

STUDII TEOLOGICE

7-8

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMINĂ

SERIA II-a - ANUL XII - Nr. 7-8
SEPTEMBRIE - OCTOMBRIE 1960

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMINĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ
STRADA ANTIM Nr. 29 BUCUREȘTI (RAION N. BĂLCESCU)

COMITETUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE :

P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romine

MEMBRI :

P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, Rectorul Institutului Teologic
de grad Universitar din București.

P. C. Pr. SOFRON VLAD, Rectorul Institutului Teologic
de grad Universitar din Sibiu.

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

P. C. Pr. GRIGORIE T. MARCU, Profesor la Institutul Teo-
logic de grad Universitar din Sibiu.

REDACTOR RESPONSABIL :

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

COLABORATORI

Înalt Prea Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții Episcopi ; Prea
Cucerăncii Preoți Profesori de la Institutele Teologice Universitare,
candidații la titlul de magistru și doctor în teologie, studenții Institu-
telor Teologice și Prea Cucerăncii Preoți.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR
TEOLOGICE DIN
PATRIĂRRIA ROMÎNĂ

C U P R I N S U L

- Pr. prof. LIVIU STAN: Jus ec-
clesiasticum. Dreptul în viața bi-
sericil 467
- Pr. magistrand CONST. GALERIU :
Taina nunții 484
- Magistrand TRAIAN SEVICI: Pro-
bleme de învățătură și viață creș-
tină în comentarul Sfintului Ioan
Gură de Aur, la scrisoarea pau-
lină către Filipeni 500
- Pr. PETRE GH. SAVIN: Cronologia
biblică 517
- Pr. AT. NEGOIȚĂ : Descoperirea
scrierilor gnostice. Manuscritele
copte de la Nag Hamadi 532
- Magistrand PAUL BILĂ: Năzuințe
de pace oglindite în credințele și
practicele greco-romane 552
- Pr. D. FECIORU : Catalogul manu-
scriselor românești din Biblioteca
Patriarhiei Romine (VII) 562
- NOTE BIBLIOGRAFICE**, de: Pr.
prof. Ene Branîște, diac. prof.
Emilian Vasilescu, pr. At. Nego-
iță, V. Molin, C. Bărbulescu 580

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

SERIA II, ANUL XII
Nr. 7-8 SEPT.-OCT. 1960

COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte: *P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membri: *P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, rectorul Institutului Teologic de grad universitar din București; P. C. Pr. SOFRON VLAD, rectorul Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu; P. C. Diacon. N. I. NICOLAESCU, profesor la Institutul Teologic de grad universitar din București; P. C. Pr. GRIGORIE T. MARCU, profesor la Institutul Teologic de grad universitar din Sibiu.*

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

JUS ECCLESIASTICUM DREPTUL ÎN VIAȚA BISERICII

PRELIMINARII

Una din cele mai delicate și mai controversate probleme, care se pune atât pentru conștiința creștină în genere, cât și pentru studiul teologiei în special, este problema închegării și conducerii după rânduiele specifice, a vechilor comunități creștine și, prin ele, a Bisericii întregi.

Această problemă are implicații multiple și, datorită lor, ea a preocupat cărturari din cele mai variate domenii: istoriografi profani¹ și bisericesti,² arheologi,³ bibliști,⁴ eclesiologi⁵ și, firește, juriști, mai cu seamă romanști⁶ și canoniști de toate confesiunile.⁷

Examinând în cea mai mare parte scrierile și opiniile acestora, se constată nu numai deosebiri de păreri, ci contradicții dintre cele mai greu de conciliat, deși fiecare cercetător a căutat să dea o fundamentare cât mai plauzibilă tezei sale.

1. Gibbon E., Mommsen Th., Ranke L., Duruy V., Ramsay V. M., Mașchin N. A., Vipper R. I. ș.a.

2. Lebedev A. P., Bolotov V. V., Popovici E., Gherman L., Renan E., Harnack A., Ehrhard A., Lietzmann H., Hardy E. G., Weiss J., Leopold J., Linsenmayer A., Neumann K., Hatch E., Achelis H., Kirsch J. P., Funk Fr. X., Duchesne L., Batiffol P., Allard P., Zeiller J., Fliche A., Martin V., Latourette K. S., Callaey Fr., Festugière A. J. ș.a.

3. De Rossi I. B., Marucchi O., Leclercq H. ș.a.

4. Glubokovski N. N., Deissmann A., Kiltel G., Hausrath A., Hilgenfeld A., Jülcher A., Knabenbauer I., Knopf R., Lohmeyer E., Loisy A., Prat F., Jacquier E., Vosté I. M. ș.a.

5. Möhler J. A., Homiakov A. S., Akvilonov E., Troițki VI., Arseniev N., Zankov St., Heiler Fr. ș.a.

6. Romanștii: Hugo G., Puchta G. F., Savigny Fr. C., Ihering R., Rudorff A. Fr., Mommsen Th., Marquardt J., Sohm R., Ortolan M., Maynz Ch., Declarcu J. ș.a., iar dintre catolici și numeroși protestanți, între care: Barth K., Brunner E., Althaus P.,

7. Sokolov K. N., Berdnikov I. S., Suvorov N., Pavlov A. S., Gorceakov M. I., Zaozerski N. A., Pokrovski A. I., Ghidulianov P., Ostroumov M., Eutaxias I. P., Filippotis E. D., Momferratos A. G., Vamvetos A. V., Siskos A., Milaș N., Zankov Șt., Bobcev St. S., Șaguna A., Popovici C., Boroianu D., Șesan V., Ivan I. D., Soare Gh., Cronț G., Hinschius P., Friedberg E., Kahl W., Loening E., Sohm R., Phillips G., Walter F., Leder P. A., Sägmüller J. B., Cappello F. M., Ottaviani A., Koeniger A. M., Sipos St., Lämmle N., Rösser E. ș.a.

Mai există apoi un număr de teologi care au atins problema în scrierilor lor referitoare la originea și natura «dreptului». Astfel, în special, Cathrein V., Schilling O., dintre catolici și numeroși protestanți, între care: Barth K., Brunner E., Althaus P., Schönfeld W. ș.a.

Dar, oricum s-ar prezenta cercetările în cauză, pe lângă aportul pozitiv pe care îl aduc unele dinire ele,⁸ cea mai mare parte trece cu vederea sau ignorează de-a dreptul realităţi, date certe şi aspecte de natură să contribuie în mod esenţial la lămurirea problemei.

Din această cauză, cu gândul de a înfăţişa într-o sinteză minimă rezultatul cercetărilor noastre de pînă acum asupra acestei probleme, încercăm o reexaminare a principalelor aspecte ale ei, privindu-le în perspectiva datelor de tot felul care nu pot fi ignorate în elucidarea unei asemenea probleme, şi cu deosebire prin prisma elementelor juridice, care au servit, alături de credinţa religioasă creştină şi de normele ei etice, ca al treilea liant de cea mai mare eficienţă, al corpului social al Bisericii.

PRECIZARI

Ceea ce trebuie precizat de la început, este faptul că elementului juridic i s-au dat numiri felurite, folosite în accepţiuni tot atît de felurite, niciodată identice, atribuindu-i-se cînd un rost exagerat,⁹ cînd minimalizîndu-l sau declarîndu-l inconciliabil cu natura Bisericii,¹⁰ sau, în fine, numărîndu-l chiar între elementele revelate, care ţin de natura dumnezeiască a Bisericii.¹¹

Astfel, elementul sau factorul juridic, operant în viaţa bisericească, a fost numit: Lege divină, Lege eternă, Drept divin, Lege naturală, Drept natural, sau, simplu, Lege, în sensul de Lege Veche sau de Lege Nouă, adică a Vechiului sau a Noului Testament, apoi i s-a mai zis poruncă, rînduială, canon, lege bisericească, lege creştină, aşezămint, învăţătură etc.¹²

8. Εὐταξίας Ι. Π., Τοῦ Κανονικοῦ Δικαίου..., τὰ περὶ τῆς βραβυτικῆς ἐξουσίας, vol. I, Atena, 1872, pp. Κ' 4-7; idem, Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον, vol. I, Atena, 1896, litografiat, pp. 4-32; Φιλίππιτης Ε. Δ., Σβόστημα Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου, vol. I, Atena, 1912, pp. 10-33; idem, Ἡ Ἐκκλησία ὑπὸ τὸ Δίκαιον, Atena, 1915, pp. 8-75; Berdnikov I. S., *Osnovniia naciata terkoonaghho prava pravoslavnoi terkvi*, Kazan, 1902, pp. 61-64; Pavlov A. S., *Kurs Terkoonaghho Prava*, S. Troițkaia Serghieva-Lavra, 1902, pp. 9-17; Milas N., *Dreptul Bisericesc Oriental*, trad. rom., București, 1915, pp. 3-10; Harnack A., *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in der zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig, 1910, pp. 101-120, 143 sq.; idem, *Kirche und Staat bis zur Gründung der Stadtkirche*, în scrierea colectivă *Geschichte der christlichen Religion*, ed. II, Leipzig u. Berlin, 1922, pp. 132-161; Kahl W., *Lehrsystem des Kirchenrechts und Kirchenpolitik*, vol. I, Freiburg im Breisgau u. Leipzig, 1894, pp. 67-118; Lämmle N., *Das Problem des Kirchenrechts*, Tübingen, 1932, pp. 27-37; Rösser E., *Göttliches und menschliches, unveränderliche und veränderliche Kirchenrecht*, Paderborn, 1934, pp. 13 sq.

9. Ottaviani A., *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, ed. II, vol. I, Vatican, 1935, pp. 1, 57-70, 169-209; Lämmle N., *op. cit.*, p. 102; Rösser E., *op. cit.*, p. 49.

10. Sohm R., *Kirchenrecht*, vol. I, ed. II, München u. Leipzig, 1923, pp. X-XI, 1, 471, 542 sq.

11. Toți canoniștii catolici. În special Lämmle, *op. cit.*, pp. 3-26, și Rösser, *op. cit.*, pp. 49 sq. Aceștia rezumă textele susținute de catolici.

12. Φιλίππιτης, Ἡ Ἐκκλησία ὑπὸ τὸ Δίκαιον, pp. 14-15, 26-27; Koeniger A. M., *Katolisches Kirchenrecht*, Freiburg im Breisgau, 1926, p. 5; Cappello F. M., *Summa Iuris Publici Ecclesiastici*, ed. II, Roma, 1928, pp. 2-10.

Toate aceste numiri au fost și continuă să fie folosite în înțelesuri deosebite, neacoperind nici unul pe celălalt, și relevând fiecare, după epoci, limbaj, stare socială, stare culturală, după influențe, după teorii, concepții, sau după simple puncte de vedere, numai unele aspecte care au sau pot avea, fie legături reale, fie simple tangențe cu dreptul.

Nu trebuie să vedem nimic surprinzător în acest fapt. Din contră, surprinzător ar fi tocmai faptul contrariu, adică faptul că respectivele cuvinte sau expresii ar fi avut și ar păstra pînă azi unul și același înțeles. Evoluția cuvintelor și a înțelesului lor este un fenomen firesc, inevitabil; el se constată și în terminologia juridică profană, și nu lipsește nici din aceea a Dreptului bisericesc, după cum nu lipsește nici din cea strict teologică.

Noțiunea de Drept divin era o noțiune curentă a epocii în care s-a întemeiat Biserica în chipul ei văzut. O aveau evreii, grecii și alte popoare orientale, precum și romanii, sub numele de «Jus sacrum» și «Jus divinum». ¹³ În ea s-a văzut în mod firesc o trăsătură comună a teocrației iudaice și a celei romane, ¹⁴ atît de diferite totuși una de alta. Era de altfel în firea lucrurilor, ca Biserica, apărută în aria culturii iudaice și a celei greco-romane, și care continua în multe privințe religia mozaică, să-și însușească, tale quale, noțiunea de Drept divin.

Această noțiune însă nu avea și nu are un sens strict juridic, ci unul mult mai larg, incluzînd, pe lângă elementul juridic, încă și elemente religioase și morale, și tocmai acestea îi dădeau cuprinsului său caracteristica esențială. Cu acest înțeles se păstrează și se folosește pînă astăzi noțiunea de «jus divinum», pe cînd în sens juridic propriu — mai precis în accepțiunea științifică a noțiunii de drept —, noțiunea de «Drept divin» a încetat să mai facă parte din terminologia juridică. Ea nu se mai folosește în științele juridice, ci numai în teologie și în Dreptul religios, sau în Dreptul sacru de orice fel. Se poate spune pe drept cuvînt, că această noțiune a fost secularizată, în sensul că a fost despuiată, încetul cu încetul, de cuprinsul ei religios și moral-religios, rămînînd din ea numai conținutul său strict juridic.

La fel stau lucrurile și cu Dreptul natural. Nici noțiunea lui n-a avut și nu poate avea un conținut strict juridic, ci unul mai larg, în care intră, în ultimă analiză, — fie direct, fie indirect —, concepte religioase și moral-religioase, de tipul celor care formează miezul Dreptului divin. Și această noțiune a încetat să mai fie folosită în științele juridice propriu zise, în același chip și pentru aceleași motive pentru care a încetat să mai facă parte din terminologia juridică și noțiunea de Drept divin.

De fapt, în relația juridică, așa cum este ea concepută în sens strict științific, — la nivelul culturii din ultimul veac —, nici elementul divin, nici cel reprezentat de «Dreptul natural» nu mai intră, nici ca sursă a

13. Puchta G. F., *Pandekten*, ed. VIII, Leipzig, 1856, p. 50; Maynz Ch., *Cours de Droit Romain*, vol. I, ed. IV, Bruxelles, 1876, pp. 1, 43-49; Longinescu S. G., *Elemente de Drept Roman*, vol. I, București, 1926, pp. 173, 289-292.

