

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMANA

CUPRINSUL

«STUDII TEOLOGICE»: După cinci ani.

1400 DE ANI DELA SINODUL AL V-lea ECUMENIC.

Pr. Prof. IOAN G. COMAN: Problemele Dogmatice ale Sinodului V Ecumenic.

Pr. Prof. LIVIU STAN: Impăratul Justinian, Sinodul V Ecumenic și papalitatea.

Pr. Prof. VLAD. PRELIPCEANU: Evangheliile Sinoptice, probleme dogmatice și idei sociale.

Pr. Prof. PETRE VINTILESCU: Sfânta Impărtășire în spiritualitatea creștină. Deasă ori rară împărtășire?

Ierodiacon IOASAF POPA: Pentru o mai bună orientare a unor mănăstiri de călugărițe.

Ieromonah ILIE CLEOPA: Viața religioasă din unele mănăstiri ale Bisericii Ortodoxe Române.

5—6

SERIA II-a = MAI — IUNIE = ANUL V / 1953

STUDII TEOLOGICE

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

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ
STRADA ANTIM Nr. 29 — BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte:

I.P.S. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

Redactor responsabil:

P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale

Membri:

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Profesor la Institutul Teologic de grad Universitar din București

P. C. Pr. SPIRIDON CÂNDEA, Profesor la Institutul Teologic de grad Universitar din Sibiu

P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, Profesor la Institutul Teologic de grad Universitar din București

P. C. Diac. N. BALCĂ, Profesor la Institutul Teologic de grad Universitar din București

Secretar de redacție:

DI. AL. CERNA-RĂDULESCU, Consilier de Presă al Patriarhiei Române

COLABORATORI

Inalt Prea Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții Eiscopi; Prea Cucernicii Profesori dela Institutele Teologice Universitare; candidații la titlul de doctor în Teologie sau magistrul, studenții Institutelor Teologice și Prea Cucernicii Preoți

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINSUL

«STUDII TEOLOGICE»: După cinci ani	307
<i>1400 DE ANI DELA SINODUL AL V-lea ECUMENIC</i>	
PR. PROF. ION G. COMAN: Problemele Dogmatice ale Sinodului V Ecumenic	312
PR. PROF. LIVIU STAN: Împăratul Justinian, Sinodul V Ecumenic şi papalitatea	347
PR. PROF. VLAD. PRELIPCEANU: Evangheliile Sinoptice, pro- bleme dogmatice şi idei sociale	365
PR. PROF. PETRE VINTILESCU: Sfânta Impărtăşire în spirituali- tatea creştină. Deasă ori rară împărtăşire?	382
IERODIACON IOASAF POPA: Pentru o mai bună orientare a unor mănăstiri de călugăriţe	405
IEROMONAH ILIE CLEOPA: Viaţa religioasă din unele mănăstiri ale Bisericii Ortodoxe Române	429

SERIA II-A

5-6

ANUL V — 1953

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA
Bucureşti, Str. Antim Nr. 29 — Raionul N. Bălcescu

COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte: *I.P.S. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române*

Redactor responsabil: *P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale*

Membri: P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Profesor la Institutul Teologic din București; P. C. Pr. SPIRIDON CANDEA, Profesor la Institutul Teologic din Sibiu; P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, Profesor la Institutul Teologic din București; P. C. Diac. N. BALCA, Profesor la Institutul Teologic din București

Secretar de redacție: *Dl. AL. CERNA-RĂDULESCU, Consilier de Presă al Patriarhiei Române*

DUPĂ CINCI ANI

Clerul și credincioșii Bisericii Ortodoxe Române au sărbătorit — la 6 Iunie 1953 — împlinirea a cinci ani dela înscăunarea Inalt Prea Sfințitului Patriarh JUSTINIAN. Sărbătorească praznic a prilejuit tuturor slujitorilor și închinătorilor altarelor ortodoxe manifestarea entuziastă și sinceră a simțămintelor lor de dragoste și devotament, față de Intâistătătorul Bisericii noastre, care cârmuiește cu înțelepciune și cu părintească grije, turma credincioșilor ortodocși din Republica Populară Română. Roadele îmbelșugate pe care le-a dobândit Biserica Ortodoxă Română în cei cinici ani, care au trecut dela urcarea Inalt Prea Sfințitului Justinian în scaunul Patriarhilor români, justifică însuflețirea cu care clerul și credincioșii ortodocși au ținut să înfățișeze Intâistătătorului Bisericii noastre, prinosul dragostei și recunoștinței lor.

La această sărbătoare a întregii Biserici Ortodoxe Române, la această obștească bucurie a clericilor și credincioșilor ortodocși, participă cu aceeași însuflețire și revista „STUDII TEOLOGICE“.

Slujitoare credincioasă a culturii teologice ortodoxe, revista noastră — care a purces la noul drum, pe care-l străbate de cinci ani, din inițiativa Inalt Prea Sfințitului Patriarh Justinian, și care are cinstea de a-și desfășura toată munca ei sub îndrumarea nemijlocită a Sanctității Sale —, nu poate uita nicio clipă grija permanentă pe care o poartă Intâistătătorul Bisericii Ortodoxe Române, pentru dezvoltarea și progresul culturii și învățământului bisericesc. Incă de acum cinci ani, din ziua în care Inalt Prea Sfințitul Patriarh Justinian primea cârja arhipăstoriei, — Sanctitatea Sa a înfățișat cu limpezime și cu fermitate un program de activitate, care aducea soluțiile cele mai potrivite cu învățătura, canoele, tradiția și nevoile Bisericii, în toate marile probleme care-și cereau o grabnică rezolvare. Amintind îndatoririle clericilor noștri și necesitatea împlinirii depline a misiunii apostolice, pe care Mântuitorul a lăsat-o slujitorilor altarelor Sale, — Inalt Prea Sfințitul Patriarh Justinian spunea,

cu cinci ani în urmă, cuvintele acestea, menite să rămână un îndreptar nepieritor în viața și activitatea oricărui cleric:

„Sfânta noastră Biserică Ortodoxă Română (trebuie) să facă față așteptărilor și nădejzilor pe care și le pune poporul în contribuția ei la noua sa așezare socială. Niciodată în viața ei, în curs de aproape două milenii, Biserica lui Hristos nu a avut un prilej mai potrivit pentru a-și pune în practică învățăturile evanghelice, cum este cel de astăzi, datorită regimului popular instaurat în țara noastră.

„Slujitorilor Bisericii le revine datoria de a îndepărta din sufletele credincioșilor toată zgura lăsată de păcatele trecutului și de a-și da și viața pentru apărarea păcii și libertății omenirii, după pilda dată nouă de Iisus. Numai în felul acesta — slujind omenirea, ajutând noroadele în lupta lor pentru pace și libertate — Biserica va putea să contribuie la zidirea unei lumi mai bune, care să fie demnă de Creatorul ei“.

Dar în calea împlinirii acestei îndatoriri — statornicită de însăși învățătura Sfintelor Evanghelii — stăteau încă destule piedici. Înalt Prea Sfințitul nostru Patriarh Justinian vede care sunt aceste stavile și, din întâia zi, pornește cu hotărâre la înlăturarea lor:

„Cum în primul rând, misionarii Bisericii noastre din mijlocul poporului sunt pregătiți în mentalitatea și atmosfera vremurilor de până eri, în această situație ei constituie o piedică în noua activitate a Bisericii. După un program bine chibzuit și cu un corp de îndrumători bine pregătiți, clerul nostru trebuie îndrumat, orientat și convins pentru acest apostolat...

„Biserica Ortodoxă Română, pentru a putea răspunde cu folos acelorași idealuri și năzuințe ale poporului nostru, trebuie să-și reorganizeze pe alte baze, păstrând regulile canonice și monahale, clerul monahal, care trebuie să fie în slujba luminii, culturii și jertfelniciei pentru aproapele, făcând din schiturile și mănăstirile lor, izvoare curate cu apa răcoritoare a Evangheliei lui Hristos pentru sufletul atât de însetat de lumină și adevăr... Pentru aceasta, însă, tot clerul monahal trebuie să treacă prin aceeași școală ca și clerul de mir, prin același foc curățitor, care să topească toată zgura unor păcate ale trecutului, care mai dăinuiesc în Sfintele Mănăstiri, redând Bisericii Ortodoxe Române un monahism nou și lumi-

nat, capabil să îmbine viața duhovnicească, cu cea socială și culturală“.

„In lumina acestor postulate urmează să fie organizată toată predicarea cuvântului Evangheliei, cea scrisă fie prin reviste, fie prin cărți de studii sau predici, fie prin cărți de literatură religioasă...“

„Biserica noastră trebuie să se preocupe și de formarea clerului ei de mir și monahal în viitor. In acest scop, trebuie să-și reorganizeze instituțiile pentru formarea clerului, care să poată răspunde tuturor năzuințelor și nevoilor credincioșilor, un cler cu dragoste pentru ridicarea poporului și cu zel întru câștigarea sufletului enoriei, un cler cu drag de muncă pentru propășirea Bisericii și Patriei“.

Acestea erau măsurile pe care Biserica noastră le aștepta și pe care Inalt Prea Sfințitul nostru Patriarh Justinian le-a preconizat acum cinci ani de zile. Ele au fost aduse la îndeplinire prin munca neostenită, prin voința neșovăitoare și prin înțelepciunea Intâistătătorului nostru.

Clerul ortodox, luminat și întărit duhovnicește în cadrul cursurilor de îndrumare pastorală, desfășoară astăzi o activitate folositoare și Bisericii și poporului nostru; slujitorii altarelor drepte credințe merg acum cu hotărâre, alături de credincioșii lor, pe calea de lumină pe care pășește întregul nostru popor: pe calea propășirii Patriei noastre dragi, calea slujirii cauzei sfinte a păcii.

Monahismul românesc a fost reorganizat, în duhul învățaturii Bisericii; călugării și călugărițele din mănăstirile și schiturile noastre sunt astăzi participanți activi la strădaniile obștești spre mai bine; ei împletesc, în chip fericit, rugăciunea cu munca plină de dragoste și de roadă.

Uneltele împlinirii misiunii pastorale a preoțimii noastre au fost înnoite și înmulțite, datorită numeroaselor tipărituri de netăgăduită valoare, pe care Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă — reorganizată și călăuzită de Inalt Prea Sfințitul Patriarh Justinian — le-a pus și le pune mereu la îndemâna slujitorilor lui Hristos.

In sfârșit, învățământul teologic a fost așezat pe temelii sănătoase, fiind readus sub îndrumarea și purtarea de grijă a Bisericii; rătăcirile trecutului nu mai sunt astăzi cu putință, deoarece școlile pentru pregătirea viitorilor clerici își desfășoară toată activitatea lor, sub privegherea și cu povă-

țuirea de fiice clipă a Sfântului Sinod și a Inalt Prea Sfințitului nostru Patriarh.

Este însă evident pentru orice om de bună credință, că soluționarea tuturor acestor probleme de mare importanță pentru buna desfășurare a lucrării Bisericii Ortodoxe Române s'a făcut numai printr'o acțiune de intensă difuzare a culturii teologice, în rândurile preoțimii noastre. Inalt Prea Sfințitul Patriarh Justinian a dovedit, pe această cale, că temeliile cele mai trainice ale întregii activități a clerului ortodox sunt: credința curată și cunoașterea adâncă a învățaturii Bisericii. Cultura teologică este pentru slujitorul Altarului scutul în care se vor frânge toate ispitele, toate primejdii de rătăcire, toate șovăelile. De aceea, grija deosebită pe care Înălțătătorul Bisericii noastre o acordă învățământului religios și publicațiilor menite să răspândească învățătura cea nerăstălmăcită a Bisericii, dovedește că Inalt Prea Sfințitul Justinian a reșezat cultura teologică la locul de cinste ce i se cuvine, în centrul întregii sale activități.

Purtătoare de învățatură și de simțire ortodoxă a căutat a fi, de cinci ani încoace, și „Studii Teologice“ — revista Institutelor Teologice de grad Universitar din Patriarhia Română. Drumul pe care l-a urmat — cu inevitabile urcușuri și coborâșuri — a fost cel statornicit acum cinci ani de zile de Inalt Prea Sfințitul nostru Președinte al Comitetului de Redacție, care spunea în „Cuvântul înainte“: „Pentru ca noua îndrumare, izvorită din cuvântul adevărat al Sfintelor Evanghelii, pe care Institutele Teologice se străduesc să o dea cursiștilor și studenților, să poată fi de folos tuturor celor ce slujesc pe Hristos, apare revista aceasta; menită a fi un prețios sprijin acelor mulți și vrednici clerici, care se ostenesc să deprindă rostul lor adevărat de păstori sufletești, revista „Studii Teologice“ pornește la drum, chemând pe cucernicii preoți să desvolte studiile pe care le va publica și să împărtășească și credincioșilor lor lumina desprinsă din ele“.

Călăuzindu-se după acest îndreptar, revista noastră a căutat să-și împlinească înaltul rol, pe care conducerea Bisericii Ortodoxe Române i l-a încredințat. Felul în care a izbutit revista „Studii Teologice“ — alături de toate celelalte tipărituri ale Bisericii noastre — să răspundă acestei misiuni de mare cinste — este pusă în lumină de unanima prețuire de care se bucură astăzi, atât în rândurile clericilor ortodocși din țara

noastră, cât și în întreaga Ortodoxie. Sunt cunoscute scrisorile adresate Întâistătătorului Bisericii noastre de Preafericiții Patriarhi: Athenagora al Constantinopolului, Alexandru al III-lea al Antiohiei și întregului Orient, Alexei al Moscovei și a toată Rusia, precum și de alți Întâistătători ai Bisericilor ortodoxe surori, prin care se exprimă mulțumiri și calde elogii pentru conținutul valoros al publicațiilor noastre, care „contribue mult la progresul științei teologice și literaturii religioase“.

Asemenea bune aprecieri pentru contribuția adusă de publicațiile Patriarhiei Române — care au fost destinate dintru început a fi un îndreptar pentru activitatea pastorală a clerului ortodox român, dar care s'au dovedit a fi de folos întregii Ortodoxii — evidențiază încăodată cât de înțeleaptă a fost și este orientarea pe care Înalt Prea Sfințitul Patriarh Justinian a dat-o culturii noastre teologice. Cerând profesoriilor și tuturor ostenitorilor acestor publicații să-și consacre strădaniile lor cărturărești spre clarificarea acelor probleme legate de viața și lucrarea Bisericii, — Înalt Prea Sfințitul nostru Patriarh a făcut un real serviciu și teologilor și Teologiei ortodoxe: cuvântul cărturarilor ortodocși este astăzi cșteptat de clerici și credincioși cu nerăbdare, este citit și aprofundat cu mult interes și este debătut în consfătuiri, deoarece el aduce acum lămuriri și îndrumări de folos pentru desfășurarea activității pastorale a oricărui slujitor al altarelor drepte credințe.

Aceste roade dătătoare de bucurie nu ar fi fost culese, dacă întreaga noastră activitate nu s'ar fi desfășurat sub permanenta îndrumare a Înalt Prea Sfințitului nostru Patriarh Justinian. Deaceea, în ziua în care toți fiii Bisericii noastre aduc Întâistătătorului nostru mărturia dragostei și devotamentului lor, pentru multele biruințe și pentru belșugul de daruri duhovnicești, pe care strădaniile Sanctității Sale le-au asigurat Bisericii Ortodoxe Române, — redacția revistei „Studii Teologice“ aduce înaintea Arhipăstorului modestele sale înfăptuiri, din cei cinci ani de apariție, rostind cu smerenie și cu înflăcărată dragoste:

„Intru mulți și fericiți ani, Înalt Prea Sfințite Stăpâne!“.

«STUDII TEOLOGICE»

1400 DE ANI DELA SINODUL AL V-lea ECUMENIC

PROBLEMELE DOGMATICE ALE SINODULUI V ECUMENIC

(5 MAI — 2 IUNIE 553)

de Pr. Prof. I. COMAN

Definiția dogmatică a Sinodului IV ecumenic dela Calcedon, dată în toamna anului 451, urmărea nu numai să pună capăt aprinselor controverse hristologice, provocate de nestorianism și monofizism, dar și să impună o formulă definitivă, capabilă să reziste celor două partide, care își disputau întâietatea. Definiția Calcedonului preciza, adâncea și proclama adevărul ortodox cu privire la specificul celor două firi ale Mântuitorului și mai ales la felul unirii lor, evitând, pe cât posibil, expresii fie monofizite, fie nestoriene. Era o definiție care confirma, în fond, hotărârile Sinodului III ecumenic dela Efes (431), adică hristologia Sf. Chiril, Patriarhul Alexandriei, fără să-și însușească însă și unii termeni proprii limbajului hristologiei chiriliene.

Procedeele ineficabile ale sinodului tâlhăresc dela Efes (449), în care se adoptă și se proclamă drept ortodoxă hristologia lui Eutihie, care revendica patronajul Sf. Chiril, și în care se condamna hristologia ortodoxă a lui Flavian, Patriarhul Constantinopolului, obligară pe sinodaliți dela Calcedon să pună accentul pe condamnarea eutihianismului, sau a monofizismului real. În timp ce din nestorianism sinodul înfieră învățătura despre doi fii și două persoane în Hristos, din eutihianism el osândi amestecul firilor, teopashismul, origina neomenească a trupului Mântuitorului, două firi înainte de întrupare și una singură după întrupare. Dacă la aceasta adăugăm că Sinodul dela Calcedon a condamnat și pe Dioscor, succesorul în scaun al Sf. Chiril și care pretindea că hristologia lui, adică eutihianismul, era hristologia Sf. Chiril, înțelegem de ce monofiziții n'au acceptat hotărârile acestui sinod pe care l-au acuzat dela început de nestorianism. Se știe cum în semn de protest față de definiția dogmatică a Calcedonului, Egiptul și-a constituit Biserica sa națională-coptă, cum nemulțumiții au organizat cu stăruință și artă o opoziție și o agitație surdă, în Egipt, Siria și Palestina, contra Bisericii Ortodoxe, autoarea și păstrătoarea definiției în chestiune, cum turburările inițiate și întreținute mai ales de călugări, au obligat pe împărații Marcian, Leon, Zenon, Anastasie și Justinian să trateze cu însurecții, să le facă unele concesii și să caute toate mijloacele unei înțelegeri onorabile cu ei.

Agitațiile monfizite plecau, deci, dela chestiuni de credință, și deși ele îmbrăcau aproape tot timpul și un caracter politic, care putea primejdi unitatea imperiului în cele trei provincii pomenite, ținute de monofiziți, totuși problemele doctrinale erau la baza neîntreruptelor frământări

tări care zguduiau imperiul bizantin. Hristologia a fost și este capitolul central al credinței și învățaturii creștine despre mântuire. Fără lumina-rea și fixarea definitivă a coordonatelor dumnezeiești și omenești ale persoanei Mântuitorului, teologia creștină nu putea și nu poate garanta și lămurii iconomia mântuirii. Întruparea Logosului, marea taină a creștinătății și condiția fundamentală a mântuirii noastre, implica unirea firii dumnezeiești și a firii omenești într-o persoană unică în care nici Dumnezeirea nu s'a transformat în umanitate, nici umanitatea nu s'a prefăcut în Dumnezeire și nici din aceste două elemente n'a ieșit un al treilea produs. Persoana întrupată divino-umană, numită Hristos, Fiu și Domn, implica raporturi, dezvoltări, acțiuni și efecte pe care nu le mai purtase nimeni în istorie și pe care mintea omenească cea mai ascuțită nu le putea pătrunde. Nu fusese care, Hristos, dela început, «scandal» și «nebulie» pentru înțelepciunea lumii vechi? Teologii creștini ai secolelor V și VI, beneficiari ai unei credințe puternice și ai unei bogate comori de cugetare patristică elaborată până la ei, continuau, prin disputele interminabile în care erau angajați și prin eforturile excepționale de gândire pe care le depuneau, să confirme, într'un fel, uimirea și neînțelegerea în fața întrupării Fiului lui Dumnezeu de care vorbește Sf. Pavel. Întruparea Logosului deschidea un capitol unic în istoria cugetării și a împlinirilor spirituale umane. Sfinții Părinți și scriitorii bisericești dăduseră și dădeau contribuții de mâna întâi pentru luminarea și înțelegerea acestui capitol. Sf. Chiril al Alexandriei, Leon și Augustin înscriseseră mari izbânzi în promovarea problemei. Dar dacă geniul și evlavia lor creaseră idei, soluții și formule acceptate de sinoadele III și IV ecumenice, sub asistența lămuritoare a Sfântului Duh, greutatea problemei, priceperea slabă, ambițiile și meschinăriile contemporanilor și urmașilor lor au continuat să țină afișul controverselor hristologice.

Definiția Calcedonului a provocat între monofiziți o puternică reacție contra nestorianismului, presupus beneficiar al numitei definiții. Această reacțiune pornea întâi din natura însăși a monofizismului care apăruse ca un protest împotriva diofisismului și mai ales a d'oprosopismului antiohian. Până la un punct reacțiunea era și expresia vechei opoziții de metodă și prestigiu între școala alexandrină al cărei misticism favoriza, cel puțin în aparență, monofizismul și școala antiohiană, al cărei raționalism favoriza o distincție prea mare între firiile Mântuitorului. Opoziția era alimentată și de dezvoltarea crescândă a spiritului critic care începuse încă mai de mult să transforme unele părți ale teologiei în filosofie. Gnoza ortodoxă alexandrină se înțepta nu odată în luptă cu antroposofismul antiohian în probleme exegetice sau dogmatice, ceea ce afina și de o parte și de alta spiritul critic în continuă vigilență. Acest spirit critic găsea un vast câmp de lucru în problemele hristologice, unde analizele și raționamentele erau mai ușoare și mai eficace decât în problemele trinitare. Hristologia promovase antropologia, cu care era strâns unită. Fiul lui Dumnezeu se arătase pe pământ ca om și venise pentru mântuirea oamenilor. Studiul omului era mai ușor decât acela al Logosului și făcea accesibilă, până la un punct, examinarea Logosului întrupat. Reacțiunea monofizită se datora, apoi, și indulgenței cu care Sinoadele III și IV ecumenice au trecut sub tăcere sau au reabilitat promotorii sau

reprezentanți de frunte ai nestorianismului ca: Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cir și Ibas de Edesa. Primii doi, teologi și predicatori de mare prestigiu pentru vremea lor și jucând un rol decisiv în elaborarea și orientarea doctrinei nestoriene, lăsaseră o literatură hristologică impunătoare de care Sinoadele III și IV ecumenice nu se atinseseră. Această literatură — îndeosebi aceea a lui Teodor de Mopsuestia — avea o largă circulație nu numai în cercurile nestoriene, ci și dincolo de acestea, favorizată de raționalismul ei care coaliza ușor numeroase azeziuni și, prin reacție, protecția pe care o acordau monofizismului repetatele edicte sau formule de credință (**Henoticonul** lui Zenon și altele), publicate de împărați. Protecția mai mult sau mai puțin camuflată, acordată de Stat monofizismului sub o formă sau alta provoca, prin reacție, o strângere a rândurilor nestoriene și o organizare a rezistenței lor împotriva adversarului monofizit, și, până la un punct, împotriva Statului, care ația o ortodoxie nu totdeauna corectă sau imparțială. Protecția aceasta acordată monofiziților avea zig-zagurile ei — căci Statul nu se ferea să pedepsească uneori și pe acești «protejați» — dar ea a fost asigurată și adesea chiar întărită mai ales sub Justinian. Teodora, soția lui Justinian, era monofizită și acorda, uneori d'scret, alteori pe față, coreligionarilor ei tot sprijinul posibil.

Atitudinea împăciuitoare a Statului bizantin față de monofiziți — acestia nu erau socotiți eretici — pleca întâi din considerente politice: monofiziții erau majoritari în cele trei provincii răsăritene ale imperiului: Egiptul, Siria și Palestina și nemulțumirile lor puteau compromite liniștea și unitatea imperiului; în al doilea rând menajarea monofiziților era impusă de unele asemănări substanțiale ale doctrinei lor cu cea ortodoxă. E vorba de fracțiunea monofizită reprezentată de Sever al Antiohiei (512—518). E drept că cel mai mare teolog ortodox al sec. VI, Leonțiu de Bizanț, combătea nu numai pe nestorieni, ci și pe monofiziți, și în special pe Sever; dar hristologia lor era foarte apropiată, fiindcă era hristologia Sf. Chiril al Alexandriei pe care ambii o justificau și o apărau, ei nedeosebindu-se, cel mai adesea, decât prin limbaj și apoi prin faptul că Sever critica formula Calcedonului pentru expresia «în două firi», în loc de «din două firi», în timp ce Leonțiu apăra definiția Calcedonului în întregimea ei. Critica adusă de către monofiziți Sinodului dela Calcedon nu putea determina Biserica Ortodoxă și Statul bizantin să convoace un nou sinod pentru a corecta formula de credință din 451. Definiția dogmatică dela Calcedon fusese proclamată de cel mai impunător sinod ecumenic compus din 630 de părinți — adică de un număr dublu de membri față de sinodul I ecumenic — această definiție avea la bază hristologia Sf. Chiril și a lui Leon cel Mare, ea fusese însușită de întreaga Biserică, așa cum s'a constatat prin consultarea făcută tuturor Episcopilor de către împăratul Leon, și fusese fundamentată, adâncită și justificată din plin de gândirea subtilă a lui Leonțiu de Bizanț, care cimentase hristologia calcedoniană cu logica aristotelică. Dar dacă definiția sinodului nu putea fi atinsă, puteau în schimb fi atinși beneficiarii ei: nestorienii. Și nestorienii nu puteau fi loviți decât în marii lor teologi, dascăli și prieteni ai lui Nestorie: Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cir și Ibas de Edesa. Se pare că Dumnezeu voia ca din cele patru sinoade ecumenice consacrate

hristologiei, al treilea și al cincilea să condamne cu precădere nestorianismul, al patrulea și al șaselea să condamne cu precădere monofizismul și monotelismul, monotelismul nefiind decât o consecință a monofizismului. Suntem în prima jumătate a secolului VI, la aproape 100 de ani după ținerea Sinodului IV ecumenic. Dacă Sinodul dela Calcedon a condamnat cu precădere monofizismul, sinodul următor se va ocupa cu precădere de nestorianism în persoana celor trei reprezentanți pomeniți, care vor primi, începând dela acest sinod, denumirea de cele **Trei Capitoale**. Pentru a provoca Sinodul V ecumenic, trebuia un pretext.

Pretextul a fost pregătit de disputele și turburările origeniste din Palestina, îndeosebi de cele din Lavra Nouă, la Sud de Betleem. Deși condamnat la mai multe sinoade locale anterioare și considerat, poate, ca o problemă închisă, mai ales după disputele în jurul persoanei și a doctrinei lui Origen din a doua jumătate a sec. IV, dispute duse, cum se știe, de Ieronim, Rufin, Ioan al Ierusalimului, Sf. Epifaniu și Teofil al Alexandriei, origenismul reapărea după aproape 150 ani cu o putere de propagandă puțin comună. Reaparitia origenismului în mediul monahal palestinian nu era un lucru întâmplător. Origen personal și unele din scrierile sale promovaseră mult ideea și râvna după desăvârșirea ascetică, devenită punct esențial în programul vieții mănăstirești. Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz au creat genul literar ascetic numit filocalie prin extrase din operele lui Origen. Didascalul alexandrin profesase mai bine de 20 ani învățăturile sale la Cezareea Palestinei, unde înființase și conducea vestita școală de înaltă teologie după modelul celei dela Alexandria, de unde fusese alungat. Marile mănăstiri palestinienne se hrăneau, în bună parte, din seva filocaliei origeniste, iar câte odată ele încercau să pună la contribuție și unele din ideile lui Origen în procesul general al plămădirii teologice în aceste veacuri: IV, V și VI de construire a edificiului teologiei. Se știe cum Evagrie Ponticul, Didim cel Orb, Rufin și, până la un punct, Sf. Grigorie de Nisa profesaseră în întregime sau în parte învățătura lui Origen. Monahii palestinieni, îndeosebi cei dela Lavra Nouă, reluaseră ansamblul doctrinei lui Origen și, probabil, sub influența sirianului mistic și panteist dela Edesa, Ștefan Bar-Sudaili, repuseră în circulație teologia origenistă ¹⁾.

Reactualizarea acestei teologii nu era, se pare, numai opera unor monahi fanatici, ci și o apariție firească în evoluția problemelor hristologice ale sec. VI. S'a arătat mai sus că problemele hristologice au antrenat pe cele antropologice. Problemele antropologice aveau însă nevoie să fie articulate într'un sistem general de gândire mai încheșat decât acelea ale lui Tertulian, Lactanțiu, Sf. Grigore de Nisa sau Feric. Augustin. Sistemele de cugetare ale Sf. Grigore de Nisa și Feric. Augustin erau, incontestabil, superioare aceluia al lui Origen, dar pentru teologia monahală palestiniană și pentru alte cercuri teologice ale sec. VI, sistemul origenist părea mai de autoritate, întâi pentrucă era mai vechi și purta numele unei celebrități neatinse de nimeni până atunci, al doilea pentrucă el utiliza din plin datele filosofiei profane, — lucru pe care îl făcea în bună parte și Leontiū de Bizanț —, al treilea pentrucă elementele acestui

1. Prof. Teodor M. Popescu, *Tratatul împăratului Justinian contra lui Origen*, câteva date istorice, în «Studii Teologice», IV, 1933, p. 17.

sistem se legau și se contopeau într'o unitate mai strânsă, mai masivă decât aceea a altor sisteme. Unitatea aceasta, pornind dela Sf. Treime și trecând prin cosmologie, antropologie, h'ristologie, soteriologie și eshatologie, era de formă circulară, alcătuită dintr'o coborîre dela origini și urcare la origini. Legătura dintre cosmologie, antropologie, h'ristologie și soteriologie părea mai strânsă în doctrina origenistă decât în altele. Legătura cu Hristos voia să se înfățișeze ca mai naturală și mai apropiată decât în alte h'ristologii abstracte sau distante față de om, prin aceea că, la început, Fiul lui Dumnezeu a fost și El o inteligență creată, asemenea celorlalte inteligențe, care aveau să devină oameni și că s'a unit întâi moralmente cu Logosul și numai după un progres în desăvârșire, această unire a devenit stabilă, că procesul mântuirii în Hristos care e încununat cu apocatastasa, e, înainte de orice, o succesiune neîntreruptă de eforturi spre desăvârșire. O asemenea concepție h'ristologică cimentată de un puternic misticism alexandrino-edesan, era, pe de o parte, expresia unei teologii și filocalii mănăstirești, dar, pe de alta, ea se opunea h'ristologiei oficiale a Bisericii, cochetând chiar, până la un punct, prin umanismul și pedagogismul ei soteriologic, cu anumite elemente ale h'ristologiei nestoriene. Ortodoxia nu putea rămâne pasivă.

Turburările origeniste au obligat pe Sf. Sava să se plângă împăratului Justinian. Împăratul nu luă măsuri prea aspre la început. Orogeniștii se întăriră, își continuară propaganda și doi dintre ei ajunseră să câștige favoarea împăratului, care îi promovă Episcopi: Teodor Askidas la Cezareea Capadociei și Domițian la Ancira. În urma unor certuri și lupte între Vechea Lavră și Noua Lavră, Patriarhul Petru al Ierusalimului însărcină pe Ghelasie, starețul Noului Lavre și pe Sofronie să scrie contra orogeniștilor. Scrierea a fost întărită cu citate din Origen. Patru călugări primară misiunea să prezinte împăratului această plângere însoțită de un raport al Patriarhului de Ierusalim²⁾. Pe drum, cei patru călugări se întâlniră cu Pelagiu, diacon roman și apocrisiarhul papei Vigiliu pe lângă împărat. Ei spuseră lui Pelagiu misiunea lor și-i arătară pasagiile extrase din Origen, numite capitole, pe care voiau să le prezinte împăratului și să ceară condamnarea autorului lor. Pelagiu susținu plângerea călugărilor pe lângă împărat și ceru acestuia să pedepsească atât pe Origen personal cât și pasagiile incriminate din scrierile sale. Intervenția lui Pelagiu urmări și discreditarea celor doi orogeniști influenți pe lângă împărat: Teodor Askidas și Domițian³⁾. Împăratul, om cult și pasionat de problemele teologice, era încântat, zice Liberatus, că se putea pronunța în asemenea chestiuni. El scrisese un tratat contra lui Origen, una din operele cele mai studiate, mai dense și mai pătimate din câte s'au scris vreodată. Trimise acest tratat Patriarhului Mina al Constantinopolului cerându-i să convoace un sinod spre a condamna pe Origen pe baza acuzațiilor de erezie scoase din opera sa *Περὶ ἀρχῶν*. Sinodul s'a ținut la Constantinopol în Ianuarie 543 și a condamnat pe Origen. Decretul de condamnare a fost semnat de Patriarhul Mina, de Episcopii aflători atunci la Constantinopol, de Vigiliu, Episcopul Romei, Zoil, Episcopul Alexandriei, Efrem, Episcopul

2. Idem, *op. cit.*, pp. 18-19.

3. Liberatus, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, XXIII, Migne, P. L. LXVIII, col. 1046 AB; Teodor M. Popescu, *op. cit.*, pp. 19-20.

Antiohiei, Petru, Episcopul Ierusalimului și pe urmă de toți ceilalți Episcopi ai imperiului, inclusiv Teodor Askidas și Domițian, origeniști. Aceștia doi semnară pentru a-și păstra situația influentă pe lângă împărat. Precedentul creiat de Justinian era periculos, iar turburările din Palestina nu se liniștiră ⁴).

Peste 10 ani, adică la 553, se ceru din nou condamnarea lui Origen, la Sinodul V ecumenic, dar nu în ședințele oficiale și plenare ale acestuia, ci înaintea deschiderii lucrărilor propriu zise. Unul dintre cei mai buni cunoscători ai problemelor origeniste în sec. VI, precizează că Justinian convocase deja Sinodul V ecumenic pentru examinarea celor Trei Capitole și era liniștit dinspre partea origenismului pe care-l credea lichidat, când alte turburări origeniste în Palestina îl obligară să ceară o nouă condamnare a origeniștilor, dela sinodali neconstituiți încă în sinod. Dacă la 543 fuseseră anatematizate mai ales persoana și erorile lui Origen, în 553 împăratul ceru, prin scrisoarea adresată sinodului, judecarea origeniștilor din Palestina și aprobarea pentru cele 15 anatematisme. În **Mărturisirea de credință** a lui Justinian n'apărură nici Origen, nici problemele origeniste, dar Origen și scrierile lui fură condamnați în anatematismă a XI-a altături de Arie, Eunomia, Macedonie, Apolinarie, Nestorie, Eutihie și toți ceilalți eretici osândiți de cele patru Sinoade ecumenice anterioare ⁵). Numele lui Origen nu poate fi o interpolație în anatematismă a XI-a. El se afla în exemplarul actelor sinodale păstrate în arhivele Bisericii romane ⁶). Probabil că Justinian ceva mai târziu a trecut acest nume și în mărturisirea sa.

Lăsând la o parte controversesele neconcludente cu privire la presupuse inexactități sau confuzii pe care istoricii contemporani cu Sinodul V ecumenic le-ar fi comis vorbind despre condamnarea lui Origen la acest sinod, notăm că doi scriitori contemporani ai evenimentelor dela 553, preotul Chiril de Scythopolis, călugăr aparținând Marelui Lavre și ucenic al Sf. Sava, și Evagrie, istoric bisericesc, în vârstă de 15 ani pe timpul sinodului de care ne ocupăm, relatează precis și de acord unul cu altul că Origen a fost obiectul condamnării Soborului V ecumenic. Cel dintâi scrie: «Atunci când al cincilea Sinod ecumenic s'a adunat la Constantinopol, au fost anatematizați Origen și Teodor de Mopsuestia și a fost condamnată învățătura lui Evagrie și Didim despre preexistența sufletelor și despre apocatastasă» ⁷). Evagrie afirmă: «După ce au fost date memorii de către călugării Evloghie, Konon, Chiriac și Pancratie contra părerilor lui Origen zis și Adamanțiu și contra partizanilor nelegiuirii și rătăcirii acestuia, Justinian consultă în această privință sinodul adu-

4. Liberatus, *op. cit.*, XXIII, ibidem, col. 1046 BC; Teodor M. Popescu, *op. cit.*, p. 20; L. Duchesne, *L'Eglise au VI-e siècle*, Paris, 1925, p. 172; L. Bréhier, *La politique religieuse de Justinien*, în *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin, Paris, Bloud et Gay, 1937, vol. IV, pp. 459-460.

5. Dr. Franz Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Münster i. W., 1899, pp. 131-132; Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. IX, col. 384 AB.

6. Ch. J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des conciles*, III, 1, Paris, 1909, pp. 121-123.

7. Chiril de Scythopolis, *Viața Sf. Sava*, 90, în *Cotelier, Ecclesiae graecae monumenta*, t. III, p. 374, la Ch. J. Hefele-H. Leclercq, *op. cit.*, III, 1, p. 73 și n. 3.

nat... Sinodul a trimis lui Justinian un raport după aclamațiile împotriva lui Origen și a celor căzuți în aceeași rătăcire cu el... Am fugit, am fugit de această învățătură. Nu am cunoscut glasul străinilor, iar pe un asemenea om (Origen) după ce l-am legat tare ca pe un hoț și ca pe un tâlhar în lanțurile anatemei, l-am aruncat dintre zidurile sfinte... Veți cunoaște puterea celor făcute de noi prin citirea lor. La acestea s'au adăugat și capitolele despre care partizanii lui Origen ziceau că erau propoveduite de dascălii lor, capitole care arătau acordul, dar și desacordul lor și rătăcirea lor contradictorie în acestea... Părinții au adus și alte blasfemii ale lui Didim, Evagrie și Teodor...»⁸⁾). Chiar dacă Evagrie a putut face unele confuzii între lucrările Sinodului V ecumenic și ale sinodului local constantinopolitan din 543, el e de acord cu Chiril de Scythopolis că acest Sinod ecumenic a condamnat pe Origen, Evagrie Ponticul și Didim, în ședința neconstituită oficial și înainte de începerea lucrărilor cu ordinea de zi a celor Trei Capite, fixată de convocarea imperială. Condamnarea lui Origen de către Sinodul V ecumenic este confirmată de canonul 18 al Sinodului dela Latran din 649, de o frază a lui Maxim, Episcop de Aquileea, și de Sinoadele VI și VII ecumenice⁹⁾).

Ideile eretice ale lui Origen și ale origeniștilor combătute și osândite de Sinodul V ecumenic au fost prealabil expuse și criticate de tratatul **Contra lui Origen** atribuit împăratului Justinian și pe care acesta, probabil, l-a elaborat cu ajutorul teologilor curții bizantine, în orice caz pe baza materialului pe care i-l prezentaseră călugării antorigeniști. Tratatul acesta, unul din cele mai savante și mai sistematice din câte ne-a lăsat vechea literatură creștină, este izvorul principal al problemelor dogmatice ridicate de origenism și pe care le-au debătut sinodul local constantinopolitan din 543 și Sinodul ecumenic din 553. Acest tratat, pe care teologia românească îl are în admirabila traducere a D-lui Profesor Teodor M. Popescu, combate erorile lui Origen cu texte din Sf. Scriptură, din Sf. Părinți și cu argumente raționale, alese și dozate cu o rară pricepere. Violența tonului și caracterul injurios al epitetelor scad frumusețea și valoarea mișcării generale a ideilor sale. Origen e, după autorul tratatului, cel mai mare eretic, maniheu, arian, păgân, nelegiuit și nebun, care merită să fie condamnat împreună cu cei mai mari eretici dela Sabeliu până la monofiziții timpului. La sfârșit sunt citate 27 fragmente alcătuind 24 alineate, după care urmează 10 anatematisme, nouă condamnând erorile origeniste și a zecea osândind persoana lui Origen și pe cei ce profesază sau vor profesa abaterile lui dela credință. Vine, în fine, scrisoarea către sinod¹⁰⁾).

Tratatul **Contra lui Origen** e prețios sub mai multe raporturi: el citează fragmente din originalul grec al lui Περὶ ἀρχῶν pe care nu-l mai avem astăzi, oferă cea mai completă listă a erorilor origeniste și e un document de politică religioasă al lui Justinian¹¹⁾). Dar tratatul e prețios în deosebi prin larga orientare a autorului în sistemul origenist, în sistemele cugetării profane — mai ales pitagoric, platonice și stoice, — care au influențat

8. Evagrie Scolasticul, *Istoria bisericească*, IV, 38, Migne, P. G. LXXXVI, 2, col. 2777 ABC, 2780 A.

9. Ch. J. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, III, 1, p. 74.

10. Teodor M. Popescu, *op. cit.*, pp. 20-21.

11. Idem, *op. cit.*, pp. 22-23.

pe cel origenist, e prețios prin stăpânirea magistrală a teologiei creștine până la jumătatea sec. VI, prin adâncimea, ascuțimea, precizia și arta cu care sunt sesizate, definite și combătute greșelile lui Origen, pr'n siguranța și măestria cu care sunt prezentate implicit, prin opoziție ireductibilă față de erorile combătute, adevărurile ortodoxe restabilite pe ruinele origenismului. Care sunt erorile origeniste condamnate de Sinodul V Ecumenic și care sunt adevărurile ortodoxe care au zdrobit aceste erori?

Origenismul.

Principalele probleme dogmatice ridicate de origenism la Sinoadele din 543 și 553 erau: Teodiceea, Sf. Treime, cosmologia, antropologia, hristologia și eshatologia, într'un cuvânt aproape toată teologia. Justinian menționează erorile origeniste la fiecare din aceste capitole, le analizează mai pe scurt sau mai pe larg și precizează punctul de vedere ortodox, fie în textul tratatului, fie în anatematisme.

Teodicee. Citând din *Περὶ ἀρχῶν* II, 9, 1, Justinian relevă afirmația lui Origen că puterea lui Dumnezeu este limitată, deoarece, dacă ea ar fi nelimitată, nu s'ar putea înțelege pe Sine, întrucât nelimitatul sau infinitul este, prin firea sa, de necuprins și de neînțeles. Dumnezeu a făcut atâtea câte putea să cuprindă și să aibă sub mâinile Sale, și să țină sub providența Sa. El a pregătit atâtea materie câtă putea să pună în ordine¹²). Ideea limitării puterii lui Dumnezeu, oricât de proprie spiritului elenic, care nu putea concepe un Dumnezeu făcând nedreptăți sau lucruri contra naturii¹³), era profund anti-creștină. Origen era în bună dogmă creștină când zicea că Dumnezeu poate să săvârșească fapte mai presus de natură, dar nu mai era în această dogmă când bănuia că Dumnezeul creștin s'ar găsi vreodată în situația de a lucra contra naturii. A încadra puterea lui Dumnezeu în limitele stricte ale naturii, însemna a coborî supranaturalul în granițele naturalului; aceasta implica, după Origen, a nu lucra contra naturii. «Dumnezeu, zice Origen în alt pasajiu din *Peri archon* IV, 4, 8 (35) (ed. P. Koetschau, p. 359), a făcut toate cu număr și măsură, căci la Dumnezeu nu e nimic fără limită și fără măsură. Nimeni să nu se scandalizeze dacă punem limite și puterii lui Dumnezeu, fiindcă este cu neputință naturii să cuprindă cele nelimitate». Care natură? A lui Dumnezeu, sau natura în sine? E probabil că aci Origen identifică natura cu Dumnezeu; Dumnezeu trebuie să aibă limite, pentru că nu poate cuprinde, mai precis nu poate înțelege infinitul. Mai poate fi Dumnezeu acela care nu poate cuprinde sau înțelege infinitul? Iată deci Justinian, rezumând eroarea origenistă, o anatematizează zicând: «Dacă cineva afirmă sau susține că puterea lui Dumnezeu este mărginită și că el a făcut atâtea câte putea să cuprindă, anatema să fie»¹⁴).

Sf. Treime. Cum era firesc, Origen atinge cu erocarea sa despre limitarea puterii divine, nu numai ființa dumnezeiască întregă, ci și persoanele Sf. Treimi. El dă un nou impuls subordinaționismului trinitar. Justinian relevă că Origen a blasfemat contra Sfintei Treimi, afirmând că Tatăl

12. Justinian, *Contra lui Origen*, Migne, P. G. LXXXVI, 1, col. 947 CD.

13. Origen, *Contra lui Cels*, III, 70; V, 23, ed. P. Koetschau.

14. Justinian, *op. cit.*, ibidem, col. 989 C.

e mai mare ca Fiul, Fiul mai mare ca Sfântul Duh și Sfântul Duh mai mare ca duhurile. A adăugat că Fiul nu poate vedea pe Tatăl, că Sf. Duh nu poate vedea pe Fiul și că Fiul e față de Tatăl ceea ce suntem noi față de Fiul. Fiul și Sf. Duh sunt creaturi. Prin aceasta, Origen a introdus trepte sau grade în Sf. Treime, și a deschis porțile politeismului. Prin introducerea acestor trepte, Origen reproduce pe Platon, iar Arie pe Origen¹⁵). Aceste observațiuni, întărite cu 11 pasagii din *Peri archon*, formulează concis și exact subordinaționismul origenist și stabilesc origina erorii. Nu se poate intra aci în discuție asupra doctrinei trinitare a lui Origen, dar subordinaționismul său e lucru sigur, alături de idei corecte asupra Sfintei Treimi, și a avut efecte grave nu atât prin el însuși — fiindcă subordinaționi erau și alți scriitori bisericești — cât prin prestigiul considerabil pe care i-l asigura un nume celebru. Origen «lasă teologia trinitară într'o stare violentă și acută, care nu putea dura»¹⁶). Justinian exagerează — în interesul tezei sale — atunci când derivă subordinaționismul origenist din filosofia lui Platon. Platon n'a susținut niciodată o doctrină trinitară sau ceva asemănător din care să se fi inspirat Origen. Acesta găsisse doctrina subordinaționană în doctrina încă incertă a atâtoră dintre teologii anteriori lui sau contemporani cu el. Referirea la Platon poate fi justă dacă e pusă în legătură cu acuzația de politeism, colorat al subordinaționismului. Cum Platon aparținea păgânismului politeist, iar subordinaționismul era un fel de politeism, se putea zice că subordinaționismul origenist deriva, în general, din politeismul lui Platon. Platon este așezat în fruntea patronilor lui Origen nu atât pentru o filiație în materie trinitară, cât pentru dependențe reale în alte capitole de doctrină, cum vom vedea. Justinian are însă perfectă dreptate când consideră pe Origen dascălul lui Arie.

Cosmologie. Origen, zice Justinian, militează pentru pluralitatea lumilor, unele trecute, altele viitoare. «Cine e așa de nepriceput, încât auzind acestea să nu se cutemure în sufletul său din cauza acestei nebulii culminante? Cine n'ar execra pe nebulul Origen care a inventat și a expus în scris asemenea blasfemii contra lui Dumnezeu?»¹⁷). Pluralitatea lumilor, concepție influențată de cosmologia stoică și sprijinită pe ideea creațiunii ca act etern, contravenea economiei mântuirii și nu putea fi trecută sub tăcere. Mai multe lumi implicau repetarea întrupării Mântuitorului și multe alte consecințe. Origen oscilează uneori între pluralitatea lumilor și unicitatea lumii. Mai grav e faptul că el atribue uneori crearea lumii nu lui Dumnezeu, ci sau automatismului cosmic, sau unei inteligențe create. Anatomatizma VI-a precizează: «Dacă cineva zice că neamul demonilor e alcătuit din două părți, din sufletele oamenilor și din duhurile superioare căzute în această stare, iar din toată unitatea (henada) ființelor raționale a rămas o singură inteligență nemișcată în dragostea și contemplarea dumnezeiască, că această inteligență este Hristos, care a fost regele tuturor ființelor raționale și care a creiat toată natura trupească, cerul, pământul și toate cele dela mijloc, că lumea așa a fost făcută având în sine elemente enipostatice mai vechi decât existența ei: uscatul, umedul,

15. Idem, *op. cit.*, ibidem, col. 947 BCD, 949 C.

16. J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, Paris, 1884, p. 130.

17. Justinian, *Contra lui Origen*, ibidem, col. 949 A.

«caldul, recele și ideea după care a fost alcătuită, că nu Prea Sfânta și cea de o ființă Treime a creiat lumea și prin această cauză este ea creiată, deci actul creator revine inteligenței pe care o numesc creatoare și care precedează lumea căreia îi dă existență, anatema să fie»¹⁸). Justinian comentează în câteva cuvinte toată cosmologia confuză și necreștină a lui Origen și relevă cu dreptate caracterul ei gnostic, incoherent și absurd. Platonismul și filonismul au eliminat aproape complet elementele concepției creștine, care se bazează, cum se știe, pe Geneză. Preexistența stihilor cosmice actului apariției lumii, preexistența lumii inteligibile ca model al lumii materiale și inteligența ca putere creatoare a lumii materiale sunt idei platonice și filoniene ambiționând elaborarea unei cosmologii creștine. Cosmologia lui Origen are și părți ortodoxe când susține, de exemplu, că Dumnezeu a creiat materia și că a făcut ființele din nimic¹⁹), dar aceasta pune și mai în lumină erorile sale și mai ales contradicția sa. Vorbind, de exemplu, despre veșnica atotputernicie a lui Dumnezeu, el acordă aceeași veșnicie și creaturilor, prin argumentul că lipsa veșniciei creaturilor atrage după sine lipsa veșniciei atotputerniciei lui Dumnezeu. De aici ajungem el la concluzia că toate genurile și speciile sunt veșnice și că «Dumnezeu n'ar fi început niciodată să creieze, dacă El ar fi fost o clipă inactiv»²⁰). Dar dacă creaturile sunt coeternice cu Dumnezeu și nu se poate concepe momentul cronologic al creațiunii lor, nu se confundă ele, oare, cu Dumnezeu și, prin eternitatea lor, nu sunt ele în situația de a căpăta atributul necreabilității? Evident, contradicții proprii perioadei de gestație a oricărei gândiri și pe care, suntem siguri, nici severul Justinian nu le-ar fi putut evita în condiții similare. Atmosfera panteistă a sistemului lui Origen l-a făcut să includă astrele în henada ființelor raționale și să explice starea lor actuală prin înclinarea spre rău²¹). Ca diferitele mitologii și unele sisteme filosofice vechi, Origen a putut susține că soarele, luna, stelele și apele cele de deasupra cerurilor sunt puteri însuflețite, materiale și raționale, că sufletul soarelui precede legătura sa cu corpul solar, așa cum sufletul omului precede legătura sa cu corpul uman și că, în general, natura corporală s'a constituit pe intervale grație unor întâmplări din lumea ființelor raționale care aveau nevoie de corpuri. Uneori Origen e înclinat să creadă că în corpurile cerești se află duhuri rele, dar Răstignitul le-a exterminat prin suferința Sa. Incercarea de a justifica prin texte biblice vechimea sufletului solar și fixitatea astrelor pe cer e sub puterea geniului lui Origen²²). Justinian știe că Sf. Vasile cel Mare are o cosmologie superioară aceleia a lui Origen și combate pe acesta din urmă cu știința și perspicacitatea Părintelui Capadocian. Sf. Vasile observă că Origen a ajuns să atribuie corpurilor astrale suflet și rațiune datorită abuzului de alegorie. El respinge «ca pe niște confuzii de vis și mituri băbești» susținerile lui Origen și invită «să înțelegem apa ca apă și să admitem despărțirea ei de firmament pentru motivul ce i se atribuie... Căci nici ce-

18. Mansi, *op. cit.*, IX, col. 397 BC.

19. F. Prat, *Origène, Le théologien et l'exégète (La pensée chrétienne — textes et études)*, Paris, Bloud et Cie, 1907, pp. 68-70.

20. Justinian, *op. cit.*, ibidem, col. 983 D, 985 A.

21. Idem, *Scrisoarea către Sf. Sinod despre Origen și adepții lui*, Migne, P. G. LXXXVI, 1, col. 991 B; Mansi, *op. cit.*, IX, col. 396 CD.

22. Idem, *Contra lui Origen*, ibidem, col. 978 CD, 989 AC.

urile nu sunt însuflețite pentrucă povestesc mărirea lui Dumnezeu, nici firmamentul nu este vietate înzestrată cu simțuri pentrucă vestește ce au făcut mâinile Lui»²³). Ceeace păgubește enorm cosmologiei lui Origen, ca și întregului său sistem este abuzul de alegorism. Dar e probabil că, dacă didascalul alexandrin ar fi trăit în secolul Sfântului Vasile, el ar fi profitat de evoluția spiritului creștin spre realism și spre o grijă de metodă adecvată. Justinian ar fi câștigat și mai mult în ochii posterității dacă, alături de erorile marelui savant ar fi citat și părerile ortodoxe ale acestuia în problemele respective, așa cum a procedat Origen însuși când a combătut pe Cels și cum au procedat Părinții Capadocieni când au combătut pe Eunomiu, cum a procedat Sf. Chiril al Alexandriei când a combătut pe Iulian Apostatul, etc.

Antropologie. Principala problemă de doctrină dezvoltată în tratatul lui Justinian **Contra lui Origen** și în cele două serii de anatematisme: unele, mai scurte, cuprinse în tratat, iar celelalte, mai dezvoltate, amplificate de sinod după cele dintâi, este cea antropologică cu specială insistență asupra omului. Această problemă angaja destinul întregii existențe, avea tangențe serioase cu problemele hristologice la ordinea zilei și fusese în bună parte elucidată de valoroase tratate de antropologie ca acelea al Sf. Grigore de Nisa, Nemesiu de Emesa și Fericitul Augustin. Justinian coordonează toate aceste situații și administrează, cu ajutorul Sf. Scrip-turi și al Sf. Părinți, o interesantă și pătrunzătoare critică antropologică originiste.

Se cunoaște esențialul concepției lui Origen despre originea omului. În lumea inteligibilă, modelul sau arhetipul lumii văzute, au fost create din veci inteligențe sau minți ($\nu\acute{o}\sigma\epsilon\varsigma$) care preexistau apartinând omului propriu zis. Ele erau nemateriale sau netrupești, n'aveau număr și nume și prin identitatea lor de esență, de putere și de lucrare și prin unitatea de cunoaștere față de Dumnezeu-Logosul, alcătuiau o henadă, adică o unitate absolută. Aceste inteligențe săturându-se de o contemplare dumnezeiască și întorcându-se spre rău potrivit înclinării fiecăruia, s'au răcit, fenomen care le-a adus numele de suflete ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ < $\psi\upsilon\chi\acute{o}\omega$, $\psi\upsilon\chi\rho\acute{o}\omega$, $\psi\upsilon\chi\rho\acute{o}\varsigma$) și au luat, drept pedeapsă, trupuri mai fine sau mai grosolane, căpătând odată cu aceasta și nume. Căderea și răceala au adus diferențieri de putere și nume atât în lumea spiritelor superioare, unde unele din acestea au fost numite Heruvimi, altele Serafimi, altele Incepătorii, altele Puteri, altele Domnii, etc., cât și în lumea dedesubt unde noile făpturi au fost numite oameni. Duhurile raționale sau inteligențele care au atins culmea răutății s'au îmbrăcat în trupuri reci și întunecoase și s'au numit demoni sau duhuri ale răului. Aceste trei planuri ale ființelor spirituale nu sunt închise unele altora, ci se poate ajunge din unul în altul: din Ingeri și Arhangheli pot ieși oameni, din aceștia vor ieși demoni, dar și Ingeri și cete cerești pot fi formate în întregime fie din cei de sus, fie din cei de jos, fie din elemente amestecate. O singură inteligență a rămas neclintită în dragostea și contemplarea dumnezeiască: această inteligență a devenit Hristos, Impărat, Dumnezeu și om²⁴).

23. Idem, *op. cit.*, ibidem, col. 971 BCD, trad. Teodor M. Popescu, *op. cit.*, pp. 46-47.

24. Mansi, *op. cit.*, IX, col. 396 BCD, 397 A; Justinian, *Contra lui Origen*,

Centrul acestei concepții este preexistența sufletelor, pe care sinodul o califică de «mitologică», și un evoluționism evident tot mitologic, de formă circulară, cu un pol în lumea inteligențelor pure și cu celălalt în lumea demonilor. În acest cadru sunt înlăturate sau compromise adevărurile de bază ale antropologiei revelate.

Dacă sufletul preexista și Dumnezeu n'a creiat deodată trupul și sufletul, adică omul deplin, aceasta înseamnă, observă Justinian, că numai trupul, fără suflet, a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și Dumnezeu, în consecință, este trup, întrucât a făcut trupul după chipul și asemănarea Sa, trupul neputând fi chip al cuiva fără trup²⁵).

Teoria preexistenței sufletelor contravine câtorva adevăruri raționale elementare precum și datelor Revelației. Ce făceau sufletele înainte de a veni în trupuri? Dacă preexistau, de ce au ele nevoie de învățătură și de progres spre desăvârșire? Dacă ar preexista, ele ar ști ce le e de folos și n'ar mai avea nevoie de învățătură. Dacă și-ar cunoaște greșeala, sufletul nu s'ar mai lăsa învățat; dar dacă se lasă învățat, înseamnă că nu știa de mai înainte, iar dacă nu știa de mai înainte, înseamnă că nici nu exista de mai înainte²⁶). Dacă preexistența sufletelor ar fi adevărată, e necesar ca sufletele să-și aducă aminte de lucruri dinaintea venirii lor în trupuri, așa cum sufletele își amintesc după moarte, ca în cazul istoriei cu bogatul și săracul Lazăr (Luca XVI, 19-28). Cum se poate aplica unor suflete preexistente binecuvântarea dumnezeiască: «Creșteți și vă înmulțiți, umpleți pământul și-l stăpâniți» (Geneză I, 28)? Cum aveau să crească sufletele care preexistau? Cum aveau să se înmulțească sufletele care păcătuiseră? Sufletele păcătoase erau mai degrabă vrednice de blestem decât de binecuvântare. Dacă sufletele preexistau, de ce Dumnezeu a creiat doar pe Adam? Numai sufletul lui Adam greșise și deaceia a creiat Dumnezeu un singur trup? Dacă preexistau și alte suflete, Dumnezeu trebuia să creieze și alte trupuri²⁷). Sufletele nu preexistau în ceruri, ci după Intruparea, Moartea, Invierea și Înălțarea Domnului la ceruri, întreaga noastră fire, adică trupul și sufletul s'au învrednicit de împărăția cerurilor, cum arată Sf. Ioan Gură de Aur, Patriarhul Constantinopolului, în **Cuvântul său la Înălțare**. Justinian citează un text din Petru al Alexandriei, Episcop și Martir, care demonstrează că omul nu era o sinteză de elemente, care se precedau sau proveneau din locuri diferite, căci, în acest caz ce rost ar fi avut descrierea creației omului în Scriptură? Sufletele, deci, nici n'au existat înaintea trupurilor, nici n'au păcătuit înainte de unirea lor cu acestea. Aceasta e o învățătură a filosofiei elenice²⁸).

Origen pune la baza creațiunii omului, păcatul, care are drept urmare pedeapsa trimeritii sufletelor în trupuri. Dacă trupul e dat ca pedeapsă, cum colaborează el, totuși, cu sufletul la păcat? Continuarea păcatului în colaborare cu trupul arată că sufletul n'a fost trimis în acesta din urmă pentru îndreptarea unor păcate anterioare. Apoi, cum a așezat Dumnezeu în rai sufletul care păcătuisese și fusese aruncat în trup ca pedeapsă? Nu

ibidem, col. 949 D, 989 AB; idem, *Scrisoarea către Sf. Simod despre Origen și adepții lui*, ibidem, col. 991 AB.

25. Justinian, *Contra lui Origen*, ibidem, col. 949 D, 951 A.

26. Idem, *op. cit.*, ibidem, col. 951 CD.

27. Idem, *op. cit.*, ibidem, col. 959 BCD, 961 A, 955 CD.

28. Idem, *op. cit.*, ibidem, col. 957 C, 961 ABC.

trebuia el, pentru aceasta, pus într'un loc de pedeapsă și nu în rai? 29). Justinian citează textul unei scrisori a Sf. Chiril al Alexandriei către monahii din Fua, în care marele Patriarh relevă că Biserica neștiind nimic de o preexistență a sufletelor, urmează că sufletele n'au preexistat și dacă n'au preexistat, nici n'au păcătuit. Argumentul principal e textul din 2 Cor. V, 10, în care Sf. Pavel zice că va trebui să ne înfățișăm înaintea tronului lui Hristos, ca să ia fiecare după cele ce a făcut cu trupul. Dacă suntem judecați numai pentru cele făcute cu trupul, înseamnă că nu avem nici un păcat anterior trupului. Dacă trupul e o pedeapsă pentru păcate anterioare, atunci de ce sunt amenințați păcătoșii? «Trebuia mai degrabă să moară dreptii, pentru ca să scape de legături și de pedeapsă și să trăiască nelegiuții, pentru ca să se pedepsească fără a fi l'berați de legături» 30).

Un corolar al trimeriei sufletelor în trupuri ca pedeapsă este metempsihoza; oricât s'ar purifica sufletele, ele sunt trimise de mai multe ori în trupuri. Într'un lung pasagiu din lucrarea **Despre creierea omului**, a Sfântului Grigorie de Nisa, se reproșează lui Origen și metempsihoza ca urmare a credinței în preexistența sufletelor. Coborîrea sufletului în trup, adică în patimi, va continua din rău în mai rău; dela rațiune ajunge la irațional, dela irațional trece la nesimțirea plantelor, dela nesimțirea plantelor la neînsufletire, iar dela aceasta la neînțelegere 31).

După această critică, prezentată aci foarte rezumativ, se impune să înfățișăm și doctrina ortodoxă susținută de Justinian în antropologie, cu ajutorul masiv al Sf. Părinți. Trupul e creat înaintea sufletului, așa cum toate celelalte făpturi sunt create înaintea omului. După cum cele lipsite de rațiune sunt zidite înaintea omului, ca acesta să le aibă pregătite pentru serviciul său, tot așa trupul e creat înaintea sufletului, pentru ca după ce va primi sufletul, el să-și poată arăta propriile-i lucrări făcute posibile prin prezența sufletului 32). Sufletul a fost creat nu numai intelectual și rațional, ci și nemuritor, pentru a stăpâni toate cele de pe pământ. Cu texte din Sf. Scriptură și din Sfinții Grigorie de Nazianz și Ioan Gură de Aur, se demonstrează natura creată a sufletului și nemurirea sa prin participarea la harul div'n. Dumnezeu a creat sufletul aproape odată cu trupul. Omul e din acestea amândouă: nici trup fără suflet, nici suflet fără trup. El e al doilea înger pe pământ, făcut de mâna lui Dumnezeu și înzestrat cu chipul Acestuia, rege al celor pământești, condus de sus, alături dintr'o fire văzută și una nevăzută 33).

