180	166	14	178	1	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
„ IV	168	159	9	165	—	—	1	1	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—
absolv. de cursuri	106	97	9	105	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	143	130	13	—
Doctorati	23	23	—	23	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
„ II	26	26	—	25	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	3
total gen.	929	893	36	917	4	1	1	3	—	2	—	1	143	130	13	3	3	—

1935 — 1936

Anul de studii	Total	după sex		după naționalitate								Licențiați			Doctori			
		Băieți	Fete	Români	Bulgari	Greci	Albanezi	Iugoslavi	Unguri	Poloni	Ruși	Sirieni	Total	Băieți	Fete	Total	Băieți	Fete
Licență I	200	199	1	197	—	2	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—
„ II	208	206	2	204	2	—	—	1	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—
„ III	177	175	2	176	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
„ IV	187	169	18	183	1	1	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
absolv. de cursuri	95	84	11	93	—	—	1	—	—	1	—	—	—	—	74	72	2	—
Doctorati	33	32	1	33	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
„ II	17	17	—	16	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	3
total gen.	917	882	35	902	4	3	1	3	1	1	1	1	74	72	2	3	3	—



REDACTORI:
PROFESORII FACULTĂȚII DE TEOLOGIE

Exegeza Vechiului Testament	<i>Prof. Pr. I. Popescu-Mălăești</i>
Exegeza Noului Testament	<i>Pr. H. Rovența</i>
Istoria Bisericească Universală	<i>Teodor M. Popescu</i>
Patrologia	<i>Supl. Teodor M. Popescu</i>
Istoria Bisericii Române.	<i>Pr. Nicolae M. Popescu</i>
Istoria literaturii bisericești și reli- gioase moderne	<i>Nichifor Crainic</i>
Teologia dogmatică și simbolică	<i>Pr. Ioan Mihălcescu</i>
Teologia morală	<i>Șerban Ionescu</i>
Liturgica și Pastorală	<i>Pr. Petre Vintilescu</i>
Omiletica și Catehetica.	<i>Pr. Grigore Cristescu</i>
Dreptul canonic	<i>Dimitrie Boroianu</i>
Indrumări misionare	<i>Vasile G. Ispir</i>

. APARE ANUAL

Redacția și Administrația | Decanatul Facultății de Teologie
| București, Palatul Universității.

Manuscrisurile și corespondența se trimit pe adresa Facultății de Teologie, cu adaosul: Pentru „*Studii Teologice*“.

ABONAMENTUL | In țară: 100 lei anual.
| In străinătate: 200 „ „

**TIPOGRAFIA SEMINARULUI
MONAHAL CERNICA-ILFOV**

— C. 6|936 —