14. Puchta G. F., *Cursus der Institutionen*, vol. I, ed. V, Leipzig, 1856, pp. 142, 381; Maynz, *op. cit.*, pp. 1, 43-45.

regulei de drept, nici ca subiect de drept, dreptul fiind socotit destinat să reglementeze exclusiv raporturile dintre oameni, după norme stabilite prin voința acestora, pe diferite trepte ale dezvoltării societății.¹⁵

S-ar putea continua cu analizarea tuturor celorlalte cuvinte și expresii care au fost și mai sînt folosite în viața Bisericii sau în diverse ramuri de cercetare a instituțiilor ei, pentru a exprima noțiunea de drept într-un fel sau altul. O astfel de analizare ar releva în fond același lucru, și anume că, în Biserică, noțiunea de drept, indiferent cum a fost exprimată, a avut și continuă să aibă un conținut care depășește sfera juridicului, ancorînd mereu în religios și etic, și axîndu-se pe aceste elemente în mod prevalent. De altfel, este ușor de înțeles că Biserica și nici o altă formație religioasă nu se pot lipsi de specificul lor religios, care se aduce la expresie pînă și în terminologia juridică proprie fiecăreia. Căci, într-adevăr, dacă ele s-ar lipsi de elementul lor esențial, prin ce și-ar mai legitima existența, în raport cu alte forme de viațuire?

Aceasta nu înseamnă însă că din noțiunile complexe pe care le folosește orice formație religioasă, — deci inclusiv Biserica —, pentru a exprima prin ele factorul juridic care intră în alcătuirea lor, ar lipsi cu desăvîrșire elementul juridic propriu, și nici că ele s-ar putea dispensa de acesta în desfășurarea lucrării lor.

Istoria ne atestă prezența dreptului propriu zis, a normelor de conținut juridic specific, în viața fiecărei religii organizate în chip social, deopotrivă și în viața bisericească.

IN MIEZUL PROBLEMEI ASPECTE IGNORATE

Făcînd o asemenea constatare, pentru conștiința teologică se pun inevitabil o serie de întrebări. Dintre acestea, două ni se par esențiale, și cu implicații care au dat naștere la multe discuții și controverse în legătură cu bazele și cu cauzele inițiale ale organizării juridice, ale tuturor formațiilor religioase. Noi lînităm însă cercetarea lor numai cu privire la Biserică.

Prima întrebare este: *De ce a recurs Biserica la serviciile Dreptului*, aică la folosirea normelor juridice? —, iar a doua se pune astfel: *Cum și de cînd și-a creat Biserica norme juridice?*; sau: *De unde și le-a luat?*

1. La cea dintîi întrebare se poate răspunde, în esență, într-un chip nou și mai întemeiat, după cum urmează:

a) Biserica este destinată să lucreze sub categoria timp, iar timpul este inegal, el cuprinzînd epoci și rînduiri de viață, care reclamă în mod inexorabil și elementul Drept. Necesitatea lui pentru Biserică decurge din vreme, adică din condițiile vieții omenești care au făcut să apară

15. Savigny Fr. C., *System des heutigen Römischen Rechts*, vol. I, Berlin, 1840, pp. 54-57; Denisov A. I., *Teoria Gosudarstva i Prava*, Moskva, 1948, pp. 388-389; Vișinski A. Ia., *Voprosi Teorii Gosudarstva i Prava*, Moskva, 1949, p. 41.

dreptul și care îi legitimează încă folosirea, el continuând să fie un element constituit al oricărei rînduiri de viață, din epocă în care a apărut Biserica, pînă azi. În acest interval de timp, oamenii nu s-au lipsit și încă nu se pot lipsi de drept în nici o formă de viață organizată, deci nici în Biserică.

b) Dar se va zice: Biserica a fost înzestrată de Mîntuitorul cu toate elementele necesare pentru a-și îndeplini misiunea sa, iar dintre aceste elemente lipsește Dreptul, și atunci, nu cumva folosirea lui este de prisos, sau nu constituie cumva chiar o alterare a naturii și lucrării Bisericii,¹⁶ o cădere din har? Nu este el în dezacord cu natura Bisericii? Credința și harul nu se exclud reciproc cu dreptul?

S-au pus astfel de întrebări, ridicîndu-se prin ele obiecțiuni, care ignorau natura și rostul Bisericii.¹⁷

Este adevărat că Mîntuitorul n-a înzestrat Biserica cu norme de drept, cu un «cod de legi juridice», ci numai cu har, cu adevăruri de credință și cu norme religioase și morale. Și nici Apostolii și Evangheliștii n-au dat caracter juridic normelor pe care le-au fixat în scris, sau pe care le-au transmis oral. Deci, revelația Noului Testament nu cuprinde norme juridice; Dreptul nu intră în conținutul revelației nouetamentare. Numai folosirea tradițională a noțiunilor, sau confuzia lor, i-a făcut pe mulți să dea înțeles de norme juridice unor învățături sau îndrumări ale Mîntuitorului sau ale sfinților Săi ucenici.¹⁸

c) Cum însă Biserica era destinată să lucreze «în toată vremea» și «pînă la sfîrșit» (Mat. XXVIII, 20) tot în condițiile vremii, adică ale vieții omenești pămîntene, iar nu doar pentru și în viața de apoi,¹⁹ se înțelege că ei i s-a încredințat puterea, și deci calitatea de a se folosi de condițiile vieții din «veacul acesta», în acord cu scopul său. Între aceste condiții se găsește și Dreptul, afirmîndu-și prezența în mod frapant ca element hotărîtor și de neocolit. El ni se înfățișează ca instrument creat de inegalitatea socială, ca factor ce-și va afirma mereu prezența și utilitatea, cît timp va dura împărțirea societății în clase; iar membrii Bisericii înșiși fiind împărțiți în clase, ca atare nici ei nu pot fi cirmuiți fără norme de drept.

Dacă membrii Bisericii n-ar fi fost împărțiți în clase, atunci desigur și Biserica s-ar fi putut dispensa de Drept. De altfel, însuși faptul că Biserica a folosit și folosește elementul juridic, dovedește că el intră în anumite condiții ale vremii, în iconomia mîntuirii, căci în caz contrariu, ea însăși, ca purtătoare fără greș a misiunii sale mîntuitoare, nu și l-ar fi însușit, sau dacă se infiltra totuși în viața ei, l-ar fi eliminat.

16. Sohm, *op. cit.*, pp. 463-464, 699.

17. Idem, *op. cit.*, pp. 463, 489, 698.

18. Cu deosebire catoliciei. A se vedea Lämmle și Rösser, *op. cit.*, *passim*. La ortodocși: C. Popovici; *Fontinele și Codicii Dreptului Bisericesc Ortodox*, în rev. «Candela», nr. 11, an. 1885, pp. 661-662; Milaș N., *op. cit.*, pp. 8, 32-37; Șesan V., *Curs de Drept Bisericesc Universal*, 1942, pp. 12, 29 ș.a. Dintre catolici, Koeniger, *op. cit.*, p. 2, exprimă o părere aparte, în orice caz mai tradițională, dacă nu mai justă.

19. Liviu Stan, *Relațiile dintre Biserică și Stat*, în rev. «Ortodoxia», București, nr. 3-4, an. 1952, pp. 365-366.

Iată în esență elementele din categoria timp, care au determinat și care legitimează folosirea normelor de drept de către Biserică.

Ele servesc ca auxiliare ale mijloacelor specific religioase și morale ale Bisericii, dar se împletesc cu acestea și, împreună cu ele, servesc scopul soteriologic al Bisericii.

Folosindu-le, Biserica s-a făcut interpreta fidelă a voinței Mîntuitorului, care a rînduit ca principala ei lucrare mîntuitoare să se desfășoare în condițiile vremii din «veacul acesta», așa cum sînt ele, nu împotriva lor și nici deasupra lor, sau cu nesocotirea lor. Cît despre latura lucrării mîntuitoare a Bisericii, care se desfășoară cu prelungire în viața de apoi, în împărăția cerurilor, pentru aceasta Biserica nu folosește mijloace juridice, ci numai mijloace religioase, cum sînt legarea sau dezlegarea de păcat (Mt. X, 19), rugăciunile pentru cei morți etc.

2. La a doua întrebare, adică la aceea de a se ști cum și cînd și-a creat Biserica norme juridice, sau de unde și le-a luat, răspunsul este ceva mai anevoios și implică lămurirea unor premise, care parcă s-au ferit din vederea cercetătorilor.

A. Să vedem întii pe cele din latura lumească sau a vieții umane.

a) După cum se știe, o bună parte dintre primii creștini, proveniți dintre evrei, au ținut cu tărie la rînduiele Legii Vechi, și printre acestea și la cele cu caracter juridic ale Vechiului Testament. Prin atitudinea lor, creștinii din această categorie apar ca cei dintii exponenți ai ideii de drept în Biserică. Atitudinea lor era explicabilă. Ei trăiseră sub imperiul Legii Vechi și-și însușiseră o practică și o mentalitate prevalent legalistă în sens juridic, în detrimentul concepției religioase-morale. Ei veniseră în Biserică pînă și cu idealul unui nou stat teocratic, deci și cu ideea de drept și cu cea de stat, ca unele ce erau gemene și adînc înrădăcinate în mentalitatea lor.

Dar ce deziluzie! Nici Mîntuitorul, nici sfinții Săi ucenici, nu i-au dat Bisericii caracterul unui stat, și, ca atare, nici n-au înzestrat-o cu legi de drept. Ba mai mult, au refuzat să-și însușească și legile juridice ale Vechiului Testament, împreună cu alte rînduiele de aceeași sorginte. Mîntuitorul declară că n-a venit să strice Legea, ci s-o plinească (Mt. V, 17), ca prin această plinire s-o depășească și s-o abroge (Rom. X, 4), iar sfinții Săi ucenici au respins în mod categoric pretenția iudaizanților de «a pune peste cerbicea» creștinilor «jug pe care nici părinții noștri, nici noi n-am putut să-l purtăm» (Fapte XV, 10). «Hristos este sfîrșitul Legii» (Rom. X, 4), care a trecut ca umbra (Col. II, 17; Evrei VIII, 5; X, 1), iar în locul ei, Mîntuitorul ne-a adus harul și adevărul (Ioan I, 17).

Cu toate că penetrația normelor juridice vechitestamentare în Biserică a fost stăvilită, constatăm că evreii creștini, pentru stăruința lor de a se primi legile juridice ale Vechiului Testament în Biserică, găsiseră un temelie valabil în faptul că multe din acestea aveau un cuprins revelat, deși ulterior suferiseră alterări. Și, într-adevăr, pe cită

vreme revelația noutestamentară n-are cuprins juridic, cea vechitestamentară are un bogat cuprins de această natură.²⁰

Cum se explică deosebirea, sub acest raport, dintre Vechiul și Noul Testament ?

Prin osebitele trepte pe care s-a găsit și pe care le-a parcurs omenirea, de la căderea în păcat pînă la venirea Mîntuitorului.

Înainte de căderea în păcat, nici religia, nici morala, nici dreptul n-aveau rațiune; ele erau fără obiect, și nu erau necesare omului aflat în starea de perfecțiune edenică, în care vedea pe Dumnezeu față către față, și nu cunoștea binele și răul, cîrmuit fiind numai de legătura desăvirșirii care este dragostea.²¹ Abia starea în care a ajuns după căderea în păcat, legitimează necesitatea religiei și a moralei, ca mijloace de ridicare din nou a omului căzut. Dar stricăciunea provocată de păcat n-a putut fi vindecată prin mijloacele pe care i le oferea inițial religia și morala. Ea l-a împins la fărădelegi, care l-au prăbușit într-o nouă cădere, care, prin urmările sale, a impus necesitatea înzesririi lui, pe cale de revelație, și cu legi juridice, pentru că cele religioase și morale de pînă atunci nu mai erau suficiente pentru a-i stăpîni dezlănțuirea patimilor, pe povîrnișul deschis de noul păcat.

Cînd s-a produs această prăbușire, și în ce anume va fi constat, nu putem preciza în mod cert. Cu toată probabilitatea însă, ea se va fi produs înainte de cea dintii lege juridică revelată, și va fi constat în păcatul care a generat împărțirea societății în clase, pentru că, înainte de a se despica printr-un astfel de păcat unitatea neamului omenesc, dreptul n-avea rațiune, n-avea rost, n-avea obiect. Acest adevăr striga din toate avatarurile dreptului, consumate în năpraznicele încelestări în care i-a împins pe oameni același nou păcat.²²

Antidot temporal al păcatului celui nou, întins omului ca o mină de ajutor pentru redresare, dreptul revelat pentru condițiile în care a trăit poporul lui Israel pînă la venirea Mîntuitorului, își pierde orice putere după ridicarea păcatului lumii prin Iisus Hristos.

Prin actul mîntuirii obiective i se dă posibilitate oricărui credincios al Domnului să renască la o viață nouă, să viețuiască în har și să se apere, cu puterea lui, de păcat.

Pentru o astfel de viețuire, lui îi sînt de ajuns normele religioase și morale, desprinse din adevărul pe care l-a întrupat și propovăduit Domnul, fără a avea nevoie și de normele juridice.