Critica lui Justinian e severă, deși în liniile ei principale, pentru a fi absolut obiectivă, ar fi trebuit să semnaleze și unele reveniri sau atenuări ale câtorva puncte înscrinate din doctrina origenistă. Origen combate în câteva pasagii metempsihoza — el îi zice metensomatoză —, prezintă părerile sale despre transformarea inteligențelor în suflete nu ca dogme, ci ca ipoteze și se pare că, cel puțin până la un punct, sensul și valoarea

29. Idem, *op. cit.*, ibidem, col. 951 AB; 955 D, 957 A.

30. Idem, *op. cit.*, ibidem, col. 969 ABC, trad. T. M. Popescu, *op. cit.*, p. 45.

31. Idem, *op. cit.*, ibidem, col. 947 D, 949 A, 965 ABCD, 967 A.

32. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIII la Geneză*, 3, Migne P. G. LIII, col. 107-108, la Justinian, *op. cit.*, Migne P. G. LXXXVI, 1, col. 955 BC.

33. Justinian, *op. cit.*, ibidem, col. 953 ABC, 959 AB, 963 CD, 965 A.

panteistă a henadei sunt opera secolului VI, nu a lui Origen ³⁴). Eclectică și uneori contradictorie, ca aproape toate celelalte capitole ale doctrinei sale, antropologia origenistă reprezenta o abatere gravă dela învățătura ortodoxă și Biserica n'o putea lăsa nesancționată.

Hristologie. Justinian și Sinodul V Ecumenic obiectează origeniștilor de a fi susținut că sufletul Domnului a preexistat, că a fost unit cu Dumnezeu-Logosul înaintea tuturor veacurilor și înaintea Intrupării și Nașterii Sale din Fecioară, că în zilele cele mai de pe urmă s'a golit pe Sine până la umanitate și s'a milostivit de feluritele căderi ale ființelor aflătoare în aceeași unitate, că voind să restabilească aceste ființe, a trecut prin toate elementele și situațiile, a luat diferite trupuri, a moștenit diferite nume, făcându-se tuturor orice: Heruvim cu Heruvimii, Serafim cu Serafimii, Inger cu Ingerii, Putere cu Puterile, și s'a schimbat cu fiecare ceată sau figură a ființelor raționale; apoi, asemenea nouă, a participat la trup și la sânge și s'a făcut om pentru oameni, formându-și întâi trup în sânul Fecioarei și după aceasta Dumnezeu-Logosul și sufletul preexistent unindu-se cu el. Orogeniștii mai susțin, continuă Sinodul, că Dumnezeu-Logosul de o ființă cu Dumnezeu-Tatăl și cu Sf. Duh, întrupat și făcut om, nu e Hristos în chip propriu, ci abuziv, din cauza inteligenței care s'a golit pe sine, ca și cum aceasta ar fi unită cu însuși Dumnezeu-Logosul, și s'ar numi propriu zis Hristos, că Logosul e Hristos din cauza inteligenței, iar inteligența este Dumnezeu din cauza Logosului și că nu Logosul întrupat cu suflet rațional și inteligent a coborât la iad și s'a înălțat la cer, ci această inteligență ajunsă Hristos propriu zis, prin cunoașterea henadei. Trupul Domnului după Înviere a fost eteric și cu formă sferică, formă pe care o vor avea și trupurile celorlalți după înviere; după ce Domnul își va lepăda propriul Său Trup și apoi la fel și ceilalți, natura trupească va merge în neființă. În veacul viitor, Domnul Hristos va fi răstignit pentru demoni, cum a fost răstignit pentru oameni ³⁵).

Această hristologie strâns legată de teoria preexistenței sufletelor și îmbibată de platonism și gnosticism nu pare a fi exclusiv concepția lui Origen, ci și aceea a origeniștilor secolului VI. E greu de precizat elementele dozajului acestor idei. Ideia formei sferice a Trupului Domnului și a celorlalte trupuri după înviere nu se găsește n'căeri în scrierile lui Origen; explicațiile care vor s'o deducă din asimilarea trupurilor slăvite cu acelea ale Ingerilor nu rezistă criticii ³⁶). E probabil să această idee de origină plonică, a fost pusă în circulație de origeniștii palestinieni. Justinian notează că forma sferică a Trupului Domnului după Înviere nu ar fi permis Acestuia să arate semnele cuierelor dela mâni, dela picioare și din coastă, că Hristos n'ar fi putut să mănânce și să fie recunoscut. La fel Sfinții care au înviat odată cu Domnul și s'au arătat în Cetatea Sfântă ³⁷). În schimb, afirmația că Domnul va fi răstignit în veacul viitor pentru demoni pare a aparține sigur patrimoniului lui Origen (*Peri archon* IV, 3, 13 (25), ed. Koetschau, p. 344-345 și aparatul critic). Ideia

34. I. Prat, *op. cit.*, pp. 76-77; A. d'Alès, *Origenisme*, în *Dictionnaire de la foi catholique*, Paris, 1926, t. III, col. 1244.

35. Mansi, *op. cit.*, IX, col. 397 CDE, 400 A; Justinian, *Contra lui Origen*, Migne P. G. LXXXVI, 1, col. 989 BC.

36. A. d'Alès, *Origenisme*, ibidem, col. 1242.

37. Justinian, *op. cit.*, ibidem, col. 973 ABC.

unirii Logosului și sufletului său preexistent cu trupul format întâi în sânul Fecioarei, este de culoare nestoriană.

Eshatologia. Justinian, în tratatul *Contra lui Origen* și anatematismele sale, iar Sinodul în anatematisme cenzurează aspru ideia deja amintită că, la Înviere, trupurile oamenilor vor fi sferice și nu cu ținută dreaptă. După origeniști, la judecata viitoare trupurile și tot ce e material vor dispărea; va exista numai natura nematerială, numai inteligența. Pedepsa demonilor și a oamenilor nelegiuți va fi trecătoare, ea va avea sfârșit după un anumit timp și se va produce restabilirea (apocatastasa) atât a demonilor cât și a oamenilor nelegiuți. În această restabilire sau stare de reintegrare, puterile cerești, toți oamenii, d'avolul și duhurile răului se unesc cu Logosul lui Dumnezeu, așa cum se unește inteligența numită Hristos, a cărui împărăție va lua sfârșit. Hristos nu se va deosebi întru nimic de ființele raționale: nici prin esență, nici prin cunoaștere, nici prin putere, nici prin lucrare, ci toți vor fi de-a-dreapta lui Dumnezeu, cum erau în preexistență. Va fi o monadă sau henadă a ființelor raționale, pentru că ipostasele și numele dispar odată cu trupurile; această stare e provocată de cunoașterea ființelor raționale, căreia îi urmează pieirea lumilor, lepădarea trupurilor și suprimarea numelor. Va fi o identitate de cunoaștere și de ipostase. În apocatastasă vor fi numai inteligențe pure, cum era în preexistență. Viața acestor inteligențe va fi identică cu viața lor anterioară, când încă nu coborâseră sau nu căzuseră, sfârșitul e identic cu începutul și sfârșitul e măsura începutului ³⁸).

În această concepție eshatologică — incomplet prezentată de Justinian și de ultimele cinci anatematisme ale Sinodului V Ecumenic, — Iisus Hristos n'are niciun rol mântuitor, El fiind înglobat în situația comună a inteligențelor pure, iar mântuirea realizându-se automat prin parcurgerea unei evoluții de formă circulară. Origen acordă, în alte texte, un rol mântuitor lui Hristos, dar acest rol e mai mult de natură pedagogică, decât religioasă ³⁹). Mântuirea constă în revenirea la starea inițială. În vătătura ortodoxă repudia și repudiază o asemenea concepție. Ea repudiază și repudiază mai ales ideia de apocatastasă, una dintre cele mai periculoase din câte au fost puse vreodată în circulație de gândirea creștină. Reintegrarea demonilor și a oamenilor nelegiuți în starea de fericire dela început, după o perioadă de pedeapsă, era o idee funestă pe care Justinian nu găsește cuvinte s'o condamne. O asemenea credință, zice el, face pe oameni nepăsători în împlinirea poruncilor lui Dumnezeu, contrazice cuvintele Mântuitorului, impune concluzia că dacă pedepsele au sfârșit, va trebui să aibă sfârșit și viața cerească făgăduită celor drepecți, iar Intruparea, Răstignirea, Moartea și Învierea Domnului sunt fără sens. Ce rost au lupta și martiriul Sfinților, dacă nelegiuții și demonii vor intra în rândul Sfinților? Sunt invocate texte din Sf. Grigore de Nazianz tratând despre judecata dreaptă, teribilă și fără apel a Celui bătrân de zile, și despre pedeapsa și lauda veșnică a oamenilor, apoi texte din Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur despre eternitatea pedepsei și vieții

38. Mansi, *op. cit.*, IX, col. 400 ABCDE; Justinian, *op. cit.*, ibidem, col. 989 CD; idem, *Scrisoarea către Sf. Sinod*, ibidem, col. 991 BC.

39. Eugène De Faye *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Paris, 1928, t. III, p. 222 și passim.

veșnice. Sf. Scriptură și Sf. Părinți ne învață limpede că pedeapsa oame- nilor nelegiuți și a demonilor este fără sfârșit⁴⁰). Uneori Origen protesta contra celor ce-l acuzau că el susținea mântuirea demonilor, dar textele sale spun contrariul, deși el prezintă ideea ca pe o ipoteză, nu ca pe o dogmă. Teoria apoecatasei, încununarea greșelilor origeniste, a cărei bază era preexistența sufletelor, a compromis iremediabil numele și re- putația lui Origen. Ea atingea baza însăși a credinței creștine. Deaceia și Biserica a osândit-o fără rezerve.

Păgânismul. În fine, Origen e deseori acuzat de păgânism. Acuzația aceasta are două baze: una, privitoare la lepădarea sa de credință, repro- dusă de Justinian după Epifaniu, Nemesiu de Emesa și Leonțiu de Bi- zant, și potrivit căreia Origen a tăgăduit pe Hristos în timpul martiriului și a murit ca închinător la idoli; a doua de natură doctrinală. Acuzația adusă lui Origen că a sacrificat idolilor, ca să nu fie obligat să comită acte rușinoase cu un Etiopian — cum pretind Epifaniu și alții care-l re- produc —, nu stă în picioare, întrucât, așa cum a demonstrat magistral într'un studiu despre **Denaturarea istoriei lui Origen**, Dl. Profesor Teodor Popescu, istoricii bisericești Socrat, Sozomen și Evagrie țin în mare cinste pe Origen, iar adversarii săi ireductibili în materie de doctrină nu fac caz de un moment de idololatrie al didascalului alexandrin. Justinian însuși, care acuză pe Origen că «a adorat politeismul elenic introdus de el», evită să pomenească de Etiopian, probabil pentru că și-a dat seama de neverosimilitatea faptului⁴¹). «Păgânismul» lui Origen e mai degrabă expresia multiplelor și profundelor influențe ale filosofiei elenice asupra sistemului său teologic. Justinian precizează că Origen e pus în rând cu Pitagora și Platon, pentru că a susținut, ca aceștia, preexistența sufletelor, henada sau monada, păcătoarea sufletelor, trimiterea acestora în trupuri ca pedeapsă, etc.⁴²).

*

Sinodul V Ecumenic condamnă pe Origen și pe origeniști înainte de constituirea lui oficială, poate cu câteva săptămâni înainte de începerea lucrărilor consacrate celor Trei Capitale, la 5 Mai 533, după ce fusese deja condamnat de un sinod local la Constantinopol, în 543⁴³).

Dacă Origen și origeniștii au fost condamnați la Sinodul V Ecumenic, după ce cauza mai fusese judecată la un număr de sinoade locale, încă din secolul III, este nu numai pentru a pune capăt turburărilor origeniste din Palestina, care puteau avea consecințe politice, ci și pentru importanța deosebită dogmatică a problemelor ridicate de origenism. Această impor- tanță a fost sesizată de însuși Justinian, care a scris un tratat întins, dens și savant contra origeniștilor, așa cum va scrie și contra celor Trei Ca- pitole. Faptul că el a prezentat tratatul său spre cercetare și aprobare la

40. Justinian, *op. cit.*, ibidem, col. 975 ABCD, 977 ABCD, 979 AB.

41. Idem, *op. cit.*, ibidem, col. 973 CD; Teodor M. Popescu, *Denaturarea istoriei lui Origen*. I, *Origen idololatra*, în «Biserica Ortodoxă Română», seria II, anul XLIV, Nr. 5 (542), Mai 1926, pp. 249-253.

42. Justinian, *Scrisoarea către Sf. Sinod*, ibidem, col. 991 AC.

43. G. Fritz, *Origenisme*, în *Dictionnaire de Théologie catholique*, 1932, t. XI, 2, col. 1586-1587.

doă s'noade: unul local (543) și altul ecumenic (553), arată însemnăta-
tea pe care el o acorda problemelor doctrinale implicate în disputele ori-
geniste. Am văzut că aceste probleme erau: Sf. Treime, cosmologia, an-
tropologia, hristologia și eshatologia, adică ciclul aproape complet al teo-
logiei. Cazul Origen a obligat teologia secolului VI la o recapitulare gene-
rală a doctrinei creștine cu specială privire asupra antropologiei și esha-
tologiei, probleme netratate la Sinoadele Ecumenice anterioare. Aceste
probleme se integrează f'resc în atmosfera generală a secolului VI, secol
p'în excelență hristologic.

Justinian și Sinodul V Ecumenic nu dau formule sau definiții noi în
problemele dogmatice desbătute de origenism, ci fac exclusiv operă de
critică a erorilor doctrinale, critică severă, pătrunzătoare, subtilă, decisi-
vă, care a adus Ortodoxiei servicii considerabile. Sunt puține părțile
nesigure. Elementele elenice și gnostice sunt supuse unui examen atent,
minuțios și obiectiv, ceea ce dovedește inițiere amplă și precisă în filosofia
profană, în deosebi pitagorică și platonice. Metoda folosită de această
critică: confruntarea fiecărei erori cu texte din Sf. Scriptură, din Sf.
Părinți și cu argumente raționale, la care se adăugau pasagiile încriminate
din **Peri archon** urmate de anatematisme — mai scurte la Justinian, mai
desvoltate și cu elemente noi la Sinod —, e o metodă complexă filologico-
dogmatică, sigură în rezultate, precisă în concluzii. Merită să relevăm
că dacă tratatul lui Justinian și scrisoarea adresată către Sinod atacă
direct pe Origen, de cele mai multe ori cu epitete insultătoare (nebun,
prost, eretic, nelegiuit, orb la minte, păgân, arian, maniheu, etc.), cele
15 anatematisme nu se ating niciodată de Origen, ci de adepții lui, cu
excepția anatematismei a XI-a a Sinodului plenar, care enumeră pe Origen
printre ceilalți eretici.

Condamnarea lui Origen și a origeniștilor e mai ales opera lui Justi-
nian, împăratul-teolog. Lăsând la o parte diferitele aprecieri cu privire la
cezaropapismul său, suntem obligați să recunoaștem că și în cazul de față,
ca în atâtea altele, el a adus învățaturii și vieții ortodoxe servicii consi-
derabile. El împletește puterea și misiunea sa politică și administrativă
cu cea de teolog, pentru a cunoaște și aprecia cât mai bine problemele
complexe ale spiritualității creștine asupra cărora avea să se pronunțe.
Meritul lui Justinian rămâne întreg, chiar dacă el nu e autorul exclusiv
al tratatului **Contra lui Origen**. Liberatus ne spune că împăratul simțea o
decsebită plăcere să se pronunțe în disputele teologice.

Cu tot geniul și meritele excepționale în anumite laturi ale scrisului
și ale vieții sale personale, Origen a fost condamnat pe drept. Apărătorii
lui vechi și noi nu pot tăgădui erorile identificate precis în scrierile sale.
Origen, care în timpul vieții n'a fost, în general, suspectat de erizie și n'a
fost condamnat ca atare, care a luptat cât a putut contra ereticilor și a
readus eretici la Ortodoxie, a devenit eretic după moarte. Ereticii și pri-
etenii i-au falsificat grav, uneori, textele, iar polemicile, Sinoadele și timpul
i-au ruinat sistemul doctrinal⁴⁴). El prezintă unele din ideile sale, ca de

44. Teodor M. Popescu, *Denaturarea istoriei lui Origen*, III, *Origen eretic*,
în «Biserica Ortodoxă Română», seria II, anul 44, Nr. 7 (544), 1926, pp. 378-383;
ibidem, anul 44, Nr. 10 (547), 1926, pp. 580-586; Nr. 11 (548), Noembrie 1926,
pp. 631-635.

exemplu apariția sufletului, apocatastasa, etc., drept ipoteze sau exerciții ale talentului său, nu dogme, dar prietenii și adversarii le atribuiău o importanță care devenea cu timpul compromițătoare. Învățătura origenistă, considerată corectă în timpul vieții autorului, a devenit încetul cu încetul eretică, pe măsură ce Biserica limpezea și fixa în formule precise doctrina sa. Un alexandrin, Teofil Patriarhul, afirma că Origen nu e învățător al Bisericii, iar Justinian pretindea că didascalul a fost scos din harul și Biserica lui Dumnezeu⁴⁵). Contradicțiile lui Origen sunt așa de numeroase și de substanțiale, încât s'a putut spune, pe drept, că în opera sa sunt suficiente elemente pentru a alcătui un anti-Origen⁴⁶).

Origen turburase Biserica cu geniul, contradicțiile și erorile sale timp de 300 ani (253—533). El trebuia sancționat aspru; Justinian merge până acolo încât hotărî ca din 543 înainte, nimeni să nu mai poată fi hirotonit episcop sau egumen, decât după ce va fi anatematizat și pe Origen cu învățătura sa alături de marii ereziarhi, începând cu Sabeliu și isprăvind cu Sever al Antiohiei⁴⁷). Cele 15 anatematisme ale pro-sinodului și anatematismă XI-a a Sinodului V Ecumenic au înmormântat pe Origen sub raport bisericesc. Un om cu înțelegerea și dragostea pentru Biserică, așa cum a fost Origen, și-ar fi recunoscut sigur erorile care i-ar fi fost semnalate. Dacă Biserica nu mai reține azi nimic din erorile lui Origen, ea a profitat timp îndelungat de știința și cugetarea înaltă a acestui om excepțional.

Cele Trei Capitoale.

Apariția chestiunii celor Trei Capitoale — nume sub care la început se înțelegeau cele trei anateme date de împăratul Justinian contra lui Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cir și Ibas de Edesa, apoi, în actele Sinodului V Ecumenic: 1. persoana și scrierile lui Teodor de Mopsuestia, 2. scrierile lui Teodoret de Cir în favoarea lui Nestorie și contra lui Chiril al Alexandriei și Sinodului dela Efes, 3. scrisoarea lui Ibas de Edesa către Maris Persanul⁴⁸) — fusese elaborată lent de nemulțumirile monofizite contra Sinodului dela Calcedon, cum am văzut mai sus. Conferința din 533, la palatul Hormisdas în Constantinopol, între ortodocși și monofiziți n'a dus la rezultatul dorit de împărat, adică la readucerea monofiziților la Ortodoxie, pentru că monofiziții reproșau Calcedonului de a fi primit în comuniune vechii nestorienii ca Teodoret de Cir și Ibas de Edesa și de a nu fi reprodus cele 12 anatematisme ale Sf. Chiril⁴⁹). Intre timp apără problema origenistă, de care am vorbit și care a dus la condamnarea din 543. Teodor Askidas, Episcop al Cezareei Capadociei și consilier favorit al împăratului Justinian, mare origenist, a fost foarte afectat de condamnarea origenismului în 543. El provocă chestiunea celor Trei Capitoale, începând eforturile împăratului asupra problemelor hristologice, care

45. Justinian, *Contra lui Origen*, ibidem, col. 967 CD, 971 D, 973 A.

46. A. d'Alès, *op. cit.*, ibidem, col. 1254.

47. Justinian, *op. cit.*, ibidem, col. 979 BCD, 981 A.

48. Ch. J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, III, 1, pp. 6-7.

49. L. Bréhier, *op. cit.*, p. 450.

stăteau acestuia la inimă și în legătură cu care el se și pregătea să scrie un studiu pentru revenirea monofiziților acefali. Teodor sugerează împăratului că, întrucât acefalii erau intransigenți, pentru că Sinodul din Calcedon lăudase pe Teodor de Mopsuestia și acceptase scrisoarea lui Ibas de Edesa, ei puteau fi readuși la comuniune prin condamnarea operelor acestor autori: Teodor de Mopsuestia (392—428), Teodoret de Cîr (433—458), și Ibas de Edesa (435—457), dintre cari ultimii doi fuseseră absolviți de Sinodul dela Calcedon, Teodor și prietenii săi rugară pe împărat să scrie și o carte prin care să fie condamnate cele Trei Capitoale, pentru ca Justinian să nu mai poată eventual reveni. Împăratul primi sugestia și scrisese un nou edict dogmatic, azi pierdut, în care condamna operele înscrinate ale autorilor menționați și care cuprindea și trei anatematisme, de unde expresia de Trei Capitoale. Împăratul ceru ca edictul să fie semnat de toți episcopii⁵⁰). Se știe cum episcopii orientali au semnat prin constrângere, cum occidentalii în frunte cu papa Vigiliu au refuzat, cum pe urmă papa, venit între timp la Constantinopol, a revenit asupra refuzului dând un **Judicatum**, în care condamna cele Trei Capitoale, cum și-a retras acest **Judicatum** și cum a devenit necesară convocarea Sinodului V Ecumenic.

Lucrările Sinodului au fost pregătite întâi prin ținerea unui Sinod la Mopsuestia, care a verificat atmosfera generală în jurul numelui lui Teodor, fost episcop al orașului și primul din cele Trei Capitoale. S'a constatat că el nu figurase niciodată în diptice. Pregătirea fu completată, în al doilea rând, prin scrisoarea de convocare a împăratului către Sinod în care, după ce evoacă numele și meritele celor patru împărați creștini care au convocat cele patru Sinoade Ecumenice pentru a stârpi erezia și a păstra curată Sf. Biserică, Justinian cere examinarea lui Teodor de Mopsuestia, «eretic mai detestabil decât ucenicul său Nestorie», și a scrierilor eretice ale lui Teodoret de Cîr și Ibas, îndreptate contra primului Sinod dela Efes (431)⁵¹). Împăratul arată mai departe că edictul său anterior despre cele Trei Capitoale a fost aprobat de episcopi, inclusiv de papa Vigiliu în **Judicatum**, papă care acum și-a schimbat părerea și refuză să participe la sinod. Odată cu aceasta Justinian prezintă sinodului o **Mărturisire de credință**, cu rugămintea de a lua în cercetare doctrina nestorianismului, căci, deși cele Trei Capitoale fuseseră osândite de fiecare episcop în parte, ele mai aveau, totuși, apărători. Împăratul trasa astfel un plan al lucrărilor și și impunea punctul său de vedere sub o formă defențată⁵²).

Lăsând la o parte amănunțele cu privire la cele întâmplute de-a-lungul celor opt ședințe plenare între 5 Mai și 2 Iunie 553, reținem că sinodul, după ce cercetase atent, pe bază de texte biblice și patristice, fiecare din cele Trei Capitoale, a adus o condamnare severă și masivă a celor Trei Capitoale, urmată de 14 anatematisme.

Care sunt problemele dogmatice ridicate de cele Trei Capitoale și cum au fost ele soluționate? Vom trece în revistă aceste probleme la fiecare din cele Trei Capitoale, pentru a le unifica la sfârșit.

50. Liberatus, *Breviarum*, XXIV, Migne, P. L. LXVIII, col. 1049 ABCD; Ch. J. Hefele-H. Leclercq, *op. cit.*, pp. 1-5; L. Bréhier, *op. cit.*, pp. 460-462.

51. Justinian, *Scrisoarea către Sf. Sinod despre Teodor de Mopsuestia și ceilalți*, Migne, P. G. LXXXVI, 1, col. 1037-1041.

52. L. Bréhier, *op. cit.*, p. 473.

Teodor de Mopsuestia.

Teodor de Mopsuestia aparținând școlii antiohiene, ucenic al lui Diodor de Tars, coleg al Sfântului Ioan Gură de Aur și dascăl al lui Nestor'e, om de înaltă cultură și profund raționalist, fusese de fapt creatorul nestorianismului. În unele privințe el fusese mai radical decât Nestorie. Moare la timp (428), înaintea izbucnirii crizei nestoriene. Sinodul III Ecumenic (431) nu s'a ocupat de el și de scrierile lui, ceea ce a încurajat pe partizanii ia o propagandă intensă, traducându-i operele în siriacă, armeană și persană. Deși denunțate de Rabula Episcop de Edesa și condamnate de Chiril al Alexandriei și Proclu al Constantinopolului, erorile lui Teodor, pentru motive de tactică și pentru că autorul lor era mort, rămăseră neatinse și de Sinodul IV Ecumenic⁵³). Fofilate la Sinoadele III și IV Ecumenice, aceste erori nu mai putură scăpa Sinodului V Ecumenic.

Denunțat de Scrisoarea și de **Mărturisirea de credință imperială**, Teodor fu supus, el și scrierile lui, unui examen critic foarte sever din partea sinodului. În ședința IV-a (12 și 13 Mai 553) se citiră 71 pasagii din operele lui precum și Simbolul său de credință, după care sinodaliții strigară: «Satan a compus acest simbol. Anatema aceluia care a compus acest simbol...». Toți anatematizară pe Teodor și scrierile lui⁵⁴). În ședința următoare, a V-a (17 Mai 553), se citiră texte din Părinți și din edictele imperiale asupra erorilor lui Teodor, în fine se făcură relatări asupra Sinodului dela Mopsuestia⁵⁵).

Problema dogmatică centrală a nestorianismului era distincția celor două firi ale Mântuitorului. Această distincție mergea așa de departe, că cele două firi deveneau două persoane. Din textele lui Teodor reieșea susținerea că unul este Dumnezeu-Logosul care a făcut minuni, și altul Hristos care a pățimit, că aceștia se află împreună, sunt ca unul în altul, dar nu unul și același Domn Iisus Hristos, Logosul lui Dumnezeu întrupat și făcut om, același subiect, autor al minunilor și îndurător al Patimilor. Teodor deosebea pe Iisus Hristos răstignit cu trupul de Dumnezeu adevărat, Domn al slavei și unul din Sf. Treime, făcând distincția firilor după număr, nu în minte și având ca rezultat o împărțire materială în două entități. Dacă unul este Dumnezeu-Logosul și altul Hristos, urmează că unul este binefăcătorul și altul este cel ce primește binefacerea, unul este cel ce mântuiește și altul cel ce este mântuit. Prin aceasta se tăgăduiește mântuirea adusă de Iisus Hristos. Cum poate mântui pe alții, acela care primește binefacerea dela altul?⁵⁶).

Consecința acestei concepții este că Logosul, Fiul lui Dumnezeu, nu s'a întrupat. Teodor susținea neîntruparea Logosului pe motivul că trupul nu e de o ființă cu Tatăl și că firea dumnezeiască nu s'a putut naște din

53. Ch. J. Hefele-H. Leclercq, *op. cit.*, III, 1, pp. 8-9.

54. Mansi, *op. cit.*, IX, col. 203-229.

55. Idem, *ibidem*, col. 230-289.

56. *Anatematismă III*, Mansi, *op. cit.*, IX, col. 377 B; Justinian, *Mărturisirea de credință, Anatematismele III*, VI, VIII, Migne, P. G. LXXXVI, 1, col. 1013 D, 1015 ACD; idem, *Scrisoarea contra apărătorilor nelegiuitului Teodor și ai ideilor sale, ai Scrisorii atribuită lui Ibas și ai scrierilor lui Teodoret*, Migne, P. G. LXXXVI, 1, col. 1053 BC. Această operă a lui Justinian a fost scrisă și publicată după ținerea sinodului. Același atmosferă și aproape aceleași idei ca în *Mărturisirea de credință*.

Fecioară. Cu largi extrase din Sf. Părinți, Justinian demonstrează realitatea și modalitatea întrupării Logosului. O consecință decurgând din neîntruparea Logosului este introducerea unei noi persoane în Sf. Treime. Ortodocșii neamestecând și neseparând f' rile lui Hristos, au în Acesta o singură ipostasă compusă și deci nu introduc a patra persoană în Sf. Treime. În ipoteza coexistenței a două persoane în Hristos n'ar fi fost posibilă chenoza, zice Sf. Chiril. Cum, sau cine s'a golit, dacă omul a fost luat de Logos? Cum s'a golit Logosul dacă el nu putea accepta golirea? Golirea, pentru Dumnezeu care nu cunoaște schimbarea, înseamnă a face și a spune ceva din cele omenești în vederea unei uniri iconomice cu trupul. Nu putea sărăci omul, ci numai Dumnezeu. Deaceia, în textul chenotic (Filipeni II, 6-7), expresia «s'a golit pe sine» desemnează firea omenească pe care Dumnezeu-Logosul și-a unit-o cu propria-i ipostasă în pântecul Fecioarei și din aceasta. El nu s'a unit cu un om creiat anterior, cum susțin Nestorie și Teodor. Justinian citează texte bogate privitoare la chenoza din Sfinții Grigore de Nazianz, Grigore de Nisa și Atanasie. O altă consecință a neîntrupării — și cea mai importantă — este, cum am spus, tăgăduirea, compromiterea mântuirii. Noi nu putem fi mântuiți decât de Logosul întrupat. În fine, cei ce ne admit întruparea Logosului lui Dumnezeu, cu al cui trup și sânge se împărtășesc ei? Nu cad ei în antropolarie? 57).

Nestorienii, cu Teodor în frunte, folosesc termenul fire pentru persoană și înțeleg prin două firi două persoane sau ipostase, așa cum se vede din felul în care ei concep unirea firilor, deși ei pretind că e vorba de o singură persoană. Unirea firilor, zic ei, se face după har, sau după lucrare, sau după putere, sau după vrednicie, sau după egalitate de cinstire, sau după autoritate, sau după raport, sau după relație, sau după bunăvoință, adică după părerea bună pe care Dumnezeu și-a făcut-o despre om, sau după omonimie, adică prin atribuirea numelui de Hristos Logosului lui Dumnezeu, sau după închinare. Prin toate aceste expresii nestorienii camuflează două persoane sub masca unei singure. Ei militează pentru o unire relațională, ca între două ființe sau persoane deosebite. În timp ce partizanii lui Apolinarie și Eutihie susțin o unire după amestec, adică dispariția elementelor unite, partizanii lui Teodor și Nestorie introduc o unire relațională. Biserica Ortodoxă respingând amândouă aceste concepții, mărturisește că unirea lui Dumnezeu-Logosul cu trupul este o unire după comunere sau sinteză, adică după ipostasă. Această unire, în misterul hristic, păstrează neamestecate pe cele unite, dar n'admite nici împărțirea lor 58) Definiția Sinodului dela Calcedon preciza că cele două firi ale Mântuitorului «se unesc una cu alta într'o singură persoană și într'o singură ipostasă». Nestorienii interpretau expresia «o singură persoană» și «o singură ipostasă», în interesul tezei lor, ca având înțelesul de două persoane sau două ipostase și pretindeau că așa a înțeles și Calcedonul când a elaborat expresia. Sinodul V ecumenic respinge categoric această

57. Justinian, *Scrisoarea contra apărătorilor...*, ibidem, col. 1057 BCD, 1059 AECD, 1061 A, 1065 D, 1067 ACD, 1065 A, 1069 BCD, 1053 C.

58. Justinian, *op. cit.*, ibidem, col. 1071 CD; *Anatematismă IV*, Mansi, *op. cit.*, IX, col. 377 CDE, 380 A; Justinian, *Mărturisirea de credință*, Migne, P. G. LXXXVI, 1, col. 1015 AB.

insinuare eretică și subliniază că unirea Logosului lui Dumnezeu cu trupul s'a făcut după ipostasă și că, prin întruparea Logosului, Sf. Treime n'a primit adaus de persoană. Expresia Calcedonului «în două fir» nu înseamnă împărțirea lui Hristos în părți, ci arătarea distinctă a celor două firi: divină și umană a căror unire negrăită s'a făcut în chip neamestecat, fără ca Logosul să se fi prefăcut în firea trupului și fără ca trupul să se fi transformat în firea Logosului, fiecare rămânând și după unirea ipostatică, ceea ce era. Numărul firilor nu trebuie să lărgească deosebirea dintre ele până la a le transforma în ipostase. Unitatea ipostatică recomandă ca deosebirea firilor să fie luată numai cu mintea, ceea ce însă nu suprimă această deosebire. Hristos e «unul din două și prin unul amândouă». Firile nu trebuiesc luate separat și înzestrate fiecare cu ipostasa ei. Ideile și expresiile «unire după ipostasă» sau «unirea ipostatică», «luarea deosebirii firilor numai cu mintea» și ideea că unirea firilor nu suprimă deosebirea lor aparțin Sf. Chiril. Pe de altă parte, partizanii expresiilor unirea «din două firi» și «o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul» nu trebuie să introducă amestecul firilor între ele, ci să le înțeleagă așa cum au învățat Părinții, adică Sf. Chiril, în sensul că «este un singur Hristos, Dumnezeu și om, același de o ființă cu noi după umanitate». Nestorienii nu admiteau comunicarea însușirilor. Sinodul V Ecumenic anatematizează pe cel ce «nu mărturisește că Domnul nostru Iisus Hristos răstăgnit cu trupul e Dumnezeu adevărat, Domn al slavei și unul din Sf. Treime». Biserica nu admite două adorări, una adusă lui Dumnezeu-Logosul și alta adusă omului, după teoria nestoriană, și nici adorarea adusă unei singure firi rezultată din amestecul Dumnezeirii și al umanității, după teoria monofizită. Ea recomandă o singură adorare adusă lui Dumnezeu-Logosul întrupat în propriul Său trup⁵⁹).

Dioprosopismul nestorian ducea fatal la desdumnezeirea completă a lui Hristos, care devenea om ca toți ceilalți oameni, nedeosebindu-se de aceștia decât după Inviere. În adevăr, Teodor de Mopsuestia afirmă că Hristos a fost supus patimilor sufletului și poftelor trupului, că El a progresat în desăvârșire până la a ajunge ireproșabil, că a fost botezat ca simplu om în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh, că a fost făcut vrednic de calitatea de Fiu, că după Inviere suflând peste Apostoli și zicând: «Luați Duh Sfânt», nu le-a dat acestora pe Duhul Sfânt, ci a suflat numai simbolic, că mărturisirea lui Toma: «Domnul meu și Dumnezeul meu», adresată lui Hristos după ce Acesta i-a arătat semnele cuieilor din mâini și din coastă, n'a fost spusă pentru El, ci pentru Dumnezeu care a înviat pe Hristos, că unirea dintre Logos și Hristos a fost ca aceea dintre bărbat și femeie, după cuvântul Apostolului: «Vor fi amândoi un trup», că după Inviere, Hristos a devenit neschimbător în ideile sale și cu totul lipsit de păcat, că El e adorat în persoana Logosului ca un chip regal, că, asemenea întemeietorilor de sisteme filosofice ca Platon și Epicur și întemeietorilor de secte ca Maniheu și Marcion, care prin doctrinele lor și-au creiat adepți numiți după numele lor: pla-

59. *Anatematisme*le V, VII, VIII, IX, X, Mansi, *op. cit.*, IX, col. 380 ABC, 381 AB (combinat cu Hefele-Leclercq, *op. cit.*, III, 1, p. 117, unde textul e mai corect și mai complet), 384 A, 3818 BD; Justinian, *op. cit.*, ibidem, col. 1015 C.

tonici, epicurei, etc., tot astfel și Hristos (și-a făcut adepți numiți creștini⁶⁰). O asemenea concepție raționalistă despre Hristos, care coincide aproape până în amănunte cu hristologia protestantă, nu putea fi admisă de Biserică. Ea cobora pe Mântuitorul în rândul întemeietorilor de sisteme filosofice și secte și anula puterea și sensul misiunii sale în lume, adică al mântuirii. Creștinismul devenea o simplă înjghebare omenească, iar Biserica o instituție pedagogică, evident necesară pentru progresul omenirii, dar pierzându-și caracterul ei dumnezeiesc și rolul ei de pregătitoare a mântuirii.

Consecințele acestui umanism hristic s'au răsfrânt și în mariologia nestoriană. Intrucât din Fecioara Maria s'a născut un simplu om și nu s'a întrupat Dumnezeu-Logosul, ea e numită Născătoare de Dumnezeu în chip abuziv și nu adevărat; ea e Născătoare de om sau Născătoare de Hristos; poate fi numită Născătoare de Dumnezeu prin relație, în sensul că nașterea omului a fost raportată la Dumnezeu-Logosul ca fiind unit cu omul născut. Sinodul anatematizează o asemenea idee nelegiuită și afirmă cu tărie că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu în chip propriu și adevărat, pentru că Dumnezeu-Logosul născut din Tatăl înaintea veacurilor, s'a întrupat din Ea în zilele cele mai de pe urmă. Această mărturisire o face și Sf. Sinod dela Calcedon⁶¹).

Ceeace agrava situația lui Teodor de Mopsuestia era «nelegiuitul său simbol», care nu se mulțumea să profere erezii, dar arunca și anatema asupra cui nu-l accepta⁶²).

Sinodul dă o atenție deosebită faptului că unii propuneau să fie condamnate numai scrierile lui Teodor, nu și persoana sa. Unul dintre susținătorii acestei propuneri era papa Vigiliu. El își motiva propunerea pe considerentul că în actele Sinoadelor dela Efes și Calcedon nu se găsea o condamnare a persoanei lui Teodor. În plus, tradiția recomanda ca cineva care n'a fost condamnat în timpul vieții să nu fie condamnat după moarte⁶³). Sinodul respinse o asemenea propunere pe motivul că era contrarie Sf. Scripturi, care zice: «Nelegiuitul și nelegiuirea sunt deopotrivă urâte de Dumnezeu» (Înțelepciune XIV, 9). Ereticul care, deși necondamnat în timpul vieții rămâne în rătăcirea sa până la sfârșit, e separat de Biserică și după moarte, cum s'a întâmplat cu ereticii mai vechi și mai noi: Valentin, Vasilide, Marcion, Cerint, Man'heu, Eunomiu, Bonosus. Situația lui Teodor e asemănătoare cu a acestora: el a fost acuzat în timpul vieții și e anatematizat după moarte. Lucrul reiese și din Scrisoarea lui Ibas de Edesa. Biserica a procedat la fel în cazuri similare. Nu rezistă obiecția că Teodor a murit în comuniune cu Biserica, pentru că cei care se află în această situație păstrează învățătura dreaptă până la urmă. Teodor murind în propria-i nelegiuire, a fost depărtat de Biserică. Sinodul dela Mopsuestia a arătat că el fusese scos din dipticele Bisericii de acolo. Biserica nu-l mai avea de mult în sânul ei. Iuda fusese în comuniune cu Apostolii, participase la Cina cea de Taină cu ei și cu

60. *Anatematisma* XII, Mansi, *op. cit.*, IX, col. 384 BCDE, 385 AB; Justinian, *Mărturisirea de credință*, ibidem, col. 1017 ABC.

61. *Anatematisma* VI, Mansi, *op. cit.*, IX, col. 380 CDE; Justinian, *op. cit.*, ibidem, col. 1015 BC.

62. Mansi, *op. cit.*, IX, col. 227-229.

63. Ch. J. Hefele-H. Leclercq, *op. cit.*, III, 1, p. 97.

Domnul însuși, dar comuniunea în viclenie nu i-a folosit. Apostolii l-au condamnat după moartea lui și au ales altul în locu-i. Faptul că Sf. Chiril laudă pe Teodor într-o scrisoare nu dovedește nimic, pentru că cel mai adesea Patriarhul alexandrin se pronunță împotriva blasfemiilor acestuia. Laudele aduse de unii Părinți anumiți eretici nu i-au scăpat pe aceștia de condamnare și de anatematizare. Este inexact că Grigore de Naz'anz și Ioan Gură de Aur au elogiat pe Teodor. Scrisoarea Sf. Grigore de care se face caz, e adresată nu lui Teodor de Mopsuestia, ci lui Teodor de Tiana. Sf. Ioan a scris lui Teodor, dar nu laudându-l că ieșise din viața ascetică unde se nevoiau împreună. Cei care au laudat pe Teodor, ca Ioan al Antiohiei și un sinod oriental, au condamnat pe Sf. Chiril și au desaprobat credința ortodoxă, alăturându-se lui Nestorie. Fericitul Augustin s'a declarat gata să anatematizeze pe Cecilian după moarte, dacă s'ar dovedi că acesta a cugetat lucruri contrarii celor stabilite de Biserică și care au provocat apariția donatismului. Anatema se aplică uneori pentru abateri disciplinare. Ea e cu atât mai necesară pentru erezii. Nu trebuie să se facă apropiere între ereticii condamnați după moarte și Părinții condamnați în viață pe nedrept, dar a căror condamnare a fost revocată după moarte de Biserică, cum a fost cazul cu Sf. Ioan Gură de Aur și Flavian al Constantinopolului. În concluzie, tradiția Bisericii condamnă și anatematizează pe eretici și după moarte⁶⁴).

Hristologia lui Teodor de Mopsuestia era prea depărtată de învățătura Sf. Chiril și a Sinodului dela Calcedon, spre a putea fi tolerată de Biserică. Dacă Origen elenizase antropologia și eshatologia, el se întâlnea în hristologie, în bună măsură, cu Teodor de Mopsuestia. Amândoi socoteau pe Hristos o creatură și-i acordau un rol mai mult pedagogic în actul mântuirii. Teodor, grație raționalismului școlii antiohiene, râpea lui Hristos și Creștinismului tot caracterul și puterea dumnezeiască prin care ni se asigură mântuirea și viața veșnică. Această teologie evhemeristă își găsisse apărători zeloși pe care sinodul și împăratul Justinian îi combătura cu învenșurare și-i condamnară: «Cine apără pe prea nelegiuitul Teodor pomenit și scrierile sale nelegiuite, în care el a turnat blasfemiile menționate și altele nenumărate contra Marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos și nu-l anatematizează pe el, scrierile sale nelegiuite și pe cei care-l primesc, sau îl apără, sau susțin că el a învățat ortodox, sau care a scris despre el și despre scrierile sale nelegiuite și care gândesc sau au gândit cândva la fel și au rămas până la sfârșit într-o asemenea erezii, anatema să fie⁶⁵).

Teodoret de Cir.

Teodoret de Cir, antiohian ca orientare, episcop de tânăr, foarte învățat, misionar și predicator vestit, membru a două Sinoade Ecumenice (431, 451), prieten și apărător al lui Nestorie până la Sinodul dela Calcedon, reabilitat de acest sinod și reintegrat în scaunul său episcopal din

64. Justinian, *Mărturisirea de credință*, ibidem, col. 1025 CD, 1027 ABCD, 1029 CD, 1031 ABD, 1033 ABCD; idem, *Scrisoarea contra apărătorilor...*, ibidem, col. 1089 BCD, 1091 ABCD, 1093 A.

65. *Anatematismă XII*, Mansi, *op. cit.*, IX, col. 385 AB.

care fusese depus de sinodul tâlhăresc, nu avea un cazier de gravitatea celui al lui Teodor de Mopsuestia, al cărui elev fusese. Vina lui cea mare era de a fi acuzat în mai multe rânduri pe Sf. Chiril că amestecă cele două firi ale Mântuitorului, de a-i fi combătut anatematismele pe care le învinuia de apolinarism, de a fi excomunicat pe același Chiril la Sinodul dela Efes (431) de sub președinția lui Ioan al Antiohiei și de a fi continuat și după aceea, un timp, opoziția față de Patriarhul alexandrin, deși se pare că el este autorul simbolului de unire dintre Sf. Chiril și Orientali (433). A refuzat să anatematizeze pe Nestorie până la Sinodul dela Calcedon, unde a făcut acest lucru și unde, pentru știința sa teologică și pentru faptul de a fi depistat și denunțat pe monofiziți (Eutihie) câțiva ani mai înainte, în lucrarea sa **Eranistes** (447), a fost proclamat «dascăl ortodox». Împăratul Justinian și Sinodul V Ecumenic nu condamnă persoana nici toate scrierile lui Teodoret, ci numai pe cele îndreptate contra Sf. Chiril și a Sinodului dela Efes, și care erau în favoarea lui Nestorie ⁶⁶).

Cu excepția celorlalte părți ale teologiei sale, hristologia lui Teodoret fusese la început nestoriană și evoluase spre Ortodoxie până la Calcedon, când condamnând pe Nestorie și mărturisind că Fecioara Maria e Născătoare de Dumnezeu, a fost reabilitat. Dar, deși proclamat «dascăl ortodox», Biserica nu era absolut sigură de ortodoxia lui. Unele formule și demonstrații ale sale sunau ortodox, altele mai puțin. Plutea în jurul lui o atmosferă nesigură pe care i-o menținea vestita sa luptă cu Sf. Chiril pentru cauza lui Nestorie. Sinodul V Ecumenic cercetează cauza lui Teodoret și osândește pe cei care apără scrierile lui în favoarea lui Nestorie, contra dreptei credințe, contra primului Sinod dela Efes, contra Sf. Chiril și contra celor 12 anatematisme sau capitole ale acestuia. Aceste opere susțineau erorile principale ale lui Teodor de Mopsuestia: unirea relațională a celor două firi ale Mântuitorului, adorarea lui Toma adresată nu lui Hristos cel înviat din morți, ci Celui care a înviat pe Acesta din morți, Fecioara Maria nu este Născătoare de Dumnezeu. Teodoret calificase drept nelegiuiti pe învățătorii Bisericii care susțineau unirea firilor după ipostasă, adică în primul rând pe Sf. Chiril. După ce, constrâns de Sinodul dela Calcedon, a anatematizat pe Nestorie și a mărturisit că Fecioara Maria e Născătoare de Dumnezeu, el a fost primit în comuniune cu Biserica, dar, precizează Justinian, nu ca învățător și părinte, ci ca penitent și om care a anatematizat erezia ⁶⁷). Această ultimă afirmație a lui Justinian contravine faptului istoric real, fiindcă știm precis, din actele Sinodului IV Ecumenic că, după lepădarea sa totală de Nestorie, Teodoret a fost proclamat «dascăl ortodox» ⁶⁸). E una din cauzele pentru care s'a zis că Sinodul V a atins sau a infirmat unele din hotărârile Sinodului IV Ecumenic. Formal lucrul este adevărat, dar Justinian avea dreptate să revocace calificativul de «dascăl» sau «părinte» ortodox cuiva care fusese reprimat în Biserică, fără o examinare atentă a scrierilor sale anterioare, care au apărât erezia. Cele 13 fragmente

66. Ch. J. Hefele-H. Leclercq, *op. cit.*, III, 1, pp. 9-10.

67. *Anatematismă XIII*, Mansi, *op. cit.*, 385 BCD; Justinian, *Scrisoarea contra apărătorilor...*, ibidem, col. 1017 D, 1019 A, 1087 BC.

68. Mansi, *op. cit.*, VII, col. 189 CD, 192 A.

citate în actele sinodului din operele lui Teodoret, dintre care unul după 444, arată nestorianismul său categoric⁶⁹). Ele nu confirmă susținerea lui Justinian că Teodoret a fost reprimat în 451 fără titlul de «învățător» și «părinte», dar relevă subtilitatea Sinodului dela Calcedon care n'a primit pe Episcopul de Cir până n'a anatematizat pe Nestorie și blasfemiile acestuia, pe care le apărase în scrierile sale.

Ibas de Edesa.

Ibas, Episcop de Edesa, a fost nestorian din primul moment. După primul Sinod dela Efes el a scris o Scrisoare Episcopului Maris de Har-daşir, în care critica aspru acest sinod și pe Sf. Chiril, și făcea considerațiuni doctrinale eretice. Cercetat la un Sinod din Tir de Episcopii Fotie al Tirului și Eustațiu al Beritului, Ibas a susținut că Scrisoarea către Maris nu-i aparține și că după unirea Sfântului Chiril cu Orientalii (433), el nu l-a mai criticat pe acesta. Scrisoarea către Maris fusese însă scrisă după această unire. Cerându-i-se să anatematizeze pe Nestorie, învățătura acestuia și pe cei care-l apărau, și să accepte Sinodul III Ecumenic, toate lucruri de care vorbise în Scrisoarea, el a refuzat, ceea ce i-a adus depunerea. A cerut apoi Sinodului dela Calcedon să-i reexamineze cauza. Dar a refuzat și aici să recunoască Scrisoarea, prin cuvintele: «Sunt străin de cele ce mi se impută». A rugat să se citească scrisorile clericilor din Edesa care-i erau favorabile. Sinodul ceru lui Ibas să facă, adică să declare lucruri contrarii Scrisorii, ceea ce el execută mărturisind credința ortodoxă, recunoscând Sinodul dela Efes (431), acceptând pe Sf. Chiril și anatematizând pe Nestorie și învățătura lui. În consecință, Scrisoarea către Maris nu putea fi apărată, cum pretindeau unii, de vreme ce însuși Ibas n'a îndrăznit să o recunoscă nici la Tir, nici la Calcedon. Mai mult: Sinodul dela Calcedon n'a acceptat, nu putea să accepte o asemenea scrisoare plină de blasfemii eretice. Ibas a fost absolvit nu pentru ortodoxia scrisorii, ci pentru că a condamnat erorile cuprinse în ea și a anatematizat pe Nestorie și învățătura lui. Faptul că scrisoarea se află în unele exemplare neautentice ale actelor Sinodului dela Calcedon, nu spune nimic; ea nu se găsește în exemplarul autentic al acestor acte. Principiul apărat de adversari, potrivit căruia dacă în actele unui sinod se află o piesă a cuiva, se impune ca această piesă să fie socotită ca agreată de Sinod, ar trebui să implice acceptarea lui Nestorie și a lui Eutihie, pentru că și despre ei se spun multe — cu extrase de texte din operele sau declarațiile lor — în actele Sinodului dela Calcedon. În actele unui sinod, e valabil numai ceea ce s'a hotărât potrivit învățăturii Bisericii universale. Nu s'a putut, deci, dovedi că Scrisoarea către Maris era neautentică, cum ar fi vrut Justinian, întrucât faptul că Ibas nu și-o mai recunoștea nu însemna că ea nu-i aparținea; el se lepăda de ea pentru a evita consecințele ce decurgeau din recunoașterea ei: continuarea depunerii din scaunul episcopal. Nu s'a putut dovedi deasemeni că Scrisoarea în chestiune a fost declarată ortodoxă de Sinodul dela Calcedon, cum susțineau Facundus de Hermiana și papa Vigiliu⁷⁰). Nestorianizanzii susțineau că Scrisoarea

69. Idem, *op. cit.*, IX, col. 290-297.

70. Justinian, *Mărturisirea de credință*, ibidem, col. 1019 BCD, 1021 A, 1023

către Maric a fost acceptată de Sinodul din 451, pentru a scăpa pe Teodor și Nestorie dela condamnare, observă în Justinian.

Vina cea mare a Scrisorii către Maric era de a fi apărât pe Teodor și Nestorie cu învățătura lor, de a-și fi însușit această învățătură și de a fi dat calificative blasfematorii Sf. Chiril și Sinodului III Ecumenic. Sinodul V Ecumenic face o minuțioasă confruntare a Scrisorii lui Ibas⁷¹) cu doctrina Sinodului dela Calcedon. Această confruntare a constatat că: 1. în timp ce Calcedonul susține că Dumnezeu-Logosul s'a întrupat și s'a făcut om și că Acesta este Domnul nostru Iisus Hristos, unul din Sf. Treime, Scrisoarea califică drept eretici și apolinaristi pe cei care susțin aceasta: ea tăgăduște, deci, întruparea Logosului; 2. Calcedonul afirmă că Fecioara Maria e Născătoare de Dumnezeu, pe când Scrisoarea refuză să admită că Logosul veșnic poate fi luat drept templu născut din Maria.. Din Maria născându-se templul Logosului, adică omul, ea nu poate fi Născătoare de Dumnezeu; 3. Calcedonul urmând Sinodului dela Efes, anatematizează pe Nestorie; Scrisoarea insultă acest sinod și apără pe Nestorie, pretinzând că acesta a fost condamnat fără cercetare și fără judecată; 4. Calcedonul și-a însușit poziția Sfântului Chiril și a scrisorilor sale Sinodale, dintre care una are în anexă cele 12 capitole-anatematisme prin care e condamnat Nestorie; Scrisoarea califică pe Sf. Chiril drept eretic, acuzându-l de apolinarism pentru că susține întruparea lui Dumnezeu-Logosul și numește nelegiuite cele 12 capitole, întrucât în ele se susține o singură fire a Dumnezeirii și umanității Domnului nostru Iisus Hristos și se șterge deosebirea între templu și cel ce locuște în templu. Scrisoarea introduce două persoane după Teodor și Nestorie și acuză pe nedrept hristologia Sfântului Chiril, care susține unirea ipostatică a firilor neamestecate și neîmpărțite; 5. autorul Scrisorii acuză pe Sf. Chiril că nu împarte termenii evanghelici care exprimă însușirile Mântuitorului, separat pentru Dumnezeu-Logosul și separat pentru om. Dar Sf. Chiril cunoaște bine această deosebire de termeni care se referă la Domnul Iisus Hristos întrupat. El nu suprimă diferența termenilor, deși oprește împărțirea lor. Autorul Scrisorii este deci eretic și calomniator; 6. Calcedonul consideră pe Sf. Chiril ca normativ în credință și anatematizează pe cei ce se opun. Scrisoarea și adepții ei pretind că Sf. Chiril e penitent și învăță contrariul celor susținute mai înainte; 7. Calcedonul a condamnat după moarte pe Domnus, Episcopul Antiohiei, pentru că a susținut că cele 12 capitole — anatematisme — trebuiau trecute sub tăcere; ce se poate zice despre Scrisoarea, care califică cele 12 anatematisme drept nelegiuite? 8. Părinții și învățătorii care stau la baza hotărârilor dela Calcedon vorînd să arate deosebirea dintre Dumnezeire și umanitate, au zis că în Hristos sunt două firi unite ipostatic. Autorul Scrisorii vorbește de două firi, dar el înțelege două persoane, iar unirea acestora este relațio-

BC; *Scrisoarea contra apărătorilor...*, ibidem, col. 1081 D, 1083 ABCD, 1085 A; Ch. J. Hefele-H. Leclercq, *op. cit.*, III, 1, pp. 12-13.

71. Noi zicem Scrisoarea lui Ibas, pentru că, așa cum am constatat, ea a fost scrisă realmente de acesta; nu zicem «atribuită» sau «zisă a lui Ibas», ca împăratul Justinian și actele sinodale, care, spre a scăpa pe Ibas cu față curată, îl cred pe cuvânt când acesta tăgăduște că el ar fi autorul ei. Atacul foarte violent al Sinodului și condamnarea care-i urmează, privesc deci exclusiv scrisoarea și nu pe autor. Cum se vede, Sinodul e mai indulgent față de Ibas, decât față de Teodoret.

nală, așa cum susținuseră Teodor și Nestorie. Camuflarea a două persoane sub expresia «două firi» e demascată de însăși Scrisoarea, când zice că trebuie să mărturisim credința în templu și în cel ce locuiește în templu. Prin aceasta, Scrisoarea introducea a patra persoană în Sf. Treime. El clar că Scrisoarea atribuie fiecărei firi persoana ei, așa cum făceau Teodor de Mopsuestia și Nestorie. Dar, ca toți ereticii, ea se folosește de expresii ortodoxe spre a induce în eroare pe cei simpli; 9. Teodor și Nestorie susțineau că unirea firilor are loc după virtute; Scrisoarea afirmă că e o singură virtute în cele două firi. Sf. Chiril a condamnat pe cei ce susțin o unire după demnitate, după autoritate, după putere și după virtute. Expresia «o singură virtute» vrea să sugereze o singură persoană, persoana de unire de care vorbea Nestorie, dar această persoană, care operează unirea relațională a firilor, e o mască pentru două persoane. Sinodul dela Calcedon vorbește de unirea ipostatică a celor două firi și de o singură persoană sau ipostasă a lui Hristos Logosul Unul-Născut al lui Dumnezeu⁷²).

Sinodul a constatat, prin confruntare, că Scrisoarea către Maris Persanul era contrarie hotărîrilor dela Calcedon și deci eretică. Această Scrisoare, zic sinodalii, e eretică în întregime. De aceea ei o condamnă și o anatematizează.

În ședința a VIII-a a Sinodului, la 2 Iunie 553, isprăvindu-se cercetarea celor Trei Capitole, se făcu o recapitulare a desbaterilor, precizându-se rezultatele la fiecare din aceste Trei Capitole și formulându-se o condamnare globală urmată de 14 anatematisme. Esențialul acestor anatematisme a fost folosit în paginile precedente. Condamnarea, după ce își însușește hotărîrile celor patru Sinoade Ecumenice anterioare și condamnă și anatematizează separat pe Teodor de Mopsuestia și scrierile sale, apoi scrierile înscrinate ale lui Teodoret și, în fine, «Scrisoarea nelegiuită» către Maris Persanul, continuă: «Anatematizăm așa dar cele Trei Capitole pomenite, adică pe nelegiuitul Teodor de Mopsuestia cu scrierile sale blestamate, ceace a scris nepios Teodoret și Scrisoarea nelegiuită atribuită lui Ibas, apoi pe apărătorii acestora, care au scris sau scriu în apărarea lor sau pretind că susțin o cauză dreaptă, ori au apărat sau încearcă să apere nelegiuirea lor cu numele Sf. Părinți sau al Sf. Sinod dela Calcedon»⁷³).

Sinodul V Ecumenic dela Constantinopol n'a făcut numai o operă negativă prin condamnarea celor Trei Capitole. El a precizat termenii, a purificat expresiile de înțelesuri nesigure și a încheiat o hristologie ortodoxă cu valoare normativă. El n'a creat formule noi, ci a l'impezit și a impus definitiv doctrina Sinodului dela Calcedon. Este însă meritul împăratului Justinian de a fi desvoltat și precizat hristologia Calcedonului în **Mărturisirea de credință** pe care a prezentat-o Sinodului V Ecumenic și care însușindu-și-o, ne-o recomandă și nouă ca izvor ortodox de

72. Mansi, *op. cit.*, IX, col. 341-345; *Anatematisma XIV*, Mansi, *op. cit.*, IX, col. 385 DE, 388 AB; *Scrisoarea zisă a lui Ibas către Maris Persanul*, Mansi, *ibidem*, col. 298 BCD, 300 D; Justinian, *Mărturisirea de credință*, Migne, P. G. LXXXVI, 1, col. 1019 AB, 1021 ABCD, 1023 A; *Scrisoarea contra apărătorilor...*, *ibidem*, col. 1077 ABCD, 1079 ABCD, 1081 AB.

73. Mansi, *op. cit.*, IX, col. 375 C, 376 AB; Justinian, *Scrisoarea către Sf. Sinod*, Migne, P. G. LXXXVI, 1, col. 1041 BC.

primă valoare. Prezentăm aci ideile principale ale acestui tratat ortodox de hristologie, care onorează secolul VI și pe autorul ei.

După mărturisirea credinței în Sf. Treime, «o singură fire sau esență, o sigură vârtute și putere... adorată în trei ipostase sau persoane» (Anatematica I), autorul stăruie asupra celor două nașteri ale lui Dumnezeu-Logosul: una înainte de veci din Tatăl, atemporală și netrupească, cealaltă în zilele de pe urmă săvârșită prin coborîrea lui din cer, întruparea și nașterea din Sf. Fecioară Maria, Născătoarea de Dumnezeu (Anatematica II)⁷⁴. El e de o ființă cu Dumnezeu-Tatăl după Dumnezeire și de o ființă cu noi după umanitate, pătimitor în trup dar nepătimitor în Dumnezeire, același subiect făcător de minuni, pătimitor al nașterii, al suferinței și al morții. Expresia din textul chenotic «fiind în chipul lui Dumnezeu» (Filipeni II, 6), are înțelesul că ipostasa Logosului exista în ființa lui Dumnezeu, iar expresia «a lua chip de rob» (Filipeni II, 7) are înțelesul că Dumnezeu-Logosul s'a unit cu ființa, nu cu ipostasa sau persoana omului. Făcându-se trup, Dumnezeu-Logosul și-a unit firea omenească în chip ipostatic. Deaceea El e unul cu fire dumnezeiască desăvârșită și cu fire omenească desăvârșită. Fiul lui Dumnezeu s'a făcut F'ul omului. Rămânând ceea ce era, El n'a schimbat ceea ce a devenit. Cel care a strălucit din Tatăl mai presus de înțelegere, a răsărit din mamă mai presus de rațiune. Fiind Dumnezeu cu adevărat, s'a făcut om cu adevărat. Deaceea Sf. Fecioară Maria este în chip propriu și cu adevărat Născătoare de Dumnezeu. Dumnezeu-Logosul întrupându-se s'a făcut om fără să se schimbe; fiind nevăzut întru ale Sale, s'a făcut văzut întru ale noastre. El cel veșnic și ceresc s'a născut în timp, jos pe pământ, pentru ca cei de jos, care se născuseră trupește mai înainte, să se nască a doua oară de sus, adică din Dumnezeu. El are mamă numai pe pământ, pe când noi avem Tată numai în cer. Acceptând pe Adam ca tată muritor dintre oameni, El a dat oamenilor pe Tatăl Său nemuritor, după cuvântul: «Le-a dat putere să fie copiii lui Dumnezeu». Fiul lui Dumnezeu gustă moartea după trup și din cauza tatălui Său trupesc (Adam), pentru ca noi, fiii oamenilor, să participăm la viața Lui din cauza Tatălui Său cel după Duh, Dumnezeu. El e Fiul lui Dumnezeu după fire, în timp ce noi suntem fiii Lui după har. El s'a făcut fiul lui Adam după iconomie și din cauza noastră, pe când noi suntem fiii lui Adam după fire. Fiul lui Dumnezeu ne poartă pe noi, pe toți, pentru ca noi să purtăm un singur Dumnezeu⁷⁵).

Sinodul V Ecumenic și Justinian criticând atât pe nestorienii cât și pe monofiziții în lumina hristologiei Sf. Chiril și a Sinodului dela Calcedon, precizează că unirea celor două firi ale Mântuitorului s'au făcut prin compunere sau sinteză (κατὰ σύνθεσιν) Acest fel de unire face ca simultan și părțile să fie în întreg și întregul în părți. Părțile, adică firile, își păstrează integritatea lor. Nici firea dumnezeiască nu s'a schimbat în fire omenească, nici firea omenească nu s'a prefăcut în fire dumnezeiască, ci fiecare din ele rămânând în limita și rațiunea sa proprie, s'a unit cu cealaltă în chip ipostatic. Unirea ipostatică exprimă faptul că Dumnezeu-Logosul, adică unul din cele trei ipostase ale Dumnezeirii, s'a unit nu cu omul care exista mai înainte, ci și-a creiat în pântecul Sf.

74. Justinian, *Mărturisirea de credință*, Migne, P. G. LXXXVI, 1, col. 1013 D.

75. Idem, *op. cit.*, ibidem, col. 995 C, 997 BCD, 999 AB.

Fecioare, din propria ipostasă a acesteia, trup însufletit cu suflet rațional și intelectual, adică fire omenească. Unirea prin compunere în Hristos exclude și amestecul și împărțirea; ea păstrează specificul fiecărei firi, dar arată o singură ipostasă sau persoană a lui Dumnezeu-Logosul⁷⁶).