Proba acestei posibilități reale au făcut-o primii creștini, care, ducînd o viață sfîntă prin lepădare de sine și prin așezarea dragostei de Dumnezeu și de aproapele, la temelia obștiilor pe care le-au format, s-au

20. A se vedea, cu privire la cuprinsul juridic revelat al Vechiului Testament, Lämmle, *op. cit.*, pp. 3-15.

21. Liviu Stan, *Ontologia Iuris*, Sibiu, 1943, p. 196.

22. Liviu Stan, *op. cit.*, pp. 197-198. De fapt, neînțelegerile cele mai frecvente dintre oameni și încălcările normelor de conviețuire socială în orice vreme de atunci încoace sînt determinate de cauze economice în proporție de 90% sau chiar mai mult, față de alte cauze, și ca urmare și legile care le reglementează au un cuprins determinat în aceeași proporție de cauze de aceeași natură.

putut lipsi de orice norme juridice în organizarea și cîrmuirea vieții lor cu totul noi. Aceasta în relațiile lor din cadrul Bisericii, adică din cadrul primelor comunități creștine.²³

b) Nu tot astfel s-au petrecut însă lucrurile în ce privește relațiile lor cu lumea din afara Bisericii, cu semenii lor necreștini și cu imensul aparat de stat al imperiului roman, înveșmîntat în toate încheieturile sale, de o tot atît de imensă rețea de legi juridice. Aceasta se înfățișa aidoma unei uriașe pînze de păianjen, pe care n-o putea evita nimeni, nu numai în viață fiind, ci chiar și înainte de a se naște, și după moarte.²⁴

Încătușați pînă la sufocare în chingile legilor romane, ei trebuiau să țină seama de ele, ca de un «*fatum*», pe care nu-l puteau evita decît fugind din lume. Și, dacă o bună bucată de vreme s-au lipsit de legi juridice în familia cea mare creștină, apoi folosirea lor în relațiile din afară, apoi chiar și în relațiile dintre ei, în chestiuni privind căsătoria, tutela, moștenirile, testamentele, legatele, contractele de tot felul etc, a dus la inevitabila altoire a dreptului și pe făptura Bisericii, la adoptarea unor norme de conduită și de conviețuire internă bisericească, al căror cuprins și caracter se deosebea de acela al normelor strict religioase și morale.

Modelul normelor de acest fel îl găseau în Dreptul Roman și în Dreptul Mozaic, repudiat inițial de Biserică.

c) Dar elementul care a determinat în chipul cel mai hotărîtor elaborarea și adoptarea unor norme juridice în viața Bisericii l-a reprezentat, ca și în orice societate, lipsa de omogenitate socială a membrilor Bisericii, mai precis, faptul că și ei erau împărțiți în clase și categorii sociale, pe o scară care însuma cel puțin 10 stări deosebite, avîndu-și fiecare din acestea nu numai o identitate socială, ci și o corespunzătoare identitate civilă și politică, stabilită prin statutul juridic al fiecăruia, după regulile Dreptului Roman.²⁵

Cu o asemenea structură socială nu era cu putință să nu apară divergențe între creștini, oricît s-au străduit ei să-și sudeze unitatea, în numele Domnului, și să se mențină în aria dragostei dinții.

Conflictele de interese, și deopotrivă dorința de a le evita în sinul obștiilor creștine, i-au făcut pe mebbrii lor, obișnuiți cu normele juridice din relațiile comune, să toarcă din acestea firele celor dintii norme juridice ale Bisericii, în măsura în care ele puteau fi puse de acord cu adevărul de credință și cu normele lui de viețuire religioasă și morală.

d) Care putea fi conținutul acestor norme juridice bisericești? Fără îndoială că la aprecierea acestui lucru nou trebuie să ținem seama de

23. În același sens și Troilki VI., *Ocerk iz istorii dogmata o Terkoi*, Serghiev-Posad, 1913, p. 52. Această situație rezultă în primul rînd din relatarea pe care o găsim la Faptele IV, 32-33: «Iar inima și sufletul mulțimii celor ce au crezut era una, și nici unul nu zicea că este ceva al său din averile lui, ci erau toate deobște..., și mare har era peste ei toți».

24. Puchla G. F., *Pandekten*, ed. VIII, Leipzig; 1856, p. 195; Longinescu, *op. cit.*, vol. I, pp. 197-198, 413-415; Maynz, *op. cit.*, vol. I, pp. 392-393.

25. Longinescu, *op. cit.*, vol. I, pp. 202-220; Girard P. Fr., *Manuel élémentaire de Droit Romain*, ed. VII, Paris, 1924, pp. 98-140.

întregul complex de cauze care converg în a-și da contribuția la nașterea unui nou făt juridic, a Dreptului Bisericesc.

Astfel, pe lângă cele arătate deja, mai relevăm din latura realităților date, existente ca determinante omenеști în viața creștină, organizarea cea nouă a comunităților sau bisericilor locale, raporturile dintre acestea, ca unități social-religioase distincte, raporturile lor cu marea obște a tuturor creștinilor, numită Biserică, raporturile acesteia și a fiecărei Biserici locale cu lumea din afară, cu indivizi, cu asociații laice sau religioase, cu instituții, cu aparatul de stat și cu legile privitoare la asociații, la bunurile acestora, — pe scurt, cu întreaga orinduire socială și de stat a vremii de atunci.

Cum se prezentau și cum se comportau *obștiile creștine* în fața tuturor acestor realități?

Datele ce ni s-au păstrat asupra modului în care s-au constituit ca unități sociale primele grupări de creștini arată că acestea au avut libertatea de a se organiza în formele pe care și le alegeau, după puterile, priceperea și interesele membrilor lor.

Astfel sînt atestate unități organizate după modelul sinagogilor, altele după modelul familiilor,²⁶ observînd formal rînduielele familiei gentile,²⁷ altele ca grupări constituite după limbă sau neam, altele în chip de asociații cu scop religios, cultic sau chiar de ajutor reciproc²⁸ și, în fine, altele organizate ținînd seama în special de nevoile materiale ale membrilor lor, ca asociații ale săracilor.²⁹

Nu a existat o normă sau o rînduială juridică pentru organizarea, într-un fel sau în altul, a comunităților creștine, sau pentru organizarea lor într-un singur fel. Dar modelul care s-a impus ca fiind mai corespunzător cuvîntului Evangheliei și nevoilor credincioșilor, a fost acela al familiei.³⁰

După rînduielele normale ale organizării unei familii, și aplicînd în relațiile dintre membrii ei principiile Evangheliei, comunitățile astfel alcătuite aveau în fruntea lor cîrmuitori și slujitori cărora li s-a zis Părinți — nume care s-a perpetuat pînă azi —, iar cei care îndeplineau sarcini în legătură cu conducerea părintească a comunităților se numeau bătrîni, chiar dacă vîrsta nu-i indica pentru un asemenea nume. Membrii comunităților, descătușați de rigiditatea legilor romane, erau egali între ei și se numeau frați, iar față de părinții din fruntea familiei se numeau fii, fii întru Domnul sau fii duhovnicești, nume care iarăși s-a perpetuat pînă azi.³¹ Indatoririle lor, stabilite după norme religioase și morale

26. Tertulian, *Apologeticum*, XXI, 1; XXXIX, 2-20; Marucchi O., *Manuale di Archeologia Cristiana*, ed. IV, Roma, 1933, pp. 26-27; Ghidulianov P., *Poniatie Terkoi v drevnem Kanoniceskom Prave*, în rev. «Jurnal Ministerstva Narodnagho Proseșcenii», Petrograd, an. 1917, nr. pe martie-aprilie, pp. 54-69.

27. Tertulian, *Apologeticum*, XXXIX, 5.

28. Tertulian, *Apologeticum*, XXXIX, 5-18; Marucchi, *op. cit.*, p. 48.

29. Marucchi, *op. cit.*, p. 33.

30. Tertulian, *Apologeticum*, XXXIX, 8-11; Ghidulianov, *op. cit.*, pp. 55, 57-59, 61, 68-69.

31. Tertulian, *Apologeticum*, XXXIX, 5-11; Ghidulianov, *op. cit.*, pp. 54-57, 61, 63.

creștine erau acelea de a-și purta în toate privințele sarcinile unul altuia (Gal. VI, 2), în duhul lepădării de sine și al dragostei frățești, iar bunurile lor erau de obște, pentru îndestularea tuturor, după cum fiecare avea trebuință.³²

Legați trup și suflet în felul acesta, credincioșii nu aveau interese divergente; de aceea, în circuirea treburilor oricărei comunități erau angajați cu toții, fiecare contribuind cu ceea ce putea, ca într-o familie ade-vărată. Drepturile și îndatoririle lor erau determinate de norme religioase și morale. Necesitatea normelor juridice nu apăruse. Acestea erau de prisos în niște obștii familiare, a căror lege supremă era dragostea de Dumnezeu și de aproapele. Membrii lor se străduiau din răspuțeri să înfăptuiască în viața lor starea de perfecțiune edenică, viețuirea în comuniune cu Dumnezeu, deși vederea Lui nu mai putea fi decât «ca în oglindă și în ghicitoră» (I Cor. XIII, 12), iar nu una «față către față» (I Cor. XIII, 12), ca în fericita viețuire din Eden.

Această evanghelică rînduială de organizare a Bisericilor sau comunităților creștine locale s-a afirmat ca cea mai puternică formă de organizare creștină, și ea s-a extins și asupra Bisericii în mare, determinînd închegarea ei într-o unitate superioară, în chipul unei atotcuprinzătoare familii creștine.

e) Dar ideala stare de organizare a Bisericii numai pe bază de norme religioase și morale, fără norme juridice, n-a durat multă vreme și nici nu putea să dureze, pentru că lepădarea de sine și practicarea dragostei creștine, în forma desăvîrșită pe care o cerea o asemenea stare, s-au lovit de cea mai dură realitate a vremii de atunci, inegalitatea socială a membrilor Bisericii, în rînd cu ceilalți membri ai societății, împărțită în clase și stări, delimitate în mod rigid.³³ Peste barierele dintre acestea nu se putea trece, pentru că se lovea într-un interes vital al statului roman, se lovea în orînduirea lui socială și în corespunzătoarea lui ordine juridică, impusă și apărută cu strășnicie de paznicii «rei romanae».

Partea cea mai numeroasă a credincioșilor Bisericii era formată din clasele sărace, din sclavi, din liberti și peregrini. Puțini la număr erau printre ei cetățeni romani, împărțiți și aceștia în mai multe categorii.³⁴ Lor li se mai adăugau și alte categorii de locuitori ai imperiului.³⁵ Inegalitatea de stare socială și de drepturi dintre aceștia nu le permitea, după legile romane, să se constituie împreună, să formeze împreună asociații de nici un fel, care să fie recunoscute și să beneficieze de libertățile și drepturile diferitelor asociații licite.³⁶

32. Tertulian, *Apologeticum*, XXXIX, 10-11; Ghidulianov, *op. cit.*, pp. 65-66.

33. Callaeus Fr., *Praelectiones Historiae Ecclesiasticae Antiquae*, ed. III, Roma, 1956, pp. 41-59.

34. Tertulian, *Apologeticum*, XXXVII, 4-8; Rudorff A. Fr., *Römische Rechtsgeschichte*, vol. I, Leipzig, 1857, pp. 60 sq., 118 sq.; Puchta G. F., *Cursus der Institutionen*, vol. I, ed. V, Leipzig, 1856, pp. 111-370; Sohm R., *Institutionen*, ed. 10, Leipzig, 1901, pp. 158-168.

35. Longinescu, *op. cit.*, vol. I, pp. 198-248.

36. Rudorff, *op. cit.*, vol. I, pp. 229-231; Puchta G. F., *Vorlesungen über das heutige römische Recht*, vol. I, ed. V, Leipzig, 1862, pp. 59-70; Sohm, *op. cit.*, pp. 169-199.

Așadar, comunitățile creștine, în cadrul cărora intrau credincioșii din toate clasele și categoriile sociale, n-au putut avea ființă legală, chiar dacă s-au constituit și au funcționat de fapt.

Privite inițial ca asociații ale unei secte iudaice, ele au fost tolerate.³⁷ Curînd însă se iau cele dintii măsuri împotriva lor de către împăratul Claudiu, la anul 51 sau 52, expulzîndu-i din Roma,³⁸ apoi se declanșează de către Nero, la anul 64, cea dintii acțiune de reprimare sîngeroasă,³⁹ ca asemenea măsuri să continue sub urmașii lui, pînă la anul 313. Este adevărat că nu toate acțiunile represive au fost generale, și, după cum se știe, n-au avut efectul dorit. Prin ele s-a urmărit lichidarea asociațiilor creștine, deci a Bisericilor locale, și, prin ele, a Bisericii în totalitatea ei. Cu toate acestea, cele mai multe Biserici nu numai că au supraviețuit, ci s-au constituit în unități teritoriale din ce în ce mai mari și mai bine organizate.⁴⁰

i) Cum a fost posibil, oare, ca în condiții ca acelea, în care lozincă puterii romane era «non licet esse vos»⁴¹ (scil. christianos), să supraviețuiască totuși, și chiar să se organizeze mai bine unitățile bisericesti?

Întii, prin toleranța unor împărați și a autorităților romane din cetăți și provincii, apoi prin adoptarea de către creștini a unor forme de organizare licite, adică permise în mod legal, cum au fost «collegia funera-ticia», «collegia tenuiorum» și altele.⁴²

În primul caz, comunitățile creștine funcționau ca asociații neîngăduite de lege — collegia illicita —, din rîndul cărora făceau parte și alte asociații, în măsura în care nu se poticnea de ele autoritatea de stat. Toate acestea existau de fapt, și puterea romană n-a procedat decît la dizolvarea lor temporală, iar nu la interzicerea lor cu desăvîrșire și pentru totdeauna.⁴³ Așa încît a existat continuu posibilitatea constituirii și funcționării comunităților creștine, sub forma de «collegia illicita», aproape pretutindeni în imperiu.

Unde li se răpea această posibilitate, creștinii au recurs, după aprecierea lor, la orice altă formă de organizare, compatibilă cu credința lor și potrivită spre a-și putea duce viața după rînduielele religioase și morale ale Bisericii.