Problema unirii ipostatice care e centrul disputelor hristologice în secolele IV, V și VI era, în fond, problema raportului dintre fire și ipostasă. Se știe cum această problemă frământa mai ales formula Sf. Chiril de origine apolinaristă: «O singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul». Formula era primejdioasă, deși Sf. Chiril o înțelegea perfect ortodox. Justinian acceptă formula în sensul că din firea dumnezeiască și din firea omenească s'a făcut un singur Hristos, nu o singură fire, cum încercau unii să susțină. Sf. Chiril de câte ori folosește această expresie, întrebuițează termenul fire pentru ipostasă. În tratatele în care el revine asupra acestui termen, el îl înlocuiește când cu Fiul, când cu Logosul, când cu Unul-Născut; aceasta arată că nu e vorba de fire, ci de ipostasă sau persoană. Ipostasa Logosului întrupându-se a făcut nu o singură fire, ci un Hristos compus (Χριστὸς σύνθετος) același Dumnezeu și om. Nu se poate atribui lui Hristos, Dumnezeu și om, o singură fire sau esență, iar comparația cu unirea dintre trup și suflet este nepotrivită. Este cu neputință ca Domnul Hristos să fi existat cu una și aceeași fire sau esență și înainte de veți și în timp, să fi fost și nepătimitor și pătimitor, dar această situație convine unei singure ipostase sau persoane. Justinian citează în sprijinul acestei interpretări texte din cele două **Scrisori ale Sf. Chiril către Succensus și din Scolii despre Unul-Născut**⁷⁷).

Raportul dintre fire și ipostasă desbătut în hristologie dela Capadocieni până la Boetiu, Ioan Philoponus și Leontiū de Bizanț⁷⁸), trebuia precizat definitiv pentru a pune capăt discuțiilor interminabile în jurul unirii firilor Mântuitorului. Justinian notează că Părinții Bisericii sunt de acord că altceva este firea sau esența sau forma și altceva este ipostasa sau persoană. Firea desemnează ceea ce este comun, pe când ipostasa sau persoana desemnează ceea ce este particular. În Hristos este o singură ipostasă compusă, dar nu și o fire compusă. Ipostasa compusă este persoana concretă, pe când firea compusă nu e nimic. Când zicem o singură fire a Dumnezeirii, noi slăvim trei persoane sau ipostase în această fire, cunoscând în fiecare persoană aceeași fire sau esență. Una din cele trei ipostase, aceea a Logosului, s'a unit cu trupul. Ce raport este între formulele: «trei persoane într'o singură fire (Treimea) și două firi într'o singură persoană» (Iisus Hristos)?⁷⁹). Justinian răspunde că nimeni, în Biserica universală, afară de Arie, n'a îndrăznit să afirme că, după cum în Sf. Treime sunt trei persoane, tot așa sunt și trei firi în Ea, încât să se poată spune că o fire din cele trei s'a unit cu trupul. Fiul deosebindu-se de Tatăl ca ipostasă, dar fiind de aceeași fire cu El, și-a creat în propria-i ipostasă trup însufletit cu suflet rațional și intelectual. Aceasta dovedește că Logosul lui Dumnezeu s'a unit cu firea omenească, nu cu

76. Idem, *op. cit.*, ibidem, col. 997 AB, 999 C.

77. Idem, *op. cit.*, ibidem, col. 1001 ABCD, 1015 D.

78. J. Tixeront, *Des concepts de «nature» et de «personne» dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des V-e et VI-e siècles*, în *Mélanges de Patrologie et d'histoire des dogmes*, deuxième édition, Paris, 1921 pp. 210-227.

79. Idem, *op. cit.*, p. 210.

ipostasa sau persoana cuiva. Deaceea e mai bine să se zică o singură ipostasă compusă a lui Dumnezeu-Logosul, decât o singură fire compusă. Fîrea în sine, fără persoană, arată ceva nedefinit, neipostatic, iar nedefinitul nu se poate uni cu nimic. Dacă firea umană a lui Hristos a avut propria sa ipostasă sau persoană, adică dacă a fost compusă, urmează că Logosul s'a unit cu un om deja existent și că a fost o unire relațională, gen Teodor și Nestorie. Dar o unire ipostatică a două persoane sau ipostase este imposibilă. Firea omenească a lui Hristos n'a avut ipostasă sau persoană proprie, ci ea a început să existe în ipostasa Logosului. E aci teoria enipostasei schițată de Sf. Chiril și dezvoltată și precizată de Leonțiu de Bizanț. Umanitatea lui Hristos nu e anipostatică, pentrucă ea există, dar nu e o ipostasă pentrucă nu există prin sine însăși; ea este enipostatică, pentrucă există în Logosul căruia aparține. Aceasta îi dă puterea de a exista primind-o în sine. Firea umană neconstituind o ipostasă, nu se introduce a patra persoană în Sf. Treime. Aceste precizări sunt îndreptate și contra nestorienilor care susțineau două firi înainte de întrupare și contra monofiziților care afirmau o singură fire după întrupare⁸⁰).

Nefiind filosof, Justinian n'a adâncit poate cât trebuie definiția sa despre fire și ipostasă, dar el a aplicat-o bine raportului dintre aceste elemente în persoana lui Hristos. El nu folosește termenul de enipostasă, care joacă un rol așa de mare la Leonțiu de Bizanț, dar are meritul de a fi folosit ideea și de a fi tras consecințele dogmatice în problema raportului dintre ipostasa dumnezeiască și firea omenească. El notează că eroarea de bază a ereticilor timpului său în materie de hristologie este confuzia pe care o fac între fire și persoană⁸¹).

Concluzii.

Sinodul V Ecumenic a fost și este felurit apreciat. Catolicii îl critică întâi pentrucă papa Vigiliu a avut o conduită lamentabilă și a suferit o înfrângere răsunătoare, atât în politica sa bisericească cât și în tezele dogmatice pe care le-a susținut apărând la început cele Trei Capitoale, pe care apoi le-a condamnat. Teologii catolici înșiși se întrebă cum se poate împăca principiul infailibilității papale cu cele trei sentințe contradictorii date de papa Vigiliu în chestiunea celor Trei Capitoale⁸²). Protestanții acuză pe Justinian de a fi închis nu numai Școala dela Atena, dar și pe cele dela Alexandria și Ant'ohia, prin condamnarea lui Origen și a celor Trei Capitoale la Sinodul V Ecumenic. El a sugrumat spontaneitatea creațiilor spirituale, a fost un Dioclețian al științei teologice și un Constantin al scolastice⁸³).

Judecând după documente, Sinodul V Ecumenic impune următoarele constatări cu caracter general și dogmatic:

80. Justinian, *op. cit.*, ibidem, col. 1009 CD, 1011 ABCD, 1013 A, 1055 B; J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, septième éd., Paris, 1928, t. III, p. 155.

81. Justinian, *Contra monofiziților*, Migne, P. G. LXXXVI, 1, col. 1137 C; M. Jugie, *Justinien I-er*, în *Dictionnaire de Théologie catholique*, VIII, 2, 1925, col. 2287-2288.

82. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, pp. 150-151, și nota 1 dela p. 151.

83. Ad. von Harnack, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1931, II, pag. 420.

1. În 553 nu s'a dat nici o definiție nouă dogmatică, ci s'au cercetat cu atenție, s'au adâncit și s'au lămurit elementele definiției dogmatice a Sinodului IV Ecumenic dela Calcedon (451). Această lucrare de teologhisire a formulei hristologice dela Calcedon are aceeași valoare ca definiția însăși pe care o prelucrează. Efortul principal al sinodului a fost de a stabili un acord definitiv între doctrina Sinoadelor III și IV Ecumenice cu teologia Sf. Chiril al Alexandriei. Nicăeri autoritatea teologică și prestigiul de dascăl universal ale Sf. Chiril nu apar mai impozante ca în actele Sinodului V Ecumenic. El e autoritate dogmatică centrală și unitate de măsură pentru doctrina tuturor scriitorilor bisericești puși în discuție.

2. Autoritatea Sinodului V Ecumenic e ridicată și prin faptul că el s'a pronunțat în pro-sinod și asupra lui Origen, capitol de primă importanță în istoria ideilor și teologiei creștine. Origenismul a fost nu numai o doctrină, ci și o mișcare spirituală de mari proporții cu ecouri peste secole⁸⁴), până la un punct un gnosticism și un teosofism care nu putea rămâne necercetat și nesancționat. Condamnarea origenismului are loc odată cu condamnarea celor trei Capitoale, pentrucă, în afară de rațiuni politice — turburările din Palestina —, mișcarea origenistă avea puncte comune cu nestorienii: tăgăduirea Dumnezeirii lui Hristos, ca făptură în preexistență, unirea Logosului cu un om deja existent, caracterul parțial pedagogic al actului mântuirii. Un fost origenist, ca Teodor de Scythopolis, zice că «nelegiuitele învățături» ale lui Origen se întâlnesc, printre altele, cu blasfemiile lui Nestorie și Teodor⁸⁵).

3. Lucrările Sinodului sunt un ansamblu de cercetări și analize critice dogmatice ale ideilor lui Origen, Teodor de Mopsuestia, Nestorie, Teodoret de Cir și Ibas de Edesa, cu largi extrase din operele acestor autori. Erorile sunt combătute sistematic și în adâncime cu temeluri din Sf. Scriptură și din Sf. Părinți și cu argumente raționale. Relevăm autoritatea egală a Sf. Scripturi și a Sf. Părinți în materie de control și ortodoxie a dogmelor. Origen a combătut, patristic, numai cu Părinți și scriitori greci; cele Trei Capitoale sunt combătute cu Părinți și scriitori greci și latini, îndeosebi cu Părinții capadocieni, Sf. Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin. Autoritatea supremă patristică de control dogmatic în hristologie este însă Sf. Chiril al Alexandriei. Prin aceasta, Sinodul V Ecumenic consacră ca autorități normative dogmatice pe Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigore de Nazianz, Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Chiril. Toată critica, atât cea biblică și patristică, cât și cea rațională, e făcută cu o deosebită pătrundere, precizie și claritate. Această critică, exprimată lapidar în anatematisme și dezvoltată în tratatele sau scrisorile lui Justinian, pe care sinodul și le-a însușit, e o contribuție de mână întâia la înțelegerea și acceptarea adevărilor dogmatice puse în discuție.

4. Adevărurile discutate sunt cele definite de Sinodul IV Ecumenic dela Calcedon. După critica negativă făcută nestorianismului și monofizismului, e o parte pozitivă care expune învățătura ortodoxă începând cu Sf. Treime și sfârșind cu mântuirea, dar stăruind cu deosebire asupra hristologiei. Această parte se află în anatematisme, dar mai ales în

84. J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p. 535 și urm.

85. Teodor de Scythopolis, *Cărticică despre erorile origeniste*, Migne, P. G. LXXXVI, 1, col. 232 BC.

Mărturisirea de credință a împăratului Justinian. Etalonul ortodoxiei în toată expunerea doctrinală e Sinodul dela Calcedon. Dar interpretarea dată uneori faptelor e diferită de atmosfera Calcedonului.

5. Condamnarea celor Trei Capitole, adică a vârfurilor nestoriene, din sec. V, nu contravenea hotărârilor Sinodului IV Ecumenic, dar le completa și le preciza. Le completa prin demascarea și condamnarea severă a lui Teodor de Mopsuestia — creatorul nestorianismului —, care fusese trecut sub tăcere la Sinoadele din 431 și 451; le preciza prin arătarea că unele din scrierile lui Teodoret de Cir și Scrisoarea lui Ibas de Edesa erau eretice sau insultătoare la adresa Sinodului III Ecumenic și a Sf. Chiril și că trebuiau condamnate, deși autorii lor fuseseră reprimiți în comuniune cu Biserica. Nestorienii care la Sinodul IV Ecumenic fuseseră condamnați pentru mai puține lucruri decât monofiziții, au acum, la un secol distanță, Sinodul V Ecumenic, constituit exclusiv împotriva lor. Dacă la 451 Roma dăduse Orientului parțial formula despre cele două firi, la 553 Orientul dă — Harnack zice: dictează — Occidentului interpretarea acestei formule⁸⁶). Lucrul e confirmat până la un punct de refuzul Occidentalilor de a accepta hotărârea sinodului o bucată de timp. Factorul politic a cântărit greu în balanță.

6. Hotărârile sinodului au condamnat erori ale lui Origen, Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cir și Ibas de Edesa, dar ele vizau mai ales pe apărătorii și susținătorii acestor erori: călugării origeniști din Palestina, nestorienii de diferite nuanțe și chiar monofiziții care, fără să fie cuprinși în cele Trei Capitole, se făceau vinovați de erorile cunoscute și menționau încordarea în Biserică. Condamnarea diferitelor categorii de apărători ai erorilor înfierate se vede din anatematismele lui Justinian, din acelea ale sinodului și din diferitele tratate și scrisori ale împăratului, îndeosebi din lucrarea specială: **Contra apărătorilor nelegiuitului Teodor și a relexor sale învățători, contra Scrisorii atribuită lui Ibas și contra scrierilor lui Teodoret împotriva dreptei credințe**. Au apărut pe nestorienii papa Vigiliu în primul **Constitutum**, și mai ales scriitorul african Facundus de Hermiana, în opera sa întinsă: **Pentru apărarea celor Trei Capitole ale Sinodului dela Calcedon**, în 12 cărți adresate împăratului Justinian⁸⁷). Vigiliu și în deosebi Facundus analizează amănunțit, după aceeași metodă ca și sinodul și Justinian, situația celor Trei Capitole și cer necondamnarea sau reabilitarea lor, invocând două argumente principale: Sinodul dela Calcedon nu s'a atins de Teodor de Mopsuestia și a reprimiți în comuniune bisericească pe Teodoret de Cir și Ibas de Edesa. Invinuirile de doctrină aduse acestora pot fi aduse și unor Părinți mari ca: Atanasie, Capadocienii, etc., Sinodul V Ecumenic condamându-i anulează hotărâri ale Sinodului IV Ecumenic. S'a văzut mai sus că o asemenea apreciere este nedreaptă. Se constată însă că occidentalii erau de partea nestorienilor, adică a ereticilor.

7. În critica celor Trei Capitole accentul principal se pune pe Teodor de Mopsuestia, care aproape totdeauna e prezentat, analizat sau caracterizat împreună cu Nestorie. După el, în ordinea importanței, vine Scri-

86. Ad. von Harnack, *op. cit.*, II, p. 423.

87. *Constitutum*, în Mansi, *op. cit.*, IX, col. 61-106; lucrarea lui Facundus în: Migne, P. L. LXVII, col. 527 B-854 C.

soarea lui Ibas și apoi Teodoret de Cir. Teodor era, de fapt, creatorul nestorianismului căruia îi dăduse fundamentarea teologică și filosofică, pe care se bizuia tot edificul doctrinei nestorice ulterioare. Sinodul îl consideră mai periculos decât pe Nestorie însuși. Deaceia el e condamnat chiar după moarte, Sinodul stabilind cu acest prilej procedura dogmatică de urmat în toate cazurile similare: un eretic necondamnat în timpul vieții poate fi condamnat după moarte, pentru că erezia pe care a profesat-o l-a separat de Biserică, cu care el nu mai avea nicio legătură, chiar dacă, fizic, se afla în ea. Voind să menajeze hotărîrea Calcedonului, Sinodul și Justinian acceptă susținerea lui Ibas că Scrisoarea către Maris Persanul nu este autentică. În caz contrar, Ibas ar fi trebuit condamnat ca Teodor. Situația lui Teodoret de Cir era mai ușoară, pentru că hristologia lui, la început nestoriană, a evoluat până la ortodoxie.

8. Sinodul și Justinian combat și condamnă excesele și devierile eretice ale celor două mari școli teologice: a Alexandriei prin Origen și a Antiohiei prin cele Trei Capitoale. Justinian nu poate fi învinovățit că a închis aceste școli, cum pretinde Harnack, deoarece, în secolul VI, ele nici nu mai funcționau propriu zis. Impăratul și Sinodul au osândit nu creațiile și meritele cunoscute ale acestor școli, ci ereziile unora dintre reprezentanții lor. Origen nu înseamnă toată Școala Alexandrină, iar cele Trei Capitoale nu înseamnă toată Școala Antichiană sau Edesana.

9. Meritele dogmatice ale Sinodului V Ecumenic stau întâi în demascarea elenizării sau păgânizării doctrinei creștine prin operele lui Origen, apoi în înfierarea raționalismului antiohian care amenința elementele revelate ale credinței și teologiei creștine. Dacă origenismul păcătuia prin fantastic, grație alegorismului, nestorianismul păcătuia prin coborîrea și umanizarea la exces a persoanei lui Iisus Hristos grație raționalismului. Inteligența-Hristos, în doctrina origenistă și templul-Iisus în doctrina nestoriană erau creaturi și n'aveau legătură tare, de esență, ci slabă, rațională sau morală cu Fiul lui Dumnezeu. Acesta nu se întrupase propriu zis, ci numai se unise cu un om. Era dela sine înțeles că o asemenea combinație între Fiul lui Dumnezeu și un om nu putea oferi și garanta mântuirea oamenilor. Lucrul fusese spus și definit deja la Calcedon. Sinodul V Ecumenic reafirmă cu demonstrații întărite adevărul întrupării reale a Cuvântului lui Dumnezeu, care e în două firi și o singură persoană.

10. Alt merit dogmatic este precizarea felului unirii ipostatice a celor două firi. Această unire se face prin compunere (*κατὰ σύνθεσιν*) iar ipostasa este compusă (*ἁπόστασις σύνθετις*), Hristos este compus. Elementele acestui compus sunt firea dumnezeiască și firea omenească, unite nu ca două ipostase, ci ipostasa dumnezeiască cu firea omenească. Firea omenească nu e ipostasă, ci ea rămâne și se unește cu ipostasa dumnezeiască, în sensul că și-o însușește, o enipostasiază. Sinodul V Ecumenic și Justinian nu cunosc termenul de enipostasă, dar cunosc ideea și o aplică asemenea lui Leonțiu de Bizanț, creatorul termenului. Ideea era mai veche; ea aparținea Sfântului Chiril. În formula «o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul», Sf. Chiril, precizează Justinian, a înțeles totdeauna «firea», ca ipostasă.

11. Figura papei Vigiliu a ieșit mult scăzută și compromisă din evoluția evenimentelor care încadrează Sinodul V Ecumenic: ambiția de a-și

impune punctul său de vedere și de a se erija în conducător de politică bisericească creștină, s'a prăbușit într'o înfrângere de mari proporții; înfrângerea politicii sale bisericești n'ar fi avut, poate, o importanță prea mare, dacă ea n'ar fi antrenat și ruinarea poziției sale doctrinale, care sub pretextul obiectivității favoriza nestorianismul. Cele trei hotăriri ale sale exprimate în **Judicatum** și în primul și al doilea **Constitutum**, dovedesc contradicții penibile în una și aceeași problemă, răsturnând categoric pretenția teologilor catolici cu privire la infailibilitatea papală. Lucrul e recunoscut, de altfel, de însuși acești teologi. Erorile de doctrină ale papei Vigiliu și ale altor papi confirmă falsitatea pretenției teologiei catolice că papa e fără greșală în materie doctrinală, în al doilea rând ele întăresc adevărul că nu Apusul, ci Răsăritul creia teologia în epoca Sinoadelor Ecumenice.

12. Figura și forța impunătoare care a organizat și condus din umbră Sinodul V Ecumenic, a fost împăratul Justinian. Scopul politic al acestui sinod, împăcarea monofiziților cu ortodocșii, n'a fost atins, pentru că monofiziții au rămas mai departe ceea ce erau, adică o erezie. Dar condamnarea celor Trei Capitoare dovedește un fin simț de politică bisericească și mai ales o remarcabilă capacitate teologică⁸⁸). Justinian a fost cel mai mare dogmatist al vremii sale și în țara sa. El nu numai că asemenea lui Leonțiu de Bizanț, a interpretat Sinodul dela Calcedon în sensul Sf. Chiril, dar e lucru indiscutabil că el a formulat cele 14 anatematisme ale Sinodului, care condamnă nestorianismul în chip mai clar și mai explicit decât o făcuseră sinoadele precedente. Influența hristologiei sale a fost considerabilă asupra teologilor contemporani și următori⁸⁹). Justinian are o importanță decisivă pentru istoria dogmelor în Biserica răsăriteană. Nu e exclus ca el să se fi lăsat sfătuit de Leonțiu de Bizanț, mare teolog contemporan.



88. A. A. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin*, I, p. 203; G. Krüger, *Justinian I*, in *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1901, IX, p. 657.

89. Ad. von Harnack, *op. cit.*, II, p. 422; M. Jugie, *Justinien I-er*, ibidem, col. 2289.

IMPĂRATUL JUSTINIAN, SINODUL V ECUMENIC ȘI PAPALITATEA

de Pr. Prof. LIVIU STAN

Justinian I (525—565), al cărui nume a fost trecut în pomelnicele Bisericii în rând cu Sfinții — la ziua de 2 August —, a purtat, cu o putere de titan și cu o măiestrie greu de egalat, sarcinile unei îndoite misiuni, imperiale și pontificale, de apărător al imperiului și de apărător al dreptei credințe.

Figura lui de gigant, care a stăpânit veacul în toate domeniile: cultural, politic, militar și religios, răsare dintre filele istoriei, aureolată de lumina eroismului și a sfințeniei.

Părtaș la domnie încă din vremea unchiului său Justin I (518—527), ridicat ca și acesta de jos, dintre țărani Macedoniei romane, Justinian a cunoscut toată scara problemelor imperiului, toate valorile și toate posibilitățile lui. Pe niciuna nu le-a privit numai de la înălțimea purperei imperiale, ci deopotrivă de la rădăcina lor. El nu putea avea prejudecățile și superficialitatea odraslelor născute în purpură, căci nu era un «porfirogenet», ci un colon aspru și isteț, care pornise dintr-o colibă din Tauresium, unde îndurase împilarea latifundiarilor feudali și băntuirea popoarelor migratoare, ale căror valuri prădalnice se abăteau în vremea aceea, aproape în fiecare an peste populația ținutului său natal. Invățase apoi carte la Constantinopol, la Universitatea înființată cu 100 de ani mai înainte (425), de Teodosie II (408—450), și trecuse prin multe ascultări, urcând treaptă după treaptă, prin demnități civile și militare, spre scaunul imperial.

Un astfel de om vedea cu toți ochii, simțea cu toate simțurile și gândea cu toate capetele: de colon, de ostaș, de cărturar, de demnitar și la urmă, de împărat.

Fără această școală complexă a vieții, Justinian n'ar fi putut face față sarcinilor de conducere a imperiului, care în vremea sa erau extrem de variate și tot atât de grele.

El le-a purtat însă pe toate într'un mod strălucit, cu o răbdare, chibzuintă, tenacitate și măiestrie, care l-au ridicat deasupra înaintașilor săi.

Lipsa lui de prejudecăți l-a făcut să cheme alături de el pe tronul imperial, o femeie din popor, strălucitoare prin frumusețe și inteligență, care i-a fost desăvârșită tovarășă de viață și braț de guvernare, neîntrecută și atât de invidiată Teodora.

«Luna bună» de atunci și istoriografia burgheză de mai târziu, chiar dacă au fost îngăduitori cu alte păcate ale lui Justinian, nu i-au putut însă ierta pe acesta, și începând cu istoria secretă a lui Procopie din Cezareea — contemporan — până la bizantinologul Charles Diehl din vremea noastră, ei au umplut pagini de venin și de scandal, defăimându-l pe Justinian ca pe o creatură a Teodorei și pe Teodora ca pe o «curtezană».

Ce să mai zicem de numeroasele invective și calomnii, cu care i-au acoperit mai târziu pe cei doi soți imperiali, pontificii dela Roma și toți amployații lor?

Numai bizantinologii ruși și în genere cei orientali și foarte puțini dintre apusenii, au tratat fără invidia urmașilor barbarilor de odinioară din Apus, problemele istoriei bizantine și în special epoca lui Justinian.

După cum vechii barbari se străduiau să dărâme imperiul bizantin, tot așa și urmașii lor cărturari din Apus, s'au străduit să detracteze istoria bizantină, — numind pejorativ Bizanțul: «Bas Empire» —, în opoziție cu «gloriosul imperiu roman de Apus», căzut la 476, și ai cărui fondatori din veacurile IX-X se iscăleau prin punerea degetului.

Dar, niciun detractor, oricât de savant, nu poate întuneca chipul împăratului, a cărui domnie a ctitorit un mileniu de glorie bizantino-creștină, un mileniu care a păstrat, a sporit, a rafinat și apărât tezaurul culturii greco-romane.

Acestui mare împărat i-a fost dat să reducă la tăcere și să îngeunche cea mai trufașă întruchipare a reacțiunii, de atunci și de totdeauna, papalitatea.

Roma papală devenise centrul vieții bisericești din Apus, datorită faptului că «cetatea eternă» fusese capitala imperiului roman și, ca atare, prezenta toate avantajele unei mari capitale, pentru difuzarea și apărarea credinței creștine, în luptă deschisă cu politeismul antic păgân.

Dar tocmai când Creștinismul ajunsese biruitor — dela anul 313 — în lumea romană, și când tradițiile Romei imperiale ar fi putut fi folosite mai mult și mai bine pentru afirmarea Creștinismului, în Apus s'a întâmplat ca vechea capitală să-și piardă importanța politică și influența multilaterală de odinioară. În veacul III, barbarii apăruseră în formații numeroase la granițele de Răsărit ale imperiului. Amenințau și exercitau o presiune puternică asupra stăpânirii romane. Din vremea împăratului Aurelian (270—175), Romanii au trebuit să părăsească Dacia, în fața avalanșei gotice. De atunci, presiunea lor n'a mai conținut la granițele Nord-Estice ale imperiului și în special la Dunăre. Pe de altă parte, Perșii provocau și ei Bizanțul să stea cu arma la picior, în Răsărit.

În fața unor astfel de stări, împăratul Dioclețian (285—305 † 313) — strateg de seamă și cârmuitor politic deosebit de înzestrat —, a mutat de fapt, deși nu formal, capitala imperiului, în cetatea Nicomediei din Asia Mică, față în față cu localitatea Bizantium, de pe malul european al Bosforului.

În Roma, părăsită de Dioclețian, adevărata capitală a imperiului, n'a mai revenit niciodată. Din faptă, ea a trecut de atunci tot mai mult în legendă, iar dela anul 330, locul ei l-a luat Roma nouă. — micul Bizanț, devenit Constantinopol prin voința lui Constantin cel Mare și sub imperiul necesităților apărute încă din vremea lui Dioclețian.

Pentru buna cârmuire a vastului imperiu și pentru organizarea apărării lui din poziții mai apropiate de inamicii cari tăbărau dela Nord și dela Răsărit, Dioclețian a împărțit imperiul în patru mari districte, numite prefecturi, și deodată cu aceasta a împărțit în patru și puterea imperială. Cele patru prefecturi aveau în fruntea lor doi auguști (împărați) și doi cezari-principi (moștenitori) — fiecare dintre aceștia rezidând într-o

capitală nouă a fiecărei prefecturi: Nicomedia — capitala prefecturii Orientului (Diocețian); Sirmium — capitala prefecturii Iliricului și a Greciei (Galeriu-țesar); Milanul — capitala prefecturii Italiei și Africii (Maximian-împărat) și Trierul — apoi Eboracum (York) — capitala prefecturii Galiei, Spaniei și Britaniei (Constantiu-Chlor-Cezar).

Ce mai rămânea la Roma din puterea imperială după această împărțire? Un senat, ca relicvă a vremurilor apuse, și un episcop ambițios, care a intrat apoi în arenă, încercând să înve moșii.

Nici măcar edictul prin care Constantin cel Mare a dat, la 313, libertate religioasă creștinilor, n'a mai fost legat de vechea Romă, ci de noua capitală a imperiului de Apus, orașul Mediolanum — Milanul de azi —, unde a fost alcătuit și publicat.

Constantin cel Mare a păstrat și consolidat împărțirea administrativă a imperiului în cele 4 prefecturi, cu capitalele respective. Deasemenea și sub urmașii săi, Roma n'a mai fost capitală — până la 395 —, când împăratul Honorius (395—423) al imperiului de Apus — s'a așezat temporar iarăși la Roma, dar s'a mutat apoi la Ravena, unde s'a și statornicit capitala imperiului de Apus, până la căderea lui (476). Tot la Ravena a fost și capitala lui Odoacru — căpetenia seminției germanice a Herulilor, care l-a detronat pe ultimul împărat roman de Apus, Romulus Augustulus, la 476, proclamându-se pe sine rege al Italiei.

Înlăturat și Odoacru la 493 de către Teodoric cel Mare († 526), fondatorul regatului Ostrogot din Italia, capitala acestuia rămâne tot la Ravena, de unde nu o mișcă nici Justinian după ce distruge regatul Ostrogot la 553.

Iată care a fost soarta politică a Romei.

În ciuda acesteia și dorind să-și întemeieze o împărăție pământească pe ruinele și din gloria Romei de odinioară, episcopii Romei nu s'au mulțumit numai cu cinstea de a fi căpetenia religioasă a «cetății eterne» — căreia i se păstra și i se arăta o sacră deferență din partea tuturor celor din imperiu, ci au căutat în tot felul să se transforme în stăpâni bisericești și politici, ai lumii romane și apoi romano-bizantine.

Profitând de dificultățile create, fie de migrațiunea semințiilor barbare în cele două prefecturi de Apus — a Italiei și a Galiei, — fie de turburările provocate în prefecturile din Răsărit — a Orientului și a Iliricului — de către mișcările religioase cu substrat social anti-roman și anti-bizantin — cari au fost ereziile, episcopii Romei au încercat să devie cezari în Apus și arbitri infailibili în Răsărit.

Cinstirea pur onorifică ce li s'a dat, ei au încercat să o valorifice și să o transforme în drepturi cari nu le reveneau pe niciun temei.

Au încercat acest lucru încă din veacul IV, izbutind să obțină unele privilegii dela împărații din Apus, și anume dela împăratul Grațian (375-383), la 378, pe acela de supremi judecători ai episcopilor din prefectura Italiei și Africii, iar dela împăratul Valentinian III (425-455), la 445, pe acela al primatului jurisdicțional asupra întregii Biserici din imperiul de Apus.

Împărații din Apus, în lupta lor împotriva semințiilor barbare, — care amenințau Italia, care cotropiseră deja prefectura Galiei ajungând peste Spania, la începutul veacului V, în Nordul Africii, unde au înființat regatul Vandal (429), care prădaseră Italia și chiar Roma (409 — Vizi-

goți), culminând cu pustiitoarea invazie a Hunilor ajunși la porțile Romei (451 — Atila), — au încercat să salveze imperiul recurgând și la ajutorul episcopilor romani, mai ales că semințiile barbare cu cari ei se găseau în luptă, erau fie păgâne, fie creștine-ariene, deci eretice. Și, fără îndoială, că rostul papilor n'a fost mic și de puțină importanță în acele lupte.

Aducând servicii reale apărării imperiului, papii au devenit treptat, asociați ai împăraților și în guvernarea Statului, așa încât împărații erau interesați dela finele veacului IV încoace, în sprijinirea și întărirea poziției pontificilor creștini dela Roma.

Astfel se explică atât gestul lui Grațian din 378, cât și acela al lui Valentinian III d'n 445, față de papi.

Asociați la domnie cu împărații, episcopi Romei au prins gustul stăpânirii lumesti, al puterii politice, și s'au transformat pe încetul, în cezari ai împăraților.

Pentru această situație îi indica nu numai împrejurările arătate, ci și faptul că ei deveniră mari proprietari, seniorii feudali cei mai de seamă din Italia, iar pe teritoriile care le aparțineau își exercitau deopotrivă și drepturile senioriale și cele de suveran. Ei dobândiseră într'adevăr mari întinderi de pământ, prin donații și achiziții, încă din veacul IV, și astfel se simțeau și mai îndreptățiți să facă saltul dela scaunul episcopal spre tronul cezarilor.

Stăpâni bisericești ai Apusului și coregenți politici ai împăraților din Apus, jilțul lor episcopal se împodobi cu insignele cezarilor, și astfel își face drum printre crăpăturile edificiului imperial, zgâlțâit din temelii de către barbari, șuvoiul turbure al biregnului papal, care crește apoi mereu, alimentat cu molozul ruinelor imperiului de Apus, prăbușit la 476.

Înlăturarea ultimului împărat roman de Apus, Romulus Augustulus, a fost interpretată de episcopii cezari ai Romei, drept un semn al providenței, care a hotărât să treacă puterea imperială din mâini laice, în mâinile preinșilor urmași ai Sfântului Petru, din scaunul apostolic al cetății eterne. Ei au văzut în potrivirea de nume a ultimului împărat roman de Apus, cu acela al legendarului întemeietor al Romei, Romulus, semnul precis al încheierii ciclului stăpânirii laice romane, destinată din veac să fie numai înainte-mergătoare a stăpânirii romane papale.

De aceea, după dispariția lui Romulus Augustulus, papii nu mai stătură la nicio îndoială în privința «noii și măreței lor misiuni» — de continuatori și împlinitori ai gloriei romane. Dealul Vaticanului din Roma, a fost ales drept loc de reședință al noii puteri, și papa Simmachus (498-514) zidi în coastele acestui deal, palatul Vatican, din care puterea papală a stat de atunci continuu «în coastele» statelor europene medievale și moderne.

Temeliile cezaro-papismului erau așezate, și desvoltarea lui pr'ntre regatele barbare păgâne și semi-creștine, din Italia, Galia, Spania și Africa, n'au mai întâmpinat până în epoca lui Justinian niciun obstacol, pe care să nu-l fi putut înlătura dibăcia noilor cezari.

Dar, mângâindu-și și alimentându-și nădejțile cezariene în Apus, episcopii Romei s'au străduit — cu ochii ațintiți spre Răsărit — să-și valorifice cât mai bine și în Răsărit, pozițiile pe care le câștigau treptat în Apus.

De aceea, ei n'au pierdut niciun prilej să-și etaleze primatul de onoare față de scaunele apostolice din Răsărit, stăruind să obțină și asupra Bisericii din Orient jurisdicția pe care și-o asiguraseră, măcar teoretic, asupra Bisericii din Apus, aproape în întregimea ei. (Scaunele din Carthagina, Arles, Ravena, etc., erau autocefale).

Primul atac mai mare l-au dat în acest sens cu ocazia celui de al doilea Sinod Ecumenic (381), la numai 3 ani după edictul lui Grațian din 378. Ei au refuzat să recunoască deciziile canonice ale acestui sinod, pentru că prin ele (can. 3) li se punea stavilă ecumenică pretențiilor pe care le ridicaseră pentru dreptul de jurisdicție în Răsărit, pe măsura celor ce li se asigurase recent în Apus, prin edictul pomenit al lui Grațian.

Roma nouă, Constantinopolul, își dobândește prin canonul 3 al Sinodului II Ecumenic *) o poziție egală cu Roma veche, și acest lucru era de rău augur pentru cea din urmă, care protestă și se agită, însă, în zadar.

Nu mai puțin zadarnice au fost atacurile și protestele ulterioare ale episcopilor romani împotriva altor măsuri, menite să le înfrâneze apetitul jurisdicțional asupra Orientului, în veacurile următoare. Mai amintim dintre acestea, protestele și intrigile împotriva hotărârilor canonice ale Sinodului IV Ecumenic (451), declanșate chiar de episcopul Leon I cel Mare al Romei (440—461), deși el contribuise, într-o foarte mare măsură, la definirea credinței ortodoxe împotriva monofiziților la acest Sinod.

Abia la câțiva ani după ce Valentinian III îi recunoscuse chiar lui Leon I — la 445 — primatul jurisdicțional asupra Bisericii din Apus, venise Sinodul IV Ecumenic, cu hotărârea canonului 28 — de același cuprins cu al can. 3 al Sinodului II Ecumenic, dar mai desvoltat și mai precis, — tăind și de astădată pofta Patriarhului dela Roma, de a-și întinde jurisdicția și asupra Bisericii din Orient.

După cum canonul 3 al Sinodului II Ecumenic (381) fusese replica promptă dată de Biserica Ecumenică, încercărilor episcopilor romani de a-și impune și în Răsărit jurisdicția ce li s'a recunoscut de către Grațian asupra Bisericii din prefectura Italiei, tot așa canonul 28 al Sinodului IV Ecumenic **), constituie replica nu mai puțin promptă și categorică, a

*) «Dar episcopul Constantinopolului să aibă precăderea onorurilor după episcopul Romei, pentru că acela este Roma nouă».

**) «Urmând în toate privințele hotărârile Sfinților Părinți și cunoscând canonul citit mai înainte al celor 150 de Dumnezeu prea iubitori episcopi, întruniți în cetatea împărătească a Constantinopolului, în Roma cea nouă, în zilele marelui Teodosie, fericitul împărat de pie memorie, aceeași le dispunem și le hotărâm și noi în privința prerogativelor aceleași prea sfinte Biserici a Constantinopolului, Roma cea nouă; deoarece Părinții au conferit prerogativele și scaunului Romei celei vechi, cu drept cuvânt, fiindcă aceea era cetate împărătească. Indemnați de aceeași intențiune, cei 150 de Dumnezeu prea iubitori episcopi au conferit prerogative identice și prea sfințitului scaun al Romei noi, cu drept cuvânt judecând că cetatea, care este demnă de împărat și de senat și care se bucură de prerogative identice vechei Rome împărătești, să se înalte ca aceea și în lucrurile bisericesti și să fie a doua după aceea. Și ca pomenitul prea sfințit scaun al prea sfinte Biserici a Constantinopolului să hirotonească numai pe mitropoliți în diecezele Pontului și a Asiei și a Traciei, iar din ținuturile barbare ale diecezelor pomenite și pe episcopi, adică pe episcopii eparhiilor hirotonându-i mitropolitul respectiv al diecezelor pomenite, împreună cu episcopii din eparhie, precum s'a hotărât prin dumnezeieștile canoane; iar mitropoliții menționaților dieceze să se hirotonească, precum s'a zis, de către arhiepiscopul Constantinopolului, după ce s'a făcut alegerea unanimă conform obiceiului și aceasta i s'a comunicat lui».

aceleiași Biserici Ecumenice, față de încercările similare ale lui Leon I, după edictul încurajator al lui Valentinian III din anul 445.

Biserica din Răsărit, de acord cu majoritatea episcopilor apuseni, respinse și la 451 ca și la 381, pretențiile de jurisdicție ale papilor plini de trufia cezarilor dela Roma.

Neastâmpărându-se însă Roma, s'a organizat la 458 un referendum al episcopilor din întregul imperiu de Răsărit și de Apus, cu prilejul căruia s'au pronunțat peste 1.600 de episcopi pentru păstrarea hotărârilor Sinodului IV Ecumenic.

Dar episcopii Romei au luat uneori atitudine protestatară și împotriva împăraților din Bizanț, însă aceștia nu i-au cruțat și nu le-au dat niciun avans pentru înfăptuirea năzuințelor lor față de Biserica din Răsărit, ci din contră, i-au chemat la ordine oridecâteori se pretau la acte protivnice rândurilor vieții bisericești și de Stat. La fel au făcut apoi și regii barbari, începând cu Odoacru, Teodoric cel Mare și alții, atunci când pații încercau să-și exercite față de măsurile lor, pretinsa lor putere suverană de cezari.

Cea mai răsunătoare răfuială a Bizanțului cu scaunul papal a fost aceea din vremea lui Justinian, care a și pus capăt pentru câteva veacuri, încercărilor papilor cezari de a se mai amesteca în treburile de orice fel ale părții de Răsărit a imperiului.

Nici astăzi nu se poate consola cezarul-papă din Vatican și nici acoliții lui occidentali, de lovitura pe care i-a dat-o trufiei sale, Biserica Ecumenică și dibăcia politică a lui Justinian, prin Sinodul V Ecumenic din anul 553.

Cu mare jale scriu și acum unii dintre apuseni despre acest sinod, la care «au fost frânte coarnele ce-i crescuseră din nou Vaticanului» în suta de ani care trecuse dela Sinodul IV Ecumenic (451), sinod care i le retezase și el, după ce mai înainte cu altă sută de ani aproape, îi făcuse aceeași operație Sinodul II Ecumenic (381).

Dar să vedem amănunțele grăitoare ale acestei răfuei cu Vaticanul, ale cărui pretenții au fost răpuse exact acum 1400 de ani, de către Sinodul V Ecumenic, organizat, ca de altfel întreaga bătălie, de către marele împărat și teolog, Justinian.

La urcarea pe tron a acestuia (527), Roma și Italia întregă se găseau sub stăpânirea regilor ostrogoți, ce rezidau în Ravena dela 493. Africa se găsea dela 429 sub stăpânirea regilor Vandali, ce rezidau în vechea Cartagină. Deci, întreaga prefectură a Italiei și Africei era pierdută pentru imperiu; deasemenea și prefectura Galiei, cu Spania și Britania, stăpânite de alte regate barbare, dela începutul secolului V.

Imperiul rămăsese cu cele două prefecturi, a Orientului și Iliricului, conduse de un singur împărat, nemaî ajutat de cezari ca în trecut dela Dioclețian încoace. Barbarii băteau însă continuu la porțile Bizanțului. Incursiunile lor la Sudul Dunării, în Iliric, până în Grecia și până la zidurile capitalei, nu conteneau.

Dar Constantinopolul nu se resemnase de pierderea treptată, după 429 și 476, a întregului imperiu de Apus și se pregătea să-i înfrunte pe barbari.

Cel care avea să se facă interpretul și înfăptuitorul acestor năzuințe, a fost împăratul Justinian.

El a căutat încă din vremea domniei unchiului său Justin să pregătească terenul pentru operațiile militare de recucerire a imperiului de Apus, copleșit de barbari, și în acest scop a stabilit bune legături cu singurul aliat posibil din Occident, cu scaunul roman. De atunci și-a îndreptat continuu atenția asupra Romei, vechind ca nu cumva să ajungă pe scaunul ei vreun om nesigur pentru planurile sale.

Regele ostrogot Teodoric cel Mare (493—526) căuta și el să-și asigure oameni fideli pe scaunul dela Roma, de aceea îl condamnase pe papa Simmachus la 514, ca infidel, iar când i s'a părut că papa Ioan I (525-526) — trimis de el într'o misiune la Constantinopol, ca să ceară curții imperiale indulgență pentru arienii protejați de Teodoric, ar fi fost câștigat de bizantini, l-a înlăturat în 526¹⁾.

Cu papa Ioan II (533-535), Ostrogoții au procedat la fel, pentru că acesta devenise aliat al lui Justinian, cu care întreținea legături prin soli și corespondență²⁾.

La rândul său, Justinian a înlăturat din scaun pe papa Agapet I (536), care-i făcea dificultăți, după ce acesta venind la Constantinopol, ca sol al regelui ostrogot Teodat, fusese avertizat de împărat prin cuvintele: «Fi de acord cu mine, căci dacă nu, te voi trimite în exil»³⁾.

În locul lui Agapet, reținut la Constantinopol unde a și murit, Ostrogoții făcuseră să fie ales un om al lor, în persoana papei Silveriu (536-537), pe care Justinian, devenit stăpân al Romei din 536, l-a înlăturat în 537 și a impus pe Vigiliu (537—555).

Era în vremea luptei pentru recucerirea Italiei, pe care o începuse generalul lui Justinian, Belizar, la anul 535, ocupând Sicilia de Sud și Roma (536), iar la 540 și Ravena. Acest război l-a terminat însă abia celălalt mare general al lui Justinian, armeanul Narses, la 553, încorporând din nou întreaga Italie la imperiul bizantin.

Cum între timp, la 533, vestitul Belizar începuse și cucerirea regatului vandal al Africii de Nord, război ce nu a fost terminat decât în 548, iar războiul din Italia dura cu șanse egale pentru beligeranți, papa Vigiliu s'a arătat destul de nehotărât în atitudinea lui față de Bizanț, atât în problemele politice, cât și în cele religioase ale acestuia, sperând să tragă foloase pentru scaunul roman din eventuala slăbiciune a împăratului, care din 540 mai fusese angajat și într'un al treilea război, pornit împotriva imperiului de regele Persiei, Chosroe I (531-579).

De aceea, când la 543 sau 544, Justinian vrând să-i mai domolească pe monofiziții sprijiniți de Perși, printr'o satisfacție pe care le-o dădea împotriva nestorienilor — a publicat un edict de condamnare a așa ziselor «trei capitole» (scrierile lui Teodoret de Cir contra lui Ciril cel Mare și contra Sinodului III Ecumenic; o epistolă a lui Ibas de Edesa de aceeași cuprins și, în fine, Teodor de Mopsuestia și scrierile lui) — Vigiliu și episcopii din Apus nu s'au declarat de acord cu edictul, ridicând obiecții împotriva lui, sub pretextul că ar atinge autoritatea Sinodului IV Ecume-

1. Charles Diehl: *Lumea orientală dela 395 la 1081*. Paris, 1936, p. 50 (în colecția *Histoire de Moyen Age*, tom. III).

2. J. Pargoire: *Biserica Bizantină dela 527 la 847*. Paris, 1923, ed. III, p. 45. Cf. Codex I, I, 8.

3. A. A. Vasiliiev: *Istoria imperiului Bizantin*, vol. I, Paris, 1932 (traducere din limba rusă), p. 200; C. Diehl, *op. cit.*, p. 103 și 107.

nic. Edictul lui Justinian a întâmpinat și rezistența unor ortodocși, iar pe nestorienii i-a întăritat.

Crezându-l pe împărat într'un impas, din pricina atâtor necazuri cu care avea de luptat, Vigiliu voia să speculeze situația.

Vigliu își făcea însă iluzii deșarte, dar conta pe ele și urmărea să obțină din partea împăratului ceea ce nu izbutise Leon cel Mare, cu o sută de ani mai înainte, adică recunoașterea jurisdicției papale asupra Bisericii din Orient.

Justinian, angajat în afară pe trei fronturi, iar în interior hărțuit de rebeliunile monofiziților condamnați de Sinodul IV Ecumenic, dar neastâmpărați și în continuă agitație revanșardă, precum și de nestorienii și de ortodocși, n'a avut vreme de tocmeală cu Vigiliu. De aceea, după ce-l rugase stăruitor să-l ajute, cinstindu-l cu onoruri diferite, a trimis pe Belizar să-l invite la Constantinopol, pentru a se lămuri cu el și pentru a-l angaja în acțiunea de pacificare religioasă a imperiului, pe care Justinian o urmărise mereu și prin relațiile cu unii papi anteriori, față de cari făcuse gesturi de mărinimie.

Vigliu n'a dat urmare invitației imperiale și atunci a fost adus cu forța, călătorind sub escortă. — cu peripeții și întreruperi — din Noembrie 545 până în Ianuarie 547, când i s'a făcut o primire magnifică la Constantinopol. Cum între timp ostrogoții recupără temporar Roma, Vigiliu socotind că momentul este critic pentru bizantini, și încrezută din pricina primirii ce i s'a făcut, a încercat să-și exercite jurisdicția papală asupra Bisericii din Orient, excomunicând pe Patriarhul Mina al Constantinopolului (536—552) și pe toți episcopii cari acceptaseră ca ortodox, edictul amintit al lui Justinian contra celor Trei Capitoale. Dar nici Mina nici episcopii orientali și nici împăratul nu se intimidară. Ripostelor a fost promptă: Mina l-a excomunicat și el pe Vigiliu, episcopii nu se sinchisiră de Vigiliu, iar împăratul l-a convins îndată că trebuie să se împace cu Mina și să condamne și el cele trei capitoale, ceea ce Vigiliu a și promis, angajându-se în scris ⁴⁾.

Au urmat consultări ale lui Vigiliu cu peste 70 de episcopi orientali și puțini occidentali, întruniți în sinoade la Constantinopol, în 547 și 548, de pe urma cărora Vigiliu, lămurindu-se, a condamnat și el în mod solemn cele trei capitoale printr'un act numit «Judicatum», pe care l-a trimis Patriarhului Mina la 11 Aprilie 548 ⁵⁾.

Când s'a aflat de schimbarea de atitudine a lui Vigiliu, doi dintre diaconii care-l însoțeau, Rusticus, chiar nepot al său, și Sebastian, precum și episcopul Facondus de Hermiana, tot din suita papei, au luat atitudine împotriva Judicatumului, făcând mare caz de spărarea Sinodului IV Ecumenic, ale cărui hotărâri spuneau ei că ar fi surpate prin condamnarea celor trei capitoale.

Aceștia au început a instiga pe episcopii din Apus, din Africa, din Galia, din Iliric, din Dalmația și chiar pe episcopul Valentinian din Tomis ⁶⁾, nu însă împotriva papei Vigiliu, ci împotriva Judicatumului și mai

4. Ch. Jos. Hefele: *Istoria Sinoadelor*, traducere franceză, Paris, 1909, vol. III, partea I, pp. 21-22.

5. Idem, p. 26.

6. I. Pulpea: *Episcopul Valentinian de Tomis*, în revista «Biserica Ortodoxă Română», București, 1947, Nr. 4-9, p. 209.

ales împotriva politicii religioase a lui Justinian, din care ei au desprins, ca și Vigiliu de altfel, iminența unei grave primejdii pentru planurile scaunului roman.

Desigur nehotărâțul, dar abilul Vigiliu, cedase pentru moment și formal, insistențelor împăratului, dar fondul lui de duplicitate l-a făcut să lucreze cu «rezervații mentale» și cu «astucie» romană, împingându-i pe cei mai intimi latini din anturajul său, să declanșeze opoziția împotriva Judicatumului.

Nu e greu de admis, că papa urmărea să obțină în felul acesta, o victorie împotriva împăratului și scaunului din Bizanț, al cărui ierarh purta deja titlul de «patriarh ecumenic» (518, 535). Desvoltarea ulterioară a evenimentelor și chiar atitudinea lui Vigiliu în cadrul lor, ne oferă suficiente probe în acest sens.

Facundus, episcopul amintit, «persoana cea mai instruită din suita papei», a publicat imediat o scriere cu titlul: Pro defensione trium capitulorum et concilii Chalcedonensis⁷). Diaconii Rusticus și Sebastian își schimbă de câteva ori atitudinea față de Judicatum, declarându-se când de acord cu el, când împotriva lui, fiindcă nu aveau siguranța că vor putea ridica un număr destul de mare de episcopi apuseși contra acestui act. Când însă văzură că instigările lor au prins teren suficient, se fixară pe poziția de adversitate față de Judicatum. Ca urmare Vigiliu i-a excomunicat.

Episcopi din Iliric, cei din Africa, din Galia și din alte părți luaseră atitudine împotriva Judicatumului, cei din Africa procedând chiar la excomunicarea lui Vigiliu, printr'un sinod întrunit la Cartagina în 550⁸).

Vigiliu s'a apărut de acuzele ce i se aduceau că ar surpa autoritatea Sinodului IV Ecumenic⁹), dar, cum arată scrisorile sale de apărare către Valentinian al Tomisului și către Aurelian din Arles (Galia), el nu scăpa din vedere interesele scaunului roman și se străduia să-i mențină autoritatea în Apus.

Astfel, în scrierea către Valentinian al Tomisului din 18 Aprilie 550, declară că Judicatumul său nu cuprinde nimic «împotriva predecesorilor, săi pe scaunul roman și mai ales împotriva prea fericitului papă Leon»¹⁰).

La 29 Aprilie 550, răspunzând episcopului Aurelian din Arles, Vigiliu îl roagă să intervină imediat la regele Childebert al Francilor, ca să stăruie pe lângă regele Goților care ocupase Roma (Totila, regele ostrogot), pentru ca acesta să nu atingă drepturile scaunului roman¹¹). Papa se gândea desigur la imensele bunuri ale scaunului său care fuseseră respectate de regi ostrogoti, începând cu Teodoric cel Mare, și a căror pierdere însemna pierderea puterii lumești a episcopilor romani, pierderea poziției de cezari, pe care atât de greu o cuceriseră și nu mai puțin greu isbutiseră să și-o menție prin vâltorile istoriei.

Nesiguranța victoriei bizantine asupra ostrogotilor, îl făcea pe Vi-

7. Idem, p. 204.

8. Idem, *ibidem*, și Hefele, *op. cit.*, p. 37.

9. In scrisorile către Aurelian de Arles și Valentinian de Tomis, la Pulpea, *op. cit.*, p. 206.

10. Pulpea, *op. cit.*, p. 208.

11. Hefele, *op. cit.*, p. 36.

giliu să ezite în luarea unei hotărâri ferme, și probabil, mai convins de eșecul bizantinilor, căuta să se pună bine cu regi barbari din Apus.

Acceptarea de către papă și de către episcopii din regatele barbare a unei măsuri, fie și religioase — pe care o voia împăratul bizantin, — echivala cu o trădare și cu o trecere în tabăra lui Justinian, ale cărei acțiuni războinice în Spania, — recucerită și ea în parte la 550 — și Italia băgaseră spaima în toți regii barbari din Apus, care nu fără îngrijorare așteptau să le vie rândul să dea față cu temuții generali ai Vasileului din Bizanț.

Pentru toți aceștia, planurile lui Justinian erau clare, deasemenea și pentru episcopii din regatele lor, așa încât nici pentru unii, nici pentru alții, situația nu era fără primejdii. Papa Vigiliu însuși, în măsură să cunoască mai bine din capitala imperiului țelurile și șansele acestuia, dădea episcopilor din Galia indicații de prudență, în interesul lor, prin care-i asocia la interesele scaunului roman.

Cu asemenea preocupări, Vigiliu a stăruit și a obținut ca împăratul, în scopul «liniștirii bisericii» să-i permită retragerea Judicatului, ceea ce și urmă la 15 August 550, iar pentru lămurirea chestiunii cu cele «trei capitale», au convenit să se convoace un Sinod Ecumenic.

Dar Justinian, cunoscându-și bine clientul, i-a cerut și acesta i-a dat un jurământ scris, că va sprijini condamnarea celor trei capitale¹²⁾.

În anul următor, 551, Justinian a publicat un nou edict de condamnare a celor trei capitale adresat întregii creștinătăți sub titlul: «Mărturisirea de credință a împăratului Justinian împotriva celor trei capitale».

Vigliu și-a văzut din nou planurile năruite prin surprindere. De astă dată, cu tot jurământul față de împărat, crezând că goții vor rămâne stăpâni în Italia, — fiindcă în acea vreme armatele bizantine nu le mai puteau face față și sufereau înfrângeri după înfrângeri, — a ridicat glasul împotriva edictului imperial, declarând excomunicați pe toți episcopii apuseni care l-ar accepta.

Episcopul Dacius al Milanului, care se găsea în suita papei, făcu și el la fel în numele său și în numele episcopilor din Galia, Burgundia, Spania, Liguria, Emilia și Veneția¹³⁾.

După acest act de «curaj apostolic», Vigiliu s'a refugiat într-o biserică din Constantinopol — biserica Sf. Petru —, punându-se în siguranță la adăpostul dreptului de azil recunoscut bisericilor. Aci s'a apucat să redacteze excomunicări și împotriva episcopilor răsăriteni în frunte cu Patriarhul Mina al Constantinopolului, provocând o indignare și mai mare decât aceea de ale cărei urmări se temuse, refugiindu-se în biserică.

Readus, cam pe sus, din biserică, de oamenii împăratului, la domiciliul său din cetate (Palatul Placidian), Vigiliu fugi din nou. De astă dată însă părăsi pe furiș Constantinopolul și trecu Bosforul în Calcedon, și se stabilă iarăși la adăpostul dreptului de azil, în biserica Sf. Eufimia din orașul în care se ținuse al IV-lea Sinod Ecumenic, exact cu o sută de ani mai înainte.

În Ianuarie 552, din biserica Sf. Eufimia dela Calcedon, Vigiliu a publicat excomunicarea redactată după prima lui fugă în biserica Sf. Petru din Constantinopol, împotriva Patriarhului Mina.

12. Idem, p. 38.

13. Idem, p. 57.

Luat iarăși cam pe sus, însă mai ceremonios, Vigiliu s'a reîntors în capitală (552) și a consimțit să se convoace un Sinod Ecumenic, dar a cerut ca acesta să se întrunească în Italia sau în Sicilia, pentru a putea lua parte la el un număr de episcopi latini egal cu acela al episcopilor greci. Impăratul însă propuse (înainte de Paștele anului 553) un Sinod restrâns, din câte 4 episcopi — inclusiv Patriarhii — de fiecare din cele 5 Patriarhii: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim, — ceea ce papei nu i-a convenit ¹⁴), dar a consimțit să se întrunească Sinodul Ecumenic oriunde.

Vigiliu se convinsese între t'imp, că Italia rămâne sub stăpânirea Bizanțului. Ostrogoții fiind deja distruși în 552 de armatele conduse de Narses. Nu mai avea prin urmare nicio nădejde de independență prin aranjamente cu regii barbari, și, după ce-și uzase infailibilitatea, acceptând și retractând ceea ce acceptase, călcându-și jurământul, fugind și revenind, făcând ba figură de leu, ba de reptilă, chibzuia cum s'o mai scoată la capăt cu împăratul, ca să iasă cu fața curată din starea rușinoasă în care ajunsese.

Acest lucru însă nu mai era cu putință. Nimănui Vigiliu nu-i mai putea Inspira încredere, și împăratul convocă al V-lea Sinod Ecumenic, ale cărui lucrări și începuseră la 5 Mai 553, în Constantinopol. Invitat de mai multe ori, papa nu vru să ia parte la sinod, dar văzând că lucrurile merg înainte și fără el, ca să-și asigure totuși un rol, propuse la 8 Mai, să fie rezolvată chestiunea celor trei capitole de un consiliu restrâns format numai din cei 4 Patriarhi prezenți atunci la Constantinopol, plus un episcop oriental și 3 episcopi apuseni ¹⁵), ceea ce nu mai interesă însă pe nimeni.

Ignorat în cele din urmă, Vigiliu a publicat la 15 Mai 533 un nou act de apărare a celor trei capitole, sub numele de «Constitutum», prin care amenința cu excomunicarea pe oricine le va condamna. Il trimise împăratului, dar acesta îi răspunse astfel:

«Eu te-am pofțit să d'scuți împreună cu ceilalți Patriarhi și episcopi asupra chestiunii celor trei capitole; tu ai refuzat și acum ai pretenția să pronunți o hotărîre specială, în scris. Dar dacă în această hotărîre tu condamni cele trei capitole, eu nu am nevoie de acest nou document, pentru că am deja dela tine multe altele cuprinzând aceleași condamnări. Iar dacă din contră, tu ai modificat în acest document declarațiile tale anterioare, te-ai condamnat tu însuși» ¹⁶).

Urmarea a fost că Justinian l-a trimis pe Vigiliu în judecata Sinodului, cu dosar în toată regula, cuprinzând mai multe piese grave și anume: două scrisori ale lui Vigiliu d'n 547, una către Justinian și alta către Teodora, prin care dă anatemei cele trei capitole; Judicatul publicat de Vigiliu în 548; actul prin care Vigiliu excomunică în 549 pe diaconii săi Rusticus și Sebastian ca și pe alți clerici latini, pentru că apărau cele trei capitole condamnate de papă prin Judicatul din 548; scrisorile lui Vigiliu din 550 către Valentinian al Tomisului și către Aurelian din Arles, prin care-și apăra Judicatul și, în fine, textul jurământului făcut în scris

14. Idem, p. 66; cf. Mansi, IX, 64, 182.

15. Idem, p. 81; cf. Mansi, IX, 194-196.

16. Idem, p. 102; cf. Mansi, IX, 346-351.

de Vigiliu împăratului, în 550, prin care se angajează să dea anatemei din nou cele trei capitole, dacă va fi retras Judicatum¹⁷⁾.

Sinodul luând în desbatere cauza, l-a condamnat în 26 Mai 553 pe Vigiliu, ca eretic nestorian și l-a excomunicat până ce se va pocăi, apoi și-a continuat lucrările isprăvindu-le la 2 Iunie 553, prin definitivă condamnare a celor 3 capitole.

Ca excomunicat, Vigiliu fu exilat de împărat la 14 Iulie 553, pe o insulă din Marmara. Meditând mai adânc asupra lucrurilor, el s'a convins că «vrăjmașul neamului omenesc» care seamănă pretutindeni zănie, l-a amăgit. Dar Hristos i-a alungat din nou «întunecimile de cuget», și astfel «își recunoaște și-și retrage greșeala», acceptând hotărârile Sinodului V Ecumenic (8 Decembrie 553)¹⁸⁾.

La 23 Februarie 554, Vigiliu, printr'un alt document mai amănunțit, combate erorile pe care le susținuse cu un an mai înainte — prin acel Constitutum din 15 Mai 553 — și aderă fără rezervă la hotărârile Sinodului V Ecumenic¹⁹⁾.

Reabilitat în felul acesta, Vigiliu plecă spre Roma în vara anului 554, dar se pristăvește pe drum la 7 Iunie 555 în Siracuză, înmormântând cu el trufa cezarilor pontifi din Roma, căreia Justinian i-a cântat o solemnă și ultimă litanie funerară, din partea Bisericii Orientale.

Căci într'adevăr, oricâte pretenții au mai ridicat cu privire la Biserica din Răsărit, papii de mai târziu, și oricât s'ar încerca să se întemeieze pe texte, fapte, etc., pr matul jurisdicțional al Patriarhilor dela Roma și blasfemia infailibilității lor, nimeni nu va mai putea clinti de pe mormântul acestor fantome, piatra așternută spre veșnică odihnă, de Sinodul V Ecumenic.

Oricât s'ar răsvrăti teologii Romei împotriva hotărârilor canonice ale Sinoadelor II și IV Ecumenic (canonul 3, II Ecumenic și can. 28, IV Ecumenic), nu vor putea nega că ele au fost definitiv confirmate prin Sinodul V Ecumenic, pe care întreaga Biserică din Apus l-a acceptat și-l cinstește ca pe unul ce s'a bucurat de asistența Duhului Sfânt și s'a pronunțat în mod infailibil, împotriva rătăcirilor susținute de un papă.

Lucrările și hotărârile Sinodului V Ecumenic arată, fără putință de contradicere, și stabilesc definitiv adevăruri valabile pentru întreaga Biserică din Răsărit și din Apus, și anume că:

1. Episcopului, papei sau Patriarhului Romei, nu i s'a recunoscut niciun fel de jurisdicție asupra Bisericii din Răsărit, ci numai un primat de onoare, în rândul celor 5 Patriarhi ai întregii Biserici.

2. Episcopului, papei sau Patriarhului Romei, nu i s'au recunoscut nici primatul jurisdicțional asupra Bisericii din Apus — conferit lui de împăratul Valentinian la 445 —, ci numai calitatea de Patriarh al Bisericii apusene, având ca episcop un vot egal cu orice alt episcop în Sinodul Ecumenic, ca și ceilalți 4 Patriarhi orientali.