Dar și într-un caz și într-altul, ei au fost obligați de condițiile obiective să adopte și norme juridice, pe lingă cele religioase și morale, conformîndu-se exigențelor impuse de aceste condiții, atît în ce privește rela-

37. Tertulian, *Apologeticum*, XXI, 1-2; XXXVII, 4-7; XXXVIII, 1-2; XXXIX, 1-20; Marucchi, *op. cit.*, pp. 25, 48.

38. Suetoniu, *Duodecim Caesares*, Claudius, XXV.

39. Idem, *op. cit.*; Nero, XVI; Tertulian, *Apologeticum*, V, 3-4.

40. Cum atestă înerea sinoadelor din veacurile II și III, cf. Pokrovski A. I., *Sobori drevnei țerkvi, epohi perviĭ trioh viekov*, Serghiev-Posad, 1914, pp. 97-134, 156-166, 207-252, 261 sq.

41. Tertulian, *Apologeticum*, IV, 4.

42. Declareuul J., *Rome et l'organisation du droit*, Paris, 1924, pp. 169-171; Marucchi, *op. cit.*, p. 48; Lebedev A. P., *Duhovenstvo drevnei vselenskoï Tserkvi*, Moskva, 1905, pp. 393-397, 416.

43. Longinescu, *op. cit.*, vol. I, pp. 254-255.

țiile interne ale membrilor lor, cît și în•ce privește relațiile din afară, fie cu statul și legile lui, fie cu unitățile bisericești similare sau superioare.

g) Datorită pestriței lor compoziții sociale, comunitățile creștine s-au văzut în situația de a apela — în cazurile care impuneau să fie reprezentate de persoane care aveau un statut juridic mai sigur și un mai larg exercițiu al drepturilor civile și politice —, în primul rînd, la creștinii cetățeni și apoi la creștinii din rîndurile peregrinilor. Și, mai ales, datorită numărului considerabil de peregrini, membri ai Bisericii, și a folosirii acestora, creștinii s-au și numit adeseori, cu tîlc, «străini și călători pe acest pămînt» (Evrei XI, 13).⁴⁴ De asemenea, datorită rînduiei privilegiate la proprietatea obștească a comunităților și a practicării ei răspîndite, creștinii s-au numit și «săraci», ca unii ce nu aveau bunuri personale, iar bunurile comunităților s-au numit avere a «săracilor», aceste numiri neexprimînd decît în parte și mai tîrziu — din veacurile II-III înainte — faptul că Biserica se ocupa în mod organizat de ajutoarea săracilor.⁴⁵

Adaptîndu-se parțial și încetul cu încetul condițiilor în care puteau să-și desfășoare activitatea, comunitățile creștine și-au însușit din Dreptul Roman norme juridice, fie punîndu-le de acord cu credința și cu normele lor morale, fie folosindu-le ca auxiliare ale acestora. Și, în felul acesta, pe cale practică și impus de necesitățile vieții, dreptul s-a încetățenit în Biserică încă din veacul I, cîștigînd apoi, cu vremea, din ce în ce mai mult teren.

Însușirea și dezvoltarea normelor juridice elaborate și adoptate de Biserică, adică însușirea principială sau textuală a lor din legile de stat, a fost favorizată în mare măsură de relațiile patrimoniale ale comunităților, căci nici un alt fel de lucruri n-au făcut obiectul legilor de drept, în măsura în care l-au făcut și continuă să-l facă și azi bunurile materiale și relațiile determinate de ele, cum sînt diferitele moduri de achiziție sub diverse titluri de posesiune sau de proprietate, prin donații, cumpărare, moștenire, apoi relațiile de schimb, de folosință, de înstrăinare și de administrare.

Indiferent de faptul că Bisericile locale și chiar unele unități teritoriale de mai tîrziu au avut sau nu o calitate legală, deci indiferent de caracterul lor licit sau ilicit, ele au deținut — ca posesoare sau ca proprietare — diferite feluri de bunuri: case, locașuri de cult și cimitire.⁴⁶ În cazurile cînd li s-au aplicat măsurile de dizolvare, în calitate de colegii ilicite, bunurile lor au fost, fie împărțite între membrii lor, în conformitate cu legea comună, dacă respectivii aveau calitatea legală spre a le putea deține,⁴⁷ fie confiscate pe baza măsurilor excepționale,

44. Străini, nu numai fiindcă țineau la «patria cerească» (Evr. XI, 16), ci și pentru că în «patria romană» n-aveau drepturile unor fii ai patriei.

45. Lebedev, *op. cit.*, pp. 396, 407, 409-410; Marucchi, *op. cit.*, pp. 32-33; Liviu Stan, *Instituțiile de asistență socială în Biserica veche*, în rev. «Ortodoxia», București, nr. 1, an. 1957, pp. 99-100.

46. Marucchi, *op. cit.*, pp. 48, 58-60, 63, 65-66, 70.

47. Longinescu, *op. cit.*, vol. I, pp. 255-256.

prevăzute în edictele cu caracter represiv,⁴⁸ iar cînd se revenea asupra acestor măsuri, bunurile care le fuseseră luate erau redat Bisericii, fie că acestea erau colegii licite, fie că erau ilicite.⁴⁹

*

Acestea au fost principalele premise din latura lumească sau a vieții profane, care au determinat atît însușirea de către Biserică a normelor juridice, cît și conținutul acestora.

Datorită lor, vrînd-nevrînd, Biserica a intrat în circuitul juridic al vieții obștești ca un nou subiect de drept, cînd contestat, cînd admis, dar mereu prezent de fapt, ori într-un chip, ori într-altul, și îmbrăcînd diferite forme de organizare locală sau teritorială.

*

B. Dar în afară de premisele din această categorie, au mai fost date și altele, care au contribuit din latura religioasă și morală la însușirea și elaborarea de către Biserică a normelor de drept, dîndu-le specificul care le face proprii spre a li folosite în scopul misiunii sale.

Care au fost acestea ?

a) În primul rînd, conștiința de sine a Bisericii. Mai precis, conștiința că ea continuă lucrarea mîntuitoare a Întemeietorului său ; conștiința misiunii sale divine printre credincioșii aflați sub urmările păcatului originar și supuși mereu căderii în păcat.

În Biserica veche stăpînea convingerea întemeiată că nu credincioșii sînt ai Bisericii, ci Biserica este a credincioșilor. Ca atare, ea este destinată pentru ei, indiferent în ce stare s-ar găsi pe scara dezvoltării vieții omenești și indiferent de starea lor morală, mai virtuos fiind chemată să-și deslășoare lucrarea în rîndurile celor păcătoși, căci «cei bolnavi au nevoie de doctor, nu cei sănătoși», (Luca V, 31) iar păstorul cel bun, sufletul își pune pentru oaia cea rătăcită (Mat. XVIII, 12 ; Ioan X, 11). De aceea, Biserica nu se putea poticni de faptul că starea morală a credincioșilor impunea folosirea dreptului ca mijloc de neocolit, pentru organizarea și cîrmuirea lor, pentru călăuzirea lor spre Hristos. Ca urmare, ea a acceptat acest mijloc, și l-a însușit, l-a modelat și l-a transformat într-un auxiliar al lucrării sale mîntuitoare, pe care o înfăptuiește în mod principal, prin mijloace proprii și specifice, religioase și moral-religioase.

b) Biserica s-a lovit de realitatea pe care o reprezenta dreptul în lumea veche, ca de un mijloc pe care lumea de atunci îl folosea alături de alte mijloace create de om, cum sînt cele tehnice și cele culturale în genere.

Pe nici unele din acestea ea nu le putea ignora și nu putea să se abțină de la folosirea lor, în interesul misiunii sale. De aceea, așa cum a folosit mijloacele tehnice, cum și-a însușit valorile culturii profane, folo-

48. *Idem, op. cit.*, p. 254 ; Marucchi, *op. cit.*, pp. 58-59, 63-64, 66, 70, 86.

49. Marucchi, *op. cit.*, pp. 48, 60, 70.

sindu-le din plin, tot la fel și-a însușit și a folosit și dreptul sau normele juridice.

c) Dar, cum dreptul vremii de atunci cuprindea felurite principii și norme, care se găseau în contradicere cu principiile și normele proprii ale Bisericii, ea a procedat în chip deosebit față de acestea, respectându-le și aplicându-le în viața și lucrarea sa, dar ca legi de stat, și din respectul datorat statului, dar nu și le-a însușit și nu le-a transformat în norme proprii, nu le-a îmbisericit. Acest lucru l-a făcut numai cu acele principii și norme juridice care erau pasibile de împrumutare, fără a-i atinge natura și misiunea sa. Făcînd această distincție, Biserica a folosit, totuși, orice norme juridice în activitatea sa, pe cele dintii ca lucruri străine, ca mijloace externe, iar pe cele din a doua categorie ca mijloace proprii interne.

Deci, Biserica nu a creat Dreptul, ci l-a găsit confecționat în viața de stat, din care l-a luat și l-a folosit. Iar o parte a lui, în măsura în care era posibil să fie pus de acord cu normele sale religioase și morale, a încadrat-o în sistemul acestora, și numai în acest sens se poate spune că Biserica și-a creat dreptul său propriu, prin asimilarea unor principii și norme juridice care permiteau acest lucru.

Trebuie să relevăm faptul că procedînd în felul arătat, Biserica a cîntărit mereu valoarea principiilor și normelor sale juridice, raportîndu-le atît la adevărul cuprins în Revelația supranaturală și exprimată prin învățături și norme religioase și moral-religioase, cît și la cuprinsul revelației naturale, exprimat prin îndreptățirile sau postulatele sociale și juridice ale naturii omenеști.⁵⁰

Așadar, urmînd calea arătată, Biserica a aplicat în viața sa pînă și normele dreptului de stat referitoare la condiția juridică a sclavilor,⁵¹ deși unul din principiile sale de bază constă tocmai în afirmarea egalității tuturor oamenilor înaintea lui Dumnezeu, ca frați ai aceluiași Părinte și ca membri ai mării familii creștine.⁵²

Cît privește principiile și normele juridice pe care le-a asimilat, adaptîndu-le la învățătura sa, menționăm monogamia, căsătoria legală, pedicile la căsătorie, dreptul la moștenire etc., apoi unele principii de justiție, ca «non bis in idem»,⁵³ și altele privitoare la felurite acte și relații juridice.⁵⁴ Cu vremea, numărul acestora a crescut și s-a produs și procesul

50. Acestea nu trebuie confundate cu ceea ce se numește în sens impropriu «Drept natural», din vechime pînă astăzi. Pentru felul cum se pune problema în actualitate, în mod științific, a se vedea Denisov, *op. cit.*, pp. 59-67, și Ziv S. L., *Criza legalității burgheze în statele imperialiste contemporane*, trad. din limba rusă, București, 1959, pp. 85-97.

O contribuție recentă la dezbaterea asupra înțelesului și conținutului Dreptului natural aduce în literatura teologică ortodoxă studiul lui Κυριαζή Κ. Β., *Τὸ Φυσικὸν καὶ τὸ Κανονικὸν Δίκαιον ἐξ ἐπόψεως Ὁρθοδόξου*, în rev. *Θεολογία*, Atena, nr. 1, pp. 49-81; nr. 2, pp. 190-224; nr. 3, pp. 376-411.

51. Can. 82 Apost.; 4, IV Ec.; 85, VI Ec.

52. Ghidulianov, *op. cit.*, pp. 57-58, 61-62; Gal. III, 28; Colos. III, 11; I Tim. III, 15; I Petru II, 17; IV, 17; V, 9; Evr. III, 6.

53. Can. 25 Apost.

54. Ca de exemplu la contracte, la donațiuni, la prescripțiuni, la patronat, la divorț, anul de doliu etc.

invers, de însușire din partea dreptului de stat a unor principii sau norme din Dreptul Bisericesc.⁵⁵

d) Din obișnuința cu Dreptul și din trebuința de a-l adapta la specificul vieții sale, Biserica a tors apoi mai departe firul legii juridice, întocmindu-și singură norme juridice corespunzătoare dezvoltării sale, la pas cu dezvoltarea societății.

Din categoria acestora este destul să amintim cele privitoare la membrii ierarhiei și la taine, ca elemente de instituire divină, apoi, mai târziu, cele privitoare la ierarhia de instituire bisericească, — cum sînt, de exemplu, horepiscopii, arhiepiscopii, mitropoliții, exarhii, patriarhii —, la sinoade, la disciplina bisericească etc.

e) O importanță deosebită pentru încetățenirea tot mai temeinică a dreptului în Biserică a avut atitudinea și scrisul renumitului jurist roman⁵⁶ și scriitor bisericesc Tertulian († 220), din Africa de Nord, apoi operele altor doi mari juriști contemporani cu el, ca Ulpianus († 238) și Modestinus († 244), în scrisul cărora își găsesc expresie principii și norme comune și Bisericii.⁵⁷

*

Cu epoca acestor juriști coincide un eveniment care a dat un puternic impuls afirmării și dezvoltării dreptului în viața Bisericii. Acest eveniment cu adevărat îl constituie publicarea edictului din anul 212, al împăratului Caracalla, edict prin care se acordă cetățenia romană tuturor oamenilor liberi locuitori ai imperiului, afară de «peregrini dediticii», o categorie de străini care erau loviți de nedemnitare, din cauză că se supuseseră de bună voie romanilor, neopunînd nici o rezistență.⁵⁸ O mulțime imensă de oameni liberi, formată din sclavi și eliberați (liberți, latini juniani), apoi din «latini coloniarii» și din peregrini, beneficiază de edictul lui Caracalla.⁵⁹ Un mare număr dintre aceștia erau creștini, și se poate ușor imagina ce a însemnat, atît pentru ei individual cît și pentru comunitățile creștine, schimbarea survenită în statutul juridic al unei atari mulțimi de credincioși.⁶⁰

În fine, tocmai la o sută de ani după edictul lui Caracalla i se deschide drum liber creșterii volumului și cuprinsului juridic al normelor bisericești, prin edictul de la Milan, din anul 313, al lui Constantin cel Mare.⁶¹

De aci înainte, Biserica își dezvoltă dreptul său în condiții din ce în ce mai favorabile, elaborîndu-și, deopotrivă, norme juridice proprii și însușindu-și principii și norme juridice din Dreptul roman, iar mai târziu din Dreptul bizantin.