3. Jurisdicția unui papă nu poate depăși jurisdicția oricărui alt Patriarh.

4. Papa trebuie să se supună hotărârilor Sinodului Ecumenic, iar nu Sinodul Ecumenic, hotărârilor papei.

17. Idem, pp. 103-104.

18. Idem, p. 137.

19. Idem, pp. 138-140.

5. Niciun Ierarh al Bisericii nu este deținătorul infailibilității, ci numai Biserica întreagă, reprezentată prin Sinodul Ecumenic, are această putere.

Biserica apuseană acceptând Sinodul V Ecumenic, a acceptat și aceste adevăruri, dar trufia cezariană a pontificilor dela Roma, a renăscut și s'a înaripat pe măsură ce împrejurările le-au permis să se transforme în suverani politici.

Dela înălțimea unui tron lumesc, ei au continuat să pretindă jurisdicție universală, de falsă origină petrină în Biserică, lucru rămas însă «pium desiderium» cu privire la Biserica din Răsărit.

În schimb, au izbutit ca **cezarul** pontif să devină un «**august**» în lumea «barbară» apuseană, lansând chiar din veacul VI, pentru amăgirea celor cari nu se puteau dumiri asupra temeiurilor stăpânirii lumești a papei, pentru uzul «barbarilor», cunoscuta minciună cu «patrimonium sancti Petri», constituit prin inventata «donatio Constantini».

Minciunile acestea nu le mai susțin nici papofronii de astăzi, deși nu se rușinează să le mai arate «istoricitatea».

Mergând pe linia revendicării jurisdicției universale și a suveranității politice, ca și pe aceea a infailibilității, Roma papală a ajuns încă demult în situația, sau de a se lepăda complet de Sinodul V Ecumenic — prin vreun nou «Constitutum» —, sau de a urma calea pocăinței lui Vigiliu, prin vreun nou «Judicatum».

Exorcizat sau auto-exorcizat, așa cum atestază el însuși, Vigiliu și-a recunoscut și mărturisit păcatele lui și ale scaunului roman, dar Vaticanul și-a croit din ele arme pentru cucerirea gloriei lumești în numele lui Hristos, glorie de care Domnul s'a lepădat cu atâta hotărâre, atunci când L-a ispitit cu ea «vrăjmașul neamului omenesc» — care se ținuse scai și de puțin vigilantul Vigiliu.

Cu toată evidența celor arătate, cu toate că înșiși teologii și istoricii Vaticanului le recunosc ca adevărate, ei se stăduesc totuși să demonstreze, că marele Justinian ar fi făcut pentru întreaga Biserică, ceea ce făcuse Valentinian III pentru biserica din Apus. Adică ei susțin că Justinian ar fi recunoscut papei jurisdicția asupra întregii Biserici prin câteva legi sau alte acte ale sale.

Care sunt acestea?

1. Scrisoarea către Patriarhul Epifaniu (520-536) al Constantinopolului, din anul 533.

2. Scrisoarea către Patriarhul Ioan II (533-535) al Romei, din anul 534.

3. Novela IX (Prolog) adresată aceluiași Ioan II al Romei, în anul 535.

4. Novela CIX (Prolog), din anul 541.

5. Novela CXXIII, 3, din anul 546, și

6. Novela CXXXI, 2, din anul 545.

Să le vedem pe rând:

În scrisoarea sa din 533 către Patriarhul Epifaniu, Justinian numește Roma: «**cap al tuturor prea sfințiților preoți ai lui Dumnezeu**» — quum sit caput omnium sanctissimorum Dei sacerdotum²⁰).

20. Corpus Juris Civilis. Codex I, I, 7. Prolog.

Detășată de restul textului, această expresie pare a-i îndreptăți pe catolici să rucurgă la ea, ca la o dovadă a primatului pontificelui roman. Numai că prin ea, Justinian nu a vrut să spună altceva decât că în chestiunile de combatere a ereticilor și de apărare a credinței, Patriarhul din Constantinopol și celelalte Biserici din Orient sunt datoare să nu-l ignoreze pe Patriarhul Romei vechi, «ci să se păstreze în toate starea de unire a Prea Sfințitelor Biserici cu prea sfințitul papă al Romei vechi, căruia — adaugă împăratul — i-am scris aceleași lucruri», pentru motivul că el este în fruntea tuturor preoților, capul lor, scaunul roman bucurându-se de această cinstită în întreaga Biserică.

Această scrisoare, în care lui Epifaniu al Constantinopolului i se spune «prea sfințitul și prea fericitul arhiepiscop și patriarh ecumenic», titlu care nu i se dă și Patriarhului Romei, nu cuprinde nicio iotă din care s'ar putea trage o altă concluzie asupra sensului expresiei citate a lui Justinian, decât aceea arătată pe care i-o indică contextul.

Se știe doar că trufia Romei, care încercase nu odată să-și asigure jurisdicția asupra Bisericii răsăritene, stărnise neîncrederea și ostilitatea episcopilor din Răsărit, față de episcopul roman. Această stare de spirit, prin consecințele ei, putea să prejudicieze nu numai interesele bisericesti ale împăratului, ci și cele politice deopotrivă.

De aceea a fost necesar ca împăratul să le amintească celor din Orient, că nu trebuie să-l ignoreze pe papa Romei vechi și că mai ales nu trebuie să facă acest lucru Patriarhul «Romei noi», «patriarhul ecumenic», în interesul păcii și unității Bisericii, la care Justinian a declarat de nenumărate ori și a dovedit-o prin fapte, că ține mai mult decât la orice (Cod. I, I, 8, etc.).

În scrisoarea pe care Justinian o adresează în 534 papei Ioan II, («Ioanni sanctissimo arhiepiscopo almae urbis Romae et patriarchae»), îl numește pe acest «cap al tuturor Sfințelilor Biserici» (caput omnium sanctorum ecclesiarum)²¹).

Pentru tâlcuirea înțelesului adevărat al acestor cuvinte, trebuie să ținem seama de următoarele fapte:

a) Justinian reproduce în scrisoarea prezentă o formulă pe care o întrebuințase papa Ioan II în scrisoarea sa anterioară către împărat, cu deosebirea însă că papa numește Scaunul roman «omnium ecclesiarum caput»²²), pe când Justinian îi atribuie chiar papei această calitate. De aci se vede că expresia în cauză nu reprezintă decât o formulă hiperbolică de politeță, redusă la repetarea, atât de obișnuită în protocolul corespondenței bizantine, a cuvintelor întrebuințate de cel căruia i se răspunde.

În cel mai bun caz, ea nu putea să însemneze altceva, decât că Patriarhului Romei i se recunoaște întâietatea de onoare între ceilalți Patriarhi, și nimic mai mult.

b) Justinian pregătea în 534 expediția împotriva ostrogoților, stăpâni ai Italiei, și făcea toate diligențele să-l câștige și să-l asocieze acțiunii sale și pe Patriarhul Romei. De aceea îi scrie acestuia într'un ton atât de cald și-l copleșește cu tot felul de atenții și asigurări, ca de exemplu că el întotdeauna s'a îngrijit să păstreze unitatea apostolică romană

21. Corpus Juris Civilis. Codex I, I, 8. Prolog.

22. Idem, *ibidem*.

cu celelalte Biserici, și să-i ridice oncarea și autoritatea acestui scaun («semper nobis fuit magnum studium, unitatem vestrae apostolicae sedis... custodire... Per omnia enim, ut dictum est properamus honorem et auctoritatem crescere vestrae sedis»²³).

Este deci evident, că o formulă de politeță nu poate genera și, cu atât mai puțin consacra, drepturi sau privilegii. Răspunsul cu «bună ziua» la același salut, nu asigură nimănui dreptul la o zi bună cu adevărat, și titlul de «rege al regilor», nu a fost niciodată real, nici creator de suveranitate mondială pentru niciun cap încoronat. Că nu este altul înțelesul formulei de politeță imperială, și că nici nu poate fi vorba de vreun alt înțeles, mai rezultă și din faptul că Justinian întrebuințează aceeași formulă și pentru Biserica din Constantinopol, chiar mai înainte cu patru ani, și nu într'o simplă scrișoare, ci chiar într'o lege. Iată textul ei: «Biserica constantinopolitană este capul tuturor celorlalte Biserici» (Constantinopolitanae ecclesia omnium aliarum est caput)²⁴. Cu toate acestea însă, Patriarhia din Constantinopol și Ierarhii ei, deși numai lor li s'a conferit de către împărat și titlul de «Patriarhi ecumenici»²⁵, totuși nu au căutat să-și asume vreun drept de jurisdicție pe baza acestor titluri de onoare, nu s'au pretat la convertirea atenției sau politeței, în mijloc de consacrare a unor privilegii reale.

Toate celelalte texte, care se invocă în scopul de a se dovedi că Justinian a recunoscut și asigurat primatul de jurisdicție al Romei în întreaga Biserică, (Novele: IX, an. 535; CIX, an. 541; CXXIII, an. 546 și CXXXI, an. 545), nu fac decât să confirme adevărul că niciodată și nicăeri, Justinian n'a recunoscut alt primat scaunului roman, decât pe acela de onoare în rândul celor cinci Patriarhi ai întregii Biserici.

Astfel în Novela IX, Justinian declară că Roma este vârful pontificatului suprem, al episcopatului, («Summi pontificatus apicem»), adică Scaunul cel mai înalt, și nimic mai mult.

În Novela CIX se pretinde că Justinian nu ar considera creștini adevărați decât pe cei care sunt «membri ai sfintei catolice și apostolice Biserici a lui Dumnezeu», prin care s'ar înțelege doar Biserica Romană, căci ea deține primatul de jurisdicție și infailibilitatea care decurge din el.

Greu se va găsi o mai sfruntată mistificare a textelor ca aceasta, care însemnează, pe lângă desconsiderare, și o batjocură fără seamăn la adresa celor cărora li se înfățișează astfel de dovezi, fie că sunt catolici sau necatolici.

Dar să vedem ce spune textul respectiv.

După ce enumeră o serie deeretici, care sunt excluși dela anumite privilegii bisericesti, se mai arată că de respectivele privilegii, înainte de toate nu se pot bucura, nici cei cari nu sunt membri ai Bisericii—et ante omnia qui non sunt membrum sanctae catholicae et apostolicae ecclesiae Dei—, continuându-se imediat astfel: «in qua uno ore omnes sanctissimi totius orbis terrarum patriachae, et ille, qui in **Roma occidentali**, et qui

23. Idem, *ibidem*.

24. Idem, Codex I, II, 24.

25. Codex I, I, 7, an. 533; Codex I, IV, 34, an. 534; Nov. III, an. 535; Nov. IV, an. 535; Nov. VII, an. 535; Nov. LVIII, an. 537; Nov. LIX, an. 537; Nov. LXVII, an. 538; Nov. LXXIX, an. 539; Nov. LXXXIII, an. 539; Nov. CXXXIII, an. 539, etc.

in reg'ia hac urbe et Alexandriae, et Theopoli et Hierosolymis est, omnosque ipsis subiecti sanctissimi episcopi apostolicam fidem et traditionem praedicant».

Din citirea textului se vede că el constituie una dintre cele mai clare și grăitoare piese din legislația lui Justinian, prin care se arată în ce fel se propovăduiește și se păstrează adevărata credință și tradiție apostolică, și anume, prin consensul (uno ore) tuturor celor cinci Patriarhi și al tuturor episcopilor subordonați lor —, adică prin consensul întregului episcopat.

Nu se face nicio deosebire de drepturi între cei 5 Patriarhi și cu atât mai puțin între Bisericiile în fruntea cărora se găseau, ci doar se arată ordinea lor ierarhică, onorifică, așa cum ea a fost statornicită prin canonul 28 al Sinodului IV Ecumenic. Ca urmare, pe nimic nu se poate întemeia părerea că prin cuvintele: «sfânta catolică și apostolică Biserică a lui Dumnezeu», din Novela CIX a lui Justinian, s'ar putea înțelege Biserica Romană, iar nu Biserica Ecumenică, pentru indicarea căreia formula aceasta era deja consacrată de veacuri.

Cât despre faptul că și aci ea și în alte locuri, Justinian așează în fruntea Patriarhilor pe Patriarhul Romei occidentale, el nu poate servi ca indiciu, că acesta ar fi avut alt primat decât cel de onoare, ba mai mult, faptul chiar constituie o dovadă că Justinian făcând distincția canonică (conform canonului 3, II Ecumenic și 28, IV Ecumenic (între Roma nouă sau orientală și Roma occidentală, — cum numește el vechea Romă în textul citat —, înțelegea numai în sensul canoanelor respective, raporturile dintre Roma veche și Roma nouă, adică numai ca raporturi onorifice, nu de altă natură.

Acest lucru este cu atât mai ușor de admis, cu cât se știe că Justinian a ținut să-i dea cea mai mare și mai subliniată atenție Sinodului IV Ecumenic, tocmai pentru că adversarii săi și apărătorii celor 3 capitale, și mai ales Vigiliu și acoliții săi, l-au acuzat că prin condamnarea celor trei capitale, el ar urmări să năruiască hotărârile Sinodului IV Ecumenic.

În același și numai în același sens pot fi înțelese și celelalte două texte din Novelele CXXIII, 3 și CXXXI, 2, de care iarăși se prevalează apusenii ca de niște dovezi tot atât de neconcludente, pentru existența primatului jurisdicțional al papei.

În primul text se cuprinde porunca lui Justinian ca pentru hirotonia lor, cei cinci Patriarhi ai Bisericii universale, să nu plătească decât ceea ce se cuvine după obicei («Jubemus igitur, ut beatissimi archiepiscopi et patriarchae, hoc est antiquae Romae, et Constantinopolis et Alexandriae et Theopolis et Hierosolymarum... in eorum creatione... ea sola praebeant, quae consuetudo agnoscit»).

Prin al doilea text, Justinian dispune ca, în conformitate cu regulile primelor patru Sinode Ecumenice, pe care le înșiră în paragraful 1 al Novelei, primul loc în ierarhia Scaunelor patriarhale să-l aibă prea sfântul papă al Romei vechi, adică să fie primul dintre toți Ierarhii, iar al doilea loc să-l aibă Arhiepiscopul Constantinopolului, adică al Romei noi. («...Sanctimus ut secundum earum regulas (scil. sacrarum synodorum), sanctissimus, veteris Romae, papa, primus omnium sacerdotum sit, beatissimus vero archiepiscopus Constantinopolis, novae Romae, post sanc-

tissimam apcstolicam sedem veteris Romae, secundum locum habeat, reliquis vero omnibus praeferatur».

*

Ocupându-ne de pretensele dovezi pe care mercenarii Vaticanului au căutat să le scoată chiar d'n legislația lui Justinian, — căci toate se găsesc în Corpus Juris Civilis —, n'am făcut-o decât pentru a evidenția și mai bine, pe de o parte, viclenia neputincioasă a papofronilor, iar pe de altă parte, fermitatea situației lui Justinian pe poziția de apărător al rânduicilor bisericești tradiționale, împotriva papalității setoasă de dominație și de glorie luciferică.

Intr'adevăr, în fața or'cui, încercarea Vaticanului de a-l face chiar pe Justinian plédant pentru primatul său jurisdicțional, după ce se constată felul în care tocmai acest împărat a îngenunchiat papalitatea cu prilejul Sinodului V Ecumenic, apare ca una dintre cele mai monstruoase mistificări istorice. Cine ar mai putea da crezare pretenșelor argumente în favoarea primatului papal, ticluite și atribuite lui Justinian, când se știe că primul Vasileu al imperiului bizantin, tocmai pentru a-l chema la ordine pe infantele roman, îi dăduse în mod oficial Patriarhului din Bizanț — și numai acestuia — t'itul de «Patriarh ecumenic» încă din anul 533, titlu pe care-l păstrează și astăzi urmașii Patriarhului Epifaniu în sfântul scaun al Romei noi, însă fără nicio semeție pontificală sau chezaropapală?

Dar se pune întrebarea: de ce va mai fi având nevoie scaunul roman de astfel de contra-forturi de nisip pentru proptirea cetății Vaticanului, dacă se pretinde că ea are o temelie de stâncă în «Tu es Petrus» și în alte o mie și una de povești despre primatul lui Petru și a presupușilor săi urmași în urbea eternă?

Nu-i sunt oare suficiente așa zisele dovezi și argumente b'lice, literare, arheologice, liturgice, din primele veacuri ale Bisericii? Se pare că nu! Și, nu numai că se pare, dar însăși încercarea disperată de a scoate de oriunde și din orice, dovezi și argumente pentru temelierea primatului papal, constituie proba certă, că condamnații confrăți ai lui Atlas sunt ei înșiși convinși că nu au niciun suport solid și sigur, pe care să se sprijine, ca să mai ție în spinare acel «orbis terrarum romanorum pontificum».

Această situație apare din ce în ce mai clară.

Minciuna papală a celor trei prime veacuri ale erei noastre, nu poate fi confirmată decât tot ca minciună, de toate așa zisele dovezi istorice, teologice și juridice ulterioare, pe care le-au fabricat atelierile vracilor vaticaniști de atunci încoace.

Lamentabilul eșec pe care l-au suferit acești vraci în frunte cu Vigiliu, în epoca lui Justinian, arată cu câtă hotărîre a respins lumea civilizată de atunci, tentativele Vaticanului de a-și turna din minciuni și șarlatanii, pilonii unei cetăți, care se visa magnifică și eternă.

Evocând visul lor de glorie deșartă, care mai stărue și astăzi ca o umbră funerară printre ruinele a tot ce nu este etern, ne apare — prin contrast — în toată măreția ei, sfânta cetate a credinței ortodoxe pe care a reprezentat-o atunci Roma nouă, și de care Vasileul bizantin a făcut să se sfărâme nava trufiei papale.

Respinse tentativele de dominație ale Vaticanului, de către lumea civilizată din vremea veche, Roma pașală și le-a îndreptat spre Apusul «barbar» de atunci, iar succesele pe care le-a obținut acolo, ne amintesc semnificativ pe acelea pe care le-a repercutat în vâltorile defunctei barbarii fasciste, și ne întăresc în același timp convingerea că lumea civilizată de acum le va da aceeași replică pe care le-a dat-o și civilizația bizantină din epoca lui Justinian.

După cum se cunoaște, dealungul veacurilor, scaunul roman a încercat în nenumărate feluri și chipuri să-și dureze prin orice mijloace, o temelie oarecum valabilă pentru pretențiile sale luciferice de stăpânire, de jurisdicție universală, bisericească și politică.

Am văzut că una din cele mai temerare încercări de acest fel, a făcut-o în vremea împăratului Justinian. Dar, precum s'a arătat, și aceasta s'a soldat cu un eșec răsunător.

E limpede că dacă ar fi existat temelii sigure pentru dreptul de jurisdicție universală al scaunului roman, toți cei vechi le-ar fi cunoscut, și dreptul respectiv nu ar fi fost contestat, ci respectat cu sfințenia cu care Biserica veche și imperiul creștin romano-bizantin, au respectat nu numai adevărurile de credință, ci și toate rânduielile tradiționale ale Creștinismului.

Faptul însă, că nimeni nu voia să știe despre vreun astfel de drept al episcopului Romei, și că papii se svârcoleau și se străduiau din răspuțeri să și-l asigure împotriva socotinței drepte și a voinței ferme a tuturor celor chemați să se pronunțe în această chestiune, constituie nu numai un simplu indiciu, ci chiar o probă certă împotriva cauzei papale.

Procesul deschis în veacul IV de scaunul roman, pentru revendicarea unui drept imaginar, s'a desbătut multă vreme în fața tribunalului ecleziastic și politic al lumii greco-romane, dar a fost respins definitiv ca nefondat, în epoca împăratului Justinian. El s'a judecat în ultimă instanță de către Sinodul V Ecumenic, întrunit la Constantinopol, la 5 Mai, anul 553.

Sentința din 26 Mai, anul 553, pronunțată de acest for suprem bisericesc și secular, din cea mai luminată și mai glorioasă epocă a istoriei romano-bizantine, a arătat odată mai mult, și fără putință de tăgadă, că Vaticanul, prin tot ce reprezintă el ca pretenții luciferice, nu este decât o «cetate zidită pe nisip».

Nimeni nici azi nu poate clinti pr'n nimic, adevărul statornicit atunci, și el stă mărturie și acuză veșnică împotriva uneltirilor anti-creștine și anti-umane la care se pretează și acum, urmașii celor ce s'au străduit cu râvnă mamonică, să asvârle umbra «vițelului de aur» peste mărirea cupolă a catedralei Sf. Petru din Roma.

EVANGHELIILE SINOPTICE

PROBLEME DOGMATICE ȘI IDEI SOCIALE

Studiul de față are de scop să înfățișeze într'o formă simplă și în linii generale câteva aspecte ale specificului Evangheliilor sinoptice cu privire la cuprinsul lor doctrinal, dogmatic și moral, precum și urmărirea ideilor sociale mai importante ce se desprind din ele.

Socotim că este potrivit să expunem, mai întâi, pe scurt, cuprinsul celor trei Evanghelii sinoptice, schițând caracteristicile fiecărei Evanghelii în parte. În partea a doua vom scoate în evidență câteva învățături dogmatice principale, în legătură cu Impărăția lui Dumnezeu, propovăduită de Mântuitorul. Din învățătura dogmatică vom desprinde principalele idei, care au o valoare socială deosebită.

În Noul Testament și în scrierile Sfinților Părinți, expresia «Evanghelie» (εὐαγγέλιον) înseamnă vestea cea bună despre mântuirea neamului omenesc, împlinită de Domnul nostru Iisus Hristos (Fapte XIII, 22; Ef. III, 6 ș. a.). Prin «Evanghelie» se înțelegea, apoi, istoria vieții și activității Mântuitorului, iar dela începutul secolului II p. Hr., cuvântul «Evanghelie» mai însemna și cartea în care era scrisă istoria vieții și activității Domnului. După cuprins, Evanghelia este una, după forma ei, avem atâtea Evanghelii pe cât de mulți au fost și propovăduitorii ei. Deosebirea între cuprinsul și forma Evangheliei s'a remarcat, mai ales, după ce aceasta s'a fixat în scris, în mai multe cărți evanghelice.

Biserica a recunoscut numai patru Evanghelii canonice cu putere autoritativă, anume cele fixate în scris de Sf. Matei, Sf. Marcu, Sf. Luca și Sf. Ioan. Astfel, Evanghelia cea una, după cuprins, a primit patru forme diferite, recunoscute de Biserică. Cele patru Evanghelii, deși diferite după formă, ele nu se contrazic întreolaltă, ci se armonizează pe deplin. În acest înțeles Sf. Părinți vorbesc despre o «tetraevanghelie» (τετραεὐαγγέλιον) sau o Evanghelie în patru forme (εὐαγγέλιον τετράμορφον).

Suprascrierile Evangheliilor «după Matei», «după Marcu», etc. κατὰ Ματθαίου...) arată că Evanghelia cea una după conținut, Evanghelia cea nescrisă a primit forma scrisă, dată de cei patru Evangheliști. Primele trei Evanghelii: după Matei, Marcu și Luca, cu toate că sunt opere literare diferite, totuși ele au mari asemănări întreolaltă. Peste tot întâlnim aceleași istorisiri, cu aceleași înșirare și, de foarte multe ori, chiar aceleași fraze și cuvinte. Pe temeiul marilor asemănări dintre primele trei Evanghelii, pe de o parte, și a asemănărilor și cu Evanghelia a patra, după Ioan, cu privire la Patimile, Răstignirea și Învierea Domnului, pe de altă parte, Tatian a alcătuit o armonie a Evangheliilor după cei patru (εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων). Primele trei Evanghelii au fost numite «Evangheliile sinoptice», fiindcă ele pot fi ușor supraprivite în paralelismul lor. Denumirea aceasta le-a dat-o, pentru prima oară, Griesbach, în anul 1797.

În ordine cronologică, prima Evanghelie, fixată în scris, este cea după Sf. Matei, unul dintre cei doisprezece Apostoli ai Domnului. După tradiția cea mai veche creștină, Evanghelia după Sf. Matei a fost scrisă ceva mai înainte de plecarea Apostolilor în misiunea de Evanghelizare, în afară de Palestina. Tradiția ne spune că Apostolii au părăsit Palestina în anul 13 după înălțarea Domnului la cer, ceea ce corespunde cu anul 43 al erei creștine, când se fixează și data scrierii Evangheliei după Matei.

După mărturisirea lui Irineu, Origen și Eusebiu, Sf. Matei a scris Evanghelia în limba maternă, limba aramaică, vorbită pe timpul Mântuitorului. Evanghelia a fost tradusă în limba greacă, poate chiar de autorul ei, Sf. Matei, încă înainte de anul 63, adică înainte de fixarea în scris a Evangheliilor după Marcu și Luca.

În linia mari, Evanghelia după Sf. Matei tratează viața și activitatea Mântuitorului, după următorul plan: 1. Istoria prunciei Domnului (I, 1-2, 23); 2. Istoria activității în Galileia și pe cale spre Ierusalim (III, 1-20, 34), și 3. Istoria Patimilor, a Morții și a Învierii Domnului (XXI, 1-28, 20):

Sf. Matei a scris Evanghelia, predicată de el, din motive practice și ocazional. Fiind silit de împrejurări să plece din mijlocul ascultătorilor săi, conaționali, Sf. Matei a voit să-i compenseze pe aceștia pentru lipsa predicării sale, orale, a Evangheliei.

Ideia fundamentală de care s'a condus Sf. Matei în tratarea scrierii sale, este dovedirea mesianității lui Iisus. Scopul urmărit de Sf. autor este, în prima linie, dogmatic. Sf. Matei vrea să dovedească că Iisus din Nazaret este cu adevărat cel prezis de Profetii Vechiului Testament. Potrivit acestui scop, Apostolul se referă des la Vechiul Testament, arătând că în persoana lui Iisus s'au îndeplinit deplin profetiile. El este fiul lui Avraam și urmaș al familiei davidice (I, 1-17). Mai mult de 20 de citate din Vechiul Testament arată, mai ales, că Iisus este Mesia cel anticipat în viziunile Profetilor Isa'a, Miheia și a celorlalți Profeti. Deasemenea, în scopul dovedirii mesianității lui Iisus și a apărării ei împotriva adversarilor, Sf. Matei face o lungă paralelă între opera lui Moise și cea a Mântuitorului (cap. V). În acest scop autorul alege și rezolvă unele cazuri, care interesau numai pe Iudei sau pe creștinii proveniți din sinagogă. Scopul apologetic-polemic al Evangheliei după Matei se vede, mai ales, d'n cap. XXIII, unde Iisus demască fățărnicia fariseilor.

Dintre toate Evangheliile, cea după Matei este mai ebraizantă, atât după conținutul ei, cât și după limba ei grecească, care arată caracterul de traducere. Zicem ebraizantă și după conținut, în sensul că Sf. Matei se ocupă cu un șir de chestiuni, care priveau numai pe creștinii dintre Iudei.

A doua Evanghelie sinoptică, în ordine cronologică, este cea după Marcu. După cuprinsul ei, este cea mai scurtă. Față de Evanghelia după Matei cu 1068 versete și cea după Luca cu 1149 versete, Evanghelia după Marcu numără abia 674 versete. Cuprinsul ei se poate desface în două părți:

1. Istoria activității Mântuitorului în Galileia și pe cale spre Ierusalim (I, 1-10, 5); 2. Activitatea Domnului în Ierusalim, Patimile, Moartea, Învierea și arătările după Înviere (XI, 1-16, 20). Materialul tratat se află aproape în întregime în celelalte două Evangheli sinoptice. Pro-

prii lui Marcu îi sunt două minuni: vindecarea surdo-mutului din Capernaum (VII, 32-37), a orbului din Betsaida (VIII, 22-27), precum și parabola seminței, care crește dela sine (IV, 26-29).

În comparație cu Matei și Luca, la Marcu lipsește istoria nașterii și prunciei lui Iisus. În deosebi lipsesc în cea mai mare parte cuvântările Domnului, înregistrate de Sf. Matei. Lipsesc în întregime predica de pe munte. Lipsesc trei minuni, istorisite de Sf. Matei: vindecarea fiului sutășului din Capernaum (Mat. VIII, 5, urm.), cea a celor doi orbi și a unui demonizat (Mat. IX, 27, urm.). Unele cuvântări ale Domnului sunt rediate numai în rezumat. Dispoziția și aranjarea materialului este asemănătoare cu cea a lui Matei, neținându-se seamă de ordinea cronologică. Evanghelia după Marcu, studiată și comentată mai puțin în epoca patristică, a format obiectul multor și variate preocupări în epoca noastră. S'a remarcat, în deosebi, stilul simplu și direct al autorului, «realismul deschis», originalitatea vieală și naturalitatea specifică a lui.

O altă caracteristică a Sf. Marcu este faptul că, în istorisirile comune celor trei Evangheliști sinoptici, Marcu este, de regulă, mai bogat în amănunte. (Ex. Mc. II, 1-14; Mc. V, 1-21; V, 22-43, comparate cu paral.: Vindecarea paralicului, Eliberarea demonizatului din Gerasa și învierea fiicei lui Iair).

Prin menționarea amănuntelor, Evanghelistul Marcu are darul să dea viață persoanelor descrise și să le prindă în imagini captivante. Atitudinile, gesturile, privirile, sentimentele Domnului, ale Ucenicilor Săi și ale mulțimii sunt rediate cu o vioiciune unică.

Sf. Marcu, autorul Evangheliei a doua este, după tradiția cea mai veche creștină, ucenicul Sf. Apostoli Petru și Pavel, despre care se aminteste, de repetate ori, în Noul Testament (F. Ap. XV. 39; Col. IV, 10; Filim., vers. 24; II T'm. IV, 11 și I Petru, V, 13). Uneori el este numit Ioan Marcu (Fapte XII, 12, 25; XV, 37), alteori Ioan (Fapte XIII, 5, 13). Foarte probabil că Sf. Marcu este originar din Ierusalim și era fiul acelei Marii la care și-a serbat Mântuitorul Cina cea de Taină împreună cu Apostolii Săi. În cazul acesta, Marcu L-a cunoscut personal pe Domnul. Unii exegeți cred că tânărul prezent la prinderea lui Iisus în grădina Ghetsmani ar fi fost chiar Marcu. De altfel, acest amănunt ni-l comunică numai Sf. Marcu (Mc. XIV, 51-52).

După Tradiție, autorul Evangheliei a doua făcea parte din ceata celor 70 de Ucenici ai Domnului.

Evanghelia după Marcu a fost scrisă la cererea creștinilor din Roma, care în majoritatea lor erau păgâno-creștini. Lucrul acesta se poate deduce din felul cum autorul explică datinile Iudeilor și descrie topografia Palestinei. Se vede că cititorii sunt străini de toate acestea. Autorul se adresează rar la Vechiul Testament. El întrebuințează mulți termeni latini.

Din cuprinsul Evangheliei, putem ușor constata că scopul urmărit de autor este demonstrarea faptului că Domnul Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu. În acest scop autorul accentuează, la orice prilej, că Iisus dispunea de puterea de a izgoni demonii.

În Evanghelia după Marcu se reflectează felul de predicare al Sf. Petru, obișnuit în cercurile credincioșilor dintre păgâni (Fapte X, 3-43).

Data fixării în scris a Evangheliei a doua se pune pe la finele anului 62 sau pe la începutul anului 63.

Evanghelia după Sf. Luca începe cu o prefață (I, 1-4) către «prea distinsul» Teofil, apoi expune viața și activitatea Domnului după următorul plan: 1. Istoria prunciei lui Ioan Botezătorul și a lui Iisus (I, 5-II, 52); 2. Activitatea Mântuitorului în Galileia (III, 1-9, 50); 3. Activitatea Domnului în Perea și pe cale spre Ierusalim (IX, 51-XIX, 27); 4. Activitatea ultimă din Ierusalim, Patimile, Învierea și arătările după Înviere, sfârșind cu înălțarea la cer (XIX, 28-XXIV, 53).

Evanghelistul ne arată în prefața Evangheliei, că și-a propus să fie cât mai complet în expunerea materiei tratate, ținând seamă de lucrările scrise până la el, desigur făcând aluzie la Evangheliile după Matei și Marcu (Lc. I, 2). Sf. Luca a cercetat «cu deamănuntul» și alte laturi ale Evangheliei, anume începuturile ei precum și ordinea cronologică în care s'au petrecut evenimentele (Lc. I, 3).

Pe lângă considerarea ordinii cronologice a faptelor și a întâmplărilor, Sf. Luca, cu aleasa lui cultură, a căutat să expună diferitele evenimente în legătura lor organică, pragmatică, după obiceiul istoricilor clasici.

Dintre cele patru Evanghelii, numai Evanghelia după Luca ne comunică știri despre nașterea lui Ioan Botezătorul și alte amănunte cu privire la Nașterea lui Iisus (Lc. cap. I și II).

Dintre cele 1149 versete ale Evangheliei a treia, 612 îi sunt proprii lui Luca. Din cele 20 minuni istorisite, 6 sunt cunoscute numai din această Evanghelie. Din cele 24 parabole istorisite de Sf. Luca, 18 se află numai în textul Evangheliei sale. În afară de aceste informațiuni bogate, Evanghelia a treia se caracterizează printr'o atitudine eminentemente socială.

În Evanghelie se condamnă acumularea bogățiilor, «mamona nedreptății», și se binecuvîntează Zacheul cel care știe să-și deslipească sufletul de bunurile sale. Sărăcia de bună voie este laudată, pentru că prin ea se asigură libertatea spiritului. Peste tot se vede că autorul Evangheliei a III-a scoate în evidență simpatia Mântuitorului pentru cei săraci și oropsiți. Un interes deosebit se arată pentru femeie, care are un loc egal de onoare cu al bărbatului în împărăția lui Dumnezeu, pregătită de Mântuitorul lumii. Chipuri sfinte ca pioasa Elisabeta, maica Botezătorului, Ana Proorocița cea plină de curățenie și credință în Mesia, văduva din Nain, care-și plânge pe unicul său fiu, văduva din Ierusalim care aruncă în cutia templului bănuțul sărăciei sale, Marta și Maria, care și celelalte femei purtătoare de mir, sunt descrise după pietatea lor adâncă și sinceră și după însușirile lor cele atât de frumoase, care le fac capabile de spiritul de jertfă și simțămintele religioase cele mai înalte. Astfel de femei s'au împărtășit de harul Mântuitorului, care nu face deosebire de stare, de rang sau de sex.

Evanghelia a treia se mai caracterizează și prin faptul că Sf. Luca subliniază mai mult decât ceilalți Evangheliști rolul Duhului Sfânt în toate etapele (fazele) vieții Mântuitorului. Când pleacă spre Iordan, spre a primi botezul lui Ioan, când se îndreaptă în pustie, spre a înfrunta ispita diavolului, când se întoarce din Galileia pentru a povădui Evanghelia despre Împărăția lui Dumnezeu sau când pornește către Ierusalim,

spre a împlini acolo profețiile, Iisus este «plin de Duhul Sfânt» (Lc. IV, 1; X, 21), acel Spirit care trebuie să lumineze și să îndrumeze și conduita credincioșilor. În lumina acestui Spirit Sfânt, Sf. Luca scoate în relief misiunea cea plină de mângâiere și pacificatoare a Celui așteptat de popoare, milostivirea Lui către păcătoși care se căiesc, înțelegerea Lui cea adâncă pentru suferințele omenеști și universalismul operei de răscumpărare.

Sf. Luca, autorul Evangheliei a treia, a fost ucenicul Sfântului Apostol Pavel și «medicul său iubit» (Col. IV, 14). El a trăit mult în apropierea Apostolului și l-a însoțit în călătoriile apostolice. Luca este autorul și al Faptelor Apostolilor.

Din felul cum știe să înlănțuiască și să prezinte evenimentele și faptele istorice, se vede că Sf. Luca era o persoană cultă, având legături cu persoane din cercuri mai înalte cum era Teofil, căruia îi închină operele sale. Evanghelia după Luca este scrisă într'o limbă greacă aproape clasică.

Scopul scrierii este arătat în cuvintele adresate lui Teofil: «ca să cunoști certitudinea învățăturii primite» (Lc. I, 4). Evanghelistul vrea să-l convingă pe Teofil despre temeinicia fără puțință de tăgadă a faptelor istorisite în cartea sa, și prin aceasta a-l câștiga și mai mult pentru cauza Evangheliei.

Intrucât Teofil era de origină păgân, Sf. Luca scoate în evidență cu deosebire acele laturi ale predicării Mântuitorului, care arată că și păgânii sunt chemați să participe la nou-înființata Impărăție a lui Dumnezeu. Sf. Luca demonstrează că scopul venirii Mântuitorului «este ca să aducă pe pământ pace și între oameni bunăvoie» (Lc. II, 14), și că, mântuirea «este gătită tuturor popoarelor și lumina Lui va lumina înaintea tuturor neamurilor» (II, 31 urm.).

Prin aceasta, Sf. Luca vrea să arate că Mântuitorul distruge barierele care deosebeau pe Iudei de Romani și celelalte popoare. Evanghelia după Luca întrunește toate notele caracteristice ale predicării Sf. Pavel, Apostolul Neamurilor, al cărui ucenic al fost Evanghelistul.

Data scrierii Evangheliei după Luca este fixată, de regulă, la sfârșitul anului 62 sau la începutul anului 63, în tot cazul după ce a fost compusă Evanghelia după Marcu și a fost tradusă din limba greacă Evanghelia după Matei.

Asemănările mari dintre cele dintâi trei Evanghelii, pe de o parte, și deosebirea acestora, pe de altă parte, față de Evanghelia după Ioan, a prilejuit, mai ales începând din secolul al XVII-lea, o serie de controverse și studii cu privire la originea celor trei Evanghelii sinoptice și la raportul lor literar. Aceasta constituie așa numita problemă sinoptică, căreia s'a încercat să i se dea diferite deslegări. Nu e timpul și nici locul să stăruim mai pe larg asupra acestei probleme. Menționăm numai că ipoteza folosirii unor izvoare scrise înainte de Evangheliile canonice, așa numitele Evanghelii primordiale (Uhrevangelien), n'are nicio bază istorică și prin urmare nicio valoare demonstrativă.

Asemănările, cât mai ales diferențele dintre sinoptici, se pot explica în chip firesc și satisfăcător prin ipoteza folosirii unei tradițiuni orale a evangheliei celei nescrise, în sensul că fiecare Evanghelist predica Evanghelia Domnului, devenită tradiție, în formă liberă, căutând să păstreze

peste tot adevărul istoric. Asemănările cele mari dintre sinoptici se explică, mai ales, prin ipoteza folosirii unui Evanghelist de către altul, în sensul că Marcu a folosit pe Matei, iar Luca a folosit pe Marcu și pe Matei, tradus din limba greacă.

Ipoteza tradițiunii, în combinare cu ipoteza folosirii textului unui Evanghelist de către altul, în ordinea arătată mai sus, explică pe deplin problema sinoptică.

II. Ideia fundamentală dogmatică și centrală a Evangheliei în general și, prin urmare, și a Evangheliilor sinoptice este **ideia despre răscumpărarea neamului omenesc de sub robia păcatului și împăcarea lui cu Dumnezeu**. Opera aceasta a săvârșit-o Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, a doua Persoană din Sf. Treime, Mesia cel prezis de Profeții Vechiului Testament și întrupat, pe cale supranaturală din Prea Curata Fecioară Maria. În scopul mântuirii omenirii, Fiul lui Dumnezeu s'a întrupat și a venit în lume ca să întemeieze o ordine nouă, care avea să se realizeze în oameni și între oameni. Această ordine nouă Iisus o numește împărăția Sa și ea formează obiectul principal al propovăduirii Lui.

În legătură strânsă cu propovăduirea despre împărăția lui Dumnezeu, Mântuitorul descoperă oamenilor adevărurile dogmatice cu privire la Dumnezeu Cel Unul după ființă și întreit în Persoane, cât și cu privire la Persoana Sa proprie, în care s'a unit firea dumnezeiască cu cea omenescă.

Iisus Hristos, Dumnezeu-omul, din iubire către oameni a luat asupra Lui păcatele acestei omeniri, pe care El le-a ispășit, pătimind, murind pe Cruce și înviind a treia zi din mormânt. În jurul acestei idei dogmatice fundamentale a răscumpărării neamului omenesc prin Iisus Hristos și a împăcării omenirii cu Dumnezeu, se grupează toate celelalte învățături dogmatice și morale ale Evangheliei, care au și o latură socială, privind viața oamenilor pe pământ ca o pregătire pentru viața cea veșnică din împărăția lui Dumnezeu cea desăvârșită din ceruri.

După cele trei Evanghelii sinoptice, Mântuitorul și-a dezvoltat propovăduirea Sa în cadrul unei idei centrale despre împărăția lui Dumnezeu, al cărei întemeietor este El.

În cele ce urmează vom sintetiza principalele învățături dogmatice și ideile sociale, cuprinse în Evangheliile sinoptice, în strânsă legătură cu învățătura despre împărăția lui Dumnezeu.

Împărăția lui Dumnezeu, propovăduită de Mântuitorul, așa cum se desprinde din Evangheliile sinoptice, se înfățișează sub trei feluri de manifestări și anume:

1. Împărăția lui Dumnezeu realizată în interiorul omului, în conștiința lui;

2. Împărăția lui Dumnezeu, realizată în exterior și în prezent, în comunitatea credincioșilor, în Biserica lui Hristos, Biserica luptătoare;

3. Împărăția lui Dumnezeu cea din Ceruri, împărăția cea viitoare, împărăția cea desăvârșită din care vor face parte Sfinții. Cu alte cuvinte, această împărăție viitoare se numește Biserica triumfătoare. După Evangheliile sinoptice, așa dar, Împărăția lui Dumnezeu, cum o numesc Marcu și Luca, sau Împărăția Cerurilor, cum o numește Matei, se înfățișează sub două laturi, una pământească, alta viitoare, dar amândouă aceste

laturi sunt două stări ale aceleiași Impărății unice a lui Dumnezeu. Pe pământ, Impărăția lui Dumnezeu este inițială și progresivă, iar dincolo în ceruri ea este în starea cea de desăvârșire.

În predica Mântuitorului, expresia «Impărăția lui Dumnezeu», sau «Impărăția Cerurilor» este luată într'un sens sau altul. Lucrul acesta se va vedea în cele ce urmează.

Odată cu venirea lui Mesia se inaugurează o eră nouă. Ioan Botezătorul marchează l'imita între timpurile vechi și timpurile noi. Până la el a fost în vigoare Legea și Profetii, adică stadiul de pregătire a Impărăției lui Dumnezeu. Atât prin lucrarea Sa, cât și prin cuvintele Sale, Mântuitorul arată că timpurile mesianice, vestește de profeti, au și sosit: «Dacă Eu cu Duhul lui Dumnezeu scot pe demoni, atunci a ajuns la voi Impărăția lui Dumnezeu» (Mt. XII, 28; Lc. XI, 20).

Celor care așteaptă alte semne decât minunile, faptele și predica Mântuitorului, Iisus le anunță că Impărăția lui Dumnezeu este de ordin spiritual, având drept scop cucerirea sufletelor. Această Impărăție nu va veni cu semne exterioare, cum așteptau Iudeii, ca să se spună despre ea: iată aici, sau acolo, căci «Impărăția lui Dumnezeu vine pe nevăzutele», fiindcă iată, Impărăția lui Dumnezeu este în voi, între voi (ἐν τοῖς ὑμῶν) a spus Iisus (Lc. XVII, 20).

Același răspuns l-a dat Mântuitorul delegației trimise de Ioan Botezătorul din închisoare, ca să întrebe pe Iisus, dacă El este Mesia sau să aștepte pe altul: «Mergeți și spuneți lui Ioan cele ce auziți și vedeți: orbii își capătă vederea, schiopii umblă, leproșii se curătesc și surzii aud, morții înviază și săracilor li se binevestește» (Mt. XI, 2-5). Impărăția lui Dumnezeu, împărăția mesianică, cu caracterul său de regenerare spirituală și interioară, se arată aproape pe fiecare pagină a Sfintelor Evanghelii.

Primul cuvânt cu care își începe Iisus propovăduirea, este o chemare la îndreptare, la convertire: «Pocățiți-vă că s'a apropiat Impărăția Cerurilor» (Mt. IV, 17; X, 7; Mc. I, 4). Aceasta însemnează că Impărăția lui Dumnezeu trebuie să se înfăptuiască mai întâi în inima oamenilor printr'o schimbare, o prefacere a sufletului, în sensul de reînnoire a omului lăuntric, ca să devină făptură nouă, cum se va exprima Sf. Pavel în epistolele sale.

Ființa, scopul, caracterul și aspectul Impărăției lui Dumnezeu sunt limpede arătate în parabolele, de care s'a servit Mântuitorul pentru a face mai înțeleasă învățătura Sa. Parabola semănătorului (Mt. XIII, 1-23; Mc. IV, 3-20, Lc. VIII, 4-5), a neghinei (Mt. XIII, 24-30), a grăuntelui de muștar (Mt. XIII, 31-32), a aluatului care dospește întreaga frământătură (Mt. XIII, 33, Lc. XIV, 20-21), a comorii ascunse în țarină (Mt. XIV, 24), a neguțătorului de mărgăritare prețioase (Mt. XIII, 45-46), a năvodului (Mt. XIII, 47-50), a stăpânului care cere socoteală slugilor (Mt. XVIII, 23-35), a ospătului de nuntă (Mt. XXII, 12-14), a lucrătorilor vieri (Mt. XX, 1-16), a celor 10 fecioare (Mt. XXV, 1-13), a slugilor viclene (Mt. XXV, 14-30; Mc. XIV, 34-37) ș. a., sunt tot atâtea prilejuri pentru Iisus, ca să arate că Impărăția cerurilor este Impărăția lui Iisus, întemeiată pe pământ, adică comunitatea celor ce cred în El și se conduc după poruncile Lui, formând Biserica luptătoare, care are misiunea de a

transforma sufletele oamenilor, a-i sfinți și a-i uni cu Dumnezeu și întrelaltă.

Din aceste parabole, care ne dau o sinteză a învățaturii lui Iisus, despre împărăția lui Dumnezeu, înțelegem ușor că aici e vorba și despre o împărăție viitoare, transcendentă. Parabolele ne arată cum Impărăția lui Dumnezeu ia începutul aici pe pământ, cum crește încet și progresează continuu, asemenea grăuntelui de muștar, cum se întrupează ea în societatea-Biserică. În ele vedem starea actuală prezentă a Impărăției și câmpul ei de activitate, care tinde mereu spre înălțime până ce se absoarbe cu totul în împărăția cea cerească și veșnică, la sfârșitul lumii și la judecata universală.

Scopul Impărăției lui Dumnezeu, a împărăției mesianice este, prin urmare, o acțiune asupra oamenilor. Acest scop se arată mai ales în predica de pe munte, «legea de temelie», «marea chartă» a acestei Impărății.

Învățătura lui Iisus, în deosebire locurile cari opun Evanghelia legii, acele locuri care stabilesc deosebirea radicală dintre doctrina lui Iisus și cea a fariseilor, arată clar și precis că nimic nu era mai străin de gândirea Mântuitorului, decât instaurarea unei împărății, așa cum o voiau și o așteptau contemporanii Săi.

C altă caracteristică distinctivă a Impărăției, întemeiată de Iisus, este universalismul ei. Ea are misiunea să cuprindă în cadrele ei omenirea întregă, fără excepții de națiuni sau rase. Prin însuși faptul că această Impărăție este de ordin spiritual, deosebirile dintre oameni trebuie să dispară: «Drept aceea vă spun că mulți dela Apus și dela Răsărit vor sta la masă cu Avraam, cu Isac și Iacov în Impărăția Cerurilor» (Mt. VIII, 11). Când Fiul Omului va veni la judecată, El va afla oi credincioase din toate neamurile (Mt. XXV, 32). «Oricine împlinește voia Părintelui Ceresc este tatăl Meu și mama Mea, zice Mântuitorul (Mt. XII, 50, cf. Mc. III, 35; Lc. VIII, 21).

Evanghelia Sa trebuie să fie propovăduită în toată lumea prin Ucenicii Săi (Mt. XXVIII, 19, cf. Mt. XXIV, 14; XXVI, 13; Mc. XIII, 10; XIV, 9; Lc. XXIV, 47).

Impărăția lui Dumnezeu începe și se dezvoltă, în fiecare, în chip individual. Inima fiecăruia este câmpul unde se aruncă sămânța Evangheliei. Oricine primește în interiorul său vestea cea bună, începe să zidească în el însuși Impărăția lui Dumnezeu.

Impărăția lui Dumnezeu în înțelesul de Biserică, adică sub forma unei societăți organizate și publice, se vede, mai cu csebire în locurile dela Mt. XVI, 18 și XXVIII, 25-26.

Mântuitorul vorbește despre întemeierea Bisericii pe temelul credinței în divinitatea Sa, mărturisită de Petru în numele Apostolilor, cărora li se promite cheile Impărăției Cerurilor și li se dă asigurarea că orice vor lega pe pământ vor fi legate și în ceruri (Mt. XVI, 18-19), și că unde vor fi doi sau trei adunați în numele Lui, acolo va fi și El, de față, în mijlocul lor (Mt. XVIII, 20).

Cheile Impărăției Cerurilor reprezintă puterea de deslegare, care se exercită în cadrul Bisericii pe pământ (Biserica luptătoare). Din locurile citate mai sus, se vede, în primul rând, aspectul social vizibil al Impărăției lui Dumnezeu. Biserica, care unește pe credincioși într'o unitate văzută, cu o ierarhie (Mt. XXVIII, 18), cult și administrarea Sf. Taine.

După ființa ei, Biserica are și un element nevăzut, spiritual. În Catholicism (Biserica papală), se accentuează, în chip exagerat, Biserica, ca organism văzut (social). În Protestantism se accentuează numai partea interioară, cea nevăzută. În Ortodoxie se pune accent, deopotrivă, atât pe aspectul văzut cât și pe cel nevăzut al Bisericii.

Condițiile de intrare în Împărăția lui Dumnezeu ni le comunică Evangheliștii sinoptici, la diferite ocazii. Aceste condiții sunt: pocăința, credința, botezul, smerenia, ș. a. Atât Ioan Botezătorul cât și Iisus își încep propovăduirea cu îndemnul: «Pocăiți-vă că s'a apropiat Împărăția Cerurilor». «Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie» (Mc. I, 15). «Cine va crede și se va boteza, se va mântui» (Mc. XVI, urm.; cf. Fapte II, 38).

În strânsă legătură cu pocăința, credința și botezul, Mântuitorul arată importanța smereniei ca virtute, care înlesnește intrarea în Împărăția lui Dumnezeu.

Păcatul mândriei poate închide porțile Împărăției lui Dumnezeu chiar și Ucenicilor Domnului, stăpâniți de acest păcat; smerenia unită cu căința adevărată deschide aceste porți, chiar și celor mai păcătoși.

«Adevăr grăiesc vouă că vameșii și desfrânatel merg înaintea voastră în Împărăția lui Dumnezeu» (Mt. XXI, 31). Parabola fiului rătăcit și a vameșului și fariseului sunt foarte grăitoare în această privință.

Iisus invită să intre în Împărăția Sa în deosebi pe cei oproșiți, pe cei săraci și nenorociți: «Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni» (Mt. XI, 28).

Pe scurt, Împărăția Cerurilor e făgăduită celor săraci cu duhul (celor deslipiți în interiorul lor de pofta după bogăție), celor blânzi, celor care însetează de dreptate, celor milostivi, celor cu inimă curată, celor care lucrează pentru pace, celor care suferă persecuții pentru apărarea dreptății. Pe toți aceștia îi ferește Mântuitorul (Mt. V, 3).

În predica de pe munte și cu alte ocazii, Iisus stabilește reguli amănunțite pentru viața cea nouă din Împărăția lui Dumnezeu. Legea supremă care trebuie să stea la temelie a vieții celei noi este iubirea, cu cele două laturi ale ei, iubirea către Dumnezeu și iubirea către aproapele. «Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău și din tot cugetul tău. Aceasta este cea mai mare și cea dintâi poruncă din Lege, iar a doua asemenea acesteia: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși. În aceste două porunci atarnă toată Legea și Proorocii». (Mt. XXII, 37, urm.). Mântuitorul dă un nou conținut și un nou înțeles legii iubirii, care era formulată cu aceleași cuvinte și în Vechiul Testament, dar cu înțeles mai restrâns. Întâi iubirea către Dumnezeu în Vechiul Testament este despărțită de iubirea către aproapele. Apoi conceptul despre aproapele era mult mai îngust. Aproapele era cel înrudit, era numai Iudeul.

Iisus descoperă un aspect nou al manifestării lui Dumnezeu către oameni: Dumnezeu este Părintele cel Bun, «Tatăl nostru cel din ceruri», care intră într'un raport filial cu membrii Împărăției, deaceia și iubirea către Părintele Cerească ia, cu totul, altă înfățișare față de cum era concepută în Vechiul Testament. Iubirea către Dumnezeu implică, în chip necesar, iubirea către aproapele. Căci nu poți iubi pe Dumnezeu fără să iubești pe fratele tău, creat ca și tine după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. După învățătura lui Iisus, aproapele este tot omul, în special cel

nenorocit. Sau, invers, pentru cel nenorocit aproapele său este tot omul care îi vine în ajutor (Lc. X, 30, urm.). Iubirea către aproapele presupune biruința asupra egoismului, lipsa oricărei urî, a oricărei animozități (Mt. V, 21, urm.; VII, 1, urm.; Lc. VI, 41-47).

Iubirea către aproapele se cuprinde în iertarea greșalelor și a jignirilor (Mt. V, 38, urm.). Iubirea către Dumnezeu se arată în împlinirea voinței și poruncilor Lui: «Nu tot cel ce îmi va zice Doamne, Doamne, va intra în Împărăția lui Dumnezeu, ci cel ce face voia Tatălui Meu Celui din ceruri» (Mt. VII, 21). «Voia Tatălui este ca să ne iubim unii pe alții, așa cum ne-a iubit Fiul Său» (Ioan XIII, 24; XV, 12).

Unul dintre criteriile după care credincioșii vor fi socotiți vrednici de a moșteni Împărăția Cerurilor, sunt faptele cele bune către aproapele în lipsă și nevoie. A îmbrăca pe cel gol, a sătura pe cel flămând, a potoli setea celui însetat, a îngriji pe cel bolnav, a cerceta pe cei din închisoare, însemnează a iubi efectiv pe aproapele și a împlini astfel porunca Mântuitorului, care se identifică cu toți oropsții vieții (Mt. XXV, 31, urm.).

Cel ce iubește cu adevărat pe Dumnezeu și pe aproapele, nu se lasă robit de bogăție, mamona nedreptății (Mt. VI, 24; XIX, 23; Lc. XVI, 13). Cel ce vrea să urmeze pe Iisus trebuie să pună mai presus mântuirea sufletului decât bunurie sale (Mt. VI, 19; Mc. VIII, 36, urm.). «Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui, iar celelalte se vor adăuga vouă» (Mt. VII, 33).

Dreptatea care orânduiește raporturile vieții celei noi, luminată și potențată de iubire, trebuie să întrecă cu mult pe cea a omului lipsit de puterea harului lui Hristos (Lc. VI, 32-34; Mt. V, 46-47).

Scopul suprem spre care trebuie să aspire cetățenii Împărăției lui Dumnezeu este desăvârșirea, sfințenia: «Fiți dar voi desăvârșiți, precum și Tatăl vostru cel din ceruri, desăvârșit este» (Mt. V, 48).

În legătură cu propovăduirea lui Iisus despre Împărăția lui Dumnezeu pe care El o întemeiază, Evangheliile sinoptice pun în lumină încă două idei principale dogmatice și anume: mesianitatea și divinitatea Întemeietorului Împărăției.

Mesianitatea lui Iisus este afirmată chiar la începutul Evangheliilor după Matei și Luca. Arhanghelul Gavriil vestește Sfintei Fecioare Maria că Domnul va da Fiului ei tronul părintelui său David, și va împărați peste casa lui Iacov și Împărăția Lui nu va avea sfârșit (Lc. I, 32). Aceste cuvinte fac aluzie la Mesia cel prezis de Isaia în cap. IX, 5. Elisaveta salută pe Sf. Maria, drept Maica Mântuitorului: «De unde mie aceasta ca să vină la mine Maica Domnului meu?» (Lc. I, 42). Ingerul Domnului descoperă Dreptului Iosif că Maria, logodnica sa, a zămislit din Duhul Sfânt: «Ea va naște Fiu și vei chema numele Lui Iisus, căci El va mântui pe poporul Său din păcate» (Mt. I, 20, 21). Ingerul citează cu acest prilej profetia lui Isaia despre Fecioara care naște pe Imanuel (VII, 14), și care profetie s'a împlinit acum la Nașterea lui Iisus din Sf. Fecioară Maria (Lc. I, 22-23). Însemnarea mesianică a profetiei lui Isaia despre Pruncul Imanuel născut din Fecioară era cunoscută de toți. Numele Iisus dat Pruncului Fecioarei avea deasemenea o însemnare mesianică, b'ne precizează pe vremea venirii Mântuitorului în lume. Iisus—Iehosua—Iosua însemnează «Mântuitor»—Dumnezeu mântuiește. În acest înțeles grăește Ingerul păstorilor din Betleem: «Iată vă vestesc vouă bucurie mare, care

va fi pentru tot poporul că în oraşul lui David, astăzi vi s'a născut un Mântuitor care este Hristos Domnul» (Lc. II, 10-12). De aici se vede limpede că Pruncul este Hristos, adică unsul — Mesia = Maşiah cel prezis de Profeţi.

Dreptul Simeon s'a învrednicit să nu guste moartea până nu va vedea pe «Unsul Domnului» (Lc. II, 26).

Mesianismul lui Iisus se desprinde şi din istorisirea închinării Magilor: «Unde este să se nască Hristos = Mesia?», a întrebat Irod pe cărturari (Mc. II, 4).

Când Botezătorul se arată la marginea Iordanului predicând, mulţi cugetau că el este Mesia (Lc. III, 15). Mântuitorul îşi descoperă mesianitatea treptat, potrivit înţelegerii ascultătorilor Săi, spulberând cu orice prilej falsele lor aşteptări în această privinţă.

Iisus se identifică cu Mesia cel vestit de Isaia în cap. LXI, 1, urm. C'tind în sinagoga d'n Nazaret cuvintele Profetului: «Duhul Domnului peste Mine, căci Domnul M'a uns să binevestesc săracilor, M'a trimis să vîndez pe cei cu inima zdrobită, să vestesc robilor eliberarea», Iisus a zis: «astăzi s'a împlinit Scriptura aceasta în auzul vostru» (Lc. IV, 10-21).

Am arătat, la început, că mai ales Sf. Matei stăruieşte mult să dovedească că în persoana lui Iisus s'au împlinit profeţiile mesianice ale Vechiului Testament, în înţelesul cel mai înalt.

Pentru descoperirea mesianităţii Sale, Mântuitorul se numeşte pe Sine «Fiul Omului». Iisus se intitulează «Fiul Omului», oridecâteori anunţă suferinţele Sale, Moartea şi Invierea Sa (Mc. VIII, 3, urm.; Mt. XVI, 21, urm.; Lc. IX, 22; Mt. XVII, 22; Mc. XI, 30; Lc. IX, 30; Mt. XX, 18; Mc. X, 33; Lc. VIII, 31, urm.).

«Fiul Omului», ca termen mesianic, se referă îndeosebi la profeţiile mesianice, despre rolul lui Dumnezeu care suferă pentru păcatele omenirii (Isaia XL, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9; LII, 13-53, 12). Expresia «Fiul Omului» la Daniel VII, 13, are sens mesianic în înţelesul că Iisus este Intemeietorul şi Reprezentantul Impărăţiei lui Dumnezeu. În acest înţeles, expresia este folosită de Iisus în cuvântarea Sa eshatologică (Mt. XXV, 31-46). «Fiul Omului» este la Matei, cap. XXV, o fiinţă preexistentă care va veni la judecata universală.

În alte locuri «Fiul Omului» este descris mai mult decât un om simplu. El este mai mare decât Iona şi Solomon (Mc. XII, 41-42), El este «Domn al Sâmbetei» şi «mai mare decât templul» (Mt. XII, 6-8). Expresia «Fiul Omului» exprimă atât firea omenească cât şi cea dumnezeiască. Divinitatea lui Iisus este exprimată însă şi mai bine în expresia «Fiul lui Dumnezeu». Această numire o aflăm atât în Evangheliile sinoptice cât şi în Evanghelia Sfîntului Ioan. Sf. Marcu îşi începe Evanghelia astfel: «Începutul Evangheliei lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu». În aceste cuvinte Evanghelistul arată că Iisus Hristos omul, este în acelaşi timp Fiul lui Dumnezeu, în sensul propriu al cuvîntului, adică în aceeaşi persoană este unită firea dumnezeiască cu cea omenească. Divinitatea lui Iisus se descoperă la Naşterea Lui din Sfînta Fecioară: «Sfîntul ce se va naşte din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema», vesteşte Ingerul Mariei. Naşterea fecioarelnică prin pogorîrea şi adumbrirea Duhului lui Dumnezeu, arată iarăşi firea dumnezeiască şi omenească a Pruncului mesia-

nic (Lc. I, 35). Cele două firi unite în persoana lui Iisus sunt prezise de Profetul Isaia prin denumirea ce o dă lui Mesia: Imanuel—Dumnezeu cu noi, Dumnezeu-Omul (Mt. I, 23; cf. Isaia VII, 14). Insuși Dumnezeu Tatăl declară pe Iisus drept Fiul al Său, în chip solemn, la Botez și la Schimbarea la Față (Mt. III, 17; Mc. I, 11; Lc. III, 22; Mt. XVII, 5): «Și auzi glas din ceruri care a zis: Acesta este Fiul Meu cel iubit, pentru care bine am voit» (Mt. III, 17).

Drept Fiul lui Dumnezeu este proclamat Iisus de către Apostoli, prin glasul lui Petru (Mt. XIV, 33; XVI, 16). Intr'o formă mai discretă, afirmă însuși Iisus despre Sine că este Fiul lui Dumnezeu, în parabola vierilor necredincioși (Mt. XXI, 33-46). În chip solemn și hotărît a mărturisit Iisus despre Sine că este Hristos, Fiul lui Dumnezeu, în fața Arhiereului, când a fost provocat la această mărturie, prin jurământ (Mt. XXVI, 63-64).

Divinitatea lui Iisus, pe care El o mărturisea și o dovedea și prin faptele și minunile Sale, a constituit motivul principal de acuzare, pentru a fi osândit la moarte de adversarii Săi.

În legătură cu divinitatea Mântuitorului, Evangheliștii sinoptici arată că prin Iisus, Dumnezeu a descoperit și Taina Sf. Treimi în dumnezeire, cu prilejul botezului Domnului în Jordan (Mt. III, 16; Lc. III, 20), și cu prilejul trimiterii Apostolilor spre evanghelizare în toată lumea (Mt. XXVIII, 19): «Botezându-i în numele Tatălui, al Fiului și al Duhului Sfânt».

Identitatea de ființă dintre Dumnezeu Tatăl și Dumnezeu Fiul se vede din locul dela Matei XI, 27: «Nimeni nu cunoaște deplin pe Fiul, fără numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, fără numai Fiul». Evanghelia după Ioan va lămurii deplin ce este Hristos și ființa Lui, precum și raportul Său cu Tatăl și cu Duhul Sfânt.

Opera de răscumpărare a Fiului lui Dumnezeu este descrisă de Evangheliștii sinoptici ca și de Sf. Ioan, în deosebire, în legătură cu suferințele și moartea pe Cruce pentru ispășirea păcatelor omenirii.

Acestea sunt principalele idei dogmatice din Evangheliile sinoptice, pe care le-a descoperit Mântuitorul în cadrul propovăduirii Sale despre Împărăția lui Dumnezeu. Din cele expuse mai sus, se poate vedea că învățătura dogmatică a Mântuitorului are și o latură morală și prin urmare și un aspect social.

Sfintele Evanghelii ne arată că învățătura Mântuitorului n'a fost un sistem teoretic ca al unui filosof, care-și construiește sistemul său de gândire, închizându-se în biblioteca și în camera sa de lucru. Evanghelia propovăduită de Mântuitorul este «o putere a lui Dumnezeu pentru mântuirea fiecăruia, care crede» (Rom. I, 16), de aceea ea are legătură strânsă cu viața omenească, atât cea individuală cât și cea socială.

Scopul venirii Mântuitorului în lume a fost să stabilească o legătură nouă și definitivă între Dumnezeu și om. Prin Iisus Hristos, Dumnezeu s'a descoperit oamenilor în toată plinătatea (Evrei I, 1, urm.), ca un Părinte adevărat, care trimite pe «Fiul Său cel iubit», ca să scape pe oameni, să mântuiască ce era pierdut» (Mt. XVIII, 11 și paral.).

Ideile înalte despre Dumnezeu, ca un Părinte bun și milostiv, care din iubire trimite pe însuși Fiul Său în lume, luând chipul omului, având fire omenească, afară de păcat, ca să răscumpere pe om, să-l ridice și să-l

fnobileze prin har, are o mare înrudire cu privire la prețuirea valorii și demnității omenești, precum și la scopul cel înalt pentru care a fost creat.

Propovăduirea în lume a învățaturii despre răscumpărarea neamului omenesc prin însuși Fiul lui Dumnezeu, care s'a făcut om, pățimind și murind, pentru ispășirea păcatelor oamenilor, avea să aducă în lume o nouă concepție despre viață și despre rostul omului. Această învățătură avea să pătrundă în sufletul oamenilor și apoi avea să se răsfrângă asupra societății, pricinuind transformări în toată alcătuirea societății lumii vechi.

Înalta Sa învățătură Mântuitorul a propovăduit-o, dela început, între oameni, prin cuvântările și parabolele Sale, cele neasemănate de frumoase. Chiar dela începutul activității Sale, Iisus și-a ales Ucenici pe Sfinții Apostoli, pe care i-a pregătit, timp de trei ani, cu scopul de a continua propovăduirea Evangheliei în lumea întreagă.

Mântuitorul și-a împletit predica învățaturii Sale dumnezeiești cu fapta cea bună, alinând durerile și suferințele oamenilor, vindecând pe cei bolnavi, eliberând de demoni pe cei stăpâniți de ei, săturând pe cei flămânzi, înviind din morți, «tămăduind orice boală și orice neputință era în popor» (Mt. IV, 23; Mc. I, 34). Prin urmare, Iisus n'a dus o viață de singularizare, n'a fost un solitar. El a intrat în viața socială cu toată ființa Lui. A luat parte la bucuriile și necazurile ei. Participă la nunta din Cana Galileii, ia parte la momentele de durere, stă la masă cu oameni de diferite categorii sociale: vameși, farisei, etc. Are prieteni și adversari. Pretutindeni propovăduiește Împărăția lui Dumnezeu, cu adevărurile și scopurile sale, căutând să pregătească sufletele oamenilor, să-i transforme, să-i facă mai buni, mai cinstiți, mai demni de chemarea lor de oameni. Pentru răspândirea acestor adevăruri, Iisus intră în luptă cu cărturarii și fariseii, care refuzau să facă parte din Împărăția lui Dumnezeu, dar nici pe alții nu-i lăsau să intre (Mt. XXIII).

După cum vedem, Iisus al Evangheliei n'a fost un visător utopic, care s'ar fi legănat de niște idealuri sociale, irealizabile, cum vrea să ni-l prezinte Renan. Mântuitorul nu și-a îndreptat învățătura Sa numai în sfera vieții particulare și numai în direcția mântuirii sufletului omenesc, cum susțin alții. Dar El n'a fost nici un revoluționar, în sensul că El ar fi intenționat să construiască un sistem social, politic sau economic, privind numai viața pământească. Sunt greșite, cu totul, astfel de concepții, despre Evanghelie și despre Iisus.

Iisus este întemeietorul adevăratei religii, Creștinismul, care urmărește mântuirea credincioșilor prin har, credință și fapte bune. Harul și credința sunt elemente spirituale și privesc pe fiecare credincios în parte, individual. Credința, însă, se dovedește prin fapta cea bună, care se referă la aproapele și prin aceasta la societatea în care insul trăiește și se desăvârșește ca personalitate morală.

Iată, prin urmare, cum învățătura Evangheliei are caracter și individual și social. Sfera ei de înrăurire privește întreaga viață omenească. Mântuitorul, prin predica Sa, a avut în vedere această viață, în totalitatea ei. Domnul se adresează mai întâi individului, pentru că ridicarea și îmbunătățirea vieții obștești este strâns legată de formarea unor oameni mai buni, mai drepecți, mai desăvârșici moralicește.

După aceste considerații de ordin general, ne mai rămâne să schișăm câteva idei cu deosebit caracter social, idei care se desprind din Evangheliile sinoptice. Despre unele din ele s'a vorbit în altă ordine de idei.

O mare, neasemănat de mare înrăurire asupra omului ca individ și colectivitate a avut și are ideea de egalitate a tuturor oamenilor în fața lui Dumnezeu, atât după originea lor comună, cât și după scopul soteriologic pe care-l urmăresc ei. Ideea aceasta se desprinde clar din Evangheliile sinoptice. Nu fără scop Sf. Evanghelist Luca continuă genealogia Mântuitorului până la Adam, strămoșul întregii omeniri și prin aceasta la Dumnezeu, creatorul omului. Sf. Luca vrea să demonstreze cititorilor săi creștini dintre păgâni, că întreg neamul omenesc își are obârșă dela aceeași pereche de oameni, creați de unul, singur adevăratul Dumnezeu. Părintele tuturor (Lc. II, 23, urm.). De aceea Mântuitorul a venit în lume să mântuiască pe toți cei ce cred în El, fără deosebire de rasă, de rang sau de categorie socială.

Mântuirea pe care o va aduce Pruncul mesianic «este gătită **tuturor popoarelor și lumina Lui va lumina tuturor neamurilor**», rostește dreptul Simeon (Lc. II, 31, urm.). Ideea aceasta despre egalitatea și universalismul mântuirii se desprinde și din Evanghelia după Matei. Intre strămoșii lui Iisus, Evanghelistul Matei amintește patru femei, fapt neobșnuit de altfel la Iudei: Tamar, Rahab, Rut și Batșeba (Mt. I, 3, 5, 6). Tamar și Rahab erau cananeence, Batșeba hețtă, iar Rut moabiteancă. Afară de aceasta, se știe că Tamar, Rahab și Batșeba erau niște păcătoase. Prin amintirea acestor persoane, Evanghelistul vrea să dea înțeles, din prima pagină, zic Sfinții Părinți, că Hristos a venit să mântuiască toată lumea, bărbați și femei, drepti și păcătoși, Iudei și celelalte popoare. Cu alte cuvinte, Iisus a venit să sfărâme barierele ce deosebeau pe Iudei de toate celelalte popoare. A venit să arate că în Impărăția lui Dumnezeu vor intra nu numai cei ce se trag din sămânța lui Avraam (Mt. III, 9; IV, 11), ci mai ales cei cu credința lui Avraam (Mt. III, 9; Rom. IV, 11).

Din ideea egalității oamenilor în fața lui Dumnezeu derivă ideea înfrățirii tuturor oamenilor. Oamenii trebuie să se considere frați întreolaltă, având Părinte comun pe Dumnezeu în ceruri, «care face să răsară soarele peste cei răi și peste cei buni, și trimite ploaie peste cei drepti și peste cei nedrepti» (Mt. V, 45).

În lumina acestor înalte idei ale Evangheliei, sunt osândite rasismul, șovinismul și orice discriminări între popoarele lumii. Tot așa sunt contrare învățăturilor Evangheliei deosebirile sociale, bazate pe nedreptate și asuprire.

Pe timpul venirii Mântuitorului în lume, omenirea era împărțită în două clase opuse una alteia: stăpâni pe deoparte, în număr mai mic, și sclavi pe de altă parte, în număr foarte mare.

Mântuitorul n'a desființat formal instituția sclaviei, trista rătăcire a lumii antice, dar prin propovăduirea ideii despre egalitatea religioasă a oamenilor i-a zdruncinat temeliele, încât această instituție inumană trebuia să dispară odată cu structura vechilor organisme sociale, bazate pe nedreptate, pe disprețul făpturii omenești și pe exploatarea celui slab de către cel tare.

Iubirea, legea fundamentală a Evangheliei lui Hristos, regula de aur a moralei creștine, a avut și are o incalculabilă importanță și înrăurire asupra întregii vieți omenești. Impreună cu ideea de egalitate și fraternitate a tuturor oamenilor, iubirea s'a revărsat ca o ploaie binefăcătoare și înviorătoare peste întreaga făptură umană și peste toată activitatea ei. Din ea a radiat generozitatea, elanul, optimismul sănătos și credința în mai bine, credința în progres.

În felurite ocazii Mântuitorul a arătat, practic, prin exemplul vieții Sale, prin parabolele și predica Sa de pe munte, cum trebuie înțeleasă și practică iubirea față de aproapele. Parabola samariteanului m'ostiv, putem zice, ne dă o sinteză a întregii învățăături a Domnului despre legea iubirii.

Fondul creștin de iubire, de egalitate religioasă era, deci, cu neputință, ca să nu creieze o nouă mentalitate în omenire. Sclavia primea o grea lovitură, ea era zdruncinată prin porunca iubirii aproapelei și prin egalitatea religioasă a oamenilor înaintea lui Dumnezeu. În acest înțeles Sf. Apostol Pavel proclama anticipat drepturile omului, prin cuvintele: «Nu mai este Iudeu, nici El'n, nu mai este rob nici slobod, nu mai este parte bărbătească, nici parte femeiască, fiindcă toți suntem una în Hristos» (Gal. III, 28).

Onisim, sclavul lui Filimon, devenit creștin, nu mai era ființa disprețuită de altădată, ci el este fratele iubit întru Domnul al Apostolului Pavel și al stăpânului său» (Fil. I, 16, 17).

Ideia de dreptate unită cu iubirea, ca împlinire a datoriilor față de Dumnezeu și aproapele trebuie să întreacă cu mult dreptatea cea formală, pur legală a cărturarilor și a fariseilor, care îndepărtează de Împărăția cerurilor (Mt. V, 20).

Dreptatea, după Evanghelie, exclude egoismul ca criteriu în stabilirea raporturilor cu semenii și pune interesul obștesc înaintea celui individual.

Acestea sunt ideile principale care manifestă un caracter social evident. Iubirea, egalitatea, frățietatea și dreptatea, toate luminate și potentate de puterea harului lui Hristos, sunt niște surse strălucitoare, care au luminat și au încălzit și luminează și încălzesc mereu viața credincioșilor, ajutând-o în năzuința sa spre mai bine, ca să dea roadele cele mai frumoase.

În lumina acestor înalte principii, așa dar, cele mai variate laturi ale vieții obștești și individuale își găsesc o deslegare justă.

În toate problemele sociale principale, care sunt mereu de actualitate și preocupă mințile oamenilor. Evanghelia constă în izvor de lumină și inspirație pentru credincioși. Aici vom aminti numai pe cele mai importante, și anume: Problema vieții familiare a femeii și a copilului, problema muncii, a bunurilor materiale, a datoriilor cetățenești și a credincioșilor, a iubirii de patrie și a păcii.

Din ideea de egalitate religioasă a tuturor oamenilor se desprind și drepturile femeii, care este egală cu bărbatul, după originea și scopul ei. În păgânism, femeia era socotită inferioară bărbatului. Mântuitorul o restabilește în drepturile ei firești, ridicând și înnobilând viața familială, proclamând monogamia, ca singură formă de conviețuire normală și sfințind-o prin taina nunții (Mt. XIX, 3-12; Mc. X, 1-12; Lc. XVI, 18). Mân-

tuitorul binecuvintează îndeosebi pe femeie în rolul ei măreț de mamă... Mântuitorul, vorbind de căsătorie și despre ființa ei, îndată după aceasta primește la Sine, cu toată bunătaea, un grup de copii pe care-i binecuvintează: «Lăsați copiii să vină la Mine, că a unora ca aceștia este Impărăția Cerurilor» (Mt. XIX, 13; Mc. X, 13-16; Lc. XVIII, 15-17). Mântuitorul binecuvântând pe copii, în același timp binecuvintează și pe mamele lor, care îi țineau în brațe. Iisus arată că mai ales copiii sunt capabili să facă parte din Impărăția Cerurilor ca unii care sunt nevinovați. Din această scenă descrisă de toți cei trei Evangheliști sinoptici, se desprinde grija deosebită ce trebuie arătată în formarea copiilor ca buni creștini și vrednici cetățeni.

Mântuitorul a prețuit munca, prin exemplul Său personal, lucrând cu brațele și cu mintea, ostenind în propovăduirea cuvântului dumnezeiesc. Prin aceasta a binecuvântat pe toți muncitorii și munca lor cea folositoare. Prin cuvintele rostite de Iisus: «Vrednic este lucrătorul de plata sa» (Lc. X, 7), se arată că muncitorul trebuie prețuit, iar munca lui este o valoare, care trebuie răsplătită.

Am văzut, în altă parte, că mai ales Evanghelia după Luca stăruie mai mult decât ceilalți Evangheliști asupra laturei sociale a învățturii Mântuitorului. Mai ales în trei parabole: a bogatului lacom (Lc. XII, 5-8), a bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (Lc. XVI, 19-31), și a economului nedrept, precum și în întâlnirea Domnului cu tânărul bogat (Lc. XVIII, 18-25), se pune problema bogăției, a bunurilor materiale.

Din toate aceste locuri, se vede că Mântuitorul osândește lăcomia, zgârcenia, nedreptatea și egoismul. El arată că bunurile materiale acumulate de oameni pentru satisfacerea plăcerilor egoiste, devin un idol, care îi robesc în așa măsură, încât ele devin o mare piedică și o mare primejdie pentru mântuirea omului: «Mai ușor va trece cămila prin urechile acului, decât bogatul să intre în împărăția lui Dumnezeu» (Lc. XVIII, 25).

Bogăția acumulată în mâna celor puțini, devine un element de perturbare continuă în relațiile dintre oameni. Domnul nu condamnă bunurile materiale în sine, ci condamnă reaua lor întrebuințare. Condamna pe bogății lacomi, nedrepti și egoiști.

Domnul recomandă peste tot sărăcia «cu duhul», adică deslipirea credincioșilor, în conștiința lor, de bunurile materiale, care trebuie considerate nu scop în sine, ci mijloace spre atingerea unor scopuri superioare.

În acest sens trebuie să se înțeleagă parabola talanților, unde Mântuitorul laudă buna întrebuințare a talanților și a înmulțirii lor, adică producerea de bunuri materiale și spirituale prin muncă.

Spiritul Evangheliei nu poate aproba și nici nu se poate împăca, cu sistemele politice și sociale, care încurajează exploatarea omului de către om, prin repartitie nejustă a bunurilor materiale. Creștinismul și Evanghelia se bucură când se realizează în lume dreptatea socială și Biserica trebuie să sprijine toate eforturile oamenilor, care se cstenesc să promoveze în lume mai multă dreptate, mai mult progres, mai multă fericire.

Omul fiind o ființă socială, prin însăși natura sa, nu se poate desvolta ca personalitate decât în societate și anume într-o societate organizată. Această societate este Statul. Bunul mers al societății se răsfrânge asupra individului, deaceia rezultă o serie de obligațiuni pentru individ către Statul din care face parte. Insuși Mântuitorul și-a îndeplinit

obligățiile către colectivitate, plătind impozite (Mt. XVII, 25-27). El a învățat apoi, că fiecare cetățean trebuie să-și îndeplinească îndatoririle către comunitate, organizată statal, contribuind prin aceasta la bunul mers obștesc. Îndeplinirea îndatoririlor către Dumnezeu, nu exclude pe cele către colectivitate. Și unele și altele trebuiesc îndeplinite deopotrivă.

Acesta este înțelesul cuvintelor atât de cunoscute: «Dați cezarului cele ce sunt ale cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu» (Mt. XXII, 21). Credinciosul adevărat, care se conduce de spiritul Evangheliei, își împlinește obligațiile către Stat, cu drag și în conștiință, așa învăță Sf. Apostol Pavel (Rom. XIII, 7-8).

Creștinul își iubește poporul în mijlocul căruia trăiește, și patria sa, fiind gata să se sacrifice pentru binele obștesc. Pilda Mântuitorului este instructivă și în această privință. El a iubit cu tot sufletul poporul cel necăjit, căutând să-i alene suferințele și necazurile. Atașamentul și dragostea lui Iisus către popor, către mulțime, se desprind din cuvintele rostite de El: «Mi-i milă de popor» (Mc. VIII, 2), și «dați-le voi să mănânce» (Mt. XIV, 16).

Deasemenea Mântuitorul și-a iubit patria, în sens mai restrâns, Galileia, apoi patria mai mare, Țara Sfântă, cu capitala ei Ierusalimul. El este trimis mai întâi la oile pierdute ale lui Israel (Mt. XV, 24). Dragostea de patrie a lui Iisus transpiră și din cuvintele pline de mâhnire, rostite de El, cu privire la viitorul nefericit al ei: «Ierusalime, Ierusalime, care omori pe Profeți și ucizi cu pietre pe cei trimiși la tine, de câte ori voit-am să adun pe fiii tăi, după cum adună pasărea pe puii ei, sub aripile sale, dar tu nu ai vrut» (Mt. XXIII, 37).

*

Incheiem expunerea noastră cu sublinierea accentuată că Evanghelia înseamnă solia păcii: a păcii cu Dumnezeu, a păcii cu sine însuși, a păcii cu aproapele, a păcii pe pământ, între toate popoarele lumii.

Hristos a fost prezis de profeți ca Domn al Păcii (Isaia IX, 5). Misiunea Lui este «Pacea pe pământ», cum au vestit Ingerii la Nașterea Lui (Lc. II, 14).

Fiul lui Dumnezeu s'a întrupat și a venit în lume ca să împace pe om cu Dumnezeu și pe oameni întreolaltă, pentru a deveni fiu iubiți ai Împărăției lui Dumnezeu, care este «dreptate, pace și bucurie, întru Duhul Sfânt» (Rom. XIV, 5).

Creștinul are, așa dar, această scumpă și nobilă misiune în lume: de a lucra din toate puterile sale pentru păstrarea, sporirea, întărirea păcii peste tot pământul.

De câte ori credinciosul se roagă cu smerenie, rostind cuvintele: «Vie Împărăția Ta, fie voia Ta precum în cer, așa și pe pământ», el crede într-o ordine tot mai bună și mai desăvârșită, după modelul celei din cer.

Pentru realizarea acestei ordine e nevoie de pace, tot mai multă și mai deplină pace.

De aceea, «Ferițiți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema» (Mt. V, 8).

SFÂNTA ÎMPĂRTĂȘIRE ÎN SPIRITUALITATEA CREȘTINĂ DEASĂ ORI RARĂ ÎMPĂRTĂȘIRE ?

1. **Considerații de principiu.** — Prin spiritualitate creștină se înțelege în general viețuirea în Hristos, adică un chip de gândire, de simțire și de trăire a vieții în Duhul lui Hristos, El fiind obiectul supremei noastre iubiri, modelul ideal și mijlocitorul perfecțiunii și mântuirii noastre. Punctul culminant al acestei spiritualități se atinge în unirea cu Dumnezeu prin Hristos, prin care viața noastră își realizează desăvârșita ei creștere duhovnicească, întru cât în acest chip El ne face părtași la viața Lui însuși. Intr'un cuvânt, «viața în Hristos constă în unirea sufletului nostru cu Dumnezeu»¹⁾.

Această participare la viața dumnezeiască ne este înlesnită prin Sfințele Taine, începând cu Botezul și culminând în Sf. Euharistie, în care se atinge desăvârșirea acestei uniri, spre care se concentrează toate aspirațiile și străduințele creștinului adevărat. Sf. Euharistie reprezintă în comparație cu celelalte Taine înconunarea urcușului nostru duhovnicesc, deoarece credincioșii se împărtășesc printr'însa nu numai de daruri anumite ale harului mântuitor ca în fiecare din celelalte, ci se unesc cu Hristos însuși, Izvorul și vistiernicul vieții și al harului, cu împărtășitorul tuturor darurilor, care privesc viața și pietatea (2 Petru, I, 3)²⁾. Intr'adevăr, prin «mâncarea și băutura duhovnicească» a Sfântului Trup și Sânge ale lui Hristos, care este Pâinea cea cerească, cea vie și dătătoare de viață veșnică (Ioan, VI, 33-59), ființa noastră întreagă cu fondul ei cel mai intim ajunge pătrunsă de prezența Mântuitorului; făcându-ne astfel una cu El, «sufletul, trupul și toate puterile noastre se înduhovnicesc, pen-trucă se unește suflet cu suflet, trup cu trup și sânge cu sânge»³⁾. Se îndeplinește astfel ceea ce El însuși a spus: «Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu, rămâne în Mine și Eu în el» (Ioan, VI, 56). Hristos ne face astfel părtași la biruința și propria Sa desăvârșire, ne dă din însăși viața dumnezeiască primită în natura Sa dela Tatăl, sfințindu-ne și într'un anumit chip îndumnezeindu-ne. În consecință, puterile naturale ale sufletului sunt înviorate spre bine, dobândind forța necesară pentru înfrângerea piedicilor din calea virtuților și pentru ferirea de păcatele de moarte.

Credinciosul înduhovnicit astfel prin Sf. Euharistie este sprijinit în silințele sale de a duce și practic o viață în Hristos, prin conformarea în toate acțiunile sale sentimentelor lui Iisus, așa cum îndemna Sf. Ap.

1. Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, cartea II. P. G., t. CL, col. 521. Vezi și traducerea românească de Pr. Dr. Teodor Bodogae, pag. 26.

2. Vezi Macarie, *Dogmatica*, traducere românească de Arhim. Gherasim Timuș, partea III-a, pag. 473 și 532.

3. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cartea IV. P. G., t. CL, col. 584 D.

Pavel: «In voi trebuie să fie aceleași s'mțiri ca și în Hristos Iisus» (Filipeni II, 5). Căci adevărata viață în Hristos sau desăvârșita spiritualitate creștină se realizează atunci când cineva poate să spună cu Apostolul neamurilor: «acum nu mai trăesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Galat., II, 20).

Covârșitoarea însemnătate a Sfintei Împărtășiri în spiritualitatea creștină apare astfel mai presus de orice îndoială. Printr'un astfel de considerent se explică apariția acelor deprinderi de deasă împărtășire, cu culminație în împărtășirea zilnică, preconizate și dirijate în anumite părți ale lumii creștine chiar ca metodă pentru susținerea și promovarea spiritualității. Expresiunile «deasa împărtășire» și «împărtășirea zilnică» au ajuns astfel termeni tehnici în teologia spirituală a Bisericii romano-catolice, unde au intervenit decrete papale și s'au acordat indulgențe speciale spre încurajarea și răspândirea acestor practici ⁴⁾, în deosebi după emoția generală provocată de reacțiunea jansenistă. Actul împărtășirii nu rămâne astfel numai termenul sau țelul perfecțiunii spirituale, ci capătă un caracter oarecum modificat, ajungând el însuși un exercițiu de spiritualitate. Nu este greu de observat că, în acest caz, apare luată în considerație cu precădere laturea ontologică a sfințirii, adică mai mult partea lui Dumnezeu în opera pentru mântuirea noastră, rămânând oarecum umbrît aspectul psihologic al sfințeniei și conlucrarea credinciosului prin nevoițe personale, adică prin anumite acte care trebuie să-l facă vrednic pentru primirea Sfintelor Taine. Intr'adevăr, în Biserica romano-catolică, acordarea Împărtășirii nu este privită ca recompensă pentru meritele celor care se apropie de ea și, ca atare, nimeni nu este oprit să se împărtășească zilnic chiar, decât dacă are pe conștiință un păcat de moarte. De altfel, aplicat ca regulă de obște, acest sistem nu oferă în toate cazurile și pentru toți cele mai bune condițiuni de pregătire în intervalul scurt dintre împărtășiri, așa că, prin metodizare, poate fi favorizată uneori transformarea spovedaniei și împărtășirii în acte mecanice și formale. Dela această observație pleca reacțiunea rigoristă a jansenismului din veacul al XVII-lea, când imputa Bisericii romano-catolice că, prin dese împărtășiri și mai cu seamă prin cele zilnice, se înlesnește nu perfecțiunea spirituală, ci laxitatea morală ⁵⁾.

În concepția Bisericii Ortodoxe însă, roadele Sfintei Euharistii și deci perfecțiunea spirituală nu se determină prin numărul de împărtășiri, ci ele depind de dispozițiunile sufletești, pe care le aduc credincioșii cu ocaziunea primirii Sfintelor Taine ale Trupului și Sângelui Domnului. Ea se găsește astfel de acord în această privință cu Sf. Ap. Pavel, care ne face atenți că «cel ce va mânca Pâinea aceasta și va bea paharul acesta cu nevrădnicie, va fi vinovat față de Trupul și Sângele Domnului... Căci cel ce mănâncă și bea din ele cu nevrădnicie, acela mănâncă și bea sieși osândă, nesocotind Trupul Domnului» (1 Corint. XI, 27, 29). Însemnătatea esențială a aspectului psihologic sau mai exact a momentului ascetic (toate actele de pocăință, de rugăciune și exercitare în virtute) în legă-

4. Vezi diferitele decrete ale Sf. Congregații publicate în *De la réception quotidienne de la Sainte Eucharistie. Collection des décrets de la St. Congrégation du Concile et de la S. C. des indulgences.*

5. Cf. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, pp. 1-49.

tură cu Sf. Impărtășire își găsește temeiul într'un considerent de ordin teologic, enunțat de același Sf. Apostol, atunci când subliniază că «ori de câte ori mâncați Pâinea aceasta și beți acest pahar, vestiți moartea Domnului» (1 Corint., XI, 26). Ca actualizare a morții și suferințelor Domnului pe Golgota, Sf. Euharistie constituie adică mijlocul cel mai desăvârșit pentru împărtășirea credincioșilor de binefacerile acestei Jertfe mântuitoare, participând la moartea Lui prin omorîrea sau înăbușirea păcatelor și instinctelor, care reprezintă în noi omul cel vechiu sau pă-mântesc (Coloseni, III, 5, 8 squ.). Căci, în spiritul învățaturii Sf. Ap. Pavel, moarte sau a deveni morți păcatului însemnează canonul de pocăință, prin care ne deslipim de patimi cu sdrobire de inimă și prin exercitarea virtuților, care ne apropie de Dumnezeu prin Iisus Hristos. Prin Sf. Euharistie, fiecare dintre noi este deci și astăzi justificat, răscumpărat, împăcat cu Dumnezeu și sfințit, numai dacă unește jertfa sa duhovnicească cu Jertfa Domnului, apropiindu-se de masa sfântă pătruns de pocăință pentru păcatele sale ⁶). Murim astfel împreună cu El, ca să ne împărtășim și de învierea Lui. Câtă vreme, însă, nu este eliminat din suflet tot ceea ce este imperfecțiune sau păcat, nu sunt înlăturate condițiunile, în care Sf. Euharistie își îndeplinește lucrarea sa de «leac al nemuririi» și «antidot împotriva morții» ⁷).

Prin urmare, în ordinea perfecțiunii creștine, împărtășirea cu Sf. Euharistie reprezintă nu numai termenul sau punctul culminant al spiritua-lității, ci este în același timp și o răsplată sau un premiu, cu care sunt încununați cei care se nevoiesc spre ea cu nevoința cea bună. De aceea, Nicolae Cabasila sublinia că «se cuvine... ca întru sudoarea frunții să ne câștigăm această Pâine (Sf. Euharistie), ce pentru noi s'a frânt și numai pentru ființele cuvântătoare s'a rându-it; căci Domnul a zis să ne sânguim pentru hrana care rămâne (Ioan VI, 27). S'a poruncit adică să ne apropiem de această Cină nu fără nicio grijă și fără a face nimic, ci străduindu-ne» ⁸), cu alte cuvinte ca oamenii care fac eforturi pentru atingerea acestui ideal de spiri-tualitate, ca unii care trebuie adică «a urmări bunul (împărtășirea cu Sf. Taine), nu ca și cum am fi împinși și târșiți cu sila, ci printr'o râvnă și printr'un avânt spontan, întocmai ca cei pricepuți la întrecerile dela curse» ⁹). Așa dar, «în Euharistie, Hristos nu este numai curățitor și nouă ajutor în luptă, ci și premiu, pe care trebuie să-l ia cel ce se luptă» ¹⁰).

De această doctrină se află inspirată regula subliniată stăruitor, precum vom vedea, de Sfinții noștri Părinți și aplicată neîntrerupt și cu scum-

6. Cf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cartea IV. P. G., t. CL, col. 588. Ideea aceasta se găsește sugestiv exprimată în stilul de rugăciune al unuia din paragrafele private la Sf. Impărtășire din cântecul de pietate, de circulație interconfesională, *De imitacione Christi* (în traducerea românească a Pr. D. C. Vișan, intitulată *Urmând pe Domnul*, Buc., 1927, p. 274): «Toate greșalele și fără-de-legile, pe care le-am săvârșit înaintea Ta..., le pun în fața Ta, Doamne, pe jertfelnicul împăcării, ca să le arzi cu focul iubirii Tale, să ștergi toată necurăția, pe care au făcut-o în rugetul meu și, după ce mă voui curăți, să-mi trimiți harul pe care l-am pierdut din pricina păcatelor, iertându-mă întru totul și primindu-mă cu îndurare...».

7. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeșeni*, 20.

8. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cartea IV. P. G., t. CL, col. 605 C.

9. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cartea IV. P. G., t. CL, col. 605 A.

10. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cartea IV. P. G., t. CL, col. 608 B.

pătate în practica Bisericii Ortodoxe, care nu încurajează pe nimeni să vină la împărtășire fără o inimă neturburată de păcat și neverificată la scaunul de spovedanie. Ritmul, în care sunt primiți credincioșii la Sf. Împărtășire, depinde deci de râvna depusă de fiecare, cu ajutorul harului, în săvârșirea urcușului său duhovnicesc, până la treapta corespunzătoare vredniciei cerute pentru luarea Sfintelor Taine ale Trupului și Sângelui Domnului. Disciplina împărtășirii fiind astfel întocmită în spirit de libertate, metodizarea ca într'un regim sub numele de «deasă împărtășire», dusă până la împărtășirea în fiecare zi, nu s'a putut bucura în practica Bisericii Ortodoxe de valoarea unei reguli comune și oficial recomandată.

2. Privire istorică. — De altfel, în istoria bisericească, înțelesul expresiunii «deasă împărtășire» nu reprezintă o noțiune fixă, ci el se determină după epoci, în raport cu regula sau nivelul respectiv de viață creștină. Astfel, raportată la epoca creștinismului primar, s'ar putea spune că împărtășirea s'ar fi putut numi deasă sau mai deasă, numai dacă un credincios ar fi avut ocazia să se apropie de Sfintele Taine ale Trupului și Sângelui Domnului mai mult decât odată în cursul săptămânii, deoarece singura zi liturgică și, deci, unicul prilej de împărtășire era Duminica. Cel puțin în primele două veacuri creștine, aceasta era situația, precum ne informează lămurit Faptele Apostolilor (XX, 7), Didahia celor 12 Apostoli (XIV, 1) și Apologia întâia a Sf. Justin Martirul și Filosoful (LXVII, 7). Acest din urmă Părinte bisericesc precizează chiar că Duminica era ziua, în care se împărtășeau toți membrii comunității. Denumirile de «măsa» și «Cina Domnului» (I Corint. X, 21 și XI, 20), «măncare și băutură duhovnicească» (Didahia, X, 3), «frângerea pâinii» (F. Ap. II, 42 și 46), pâine și pahar binecuvântat (I Corint. X, 16), sub care se găsește desemnată la început Sf. Euharistie, nu lasă nicio îndoială că scopul final al Liturghiei era tocmai împărtășirea credincioșilor. O astfel de destinație îi era dată de altfel de însuși Mântuitorul, prin formulele de instituire («Luați, mâncați...; beți dintru acesta toți...»), precum și prin caracterul obligatoriu, pe care i-l imprimă atunci când zice: «De nu veți mânca Trupul Fiului Omului și de nu veți bea Sângele Lui, nu veți avea viață întru voi... Căci Trupul Meu este cu adevărat mâncare și Sângele Meu este cu adevărat băutură» (Ioan XI, 53, 55). De aceea, Sf. Euharistie s'a mai numit și «Împărtășanie» (I Corint. X, 16), iar Liturghiei i s'a mai spus și *συνάξις*, adică adunarea credincioșilor la masa euharistică. Împărtășirea este deci un act implicit Liturghiei, ceea ce însemnează că nu se poate concepe Liturghie fără împărtășire, acesta fiind mijlocul prin care se sfințesc credincioșii și ajung în uniune și comunune cu Domnul și astfel unii cu alții. Chemarea «Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați» (de Sf. Taine) din însuși textul Liturghiei înlătură orice îndoială în această privință.

Este necesar să subliniem în legătură cu unele laturi ale problemei noastre, că actul împărtășirii a avut loc întotdeauna în cadrul comunității liturgice, adică al adunării credincioșilor veniți în biserică la Sf. Liturghie. Nici atunci și nici mai târziu, Biserica nu a făcut nicio excepție în această privință decât pentru cei bolnavi¹¹), iar în unele regiuni pentru sihaștri. Temporar însă și numai în condițiile de nesiguranță pentru

11. Sf. Justin Martirul și Filosoful, *Apologia întâia*, LXVII, 5.

viață și de lipsă de libertate în activitate sub regimul de persecuție religioasă în epoca primară, Biserica a admis să se dea credincioșilor, chiar acasă, Sf. Euharistie, spre a o avea la îndemână în caz de nevoie și în lipsă de preot. Păstrarea Sfintei Euharistii acasă pentru astfel de întâmplări extraordinare era însă în același timp o ocaziune, cel puțin pentru credincioșii deosebit de evlavioși, de a-și satisface pietatea, luând singuri Impărtășirea în fiecare zi. Existența acestui obicei, caracteristic în deosebi anumitor regiuni, se găsește confirmată în scrierile lui Tertulian¹²⁾, Sfântului Ciprian¹³⁾ și Clement al Alexandriei¹⁴⁾. Sf. Vasile cel Mare semnalează contnuarea unei astfel de practici chiar în vremea sa, deci după perioada persecuțiilor și anume în Biserica Alexandriei și a Egiptului¹⁵⁾. Această îngăduință fiind condiționată la originea ei de existența unor împrejurări excepționale, Biserica a oprit în cele din urmă luarea miridelor euharistice de către credincioși, motivată fiind și de unele cazuri de profanarea Sfintei Euharistii și întrebuițarea ei în scopuri superstițioase¹⁶⁾.

Rămâne, prin urmare, bine stabilit în lumina datelor istoriei Bisericii pe de o parte faptul că împărtășirea duminicală reprezenta regula comună și oficială a vieții creștine din epoca primară, iar pe alta că, la originea sa, împărtășirea deasă și zilnică apare determinată de împrejurări extraordinare, ca un act particular de devoție personală și în bună parte ca practică locală. Intervin însă în curând măsuri ca cele din canoanele 9 și 10 ap., dar mai cu seamă 2 Antiohia (an. 341), prin care erau excomunicați cei care evitau Sf. Impărtășire, fie plecând din biserică în timpul serviciului divin, fie neprezentându-se la primirea Sfintelor Taine, deși asistaseră la întreaga slujbă. Ce se întâmplase? La mijloc era,

12. Tertullianus, *De idololatria*, cap. VII. P. L., t. I, col. 669; *Ad uxorem*, cartea II, 5. P. L., t. II, col. 1296.

13. Sf. Cyprian, *De oratione dominica*, cap. XVIII. P. L., t. IV, col. 549 A-B și 531; *De lapsis*, n. 22. P. L., t. IV, col. 498.

14. Clement Alexandrinul, *Cerc bogat se va mântui*, 83. P. G., t. X, col. 628.

15. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola XCIII către patricia Caesaria*. P. G., t. XXXII, col. 484 B: «...Iar că în vremuri de persecuție cineva este silit să ia Impărtășirea cu mâna sa, când lipsește preot sau diacon, este de prisos a se lămuri că nu e deloc un lucru grav, prin faptul că aceasta se află confirmată ca un obicei îndelungat, prin însăși starea lucrurilor. Căci toți monahii viețuitori în pustietăți, unde nu se află preot, păstrând la ei Impărtășirea, se precestească ei înșiși. Iar în Alexandria și în Egipt, chiar fiecare dintre credincioșii mireni are de cele mai multe ori Impărtășirea la el acasă și, când vrea, se împărtășește singur». Pentru explicarea acestei practici, Sf. Vasile cel Mare întrebuițează în continuarea textului forma unui raționament, care are la bază faptul că în acea vreme, chiar la împărtășitul în biserică, credincioșii primeau în mână Trupul Domnului, dela preot, ducându-l la gură fiecare cu propria-i mână. Ceea ce făceau ei acasă nu era adică de fapt decât executarea celui de al doilea timp din actul împărtășirii, pe care tot ei îl îndeplineau și în biserică. Așa încât consumau acasă mirida euharistică cu credința că o primesc și se împărtășesc chiar de cel ce le-a dat-o în biserică.

Practica împărtășirii duminicale, dese și chiar zilnice, în Biserica Alexandriei din acea vreme, este confirmată indirect de canonul 3 al lui Timotei al Alexandriei († 385), care îngăduie ca cel îndrăcit să fie primit la Sf. Euharistie, dacă nu o hulește, «dar nu în fiecare zi, căci îi este destul numai Duminică», ceea ce înseamnă că cei sănătoși se împărtășeau și în alte zile ale săptămânii.

16. Vezi Nichifor Callist, *Istoria bisericăscă*, cartea 13, cap. 7. P. G., t. CXLVI; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschii, *Liturgica...*, ed. 1909, pag. 226 și 538; L'Abbé Jules Corblet, *Histoire... du sacrement de l'Eucharistie*, vol. I, p. 522.

oare, numai răcirea râvnei noilor generații de creștini, în sufletul cărora ideea mântuirii nu mai găsea o rezonanță tot atât de tare ca la cei din epoca primară? Explicația nu trebuie căutată exclusiv într-o cauză de natură pur psihologică, ci mai degrabă în situațiunile de fapt din viața creștină, create în cursul evoluției ei istorice. Dintre acestea, poate fi considerată principală înmulțirea zilelor liturgice în cursul săptămânii, care se adăugaseră începând chiar din veacul al treilea, pe lângă Duminică, precum era Miercurea și Vinerea, ca la Ierusalim, în Biserica Antiohiei, a Africii de Nord, etc.¹⁷⁾, ori Sâmbăta ca la Roma, Asia Mică, Siria, etc.¹⁸⁾, afară de sărbătorile fixe din acea vreme. Implicit deci, se înmulțiseră și ocaziunile pentru împărtășire, care, în concepția bisericească de atunci, era obligatorie¹⁹⁾, potrivit de altfel spiritului, în care fusese concepută, instituită, înțeleasă și practică dintru început Liturgia. În aceste condițiuni însă, devenea mai greu de realizat în intervale atât de scurte dispozițiunile sufletești cerute oricui voia să se apropie de Sf. Taine, fără a se expune să se facă vinovat față de Trupul și Sângele Domnului. În acest stadiu de evoluție a vieții bisericești, în care conștiința creștină a ajuns să se simtă oarecum forțată pe terenul pietății, s'a produs în chip firesc o rezistență pioasă, prin abținerea dela împărtășirea regulată. Disciplina, odată înfrântă prin atitudinea și obiceiul devenit din ce în ce mai general, nu s'a mai putut restabili nici sub forma inițială a împărtășirii duminicale, cu toată rigoarea canoanelor, la care ne-am referit mai înainte. Ca atare, Biserica s'a văzut nevoită în cele din urmă să recurgă la instituirea anafurei, ca un act de pogorământ, prin care a căutat să repare și să facă mai mică gravitatea unei mari pierderi pentru sufletele credincioșilor, din cauza depărtării lor de împărtășirea cu Sfintele Taine²⁰⁾. Instituirea anafurei închide astfel un capitol de experiență, dar cuprinde în același timp și un aviz la prudență în legătură cu unele tendințe de a generaliza «deasa» și «zilnica împărtășire» ca metodă de spiritualitate.

Împărtășirea în principiu la fiecare Liturghie a putut fi deci o practică generală și a format regula vieții creștine atât timp cât Duminică a fost singura zi liturgică din săptămână. Acesta este un fapt cert, precum tot atât de cert este că eschivarea credincioșilor dela Sf. Euharistie apare ca un fenomen legat de epoca, în care sărbătorile și zilele liturgice din cursul săptămânii s'au înmulțit și odată cu ele, și ocaziunile sau mai bine zis îndatoririle de împărtășire. Astfel, în perioada cam de o sută de ani, ce a urmat între inaugurarea regimului de libertate pentru Biserica și începutul evului mediu, majoritatea credincioșilor nu se mai împărtășeau decât de trei sau patru ori pe an (la Crăciun ori Bobotează, la

17. *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta*, (ed. II. W. Haereus, Heidelberg, 1929, XXVII, 6, pag. 35).

18. *Canon 49 Laodicea; Constit. Sf. Apostoli*, cartea II, 59; cartea V, 15, 20; cartea VII, 23; cartea VIII, 23; Epifaniu, *Expunerea credinței*, cap. 24. P. G., t. XLII.

19. Celor care nu voiau să intrerupă ajunarea împărtășindu-se la Liturgia din zilele de Miercuri și Vineri în Păresimi, Tertullian le recomanda să ia cu ei acasă Sf. Euharistie, spre a se împărtăși cel puțin după ora la care înceta ajunarea. *De oratione*, cap. XIX. P. L., t. I, col. 1287.

20. Vezi studiul nostru *Anafora sau antidoron*, în rev. «*Studii Teologice*», an. V (1953), Nr. 1-2.

Paște și Cincizecime). Intr'adevăr, omiliile Sfântului Ioan Gură-de-Aur, care punctează mijlocul cronologic al acestei epoci, ne informează că, deși la Constantinopol Liturghia se săvârșea în fiecare zi, totuși cei mai mulți credincioși nu se prezentau la împărtășit decât la Epifanie, în Păresimi și la Paști. Unii se apropiau de mai multe ori, alții de mai puține ori, iar cei mai mulți o singură dată sau de două ori pe an; în această din urmă categorie intrau și monahii izolați în singurătăți, unii din ei venind chiar numai o singură dată la doi ani²¹). Lucrurile se petreceau la fel și la Milan, unde vedem pe Sfântul Ambrozie dojenindu-și credincioșii că vin la împărtășit odată pe an, «așa precum s'au obișnuit să facă în Răsărit Grecii»²²). Așa dar, în stilul sau modul de viață creștină încheșat definitiv în ultima sută de ani, dela care începe evul mediu, expresiunea «împărtășire deasă» ori «mai deasă» avea același înțeles ca și astăzi, referindu-se adică la apropierea unora dintre credincioși de Sfânta Euharistie de mai multe ori decât termenele, la care obișnuia să se împărtășească în de obște comunitatea. O umbră de îndoială asupra acestor constatări pare să arunce un pasagiu din epistola scrisă de Sfântul Vasile cel Mare pe la anul 372 către patricia Caesaria. «Este bun și folositor lucru», scria el, «a te împărtăși în fiecare zi, primind Sf. Trup și Sânge ale lui Hristos, deoarece El însuși spune lămurit: Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică (Ioan VI, 55). Căci cine se îndoiește că a te împărtăși neîntrerupt de viață nu este altceva decât a trăi în multe feluri (πολλαχῶς)? Noi însă» (cu alte cuvinte: la noi sau aici în Asia Mică) «ne împărtășim de patru ori în fiecare săptămână: Duminica, Miercurea, Vinerea și Sâmbăta, precum și în alte zile, dacă este pomenirea (sărbătoarea) unui sfânt»²³). Ne găsim îndreptățiți totuși să remarcăm că cele patru zile de împărtășire, menționate în epistola Sfântului Vasile cel Mare ca uz al Bisericii din Cezareea Capadociei (Asia Mică), trebuiesc considerate cel mult ca simple ocazii de împărtășire pentru unii din membrii comunității iar nu ca regulă generală sau termene obligatorii. Este singura interpretare, pe care o îngăduie examinarea situației în lumina dispozițiilor luate prin canoanele 9, 10 ap. și 2 Antiohia. Acestea demostrează clar că apropierea de Sf. Euharistie nu mai constituia o practică a întregii comunități, în vremea Sfântului Vasile cel Mare. Dintre cei prezenți la Liturghie, participau adică la Cina Domnului numai cei deosebit de râvnitori, în timp ce ceilalți — destul de mulți, de vreme ce a fost nevoie de măsurile din canoanele menționate — se abțineau tot pentru motive de evlavie. Vorbind la propriu, zile de împărtășire însemnează, deci, în textul epistolei către patricia Caesaria, zile de Liturghie, așa cum erau în practică la reședința eparhială, unde, ca la toate catedralele episcopale, viața religioasă se desfășura într'o atmosferă de zel sau chiar quasi-monastică. În aceste ocazii se împărtă-

21. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII, 3 și 4 la ep. către Evrei*. P. G., t. LXIII, col. 131; *Omilia III, 4, 5 la ep. către Efeseni*. P. G., t. LXII, col. 28, 29.

22. Sf. Ambrozie, *De sacramentis*, cartea V, cap. IV, 25 (Text editat de Johannes Quasten, *Florilegium patristicum*, fasc VII, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, pt. III, pag. 169).

23. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola XCIII către patricia Caesaria*. P. G., t. XXXII, col. 484 B.

șeau adică clericii^{23 bis}), precum și credincioșii mai evlavioși, care puteau să ia parte la slujbă sau veneau aci anume în acest scop. Altfel, frecventarea bisericii de către întreaga comunitate patru zile pe săptămână plus sărbătorile fixe, ce s'ar fi întâmplat într'una din celelalte zile, nu s'ar putea închipui fără desorganizarea sau zădărnicierea obligațiilor din viața civilă. Caracterul de devoție al celor patru împărtașiri săptămânale din Cezareea Capadociei este, prin urmare, neîndoelnic și distinct.

De fapt, d'sciplina privitoare la împărtașire nu era uniformă acum în toată Biserica, ci se formaseră obiceiuri locale. Situația din acest timp este caracterizată astfel de Fericitul Augustin: «unji se împărtașesc cu Trupul și Sângele Domnului zilnic, iar alții numai în anumite zile; în unele părți, nu rămâne nicio zi fără Liturghie, în timp ce în altele se săvârșește numai Sâmbăta și Duminica, ori aiurea numai Duminica»²⁴). Acest text trebuie luat, fără îndoială, în aceeași interpretare ca și cel din epistola Sfântului Vasile cel Mare către Caesaria, deoarece el are în vedere pe cei care mai păstraseră încă deprinderea să se apropie de Sf. Taine, după fiecare Liturghie. Că aceasta era realitatea și în Apus, în primele veacuri din evul mediu, rezultă clar din hotărârile luate de câteva concilii. Astfel, cel ținut sub Sf. Patriciu (450—462), în Irlanda, decide să fie cercetată situația acelor care nu se împărtașesc cel puțin la Paști, iar cel dela Agde (506), în Galia, dispune să nu mai fie considerați ca creștini credincioși, care nu-și împlinesc această datorie la Crăciun, Paști și Cincizecime. În Biserica Angliei, precum afirmă Beda Venerabilul, împărtașirile se făceau în veacul al optulea de obicei la Crăciun, Epifanie și Paști. Măsura împărtașirii de trei ori pe an este repetată mai târziu și de conciliul din Tours (813). Ceva mai înainte, sinodul diocezan din Ratisbonna (799), deplângând părăsirea împărtașirii zilnice, care s'ar fi mai găsit în uz la Roma, la Greci (?) și Franci (deși hotărârile citate, precum și alte date desmint o astfel de afirmație), recomandă o împărtașire măcar la trei sau patru săptămâni²⁵).

Nu se poate nega totuși că împărtașirea deasă și zilnică găsea încă participanți în veacul al patrulea și al cincilea și chiar după aceea, printre persoanele deosebit de pioase din Apus, putându-se cita astfel de cazuri în provinciile Africii, Spaniei, Galiei și Italiei, unde exista în această privință o tradiție din epoca Bisericii primare²⁶). Ea purta însă un caracter de devoție, mărginindu-se la un număr restrâns de persoane, care-și făceau din împărtașire un mijloc de satisfacerea pietății personale. Că împărtașirea deasă și mai ales zilnică nu angaja masele în Apus, se vede și din faptul că la Milan, cu toate că Sf. Ambrozie îndemna la îm-

23 bis. La aceeași interpretare se oprește și Simion, Arhiepiscopul Tesaloncului (*Despre Preoție*). P. G., t. CLV, col. 972 și 973, iar în traducerea românească reeditată de Toma Teodorescu, Buc., 1865, la pp. 354 și 355.

24. Fericitul Augustin, *Epistola LIV*, 2. P. L., t. XXXVI, col. 200.

25. Vezi H. Leclercq, *Communio quotidiana*. Diction. d'archéologie chrétienne et de liturgie, t. III, pt. II, col. 2457-2462.

26. Cf. Fer. Augustin, *Sermo CCXXVII*. P. L., t. XXXVII, col. 200. *Tract. in Ioan.*, XXXVI, 15. P. L., t. XXXV, col. 1614; Fer. Ieronim, *Epistola XLVIII*, 15 *Ad Pammachium*. P. L., t. XXII, col. 506; *Epist. LXXI*, 6. P. L., t. XXII, col. 672; Iliariu de Poitiers, *Fragmentum VII*. P. L., t. X, col. 275; Chromacius al Aquileei, *Tract. XIV in Evang. Mathei*, 5. P. L., t. XX, col. 361; Sf. Ambrozie, *In Psalm. CXVIII*, sermo VIII, n. 26, 28, 48. P. L., t. XV, col. 1461. 1514; etc.

părtășire zilnică, majoritatea credincioșilor nu se apropia de Sf. Taine decât o singură dată pe an²⁷). Mai mult, mărturiile dela scriitorii bisericești din veacul al oincilea ne fac dovadă că această formă de pietate era primitivă nu fără rezervă chiar în Apus. «Știu», zicea Fericitul Ieronim, «că acesta este obiceiul la Roma, ca credincioșii să primească neconținut Trupul lui Hristos, ceea ce eu nici nu blamez, nici nu aplaud; fiecare să rămână la părerea lui»²⁸). Aproape în același chip se exprima puțin mai în urmă Ghenadie din Marsilia: «Nici nu laud, nici nu critic împărtășirea cu Sf. Euharistie în fiecare zi. Eu îndemn, însă, și sfătuiesc că se cuvine să ne împărtășim în toate Duminicile, dacă, bine înțeles, sufletul este neturburat de păcat»²⁹). Din regulile Sf. Benedict pare a reeși că, chiar în mănăstirile Apusului, Liturghia se săvârșea în veacul al șaselea Duminică și la sărbătorile mari, când avea loc împărtășirea³⁰). Nu este de mirare deci că, mai târziu, cu toate recomandările conciliilor și înmulțirea misselor săvârșite de clerici până la 5, 6, 7 și chiar 8 ori pe zi, împărtășirea zilnică a rămas din ce în ce mai mult fără practicanti printre credincioșii laici și monahi. Evenimente particulare istoriei din epoca modernă a Bisericii romano-catolice și-au dat însă concursul pentru oficializarea desei împărtășiri și a împărtășirii zilnice ca metodă caracteristică spiritualității apusene. Astfel, printre măsurile Conciliului tridentin (1545—1563), după sguduirea provocată de Reforma dela începutul secol. al XVI-lea, fu și reactualizarea împărtășirii dese, formulată ca o docrință a conciliului pentru apropierea credincioșilor de Sf. Comuniune, de fiecare dată când asistau la missă. Hotărârile și măsurile luate pentru răspândirea împărtășirii zilnice fac parte din contraacțiunea față de jansenism, în secolul al XVII-lea³¹).

Ca ecou al vechei tradiții creștine, împărtășirea ceva mai deasă nu-i este și nu putea să-i fie streină nici creștinismului oriental, atât ca principiu cât și ca practică. Determinarea numerică sau la termene fixe a împărtășirilor nu se găsește însă, precum am văzut, nici conformă concepției sale despre poziția Sfintei Euharistii în spiritualitatea creștină și nici consecventă experienței. De aceea, împărtășirea zilnică, una din formele «desei împărtășiri», nu a făcut nici în sens pozitiv nici în sens negativ obiectul expres al vreunei dispozițiuni oficiale, atât în vechiul creștinism oriental, cât și în Biserica Ortodoxă de mai târziu, cu toate că prilejurile nu au lipsit. Deși nu o recomandă, totuși, precum vom vedea, nu o interzice formal, ci păstrează față de ea o anumită rezervă. În chip excepțional, o hotărîre de autoritate în Biserica patristică o reprezintă în această privință canonul 66 al sinodului al șaselea ecumenic. Pentru a se accentua caracterul special de bucurie al sărbătorii Paștelui printr'o participare spirituală mai sensibilă a credincioșilor la învierea lui Hristos, li s'a recomandat să vină la biserică și să se împărtășească în fiecare din zilele săptămânii luminate. În Biserica patristică această săptămână era consi-

27. Vezi *op.* și *loc. cit.*, în nota 22.

28. Ieronim, *Epistola XLVIII, 15 ad Pammachium*. P. L., t. citat în nota 26.

29. Ghenadie din Marsilia, *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. III. P. L., t. XLII, col. 993.

30. H. Leclercq, *op.* și *loc. cit.*, col. 2461; *Rânduiala Curiosului Benedict*, cap. 11 și 14. În *Vechile rândueți ale vieții monahale*. Dobrușa, 1929, pp. 692 și 694.

31. Vezi nota 4 din prezentul studiu.

derată ca un continuu Paște, adică o zi a Învierii Domnului³²). O astfel de rânduială a rămas însă o simplă dorință a Sf. Părinți dela acest sinod care n'a reușit să intre în viața bisericească și să se transforme în obicei. Fapt este că împărtășirea zilnică nu a găsit condiții proprii de încetățenire în spiritualitatea răsăriteană, așa precum deja remarcase Fericitul Augustin, când face mențiunea că «în părțile orientale, cei mai mulți nu se împărtășesc în fiecare zi de Cina Domnului»³³). Afirmație exactă fără îndoială, căci împărtășirile zilnice, dacă în principiu nu se găseau integrate în regula oficială, practică și ca acte de devoție specială, au fost totuși posibile și în cadrul larg al spiritualității din Răsărit. În tot cursul istoriei Bisericii însă, ele au fost reprezentate aci numai prin câteva cazuri cu totul sporadice, fie de pietate individuală, fie sub forma unor curente cu caracter strict local și cu existență efemeră. Astfel, Rufin (†410) ne informează că Apolloniu († cca 395), conducătorul unei comunități de 500 de monahi, în apropiere de Hermopolis (Smun, Egipt), recomanda împărtășirea zilnică, în scopul de a nu se înstrăina de Dumnezeu³⁴). Același lucru îl făcea Nil Sinaitul († cca. 430), sfătuiind: «Ferește-te de crice stricătoare și împărtășește-te în fiecare zi, căci astfel Trupul lui Hristos se face al nostru»³⁵). Regula din epoca clasică a monahismului egiptean fixa însă în general Sâmbăta și Duminica pentru adunarea monahilor la Liturghie și împărtășire, iar rânduiala călugărilor și chiar a altor monahi prevedea numai Duminica; se găseau totuși unii care nu se împărtășeau decât odată pe an³⁶). Sâmbăta și Duminica erau zilele, în care se împărtășea și Sf. Sava (sec. V) în pustia din Palestina, unde se retrăgea în timpul Postului mare, cu Sf. Euharistie, pe care o avea cu sine³⁷).

În general deci, împărtășirea n'a figurat în spiritualitatea vechiului monahism răsăritean ca exercițiu, ci ca mijloc de sfintire prin îndumnezeire sau unirea cu Dumnezeu, care trebuie câștigată prin anumite deprinderi lăuntrice sau o anumită disciplină ascetică. Urcușul duhovnicesc spre această treaptă este alcătuit din nevoițe pentru curățirea inimii de patimi, adică tocmai pregătirea dispoziției sufletești cerute pentru îndumnezeirea prin împărtășirea cu Trupul și Sângele euharistic ale Dumnezeu-Omului. În acest sens, ideea împărtășirii și în cursul săptămânii face

32. «Fiindcă toată săptămâna cea luminată, ca o zi cu numele Domnului numită se socotește, pentru aceea canonul acesta rânduește ca toți creștinii, în săptămâna aceasta, se cuvine a îngădui înăuntru în biserici, veselindu-se și serbând învierea Domnului... și împărtășindu-se cu dumnezeieștile Taine. Pentrucă cu un chip pe acesta împreună vom învia și împreună ne vom înălța cu Hristos. *Tâlcuire* la can. 66, Sinodul VI Ecumenic, în Pidalion, trad. rom. mân. Neamțu, 1844, fila 189.

33. Fericitul Augustin, în *De sermone Domini in monte*, cartea II, cap. VII, n. 25. P. L., t. XXXIV, col. 1280.

34. Rufin, *Historia monachorum*, cap. II, VII. P. L., t. XXI, col. 406, 419; Gherasim Timuș, *Dicționar aghiografic*, pag. 99; Jean Clédat, *Baouit*. Diction d'archéologie chrét. et de liturgie, t. II, pt. I, col. 204-208.

35. Nil Sinaitul, *Capita paraenetica*. P. G., t. LXXIX, col. 1260 D.

36. Cassian, *De coenobiorum institutis*, cartea III, cap. 2, P. L., t. XLIX, col. 115; *Collationes summorum Patrum*, XIII. P. L., t. XLIX, col. 1278 sq.; *Rânduiala Cuviosului Ioan Casian*, cartea III, cap. II. În *Vechile Rânduiele ale vieții monahale*. Dobrușa, 1929, pag. 695. Vezi și *Filocalia*, traduc. român. de Pr. Dumitru Stănjiloe, vol. IV, pag. 163.

37. Gherasim Timuș, *op. cit.*, p. 783.

obiectul preocupărilor și îndemnurilor Sfântului Teodor Studitul († 826), către monahii de sub ascultarea sa. «Mult pot lacrimile și zdrobirea inimii», zicea el, «dar mai înainte de toate și dimpreună cu acestea toate are putere primirea Sfintelor Taine, față de care văzându-vă nepăsători, nu știu de ce, mă mir mult că dacă e Duminecă vă apropiați de Sf. Taine, dar nicidecum în altă zi, în care se săvârșește Liturghie. S'ar cuveni, de sigur, ca noi cei ce viețuim în mânăstire să ne împărtășim chiar în fiecare zi și nu mai rar decât la fiecare Liturghie. Le spun acestea, nu pentru că aș vrea ca voi să vă apropiați de Sf. Împărtășire cu ușurință și neluare aminte, căci este scris: Să se cerceteze omul pe sine...». (Ad discipulos catechesis, Sermo CVII. P. G., t. XCIX, col. 647). Practicanții ai unei astfel de împărtășiri mai dese s'au și găsit într'adevăr în a doua jumătate a veacului al XVIII-lea și începutul celui de al XIX-lea printre monahii dela muntele Athos. În numărul acestora se găseau cunoscutul cărturar Nicodim Aghioritul (1748-1809) și dogmatistul Atanasie din Paros, care au devenit apologetii acestei deprinderi, fiind nevoiți să dea explicațiuni pentru justificarea ei, precum și pentru risipirea suspiciunii, cu care a fost întâmpinat acest curent de către ceilalți viețuitori de acolo. În cârtica sa despre împărtășirea mai deasă ('Απολογία αὐτοῦ), Nicodim Aghioritul învăța că o astfel de împărtășire este folositoare, dacă se face după pregătirea corespunzătoare, iar Atanasie Paros lămurirea că «dacă noi primim des Sf. Împărtășire, facem acest lucru pentru ca nu cumva, neîmpărtășindu-ne vreme îndelungată, să ne fure lupul cel înțelegător, deoarece noi credem neîndoelnic că, prin harul și prin puterea Tainelor primite des, ne întărim împotriva demonilor și patimilor și ne izbăvim de orice ispită și vătămare diavolească, întru cât vrăsmașul suflutului nu îndrăznește să-l vatăme cât timp se află în el Hristos, după împărtășire». Acesta din urmă sublinia în același timp că «noi nu ne împărtășim în fiecare zi și nici pe alții nu-i învățăm acest lucru, precum ne clevețesc unii». Totuși, el nu se sfieste să adauge că în cazul că s'ar găsi cineva care ar face așa ceva, aceasta nu poate constitui o vină, dacă acela se împărtășește cu cugetul curat³⁵).

Deși extrem de rare sub forma împărtășirii zilnice, manifestațiunile pioase de împărtășire mai deasă nu se pot considera niciodată excluse în lumea monahală mai cu seamă, precum și la persoanele deosebit de cuernice, ca deprinderi temporare de multe ori, în legătură cu împrejurări

38. *Istoria Athona*, traducere în limba rusă de P. A. Sirku, pt. III, p. 392. St. Petersburg, 1892. (După traduc. român. în manuscris a Pr. Profesor Dr. D. Stăniloae). Inițierea unui curent de împărtășire mai deasă la Sf. Munte, inspirată de sigur de vechile deprinderi creștine, s'ar putea să nu fie cu totul străină nici de sugestii mai noi, venite din mediul latin al Triestului și mai cu seamă al Veneției, unde se afla o vigoasă colonie greacă și unde s'au tipărit câteva din edițiile cărților grecești de ritual. Atențiunea spre împărtășirea mai deasă și zilnică a putut fi deșteptată în monahismul atonit și de admirabila broșură *De imitatione Christi* (cartea IV), compusă în Apus dar, în același timp, fiind una din lecturile de pietate cele mai gustate și în lumea ortodoxă, în care circula în traducere greacă. După o versiune în această limbă a fost tradusă în românește de două ori în a doua jumătate a veacului al XVIII-lea (mai întâi de Ioan Duma, în anul 1774 și apoi de Iosif, Episcopul Argeșului, în anul 1794), acesta din urmă mărturisind chiar: «în douăzeci și nouă de ani ce o cetesc în toate zilele, dintr'o zi până într'altă, mi se pare totdeauna nouă...». Vezi Econ. D. Furtună, *De imitatione Christi în românește*, Dorohoi, 1928.

de viață ori cu caracterul special al condiției sau poziției lor personale. Astfel, arhimandritul Alexandru dela mănăstirea Spasc din Arzamas (Rusia), înnumărat printre ucenicii indirecti ai școlii paisiene dela Neamț, s'a împărtășit în toate cele 18 zile dina'ntea morții sale († 1845), ne mai luând altă hrană în acest timp decât câteva picături de apă³⁹). De asemenea, în «Instrucțiunile arhiepiscopului Rafail Zaborovskî către profesorii și studenții Academiei din Kiev», întocmite în anul 1736, se făcea recomandarea ca «toți studenții... în Postul Mare de două ori, după vechea datină și cu pregătirea și pocăința trebuitoare, să se spovedească și să se apropie la Cina de taină a Domnului și Mântuitorului nostru»⁴⁰). Ca metodă pastorală anume preconizată și sistematic aplicată, împărtășirea deasă și zilnică se întâlnește în lumea ortodoxă numai în cazul unic al mișcării religioase, inițiată și întreținută de prin a doua jumătatea a veacului al XIX-lea până în primii ani ai veacului nostru, de către preotul Ioan Iliev Serghiev († 1908), din parohia soborului din Kronstadt (Rusia).