55. Troplong M., *De l'influence du Christianisme sur le Droit Civil des Romains*, ed. III, Paris, 1868, passim; Savigny, *op. cit.*, pp. 53-54.

56. Rudorff, *op. cit.*, vol. I, p. 251; Altaner B., *Patrologie*, Freiburg im Breisgau, 1938, p. 86.

57. Troplong, *op. cit.*, pp. 82-83, 219.

58. Longinescu, *op. cit.*, vol. I, pp. 212, 214; Sohm, *Institutionen*, pp. 170-171.

59. Longinescu, *op. cit.*, vol. I, pp. 214-216.

60. Tertulian, *Apologeticum*, XXXVII, 4-8.

61. Harnack A., *Kirche und Staat bis zur Gründung der Stadtkirchliche*, pp.

IMPOTRIVIRI

Dar întreg procesul acesta, de familiarizare a Bisericii cu dreptul, de folosire a lui, de însușire și asimilare a unor principii și norme juridice, ca și acela de elaborare a normelor sale juridice proprii, nu s-a desfășurat în chip neted, ci de multe ori s-a lovit de împotriviri foarte aprige, nu numai în vremea de pînă la anul 313, — ceea ce ar părea de înțeles —, ci și după acest an, și încă într-o formă care a luat, de la anul 315, caracterul unei mișcări de mase, unei adevărate răzmerițe care nu s-a potolit timp de peste un veac.

În vremea mai veche, dinainte de anul 313, împotrivirile cele mai dirze le-au stîrnit gnosticii, montaniștii și diverși rigoriști, iar după anul 313 ele sînt opera donatiștilor, schismatici și anarhiști din Africa de Nord.⁶²

Pentru potolirea celor din urmă, Biserica a trebuit să ducă adevărate lupte. Din vremea lor a rămas memorabilă atitudinea episcopului african Optat din Mileve (Numiția), care chemîndu-i la ordine, a justificat folosirea și chiar însușirea dreptului de către Biserică, precizînd pe înțelesul tuturor creștinilor, de atunci și pînă azi, că «nu este Statul în Biserică, ci Biserica în Stat» («Non enim Republica est in Ecclesia, sed Ecclesia in Republica»).⁶³

CONCLUZII

Formula lui Optat de Mileve i-a servit Bisericii ca un memento pentru toată vremea de atunci încoace, călăuzindu-se de adevărul pe care-l exprimă, în legislația sa, aplicînd legile de stat în activitatea pe care a desfășurat-o, și chemîndu-i pe toți membrii săi la observarea aceleiași atitudini, devenită tradițională și comună întregii Ortodoxii.

Spre deosebire însă de Biserica veche și de Ortodoxie, Biserica apuseană a mers alit de departe în însușirea și elaborarea de norme juridice, încît a ajuns de timpuriu să depășească prin volumul legislației sale, legislațiile de stat. Și, exagerînd valoarea elementului juridic în viața Bisericii, a căzut în ispita de a se transforma într-un stat teocratic de tip roman sau veterotestamentar. De pe această poziție, caracterizată prin copleșirea elementului religios și al celui moral din viața sa, de către cel juridic, ea nu contenește totuși să ridice pretenții și să dea îndrumări în numele Dreptului divin și al Dreptului natural, pentru desfigurarea cărora folosește întregul arsenal al disimulării și pseudologiei scolastice. De aceea și dreptul său este de fapt un «Jus Politicum», și mai puțin un «Jus Ecclesiasticum». ⁶⁴

159-161; Maynz, *op. cit.*, pp. 317 sq.; Liviu Stan, *Relațiile dintre Biserică și Stat*, pp. 373-374.

62. Harnack A., *op. cit.*, pp. 141 sq.

63. Migne, P.L., XI, 999. Optatus Milev, *De schismate Donatistarum*, l. III, c. 3.

64. Ottaviani, *op. cit.*, vol. I, pp. 177, 193-194; vol. II, ed. II, Vatican, 1936.

Păstrînd măsura lucrurilor, Biserica răsăriteană a folosit și folosește dreptul, și l-a însușit și și-a făurit din el un auxiliar prețios al lucrării sale mîntuitoare, iar, imbinînd normele juridice cu cele religioase și moral-religioase, și-a constituit un drept al său propriu, Dreptul Bisericesc, — Jus Ecclesiasticum — în sens propriu, a cărui individualitate și utilitate pentru misiunea sa au fost verificate și confirmate mai presus de orice îndoială.

Acesta este răspunsul practic pe care-l dă Ortodoxia, tuturor acelor care au ridicat tot felul de obiecții, au emis teorii și au susținut teze neîntemeiate, fie asupra juridicismului exagerat,⁶⁵ fie asupra presupusei contradicții dintre natura și misiunea Bisericii și dintre Drept, mergînd — împreună cu ereticii și schismaticii din vechime — pînă la formarea acuzei că, prin însușirea normelor juridice, Biserica ar fi căzut din har.⁶⁶

Analizarea și înfățișarea diverselor cauze și temeuri care au determinat și care justifică atitudinea pe care a luat-o Biserica veche și Ortodoxia față de drept, confirmă o dată mai mult justetea acestei atitudini, relevînd și lămurind principalele aspecte ale problemei în ansamblul ei.



pp. 46, 137-177, 271; Journet Ch., *La juridiction de l'Église sur la Cité*, Paris, 1931, pp. 24, 54 sq., 195; Schmidt C., *Politische Theologie*, München u. Leipzig, 1934, pp. 49-63.

65. Journet, *op. cit.*, pp. 26, 33, și toți canoniștii catolici în general.

66. Sohm, *Kirchenrecht*, vol. I, pp. 463, 489, 699. Pe poziția aceasta se situează și mișcările religioase anarhice din zilele noastre, ba chiar și unele culte neoprotestante.

TAINA NUNȚII*

Viața se naște din iubire. Omul apare pe culmile ierarhiei făpturilor ca un rod al iubirii, al unirii între ceresc și pămîntesc. Nunta pare a fi prima lui sărbătoare, cînd, contemplînd femeia, zidită din sine, își cîntă bucuria celei dintîi «creații»: «Iată, acum os din oasele mele și trup din trupul meu» își primește de la Dumnezeu, ca dar de nuntă, paradisul. Viața va renaște mereu în taina nunții și nunta va deveni mereu o aniversare a creației.

Mîntuitorul își începe misiunea la nunta din Cana Galileii și, cum se exprimă Sf. Ioan Hrisostom, «nu roșește să-și aducă acolo darul Său, și ce dar? — vrednic de Dumnezeu; o, minune care schimbă apa în vin!»,¹ semn al unei schimbări și înnoiri continue.

Sf. Pavel zice: «Taina aceasta mare este»; și cu adevărat mare, dacă ea poate deveni simbol revelator de taine și mai mari. După cuvîntul cel veșnic, unirea lui Dumnezeu cu poporul Său, a Fiului Său cu Biserica, a Domnului preamărit cu Ierusalimul ceresc, nu pot fi exprimate mai viu, decît ca o taină a nunții. «Cum se bucură mirele de mireasa lui, așa se va bucura Dumnezeuul tău de tine» (Isaia LXII, 5). Iisus se numește pe Sine Mire, pe Biserică: Fecioară, iar credincioșii îl cîntă: Mirele Bisericii.

Și vechile religii ale Indiei au intuit adîncimile tainei: în conștiința religioasă a hindusului, «căsătoria repetă hierogamia primordială a cerului cu pămîntul: Eu sînt cerul, tu ești pămîntul, zice marele hindus către mireasă. Eu sînt el, tu ești ea; eu sînt cîntul, tu ești versul; eu sînt cerul, tu pămîntul».

Mitologia greacă, filozoful Platon și mai tîrziu un cunoscut savant modern, Bakhoffen, reluînd vechiul simbolism al pămîntului mamă, personificat prin zeița Demeter — γῆμήτηρ — dezvoltă o grandioasă viziune a nunții, identificînd principiul bărbătesc al paternității prin soare, cel feminin, al maternității, prin pămînt, iar luna, ca un principiu intermediar, bărbătesc-feminin.²

* Lucrare de seminar pentru titlul de magistru, înlocuită sub îndrumarea d-lui prof. N. Chițescu, care a dat și avizul să fie publicată.

1. De ce oare s-ar teme slujitorul, zice Sf. Ioan Hrisostom, să vorbească despre nuntă, cînd Stăpînul însuși nu s-a temut s-o cinstească prin prezența Sa și n-a roșit să-și aducă acolo darul Său, și ce dar? Cel mai frumos dintre toate — o minune care schimbă apa în vin. Ce rău e în nuntă? Rău e adulterul, rău e desfrîul; iar nunta le e tocmă leacul». Saint Jean Chrysostome, *Discours sur le mariage*, traduction par l'Abbé Fernand Marti, Paris, 1932, p. 134.

2. După Platon, la început existau trei specii de oameni: bărbat, femeie și androginul. Aceste specii erau astfel întocmite potrivit cu obîrșia lor, întrucît bărbatul își trăgea

Putem adăuga, de asemenea, că unii filozofi contemporani, pentru a ilustra mai pregnant structura cunoașterii, văd în acest proces un act conjugal, o comuniune. Relațiile : subiect-obiect și bărbat-femeie, sînt oarecum identice.

În acest înțeles, de altfel și Biblia zice : «Adam a cunoscut pe Eva și a născut fiu». Adevărata cunoaștere înseamnă unire ; e o cunoaștere-iubire, o reciprocă deschidere dinlăuntru, nu o relație periferică, exterioră, sau egoistă. Probabil că procesul cunoașterii însăși a însemnat la început relația între om și om, și mai apoi relația între om și natură.³

Privită într-un asemenea mai larg orizont, ca factor esențial de zidire a Trupului lui Hristos și ca oglindire simbolică a atîtor realități spirituale, taina nunții ne atrage într-un mod deosebit. De aceea, cîteva reflexii asupra ei, în lumina dogmaticii ortodoxe, ni se par de un real folos.

PECETEA SFINTEI TREIMI ÎN TAINA NUNȚII.

Așadar, nunta își are obirșia în creație, și scopul ei este creația ; nu numai procreația, ci și cerația propriu zisă de valori spirituale, morale și materiale. Mai ales întru aceasta omul e chip al lui Dumnezeu, întrucît e și el creator. Purtînd într-însul pecetea Creatorului, trebuie să imprime la rîndu-i chipul său, trăsăturile, potențele spiritului său în întreaga creație, s-o transforme, s-o înobileze, s-o înalțe la «o întocmire cît mai desăvîrșită, către conștiință, către om, căpetenia ei»,⁴ s-o «umanizeze». Omul se creează și se înalță mereu prin Dumnezeu, natura prin om.

În acest sens, Dumnezeu a zis : «Să facem pe om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră ; el să stăpînească peste peștii mării, peste păsările cerului... Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său, l-a făcut după chipul lui Dumnezeu, parte bărbătească și parte femeiască i-a făcut» (Geneză I, 26, 27).

Reținem din referatul biblic citat, două fapte fundamentale :

I. Numai cînd se referă la creația omului, Dumnezeu vorbește despre Sine la plural, și zice : «Să facem om», înțelegînd prin aceasta că și pe om avea să-l creeze în pluralitatea persoanelor, după icoana persoanelor dumnezeiești.

II. Multiplicitatea persoanelor umane înseamnă totodată distingerea lor în sexe : «parte bărbătească și parte femeiască i-a făcut pe ei». Aceasta

originea din soare, femeia din pămînt iar specia mixtă din lună, și care participa deopotrivă la primele două. Platon, *Oeuvres complètes*, tome 3, traduction de Emile Chambry, Garnier, Paris, 1848, p. 42. Aceeași idee o dezvoltă Bahoffen în *Das Mutterrecht*, cu toate implicațiile ei filozofice și sociologice.

3. Iată cum gîndește și protestantul O. Piper : «Vechiul Testament, zice el, exprimă relațiile sexuale prin verbul «a cunoaște». Folosirea verbului a cunoaște, aci, nu e un eufemism, ci el luminează întreaga concepție biblică despre cunoaștere ; nu în sensul că orice cunoaștere ar fi de ordin sexual, dar cunoașterea sexuală e un exemplu de adevărată cunoaștere» (*L'Évangile et la vie sexuelle*, adapté de l'alemand par Francis Baudraz, Neuchatel-Paris, 1955, p. 37).

4. Prof. N. Chișescu, *Premizele învățăturii creștine despre raportul dintre har și libertate*, în «Ortodoxia», nr. 1, ian.-martie, 1959, București, p. 8.

înseamnă că omul, creator și el după chipul lui Dumnezeu, nu creează în izolare, de unul singur, ci în comuniune. Dacă procreația, adică viața nu se naște decît din iubire, din comuniune, din întîlnirea celor doi poli ai ființei omenești, nici creația nu poate izbucni decît tot din comuniune. Toate valorile creației umane sînt rodul nu al singuraticilor, ci al întregii familii umane.

Taina facerii omului, ca și taina nunții însăși ne conduc spre taina Prea Sfintei Treimi. «Cînd bărbatul și femeia se află în nuntă, zice Hrisostom, apoi ei atunci nu sînt chipul vreunui lucru pămîntesc, ci chipul lui Dumnezeu însuși». Nunta își are protochipul în familia divină a Sfintei Treimi.

Pentru a întui adîncimile tainei, se încearcă uneori o analogie între puterile sufletului — rațiune, sentiment, voință —, și treimea persoanelor divine. Dar nu putem privi icoana lui Dumnezeu în treimea puterilor spirituale ale omului, pentru că în Dumnezeu noi contemplăm treimea persoanelor, și nu a puterilor. Totuși, Dumnezeu e întreit în persoane, pe cînd ființa omenească e doime. Iubirea e însă și ea totdeauna trinitară. Noi ne iubim prin Dumnezeu, esența, izvorul și modelul iubirii. Privind pe semenul meu, nu-l văd niciodată singur, ci cu chipul lui Dumnezeu într-insul. Semenul meu e om, dar și «teofanie» totodată; în mine și în el, între mine și el e Dumnezeu care ne unește în chip absolut. Astfel, în nuntă al treilea, între bărbat și femeie, e Dumnezeu, e Hristos, și noi trebuie să-L avem mereu ca icoană a dragostei, adică să ne iubim așa cum El ne-a iubit, cu o iubire dumnezeiască. O veche pictură din catacombe înfățișînd taina nunții, ni-L reprezintă pe Hristos în mijlocul mirilor, cu mîinile pe creștetul fiecăruia din ei, El binecuvîntîndu-i și unindu-i. La fel se exprimă Sf. Ioan Hrisostom: «După exemplul mirilor dela Cana să-L invităm pe Hristos între noi..., și dacă în locul Său veți aduce pe slujitorii lui Hristos, pe Hristos însuși îl veți primi în mijlocul vostru».⁵

Prezența Sfintei Treimi în nuntă ne e afirmată și de ritualul tainei. Mirii «se cunună — adică se unesc — în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh», iar rugăciunea de încheiere subliniază și mai expresiv: «Tatăl, Fiul și Sf. Duh, Treimea cea întru tot sfîntă și de o ființă și începătoare de viață, o dumnezeire și o împărăție să vă binecuvînteze pe voi».

Mirii sînt binecuvîntați de Sfînta Treime, pentru că sînt chemați la aceeași unitate desăvîrșită a dumnezeirii. «Hotarul dragostei este ca doi să devină una», sau «un trup», o singură ființă, cum zice Scriptura. O unire absolută care nu desființează deosebirea persoanelor; bărbat și femeie rămîn deosebiți, deosebiți ca persoane și ca sexe. Tocmai aci se revelează mai puternic pecetea Sfintei Treimi asupra ființei umane, în afirmarea deodată atît a unității cît și a multiplicității, a identității de ființă și a distincției persoanelor, după icoana Sfintei Treimi; în afirmarea vie a acestei antinonii stă toată dinamica creației.

De aceea a zis și Dumnezeu, înainte de a face femeia: «Nu e bine să fie omul singur», pentru că binele, creația, îmbogățirea, realizarea con-

5. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, p. 134.

tinuă a persoanei și a vieții umane, existența plenară nu se află în solitarul eu, ci în «noi».

Și totuși, cum se putea spune despre om că era singur, când el a fost creat la sfârșitul tuturor celorlalte făpturi și așezat în mijlocul lor, în grădina Edenului? Cuvintele Scripturii capătă o semnificație mai profundă prin cele ce urmează, în context: «Domnul Dumnezeu a zis: nu este bine ca omul să fie singur; îi voi face un ajutor potrivit lui, și imediat adaugă: Domnul Dumnezeu a făcut din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului; și le-a adus la om..., și omul a pus nume tuturor; dar pentru om nu s-a găsit nici un ajutor potrivit lui» (Gen. II, 18, 20).

Iată cum omul, care se afla în mijlocul tuturor făpturilor, ape, munți, plante, flori, viețuitoare, era totuși singur. «Distincția între plin și vid, mi se pare mai fundamentală decât aceea dintre unul și mulți,» zice un cugetător contemporan.⁶ În mijlocul atîtor făpturi și totuși singur; el nu se putea împlini, nu-și putea umple golul ființei decât printr-o persoană asemenea lui, care să poată sta în fața, înaintea lui, de un chip cu el. Expresia ebraică în care a fost turnată inițial Revelația, e precisă și sugestivă: עֵץ בְּגִנְתּוֹ inseamnă: un ajutor care să stea înaintea lui,

față în față cu el, potrivit cu ființa lui, identic cu el.⁷ Acest mod de exprimare ne sugerează o mare bogăție de gândire. Omul nu se poate împlini decât prin cineva care stă în fața lui, ca un ecou al lui, «o cutie de rezonanță» la vibrația glasului lui, un răspuns, o oglindire în care să se privească, să se cunoască și să se creeze mereu pe sine, o ființă pe care să o privească întocmai ca pe sine, ca pe o altă sine a sa, un alt pisc unde să respire frumusețe desăvîrșită; iar aceasta nu putea fi decât femeia cea luată din propria sa ființă.

Aceasta putea să însemne adevăratul «chip» și putea să ducă la depina «asemănare» cu Dumnezeu a firii omenești; aceasta avea să fie «coincidentia oppositorum», prin care N. Cusanus (1401-1464) intuia taina lui Dumnezeu, adică și nunta și întreaga familie umană era și este menită în planul Creatorului să fie «o sinteză a celor deosebite (d'altérités), care se pătrund și se pun reciproc în valoare»,⁸ și care asemenea cu sinteza elementelor, a culorilor, a sunetelor, să conducă la o armonie simfonică și unitate absolută, ca în viața Prea Sîntei Treimi.

6. Gabriel Marcel, *Le monde cassé*, Paris, 1933, p. 250.

7. «Să facem un ajutor asemenea lui: asemenea, adică de aceeași ființă, vrednică de el, întru nimic inferioară lui τῆς αὐτῆς αὐτῶ οὐσίας, ἄξιον αὐτοῦ, μηδὲν αὐτοῦ λοιπόμενον» comentează Sf. Ioan Hrisostom (Saint Jean Chrysostome, *Oeuvres complètes*, traduction par l'Abbé Bareille, tome 7, Paris, 1867, p. 180).

8. Vincenzo de Ruvo, *Valeur et signification de la «Coincidentia oppositorum»*, București, p. 19: «La synthèse des opposés est dans le domaine de la métaphysique aussi toute autre, qu'on l'a crue... jusqu'ici; elle est synthèse d'altérités qui se pénètrent et se mêlent réciproquement en valeur dans l'existence et le devenir du concret, qu'elle n'épuise pourtant pas en elle-même mais postule la transcendance de ce qui dans son sein lui est vraiment foruni par les caractères de l'absolu et du non-conditioné».

BARBAT ȘI FEMEIE

Unitatea ființei umane în multiplicitatea persoanelor, inclusiv a sexelor, ne-o redă mai plastic și într-un mod figurat, momentul creației propriu zise a femeii: «Atunci Domnul Dumnezeu a trimis un somn adînc peste om, și omul a adormit; Domnul Dumnezeu a luat una din coastele lui..., din coasta pe care o luase din om..., a făcut o femeie și a adus-o la om» (Gen. II, 21-22).

Cum s-a zis, exprimarea Scripturii e simbolică, figurată, în iconă de vorbire. Sfîntul Ioan Hrisostom tălmăcind cuvintele: «Dumnezeu luă una din coastele lui Adam», ne previne: să nu înțelegeți într-un sens material, să nu vedeți aci decît un limbaj a cărui simplitate răspunde felului nostru de a înțelege. Dacă Sfînta Carte n-ar fi vorbit așa, cum ne-ar fi putut fi descoperite aceste negrăite taine? Să nu ne lipim deci de cuvinte, să nu avem decît gînduri vrednice de Dumnezeu. Căci cuvîntul «a luat» și celelalte asemenea, sînt folosite după neputința noastră». ⁹ τὸ γὰρ ἔλαβε, καὶ ὅσα τοιαῦτα, διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆν ἡμετέραν εἴρηται.

Deci expresia «luă una din coastele lui» trebuie primită în sens spiritual, nu fizic. Și pentru a-și întemeia ideea, că aci autorul sacru vorbește acoperit despre o taină atît de profundă a unității și identității de origine și esență a celor două sexe, Hrisostom amintește imediat de nașterea Fiului din Tatăl. Adică așa cum «nu există între Tatăl și Fiul nici o deosebire de ființă, precum ființa lor e identică», ¹⁰ tot astfel identică e și ființa bărbatului și a femeii, și adaugă: «Cum însă îi lipsea omului o inimă cu care să-i placă să între în legătură și care să fie în stare a contribui la fericirea sa prin identitatea de ființă, Dumnezeu formă această ființă rațională (capabilă de desăvîrșire) întru totul asemenea bărbatului, putînd de aci înainte împărtași cu el nevoile și bucuriile vieții prezente». ¹¹

Metodiu de Olimp († 311) ne sugerează o explicare și mai adîncă a tainei, nu destul de fructificată pînă în prezent de teologia creștină. Referindu-se la cuvintele lui Adam către femeia pe care o contempla: «Iată, acum os din oasele mele și trup din trupul meu», el încopiază aceste cuvinte procesului înmulțirii, al creației continue după porunca Ziditorului: «Creșteți și vă înmulțiți», și tălmăcește astfel: «Începutul nașterii oamenilor este aruncarea seminței în brazdele pîntecelui, pentru ca prin osul din oase și carnea din carne, cuprinse de o putere nevăzută să se creeze iarăși un alt om de către același meșter. Astfel trebuie să credem că se împlinește acel glas: «acum acesta este os din oasele mele, trup din trupul meu», și continuă: «Poate acest lucru îl lasă să se înțeleagă și extazul revărsat în somn peste cea dintîi făptură, preînchipuind starea de vrajă a bărbatului..., cînd lasă să se smulgă ceva din oasele lui, și iarăși să se alcătuiască, cum am spus, un alt om... Dumnezeiescu!

9. Saint Jean Chrysostome..., traduction Bareille, p. 182.

10. Idem, *ibidem*.

11. Idem, *ibidem*, p. 183.

Ziditor dînd să-i scoată coasta, în liu îi dă puterea să se arate din nou și tatăl însuși». ¹²

Astfel, cuvintele biblice, în măsura lor simplitate, capătă o sferă de interpretare a vieții mult mai largă. Și femeia și copiii și toți urmașii, printr-o grandioasă viziune sînt cuprinși în «coasta» lui Adam, sînt o întrupare continuă a protopărintelui, după cum Biserica e întruparea lui Hristos. Iar creația femeii nu mai apare ca un moment izolat, limitat în timp, ci ca un proces dinamic continuu. Femeia mereu se zidește pe sine prin bărbat, și bărbatul mereu se revelează pe sine prin ea. Femeia e unită cu el numai prin aceea că e ființă din ființa lui, dar ea mereu primește în ființa ei «coasta» lui, energiile lui, spirituale și fizice, și el, bărbatul, în ea și prin ea se întrupează mereu în urmași. Dar prin această continuă revărsare a energiei sale, prin întruparea lui în ea, mai ales «prin concepție, femeia devine irevocabil legată de bărbat», ¹³ și astfel și procesul zidirii și înălțării ei prin bărbat e continuu.

«Bărbatul e capul femeii; femeia e strălucirea — sărbătoarea — bărbatului». Bărbatul e chemare, rațiune, cunoaștere, putere, reflexiune, creație; femeia e răspuns, inimă, iubire, dăruire, spontaneitate, procreație, posibilitate de inspirație și de revelație a puterii lui. «Bărbatul dorește prin femeie o continuare a sa, a operei sale, pentru a înfrînge fizic moartea; femeia dorește să poarte, să nască fructul trupului său, cu iubire, cu devotament. ¹⁴ Și mai ales atunci femeia se zidește pe sine continuu, cînd nu e numai un recipient, o întrupare pasivă a bărbatului. ci e în stare să răspundă chemării lui printr-o atitudine liberă, fiindu-și unul altuia cale spre plenitudine.

*

Oricum, bărbat și femeie, înseamnă un fapt profund al existenței, mult mai profund decît în aparență. Omul e dualitate, ființă sexuală, cu caractere precis definite. Luat aparte, nici unul pe pămînt nu se simte complet, parcă îi lipsește ceva și-l caută pe celălalt, pentru împlinire și creație. Căutare și atracție torturantă, prînsă concret atît de viu în marile drame de iubire, ca: Orfeu și Euridice, Tristan și Isolda, Dante și Beatrice, Romeo și Julieta, Herman și Dorothea etc. Toate, expresia unui gol în existența insului singuratic, a unei separații, sciziuni.

Platon ar părea aproape de Biblie, după unii teologi ¹⁵ și filozofi religioși, în mitul său despre omul primar. Anume, după el, la început, omul ar fi fost androgin; o unică persoană și ființă cuprindea în sine deopotrivă bărbatul și femeia, caracterele unuia și ale celuilalt. Ei au fost tăiați în două de Zeus, «pentru a-i face mai slabi» ¹⁶ și pentru a stimula procesul înmulțirii; de atunci au devenit jumătăți și de atunci mereu se caută unul pe altul cu o atracție sfișietor de dureroasă.

12. Metodiul de Olimp, *Banchetul*, Migne, P.G., tome 18, col. 48 D, 49 AB.

13. O. Piper, *op. cit.*, p. 44.

14. Idein, *ibidem*, p. 33.

15. O. Piper, *op. cit.*, p. 28.

16. Platon..., *Le banquet...*, p. 43.

Putem împărtăși, ca mit sau simbol, părerea filozofului antic. Realitatea e însă mult mai profundă. Dualitatea trece dincolo de om, străbate întreaga existență pînă la rădăcinile ei și urcă în Dumnezeu. Biblia, cum am spus, subliniază deopotrivă și unitatea și dualitatea, și obirșia comună și diferențierea sexelor, dar e străină de acele accente dramatice, uneori pasionale, amintite mai sus, care țin de cădere, de păcat.