3. **Participarea în spirit.** — Toate acestea au rămas însă simple apariții în spiritualitatea ortodoxă, ca manifestațiuni în cerc închis, fără urmare sau continuitate, fiind întâmpinate în general, mai ales la începuturile lor, cu atitudini de rezervă și chiar de suspiciune⁴¹). Explicațiunea se găsește în experiența făcută de privire la greutatea de a se realiza de către oricine și mai ales atât de des și continuu starea de vrednicie morală cerută de sfințenia acestui act. Este, de sigur, o dovadă de scădere a vechiului nivel de râvnă creștină că s'a ajuns treptat să se lase, la majoritatea sărbătorilor, împărtășirea numai pe seama liturghisitorilor; în timp ce «credincioșii prezenți la Liturghie, fără a se împărtăși, participă numai în spirit la masa euharistică și nu primesc decât anafura scoasă din prescura, ce se întrebuițează pentru pregătirea Sfintei Jertfe»⁴²). Fără îndoială, participarea în spirit reprezintă ea însăși unul dintre chipurile de unire a omului cu Dumnezeu, unire care se săvârșește prin cunoaștere și iubire. Prin prezența la Liturghie adică, credincioșii se găsesc în atmosfera dumnezeieștei Cini celei de taină, participă la ea cu gândul, cu mintea și cu inima, ca unii care urmăresc cu privirea și cu auzul desfășurarea acțiunii Sfintei Slujbe, dar, neimpărtășindu-se, nu se fac pe deplin subiect al lucrării ascunse și misterioase a Duhului lui Hristos. Printr'o astfel de participare, ei pot să câștige sfințenia în sensul moral în deosebi al acestui cuvânt, ca rezultat al atențiunii și al concentrării, al contemplării, al meditației și al pătrunderii de tot ceea ce se face și se rosteste în cursul serviciului divin pentru aducerea Sfintei Jertfe și în vederea împărtășirii din ea. Pe de altă parte, Jertfa liturgică este expresiunea cea mai perfectă a unirii noastre cu Iisus Hristos, prin

39. Vezi Protoiereul Serghie Cetvericov, *Paisie, stavețul mănăstirii Neamțului*, traducere de Nicodim, tipogr. m-rii Neamț, 1933, pp. 330-381

40. Vezi Protoiereul Serghie Cetvericov, *op. cit.*, anexa I, pp. 411-412.

41. Uneori, acestea au întrecut orice măsură. Așa, de exemplu, în jurul călugărilor dela Athos, practicanți ai împărtășirii mai dese, s'a creiat faima că ei purtau în camilafcele lor câte o cutiuță cu Sf. Trup, pentru a se împărtăși oridecâteori se opreau, iar parohul soborului din Kronstadt lua la început, acasă la el, Sf. Antimis din biserică, spre a împiedeca pe preotul Ioan Serghiev de a face zilnic Liturghia.

42. Archiprete Serge Bulgakoff, *L'Orthodoxie*, p. 187.

faptul transformării în Sfântul Său Trup și Sânge a pâinii și vinului aduse de credincioși, ca simboale ale vieții lor. În plus, miridele scoase pe numele fiecăruia, împărtășindu-se de sfințire, precum observa Simion, Arhiepiscopul Tesalonicului, prin atingerea de Trupul și Sângele euharistic al Domnului, comunică prin aceasta har și sufletelor pentru care au fost proscomidite «și, dacă omul este din cei evlavioși sau din cei ce au și greșit dar s'a pocăit, atunci nevăzut el se împărtășește cu sufletul de împărtășirea harului, primind în multe cazuri și folos trupesc»⁴³).

Prin urmare, participarea în spirit la Liturghie nu rămâne absolut fără nicio urmare pentru sfințirea credincioșilor, dar o astfel de participare reprezintă numai o «împărtășire gândită» (adică o împărtășire cu gândul sau cu spiritul), după expresia lui Paisie Velicovschi⁴⁴). Sfințirea ca valoare obiectivă, ca dar al lui Dumnezeu și ca lucrare ascunsă și misterioasă a Duhului lui Hristos, prin care sufletul se umple de har și de toate bunurile și binecuvântările specifice Sfintei Jertfe euharistice, nu se dă deplin celor vii decât prin administrarea Tainei Împărtășirii, când credincioșii se unesc cu Dumnezeu-Omul, prin primirea Sfântului Său Trup și Sânge. Participarea în spirit, care reprezintă sfințirea «prin mijlocire», cum o numea Nicolae Cabasila, este deplină și corespunzătoare în chip particular sufletelor ieșite din această viață, lipsite deci de corp, fără să se înțeleagă însă că aceasta ar fi pentru cei repauzați o formă inferioară sfințirii celor vii prin împărtășirea reală. Dimpotrivă⁴⁵). Fiecare din cele două chipuri de participare la Sf. Euharistic este însă adecvat și deplin în raport cu constituția omului în cele două stări deosebite. Ca orice act uman din viața aceasta, participarea credincioșilor la Sf. Taine nu este deplină, deci, decât atunci când ei le primesc sub forma de mâncare și de băutură sfântă, făcându-se astfel părtași la sfințire și trupul. Ca atare, în raport cu caracterul ființei umane în existența ei terestră, participarea la Sf. Euharistic prin intelect și prin voință este unilaterală și nedeplină. Alcătuit din suflet și din trup, omul însuși nu se simte îndestulat numai prin participarea în spirit, ci dintr-o cerință adâncă el tinde la unirea întregii sale ființe, trup și suflet, cu Dumnezeu, sub forma sensibilă a Trupului și Sângelui euharistic ale Fiului Său. Tocmai pentru un astfel de motiv a instituit Mântuitorul Cina Sa sub forma pâinii și a vinului, invitându-i pe «toți», adică întreaga comunitate, să se împărtășească din ea, atunci când a spus: «Luați, mâncați...; beți dintru acesta toți...». Nota aceasta de realism se reflectă lămurit atât în teologia Sfinților Părinți cât și în rugăciunile, care alcătuiesc Canonul Sfintei Împărtășiri.

43. Din răspunsurile stărețului Paisie Velicovschi către un grup de credincioși. Vezi Protoereul Serghie Cetvericov, *op. cit.*, ed. I, p. 334. Vezi și la Simion, Arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Liturghie*, cap. 94, traducere românească reeditată de Toma Teodorescu, București, 1885, p. 100.

44. Paisie Velicovschi, *ibidem*. «În toată vremea și în tot ceasul, fiecare credincios poate să se împărtășească cu duhul, având foloase destul de mari. În acest fel, el se împărtășește și se hrănește în chip nevăzut cu Iisus Hristos, oricâteori se gândește cu evlavie la taina intrupării și pătimirii Sale, și se umple de iubire către El». *Urmând pe Domnul*, traducere de preotul D. C. Vișan, București, 1927, pag. 280.

45. Cf. Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieștei Liturghii*, cap. 42, 43 și 45. P. G., t. CL, col. 457-465. În traducere română a diaconului Ene Branște, pp. 94-100.

Obiectul final al Liturghiei este, prin urmare, sfințirea credincioșilor prin împărtășirea reală cu Sf. Taine, la care sunt îndemnați de fiecare dată să se apropie «cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste». Hotărârea participării în fapt la această dumnezeiască Cină de taină este lăsată, însă, în seama conștiinței fiecăruia, potrivit regulii fixate de Sf. Av. Pavel: «Să se cerceteze omul pe sine însuși, și așa să mănânce din Pâinea aceasta și să bea din acest pahar» (I Corint. XI, 28). Biserica îndeamnă și săfutește, dar nu silește și nu momeste prin artificii, ci lasă câmp liber râvnei și elanului spontan, cum am văzut că se exprima Nicolae Cabasila.

4. Disciplina împărtășirii în Biserica Ortodoxă. — Ca atare, întemeiată pe acest principiu și pe experiența din primele veacuri ale istoriei sale, Biserica s'a oprit la o regulă concepută în spirit de libertate, cu privire la împărtășire, așa precum se vede în primul rând din sensul minimal, pe care îl au termenele fixate în acest scop, fie prin uz, fie prin dispoziții oficiale ori în scrierile teologilor. Astfel, Sf. Simion, Arhiepiscopul Tesalonicului († 1430), recomandă credincioșilor mireni ca «adesea, prin svedanie cu zdrobirea inimii și cucernicia sufletului, să se cuminece și nimeni din cei ce se tem și iubesc pe Domnul să nu treacă peste 40 de zile»⁴⁶). Împărtășirea nu este înrădită însă, în acest chip, printr-un termen, deoarece Arhiepiscopul Simion nu zice că cineva trebuie să se împărtășească o singură dată la 40 de zile și nici că ar fi oprit să facă acest lucru mai înainte de împlinirea acestui timp. Termenul acesta este fixat în extremis, în sensul ca nimeni să nu-l depășească fără să fi primit Sf. Euharistie cel puțin odată, neputând să fie cineva oprit să facă aceasta de mai multe ori — «adesea», cum zicea el —, dacă nu-l osândește conștiința sa. Deci, dacă un credincios ar lua Sfintele Taine în primele săptămâni ori decade ale acestui interval, ar avea de fiecare dată înaintea sa un nou termen de 40 zile, în care, făcând la fel, ar ajunge astfel la două, trei ori patru sau chiar mai multe împărtășiri în cursul celor șase săptămâni. Orice îndoaială asupra acestei interpretări este înlăturată de însuși Arhiepiscopul Simion, care se completează astfel în conținutul textului citat: «ci, dacă se va păzi pe cât se va putea, să se apropie și mai curând de Cuminecătura lui Hristos, iar, de se va putea, chiar în toate Duminicile, mai ales cei bătrâni și cei bolnavi, pentrucă aceasta ne este viața și tăria»^{46 bis}).

46. Simion, Arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre slujba îngropării*, cap. 360. Ediția rom. cit., p. 242. P. G., t. CLV, col. 672.

46 bis. În alt loc din scrierile sale, același Arhiepiscop al Tesalonicului consideră că cei osârdnici dintre preoții de mir și ieromonahi s'ar cuveni să liturghisească și să se împărtășească, de s'ar putea, în fiecare zi, ori de patru ori pe săptămână ca Sf. Vasile cel Mare, curății prin Sf. Mărturisire, sau «măcar de două ori pe săptămână negreșit» (desigur, Sâmbăta și Duminica). *Despre preoție*, P. G., t. CLV, col. 972 și 973; în traduc. român. cit., pp. 345 și 355. Aci își găsea, de sigur, unul dintre temeiurile sale, articolul 23 din *Regulamentul pentru disciplina bisericască din anul 1875*, care prevede ca «oficiul divin în bisericile de prin mănăstiri, pe la catedrale, pe la bisericile de prin orașe, care au mijloace și cler îndestulător, să se facă în toate zilele regulat, iar pe la bisericile de pe la sate, cel puțin Sâmbetele și Duminicile și în toate sărbătorile...». Vezi Chiru Costescu, *Colecțiunea de legi, regulamente...* București, 1916, p. 291.

Impărtășirea duminicală era considerată de Sf. Grigorie Palama, Arhiepiscopul Tesalonicului († 1360), ca o datorie a fiecărui creștin. Astfel, amintind în al său «Decalog al legiurii celei după Hristos» că Duminica este ziua în care a înviat Mântuitorul, el subliniază că această zi este ocaziune pentru credincioși de a o petrece stăpâniți de gândul la viața viitoare, meditând la Legea Domnului, cercetându-și lipsurile morale și silindu-se să se îndrepteze, pentru ca astfel, mergând la slujba divină, «cu credință sinceră și cuget nevinovat te vei împărtăși cu Sf. Trup și Sânge ale lui Hristos și ve' pune început vieții desăvârșite și te vei înnoi pe sineți și te vei pregăti pentru primirea bunurilor veacului viitor»⁴⁷).

Precum se vede, spiritul vieții creștine din Biserica primară pulsează încă în prescripțiile și îndemnurile, prin care îndrumătorii duhovnicești căutau să stimuleze până nu de mult râvna spirituală a contemporanilor lor. Impărtășirea duminicală reprezenta încă idealul spiritualității bisericesti, cel puțin în conștiința oficială, rămasă fidelă principiului disciplinei primare a împărtășirii, dar care nu-și mai găsea de mult aplicare în deprinderile religioase ale credincioșilor. Prin obicei, ajunsese regulă în practica vieții bisericesti deprinderea curentă deja în timpul Sf. Ambrozie, Sf. Ioan Gură de Aur și a sinoadelor locale apusene din primele veacuri ale evului mediu, citate mai înainte. Până în cele din urmă, această practică fu recunoscută ea însăși ca regulă oficială în Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă, care ne învață că, potrivit poruncii a patra a Bisericii, suntem datori să ne mărturisim și să ne împărtășim de patru ori pe an sau «cel puțin odată pe an..., în timpul Sfintei Patruzecimi». Ca și la Arhiepiscopul Simion al Tesalonicului, aceste termene sunt de asemenea minimale, privind împărtășirea de obște, întrucât se prevede că «cei ce sunt înaintați în cuviosie și în cucernicie să se mărturisească în fiecare lună... și să se împărtășească cu Sfintele»⁴⁸). Principiul împărtășirii mai dese este admis astfel expres, cel puțin pentru cei de pe trepte superioare de pietate⁴⁹), iar aplicarea lui practică duce la crearea unei situații aproape identice cu cea din regula lui Simion al Tesalonicului. Căci este necesar să remarcăm că, în porunca a patra a Bisericii, nu se indică termene sau zile determinate pentru împărtășirile cerute în deobște, ci ele sunt presupuse în legătură cu cele patru posturi de peste an; mai mult, se precizează că «cel puțin în timpul Sfintei Patruzecimi», ceea ce însemnează în cursul acestui post, și, deci, tot așa și în cursul celorlalte.

Negreșit, treptele pietății religioase nu se pot urca de toți în aceeași cadență, pentru că aceasta nu se petrece chiar independent de temperamentul, de stările de suflet, de aptitudinile spirituale și de condițiile sau împrejurările vieții personale ale fiecăruia. Unii au nevoie de un timp mai lung de efortări, iar alții se pot concentra și se aprind mai repede de râvnă duhovnicească, simțind viu gustul sau foamea și setea spirituală de masa Domnului, fără de care actele de pietate rămân un simplu formalism cu valoare de suprafață sau chiar lipsite de orice valoare. Pe

47 Grigorie, Arhiepiscopul Tesalonicului, *Decalog...* P. G., t. CL, col. 1093 D.

48. *Mărturisirea ortodoxă*, pt. I, Răspuns la întrebarea XC.

49. În rândurile acestora poate fi socotit tot cel care se arată insufletit de iubire pentru Hristos, simte dorința și bucuria de a se uni cu El prin luarea Sfintelor Sale Taine și, pentru aceasta, având harul într'ajutor, se silește a fi curățit de patimi.

terenul vieții creștine adică, trebuie să ne imaginăm situațiile prin analogie cu întrecerile la curse, cum se exprima Sf. Ap. Pavel (I Corint. IX, 24) și după el diferiți teologi și scriitori creștini. Termenul cel mai înalt al spiritualității bisericești sau ținta propusă este împărtășirea cu Sf. Euharistie. Unii se pot apropia de ea mai curând, pentru că se găsesc în condițiuni de har și personale, care le permit să alerge mai repede; alții sosesc mai târziu, pentru că merg mai încet. De fapt, așa se și înfățișează situația mai cu seamă în parohiile din orașe, unde se văd credincioși împărtășindu-se unii în Sâmbăta și în Duminica primei săptămâni din Păresimi sau în Duminicile următoare ale Postului, iar alții Sâmbăta și Duminica Floriilor, în Joia și Sâmbăta Patimilor, iar cei mai mulți în Duminica Sfintei Invieri. Tot așa și pentru cei din gradele avansate de pietate nu se specifică o anumită Duminică din lună, ea putând să fie deci tot atât de bine pentru unii întâia, pentru alții a doua, a treia, ori a patra sau o sărbătoare din cursul lunii, deoarece nu se pot găsi gata deodată toți cu dispoziția sufletească cerută pentru o împărtășire în stare de vrednicie. Unii pot realiza o astfel de situație pentru o Duminică sau sărbătoare, iar alții pentru celelalte.

Interpretată, înțeleasă și aplicată în acest sens, care este cel exact, porunca a patra a Bisericii creiază astfel cele mai perfecte condițiuni pentru ca îndemnul Liturghiei «cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați» de Sfintele Taine, să nu răsune în deșert în niciuna din bisericile parohiale, mănăstirești sau din alte instituții bisericești. Oricând se pot găsi adică grupuri mai mari ori mai mici de credincioși, care să vină în fiecare Duminică sau sărbătoare, la Cina euharistică, în cadrul împărtășirii lor lunare ori mai rare sau din cursul posturilor. Vine astfel la expresie ceea ce noi am numit spiritul de libertate, în care este concepută disciplina Bisericii Ortodoxe cu privire la împărtășire, ca mijloc de sfințire și de perfecțiune spirituală. Ea corespunde exact situației existente în epoca instituirii anafurei, când, dacă nu se mai împărtășeau toți creștinii la fiecare Liturghie, nu era totuși Liturghie, la care măcar unii să nu primească Trupul și Sângele Domnului. Cu zel, cu tact și cu înțelepciune pastorală, aceasta poate fi pe deplin o realitate actuală în orice biserică de enorie sau din alt gen de comunitate.

Eșalonarea acestor împărtășiri este în funcție de momentul apreciat ca cel mai potrivit, de conștiința credincioșilor. Sf. Ioan Gură de Aur blama pe aceia dintre ei, care veneau la primirea Sfintelor Taine mecanic, luați de curent, fără socoteală și chibzuință, «mai mult din obicei și pentru a se supune rânduelii». Impotriva deprinderii luate de credincioși de a veni la împărtășit numai la marile praznice de peste an, el sublinia că nu acesta este criteriul, după care trebuie stabilit timpul potrivit pentru apropierea de Sf. Împărtășire; «căci nici Epifania, nici Păresimile nu ne fac vrednici să ne apropiem de Sf. Taine, ci curăția și nevinovăția sufletului. Cu acestea (dacă le ai pe acestea), apropie-te neîncetat», zicea el; «fără ele însă, niciodată...⁵⁰). Precum v'am spus adesea, s'ar cuveni ca pentru împărtășit să țineți seama nu de sărbători, ci de curăția con-

50. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III, 4, asupra epist. către Efeseni*. P. G., t. LXII, col. 28; vezi și *Omilia XXVIII, 1 as. ep. 1 Corinteni*. P. G., t. LXI, col. 283 și *Omilia XVII, 4 la ep. către Evrei*. P. G., t. LXIII, col. 131-132.

științei și atunci să vă atingeți de Sf. Jertfă. Căci cel ce este vinovat și pătat nu se cuvine să se împărtășească nici sărbătoarea cu acest Sfânt și înfricoșător Trup; cel curat însă și spălat de păcatele sale prin pocăință desăvârșită, este vrednic a se împărtăși cu dumnezeieștile Taine și să se bucure de darurile lui Dumnezeu, atât în zi de sărbătoare, cât și în oricare alt timp...⁵¹). Timpul (termenul) potrivit de împărtășire să fie pentru voi conștiința curată»⁵²).

Este limpede deci că nu numai în cursul posturilor, ci oricând se poate împărtăși cineva, dacă simte această trebuință și este pregătit cu cuvenita mărturisire. Același sens îl are și învățătura d.n. Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă, întrucât ea îngăduie celor evlavioși să vină lunar la Sf. Taine, adică în tot cursul anului bisericesc. Dacă pot fi și termene, zile sau ocazuni preferate uneori de credincioși, totuși împărtășirea nimănui nu poate fi condiționată de date fixe, căci de câte ori și când are să participe cineva la Cina Domnului atarnă de conștiința lui, așa precum a stabilit Sf. Ap. Pavel și văzurăm că sfătuește Sf. Ioan Gură de Aur. Ca atare, chiar în mănăstirile, care și-ar fixa împărtășirea mai deasă ca regulă specială de viață religioasă, nu se poate impune membrilor comunității să se împărtășească absolut toți la aceleași date și nici ca absolut toți care se află prezenți la Sf. Liturghie să se apropie neapărat la fiecare dată de Sf. Taine. Altfel, automatizarea și mecanizarea împărtășirii este inevitabilă, deoarece nu este exclus ca unii să vină numai luați de curent, iar alții pentru că nu pot să reziste prejudecății mediului. Sf. Ioan Gură de Aur ne face însă atenți că atunci când Sf. Ap. Pavel spune «oridecâteori veți mânca Pâinea aceasta...», l-a făcut pe cel ce se împărtășește stăpân, eliberându-l de orice calculare a timpului»⁵³).

Pe aceste temeuri își sprijinea Atanasie din Paros apărarea împărtășirii mai dese, practică de un anumit grup de monahi din mănăstirile Athosului, printre care se găsea el însuși. În același sens s'a pronunțat atunci și Patriarhul ecumenic Teodosie, care, trebuind să intervină pentru liniștirea spiritelor intrigate de ivirea acestui curent, dă următoarea lămurire în gramata sa d.n. anul 1772: «În ceea ce privește apropierea mai deasă ori mai rară (târzie) de împărtășirea cu prea curatele Taine, spun că nu s'a hotărât un timp anume, dar este neapărat necesară pregătirea prin pocăință și mărturisire»⁵⁴). Într-o formă aproape identică fusese dat și răspunsul canonic al Patriarhului Anastasie al Antiohiei în veacul al șaselea (an. 561) la întrebarea: «Cum este mai bine a se împărtăși: mai des, ori mai rar?». Luând ca criteriu textul din epistola I Corint. XI, 27-29, el conchidea că «este prea lămurit că mai înainte trebuie să ne curățăm și să ne liberăm de toată fapta vrăjmașă și astfel să ne apropiem de dumnezeiasca slujbă tainică, ca nu cumva să fie spre pieirea sufletului și a trupului»⁵⁵).

5. Împărtășirea deasă și spovedania. — În creștinismul oriental și

51. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre Botezul lui Hristos*, 4. P. G., t. XLIX, col. 369-370.

52. Idem, *Omilia V, 3 la 1 Timotei*, P. G., t. LXII, col. 529.

53. Atanasie Paros, în *Istoria athona*, traduc. rus. cit., p. 391. (După traduc. român. în manuscrisul citat).

54. În *Istoria Athona*, partea III-a, p. 390.

55. La Nicodim Milaș, *Canoanele...*, vol. II, pt. II, p. 263.

în speță în Biserica Ortodoxă, chestiunea împărtășirii a fost tratată și rezolvată, așa dar, nu din punct de vedere al numărului de ori sau al unor termene anume determinate, ci în dependență de starea de curăție a credincioșilor. S'a respectat astfel strict sensul versetelor cunoscute din epistola întâia către Corinteni a Sf. Ap. Pavel și a luminoaselor comentarii din omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur, din care unele extrase au fost trecute între prescripțiunile canonice privitoare la împărtășire. Acest principiu se vede afirmat invariabil, în deosebi cu ocaziunea potolirii controverselor, care au turburat atmosfera din mănăstirile Athosului, unde găseau susținători atât împărtășirea zilnică cât și împărtășirea distanțată printr'un număr mai mare ori mai mic de zile pentru pregătirea prin pocăință după svedovanie. Sesizat oficial de o scrisoare din partea conducerii Athosului, asupra discordiei ivite pe tema acestor două practici, Patriarhul ecumenic Gavril le atrage atenția prin tomosul sinodal din Aprilie 1785, că «în ceea ce privește timpul împărtășirii cu dumnezeieștile și prea curatele Taine, se recunoaște că împărtășirea mai deasă este de folos numai dacă s'ar face cu vrednicie; dar pentru a fi cu vrednicie este necesară neapărat curăția nepătată a inimii noastre. Căci timpul de împărtășire, zice marele Părinte Sf. Ioan Gură de Aur, nu-l hotărăște sărbătoarea și praznicul, ci conștiința curată și viața fără vni. Și iarăși mai departe zice același Părinte: dar dacă cineva vrea să participe la această Jertfă, trebuie să se curețe cu multe zile înainte prin pocăință, rugăcune, milostenie și prin cugetarea la cele duhovnicești și să nu se mai întoarcă la ele...⁵⁵ b s). Așa că, după Sf. Ioan Gură de Aur și după dumnezeescul Apostol, să se cerceteze fiecare dintre noi pe sine și așa să mănânce din Pâine și să bea din potir»⁵⁶).

55 bis. Tomosul reproduce în această ultimă frază un scurt pasaj din *Omilia VI, 4 contra Anomeilor (Despre Sf. Filogoniu)*. P. G., t. XLVIII, col. 755.

56. Manuel Ghedeon, *Κατοικια διατάξεις*, t. I. Constantinopol, 1888, p. 271. Sinodul consideră că ferebarea spiritelor pe tema împărtășirii era alimentată de o cârtică anonimă «Despre deasa împărtășire», ce fusese anexată la scrisoarea trimisă de conducerea Athosului. Însăși scrisoarea oficială din partea comunității relatează că, «din cauza acestei cârticele, s'au iscat și s'au format multe certuri și discuții, unii primindu-o și zicând că trebuie a se împărtăși în fiecare zi cu prea curatele Taine ale lui Hristos, ...iar alții împotrindu-se și propunând că trebuie mai întâi a se pregăti cu multe zile înainte, prin mărturisirea necesară, pr'n înfrânare și cuvenita pocăință, așa încât după aceea să se apropie de Sf. Împărtășire». Broșura păru nu numai plină de răstălmăciri și protivnică bunei rândueli și vechei practici bisericești, ci având și un caracter subversiv. De aceea, Sinodul o desaproabă prin tomosul său și interzise lectura ei sub amenințarea cu epitimii. Mai mult, în același an (1785), venind pe scaunul patriarhal Mitropolitul Procopie al Smirnei, se dete un tomos sinodal special pentru condamnarea acestei broșuri. Ca toate acțiunile întreprinse în atmosferă de enervare și de prejudecăți, condamnarea cărții «Despre deasa împărtășire» s'a dovedit pripită și neîntemeiată. Autorul ei era Macarie Notara, fost Mitropolit al Corintului, precum ne lasă să constatăm o scrisoare, ce i-a fost adresată de Neofit, Patriarhul constantinopolitan (1789-1794). Prin Mitropolitul Macarie (considerat între sfinții naționali al calendarului grec) era încunoștiințat prin această gramată patriarhală că lucrarea sa «Despre deasa împărtășire», în urma cercetării atente în sinod, a fost dovedită «folositoare de suflet și mântuitoare, neavând nimic care să împiedece pe cel ce prin pocăință și cu adevărată mărturisire se învrednicește a se împărtăși...». Ca atare, cârticica este reabilitată, ridicându-se condamnarea pronunțată mai înainte împotriva ei și anulându-se epitimiile, cu care erau amenințați cititorii. La Manuel Ghedeon, *op. cit.*, pp. 269-270, 272-274.

Uiterior, a fost nevoie să se stăruiască într'o formă ceva mai dezvoltată, prin tomosul sinodal din August 1807 al Patr. arhului Grigorie, față de cele două direcții ce continuau să se încrucișeze printre aceiași monahi, dintre care «unii ziceau că e bine a se împărtăși des și fără spovedanie, în timp ce alții că este bine la termen anumit și fără osândă». Ambele curente sunt desaprobatate însă prin hotărârile sinodului, care, ca și mai înainte, subliniază că: «împărtășirea cu prea curatele Taine se cuvine să se facă neapărat prin cercetarea fiecărui credincios, după dumnezeescul Apostol, care spune: să se cerceteze fiecare pe sine...; dar cercetarea aceasta nu se poate face de el însuși, ci de preoții-duhovnici împuterniciți de Arhierei cu gramate bisericești, ce-i îndrumază cum trebuie să cerceteze și să ispitească adâncul inimilor celor care se spovedesc, cugetele, faptele și obiceiurile și să le dea leacuri epit misindu-i după canoanele Sfinților și de Dumnezeu purtătorilor Părinți, iar după îndreptare să încuviințeze celor vrednici împărtășirea cu prea curatele Taine, precum învață și dumnezeescul Părinte al Bisericii cel cu vorbirea de aur... Deci, fiecare credincios..., conformându-se acestei reguli, să se cerceteze pe sine prin preotul său duhovnic și așa să se apropie cu frică de Dumnezeu și cu dragoste de împărtășirea cu prea curatele și înfricoșetoarele Taine»⁵⁷). Față de cei care întrețineau încă agitația spiritelor afirmând «că este dogmă și hotărâre neschimbată a Bisericii, Sf. Impărtășire la termenul de 40 de zile cu prea curatul și nesticăciosul Trup și Sânge al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos și că este neîndreptățită și neiertată cea care se face înainte sau după 40 de zile», interveni în cele din urmă tomosul sinodal din August 1819 al aceluiași Patriarh Grigorie. «Fiți încredințați și cunoașteți», li se spune, «că cei evlavioși sunt datori să se apropie și să se împărtășească cu Trupul cel de viață făcător, la fiecare Liturghie; pentru aceasta sunt invitați de preot: Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați. Dar din pricina alunecării și neputinței omului de a se împărtăși în fiecare zi, a hotărât Biserica așa, ca fiecare să se apropie de Sf. Impărtășire atunci când, mărturisindu-se duhovnicului său, este găsit vrednic de dumnezeiasca Impărtășire și primește deslegare pentru aceasta dela duhovnic. Dacă, fiind găsit vinovat, e supus la canon, să-și facă cu pocăință și lacrimi mai întâi canonul, ce i s'a dat și apoi din nou venind la duhovnic să ia dela el deslegare și așa să se învrednicească de dumnezeiasca și Sfânta Impărtășire, pentru care nu există niciun termen fix de zile; dar nici nu se cuvine să treacă mai întâi 40 de zile după ce s'a apropiat de cele dumnezeiești, deoarece acest lucru este neoprit și neîmpiedecat, așa că celui care vrea și ia învoire dela duhovnicul său ca unul ce este fără vină, îi este îngăduit să se împărtășească și săptămânal. Cu privire la acestea, nu există nici hotărâre și nici canon apostolic»⁵⁸).

Deci, dacă se poate vorbi de termene sau de intervale de timp mai mari ori mai mici între împărtășiri, adică de împărtășiri mai rari ori mai dese, aceasta depinde de măsura în care credincioșii au nevoie de un canon de pocăință de durată mai lungă sau mai scurtă, pentru câștigarea curăției necesare la apropierea de Sf. Taine. Impunerea spovedaniei ca

57. Manuel Ghedeon, *op. cit.*, t. II, C-nopol, 1889, pp. 123 și 124.

58. Manuel Ghedeon, *op. cit.*, t. II, pp. 153 și 154.

esențială condițiune înainte de împărtășire, în toate instrucțiunile oficiale, prescripțiunile canonică și cărțile simbolice, constituie o particularitate a Bisericii Ortodoxe, pe care Mărturisirea lui Mitrofan Kritopulos pare că o subliniază nu fără o transparentă aluzie, atunci când declară că «Biserica nu împărtășește pe toți cu această dumnezeiască Taină, oricum și fără cercetare, ci pe cei care sunt gata și sunt pregătiți pentru această împărtășire»⁵⁹). Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă învață chiar lămurit în Răspunsul la întrebarea 107 din partea întâia, că «la primirea infricetoarelor Taine, trebuie să ne pregătim după rânduiala Bisericii în castele Ortodoxe, adică cu mărturisire curată, post, zdrobire inimii, împăcarea deplină cu toți și altele asemenea». Iese astfel în evidență importanța, pe care o are în concepția ortodoxă aspectul psihologic sau momentul ascetic în legătură cu actul sfințirii, adică pregătirea cu pocăință prin mărturisirea sinceră a păcatelor, cu zdrobire de inimă și hotărâre de îndreptare, post și rugăciune, exercitarea în virtuțile care ne curăță de patimi și ne apropie de Hristos, evlavie și dragoste de Dumnezeu împreună cu dorința de a ne uni cu El prin împărtășirea cu Sf. Taine.

În această privință s'au ivit de curând discuțiuni în jurul unei forme sumare de spovedanie, practică la una din mănăstirile noastre, care a introdus împărtășirea deasă ca regulă specială de viață creștină a comunității. Mărturisirea nu urmează aci ritualul tradițional al Bisericii, ci este încadrată în «Rugăciunea de iertarea tuturor păcatelor celor de voie și celor fără de voie și a tot jurământul și blestemul», pe care preotul-duhovnic o citește întregii comunități adunată laolaltă, după Utrenia dela Priveghere. Când se încheie pasagiul, în care sunt enumerate diferitele categorii de păcate, asistența răspunde în cor: «Toate acestea și mai mult decât acestea am făcut». Administrarea Tainei se termină cu formula de iertare, rostită pentru toți, inclusiv închinătorii veniți aci, dar care au fost supuși aparte, mai înainte, de asemenea în grup, încă unei alte variante a acestei forme de spovedanie. Anume, fiecare din ei a răspuns afirmativ oridecâteori a auzit pronunțându-se în cursul rugăciunii menționate, titlul unui păcat pe care l-a săvârșit (de exemplu: «am mințit», «am furat», «am clevetit», etc.).

Negreșit, nu este ușor de găsit, în condițiuni sau împrejurări normale, justificare suficientă pentru spovedania în această formă, deoarece ea nu este deplină nici ca mărturisire materială, nici ca act de pocăință. Rămân adică nemărturisite și deci necunoscute circumstanțele, de care a fost legată săvârșirea păcatelor, ceea ce împiedecă pe duhovnic pe de o parte să aprecieze gradul lor de gravitate individuală, iar pe de alta să constate existența unui proces de pocăință interioară. El se află astfel în imposibilitate să prescrie un canon de pocăință pe terenul vieții creștine, adică un exercițiu de îndreptare corespunzător stărilor individuale a credincioșilor. Fără să vrea, deci, preotul-duhovnic este pus în poziție de a

59. Mitrofan Kritopulos, Ὁμολογία... La Ion Michalcescu, Θεσσαλονίκη τῆς Ὁρθοδοξίας, Leipzig, 1904, p. 225; vezi și p. 226. Între alte condițiuni de pregătire, el menționează: «...Să faci milostenii înainte și după ziua de împărtășire. În sfârșit, fiecare dintre cei ce au să se împărtășească trebuie ca să ia deslegare de păcate dela unul din preoții-duhovnici rânduți în acest scop și să se apropie de Împărtășire». *Ibidem*, pag. 226.

absenta dela îndeplinirea rolului său de îndrumător spiritual, de care sufletele au nevoie în tendința lor spre perfecțiune și mântuire.

Caracterul mecanic și formalist al acestui sistem de spovedanie îl stabilește însăși formula stereotipă de mărturisire colectivă «toate acestea și mai mult decât acestea am făcut», prin care penitenții sunt nevoiți să se acuze de păcate, în cea mai mare parte, poate, nesăvârșite de ei. Mecanic este deasemenea și caracterul răspunsurilor afirmative date individual la pronunțarea diferitelor nume de păcate, întrucât aceste răspunsuri nu sunt nici reflectate sau rod al unui examen personal de conștiință și nici nu sunt urmate de un exercițiu anumit de pocăință. Negreșit, când împărtășirea tuturor, fără excepție, urmează automat spovedaniei colective, fără preocupare dacă anumite scăderi constituiesc impedimentele la apropierea de Sf. Taine, obligația la pocăință și la acte pentru corectarea vieții devine din ce în ce mai umbră în conștiințe. În spiritul celor nepreveniți de condițiile, în care primirea Sfintei Euharistii își poate produce roadele sale duhovnicești, rămâne astfel fără sens și rezonanță propozițiunea prin care Liturghia invită să se apropie de Sf. Taine numai cei «cu frică de Dumnezeu». Formula «Sfintele, — sfinților», previne pe credincioși că Sf. Taine sunt destinate numai sfinților, adică celor în stare de perfectă curăție morală, ceea ce însemnează, precum remarcă Sf. Ioan Gură de Aur, că «dacă cineva nu este sfânt, să nu se apropie». El subliniază că «nu se spune simplu sau în chip general nepătat de păcate ci sfânt; căci pe sfânt nu-l face numai deslegarea de păcate, ci și prezența Sf. Duh și mulțimea faptelor bune»⁶⁰).

Spovedania individuală și secretă, stabilită de disciplina bisericească, rămâne prin urmare indispensabilă⁶¹), chiar pentru cei avansați în pietate, în însuși interesul susținerii și îndrumării progresului lor spiritual de către duhovnic. Stările de pietate au ele însăși tentațiile și încercările lor specifice, așa că se găsește motivat îndemnul Arhiepiscopului Simion al Tesalonicului: «Și aceia cărora li se pare că nu sunt căzuți (ceea ce, după cum socotesc eu, este cu neputință), toți trebuie să se pocăiască»⁶²).

Tainele cele prea curate și prea sfinte îndumnezeesc și înviază numai pe cel ce le mânăncă și le bea cu inimă curată, cu gând înfricoșat și cu suflet umilit⁶³). Numai în astfel de condițiuni se poate spune că «Împărtășirea ajută atât de mult la potolirea patimilor și învingerea dușmanilor

60. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII, 5 as. ep. către Evrei*. P. G., t. LXIII, col. 133.

61. Spovedania colectivă a fost o îngăduință admisă în chip excepțional și exclusiv în cazul unic al preotului Ioan Serghiev din Kronstadt. (Vezi S. V. Bulgakov, *Nastolnaia Kniga dlea sveascenko-țerkovno-služiteliei* = *Cartea de masă (de căpătâiu) pentru sfinții slujitori bisericești*, ed. III, Kiev, 1913, p. 1066 în notă), care a recurs la această metodă după ce crescuse excesiv numărul celor ce se împărtășeau zilnic, ajungând uneori până la 5.000. Accentele vibrante ale cuvântărilor rostite de el printre moliftele de spovedanie și în care erau interpretate sugestiv aceste rugăciuni, răscoleau o căință adâncă în sufletele penitenților, manifestată în mărturisiri publice, cu plânsete și vaete. (Vezi Pr. Nicolae Nicov, *Părintele Ioan Kronstadtachi*, 1935). Aceasta nu infirmă însă considerațiile noastre critice pe marginea spovedaniei descrisă mai sus.

62. Simion, Arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre pocăință*, cap. 263. P. G., t. CLV, col. 488.

63. Cf. *Rugăciunea Sf. Simion, Noul Teolog*, în Rânduiala Sf. Împărtășiri.

celor nevăzuți, care le aprind»⁶⁴). Pietatea legată de împărtășirea cu Sf. Taine nu se poate concepe, deci, fără o curățire a inimii și fără silința de îmbunătățire sau perfecțiune morală, atât înainte, ca pregătire pentru primirea lor ca într'un templu sufletesc, cât și după aceea, din respect pentru Trupul și Sângele Domnului, care a primit a intra în acest chip la noi, a sălășlui la noi și a prânzi împreună cu noi la Cina Lui (Ioan, Apocalips, III, 20 și Ev. XIV, 23). De aceea, Sf. Ioan Gură de Aur punându-și chestiunea cine merită să fie mai mult aprobați dintre cei ce vin la împărtășire, declară că nu laudă «nici pe cei ce se împărtășesc odată, nici pe cei ce se apropie adesea și nici pe cei care vin de puține ori (rar), ci pe cei care fac aceasta cu cuget nevinovat, cu inimă curată și cu viață fără pată. Cei care sunt astfel să se apropie întotdeauna (neîncetat); însă, cei ce nu sunt astfel, să nu vină niciodată. Pentru ce? Pentrucă își iau judecată, osândă și chin...»⁶⁵). Deci, pentru ca aceasta (împărtășirea) s'o facem nu spre paguba și osânda sufletului nostru, ci spre mântuirea lui, vă îndemn ca, mai înainte curățindu-vă în tot chipul, așa să vă apropiați de Sf. Taine»⁶⁶).

6. Incheiere. — Fără îndoială, pentru întreținerea vieții sale spirituale, creștinul, dar mai cu seamă cel cu vot călugăresc, are nevoie să primească cât poate de des «Pâinea vieții veșnice», care este «zvor de bunătați, lumină, viață... și solire spre adăugirea și înmulțirea dumnezeieștii bunătați», spre iertarea păcatelor și spre viața de veci, spre sănătatea și sfîntirea trupului și a sufletului, spre îndreptarea vieții și întărire, spre adăugirea faptei bune și a desăvârșirii, spre împlinirea poruncilor și împărtășirea de Duhul Sfânt, căruia îi devenim sălaş, căci cel ce se împărtășește cu Darurile cele dumnezeiești nu este singur, ci cu Hristos⁶⁷). Unii pot să se împărtășească de ea în cursul tuturor epocilor sau perioadelor obștești de timp, socotite minimale de Biserică, alții la câteva sau în cursul numai unuia din ele în fiecare an și, din nefericire, la mai mulți ani odată ori numai la sfârșitul vieții, în timp ce sufletele mai dăruite pot fi primite chiar lunar la masa euharistică.

Pot fi respinse însă acelea pe care nu obiceiul, ci o trebuință adâncă a inimii, adică o dragoste sfântă de Domnul le îndeamnă să guste din masa Lui de mai multe ori pe lună sau chiar duminical, dacă nu ca practică regulată, măcar în unele epoci ale anului bisericesc?

Dar dacă s'ar găsi unii în haină de nuntă și cu candelile aprinse și pline de untdelemnul faptelor bune de mai multe ori pe săptămână ori chiar zilnic, așa încât să poată lua Trupul și Sângele Domnului ca pâinea cea de toate zilele?

64. *Rânduiala Sf. Vasile cel Mare*, VI, 98. *Vechile rândueți ale vieții monahale*, Dobrușa, 1929, p. 371.

65. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia 4 as. ep. către Evrei*, P. G., t. LXIII, col. 131-132. Cf. și *Omilia III, 4 la ep. către Efesenii*. P. G., t. LXII, col. 28.

66. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VI, 3 împotriva Anomiilor — Despre Sf. Hologoniu*, P. G., t. XLVIII, col. 753.

67. Spicuri din rugăciunile *Rânduieți Sfintei Împărtășiri* și din cele pentru *mulțumire după Sf. Împărtășire*

Procedând prin excludere, vom începe amintind că în istoria pietății Orientului creștin practica împărtășirii zilnice a avut, precum am văzut, apariții efemere cu totul incidentale și locale, încât ar rămâne fără temei încercarea de a căuta urmele unei tradiții neîntrerupte în acest sens. Chiar în epoca contemporană, împărtășirea zilnică în Biserica Ortodoxă a rămas de asemenea o experiență în funcțiune de puternica personalitate religioasă a renumitului misionar și povătuitor duhovnicesc, preotul Ioan Serghiev din Kronstadt. Negreșit, «cât de fericit și cât de plăcut e lui Dumnezeu acela care trăește în așa fel și-și păstrează sufletul atât de curat, încât să se poată împărtăși în fiecare zi, dac'ar voi și dacă n'ar supăra pe frații săi prin aceasta!»⁶⁸). Nu oricine poate să spună însă în fiecare zi deopotrivă cu Sf. Ap. Pavel: «De acum nu mai trăesc eu, ci Hristos trăește în mine» (Galat. II, 20).

Pe de altă parte, documentele dela începutul perioadei a doua a istoriei bisericesti au demonstrat că nu numai împărtășirea de mai multe ori pe săptămână, dar chiar cea duminicală nu s'au putut menține nici ca disciplină generală a comunității, nici ca regulă normală a cinului monahal.

Această formă indirectă de răspuns la întrebările de mai sus ne dă imaginea unei uși, care, fără a fi încuiată, nu este totuși deschisă. Intr'adevăr, o astfel de poartă se cuvine să stea descuiată, deoarece împărtășirile mai dese decât în practica curentă astăzi se găsesc întemeiate în doctrină, atestate de istoria Bisericii și confirmate în regulile disciplinei vieții creștine⁶⁹). Deși descuiată, ea stă totuși închisă, deoarece este lăsată în seama fiecărui creștin evlavios să o deschidă Domnului, care «stă la ușă și bate; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa», zice Domnul însuși, «voi intra la el și voi cina cu dânsul și el cu Mine» (Apocalips. III, 20). El și Tatăl Său intră, rămân și-și fac sălaș numai la cei care îi iubesc și păzesc cuvântul Lor (Ioan XIV, 23-24). Pe de altă parte, Biserica nu ține ermetic închisă sau încuiată ușa, pr'in care se ajunge la Pâinea cea cerească sau Pâinea vieții, pentru ca nimeni din cei care s'ar arăta înfometați de ea și dau dovadă că vor să și-o agonisească cu sudoarea frunții, să nu rămână flămând și «să nu slăbească pe cale» (Mat. XV, 32).

Negreșit, în grija și răspunderea ei pentru mântuirea sufletelor, Biserica dorește să fie deschise tuturor porțile cerului, dar ia aminte totdeodată să nu rămână nezăvorite ușile iadului, prin aruncarea mărgăritarului euharistic cu neglijență, la întâmplare sau cu îngăduință vinovată. În legătură însă cu domeniul supranaturalului, intervenția Bisericii între suflete și Dumnezeu are, precum remarca cineva, o limită, dincolo de

68. *Urmând pe Domnul*, traducerea citată, p. 279.

69. Exprimându-și mahnirea pentru atitudinea de suspiciune, cu care era întâmpinată împărtășirea mai deasă, Atanasie Parios sublinia că «prin așa de multe dovezi biblice, canonice și mărturii ale dumnezeieștilor Părinți, ca pentru nicio altă chestiune bisericească, se arată că este și îndreptățită și mântuitoare, lucru ce se găsește expus așa de precis și de întemeiat în cărți». *Ἐπιτομή εἰς τὴν συλλογὴν τῶν θεῶν τῆς πίστεως δογμάτων*, (tipărită prima oară la Lipsca în anul 1860), p. 379, n. 1.

care singură iubirea de oameni a lui Dumnezeu și providența Lui dispun de cugetele, sentimentele și hotărârile făpturii Sale plină de râvnă pentru mântuirea ei, întru cât «El este Cel ce, după a Sa bunăvoință, lucrează în voi și ca să voiți și ca să săvârșiți» (Filip II, 13), «vrednicia noastră fiind dela Dumnezeu» (II Corint. III, 5). El singur știe care este calea cea mai potrivită pentru mântuirea fiecăruia. Tocmai pentru aceasta nu s'a formulat niciodată vreo hotărîre, prin care să se fi stabilit vreo restricție cu privire la timpul dintre împărtășirile unui credincios. Hotărîre în această privință se dă numai în fiecare caz în parte de către preotul-duhovnic, în scaunul de mărturisire, pe baza examenului de conștiință al credincioșilor și al gradului lor de pregătire, oridecâteori ei vor să se apropie de masa Domnului. Când Sf. Ap. Pavel zice: «Oridecâteori mâncați această Pâine și beți din acest potir...» (I Corint. XI, 26), «nu este greu de înțeles», sublinia Atanasie Paros, «că cuvântul oridecâteori al Apostolului nu însemnează numai de atâtea ori pe lună, sau numai în Patruzecime, sau numai la trei luni, sau numai la șase luni, pentru că această expresiune însemnează în chip evident un timp nedeterminat... Mai departe, Sf. Ap. Pavel spune că vinovat va fi Trușului și Sângelui Domnului nu cel ce mănâncă și bea înainte de un anumit termen, ci acela care mănâncă și bea cu nevrednicie; prin urmare, nu spune să mai aștepte omul un număr de zile, ci poruncește să se cerceteze fiecare pe sine și așa să mănânce din Pâine și să bea din potir. Deci când? Evident, când voiește. Pentru că cel ce mănâncă și bea, osândă mănâncă și bea sieși nu fiindcă a zăbovit sau s'a grăbit, ci pentru că e nevrednic»⁷⁰).

Sf. Ioan Gură de Aur are chiar cuvinte de dojană față de cei care își închipuiesc că vrednicia ori nevrednicia cuiva pentru primirea Sfintelor Taine ar fi determinată de distanța mai mare ori mai mică de timp dintre împărtășiri. «Este ciudat», zicea el, «că tu hotărăști vrednicia apropierii (de Sf. Ta'ne), nu după curăția cugetului, ci după intervalul de timp și consideri că aceasta este evlavie să nu te împărtășești dese ori, nedându-ți seama că împărtășirea cu nevrednicie te pătează chiar dacă ai face-o o singură dată, pe când cea în stare de vrednicie te mântuește chiar dacă s'ar face adesea. Cutezanță este nu împărtășirea de multe ori, ci cea cu nevrednicie, chiar dacă cineva s'ar împărtăși o singură dată în toată viața lui»⁷¹). Această dumnezească masă, care este pricină a atâtor bunătăți și izvor de viață, ni se face spre judecată (osândă), precum se exprima același Sfânt Părinte, nu prin însăși natura ei, ci prin voința celui care se apropie de ea⁷²).

Biserica recomandă să se facă împărtășirea mai cu seamă în timpul posturilor, pentru că acestea fiind în deobște epoci de exerciții spirituale speciale, credincioșii găsesc atunci mai cu ușurință condițiuni proprii

70. *Istoria Athona*, p. 391 (traducerile citate).

71. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia V, 3 la 1 Timotei*. P. G., t. LII, col. 529.

72. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXVIII, 1 la Corinteni*. P. G., t. LXI, col. 233.

pentru pregătirea dispoziției sufletești trebuitoare în vederea participării lor la dumnezeiasca Cină cea de Taină. La mijloc sunt deci considerații de ordin practic. Aceia însă, pe care o foame și o sete duhovnicească deosebită îi face să dorească o împărtășire mai deasă, se pot apropia și în alte vremi ale anului bisericesc, la Liturghia din orice Duminică sau sărbătoare, dacă se găsesc pregătiți după rânduiala Tradiției Bisericii noastre. Căci, în această privință, rămâne normativă în chip suveran regula înscrisă de Sf. Ap. Pavel în prima sa epistolă către Corinteni, XI, 26-29: «Oridecâteori mâncați Pâinea aceasta și beți din acest potir, vestiți moartea Domnului până va veni. De aceea, cel ce va mânca Pâinea aceasta și va bea din potirul Domnului cu nevređnicie, va fi vinovat față de Trupul și Sângele Domnului. Să se ispitească dară omul pe sine și așa să mănânce din Pâinea aceasta și să bea din acest potir. Căci cel ce mănâncă și bea din ele cu nevređnicie, acela mănâncă și bea sieși osândă, nescotind Trupul Domnului».

PENTRU O MAI BUNĂ ORIENTARE A UNOR MÂNĂSTIRI DE CĂLUGĂRIȚE

Este fapt îndeobște cunoscut că evlavia creștină se sălășluște mai grabnic și lucrează mai rodnic în sufletul firii femeiești decât în sufletul bărbatului. Deaceea încă din vremea Sfinților Părinți, numărul mănăstirilor de călugărițe a fost mai mare decât acela al obștilor de călugări. Cu toate acestea așezămintele călugărești de femei nu au avut decât rareori regulă proprie; ele se conduceau în general după regulile mănăstirilor de călugări.

În vremea noastră, datorită aceleiași doriri pentru desăvârșirea sufletească, fecioare tinere, au întemeiat mănăstiri cu un stil de viață pe care și l-au creat singure.

Cum era însă de așteptat, în aceste câteva mănăstiri, s'au ivit unele abateri dela rânduețile și practica vieții monahale așa cum o găsim la Sfinții Părinți. Firește, nu putem susține că în aceste abateri ar fi vreo rea intențiune sau ceva voit. Nu, nu-i vorba de așa ceva, ci de o necunoaștere temeinică a tradițiilor mănăstirești d'n timpurile de aur ale monahismului de obște.

Pentru a lămuri unele chestiuni de viață monahală, care nu sunt îndeajuns de înțelese, sau pentru a da la lumină altele necunoscute de aceste tinere și râvnitoare călugărițe, dar mai ales spre a se curma cu astfel de practici, ce nu își au obârșia în trăirea și învățătura marilor Sfinți Părinți, organizatori și reorganizatori ai vieții de obște, vom prezenta pe scurt câteva probleme în legătură cu viața monahală a călugărițelor din vremea Sfinților Părinți, când se întemeiază mănăstiri și se fixează tradiția lor în toată lumea creștină de atunci.

I. Fecioarele în Biserică.

Viața monahală de obște crește din viața ascetică, amândouă fiind nedespărțite una de alta. Ascetismul este năzuința care țâpnește din conștiința religioasă, iar viața monahală de obște este canalizarea sau mai degrabă cristalizarea ascetismului¹⁾. Monahismul feminin își are origina în deosebi în asociația fecioarelor, mai puțin aceea a văduvelor, d'n primele veacuri creștine. Din această pricină o scurtă privire asupra fecioriei în Biserică primară este necesară.

Sf. Metodiul de Olimp constată că Biserica are multe fiice, dar tagma fecioarelor este cea mai aleasă în ochii ei, și cea mai dragă dintre toate tagmele²⁾. Înainte de gruparea fecioarelor a existat aceea a văduvelor.

1. Leclercq H., art. *Cénobitisme*, în *Dictionn. d'Archéol. Chr. et de Lit.*, t. II, part. 2, Paris, 1910, col. 3048.

2. Sf. Grigore de Nisa, *Despre Feciorie*, VII, 3, trad. la Georgescu Pimen, *Despre Feciorie la Sf. Grigore de Nisa*, teză de licență (dactilografiată), București, 1950, p. 107.

Despre ele vorbește Pavel în Epistola I către Timotei 5/9-10. Văduvele amintite aci sunt indicate pentru anumite servicii bisericești sau ele trebuiesc să fie trecute în listele persoanelor eclesiastice (diaconițe) ³). În data după perioada apostolică, numărul fecioarelor înmulțindu-se, se recrutează și dintre ele diaconese. În această slujbă, erau amestecate cu văduvele-diaconese. Sf. Ignatie salută pe «Fecioarele care se numesc văduve» ⁴). Scriitorul bisericesc Tertulian ne informează că preotul aducea jertfă înconjurat de fecioare și de văduve ⁵). Despre acest lucru ne încredințăm și Constituțiile Apostolice, când spun că fecioarele, văduvele și preoții trebuiesc să stea înaintea tuturor ⁶). Enumerând categoriile de slujitori ai Bisericii, Origen așează diaconii înaintea grupării fecioarelor și asceții după ele ⁷). Nu se mai amintește nimic despre văduve. Oare dispăruse tagma lor? Nu! Ci prin fecioare se înțelegeau și văduvele, așa cum am văzut mai sus că prin văduve se înțelegeau și fecioarele. Dar pentru că în vremea Sfântului Ignatie cele mai multe din diaconițe proveneau dintre văduve și de aceea tagma lor se numea a văduvelor, tot așa în timpul lui Origen, întrucât cele mai multe dintre diaconițe erau fecioare, tagma lor se numește a fecioarelor. La Cartagina, în secolul III, văduvele alcătuiau o grupare aparte, asemănătoare cu a fecioarelor ⁸). Sigur că aici este vorba de văduvele care nu erau intrate în diaconat, acestea fiind despărțite de grupul fecioarelor din rândul cărora se recrutau diaconițele. Spre sfârșitul secolului III, întâlnim fecioare grupate la un loc, trăind ca într-o școală. Știrea ne-o dă sf. Atanasie, care spune că sf. Antonie «încredințând pe sora sa unor fecioare cunoscute lui și credincioase, și dând-o la o școală de fete ca să fie crescută acolo, el a început să ducă viață de pustnic...» ⁹).

Prin urmare la început se dezvoltă și se organizează bine asociația văduvelor, dintre care unele fac slujba de diaconițe. Infiripându-se și întărindu-se și cinul fecioarelor, se recrutează și din acestea diaconițe; dar fiind mai puține ele se numesc văduve, deși erau fecioare. Diaconițele, atât cele provenite din văduve, cât și cele recrutate dintre fecioare, alcătuiau un singur cin, slujeau împreună și purtau denumirea când de văduve, când de fecioare, după majoritatea lor. În afară de diaconat se pare că fecioarele erau despărțite de văduve. Probabil că între fecioarele de care vorbește sf. Atanasie, nu erau văduve.

Așa dar, fecioarele primelor secole nu au fost exclusiviste, ci au slujit altarului alături de văduve, fără ca prin aceasta să cugete că ele s'ar întina cu ceva. Smerenia și pogorământul fecioarelor sporeau râvna văduvelor, făcându-le pe acestea să tindă spre imitarea virtuților aceloră.

3. Schiwietz St., *Monahismul răsăritean*, vol. I, Mainz, 1904, trad. de Grecu: M. Romul, teză de licență (dactilografiată), București, 1935, p. 26.

4. *Scrisoarea către Smirneni*, cap. XII, la Schiwietz, *op. cit.*, I, p. 27.

5. *Despre indemn la castitate*, 11, Migne, P. L. II, col. 975.

6. *Constitt. Apost.*, II, cap. LVII, la Schiwietz, I, p. 17.

7. *Coment. la Numerii*, Omilia II, 1, Migne, P. G. XII, col. 591 la același, p. cit.

8. Sf. Ciprian, *Despre purtarea fecioarelor*, 15; la Audolent Auguste, *Carthage Romaine*, Paris, 1901, p. 593.

9. *Viața Sfântului Părinte al nostru Antonie*, III, trad. de Șt. Bezdechie, Cluj, 1925, pag. 19.

II. Mănăstirile de călugărițe: regula lor și categorii de viețuitoare.

Organizându-se viața monahală de obște, se întemeiază și primele mănăstiri de călugărițe. Sf. Pahomie înființează pentru sora sa un așezământ de călugărițe¹⁰); alături de obștea bărbătească a sfântului Vasile, se află și mănăstirea de călugărițe, condusă de sora sa Macrina¹¹); sfânta Paula zidește la Betleem chinovie pentru călugări, iar alături trei mănăstiri pentru călugărițe¹²); sf. Melania cea Bătrână a ridicat mănăstirea de fecioare, nu departe de cea a monahilor lui Rufin¹³); pe lângă comunitățile de monahi ale Fericitului Augustin, el organizează și o mănăstire de călugărițe, unde rânduește ca stareță pe sora sa¹⁴); asemenea face și sf. Ioan Casian, care, în afară de mănăstirea de călugări întemeiată de el, zidește și una de călugărițe¹⁵). Această întemeiere și organizare paralelă de mănăstiri de călugări și călugărițe s'a petrecut pretutindeni, unde s'a răspândit monahismul.

Trebue să scotem în evidență faptul că atât mănăstirile de călugări cât și cele de călugărițe, care au fost întemeiate de acești mari și normativi Sfinți Părinți, nu și-au luat ființă în urma unor vedenii perceptibile simțurilor, ci ele au avut ca bază convingerea întru totul despre superioritatea vieții monahale. Cauza întemeierii acestor mănăstiri a fost dorul lăuntric după desăvârșire, a fost o iluminare produsă în interiorul sufletului, iar nu o senzație vizibilă venită din afară, indiferent sub orice formă: de înger, de sfânt etc. Este adevărat că în Viețile Sfinților găsim unele știri că au fost și mănăstiri întemeiate în urma unor descoperiri miraculoase; aceste informații, însă, trebuiesc primite cu multă grijă și cercetată bine obârșia lor și adevărul cu privire la ele, întrucât s'au strecurat în aceste istorisiri și unele închipuirii sau legende. Pentru noi însă, cum vom arăta în cele ce urmează, sunt instructive și călăuzitoare numai istoriile privitoare la marile obști monahale, din care a radiat pretutindeni adevărata viață monahală. Și chiar când o mănăstire și-a luat naștere prin vreun semn minunat, acel așezământ a căpătat valoare nu numai prin aceea că s'a înființat astfel, ci mai ales prin faptul că în el s'au mântuit atâtea suflete și au devenit exemple de viață și trăire creștină.

Modelul de organizare și funcționare al acestor mănăstiri de femei erau mănăstirile de bărbați. Rânduiala acestora era și rânduiala acelorora în măsura în care se potrivesc ambelor sexe. Ieronim traduce regulile Sfântului Pahomie pentru ca surorile din mănăstirea Eustohiei fiica Paulei, să se conducă după ele¹⁶). Sf. Vasile scrie categoric: «Dar pentru că sunt și mănăstiri de fecioare, toate cele ce se spun cu privire la călugări se potrivesc și călugărițelor»¹⁷), deoarece și ele fac parte din armata lui

10. Leclercq H., *art. cit.*, 1, col. 3095.

11. Idem, *ibidem*, col. 3145.

12. Feric. Ieronim, *Ep. 22 către Eustochia*, 19, Migne, P. L. XXII, col. 896.

13. Paladiu, *Istoria Lausiacă*, cap. CXVIII, Migne, P. G. XXXIV, col. 1226.

14. Feric. Augustin, *Ep. 211 către călugărițe*, 4, Migne, P. L. XXXIII, col. 959; cf. Leclercq, *art. cit.*, col. 3227-3228.

15. *Vechile rândueți monahale* (prescurtat (V.R.M.), p. 581.

16. Feric. Ieronim, *Regulele Sfântului Pahomie*, prefața, Migne, P. L. XXIII, col. 66 A.

17. *Cuvânt ascetic*, II, 2, Migne, P. G. XXXI, col. 888 A.

Hristos¹⁸). Tocmai datorită faptului că monahiile se cârmuiau după rânduielile mănăstirilor de bărbați, nu avem în Răsărit, în vremea Sfinților Părinți, reguli speciale pentru monahii, ci doar în Apus găsim pe Fer. Augustin, care scrie o rânduială pentru călugărițe¹⁹), și pe alți urmași ai săi.