Deosebirea sexelor are drept scop comuniunea și împlinirea lor. Și după cum în Sfînta Treime fiecare persoană divină, fiecare ipostas e purtătorul întregii naturi — usii — divine, tot astfel fiecare ipostas, persoană umană, este și mai ales trebuie să se realizeze pe sine, spre a fi purtătoare a întregii naturi — usii — umane. Numai în acest sens se poate vorbi în creștinism de simbolul androgin. Omul nu e nici ființă neutră în sensul platonian, și nici din două jumătăți, cum se afirmă în chip superficial. El e bărbat și femeie pe de o parte, iar pe de alta, fiecare ființă umană luată separat, bărbat sau femeie, are ceva și din caracterlele celuilalt, și trebuie să aspire la integritatea deplină a naturii umane, fiecare devenind purtător al întregii usii umane după prototipul persoanelor Sfîntei Treimi.

De aceea, deși bărbat și femeie constituie în ierarhia creației cea mai definită pereche, tocmai afirmarea acestei distincții conduce la o unire mai creatoare. Nu în izolare, ci în împărtășirea cît mai profundă și intensă a unuia din viața celuilalt se realizează plenitudinea ființei fiecăruia și mereu nu trebuie să uităm că pentru fiecare din noi există o rază unică a iubirii divine, deosebită de a tuturor celorlalți»,¹⁷ și care ne dă distincția, unicitatea, valoarea proprie. Și repetăm, cu cît distincția, unicul din fiecare se afirmă mai viu și mai concret, cu atît contribuția la opera comună e mai prețioasă și viața mai creatoare.

Astfel judecînd lucrurile, e de la sine înțeles că femeia participă deopotrivă cu bărbatul la chipul lui Dumnezeu. «De la început, zice Cuv. Isidor Pelusiotul, a fost zidită femeia întru aceeași cinste de către Dumnezeu și a fost învrednicită de aceeași obirșie, și sufletul ei a fost creat ca și al bărbatului, după chip»¹⁸ — κατ'εἰκόνα.

În sprijinul egalității absolute a bărbatului cu femeia, alături de obirșia lor comună, vorbește și monogamia biblică. Dumnezeu a creat de la început un singur bărbat și o singură femeie, înțelegînd prin aceasta o unică și indisolubilă întîlnire în nuntă. «Bărbat și femeie i-a făcut pe ei», zice Domnul. «Dacă n-ar fi fost așa, n-ar fi creat un singur bărbat și o singură femeie. După ce a creat un bărbat, pe Adam, ar fi creat două femei»,¹⁹ zice și Hristostom.

În fața bărbatului, a conștiinței și a iubirii lui, în taina nunții, o singură femeie dă răspunsul. Prin aceasta se afirmă iubirea adevărată și caracterul de persoană al femeii. Mulțimea femeilor în jurul unui bărbat a dus totdeauna la despersonalizarea, la desumanizarea lor și la diso-

17. Charles Journet, *L'Église et la femme*, în «Nova et Vetera», revue trimestrielle, no. 4, Oct.-Déc., Genève, 1957, p. 310.

18. Cf. Δημητρίου Σίμων Μπαλάνου, *Ισιδιωρος ὁ Πηλουσιωτικῆς*, ἐν Ἀθῆναις 1922, p. 125.

19. Saint Jean Chrysostome..., *Discours sur le mariage*, traduction..., Marlin, p. 153.

Iuția spirituală și fizică a bărbatului. Femeia a devenit obiect de plăcere și relația între ea și bărbat a devenit poftă, patimă.

Iubirea nu e poftă, iubirea exclude pofta. Pofta reduce pe semenul meu la un obiect prin care-mi satisfac tot dorințele mele egocentrice. «Fiecare în celălalt se gustă numai pe sine»;²⁰ nu trăiește, nu e prezent aproapele meu în mine, nu-i sufletul său, ci un obiect, și egoismul meu fioros care-l exploatează și-l degradează. Iubirea e posibilă între persoane care se valorifică reciproc. În iubire, «doi oameni îl dezvăluie reciproc pe tu»,²¹ își simt prezența unuia în celălalt mereu, simt suferința unuia pentru altul în așa măsură, încît cînd întristezi pe copărtașul tău, simți că «te-ai lovit singur» (Tolstoi) pe tine însuși.

A descrie dragostea ideală către o persoană și după moartea ei către alta, e o problemă de nerezolvat, chiar și pentru marii romancieri, marii analiști ai sufletului omenesc, observă cineva.

În vechile religii de mistere, «femeia se identifică impersonal, cu pămîntul mamă, în timp ce la evrei, ea devine mireasă, persoană». În Cîntarea Cîntărilor, împăratul o cheamă «sora mea», «mireasa mea», «neprihănită», «grădina închisă», «izvor închis», «fîntină pecetluită», toate exprimări simbolice ale valorii ei personale. «Eu sint a iubitului meu și iubitul meu este al meu», zice la rîndu-i mireasa, și «veniți să ieșim de sub acoperămîntul firii», adică al patimilor, al poftelor, al obiectelor.

Faptul că «există între monogamie și recunoașterea femeii ca persoană, o corelație esențială neîndoioasă», îl remarcă și filozoful etic Max Scheller. Dacă poligamia, precizează el, a domnit spre exemplu în unele țări islamice, această instituție e în chip necesar legată de învățămîntul Coranului, după care femeia nu are suflet, ceea ce înseamnă, evident, că ea nu e persoană. Civilizația creștină recunoaște dimpotrivă femeii caracterul de persoană, cel puțin pe plan religios; mai mult, ea (civilizația creștină) i-a atribuit, în persoana Maicii Domnului, însușiri angelice... Femeia poate fi slîntă, în timp ce în paradisul musulman ea rîmîne o hurie (femeie care desîntă), nepersonalizată».²²

Dar e o legătură intimă și între monogamie și monoteism. Monogamia s-a născut din monoteism și a fost pusă în valoare unde a fost

20. Martin Buber, *Ich und du*, Leipzig, 1923, p. 56.

21. Idem, *ibidem*.

22. Max Scheler, *Le formalisme en éthique*, traduiț de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris, 1955, p. 482. R. Tagore observă pe bună dreptate că «în stadiul actual al istoriei, cultura este aproape exclusiv opera bărbaților, e o cultură a forței, care a împins femeia deoparte, în umbră; de aceea această cultură și-a pierdut centrul de greutate și se clatină de la un război la altul... Această cultură unilaterală, tocmai din cauza unilateralității ei se prăbușește cu o viteză uriașă din catastrofă în catastrofă... A sosit în sfîrșit timpul cînd femeia trebuie să intervină, să se afirme cu specificitatea ei, cu însușirile pasive ale castității, modestiei, devotamentului și capacității de a se jertfi. Ea trebuie să restabilească echilibrul între rațiune și sentiment, și asemenea unei lămpi care ascunde în sine o putere de lumină cu mult mai mare decît aceea pe care o arată flacăra ei, așa și femeia în a cărei natură pasivă este înmagazinată această rezervă de forță vitală, trebuie să intervină, să îmblînzească forțele sălbatice, să le transforme în creațiuni ale frumuseții spre a sluji vieții cu delicată grijă» (*Persönlichkeit*, München, 1921, pp. 206-208).

revelat și păzit monoteismul, la poporul ales și nu la popoarele politeiste. În Decalog, alături de porunca «să nu ai alți dumnezei afară de Mine», stă și porunca: «Să nu desfrînezi și să nu poțestești nevasta aproapelui tău» (Exod XX, 3, 14, 17). Cuvintele: Un Dumnezeu și o femeie» își au obârșia în conștiința religioasă a Dumnezeului unic. Închinarea la idoli, politeismul, în Vechiul Testament sînt numite «desfrîu», întocmai ca și adulterul sau poligamia. În acest sens al păzirii monoteismului și a monogamiei se vorbește atît de stăruitor poporului ales de «gelozie». «Eu sînt un Dumnezeu gelos», zice Domnul... «Noi nu sîntem copii născuți din desfrîu; avem un singur tată, pe Dumnezeu», vor zice fariseii către Domnul. Adulterul e pedepsit la evrei ca la nici un popor din antichitate, cu cea mai mare asprime. Toate acestea duceau însă la valorificarea persoanei umane.

TAINA ACEASTA MARE ESTE

Dar ceea ce în Vechiul Așezămînt e abia prefigurată, își află împlinirea în cel Nou. Aci e dezvăluirea tainei. Vechiul Testament ne dă doar o pregustare a desăvîșirii. «Taina aceasta mare este; eu vorbesc despre ea εις Χριστόν και εις την εκκλησίαν, adică privind spre Hristos și spre Biserică, deci ca și de Hristos și de Biserică. Aci stă măreția ei, că ea, nunta, ne poate vorbi de marea taină a unirii lui Dumnezeu cu lumea.

Și în Vechiul Testament, cum am mai spus, mereu profeții se folosesc de ea pentru a face sensibilă inimii omenești iubirea lui Dumnezeu și unirea Lui cu noi. «Nu te vor mai numi părăsită, ci te vor numi Bucuria mea», și «măritată», zice Isaia despre cetatea Sionului, și adaugă: «Cum se unește un tînăr cu o fecioară..., și cum se bucură mirele de mireasa lui, așa se va bucura Dumnezeul tău de tine» (LXII, 4-5). În aceleași imagini vorbesc prorocii Osie, Ieremia, Maleahi și Proverbele.

Dar «bucuria» lui Dumnezeu de zidirea Lui, vestită de profeți, devine faptă și viață prin întrupare, prin nunta Fiului Său cu Biserica. Domnul însuși va privi întruparea Sa ca o «nuntă a Fiului de împărat», pe care «fecioarele înțelepte îl așteaptă cu candelile aprinse», iar Sfinții Părinți îl vor numi, cum s-a zis: «Mirele Bisericii».

Astfel, nunta reflectează într-un anumit fel, chipul vieții divine, e o taină dumnezeiască. E o taină atît pentru faptul că mirii primesc ca o putere a unirii lor harul lui Dumnezeu, cît și prin aceea că unirea lor prin har, prin iubire dumnezeiască, oglindește simbolic taina unirii lui Dumnezeu cu noi. Mai ales la acest al doilea sens, ne vom referi în continuare.

În sensul amintit mai sus de taină dumnezeiască, Sf. Pavel stabilește următoarele analogii: Dumnezeu e capul lui Hristos, bărbatul e capul femeii; Hristos e chipul Tatălui, femeia e slava bărbatului; Hristos s-a unit cu Biserica, trupul Său, și o iubește ca pe Sine, bărbatul se unește cu femeia sa și trebuie s-o iubească de asemenea, ca pe sine, ca propria sa ființă.

Adincind această analogie între nuntă și întrupare a Apostolului, Sfinții Părinți vor interpreta, mesianic, cuvintele din Geneză: «De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa, și vor fi amîndoi un trup» (II, 24). Și cu adevărat profetic și semnificativ ne apare faptul că acolo nu s-a zis: «Femeia va lăsa părinții», cum se întâmplă mai adesea chiar în Vechiul Testament, ca: Rebeca, Lea, Rahila etc. Prin urmare, expresia biblică «va lăsa omul pe tatăl său» nu e un ecou, un reflex al obiceiului epocii, ci ea indică în mod precis faptul de viață dumnezeiască prin care Fiul lui Dumnezeu a lăsat pe Tatăl și s-a unit cu umanitatea. «Iată de ce Apostolul îndrumază spre Hristos cele spuse despre Adam», învață Metodiul de Olimp. Astfel, deci, pe bună dreptate poate spune că Biserica, s-a născut din oasele Lui și din carnea Lui, această Biserică pentru care a lăsat pe Tatăl Său cel din ceruri și s-a pogorit ca să se lipească de soția Sa și a dormit în extazul Patimii, murind pentru dînsa de bună voie... Intr-adevăr, și cuvintele «creșteți și vă înmulțiți» se împlinesc cum se cuvine, pentru că ea crește în mărime, în frumusețe și în mulțime în fiecare zi, prin unirea și legăturile sale cu Cuvîntul, care coboară încă și acum la noi și se află în extaz, cînd pomenim de Patima Sa». ²³

La fel tălmăcește și Hrisostom: «După cum bărbatul părăsește pe tatăl său pentru a urma pe femeia sa, tot astfel Hristos a părăsit tronul Tatălui Său pentru a se lipi de Biserica Sa; nu noi am mers spre El, ci El a coborît spre noi. Și zicînd că El a părăsit tronul Tatălui Său, nu trebuie să înțelegem că El a părăsit dumnezeirea, ci că dumnezeirea a coborît cu El la noi... Iată pentru ce încă Sf. Pavel scrie: E o mare taină aci». ²⁴

Ne aflăm în inima tainei. Nunta își are un protochip ceresc. Nu ea explică cumva taina întrupării Cuvîntului, ci întruparea Cuvîntului o explică, o fundamentează cu tărie și adîncime infinită și ineputabilă de sensuri, perspective și frumuseți. Cele cerești sînt icoana celor pămîntești și cele pămîntești poartă în coapse, virtual, semințele din care vor crește prin har frumusețile cerești.

Hristos e icoana bărbatului; Biserica e icoana femeii. Hristos părăsește din iubire cerul pentru Biserică; așa bărbatul părăsește și el totul, primind în inimă pe femeia sa și iubind-o ca pe o altă sine a sa. Hristos se unește cu Biserica spre a o sfinți, a o înălța la Sine, a o îndumnezei. «În momentul în care apare Hristos, El operează în ea în acest punct precis al timpului și al spațiului în care El o atinge, un fel de condensare supremă a întregii sfințenii, din care ea trebuie să umple lumea, de la începutul pînă la sfîrșitul dăinuirii ei». ²⁵ În momentul nunții, bărbatul stă în fața femeii ca chipul lui Hristos însuși, ca un reflex al slavei Lui, și ea îl contemplă ca pe Hristos, împărtășindu-se din puterile lui, iar el avînd menirea s-o înalțe către Hristos ca s-o sfințească, s-o spiritualizeze, s-o împlinească și să o păzească «sfință și fără de prihană».