Mănăstirile de călugărițe, care au strălucit în acele vremuri de mare înflorire a Creștinismului, nu și-au creat ele dela sine o regulă proprie, întemeiată numai pe Sfânta Scriptură, fără vreo legătură cu experiența celor care s'au nevoit și au sporț în viața monahală. Viețuitoarele acestor mănăstiri, auzind pe Domnul că zice: «Cine ascultă de voi, de Mine ascultă și cine vă nescotește pe voi pe Mine Mă nescotește»²⁰), supunându-se Apostolului care scrie: «Fraților, faceți-vă următori mie și uitați-vă la aceia care umblă astfel precum aveți pildă dela noi»²¹); și într'alt loc: «aduceți-vă aminte de mai marii voștri, priviți cu luare aminte cum și-au încheiat viața și le urmați credința»²²); știind prea bine aceste călugărițe că practica înaintașilor nu trebuie neglijată, ci folosită cu prisosință, s'au străduit din răspuțeri să-și rânduiască viața după învățăturile și exemplele înaintașilor. În Regulele sfântului Pahomie se spune limpede: «Aceste învățături (privitoare la trăirea monahală) dătătoare de viață nu sunt încredințate de înaintașii noștri (majoribus tradita)»²³). Deci cei ce s'au hotărât să aibă același suflet și aceeași inimă, să se supună îndemnurilor date de cei mai mari și «ceace izvorăște din sfatul Părinților (ex consiliis Patrum), aceea să facă»²⁴). «Să nu ignoreze consfătuirea cu sfinții, nici să fie orbi față de știința aceloră»²⁵). După aceștia să se orienteze, iar nu după ce le vine lor pr'n minte (non sequatur cordis sui cogitationes)²⁶). Deaceea și Marele Vasile zice: «Cei (cele) ce voiesc să devină desăvârșiți în toate virtuțile, trebuie să se formeze după exemplul sfinților»²⁷), «în cercetarea celor scrise de ei găsim dreptarul purtării; viețile bărbaților fericiți sunt ca niște icoane însuflețite»²⁸). Deaceea același sfânt folosea în instruirea noilor veniți «rânduielile începătoare, cum s'au așezat în scris de către Sfinții Părinți»²⁹). Iar sf. Ioan Casian alcătuiește rânduiala vieții de obște a mănăstirilor sale, întemeindu-se și pe ceace au scris sf. Vasile și Fer. Ieronim³⁰). Încă și sf. Benedict arată că scrierile Sfinților Părinți, cuvântările lor, precum și pravilele sfântului Părinte al nostru Vasile sunt zugrăvirea virtuților pentru cei ce bineviețuiesc și pentru monahii cei ascultători³¹).

18. *Principii de ucenicie călugărească*, 3, Migne, P. G. XXXI, col. 624 D, 625 A.

19. *Ep. 211 către călugărițe*, Migne, P. L. XXXIII, col. 958-965.

20. Luca X, 16.

21. Filipeni III, 17.

22. Evrei XIII, 7.

23. *Regula* 3, Migne, P. L. XXIII, col. 69 B.

24. *Ibidem*, CXCI, col. 90 B.

25. *Ibidem*, CLIX, col. 84 C.

26. *Ibidem*, col. 84 A.

27. *Ep. 2*, cit. de Rivière J., *Saint Basile, évêque de Césarée*, II-e éd., Paris, 1925, p. 125.

28. *Ep. 2* în V.R.M., p. 245.

29. *Ep. 23* în V.R.M., p. 255.

30. *Rânduiala vieții de obște*, prefața, Migne, P. L. XLIX, col. 56 B., 57 A.

31. *Rânduiala Sfântului Benedict*, cap. LXXIII, în V.R.M., p. 740.

Sf. Teodor Studitul se sprijină tot pe înaintași, mai ales pe sf. Vasile³²). Pe deplin conștiente de superioritatea învățăturilor și trăirii înaintașilor, monahii și monahii de atunci s'au supus cu umilnță rânduielilor date de aceia, ajungând astfel făclii ce luminează în întunec și cetăți așezate deasupra muntelui³³).

Așa dar, este foarte clar că toate mănăstirile de călugări și călugărițe din vremea Sfinților Părinți și-au alcătuit viața lor întemeindu-se pe Sf. Scriptură, pe învățăturile și viețuirea înaintașilor.

Dar pentru mănăstirile cu viață de obște, au avut întotdeauna întâietate marii sfinți trăitori într'o astfel de rânduială, iar nu pustnicii singuriți din deșerturile sau munții vreunei țări. Nu vestitul ascet Eustațiu de Sebasta și nici mulțimea de cucicși pustnici de prin Egipt sunt normativi pentru sf. Vasile, ci obștiile din valea Nilului ca și de pe alte meleaguri sunt cele care-i servesc de model. Învățăturile ascetilor, oricât de nevoitori ar fi ei, poartă pe ele pecetia felului de viață pe care l-au dus. Deaceia nu tot ce au făcut și învățat ei se potrivește cu viața de obște. Cunoscând sf. Ioan Casian acest adevăr, hotărăște că părerea celor puțini nu trebuie să fie mai presus de hotărârea celor mulți; că noi trebuie să acordăm o încredere și o ascultare întru toate acelor orândueli și reguli impuse nu de voința câtorva, ci pe care le-au transmis până la noi scurgerea a numeroși ani și hotărârea unanimă a Sfinților Părinți³⁴). În această frază sunt cuprinse condițiunile sau semnele adevăratei tradiții monahale. Aceste caracteristici le arată și Vincentiu de Lerin și sunt însușite de Biserica Ortodoxă, inclusiv și de Sfântul Sinod al Bisericii noastre, dar desigur aplicate la tradiția bisericească în general. Vincentiu lămurește astfel semnele adevăratei tradiții: «În Biserica Universală trebuie mare grijă ca acel lucru să-l ținem, care a fost crezut pretutindeni, totdeauna, de toți. Lucrul acesta va fi așa, dacă urmărim universalitatea, vechimea și consensul. Vom urma universalitatea în chipul acesta, anume, dacă mărturisim că singură această credință este adevărată, pe care întreaga Biserică o mărturisește pe pământ. Vom urma vechimea, dacă nu ne depărtăm deloc de acele înțelesuri, pe care se știe că le-au practicat sfinții înaintași și Părinții noștri. Vom urma și consensul dacă chiar în vechime ținem definițiile și părerile tuturor sau aproape ale tuturor preoților și învățătorilor deopotrivă»³⁵). Aceste condițiuni sunt valabile și pentru viața monahală, care se integrează în tradiția Bisericii. Deci numai rânduielile marilor Sfinți Părinți organizatori ai vieților de obște au fost călăuzitoare pentru monahismul chinovial, iar cuvintele și trăirea celor ce nu au petrecut în obște au fost urmate numai în punctele în care nu au dăunat vieții obștești.

Dar și rânduielile acestor mari sfinți au fost uneori modificate și adăugite. Sf. Vasile, care vizitează monahii din Egipt, Palestina, Siria și Mesopotamia, nu aplică întru totul rânduielile din acele ținuturi, ci ia din ele numai ceea ce se potrivea mediului patriei sale. Casian spune că

32. Cf. *Analecta Bollandiana*, 1914, p. 350, cit. de Stanislas Giet, *Les Idées et l'action sociales de St. Basile*, Paris, 1941, p. 214, N. 1.

33. Matei V, 14-16.

34. Sf. Ioan Casian, *op. cit.*, I, 3, Migne, P. L. XLIX, col. 67 A.

35. *Commonitorium*, 2, Migne, P. L. L, col. 639, în opera «*Învățătura de credință creștină ortodoxă*», București, 1952, p. 35.

el va introduce o mică modificare în rânduiala mănăstirilor din Răsărit, adaptând-o ciimei, obiceiurilor și condițiilor de viață din Sudul Galiei³⁶). Așa dar, chiar învățăturile și practicele monahale din mănăstirile celor mai mari și mai renumiți corifei ai vieții de obște nu pot fi aplicate întru totul în orice loc de pe pământ, ci ele-și modifică părțile secundare, păstrând numai principiile de bază.

Dacă privim cu atenție asupra personalului din mănăstirile de obște, observăm că nu a existat nicăieri o împărțire a obștenilor după proveniența lor. Aci în mănăstire, foștii bogați trăiau laolaltă și deopotrivă cu foștii lor sclavi; cei care în lume avuseseră mari păcate, se nevoiau împreună și se întreceau în virtuți alături de cei care duseseră o aleasă viață particulară. În obștia monahală feminină, ca și în diaconat, fecioarele nu se simt jicnite fiindcă stau alături de cele care au venit la mănăstire nefecioare; iar aceste nefecioare la trup sporesc în nevoițe, stând în preajma paradisiului de virtuți ce împodobesc sufletele fecioarelor.

Nu trebuie să ne mire cu nimic acest amestec al lor. Să gândim numai că alături de Sf. Fecioară Maria stă și Maria Magdalena care fusese o mare păcătoasă. Pe lângă feciorelnicul Ioan, Mântuitorul ia cu sine și pe Petru, fost căsătorit.

Sf. Atanasie cel Mare ne informează că cinul monahal nu-i alcătuit numai din cei feciorelnici, ci și din cei care au fost odată căsătoriți³⁷). În orașul Oxyrynchus din Egipt și în împrejurimi erau 10.000 de monahi și 20.000 de fecioare (călugărițe)³⁸). Nu se face nicio amintire despre văduve. Nu însemnează că ele nu mai existau, ci, că trăind laolaltă cu fecioarele și fiind în număr mult mai mic, erau cuprinse sub numele de fecioare. Mănăstirile de călugărițe din Egipt se numesc uneori mănăstiri «de fecioare», altelei «de femei». Deși se zice de fecioare, totuși în ele se primeau și femei care fuseseră măritate. În mănăstirea de fecioare a sorei sfântului Pahomie, este primită și mama sfântului Teodor ucenicul acestuia³⁹). Din regula 193 a sfântului Pahomie, aflăm că în mănăstirea de călugărițe erau mamele și surorile unor monahi, sau chiar fostele lor soții din viața lumească⁴⁰). Această mănăstire se numea de fecioare, iar mamele sau fostele soții ale acestor călugări se numeau impropriu fecioare⁴¹). Paladiu descriind aceeași mănăstire de fecioare din Tabene, o numește mănăstire de femei sau «mănăstire femeiască»⁴²). Aceeași mănăstire, deci, se numea când de fecioare, când de femei. Scriind către diaconul Sabinian cel căzut, Ieronim zice: «În mănăstirile din Egipt și Siria este obiceiul ca atât fecioara cât și văduva care s'au făgăduit lui Dumnezeu (ut tam virgo quam vidua, quae se Deo voverint), și renunțând la lume, au călcat în picioare toate plăcerile veacului acestuia, oferă starețelor din mănăstiri părul lor ca să-l taie»⁴³). Deci și fecioarele și

36. *Rânduiala...*, prefața, Migne, P. L. XLIX, col. 60 A.

37. *Ep. către Draconțiu*, cap. IX, textul respectiv comentat de Schiwietz, I, p. 59, n. 23.

38. *Hist. monach.*, 5, la Schiwietz I, p. 114.

39. Schiwietz I, *op. cit.*, p. 162.

40. In V.R.M., p. 157.

41. *Ibidem*, p. cit.

42. *Patericul*, ed. II, cu cheltuiala și osteneala Arhierelui Antim Petrescu-Botoșăneanu, Iași, 1913, p. 239.

43. *Ep. 147*, 5, Migne, P. L. XXII, col. 1199.

văduvele veneau la viața monahală în aceeași mănăstire și primeau tundera în același fel, nefiind vreo deosebire între ele.

În Palestina, primele mănăstiri de călugărițe sunt întemeiate de două văduve: Paula și Melania cea Bătrână. Sfânta văduvă Paula «întemeiază trei mănăstiri pentru multe fecioare (plures virgines), pe care le adună d'n diferite provincii»⁴⁴). Deasemeni sfânta Melania are sub conducerea ei 50 de fecioare, deși ea era văduvă⁴⁵). Pe malul Irisului din Pont, în mănăstirea sfintei Macrina, nu sunt numai fecioare, ci și femei care fuseseră căsătorite. Este Emilia mama sfântului Vasile⁴⁶) și văduva Vestiana, fiica unui senator⁴⁷). Desigur că au mai fost și alte văduve în rândul acestor sfinte fecioare. În toate mănăstirile de călugărițe ale sfântului Vasile se primeau și văduve. Mai mult încă, văduvele cu o viață aleasă erau invitate la trăirea monahală. Același sfânt trimite pe un monah Dionisie cu scrisoare la mama sa prin care o îndeamnă să meargă la mănăstirea de călugărițe⁴⁸). Din scrisoarea 43, adresată de sf. Vasile unei călugărițe care părăsise mănăstirea și căzuse în desfrânare, desprindem că bunica acesteia și mama ei erau în viața mănăstirească⁴⁹). Încheind epistola, sfântul Vasile o chiamă pe această călugăriță din nou la mănăstire⁵⁰). Deci, potrivit concepției vasiliene, în mănăstirile de fecioare erau primite nu numai văduve, dar și călugărițe care, părăsind mănăstirea, căzuseră în păcate grozave. Am văzut că în ținutul Cartaginei era tradiția ca fecioarele să formeze o grupare deosebită de a văduvelor. Când, spre sfârșitul sec. IV, «Feric. Augustin întemeiază mănăstirea din Tagaste, fecioare și văduve se adunaseră deja ca să urmeze laolaltă exercițiile vieții religioase. Deaceea găsim în Ipona o mănăstire de femei condusă de sora lui»⁵¹). Probabil că în mănăstire erau multe văduve, din care pricină unele fecioare ezitau să se retragă acolo, continuând să trăiască grupate în viața lumească. Sinodul al III-lea dela Cartagina, care pomenește pentru prima dată de mănăstiri de femei, poruncește episcopilor și preoților să așeze pe fecioarele consacrate lui Dumnezeu, în mănăstirile de femei⁵²). Deci și în mănăstirile de călugărițe din Cartagina se primeau văduve. În regula IV-a către fecioare, Cesar de Arelate hotărăște: «Văduvele (viduae), care vin la mănăstire după ce au fost măritate (maritis relictis) sau și-au schimbat hainele, să nu fie primite decât cele care fac mai întâi testament în scris, donație sau vânzare privitor la averea lor, ca astfel să nu mai aibă ceva în stăpânire...»⁵³). Prin urmare și în Galia de Sud se urma linia tradițională, adică de a se primi văduve în mănăstirea de fecioare.

44. Feric. Ieronim, *Ep. 22 către Eustohia*, 19, Migne, P. L. XXII, col. 896.

45. Schiwietz, II, p. 166.

46. Pr. Ioan Coman, *Două femei de elită din epoca de aur a patristicei» Gorgonia și Macrina*, în «Studii Teologice», an. VIII, 1940, vol. II, București, p. 116.

47. Leclercq H., *art. cit.*, col. 3145-3146.

48. *Scrisoarea 10*, în V.R.M., p. 338.

49. În V.R.M., p. 562.

50. În V.R.M., p. 568.

51. J. Besse, art. *Augustin (Règle de Saint)*, în Dictionn. de Théologie Catholique, par A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, t. I, part. 2, Paris, 1923, col. 2472.

52. Besse *Moines*, II, p. 4; Hefele-Leclercq, II, 1, pp. 98-102; la Lapeyre G. G., *Saint Fulgence de Ruspe*, Paris, 1929, p. 112.

53. În Migne, P. L. LXVII, col. 1107 D.

Dacă cercetăm viețile sfinților, pe care călugări și călugărițele noastre le au la îndemână, întâlnim multe văduve, care au îmbrățișat viața monahală și nu găsim nici măcar o știre că în toată epoca patristică a existat vreo singură mănăstire alcătuită numai din fecioare, în care să nu fie permise cele nefecioare. Sfânta Anastasia Patriciana, care trăiește în vremea împăratului Justinian și înființează o mănăstire de călugărițe în apropierea Alexandriei, fusese văduvă⁵⁴); sf. Cuvioasă Atanasia, deși fusese recăsătorită, convîngându-și soțul să se facă monah, ia cu sine alte femei și înființează o mănăstire, stărețită de ea⁵⁵); sf. fecioară Sopatra zidește lui Dumnezeu mănăstire în care se adunară multe fecioare și femei evlavioase ca să petreacă împreună viața cea aspră și ostensivă⁵⁶).

Așa dar istoria monahismului feminin din primele opt veacuri ne dovedește că nu au existat mănăstiri în care să nu fie permise cele care și pierduseră fecioria trupească. Nicăieri nu ni se spune, în viețile marilor sfinți, care sunt normativ pentru noi, că ar fi primit poruncă în vedenie să întemeieze o mănăstire numai din cele fecioare la trup, în care mănăstire să nu se primească cândva vreo nefecioară. În acele vremuri, când se făurește și se cristalizează tradiția monahală, nu găsim nicio urmă de mănăstire alcătuită numai din tinere, fecioare întru totul. De câte ori se aude cuvântul «de fecioare», trebuie să înțelegem că se referă la faptul că aceste viețuitoare se angajau să trăiască în curăție trupească și sufletească, ceea ce caracterizează fecioria și pe care o aveau într'un anumit fel și văduvele, întrucât ele ajungeau fecioare cu sufletul. Respîngerea dela viața monahală a unor văduve sau femei care nu mai erau fecioare, ar fi însemnat o împotrivire vădită poruncii Mântuitorului, care a zis: «Cei bolnavi au nevoie de doctor, nu cei sănătoși». Iar după secolul VII, ar fi însemnat o împotrivire la canonul 43 al Sinodului VI ecumenic, care hotărăște: «Este îngăduit creștinului să-și aleagă viața ascetică și lepădându-se de viforul sgomotos al împrejurărilor vieții, să intre în mănăstire și să se tundă după chipul monahicesc, chiar de s'ar și găsi în orice greșală...». Comentatorul Balsamon spune că unora dintre cei care doreau să intre în monahism, li se interzicea acest lucru din cauza vieții lor urite și destrăbălate (duse în lume) sau din cauza vreunui păcat comis mai înainte. Canonul însă arată clar că nu există nici un păcat care să împiedece intrarea în monahism⁵⁷). Nu avem deci niciun temei care să susțină existența vreunei mănăstiri numai de fecioare și nepriimirea într'o astfel de mănăstire a celor ce au fost cândva căsătorite.

III. Conducătoarele mănăstirilor de călugărițe.

Viața duhovnicească a mănăstirilor de călugărițe din vremea Sfinților Părinți gravita în jurul persoanei stareței și maicelor povățuitoare, care erau tot niște starețe, dar ale unor grupări mai mici din sânul ob-

54. In *Dicționar aghiografic...*, de Gherasim Timuș, Episcop, București, 1898, p. 59, prăznuit la 10 Martie.

55. *Ibidem*, p. 116, prăznuit la 18 Aprilie.

56. *Ibidem*, p. 259, prăznuit la 9 Noembrie.

57. Milaș Nicodim, Dr., *Canioanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea 2-a, Arad, 1931, p. 412.

ștei. Drepturile și datoriile stareței erau aproape aceleași ca și ale starețului din mănăstirea de călugări.

Starețele din vremea Sfinților Părinți erau comori de virtuți și de înțelepciune. Formate în școala marilor nevoitori ai vieții monahale dinaintea sau din vremea lor, ele și-au încărcat ramurile sufletelor cu roadele celor mai alese virtuți, pe care le ascundeau sub frunzele nevestejite ale modestiei exterioare și smereniei interioare. Ele «au fost ca niște pomi sădiți lângă izvoarele apelor, care rodul lor l-au dat la vreme și frunza lor nu a căzut, și toate câte au făcut au sporit». Au fost sădite în paradisul Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții și adăpate cu izvoarele învățăturilor revelate, cu experiența și concepțiile Sfinților organizatori ai vieții de obște. De aceea au dat roadă însuțită, îmbrăcată în smerenie.

Conducerea sufletelor cere multă pregătire și multă iscusință. Știința și meșteșugurile se învață dela alții. Toți marii ctitori ai comunităților monahale sunt întâi ucenici și apoi stărețesc peste alții. Maria, sora sfântului Pahomie, se formează în școala acestuia, atât prin învățăturile pe care le primea dela el, când sfântul își avea reședința în mănăstirea de femei, cât și prin sfaturile duhovnicilor, trimiși de el în mănăstirea de fecioare. Sfânta Macrina, deși este cea care a determinat pe sfântul Vasile să îmbrățișeze monahismul, totuși, odată ajunsă stareță se supune rânduelii date de fratele său. Sfânta Paula, vizitează mai întâi mănăstirile din Egipt, vede acolo diferitele feluri de a conduce obștile și, încărcată ca o albină cu învățăturile culese din gura sau trăirea marilor avi și stareți, vine la Betleem întemeind acele mănăstiri pe care le-a condus ca stareță. Tot astfel face și sfânta Melania cea Bătrână, care vede exemple de conducători la mănăstirile din Egipt. Sora Fericitului Augustin este instruită de el însuși în cele ale starețitului. «Trebuie să te supui celor bătrân, scria Ierolim călugăriței Demetriada, să mergi pe urmele înaintașilor, să primești dela alții o regulă de viață»⁵⁸). Și dacă am cerceta cu deamănunțul, am găsi noian de mărturii din care să rezulte că toate aceste mari starețe au ucenicit mai întâi pe lângă cineva, s'au străduit să cunoască bine viețile și învățăturile marilor păstori sau păstorite de turme cu-vântătoare dinaintea ori din vremea lor și numai după această ucenicie și cunoaștere temeinică au purces la organizarea mănăstirilor de călugărițe, la păstorirea fiicelor lor duhovnicești.

Marii sfinți stareți, care sunt stele călăuzitoare pentru toți stareții din toate vremurile, au ucenicit întâi și apoi au cutezat să conducă pe alții. Ctitorul monahismului de obște din întreaga lume creștină, sf. Pahomie, își face mai întâi ucenicia pe lângă vestitul avă Palamon și după aceea întemeiază și conduce mănăstirile de obște. Urmașii săi, Orsisie și Teodor, se formează sub îndrumarea și supravegherea continuă a sfântului și de aceea sunt conducători model ai vieții de obște. Genialul avă Șenute din Atripe († 452) ridică monahismul de obște egiptean la așa culmi de glorie tocmai datorită faptului că a fost instruit timp îndelungat de avă Pgol, unul din vrednicii urmași ai lui Pahomie. Sf. Vasile cel Mare, deși era înveșmântat cu toate podoabele științelor din afară, iar la Atena condusesse o asociație studentască, cu toate că vede exemple de trăire monahală la ascetii din părțile Pontului, care aveau în fruntea lor

58. Feric. Ieronim, *Ep. 130 către Demetriada*, 17, Migne, P. L. XXII, col. 1121.

pe Eustațiu de Sebasta, format duhovnicește la monahii din Eg'pt, totuși nu cuteză să organizeze mănăstire până ce nu vizitează mai întâi așezările monahale din Orientul creștin de atunci, până ce nu-și alcătuește un sistem propriu de trăire călugărească, întemeiat pe tot ce a văzut bun la călugării cercetați de el, Sf. Ioan Casian, părintele monahismului apusean, străbate ani de zile tot Răsăritul creștin, vizitează și rămâne mai mult sau mai puțin în mănăstirile de acolo, se întreține cu cei mai iscusiți duhovnici ai vieții călugărești și abia după aceea vine și întemeiază mănăstiri în Sudul Galiei, pe care le înzestrează cu rândueli speciale. Se pot înmulți la nesfârșit exemplele din care să se vadă că toți stareții și starețele vestiți din epoca patristică au ucenicit mai întâi și apoi au format ucenici; și-au însușit în mare măsură concepția înaintașilor și pe temelia lor au zidit.

Dreptarul monahismului ortodox de Răsărit, sf. Vasile, mitropolitul Cezareei Capadociei, înlănțuiește, în rânduelile și cuvântările sale, virtuțile pe care trebuie să le aibă un stareț, natural și o stareță, precum și alți povățuitori ai călugărilor din mănăstire. Cel care trebuie să conducă pe alții și să aibă în seamă grija de sufletele și trupurile fraților, să posede mai întâi viață duhovnicească, iscusință după măsură serviciului «conștiințozitate și zel, ca și cum ar sluji lui Dumnezeu»; să fie nepărtinitor și pașnic⁵⁹), chibzuit și grijuliu la treabă, ca nu cumva să fie blestemat fiindcă face lucrurile Domnului cu nepăsare (Ieremia 48/10)⁶⁰), blând față de frați⁶¹). De obicei starețul să fie cărunt, întrucât oamenii în chip firesc au respect pentru bătrâni⁶²). Trebuie însă examinată și viața lui, deoarece se poate să fie cărunt și sbârcit, dar tânăr cu obiceiul⁶³). Starețul fiind exemplul frăției, icoana văzută și vie a virtuților, trebuie să nu dea nicio pricină de poticnire, ridicând în mintea cuiva ideea că ar fi: cu neputință să se îndeplinească porunca lui Dumnezeu⁶⁴). Înțelepciunea, darul de a învăța pe alții, viața ordonată⁶⁵), prudența, seriozitatea⁶⁶), trebuie neapărat să împodobească pe un adevărat stareț. Veșmântul cel dumnezeesc al smereniei să acopere toate aceste însușiri. Starețul «să se asemene celor care îngrijesc de răniți și care nu-și fac nicio pricină de mândrie din slujba lor, ci de umilință și zel»⁶⁷). «Invederat este deci că trebuie să fie străin de voile sale după exemplul Mântuitorului care zice: «M'am pogorât din cer nu ca să fac voia Mea, ci voia Tatălui celui ce M'a trimis» (Ioan 6/38)⁶⁸). El este răspunzător de întreaga obște» și-și va da seama cu deamănuntul de cele ce se petrec în comunitate»⁶⁹). De aceea să aibă multă chibzuială în ceea ce poruncește:

59. Sf. Vasile cel Mare, *Regula Mare* (R. M.), XXXIV, 1, trad. Nicolae Cotos, în rev. «Candela», Nr. 5, 1907, p. 297.

60. Idem, *Cuvânt pentru lepădarea de lume*, Migne, P. G. XXXI, col. 645 B.

61. Idem, *ibidem*, col. 645 A.

62. Idem, *Cuvânt ascetic*, I, Migne, P. G. XXXI, col. 876 A.

63. Idem, *ibidem*, col. 876 B.

64. Idem, *R. M.*, LXIII, 1, trad. cit. în rev. «Candela», Nr. 8, p. 570 și *Cuvânt Ascetic*, I, Migne, P. G. XXXI, col. 876 B.

65. Idem, *Cuvânt ascetic*, II, col. 884 B.

66. Idem, *ibidem*, I, col. 876 B.

67. Idem, *ibidem*, 30, trad. cit., în rev. «Candela», Nr. 5, pp. 292-293.

68. Idem, *Regula Mică* (R. m.), 1, Migne, P. G. XXXI, col. 1081 C.

69. Idem, *Cuvânt ascetic*, II, col. 888 B.

«Nici să nu lase, dar nici să nu adauge ceva din cele ce plac lui Dumnezeu»⁷⁰). Să fie ca o doică față de toți, împărțind fiecăruia ascultarea după putere și ținând seamă, dacă ceea ce rânduește el place lui Dumnezeu și este folositor întregii obști⁷¹). Cu privire la păsuirea intenționată a celor ce zac în păcate, starețul să știe că «groaznică judecată îl așteaptă fiindcă nu-i pedepsește pe aceștia»⁷²). «El va trebui ca mereu să fe-rească pe unii de a cădea, iar pe alții să-i scoale din cădere. Că dacă aceia cad pentru că nu li s'a pus în față legea lui Dumnezeu, sau căzând, stăruiesc în păcat din pricină că nu li s'a arătat modul de îndreptare, să știe starețul că sângele celuiia se va cere din mâinile sale, precum este scris». (Ezechil 3/20)⁷³). «Și când starețul tolerează fărădelegile, se îndoaie după fiecare, nu din neștiință ci din lingușire, spre a fi pe plac supușilor, atunci el nimicește integritatea disciplinei, că zice Scriptura: «Acei care vă numesc fericiți (atunci când greșiți) vă înșală și turbură drumul picicarelor voastre» (Isaia 3/12)⁷⁴). Dar când trece la tămăduirea boalelor sufletești, dând medicamente sau tăind ce este putred, atunci bunătatea, blândețea, cumpătarea, răbdarea să însoțească lucrarea lui mântuitoare⁷⁵). În orice fel de împrejurare «să ia atitudini după situații»⁷⁶). Iată calități de seamă pe care trebuie să le aibă un stareț sau o stareță. Principiile înșirate aci nu sunt doar simple închipiri, ci sunt rezultatul virtuților practicate de stareții pe care sf. Vasile i-a cunoscut în călătoriile sale; sunt înseși însușirile de conducător ale sfântului pe care le-a dovedit cu prisosință în întemeierea și organizarea obștilor monahale.

Interesant zugrăvește Ieronim virtuțile stareței Paula: Cine o vedea, nu credea că este ea însăși, ci ultima dintre slujitoare, și cu toate că era înconjurată de soborul numeros al fecioarelor, ea era cea mai mică dintre toate, prin hainele ei, prin glas, prin ținuta exterioară și prin toată atitudinea ei⁷⁷). Lenjer'a fină și hainele foarte prețioase fuseseră înlocuite cu țesăturile aspre de păr de capră⁷⁸). Această stareță se supunea întru totul rânduielii sfântului Pahomie, care hotăra ca întâistătorul să nu caute a imita obiceiurile mirenilor, împodobindu-și luxos chiliile⁷⁹); nici să nu dorească a purta haine frumoase⁸⁰). Paula și fiica ei Eustohia deși se trăgeau din neam mare și fuseseră foarte înstărite, totuși ajunseră starețe, umblau îmbrăcate cu haine simple și de culoare posomorită. Ele aranjau lămpile, aprindeau focul, măturau bățăturile, curățau legumele, puneau rădăcinile la fiert, așezau masa ucenicilor, le dădeau să bea, serveau mâncărurile, mergeau la toate ascultările. Ele nu voiau nicidecum să lase pe altele să îndeplinească aceste servicii⁸¹). Aceste starețe

70. Idem, *R. m.*, 98, col. 1149 D.

71. Idem, *ibidem*, col. 1152 A.

72. Idem, *R. M.*, 25, titlu, trad. cit., în rev. «Candela», Nr. 5, p. 287.

73. Idem, *ibidem*, 25/1, p. cit.

74. Idem, *ibidem*, p. 288.

75. Idem, *ibidem*, 43/2, trad. cit., în rev. «Candela», Nr. 8, p. 570.

76. Idem, *R. m.*, 113, Migne, P. G. XXXI, col. 1157 C.

77. *Ep. 108 către Eustohia fecioara*, 15, Migne, P. L. XXII, col. 891.

78. *Ibidem*, loc. cit.

79. *Rânduiala* 159, Migne, P. L. XXIII, col. 84 A.

80. *Ibidem*, col. 85 A.

81. Feric. Ieronim, *Ep. 66 către Pamahiu*, 13, Migne P. L. XXII, col. 646-647.

nu s'au grijit numai de nevoile trupești ale ficelor lor, ci și de cele sufletești⁸²). Asemeni Paulei și Eustohiei a strălucit în virtuți și starea Macrina. Descriind viața ei, a mamei sale Emilia și a celorlalte fecioare de pe malul râului Iris, sf. Grigore de Nisa zice: Așa cum s'a spus mai sus, viața fecioarei (Macrina) a fost sfătuitoare mamei (Emiliei) pentru această ținută filosofică și nematerială a vieții (adică pentru viața monahală). Părăsind toate cu câte se obișnuise mai înainte, Emilia trecu la viața cea umilă. Era pregătită să trăiască în aceleași condițiuni ca mulțimea fecioarelor, adică să aibă deopotrivă cu ele, o singură masă, un pat și toate câte aparțin vieții. Se înlăturase din traiul lor orice deosebire, ce ținea de vreo demnitate. Era o astfel de rânduială a vieții, o astfel de înălțime a filosofiei (gândirii și trăirii creștine) și o așa de serioasă disciplină în programul de zi și de noapte, încât acestea depășesc orice descriere. Viața lor era despărțită de lume. Această viață lepădase orice deșertăciune a veacului și urma pas cu pas viața îngerilor. Intre ele nu se vedea mânie, nu se vedea invidie, nu se vedea ură, nu se vedea dispreț, nu se vedea nimic din asemenea lucruri. Dorința după lucruri zadarnice ca onoruri, glorie, lux, mândrie și toate cele asemenea acestora fusese cu totul înlăturată. Plăcerea era **cumpătarea** și gloria era **anonimatul**. Bogăția era sărăcia și scuturarea de orice avere materială, ca de praful de pe corp⁸³). Ce cuvânt omenesc, continuă sfântul, ar putea înfățișa o asemenea ținută a vieții? Viața lor se situa pe hotarul dintre natura omenească și cea netrupească. Eliberarea naturii de patimile omenești era un lucru mai de preț decât pura condiție omenească. Ele erau mai prețioase de natura îngerească și cea netrupească numai prin aceea că se arătau în corp, că se înfățișau în figură omenească și se foloseau de organe sensibile. Și totuși, cine ar fi putut ușor îndrăzni afirmarea că ele susțineau paralela cu îngerii? Căci deși trăiau în trup, ele nu erau apăsate de greutatea acestuia, asemănându-se puterilor fără de trupuri⁸⁴). Aceste prea minunate și nepieritoare virtuți, care împodobeau sufletele și îndumnezeiau trupurile călugărilor din obștea sfintei Macrina nu erau altceva decât virtuțile acesteia oglindite în fiecare din ele. Viața acestora era viața stareții lor.

În ce privește metoda și mijloacele de conducere folosite de starețele și stareții din acele vremuri, ea consta din cunoașterea de către stareți a tuturor viețuitorilor din mănăstire — tocmai aceasta este înnoirea adusă de sf. Vasile în viața de obște, spre deosebire de marile comunități din Egipt, unde fiind prea mulți viețuitori, stareții nu aveau posibilitatea să-i cunoască personal pe toți —; consta deasemeni din povățuirea și supravegherea continuă a fiecărui ucenic în parte cât și a tuturor laolaltă; dar mai ales stareții și îndrumătorii obștiilor de atunci instruiau pe învățăceii lor prin pilda vieții proprii. Viața sfintei Macrina și Paula cântăreau mai mult în ochii ucenicilor decât îndemnurile frumoase și mântuitoare pe care le împărtășeau. Ele făceau și învățau. Vorbeau cum trăiau și trăiau cum vorbeau. Asemeni au lucrat și marii Sfinți Părinți ai monahismului chinovial, despre care am amintit.

82. Cavallera F., *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, part. 1, p. 293.

83. Sf. Grigore de Nisa, *Despre viața Sfintei Macrina*, sora Marelui Vasile, Migne, P. G. XLVI, col. 969 BCD, la Pr. Ioan G. Coman, art. cit., pp. 116-117.

84. Idem, *ibidem*, col. 972 A, la același, p. 117.

Conducătorii mănăstirilor de atunci cunoșteau pe ucenicii lor prin convorbiri zilnice și personale cu ei, prin supravegherea neîntreruptă a lor, prin descoperirea gândurilor de către ucenici în fiecare seară povățuitorilor. Păcatele tănuite ale vreunuia din viețuitori erau urmărite și descoperite de un monah iscusit, rânduit în acest scop⁸⁵). Ieronim și Paula descopere greșala diaconului Sabinian și a unei călugărițe prin cercetări amănunțite și prin destăinuirile făcute de supraveghetorii disciplinei. Criteriul admiterii candidaților în monahism era înnoirea vieții, pe care o constatau starețul și consiliul duhovnicesc⁸⁶), prin cercetare amănunțită timp de mai multe zile înainte de călugărie⁸⁷), prin întrebări felurite puse de comisia de examinare și răspunsuri precise date de candidat⁸⁸).

În general mănăstirile de atunci atrăgeau credincioșii spre ele pentru vizită și-i instruiau prin purtarea neprihănită a călugărilor și călugărițelor, prin învățăturile de suflet folositoare pe care le predau aceloră și prin actele de milostenie, întreprinse de mănăstirile de atunci. Sfânta Paula slujește cu multă râvnă tuturor celor ce veneau să se închine la Locurile Sfinte.

Niciodată Sfinții Părinți, mari povățuitori ai monahismului de obște nu au condus mănăstirea prin descoperirile făcute de vreun înger, sfânt, etc. În rânduelile acestor luminători ai noștri nu găsim nicio recomandare ca stareții și îndrumătorii să cârmuiască pe fiii lor duhovnicești prin vedenii. Nu vedenia este aceea care, în vremurile acelea, atrăgea pe mulți la viața monahală, ci parfumul de virtuți sălășluite în sufletele lor. Nu prin vedenii sau vise cunoșteau marii sfinți gândurile, cuvintele și faptele fiilor lor duhovnicești. Nu în vedenii li se spune pe cine să tundă în monahism și pe cine să-l lase să mai aștepte. Deci nu vedenia și nălucirile din visuri îndrumau pe viețuitorii mănăstirilor de atunci.

Patericul și Filocalia ne îndeamnă stăruitor să nu ne încredem în vedenii, chiar atunci când ele ar fi adevărate. Diadoh al Foticeei grăește astfel: «Auzind despre simțirea minții, nimenea să nu creadă că i se va arăta slava lui Dumnezeu în chip văzut. Căci zicem că sufletul simte, când e curat, printr'o anumită gustare negrăită, mângâierea dumnezeiască, dar nu că i se arată ceva din cele nevăzute. «Fiindcă acum umblăm prin credință și nu prin vedere» cum spune Fer. Pavel (II Cor. 5/7). Deci dacă i se va arăta vreunuia dintre cei ce se nevoiesc, fie vreo lumină, fie vreo figură în chip de foc, fie vreun glas, nicidecum să nu primească o astfel de arătare. Căci este o înșelăciune vădită a vrăjmașului, care a arătat pe mulți prin neștiință, făcându-i să se abată dela calea adevărului. Noi însă știm că până ce petrecem în trupul acesta stricăcios, suntem depărtați de Dumnezeu, adică nu putem să-l vedem în chip văzut nici pe El, nici altceva din minunile cerești⁸⁹). «Chiar dacă ni s'ar trimite vreedată de către bunătatea lui Dumnezeu vreo vedere și n'am pri-

85. Sf. Vasile cel Mare, *R. m.*, 19, la Migne, P. G. XXXI, col. 1096 B.

86. Idem, *R. M.*, 10/2, trad. cit., în rev. «Candela», Nr. 3, p. 161.

87. Idem, *ibidem*, 15/4, trad. cit. în rev. «Candela», Nr. 4, p. 218.

88. Idem, *Ep. 199*, la Besse J., *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcedoine*, Paris, 1900, p. 138.

89. *Cuvânt ascetic*, cap. XXXVI, în «Filocalia», vol. I, ed. 2, trad. Pr. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, pp. 348-349.

mit-o, nu s'ar supăra pentru aceasta prea doritul Domn Iisus pe noi. Căci știe că facem aceasta ca să nu fim înșelați de diavolul»⁹⁰). Sf. Apostol Pavel spune categoric că Satana se preface în înger al luminii ca să înșele pe cei aleși. Patericul⁹¹), ne înfățișează o seamă de cuvioși, care ajunseseră la o înaltă viață duhovnicească, pe care totuși Satana a cutezat să-i ispitească. El se prefăcea în înger al luminii și-i îndemna timp îndelungat chiar la rugăciune și la lucruri bune. Pe unii d'n ei a izbutit să-i doboare, pe alții însă nu. A îndrăznit dușmanul neamului omenesc să ia chipul Mântuitorului Hristos și astfel să amăgească pe sfinții nevoitori. Ei însă și-au închis ochii și au zis că nu voiesc să vadă pe Hristos cât sunt în această viață. În felul acesta nu s'au lăsat bîruți, ci au triumfat asupra diavolului. Așa dar, folosirea vedeniilor în conducerea unei mănăstiri, în atragerea credincioșilor spre mănăstire și în instruirea lor, nu a constituit la Sfinții Părinți o metodă și un mijloc de educație sau un izvor de învățături. Marii sfinți nu amintesc nimic despre așa ceva. Iar unii cuvioși sunt de-a dreptul împotriva vedeniilor, chiar atunci când ele ar fi adevărate.

Deaceea încheind acest capitol, vom zice că îndrumătorii și îndrumătoarele mănăstirilor din vechime au ucenicit mai întâi și apoi au învățat prin faptă și prin cuvânt. Modestia și umilința încununau pe Paula, anonimată pe Macrina. Ele se socoteau mai mici decât toate, nu iubeau onorurile trecătoare pe care în chip firesc le-ar fi adus ucenicile lor. Nu erau primite cu pompă în biserică și slăvite cu imne convenite numai arhierilor. Lenjeria și hainele de stofe fine nu foșneau pe trupul lor, obrazii nu le erau rumeni de abundența sângelui sau unși cu mirodenii, ci palizi de nevoința înfrânării. La ele nu găseai dulapuri înfundate cu haine din cele mai scumpe, ci doar un simplu raft cu cărți din care sorbeau cu neșău dumnezeieștile învățături. Chiliile lor nu erau luxcase și măestrit împodobite ca ale mirenelor din lume, picioarele nu se îngropau în preșuri moi; chiliile erau foarte modest mobilate pentru a susține viața și nu a hrăni luxul. Urmând smereniei Mântuitorului care zice: «Ce-mi zici bun? Nimic nu este bun, fără numai singur Dumnezeu»⁹²), aceste sta-rețe și acești renumiți avi au oprit pe fiicele sau fiii lor duhovnicești să le aducă cinste, cum obișnuesc să primească cei vătămați de slava deșartă. Ele se socoteau cinstite, atunci când obștea se supunea cu dragoste și cu smerenie lui Hristos, iar nu atunci când lingușitcările le slăveau ca pe niște patriene. Conducătorii mănăstirilor de atunci își hrăneau sufletele cu învățăturile Sfintei Scripturi și Sfinților Părinți, iar nu cu îndemnurile vreunor vedenii înșelătoare. Aceste învățături sănătoase erau împărtășite ucenicilor lor, iar nu închipuirile și iluziile acustice pe care s'au întâmplat să le aibă vreunul din ei. După metodele recomandate de Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție și-au condus ei turma lor, iar nu după recomandățiile, uneori bune, ale vedeniilor. Ei respingeau vedeniile și învățau pe urmașii lor să nu le primească, chiar dacă ar fi adevărate.

90. *Ibidem*, XXXVIII, în «Filocalia», I, p. 349.

91. Partea II-a, cap. VII, *Istoriisrile*, 1-13, pp. 322-332.

92. Matei XIX, 17.

IV. Câteva reguli de viață pentru călugărițe.

Rânduiala duhovnicească și buna chivernisire a treburilor materiale sunt cei doi plămâni prin care se menține viața monahală. O dreaptă socoteală în desfășurarea fiecăreia din ele și o armonie cât mai perfectă între ele ferește de neajunsurile ce se pot ivi din exagerare sau delăsare.

Viața duhovnicească a mănăstirilor de femei din acele vremuri era ancorată în Iisus Hristos prin duhul rugăciunii, care întârea sufletele călugărițelor, prin cugetarea la Dumnezeu ziua și noaptea, prin meditarea Sfințelor Scripturi. «În rugăciuni tu îi vorbești Lui, în lectură îți vorbești El ție»⁹³), scria Ieronim Eustohiei. Rugăciunile se săvârșeau la ceasurile: trei, șase, nouă, Vecernie, în miezul nopții și dimineața⁹⁴). Stăruieți în rugăciuni la ceasurile și timpurile rânduite, zice Augustin călugărițelor. În sala de rugăciune (oratoriu) nimeni să nu se ocupe cu altceva decât cu rugăciunea pentru care este și construită. Să nu se lucreze în această sală, pentru că dacă unele ar vrea să se roage în afară de orele rânduite, — când au timp — să nu fie împiedecate de către cele ce lucrează acolo. Când vă rugați lui Dumnezeu cu psalmi și cu cântări, să răsunе în inimă ceace rostesc buzele⁹⁵). Câantați cu duhul, câantați și cu inima⁹⁶). În timpul liber, mai ales noaptea, îndeletniciți-vă cu rugăciunea particulară. «La aceste rugăciuni să vă șoptească gura și săvârșiți-vă pravila până la cea mai de pe urmă rugăciune, mare pagubă socotind lipsirea de rugăciune»⁹⁷). Sf. Vasile ține ca rugăciunile să fie scurte și alternate cu lucru. «Eu cred că o felurime și o schimbare a rugăciunilor și a cântărilor de psalmi, la cre anumite, este folositoare și pentru faptul că din cauza monotoniei, mintea devine neatentă și oarecum distrată»⁹⁸). Referindu-se la acest text, un mare cercetător al sfântului Vasile, conchide că lucrul este o formă de rugăciune, el însă își va pierde repede această înfățișare, dacă sufletul nu se va adânci adesea în rugăciuni⁹⁹).

O formă de rugăciune, socotea sf. Vasile și studiul teologiei și chiar al altor științe. «Acela care discută despre Dumnezeu cu scopul de a dovedi măreția Lui, acela îi dă cinste și slavă»¹⁰⁰), acela înalță imn de laudă Creatorului și-L cinstește prin cugetare. «Acela care cercetează mai adânc și continuu cauzele după care s'au produs existențele și prin care ele sunt guvernate, acela contemplă din ce în ce dumnezeiasca Lui măreție»¹⁰¹). Este în aceasta o rugăciune neîncetată la care ne îndeamnă Apostolul zicând: «Neîncetat vă rugați»¹⁰²). Dragostea față de Dum-

93. *Ep. 22 către Eustohia*, 25, Migne, P. L. XXII, col. 411.

94. *Feric. Ieronim, Ep. 130 către Demetriada*, 15, Migne, P. L. XXII, col. 1119.

95. *Ep. 211 către călugărițe*, 7, Migne, P. L. XXXIII, col. 960.

96. *Feric. Ieronim, Ep. 22 către Eustohia*, 18, Migne P. L. XXII, col. 405.

97. Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt pentru lepădarea de lume*, Migne, P. G. 31, col. 644 C.

98. *Idem, E. M.*, 37/5, trad. cit., în rev. «Candela», Nr. 6, pp. 351-352.

99. Stanislas Giet, *op. cit.*, p. 207.

100. Sf. Vasile cel Mare, *Coment la Ps. 28*, citat de Humbertclaude P., *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée*, Paris, 1923, p. 111.

101. *Idem, Coment. la Ps. 33*, citat de același, p. cit.

102. I Tes. V, 17.

nezeu se vedește mai întâi prin studiu. «Tot omul care iubește pe Dumnezeu, scria sfântul Vasile la doi tineri ucenici ai săi, are în chip natural înclinare spre studiu»¹⁰³). O viață duhovnicească nesuținută de o cunoaștere temeinică este pururea amenințată să se prăbușească în prăpastie. Iată motive foarte serioase pentru care Ieronim îndeamnă pe monahia Demetriada scriindu-i: «Iubește Sfânta Scriptură și înțelepciunea te va iubi; iubește-o pe ea și ea te va mântui»¹⁰⁴). Fixează-ți numărul de ore pe care-l vei consacra studiului Sfintei Scripturi. Orele rezervate lecturii să nu fie considerate ca o muncă ostentivă, ci ca o desfătare și hrănire a sufletului¹⁰⁵). Iată de ce în mănăstirea serei lui Augustin exista o bibliotecă de unde o călugăriță dădea cărți la ore fixe¹⁰⁶). Deci citirea cărților dela bibliotecă făcea parte integrantă din programul zilnic al obștei.

Roadele imediate ale rugăciunii, studiului și cugetării la Dumnezeu trebuiau să fie dragostea desăvârșită între viețuitoare, cum de altminteri a și fost. Prin tunderea în monahism, călugărița a devenit templul lui Dumnezeu și de aceea toate monahiile trebuie să trăiască în același fel și în bună înțelegere, cinstind una în cealaltă pe Dumnezeu cel ce locuiește în fiecare din ele¹⁰⁷). «Feriți-vă să aveți împotriviri între voi, zice Fer. Augustin, iar dacă s'au ivit, curmați îndată cu ele, ca nu cumva mânia să se prefacă în ură și sufletul să ajungă astfel ucigător de om... Dacă vreo soră a jignit pe alta printr'un cuvânt tare, printr'o ocară sau printr'o acuzare neîntemeiată, trebuie numai decât să-și ceară iertare dela cea insultată, iar aceasta să o ierte pe aceea fără nicio șovăire. Dacă ocara a fost reciprocă, iertarea trebuie să fie deasemenea reciprocă, ca să nu se vatem rugăciunile voastre, care trebuie să fie cu atât mai sfinte cu cât sunt mai dese. Călugărița care se mânie repede, dar se grăbește să-și ceară iertare cu toată inima dela cea pe care a supărat-o, este mai de preț decât aceea care se mânie mai greu dar anevoie cere iertare. Aceea care nu vrea să ierte pe sora sa, să nu tragă nădejde că Dumnezeu îi va primi rugăciunile; iar cea care, greșind, nu vrea nicidecum să ceară iertare, sau care cere nu din inimă, aceasta n'are rost să mai stea în mănăstire, decât ca tolerată. Cruțați-vă deci unele pe altele și nu vă răniți cu cuvinte tăioase»¹⁰⁸). Totuși viețuitoarele mănăstirii trebuie să se dojenească una pe alta, dar cu dragoste de soră și nu cu ton de ceartă.

Referitor la privirea desfrântă, care ar otrăvi sufletul vreunei călugărițe, se recomandă ca cele care observă la vreo soră o astfel de faptă să-i atragă îndată atenția¹⁰⁹). Deasemenea să se îndemne între ele și să se mustre pentru orice păcat, căci ceace s'a spus despre priviri se potrivește tuturor greșalelor, întrucât toate trebuiesc descoperite, frânate, destăinuite, pedepsite¹¹⁰). Dacă monahia vinovată cade din nou în gre-

103. Sf. Vasile cel Mare, *Ep. 294*, cit. de Rivière J., *op. cit.*, p. 112.

104. Fer. Ieronim, *Ep. 130 către Demetriada*, 20, Migne, P. L. XXII, col. 1124.

105. Idem, *ibidem*, XV, col. 1119.

106. Fer. Augustin, *Ep. 211 către călugărițe*, 13, Migne, P. L. XXXIII, col. 964.

107. Idem, *ibidem*, VI, col. 960.

108. Idem, *ibidem*, loc. cit.

109. Idem, *ibidem*, XI, col. 962.

110. Idem, *ibidem*, col. cit.

șală, atunci să mai fie încă două sau trei inse și în fața aceloră să-i atragi atenția. Să nu socotești că lucrând astfel vei fi răuvoitoare; dimpotrivă vei fi vinovată dacă, tăcând, vei lăsa să piară sora ta, pe care ai fi putut s'o îndrepti, dacă-i vedeai păcatul. Dacă sora ta are pe trup o rană pe care o ascunde de frica operației, oare tăcerea nu ar fi mai crudă, iar denunțarea mai milostivă? Cu atât mai mult când rana este în suflet, trebuie să o arăți, ca nu cumva răul să cuprindă tot sufletul lor. Dacă totuși nu se îndreaptă, trebuie să se raporteze stareței¹¹¹). In aceiași termeni se exprimă și sf. Vasile cel Mare hotărînd că «tot păcatul trebuie descoperit starețului, fie de cel ce l-a săvârșit, fie de cei ce au cunoștință despre acesta. Că răutatea acoperită cu tăcerea este o boală ascunsă în suflet; pe când «mustrarea fățișă este mai bună decât prietenia ascunsă» (Prov. 27/5). Deci nimeni să nu tănuiască păcatele altuia, ca nu cumva din iubitor de frate să ajungă ucigător de frate»¹¹²), arătând prin această tănuire cea mai mare nemilostivire față de aproapele său. «Căci cu totul nemilostiv este nu cel ce mustră, ci cel ce tace, după cum este nemilostiv nu cel ce scoate veninul din cel mușcat de șarpe, ci cel care îl lasă înlăuntr»¹¹³). De aceea și înțeleptul zice: «Cine cruță toiagul, urăște pe fiul său; iar cel care iubește, dojenește cu sânguință» (Prov. 13/24)¹¹⁴). Stareța are dreptul să vorbească și mai aspru ucenicilor ei mai ales atunci când vreo călugăriță vatămă disciplina prin purtarea ei. In acest caz ea nu va trebui să-și ceară iertare dela cea inferioară¹¹⁵). Deci glasul în poruncă și în dojană trebuie măsurat după nevoia ascultătorilor¹¹⁶). Bârfirea nu este admisă între viețuitoarele mănăstirii. Numai în două cazuri se îngăduie vorbirea despre altă călugăriță: a) când vreuna se sfătuește cu alta pentru îndreptarea celei greșite și b) când trebuie să vădești pe cea rea cu faptele ei spre a se feri de celelalte de ea¹¹⁷). Altminteri «orice vorbire, chiar dacă era bună și după Dumnezeu, dar nu de imediată nevoie, se socotea vorbire deșartă»¹¹⁸).

Mănăstirea era pentru călugărițe școala în care ele își făureau caracterul și își înnobilau sufletele cu cele mai alese virtuți. Legătura zi de zi cu surorile lor, purtarea dintre ele, erau pentru călugărițe cheazășia adevăratei vieți duhovnicești. Cele mai mici abateri ale unei viețuitoare apăreau în ochii mirenilor care veneau în atigere cu viața monahală, ca niște mari defecte. Și invers, virtuțile alese ale călugăritelor aduceau adevărată pace și îndemnau spre virtute pe cei din afară de mănăstire. Mărturisește aceasta însuși Augustin zicând: «Privind la aceste bunuri ale voastre și la darurile cu care v'a înzestrat Dumnezeu (trăirea în feciorie și în obște) inima mea obișnuște să se liniștească în mijlocul atâtor furtuni, care o atacă din toate părțile»¹¹⁹).

111. Idem, *ibidem*, col. cit.

112. R. M., 46, trad. cit., in rev. «Candela», Nr. 8, p. 574.

113. Sf. Vasile cel Mare, R. m., 4, Migne, P. G. XXXI, col. 1084 D.

114. Idem, *ibidem*, col. 1085 A.

115. Feric. Augustin, *Ep. 211 către călugărițe*, 14, Migne, P. L. XXXIII, col. 964.

116. Sf. Vasile cel Mare, R. M., 151, Migne, P. G. XXXI, col. 1181 B.

117. Idem, *ibidem*, XXV, col. 1100 C.

118. Idem, *ibidem*, XXIV, col. 1100 A.

119. Feric. Augustin, *Ep. 211 către călugărițe*, 2, 3, Migne, P. L. XXXIII,

Ținând seamă de acest mare rol educativ pe care îl avea comportarea călugăriților față de lumea din afară, se impunea o atitudine corectă și duhovnicească în legăturile lor cu mireni. Pentru că lumea este asemenea unei mări cu undulații frumoase la suprafață, dar cu vârtejuri adânci înlăuntru, cu primejdii și dușmani¹²⁰), că aceste pericole se ascund mai ales în orașele mari, sgomotoase și atrăgătoare, și se arată mai cu seamă prin dorința de a apărea în fața lumii, de a fi vizitată, de a vedea mulțimea, este necesar ca fecioarele să părăsească acest Babilon, care este orașul¹²¹), iar călugărițele să nu iasă niciodată singure din mănăstire, ci cu o călugăriță mai în vârstă¹²²). Sf. Vasile nu îngăduie nicidecum călugărilor tineri și cu rumeneală în obraz (cu atât mai mult călugărilor) să iasă din mănăstire sau să-și arate fața până nu ajung la maturitate¹²³). El rânduește că pentru nevoile obștești să se trimită numai persoane din mănăstire, care să nu facă de rușine numele lui Hristos și să nu-și piardă sufletul¹²⁴). Iar dacă nu s'ar găsi niciunul puternic în virtute, care să poată lupta cu valurile lumii, sfântul alege mai bine să sufere obștea lipsa celor necesare, chiar moartea, decât să se piardă un suflet din pricina sburdălniciei trupului¹²⁵).

Călugărița care iese în lume pentru procurarea celor necesare obștei sau în vreo altă misiune dictată de superiorii ei, trebuie să străjuiască în chip deosebit porțile sufletului său, adică simțurile prin care lumea din afară se proiectează înlăuntru nostru. Prin cele cinci simțuri, ca prin niște ferestre, grăiește Ieronim, patimile se introduc în suflet. Sufletul este foarte turburat de simțuri, este cucerit prin vedere, auz, miros, gust și pipăit. Când privești scenele dela teatru, siluetele străine, îmbrăcăminte fină a cuiva, atunci libertatea sufletului ajunge prizoniera simțurilor, plinindu-se astfel cuvântul: «Moartea a intrat prin ferestrele voastre». «Este firesc ca ochii să se îndrepte spre ceva sau spre cineva, dar ei să nu rămână prizonieri la nimeni, să nu doriți a vedea pe vreun bărbat sau a fi văzute de acela. Să nu socotiți că aveți sufletul neprihănit atâta vreme cât ochiul este întinat, fiindcă ochiul murdar este vestitorul unei inimi pângărite... Călugărița care-și fixează ochii asupra bărbatului și se complăce privindu-l, nu trebuie să creadă că nu este văzută de acel bărbat când face pe furis un astfel de lucru; este văzută întru totul... De aceea, când sunteți laolaltă în biserică, sau în oricare loc și se află bărbați în preajma voastră, păziți-vă curăția voastră sufletească. Căci Dumnezeu care sălășluiește în voi, vă va păzi astfel de acolo dinlăuntru vostru»¹²⁶).

Viața trupească a călugăriților are înrîurire hotărîtoare asupra vieții sufletești. Călugărița trăită în viața de sine, obișnuită să-și îndeplinească toate gusturile în cele necesare vieții zilnice: hrană, îmbrăcăminte, lux... ajunge mult mai ușor sclava patimilor decât cea trăită în viața de obște, unde trebuie să se mulțumească cu ceea ce se dă de către

120. Feric. Ieronim, *Ep. 14 către monahul Eliodor*, 6, Migne, P. L. XXII, col. 351.

121. Paula și Eustonia, *Ep. 46 către Marcela*, 11, Migne, P. L. XXII, col. 490.

122. Feric. Ieronim, *Ep. 130 către Demetriada*, 19, Migne, P. L. XXII, col. 1122.

123. Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt ascetic*, I, Migne, P. G. XXXI, col. 880 C.

124. Idem, *R. M.*, 35/2, trad. cit., în rev. «Candela», Nr. 5, p. 300.

125. Idem, *ibidem*, 44/1, trad. cit., în rev. «Candela» Nr. 8, p. 571.

126. Feric. Augustin, *Ep. 211 către călugărițe*, 10, Migne, P. L. XXXIII, col.

mănăstire. Scriind ucenicilor sale, Augustin zice: «Acestea sunt rândue-
lile pe care noi vă învățăm să le țineți în mănăstire. Deoarece alcătuiți
o singură comunitate și locuiți laolaltă, să aveți și o singură inimă și un
singur suflet în Dumnezeu. Niciuna să nu numească ceva «al meu», ci să
aveți toate de obște»¹²⁷). Sf. Pahomie, Ava Șenute, sf. Vasile, fer. Iero-
nim, sf. Ioan Casian și toți marii Părinți organizatori și reorganizatori
ai vieții de obște impun astfel de viață și susțin că monahismul nu-și are
sens decât organizat în viața de obște.

În obște este asigurată adevărata trăire monahală, numai dacă chi-
vernisorii mănăstirii, în frunte cu starețul, sunt bărbați deplini în faptă
și în cuvânt. Dacă aceștia, și îndeosebi starețul, sunt ei înșiși realizați
în punct de vedere al caracterului călugăresc, vor făuri o obște așa cum
se cuvine. Dimpotrivă, dacă ei vor fi prea habotnici sau prea lumești, vor
aduce în sânul obștei, în primul caz îmbolnăvirea elementelor din pri-
cina posturilor și nevoițelor exagerate, iar în al doilea caz vor laiciza
viața monahală. De aceea pentru evitarea acestor extreme, Sfinții Părinți
au recomandat dreapta socoteală în întreaga chivernisire a sufletelor și
trupurilor celor din mănăstire.

Augustin îndeamnă pe călugărițe, scriindu-le: «Imblânziți-vă trupul
prin posturi și înfrânări dela mâncare și băutură, dar numai atât cât
vă îngăduie puterea. Dacă vreuna nu poate posti, să nu mănânce ceva în
afară de ora prânzului decât când este bolnavă»¹²⁸). Cele care din fire
sunt mai debile, să fie hrănite deosebit de cele robuste. Iar acestea să
nu se supere, nici să li se pară ceva nedrept, nici să socotească mai ferice
pe acelea, fiindcă se hrănesc cu mâncăruri pe care ele nu le gustă,
ci dimpotrivă să se bucure că au puterea și tăria trupului pe care nu o
au acelea»¹²⁹). Recomandația lui Augustin nu-i singura. Și sf. Vasile
rânduește că nu pot fi toți prinși într-o regulă cu privire la felul și mă-
sura hranei¹³⁰); nevoia de hrană a fiecăria se deosebește după viața
pe care a dus-o în lume, după tăria trupului, după vârstă¹³¹), după obo-
seală. Unul are nevoie de mâncare mai multă și mai consistentă, din
pricina muncii mai grele; altul de mai puțină, mai aleasă și mai ușoară,
din cauza slăbiciunii stomacului¹³²). De aceea din cele cerute de nevoia
fiecăruia nici să lipsească ceva, dar nici să prisosească¹³³). Afirmam în
capitolul II că regulile monahale au suferit unele modificări, fiind adap-
tate mediului. Spre deosebire de sf. Pahomie, trăitor în clima caldă a
Egiptului și de fer. Ieronim, trăitor la Ierusalim, care țineau să nu se
mănânce carne în obștiile lor, mănăstirile vasilene fiind așezate într-o
climă cu ierni aspre, găteau mâncarea cu grăsimi animală¹³⁴). Acest
pogorământ era conform concepției sfântului Vasile care socotea că «In-
frânarea nu constă în abținerea dela alimente provenite din necuvântă-
toare (αλόγων βρωμάτων — carne sau grăsimi), ci în ieșirea cu totul din

127. Idem, *ibidem*, V, col. 960.

128. Idem, *ibidem*, VIII, col. 960-961.

129. Idem, *ibidem*, IX, col. 961.

130. R. M., 19/1, trad. cit., în rev. «Candela», Nr. 4, p. 224.

131. *Ibidem*, loc. cit.,

132. *Ibidem*, 20/3, trad. cit., în rev. «Candela», Nr. 4, p. 228.

133. *Ibidem*, loc. cit.

134. *Constituțiile monahale*, cap. XXV, Migne, P. G. XXXI, col. 1413 CD-1416 A.

voința proprie»¹³⁵) și care recomandă ca alimente «ceea ce este mai ieftin, mai lesne de procurat în țara respectivă, ceea ce se poate întrebuița de cei mai mulți și-i neapărat trebuitor pentru viață¹³⁶). Deci hrana era potrivită cu starea fizică a persoanelor, cu munca prestată, cu condițiile climaterice și cu posibilitățile de aprovizionare din ținutul respectiv. Postul consta din înfrânarea dela mâncare în așa fel ca trupul să nu fie subjugat de patimi, dar nici istovit de nevoiță și incapabil de munca fizică.

Sunt și alte îndemnuri pe care Sfinții Părinți le dau călugăriților și călugărilor, dar sfârșim cu acestea, socotindu-le ca cele mai necesare pentru o mai bună orientare a mănăstirilor de călugărițe.

V. Concluzii practice.

Pe temeiul celor expuse până aci, se recomandă următoarele norme generale de organizare și funcționare a mănăstirilor de călugărițe — fi-rește și de călugări în măsura în care acestea li se potrivesc —:

1. Dreptarul după care să se chivernisească orice mănăstire, trebuie să fie regulile și practicile marilor Sfinți Părinți, făuritori ai tradiției monahale din viața de obște, îndeosebi ale sfântului Vasile cel Mare, iar nu singură Sfânta Scriptură sau numai canoanele Sfintelor Sinoade ecumenice și locale. Invățăturile și înfăptuirile unora din Sfinții Părinți, care au petrecut prea puțin sau de loc în viața de obște, nu pot fi normative pentru trăirea obștească decât în măsura în care nu-i dăunează.

Ținând însă seamă de condițiile climaterice și sociale ale patriei noastre, nici aceste reguli și realizări nu trebuiesc aplicate decât în ceea ce au ele esențial și permanent, nesupus influenței timpului și locului. Regulamentul și hotărârile Sfântului Sinod privitoare la monahism au tocmai scopul de a orienta viața mănăstirilor noastre potrivit climei și transformărilor sociale prin care trece omenirea, fără să depărteze dela trăsăturile de bază ale stilului patristic de viață obștească.

Deaceea se recomandă pentru conducerile mănăstirilor nou înființate sau reorganizate — ne îngăduim să precizăm că ne referim în special la mănăstirile: Tudor Vladimirescu, Sihastru, Podul Bulgarului și Prislop, despre care s'a răspândit vestea că înțeleg să-și creieze un mod propriu de trăire monahală — să-și modeleze viața călugărească după principiile de bază ale marilor Sfinți Părinți și după Regulamentul și ordinele Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Această recomandatie este tot atât de valabilă și pentru alte mănăstiri care nu înțeleg să pășească în fapt la realizarea vieții de obște.

2. Intrucât îndeletnicirea cu studiile teologice, sociale și științifice, în scopul de a înțelege cât mai bine învățătura creștină, este un act de slăvire a lui Dumnezeu, este o formă de rugăciune continuă, se recomandă unor călugărițe îmbătrânite în neștiință să nu mai împiedice pe ucenicele lor de a învăța materiile ciclului II elementar și școala monahală, care și-au luat început și funcționează aproape în toate mănăstirile

135. Sf. Vasile cel Mare, *R. m.*, 128, Migne, P. G. XXXI, col. 1168 CD.

136. Idem, *R. M.*, 20/3, trad. cit., în rev. «Candela» Nr. 4, p. 228, și *ibidem*, 19/2, p. 225.

prin inițiativa, purtarea de grijă și munca neprecupețită a Inalt Prea Sfințitului Patriarh Justinian. Este de dorit ca aceleași maici să nu se uite cu ochi răi la elementele tinere, trimise la Seminarile Monahale sau la Institutul Teologic, ci din potrivă să le dea tot sprijinul material și mai ales moral. Deasemeni se recomandă unor călugărițe care se turbură, își pierd răbdarea și murmură când li se ține vreo predică sau conferință privind viața monahală sau vreo altă problemă cu caracter teologico-social, să părăsească acest obicei care vădește mândria și necredința.

3. Având în vedere mediul geografic al patriei noastre și pe temeiul marilor Sfinți Părinți, este de dorit să se renunțe la nevoitele exagerate, care irosc puterile trupului, îl îmbolnăvesc și-l fac incapabil de muncă. E bine să se știe că monahismul are ca scop distrugerea patimilor din trup, iar nu a trupului însuși. Deaceia pentru obștile monahale este necesară o adaptare a hranei la clima și condițiile de trai din ținuturile noastre, introducându-se la masa comună în zilele de dulce consumul grăsimii animale și chiar al cărnii, așa cum era în mănăstirile sfântului Vasile. Aceasta se impune cu atât mai mult cu cât, trăind într'o epocă a muncii, munca a ajuns factorul principal în viața de obște. Pentru aceasta însă, trupul trebuie să fie sănătos și robust ca să-l poată cinsti pe Dumnezeu prin munca intelectuală și fizică, puse în slujba poporului.

4. Castitatea sau fecioria, fiind aspectul propriu numai vieții monahale — căci în sărăcie și ascultare trăiesc și unii mireni — se cere ca în mănăstiri să se practice cu strictețe castitatea trupească și fecioria sufletească. Un așezământ călugăresc în care nu numai că nu se trăiește această făgăduință, dar se nesocotește și este înlăturată, se poate numi oricum, dar nu mănăstire. Călugărița sau monahul, care nu trăiește în castitatea trupească și nu stăruesc neîncetat în dobândirea, în cât mai mare măsură, a fecioriei sufletești, nu-și au rostul să mai rămână, în mănăstire, întrucât prin comportarea lor fac să se bârfească tagma sfântă a monahismului și pățează onoarea înaintașilor. Deaceia se recomandă întregului cin monahal să-și dea silința să practice fecioria integrală.

5. Dacă în treapta diaconatului văduvele erau alături de fecioare, iar în mănăstirile din vremea Sfinților Părinți se primeau și văduve, deși mănăstirile se numeau «de fecioare», urmează că toate mănăstirile de călugărițe din vremea noastră au dreptul să se numească mănăstiri de fecioare, întrucât toate călugărițele s'au angajat la practicarea castității trupești și fecioriei sufletești; că în fiecare obște de monahii se pot primi și văduve care vin la viața aceasta cu gândul curat și râvna fierbinte de a-și desăvârși trăirea, iar nu din cele care vin cu alte scopuri. Călugărițele fecioare cu trupul, care se constituiesc într'o obște aparte, sunt de multe ori vătămate de cel mai cumplit păcat, mândria. Fecioria spirituală fiind, pentru cea fizică, ceea ce este sufletul pentru trup, e dela sine înțeles că odată rănită sau nimicită fecioria sufletului, nu mai este de niciun folos cea a trupului. Astfel de fecioare numai la trup, iar nu și la suflet sunt fecioare neînțelepte, pe care Hristos nu le va primi și cărora li se va potrivi cuvântul zis de Domnul că păcătoasele (care s'au pocăit) vor intra înaintea lor în împărăția cerurilor.

Deaceia pentru ca mândria să nu se sălășluiască în obștea dela Sfânta Mănăstire Tudor Vladimirescu, ci să fie alungată și înlocuită cu sfânta

smierenie, care trebuie să constituie acoperământul cel mai de preț și păvăza cea mai puternică a fecioarelor; spre a nu se considera ca o insultă, pentru celelalte mănăstiri de călugărițe, faptul că numai viețuitoarele de aici sunt cinstite cu termenul de «fecioare», măcar că și în alte așezăminte de călugărițe multe din viețuitoare sunt împodobite cu fecioria integrală; pentru a se pune de acord cu tradiția monahismului feminin din epoca patristică, ar fi de dorit ca chivernisitoarele mănăstirii dela Vladimirești să primească în obștea lor, în mod excepțional, și vreo văduvă, care s'ar asemăna în virtuți cu văduvele admise în mănăstirile de fecioare din vremea Sfinților Părinți.

6. Se recomandă deasemeni ca vedeniile să nu mai constituie un criteriu în conducerea mănăstirii și admiterea în monahism a surorilor să nu se mai facă pe bază de vedenii.

7. Dar pentru ca monahismul feminin din țara noastră să-și ducă viața în duhul Sfinților Părinți, acordat cu mediul ținuturilor noastre, se impune o selecționare foarte atentă a conducătoarelor mănăstirilor de maici. Fiecare stareță sau îndrumătoare trebuie să fi făcut mai întâi ucenicie și să cunoască rânduețile Sfinților Părinți, pentru ca îndestulată fiind să poată învăța și pe altele. Și fiindcă firea femeiască este ușor alunecătoare spre lux și îngrădădire de lucruri ce nu sunt strict necesare vieții, se cuvine ca starețele de mănăstiri și personalul îndrumător dela școlle și seminarile monahale, unde se formează cadrele de mâine ale obștiilor feminine, să fie modeste în ceea ce privește îmbrăcămintea, hrana, mobilarea chiliilor... spre a influența în bine pe fiicele lor duhovnicești; să nu iubească a fi cinstite de ucenicele lor cu onoruri cuvenite numai Chiriarhilor.

Intr'un cuvânt să se facă următoare marilor stareți și starețe de odinioară.



VIAȚA RELIGIOASĂ DIN UNELE MÂNĂSTIRI ALE BISERICII ORTODOXE ROMÂNE CONSTATĂRILE ȘI INDEMNURILE UNUI SMERIT MONAH ȘI ISCUSIT DUHOVNIC

Este în deobște cunoscut că Ortodoxia n'a îngădit în forme fixe manifestările de evlavie ale credincioșilor săi. Mulțimile pustnicilor și ale curioșilor pe care-i cinstește Biserica noastră au folosit mijloace foarte felurite pentru a «crește mereu, până la măsura Celuiia, care este Hristos, Capul nostru» (Efes. IV, 15), și pentru a ajunge «desăvârșiți, după măsura deplină a staturii lui Hristos» (Efes. IV, 13).

Penru realizarea evlaviei individuale, în deosebi în Cultul așa numit particular, credinciosul va ține, deci, seama de cadrul larg al învățăturii creștine, înăuntrul ei având toată libertatea de a-și alege calea și mijloacele trăirii duhovnicești.

Dar, dacă în viața individuală a credincioșilor operează această libertate, desigur cu caracter relativ, în Cultul public situația este cu totul alta. Aici, încă dela începutul Creștinismului s'a impus o disciplină destul de severă, care are ca scop păstrarea unității de învățatură și de viață religioasă. Biserica așa numită învățătoare sau conducătoare a impus credincioșilor, prin canoane și prin cărțile de cult și învățatură, rânduch precise de trăire și manifestare ale simțămîntelor religioase, cărora credincioșii sunt obliigați să se supună fără împotrivire, pentru a nu se expune fie anumitor penitențe, fie chiar excluderii din comunitate.

Pe linia acestei Sfinte Tradiții a Bisericii Ortodoxe, conducerea Bisericii noastre, în frunte cu Inalt Prea Sfințitul Patriarh Justinian, urmărește cu stăruitoare atenție ca toate unitățile bisericești din Patriarhia Ortodoxă Română să respecte cu strictețe, pe lângă adevărurile cuprinse în Sfin'ele Scripturi, și așezămîntele și pređaniile sfințelor soboare, precum și canoana de învățaturi a Sfinților Părinți din Biserica Primară.

De aceea, la vestea că în unele mănăstiri din Biserica noastră și în special în mănăstirea de călugărițe Vladimirești, s'ar încerca introducerea unor practici noi, străine de duhul Ortodoxiei, revista noastră, îndrumată și condusă direct de Inalt Prea Sfințitul Patriarh Justinian, împlinește o datorie sfântă semnălând abaterile spre care se pare că alunecă tânăra mănăstire Vladimirești cât și altele, din fericire foarte puține, nu dintr'un spirit vădănit de răzurărire și separare, ci dintr'o greșeală de orientare fie din partea unor duhovnici, care nu sunt pe de-a-întregul pătrunși de spiritul unității de acțiune și de disciplină, la care ține atât de mult Biserica noastră, fie din partea conducerii mănăstirilor, care din răvna după o cît mai originală viață duhovnicească, neglijează, în unele privințe, regulile de viață și disciplină mănăstirească fixate de marii trăitori și gânditori din epoca de aur a Bisericii Creștine.

Ținând seama de faptul că în lumea monahală este bine cunoscută figura și pregătirea serioasă a Părintelui Arhimandrit Ilie Cleopa, și îndemnați fiind și de faptul că P. C. Sa a cunoscut la fața locului situația din mănăstirea de călugărițe dela Vladimirești, ne îngăduim ca în paginile ce urmează să redăm în cea mai mare parte cuprinsul scrisorii pe care Părintele Cleopa a trimis-o unui Prea Sfințit Arhiereu.

Din cuprinsul ei socotim că atât viețuitorii mănăstirilor vizate cât și ai tuturor celorlalte mănăstiri și schituri din cuprinsul Bisericii Or-

todoze Române vor desprinde multe învățăminte și vor veghea cu mai multă stăruință la împlinirea juruințelor monahale și la păzirea și apărarea cu scumpătate a tezaurului de credință ortodoxă. Mănăstirile au fost întoldeauna centre principale de păstrarea și răspândirea dreptei credințe și credincioși au poposit în ele cu convingerea că acolo găesc izvoarele curate din care-și pot alimenta și potoli setea lor religioasă.

Pentru a nu înainta pe drumul unor alunecări păgubitoare și pentru realizarea unei drepte slujiri a lui Hristos, alături de alte studii și cercetări menite să lumineze multe din problemele care frământă monahismul nostru, rugăm pe toți cititorii noștri, monahi și monași, să citească și să aducă la cunoștința tuturor vieșuitoților și vieșuitoarelor din mănăstiri, în conferințele de Duminică după amiază, atât fragmentele din scrisoarea Părintelui Cleopa cât și toate articolele din revistele patriarhale privitoare la viața monahală (în numărul acestei reviste recomandăm articolele: «Sfânta Impărășie în spiritualitatea creștină — deasă ori rară împărășie?» — de Pr. Prof. Petre Vintilescu și «Pentru o mai bună orientare a unor mănăstiri de călugărițe», de Ierodiacon Ioasaf Popa, absolut al cursurilor de magistru în Teologie).

Iată acum ce spune Părintele Arhimandrit Cleopa, în scrisoarea despre care am amintit:

*

«Eu, încă de când eram stareț în Sihăstria, auzeam unele lucruri minunate despre Vladimirești; însă unii într'un fel lăudau lucrul cel bun, alții îl defăimau, iar alții, auzind multe și neștiind ce să creadă, păstrau oarecare rezervă față de fenomenul Vladimirești, de teamă ca să nu fie ceva fals. Eu, pe acele vremuri, eram gândind la cele ce a zis Gamaliil, adică: de va fi dela Dumnezeu mișcarea dela Vladimirești va merge înainte măcar oricâți se vor împotrivi și oricâți uzurpatori va avea; iar de va fi ceva fals, dela sine se va risipi. Așa că, după un timp, a rânduit Bunul Dumnezeu să am oarecare interes pe la București și fiindcă mulți credincioși de pe acolo, care mă cunoșteau, — că fuseră pe la Sihăstrie, încă și Părinții de pe la Sfânta Patriarhie și de pe la Sfintele Mănăstiri Antim și Cernica, și alții, chiar din prietenii Vladimireștilor, — mă întrebau ce părere am despre cele ce se aud la Vladimirești, eu le răspundeam că nu știu ce să le spun, până nu voi vedea și până ce mila Domnului nu mă va face să înțeleg mai bine cele de acolo. La aceste cuvinte, mulți mă îndemnau să merg numaidecât pe acolo. Așa că fiind eu atunci cu încă un părinte de aici, și având și îndemnul părintelui Prof. Stăniloae pentru acest lucru, m'am hotărât să mă duc și pe la Sf. Mănăstire Vladimirești, cu toate că atunci când am plecat dela mănăstirea noastră, n'am avut în plan și acest lucru, dar văzând îndemnul mai multora, am socotit că aceasta este după voia Domnului și am mers acolo. Iar fiindcă în cuvinte puține voi spune cele ce am văzut acolo, cele ce am constatat după a mea slabă pricepere și cele ce mai mult am simțit acolo cu duhul, care m'a făcut să mă conving că acolo nu este un lucru fals, ci o lucrare dumnezeiască; m'am folosit acolo de duhovniceasca dragoste care este în sobor, de unitatea lor, de disciplina, de ascultarea lor, de curăția vieții și, în sfârșit, de ce este scump, adică de râvna cea bună care o au de a plăcea lui Dumnezeu și a se mântui.

După ce am venit de acolo la Sfânta Mănăstire, unde cu nevrednicie mă numesc păstor, am spus de multe ori soborului de aici toate cele ce am văzut și am simțit acolo, și auzind părinții și frații de aici s'au bucurat crezând cele spuse și au dat slavă lui Dumnezeu că mai are și astăzi

astfel de mănăstiri. Și cu această fericită ocazie care am avut de a vizita acest sfânt lăcaș s'a făcut o duhovnicească prietenie între aceste două Sfinte Mănăstiri, Slatina și Vladimirești. Măcar deși suntem la o mare depărtare una de alta, dar pe cât mi se pare că amândouă au în ele viețuitori care umblă în calea Domnului cu un gând, adică cel prea fericit al mântuirii sufletului și de a sluji lui Dumnezeu cu toată inima, cu multă osârdie și dragoste după dreptarul dogmelor și așezământul Sfințelor Căncane.

Am mai fost și a doua oară pe la Vladimirești și am rămas cu aceeași convingere și am avut aceeași duhovnicească simțire și mângâiere în suflet și cu această ocazie s'a făcut și mai multă legătură duhovnicească între aceste Sf. Mănăstiri și ne-am hotărât mai mult să colaborăm întru cele duhovnicești și spre z'dire. Și chiar de prima dată, când am fost pe acolo, am venit cu trei frați în numele Sf. Treimi, pe care părintele Ioan îi pregătise pentru Sf. Mănăstire, iar mai pe urmă au mai venit mai mulți care se tot formau acolo duhovnicește, împrejurul sf. lăcaș al Vladimireștilor. Așa că până acum au trecut numărul lor de 30 cari au venit la noi prin economia și mila lui Dumnezeu și mijlocirea Prea Curatei Sale Maici și a robilor Săi dela Sf. Mănăstire Vladimirești, așa că mai mult de o treime a soborului de aici sunt ucenici ai Vladimireștilor și, în acest caz, noi am devenit o rudenie spirituală ca să zic așa, cu Sf. Mănăstire Vladimirești, căci mulți din cei veniți cari au avut vârsta și au terminat și ispitirea canonică au fost și călugăriți în această ch'novie. Așa că lucrarea Prea Milostivului Dumnezeu și mijlocirea Prea Curatei Sale Maici a făcut să se lege într'o duhovnicească dragoste aceste Sfinte Mănăstiri și cred că, dacă este lucrarea Domnului și de va fi mila Lui și ajutorul Prea Curatei Sale Maici cu noi, nu ne va lăsa curând să ne despărțim și să ne desmembrăm unitatea duhovnicească care s'a făcut.

De aici înainte voi mărturisii și cele ce au mai urmat după ce s'a făcut această duhovnicească unire între Vladimirești și Slatina. M'am pominit cu o multime de întrebări și scrisori din partea chiar a unor prieteni ai Vladimireștilor și a mai multor părinți duhovnicești și cu mai multă cunoștință și experiență, pe care eu îi am la evlavie, cari mă tot întrebau de unele lucruri de care se îndoiaie asupra Vladimireștilor și din acestea multe, pe cele mai principale vi le scriu aci:

1. **Că dece atâtea minuni și vedenii la Vladimirești**, că Sfinții Părinți cari au trăit prin pustie cu mari osteneli, poate că aveau o vedenie sau două în toată viața lor și de multe ori nici la aceea nu-i dau crezare, ca să nu se înșele de satana care se preface și în Ingerul luminii.

2. **Că dece trăiesc acolo la Vladimirești în duhul vedeniilor**, care este duh de suprafață și foarte periculos pentru cei ce nu-și cunosc măsurile și uneltirile dracilor și dece nu trăiesc acolo în duhul Sfinților Părinți, adică să se sârguiască a crește mai mult acolo în virtute și smerenia inimii, decât în credința vedeniilor care pe mulți i-au înșelat.

3. **Că dece numai acolo să se zică mănăstire de fecioare**, că oare în celelalte mănăstiri trăiesc numai cele ce au fost măritate sau desfrânate și că niciun canon nu dă voie a se face osebire ca nu cumva să se mândrească cele ce se socot fecicare asupra celorlalte, cari au același vot și aceeași făgăduință.

4. **Că dece să se zică numai acolo loc sfânt și că este mai sfânt decât alte mănăstiri, căci aproape toate Sfintele Mănăstiri când s'au zidit nu fără vreo minune dumnezeiască sau fără vreo vedenie s'au făcut.**

5. **Că dece nu se primesc acolo toate femeile care vin la pocăință, căci deși Mântuitorul, z'è ei, s'a născut din Fecioară, dar a venit să mântuiască pe desfrânate.**

6. **Că dece nu se aduce la Vladimirești câțiva duhovnici bătrâni cu vârsta, potrivit hotărârii Sfintelor Canoane și cu viața duhovnicească, care cunosc bine podvicul vieții călugărești și au multă experiență din trăire, ca să le învețe pe cele de acolo smerenia, că acolo este o primăvară călugărească și o pruncie duhovnicească, și că mai târziu vor fi ispitite mai greu și trebuie a se învăța mai din vreme cu reaua pătimire și smerenia duhului, care după Sfinții Părinți este temelia tuturor virtuților și omorirea poftelor.**

7. **Că dece la Vladimirești se dă Sfânta Impărtașanie la cele din sobor în fiecare zi și se aude că și la oamenii mireni se dă cu mare ușurință, fără a se ține cont de vrednicia omului și de autoritatea Sfintelor Canoane și că prin aceasta mare primejdie se aduce în biserică, că oamenii luând Sfânta Impărtașanie fără cuvenita canonică se îndeamnă mai mult a păcătuia, pentru că nu li se dă canonul cuvenit prin care să fie depărtați de Sfânta Impărtașanie după harul pus de Sfintele Canoane cu scumpătate și economie, și prin aceasta se profanează și Prea Curatele Taine, dându-se cu ușurință celor nevrednici.**

Cum acestea și altele încă învinuiri și întrebări mi-au venit, la care acum trebuie să mărturisesc care mi-a fost răspunsul prin cuvânt și scris, care mi rămâne părerea după cât mila Domnului mi-a dat a înțelege din cele constatate de mine la Vladimirești, pe care oarecum punându-le în comparație cu cele ce dela Sfinții Părinți am învățat și din care m'am lămurit a înțelege că dacă nu toate, cel puțin din parte cele dela Vladimirești nu trebuie a se tăgădui și a se defăima, ci a rămâne cu țare, bune — și a se încuraja duhovniceasca lucrare de acolo, **însă a se supraveghia cu toată purtarea de grijă, de a merge mai departe după făgașul Ortodoxiei**, că în acest fel de se va proceda cu mișcarea dela Vladimirești, mare folos se va aduce pentru zidirea Bisericii; iar pentru că ne-am învățat dela Apostoli că cu inima să credem spre dreptate, iar cu gura să mărturisim spre mântuire, îndoită mărturisire și către Dumnezeu încă și către toți cei ce vor întreba despre aceasta voi face în cele ce mai jos urmează:

Mai întâi cele despre minune și că acolo la Vladimirești ar fi loc sfânt nu mă îndoiesc, căci mărturiile scripturistice din timpul Patriarhilor și al Proorocilor au destulă putere de adevărare, căci oriunde s'a arătat Dumnezeu sau Sfinții Lui, s'a numit loc sfânt și sfințit.

«MINUNEA»

Credința este promotorul vieții religioase: minunea este un stimulent de care dispune numai providența dumnezeiască. Odată credința înfiripată și desăvârșită în mintea omului, nu mai are nevoie de minune.

Cineva poate face minuni, când Dumnezeu îl alege ca organ al Său. Minunea poate fi ca un stimulent sau ca simbol al omniprezenței Sale, pentru un suflet mare care să se poată călăuzi în lucrurile de înaltă cuge-

tare, spre a nu se clăti și rătăci cum a fost și Pavel (Sf. Isac Sirul, cuv. 37). Dacă ar însemna să tăgăduim minunile, ar însemna să tăgăduim pe Dumnezeu minunilor, care este minunat întru Sfinții Săi. Și cuvântul proorocesc care zice: Sfinților care sunt pe pământul Lu¹, minunate au făcut Domnul voile Sale întru dânșii, căci fără minuni puterea lui Dumnezeu nu se propovăduiește luminat și nu se crede lesne, căci dela începutul zidirii lumii, Dumnezeu pr'n minuni vorbește cu oamenii Săi în diferite feluri.

«VEDENIILE»

Vedeniile bune se descoperă oamenilor sfinți, iar uneori chiar și celor obișnuți; numai atunci Dumnezeu învrednicește de vedenii pe cineva, când voiește să lucreze faptele mântuirii, atât pentru cel ce are vedenia cât și pentru alți oameni. (Fac. XII, 1-4; XVII, 1-22; Is. VI, 1-12; Fapte XVI, 9; Sf. Isac Sirul 32, 35; Numere XXII și XXIII).

Vedeniile sunt posibile și astăzi și sunt credincioși care se învrednicesc cu adevărat să aibă adevărate vedenii bune, însă ele sunt cazuri rare, suportate de oameni care au ajuns la un mare nivel de viață duhovnicească, susținut de o deosebită luminare harică.

«Adevăratele vedenii se controlează prin așezarea sufletească, faptele ascetice cât mai mult tănuite și dirijate de înțelegerea lepădării de sine, umilința sinceră și rugăciunea permanentă», zice Sf. Macarie. «Fie că vede un rege, sau pe cei puternici ori pe cei înțelepți, privind numai la comoara cea cerească, pentru că Dumnezeu dragoste este, deaceia primește el focul divin și ceresc al lui Hristos, se înviorează și se bucură de el fiind înlăntuit de acestea» (Om. VII, 1).

VEDENII ÎNȘELĂTOARE

Sunt acelea născocite de diavol, pr'n îngăduința lui Dumnezeu, din pricina nesincerității omului și a păcatelor tănuite. Ele angajează starea sufletelor bolnave, nesincere, neascultătoare și cuprinse de uriciune față de tot ceea ce nu este pe placul lor, indiferent de binele în sine. Celor înșelați, diavolul le dă chiar imbold de efort ascetic, de credință și de fapte bune, mai ales acei cari dispun de un firesc potolit, înfăptuind astfel o evlavie diabolică, cu care se silește să înșele chiar și pe cei aleși (Pateric, cap. VII).

Vedeniile nu se produc la chereul omului și nici nu se face o meserie din ele, cum este înșelăciunea spiritistă, căci ele sunt mai presus de voința omului, iar felul de înfăptuire și scopul lor este în mâna providenței dumnezeiești.

Vedeniile care lasă în suflet tulburare sub orice formă, sunt dela diavol; cele care lasă pace, liniște, umilință și iubire neprecupețită, pot fi scotite bune după ce sunt verificate cu acea sete a Ucenicilor de pe drumul Emausului: «Au nu era inima noastră arzând întru noi?».

Duhovnicul, chiar când va avea toate posibilitățile adevăratei vedenii, să nu se entuziasmeze în fața credinciosului, ci cu blândețe să-l sfătuiască la umilință și la o iubire larg cuprinzătoare, fiindcă pentru cel curat nu-i nimic spurcat, și să-i cerceteze cât mai des starea sa sufletească (I Cor. II, 15; II Cor. XII, 1-12).

În cazurile când lucrurile sunt nelămurite, să aibă modestia de a nu se pronunța în niciun fel.

MĂNĂSTIRI DE FECIOARE

Acest nume s'a dat în vechime în Biserica Dreptmăritoare tuturor mănăstirilor de femei, căci se vede că încă de prin sec. VI, în limba copică, mănăstirile de femei se chemau mănăstiri de noane (fecioare).

Fecioria continuă, după cum știm, este binecuvântată de Biserică, numai dacă se consacră slujbei lui Dumnezeu (I Cor. VI, 19; VII, 32; Ințelept. IV, 1; VIII, 21).

«Dacă cineva ar feciori și s'ar înfrâna, abținându-se de nuntă din scârbă, nu pentru binele și sfințenia fecioriei, să fie anatema» (Gangra IX), iar cum că mai înaltă este fecioria decât nunta, aceasta n'o putem tăgădui, căci știm ce a zis Apostolul: «Bine este fecioarei să se mărite, dar mai bine să rămâie așa...», iar când zice «mai bine», arată pe lucrul cel mai bun. Încă și Sfântul Ioan Damaschin (în cap. XXIV, cartea 4-a), zice pentru feciorie: «Prihănesc cei trupești fecioria și spre mărturie pun înainte iubitorii de dulceață cuvântul acela ce zice: blestemat este tot acela ce nu ridică sămânță în Israel. Iar noi lui Dumnezeu Cuvântului celui ce s'a întrupat din Fecioară, îndrăznim a zice: cum că fecioria dintâi și dintr'un început s'a sădit în firea oamenilor. Că din pământul cel ce era fecioară s'a zidit omul, din singur Adam s'a zidit Eva. În Rai, fecioria petrecea și iarăși zice: Se cade dară cu rânduială să ne pogorim și să vedem zestrele fecioriei, ceea ce este a zice și de curățenia ei. Și apoi zice că și în corabia lui Noe a poruncit Dumnezeu ca bărbați cei intrați, despărțiți de femeile lor, să fie ca să scape de noianul apelor prin curățenia cea cuvenită. Și apoi aduce în mijloc pe Ilie cel ce sufla cu foc, care întru fecorie a petrecut, pe Elisei și pe cei trei coceni și pe Daniil. La Muntele Sinai curățenia a poruncit celor ce voiau să-l vadă pe el și apoi spune că fecoria este petrecere a Ingerilor, însușire a firii celor fără de trup, iar acestea de zicem, nu prihănim nunta, căci cum vom prihăni ceea ce Hristos a blagoslovit? Și iarăși cuvânt mare a zis despre fecorie: Deci pe cât ingerul este mai înalt decât omul, pe atâta fecioria este mai înaltă decât nunta. Dar ce zic ingerul, că însuși Hristos este slava fecioriei, fiindcă nu numai din Tată fără de început, fără de stricăciune și fără împreunare s'a născut, ci și cum că om ca noi făcându-se, mai presus de noi din Fecioară fără de împreunare s'a întrupat și El pe fecioria cea adevărată și desăvârșită întru sine o au arătat. Și iarăși mai înaltă este fecioria, fiindcă ea este naștere de fii ai sufletului și lui Dumnezeu pe rugăciune, ca pe un rod copt, o aduce. Din acestea se vede că mai înaltă și mai laudată este fecioria decât nunta, dar Evanghelia ne arată și fecioare bune, adică având și fecioria și a nu fi plăcute nestrucăturii Mire, căci după cum o comoară pe cât va avea în ea tezaur de mai mare preț, mai mult va trebui păzită, să nu piardă cineva valoarea ei, așa cred că această virtute scumpă și lui Dumnezeu și oamenilor nu de puțină pază are trebuință, căci

spune Sf. Isac Sirul, că se cade celui ce are pe fecioria trupului mai mult să se smerească și să se teamă să n'o piardă pe a duhului, care este smerenia și umilința, căci zice același Sfânt: feciorelnic este nu numai acela care s'a păzit pe sine cu trupul de împreunare, ci acela ce și-a cunoscut cu adevărat păcatele sale și mai înainte este acela întru Impărăția Cerului decât acela ce vede pe îngeri.

Iarăși, Sf. Teodor Studitul zice că fecioria cu mare pază, cu mare umilință a inimii și cu multe osteneli se păzește. Poate că și de aceasta marele Vasile prihănindu-se pe sine, zice: spre a noastră învățătură de femeie nu știu și feciorelnic nu sunt, prin aceasta arătându-ne nouă smerenia minții, căci dacă a socotit Dumnezeu ucidere întru ură de frate și preacurvie pofța de muiere, apoi câtă gingășie are fecioara cea adevărată și duhovnicească și cine poate să o desăvârșească pe ea, după voie, lui Dumnezeu?

Așa dar, mă unesc și eu cu cele arătate în epistola P. S. Voastre, în care arătați țărarile și privilegiile cele în plus la Vladimirești față de alte așezăminte monahicești, dar vreau, cum am zis, să rămân unit și cu învățăturile Sf. Părinți și ale marilor dascăli ai Bisericii noastre, că acolo unde sunt mai înalte virtuți și adevăruri să prisosească mai mult smerenia care le va păzi pe toate și fără de care nimica sunt toate. Pentru aceea am și scris o scrisoare Părintelui Ioan și P. C. Maici Starețe mai înainte, în care cu nimic nu am condamnat frumoasa rânduială de acolo, ci ca un prieten din vreme am tot făcut atenți pe cei dela conducere, că unde sunt comori, și furii stau de pândă și nu că n'am credința că Mântuitorul și Prea Curata lui Maică nu-i va avea în pază pe cei de acolo, ci pentru aceasta că dacă vedem că Dumnezeu ne iubește mai mult, trebuie a ne teme de El.

Scrisoarea pe care am trimis-o, cu acest gând am scris-o, ca mai mult să ne ajutăm și să ne sfătuim și mai mult să luăm aminte, noi ce ne poreclim stareți; că a se rătăci o oaie din cârd nu este mare lucru, iar a se rătăci păstorul primejdie la toată turma, și deaceea văzând învinuirile care se tot aduc, nu că pe toate le-am crezut, ci pentru ca să se știe din vreme și dacă se vor găsi ceva din greșelile bănuite, să se îndrepteze din vreme. Așa că din dragoste și din frică am scris, ca să ajutăm pe cei ce-i iubim, nu ca să împărtășesc și eu părerile celor ce voiesc să defaime cele ce acolo cu osteneală au fost zidite și cu sânguință se păzesc. Și din frică am scris că în multe locuri și de multe ori am vorbit de bine acel așezământ dela Vladimirești și pe mulți i-am folosit cu cele bune de acolo și apoi ce bucurie aș avea dacă cuvântul meu ar rămâne neadevărat și de rușine.

Iar în privința că nu se primesc acolo și femei care au fost măritate, pentru că așa a fost porunca pentru acest așezământ, eu nu am nimic de zis și nicio sminteală pentru aceasta, iar pentru cei ce au știința slabă și se smintesc pentru aceasta, poate că ar fi bine a se primi și mai ales și pentru smerenie, căci mă gândesc că aceasta n'ar stingheri întru nimic

mântuirea sufletului celorlalte care sunt fecioare și în acest fel s'ar împăca și cei ce se smintesc pentru această chestiune și porunca Bisericii care primește pe toți la pocăință, însă aceasta este o părere a mea, dar nu poate face o lege.

Iar despre cele ce s'a mai z's dece nu se aduc acolo și alți duhovnici mai bătrâni și mai experimentați prin lucrare și trăire de mulți ani în rândurile călugărești, și despre aceasta eu nu am nicio îndoială, căci și părinți care sunt acum, eu îi cunosc de oameni iscusți și duhovnicești, și încă se iscusesc din zi în zi prin practica ce o au acolo continuu cu atâtea suflete, numai să se țină cont cu mare atenție și multă tărie de cele legiuite de Sfintele Canoane ca nu cumva pogorământul cel prea mult să calce întru totul hotarul cumpătății, iar fiindcă secerișul este mult și lucrătorii puțini acolo la Vladimirești, și pentru a se putea face față nevoilor credincioșilor și a-i putea mărturisi după pravilă și alte multe câte li se cer, n'ar fi rău dacă ar mai fi încă doi-trei duhovnici, cari să ajute lucrarea cea bună de acolo.

La noi avem 12 preoți și 7 diaconi și uneori nu pot dovedi cu toate cele de trebuință, iar acolo fiind numai 2 și având și soborul mai numeros, este prea cu anevoie de a se putea face față tuturor, așa cum cere rânduiala Bisericii.

Altă pricină de care se scandalizează unii este și aceea că dece **numai acolo este loc sfânt**, că doară zic ei, oriunde s'a zidit altar și dumnezeesc jertfelnic, loc sfânt se zice și este, și apoi se vede scris în istoricul multor mănăstiri că la întemeierea lor nu fără dumnezeiască minune și descoperire au fost zidite. După cum și aici la noi, încă până astăzi se vede în zidul mănăstirii paltinul în care a cântat Ingerul Domnului troparul Schimbării la Față, în mai mulți ani și pe care pustnicul Pahomie l-a văzut și l-a auzit, și despre care pe larg se vede scris în istoria Sfintei Mănăstiri. Încă zic ei că Mănăstirea Neamțului este Ierusalimul țării și că nu puține minuni și semne s'au făcut acolo dela icoana Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu făcătoare de minuni, care este una din cele mai vechi și renumite din icoanele Maicii Domnului din timpul Apostolilor și unde nu puțini cuvioși cu viață sfântă au sfințit locul acela, precum și odoarele și relicvele care în mare parte se găsesc acolo și de unde atâtea misiune s'a făcut de veacuri și încă se face până astăzi, prin mulțimea scrierilor și traducerilor cărților sfinte ce s'au făcut în a ei tipografie. La fel și mănăstirile Agapia, Văratecul și alte multe mănăstiri din munții Moldovei, nu fără minuni s'au zidit, precum se vede scris în istoriile lor.

Încă de curând s'au citit la trapezul nostru proschinitarul Sf. Munte cel pe literă veche de Luchianov, în care se vede că și acolo, la Sf. Munte, mai toate Sfintele Mănăstiri s'au făcut cu minuni dumnezești și diferite vedenii ale Sfinților Părinți viețuitori în grădina Maicii Domnului.

Încă se vede din istoria Mănăstirii Agapia Veche multe minuni și semne care s'au făcut acolo de Arhangheliu Mihail și Gavriil, de unde și hrumul îl are Sf. Mănăstire și unde se odihnesc în taină moaștele multor cuvioși Părinți, între cari cei mai însemnați sunt Rafail și Partenie, despre care se scrie în prologul lui Decembrie la sfârșit, și pe care marele Mitropolit al Moldovei, Dosoftei, mărturisește că le-a văzut și le-a sărutat.

Iar la biserică, în munții Neamțului, unde se află paraclisul Iconița și unde Maica Domnului s'a arătat în vedenie la 3 pustnici deodată, care părăsiseră mănăstirea și plecau spre Sf. Munte, și până astăzi se vede o icoană în acel loc, cum Maica Domnului coboară dintr'un stejar cu lumină mare și întreabă pe cuvioși părinți: unde vă duceți, părinților, iar ei au spus: ne ducem la Sf. Munte, că acolo este grădinița Maicii Domnului; iar pururea Fecioara Maria le-a spus: nu vă duceți, stați aici, căci și aici este grădina mea... Puține sunt dar mănăstirile acelea care nu au la bază câte o minune sau câte o vedenie și în care în decursul veacurilor să nu se fi arătat câte o minune sau vedenie.

Și așa, cu acestea zic ei, că se aseamănă și minunile și vedeniile cele dela Vladimirești. Inșă, zic ei, de se fac m'nuni și se arată vedenii, dar nu așa des cum se spune că apar acolo la Vladimirești, ci mai rar și prin oameni cu multă încercare în cele duhovnicești.

Că chiar și la Ierusalim, Cetatea cea Sfântă a Domnului, dacă se duce cineva la acel Prea Sfânt Loc, nu toți simt aceeași putere de sfințenie a locului, ci fiecare după ațezarea lui duhovnicească. Așa că, fără să condamnăm celelalte Sfinte Mănăstiri, căci toate s'au zidit și sunt spre slava lui Dumnezeu și nevoitorii din ele se sârguesc cu toții să slujească Domnului cu frică și cu cutremur, dar nu în toate am simțit ceea ce am simțit la Vladimirești.

IMPĂRTAȘIREA

Iar ultima despre care mai mult ne va fi cuvântul nostru, este înviuirea adusă celor dela Vladimirești că se împărtășesc cele din sobor prea des. Ba încă se zice că și la mireni se dă împărtășanie cu mare ușur nță și fără să ție cont de vrednicia creștinului și de autoritatea Sfintelor Canoane și că se dă Impărtășania pe la chili unora din călugărițe, care ar putea merge la biserică, nefiind bolnave. Ba se spune că pe altele le-ar fi împărtășit la lucru, la câmp sau la lucru în pădure, ceea ce pare prea exagerat, și dacă ar fi adevărat, ar fi prea înjositor pentru Prea Curatele Ta'ne Și altă veste, că acolo părintele Ioan și P.C. Stareța vor să introducă Impărtășania ca la început și ca în primele zile ale Creștinismului, adică de a se da foarte des la toți creștinii.

Se vede în Mărturisirea Ortodoxă, pagina 101, că fiecare cleric sau laic, când vrea să se împărtășească, trebuie mai întâi să se spovedească la duhovnic de toate păcatele sale, pe care trebuie să le scrie dinainte pe o hârtie și apoi să le citească singur la duhovnic. Duhovnicul nu are voie să-i oprească hârtă, iar vârsta pentru spovedanie se începe între 6-7 ani. Și iarăși clericii trebuie să fie ajunați, care se împărtășesc, căci Sfintele se dau celor sfinți și sfințenia se capătă prin post și rugăcune (al. VI Ec. XXIX, 89, Cart. 48-56).

Este adevărat că, în vechime, credincioșii erau obligați să se împărtășească. Cei care nu se împărtășeau trebuiau să iasă afară din biserică, când diaconul zicea: «Cei chemați, ieșiți; Câți sunteți chemați, ieșiți» — nu puteau rămâne la Liturghia credincioșilor decât cei ce se împărtășeau și cei ce erau vrednici să se împărtășească, dacă i se întâmplase ceva de

a se opri în acea zi, și se vede aceasta din Canonul 9 Apostolic, care sună așa:

«Toți cei credincioși care intră în biserică și aud Scripturile, dar nu îngăduie la rugăciune și la Sfântă împărtășire, ca unii ce fac neorânduială în biserică, trebuie să se afurisească» (Apost. IX). Încă și după Canonul 3 al Sf. Timotei al Alexandriei se vede că cei îndrăciți nu aveau voie a se împărtăși în fiecare zi, ci numai Duminica.

Pe acea vreme, Sfintele Taine se dădeau totdeauna în palmele creștinilor, atât bărbaților cât și femeilor, atât în Biserica Răsăritului cât și la Apus, în ce chip se dă acum Sf. Anafură, precum scrie și Sf. Marele Vasilie în trimiterea 93 către Chesaria Patrich'a, unde zice: «Toți pustnicii cei de prin pustie, unde nu este preot, Sfânta împărtășanie să o ție în casă și singuri să se împărtășească». Încă și în Alexandria și în Egipt, din norod fiecare de multe ori Sfânta împărtășanie la casa sa o ține și când voiește, singur se împărtășește, precum și Sf. Grigore Bogoslovul povestește în cuvântul cel dela îngroparea surorii sale Gorgonia, că fiind ea odată bolnavă și desnălăjdută, a alergat la Sf. Altar și le uda pe ele cu lacrimi, precum oarecând oarecine picioarele lui Hristos, și împărtășindu-se singură s'a făcut sănătoasă. Iar Fericitul Teodorit, Episcopul Cîrului, la bisericeasca istorie (Cuv. V, cap. XVII), arătând cele pentru Sfântul Ambrozie, cele cu împăratul Teodosie, îl întrebă zicând: «Au doară cu aceste mâini vrei să primești pe Hristos?», iar Sfântul Ioan Gură de Aur, în tâlcuirea psalmului 49, în cuv. 26 la Serafim și în cuv. 21 la Angliandis și Simion Metafrast în viața acestuia, iar Soborul VI Ecumenic, canonul 101, și afurisește pe preotul ce va da Sfintele Taine sau pe creștinul ce le va lua în alte vase, fie măcar cât de prețioase, afară de a le primi numai în mâini, care creștinul trebuia a le ține în chipul crucii. Încă și Sf. Chiril al Ierusalului, în Cuv. V, spune că în Biserica Apusului nu primeau Sf. Trup cu mâinile goale, ci aveau oarecari băsmăluțe albe curate, pe care le întindeau pe mâinile lor și așa primeau Prea Curatul Trup, precum arată și Fericitul Augustin în Cuv. 252. Și Soborul cel ce s'a adunat în cetatea Antisidora, în Cuv. său 39, hotărăște zicând: că fiecare muiere când se împărtășește, să aibă a sa duminicală, căci așa se numea în latinește acea băsmăluță, ceea ce va să zică în românește adică de Duminică, căci Duminica le aduceau muierile în biserică ca să primească într'insele Trupul Domnului. Sf. Ioan Damaschin zice: «Sunt unii care atribuie lingurița la Sfintele Taine Sfântului Ioan Gură de Aur, însă aceștia se vădesc că sunt lipsiți de știința bisericeștii istorii, pentru că obișnuința aceasta de a se primi Sfintele Taine în mâni, adică Sf. Trup, s'au ținut mai pe urmă, după Sf. Ioan Gură de Aur, cel puțin 400 de ani, precum se arată și dela Soborul al VI-lea și dela însuși Sf. Ioan Damaschin: iar pricina pentru care s'a introdus lingurița la Sfintele Taine, precum arată Teodor Valsamon în Tâlcuirea canonului 101 al Soborului, nu este nevrednicia mirenilor, ci credința cea dreaptă și frica lui Dumnezeu și evlavia cea fără de prepus, căci, precum zice Eustratie Argentie, oarecare sau din cei necredincioși prefăcându-se a fi creștini sau din eretici, sau din cei ce au nărav rău, luând în mâini Sf. Trup sau îl aruncau, sau îl ascundeau, sau la farmece și la alte răutăți îl uneltea. Iar prin aflarea linguriței,

dându-se Sf. Împărtășanie în gură, au încetat tot prepusul și toată defăimarea aceasta a Tainei.

Din cele ce s'a scris până aici despre Sfânta Împărtășanie, se vede clar că nu ar fi o greșeală dacă s'ar împărtăși cineva în fiecare zi sau chiar dacă s'ar împărtăși și la chlie, sau și în altă parte în caz de mare nevoie, căci aceasta o facem și noi ca să zic așa, dacă aș auzi că cineva moare sau este grav bolnav și cere Sf. Împărtășanie, trebuie să merg acolo unde este, să-l împărtășesc, în casă ori pe câmp, ori în alt loc, pentru primejdia morții și ca să nu-l las pe creștin să moară neîmpărtășit din cauza locului; se poate la nevoie dar, a se împărtăși cineva oriunde ar fi, în caz de primejdie, și se poate împărtăși și în fiecare zi, numai dacă este vrednic și dacă a fost mărturisit mai înainte și dacă și-a făcut canonul potrivit rândurilor Sfintelor Canoane. Și apoi, care ar fi motivul să ne supărăm dacă cineva se împărtășește des sau rar, că nu stă fericirea și sfințirea sufletului și a trupului în aceea, adică a se împărtăși cineva des sau și mai rar, ci aceea este adevărata fericire de a se împărtăși cu conștiința curată. Acestea se pot întări și de cele ce sunt scrise în Cuv. 53 a Sf. Ioan Gură de Aur, care zice: Ce dar este, mulți iau Tainele acestea odată într'un an, alții de două ori pe an, iar alții de mai multe ori, deci către toți ne este nouă cuvântul, nu numai către cei de aici, ci și către cei ce șed în pustie, adică către monahii pustnici, căci și aceștia odată în an se împărtășesc, iar alții la doi ani.

De aici se vede că și monahii care erau pe atunci prin munți și prin sihăstria nu se împărtășeau prea des, poate nu pentru nevrednicie, ci pentru smerenie și mare cucernicie care o păstrau către Prea Curatele Taine. Dar să vedem ce zice mai întâi Sfântul Ioan Gură de Aur: «care sunt nouă mai primiți, cei ce odată, cei ce de mai multe ori, cei ce de puține ori (se împărtășesc)? Nici cei ce odată în an, nici cei ce de mai multe ori, nici cei ce de mai puține ori, ci cei ce au știința gândului curat, cei ce au inimă curată, cei ce au viață neprihănită, cei ce sunt întru acest fel totdeauna să se apropie. Iar cei ce nu sunt întru acest fel nici măcar odată (Cuv. 53, pag. 499). Și iarăși zice: Socotește cum te necăjești asupra vânzătorului, asupra răstignitorilor, vezi dar nu cumva și tu să te faci vinovat Trupului și Sângelui lui Hristos (Cuv. 54, pag. 453). Și iarăși zice: Pe mulți văd care se împărtășesc, cu Trupul lui Hristos, prost și cum se întâmplă și din obicei mai mult și din rânduală, decât din socoteală și înțelegere, căci zic ei, de va sosi Patruzecimea sau de va sosi ziua Arătării, ne vom împărtăși numaidecât ca să nu treacă postul așa, dar nu este aceasta vremea apropierei de Sfintele Taine cum cred ei, că nu Arătarea Domnului, adică Boboteaza, nici cele 40 de zile te fac vrednic pe tine, o, omule, de a te apropia de Sfintele Taine, ci lămurirea și curăția sufletului, cu acestca totdeauna apropie-te, fără de acestea niciodată. Și iarăși zice: Și aceasta socotești tu că este cucernicie, a nu te apropia de multe ori, și nu înțelegi că apropierea cea cu nevrednicie, măcar odată de se va face, totul a mânjit. Nu este îndrăzneală a se apropia

cineva de multe ori, ci a se apropia cu vrednicie de-i vremea apropierii; nu este nici desimea împărtașaniei, nici rărima ei. **Ci vreme a apropierii să ne fie nouă știința gândului cea curată.** Și iarăși zice: acestea le zic către voi care vă împărtașiți. Dar și către voi, diaconilor, care s'ujiți, că de nevoie este și către voi a vorbi, că cu multă osârdie și mare grije și cucernicie trebuie să împărțiți darurile acestea, că nu mică muncă zace asupra voastră, dacă șteind la cineva vreo răutate îl veți îngădui să se împărtașească la masa aceasta și să știți că sângele lui Hristos din mâinile voastre se va cere. Că măcar voevod de ar fi, măcar eparh, măcar cel încununat cu coroană, dar dacă cu nevrednicie se apropie, oprește-l cu tărie, că mai mare stăpânire ai tu decât acela și să știi că mai rău decât cel îndrăcit este cel ce a păcătuit și se apropie la prea curatele acestea Taine, că aceia pentru că sunt îndrăciți nu se muncesc, iar aceștia când se apropie cu nevrednicie, la muncă vopnică se duc. Deci, nu numai pe aceștia să-i gonim ci pe toți în scurt, pe care-i vom vedea că se apropie cu nevrednicie. Niciunul dar, din cei ce nu sunt ucenici, să nu se împărtașească; niciunul să nu se apropie și să ia ca Iuda, ca să nu pătimească cele asemenea lui. Înțelege frate, că — trup al lui Hristos este și mulțimea aceasta a credincioșilor. Vezi dar, tu diacone, sau tu, o, preotule, care slujești Tainele, și nu întăriți pe Stăpânul necurățind trupul acestuia: nu da sabia în loc de hrană, ci măcar din nebulie de va veni acela să se împărtașească, oprește-l și să nu te temi. Teme-te de Dumnezeu nu de om, iar de te vei teme de om și de dânsul te vei râde; iar dacă de Dumnezeu te vei teme și de oameni vei fi cinstit, iar dacă nu îndrăznești să-l oprești tu, la mine adă-l. Nu voi îngădui să facă acestea. **De suflet mă voi despărți mai înainte decât a da sângele Stăpânului celor nevrednici, și sângele meu îmi voi vărsa mai înainte decât voi da sânge atâta de înfricoșat celui ce nu se cuvine.** Iar dacă mult iscodind cineva din duhovnici, nu au știut pe cel rău, nu este nicio vină lui, că acestea s'au grăit de mine pentru cei arătați. Că de-i vom îndrepta pe aceștia de grabă și pe cei neștiuți ni-i va face Dumnezeu nouă cunoșcuți: iar de-i vom lăsa pe aceștia, pentru care pricină de aceea ni-i va face nouă pe aceia arătați: iar acestea le zic nu ca să-i opresc, nici ca să-i tăiem numai, ci ca îndreptându-i să-i întoarcem și să purtăm mare grije de dânșii, că așa făcând și pe Dumnezeu îl vom face milostiv și pe mulți care după vrednicie se împărtașesc, îi vom afla și pentru sâr-guința noastră și purtarea de grije cea de către ei multă plată vom lua. Până aici după cuvântul Sf. Ioan Gură de Aur.

Din aceste cuvinte ale lui luminate înțelegem câtă purtare de grije trebuie să aibă preotul ca să nu dea sfintele Taine cu grăbnicie, fără chib-zuință și fără multă certare și cercetare. Că zice sfântul, că mai de grabă va da sângele lui și sufletul lui decât sângele cel dumnezeiesc. Mare lucru. Și vai mie păcătosului, cine știe în câte cazuri de asemenea cu acestea sunt vinovat. Acestea fie puține, din cele prea multe ale Sf. Ioan Gură de Aur, pentru Prea Curatele Taine, iar de aici înainte să vedem și cât de aspră

era disciplina Bisericii în vechime, în privința canonisrii și a împărtășirii cu sfințele taine. Iată cele patru trepte de canonisire rânduite de Sfinții Părinți pe acele vremuri, pentru cei ce păcătuiau și apoi voiau a se apropia la aceste prea înfricoșate taine:

1. «**Plângerea** este ca omul cel păcătos, dacă greșește, să stea afară de biserică și afară de curtea sau tinda bisericii și câți intră în biserică înaintea tuturor să cază și să se roage plângând cu lacrimi, ca să se roage pentru dânsul, că acela ce plângea era lepădat afară de curtea sau tinda bisericii, ca să se căiască atâta vreme câtă îi este poruncită».

2. «**Ascultarea** este ca omul cel păcătos, dacă greșește, să asculte dumnezeiasca Scriptură stând lângă ușile.. bisericii pentru că cela ce ascultă stă în curte sau în tindă, iar în biserică nu este iertat și nici nu are voie să intre până ce se vor sfârși porunciții lui ani».

3. «**Căderea** este adică poslușania, cela ce greșește să stea înăuntru în biserică mai îndărăt de partea amvonului, pentru că cela ce cade acela stă în biserică până la Sf. Evanghelie și când zice diaconul «Cei chemați ieșiți», atunci iese el cu cei chemați și stă afară de biserică până ce se sfârșește dumnezeiasca slujbă».

4. «**Starea cu credincioșii**, este că stă omul cu credincioșii în biserică înăuntru până la sfârșirea dumnezeiștii slujbe, iar sfintei împărtășanii nu se învrednicește până ce se umple poruncita lui vreme. Iar dacă se umple poruncita lui vreme stând cu credincioșii, atunci se învrednicește împreunării sfințelor taine, a prea curatului Trup și Sânge al Domnului nostru Iisus Hristos».

Deci, cu aceste patru locuri se obârșește și se umple toată pocăiania, drept aceea cade episcopului sau preoților duhovnici toată vremea canonisrii ori multă ori puțină, tot pe aceste patru locuri să o împartă și așa să curețe de păcate pe cel ce se căește și se pocăește (P. M. B. 498, gl. 85, vezi Sf. Grigore de Nisa Can. 4 Sf. Marele Vasile Can. 59). Așa dar, dacă ar fi adevărată vestea venită de pe la Sf. Mănăstire Vladimirești, cum că părinți duhovnici de acolo împreună cu P. C. Maică Stareță au pus de gând să introducă acolo obiceiul din timpul creștinismului primar și patristic de a se da Sf. Împărtășanie cât mai des binecredincioșilor creștini, pe mine aceasta nu mă mâhnește, oi mai mult mă bucură, **numai dacă acest bun început se va face după rânduelile canonice ale sfinților părinți de pe atunci și mai ales când vedem că cei ce au rânduit aceste trepte canonice sunt Sfântul Vasile cel Mare și fratele său, Sfântul și prea înțeleptul Grigore de Nisa.**

Iar a încerca de a se aduce numai obiceiul de a se împărtăși oamenii des și a nu se ține cont de treptele de canonisire și autoritatea sfințelor canoane, care apără îndoita primejdie, adică și pe a preotului de le va da, și pe a credincioșilor de le va lua cu nevrednicie, ar însemna o mare primejdie pentru cei de acolo și pentru biserică. Și s'ar putea ca unele din necazuri și primejdii să se abată asupra Sf. lăcaș chiar în veacul de acum. Și deaceea cum am zis și în scrisoarea trimisă mai înainte, mai întunecat am vorbit, iar acum și mai luminat zic, că e bine ca și părinții duhovnici de acolo și P. C. Maică Stareță să aibă mare grijă și multă chibzuință în această privință. Și aceasta nu o scriu din alte motive fără numai din

dragoste și frică cum am zis mai sus, pentrucă dacă s'a început acolo lucrul cel bun, să nu rămână a nu spori și a merge din putere în putere, spre mai multă întemeiere și bună rânduială, prin care să se slăvească iar nu să se hulească Dumnezeu și poruncile Lui. Iar dacă poate dorința v'ar face să știți și cum este rânduiala la noi în această privință, a împărțării cu preacuratele Taine, acestea în puține cuvinte vă aducem la cunoștință. La noi, după cum am luat obiceiul din Sihăstria, cel adus de fostul și răposatul stareț, dela Sf. Munte, și care s'a ținut în sihăstrie 35 de ani, cât a stărețit bătrânul, și care a rânduit așa, ca spovedania soborului a se face odată în fiecare zi după pavecerniță, când se făcea o moliță pentru toți și apoi fiecare se mărturisea în fiecare seară de greșalele făcute în acea zi cu gândul, cu lucrul sau cu cuvântul. După ce treceau toți pe la duhovnic, iarăși se făcea o deslegare pentru toți, iar după ce s'a înmulțit soborul s'a rânduit așa cum se ține și până în ziua de astăzi, adică odată în fiecare săptămână, Vinerea să fie spovedania soborului, iar cari vor avea nevoie a se mărturisi și mai des, iar despre împărțășania prea curatelor taine s'a rânduit ca monahii și schimnicii, odată la 30 zile să se împărțășească, la fel și frații cei mai râvnitori și care nu erau oprii de sfințele canoane. Iar paracliserii cari servesc pe preoți în altar, odată în fiecare Sâmbătă, însă cu condiția ca trei zile mai înainte de împărțășanie să nu mănânce mâncare cu untdelemn, după cum arată tipicul cel mare al Bisericii și povățuirile liturghiei de Neamț, ediția 1860. Această rânduială încă o țineau și monahii care vo'au a se împărțăși mai înainte de 40 zile, dacă era în cășlegi. Iar schimnicii, fiindcă au îndoită făgăduință, țineau 7 zile cu mâncare fără untdelemn înainte de a se împărțăși. Așa se ține rânduiala cu darul Mântuitorului aici la noi, precum și în Sihăstria și schiturile ce aparțin acestei sfinte mănăstiri.

Așa spunea bătrânul stareț Ioanichie cel al Sihăstriei, că mai mult trebuie noi a ne curăți și a ne pregăti și a le dori în tot ceasul pe preacuratele Taine, iar pentru smerenie mai rar a ne atinge de cele sfinte și aceasta pentru a nu slăbi în noi evlavia către cele prea sfinte și prin deasa obișnuință de a ne împărțăși să le luăm fără de frică și fără de umilință.

Însă cum am zis, cine se simte pregătit poate a se împărțăși și mai des.

Altă grijă mare care am avut când am fost pe acolo, adică pe la Vladimirești, am spus sfințitului sobor de acolo ca să se silească cât mai mult spre a se îndeletnici pentru cetirea Sfințelor Scripturi și mai ales pe sfinții părinți, unde se găsește adevăratul vin fără de apă și curatul grâu fără de neghină, căci curățenia și duhovniceasca minte a celor ce au avut lucrare și nu vorbe, ne-au lăsat nouă învățături pe înțelesul nostru, cu care ca pe o scară ne suim, spre înțelesurile cele mai înalte ale Sfintei Scripturi. Și iarăși pe această scară ne pogorim și spre cele mai adânci și tainice locuri ale Sfintei Scripturi.

Am dat acolo la Vladimirești și cartea numită Mărgăritarul Sf. Ioan Gură de Aur și una din cărțile Sf. Efrem și mult am rugat pe părintele duhovnic și pe P. C. Stareța a le îndemna pe toate să citească mult pe sfinții de Dumnezeu purtători părinți, pentru a se împărțăși de acolo de

duhovniceasca lor înțelegere întru Sfintele Scripturi și a se adânci și cu cugetarea și cu lucrarea mai mult în duhul patristic și a sfinților părinți, mai mult decât în cel rațional și de suprafață. Aceasta am socotit a le fi de mare folos, fiindcă nu au între ele mai multe călugărițe bătrâne care să aibă filosofia cea câștigată prin experiența vieții și în acest fel să aibă de dascăli pe sfinții părinți cari au fost prea înțelepți și în cuvânt și au avut și osteneala lucrării; iar pentru Sfintele Taine cuvântul mi-a fost mai mult pentru că multă grijă am ca nu cumva făcându-se acolo pogorământ mai mult decât trebuie și unde nu trebuie, prin aceasta să se calce în picioare hotarul scumpătății canoanele sfinților părinți, căci obiceiul al Bisericii este de a întrebuința cele două metode adică și a scumpătății și a economiei, după dreptarul canoanelor și a ține întru toate calea de mijloc pe care au călătorit cei ce au patrie Cerul».



E R R A T A

La pag. 321, nota 22, în loc de col. 978, a se citi col. 987.

La pag. 322, text, rândul 30 de sus în jos, în loc de o *contemplare*, a se citi *contemplarea*.

Aceeași pagină text, rândul 31 de sus în jos, în loc de *fiecăruia*, a se citi *fiecăreia*.

Aceeași pagină, text, rândul 5 de jos în sus, în loc de *vor*, a se citi *pot*.

La pag. 325, nota 34, după *Dictionnaire* a se adăoga *apologétique*.

La pag. 327, text, rândul 10 de jos în sus, în loc de 533, a se citi 553.

La pag. 329, text, rândul 12 de sus în jos, în loc de 533, a se citi 553.

La pag. 330, nota 50, în loc de *Breviarum*, a se citi *Breviarium*.

La pag. 332, text, rândul 18 de sus în jos, în loc de *putem*, a se citi *puteam*.

La pag. 333, nota 59, rândul 3, în loc de 3818, a se citi 381.

La pag. 340, text, rândul 14 de sus în jos, în loc de *a lua*, a se citi *a luat*.

Aceeași pagină, text, rândul 17 de jos în sus, a se suprima cuv. *și*.

La pag. 343, text, rândul 17 de jos în sus, în loc de *a combătut*, a se citi *este combătut*.

La pag. 345, text, rândul 12 de jos în sus, în loc de σύνθεσις a se citi σύνθετος

**MANUSCRISELE, CARŢILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE
EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ŞI ORI
CE FEL DE CORESPONDENŢĂ PRIVITOARE LA REVISTA SE
TRIMIT PE ADRESA: EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MI-
SIUNE ORTODOXĂ, — STR. ANTIM Nr. 29, RAIONUL N. BĂLCESCU,
BUCUREŞTI, CU MENŢIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE —
REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ»**

COSTUL REVISTEI

IN ŢARĂ

Pe un an 20,— lei
Un număr 2,50 „
Un număr dublu . . . 5,— „

PESTE HOTARE

Pe un an 40 lei
Un număr 5 „
Un număr dublu . . 10 „

**In Bucureşti, revista «Studii Teologice» se poate cumpăra
dela Magazinul de obiecte bisericeşti al Sfintei Arhiepiscopii a
Bucureştilor, Str. 30 Decembrie Nr. 9.**

**MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUE. CO-
LABORĂTORII SÎNT RUGĂTI SĂ ŞI PĂSTREZE COPIE
DUPĂ MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACŢIEI
REVISTEI „STUDII TEOLOGICE“**

<

BUCUREȘTI
TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
1953