23. Metodiul de Olimp, *Banchetul*, Migne, P.G., tom. XVIII, col. 73 AB.

24. Saint Jean Chrysostome..., *Discours sur le mariage...*, p. 173.

25. Charles Journet, *op. cit.*, p. 301.

Ca să o poată curăți și sfinți desăvârșit prin Singele Său, Iisus s-a jertlit pentru Biserică. La fel soții sfințesc iubirea unul pentru celălalt prin jertfă.

Taina cununiei în înțelesul ei cel mai intim e o jertfă. Nunta continuă adică jertfa Domnului, ca și celelalte taine, atît prin asemănare cu jertfa sa cît și prin participarea directă la creșterea Trupului lui Hristos, prin naștere de fii. L. Karsavin explică în chipul următor analogia între întruparea și jertfa Domnului pe de o parte și jertfa din taina nunții pe de alta. Jertfa Domnului «amintește, zice el, mișcarea iubitei care se dăruiește iubitului său, și se pierde pe sine în el, dar care e totdeauna înviată de iubitul ei (de efluviale iubirii lui, n. n.). În același timp iubitul și el o iubește tot la fel, adică pierzîndu-se pe sine prin iubita lui. Așa și Dumnezeu se dăruiește creaturii Sale (κένωσις), se jertfește pe Sine (s'annéantit), creînd-o și reînviînd-o, dîndu-i posibilitatea să ființeze și să-L iubească». ²⁶

Exprimînd mai analitic această profundă taină, vom spune că adevărata legătură, comuniune între oameni, se întemeiază pe lepădare de sine, dăruire, jertfă. Cînd eu gîndesc la mine și tu la tine, între noi e despărțire și stingere lentă a duhului în fiecare. Nunta mai ales înseamnă înfrîngerea granițelor sinelui între soți; cel puțin în cămin trebuie să înceapă să se lecuiască boala existenței noastre, egoismul, prin dăruire, prin autopredare reciprocă, «trecînd eul meu în eul iubit, pentru a realiza deoființimea celor ce se iubesc în Dumnezeu». Prin aceasta, cum spune Karsavin, eu însuflețesc persoana iubită și ea însuflețește, înviază mereu viața mea. În cămin e posibil ca fiecare să-și deschidă izvorul existenței sale către celălalt și așa se pătrund, se însuflețesc, se înnoiesc din zi în zi unul pe altul, viața unuia se întrupează în a celuilalt, ca a lui Hristos în umanitate, și din doi se naște o nouă și sublimă existență, un «noi», în care, cum spune Tolstoi, «nici nu știi unde se isprăvește ea și unde începe el». ²⁷

De altfel, fără uitare de sine și trăirea în copărtașul vieții mele, fără această inferioritate reciprocă, eu nici nu l-aș putea înțelege curat, ci subiectiv, prin oglinda diformantă a egoismului, și astfel nu aș putea pătrunde și cunoaște «unicul» său și el pe «al meu».

Cînd vorbim de jertfă în taina nunții, noi înțelegem drept părtași ai acestei dăruiri deopotrivă pe amîndoi, bărbatul și femeia. Și numai atunci cînd amîndoi se jertfesc unul pentru altul, nunta atinge profunzimea unei taine dumnezeiești și devine creatoare.

Și procreația și creația își află izvorul în autodăruirea celor doi. «Concepița este dăruire și, în același timp, dăruirea în adîncul ei este o

26. Leon P. Karsavin, *Sur les deux natures dans le Christ*, în «Logos», revue internationale de synthèse orthodoxe, no. 1, 1928, p. 95.

27. L. N. Tolstoi, în «Ana Karenina», analizînd dragostea dintre Levin și Kitty după taina cununiei, se exprimă astfel: «Levin înțelege abia atunci, pentru înfrîngerea oară, ceea ce nu înțelesese pe deplin cînd ieșise din biserică după cununie. Înțelege nu numai că ea era aproape, dar că nici nu știa unde se isprăvește ea și unde începe el. Înțelege asta din sentimentul acela chinuitor de dedublare, pe care îl încearcă în clipa aceea» (Lew Tolstoi, *Ana Karenina*, E.S.P.L.A., București, 1953, vol. II, p. 49).

concepție. Cînd spiritul unuia se exprimă printr-un cuvînt, o operă de artă, o învățătură, el va fi înțeles numai dacă găsește un răspuns, ceea ce înseamnă că în sufletul celuilalt dormitează o posibilitate, care e trezită prin chemare. Și totuși, această deșteptare nu este ceva pur pasiv, ci este ceva asemănător cu voința de a te lăsa trezit, cu voința de a primi și a înțelege, de a capta și cuprinde în tine, în făptura ta vie, această chemare. Cel ce dăruiește poate așadar să lucreze în mod creator numai în cazul cînd copărtașul său știe să se trezească, devenind o cutie de rezonanță... Și opera sa, dăruirea sa, devine posibilă prin dăruirea făpturii celeilalte, sau prin părăsirea sa, prin consimțirea sa de a se lăsa trezit... Deci devine limpede că în vreme ce el dă, el primește de asemenea de la celălalt, îl primește în cele din urmă pe el însuși». ²⁸ Și «cu cît se dăruiește mai mult, cu cît lasă prin golirea sa un spațiu mai mare, cu atît mai mult el va fi împlinit; abia după ce te-ai pierdut pe tine și te-ai dăruit, te poți regăsi prin fapta celui apropiat ție și să primești din nou», ²⁹ abia așa te vei regăsi într-o nouă operă a ta, o creație, un urmaș, și oricare din aceștia fiind hrănit, încălzit, crescut, valorificat de iubirea celuilalt «eu al tău».

Dar în nuntă, în cămin, nu e numai răspuns, dialog creator, iubire, ci și tăcere, antagonism, împărțire și în cele din urmă despărțire a inimilor. Și, dacă numai unul din soți e purtătorul iubirii și celălalt nu răspunde?...

Pentru un soț creștin, cînd numai eu iubesc și nu primesc răspunsul, atunci golul lăsat de lipsa răspunsului, de lipsa iubirii celuilalt cu care m-am unit în taină prin har, acest gol îl umple crucea, adică iubirea mea devine dureroasă, e răstignită, pusă pe cruce, ca iubirea lui Iisus, căruia I s-a răspuns la iubire prin răstignire. De altfel, în ritualul acestei taine de veselie se amintește și de cruce, de mucenicie. Mai întîi, cînd preotul se roagă să vină și la ei, la miri, «bucuria pe care a avut-o fericita Elena cînd a aflat cinstitul lemn al crucii», și în al doilea rînd cînd într-un moment de mare bucurie, în timpul dansului sacru, se cîntă troparul mucenicilor: «Sfinților mucenici care v-ați nevoit și v-ați încununat, rugați-vă Domnului să se mîntuiască sufletele noastre». ³⁰

Nunta, iubirea, implică asceză, mucenicie, cum am zis, jertfă. Mai ales atunci cînd iubirea mea nu primește răspunsul, ea trebuie să devină mai ascetică, mai purificată de patimi, pentru a ajuta și salva pe copăr-

28. Cf. Maura Böckeller, *Marele Semn. Femeia ca simbol al adevărului dumnezeiesc*, Otto Müller, Salzburg-Leipzig, p. 32 (în limba germană). Tot astfel interpretează această împreună-dăruire și creație și Antoine de Saint-Exupéry: «Nous avons goûté, aux heures de miracle, une certaine qualité des relations humaines: là est pour nous la vérité... Moi, qui éprouve comme cachun, le besoin d'être reconnu, je me sens pur en toi et vais à toi. J'ai besoin d'aller là où je suis pur... J'ai besoin de toi comme d'un sommet où l'on respire!» (*Lettre à un otage*).

29. D. Maura Böckeller, *op. cit.*, p. 32.

30. Profesorul Iurchevici povestește, în veacul trecut, că un tînăr savant, Clement Sederholm, fiul pastorului evanghelic din Moscova, asistînd la o cununie ortodoxă, fu izbit de faptul că într-un cîntec sînt, cununiele nupțiale sînt comparate cu acelea ale martirilor. Această idee îl pătrunse atît de profund, încît părăsi lumea, protestantismul, intră într-o mînăstire și se devotă complet slujirii lui Dumnezeu și aproapelui.

tașul meu ; ea trebuie să fie mai vie, mai puternică și mai părțunzătoare ; să coboare ca și iubirea lui Iisus prin jertfă pînă la «iad», adică pînă la a îndura suferința tovarășului meu de viață, suferința, iadul său, împietrirea inimii sale care nu poate iubi. Și mai ales atunci iubirea mea e iubire adevărată, cînd eu îl voi iubi nu atît pentru răspunsul, pentru meritele sau devotamentul său față de mine, ci îl voi iubi din pricina căderilor, a păcatelor, deci din pricina suferințelor lui. Numai așa îl voi putea deștepta, suferind împreună cu el. Și eu îl voi aștepta mereu cu brațele iubirii deschise, ca și Iisus care e «în suferință din iubire pentru Biserică, pînă la sfîrșitul veacurilor» (Pascal).

Aceasta e taina iubirii adevărate în nuntă, după chipul lui Hristos. Și cînd nunta pecetluiește și înveșmîntează o asemenea iubire, atunci ea e mereu creatoare, aduce mereu ceva nou, fiecare descoperă în celălalt valori noi prin iubire, și fiecare cu grijă păzește și se teme să nu se stingă acest foc sacru. Aceasta e ceea ce a zis Apostolul : «Femeia să se teamă de bărbat». «Nu e vorba de frica păcătoșilor sau a unui criminal, aci, ci un fior, o emoție a iubirii, care se teme chiar împlîntor să supere pe omul iubit»,³¹ și așa să se stingă lumina căminului lor.

O asemenea iubire mereu înnoitoare, creatoare, păzită cu stîntenie, nu se învechește, nu obosește, și crește mereu. Cum soarele în fiecare dimineață tot mai strălucitor răsare, cum florile nu supără, nu plictisesc nicicînd cu parfumul lor, cum cuvîntul cel veșnic al lui Dumnezeu mereu descoperă ceva nou, așa fiecare din soți va revela neîncetat celuilalt, prin iubire, comorile infinite ale chipului lui Dumnezeu din el, și sporînd în iubirea nesfîrșită, viața lor poate deveni «o minune mereu reinnoită. Cel ce urcă nu se oprește niciodată, mergînd din începuturi în începuturi, prin începuturi care n-au niciodată sfîrșit».³²

NUNTA, CALE SPRE ÎMPĂRĂȚIE

Tainele sînt o prelungire a întrupării Domnului, o punte între cele două venituri. Dumnezeu s-a întrupat, a intrat în frămîntătura firii noastre spre a ne vindeca de cele două boli incurabile ale existenței : păcatul și moartea. El ne-a arătat în prima Lui venire, o ființă nouă, în care păcat nu mai era și moartea fu înghițită de viață, prin înviere. Dar El avînd a săvîrși drumul Său pînă de-a dreapta mării Tatălui, a instituit pe pămînt tainele Sale, a turnat în ele Duhul cel viu și făcător de viață care e și într-însul, pentru ca să avem prin ele Prezența Sa vie mereu printre noi și în noi, pînă va veni El ; să ne împărtășim mereu din viața Lui, din

31. Ieromonah Ioan Collarevski, *Căsătoria creștină (Hristianski brac)*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 9, 1959, p. 70.

32. Sf. Grigorie de Nisa, *Comentar la Cîntarea Cîntărilor*. Sören Kierkegaard zugrăvește astfel viața în cămin : «M-am așezat adeseori aproape de un pîrîiaș. E același lucru totdeauna, aceeași melodie dulce, același fond de verdeață care se încovoie sub unda liniștită, aceleași gîngăanii se mișcau acolo ; un peștișor dispărea sub florile care se scaldă ; înoală împotriva curentului, se ascunde sub o piatră. Ce monotonie, și totuși ce schimbare neîncetată. Așa e viața conjugală în cămin : calmă, modestă, rareori variată ; și cu toate acestea e ca această apă curgătoare, își are melodia ei». (Cf. Gr. P. Popa, *Existență și adevăr...* Seria teologică, Sibiu, p. 159).

Trupul Lui și din Sîngele Lui, din cuvîntul Lui, din icoana Lui, din harul Lui, spre a birui fiecare din noi păcatul și moartea. Și tainele vor dura ca o logodnă și pregustare, ca o pregătire și suis mereu spre acest triumf al vieții asupra păcatului și morții. Ele vor înceta însă atunci cînd făptura noastră se va înnoi prin arătarea Domnului vieții, cînd vom ajunge să prînzim împreună cu El, ne vom împărtăși plenar din viața Lui de neprihănire și nestrîcăciune. Privirea în oglindă se va preface atunci în contemplarea directă, față către față; taină nu va mai fi; umbra morții nu va mai întunece privirea noastră.

Atunci nici cununie nu va mai fi, pentru că vom fi ca îngerii, zice Domnul, și moartea nu va mai pune capăt existenței noastre. Căci prin naștere, zice Hrisostom, fiecare vrea să lase amintirea și urma propriei sale vieți... Pînă la înviere, cînd totul ar părea că se sfîrșește în moarte, cînd muritorul nu mai vede nimic pentru el după această viață,³³ copilul apare ca o prelungire a vieții firești. Așa cum Fiul e Revelația Tatălui Său, «icoana nevăzutului Dumnezeu», tot astfel copilul meu e o revelație a ființei mele; fără să mă desființeze pe mine, el mă afirmă în veșnicia mea, și pe mine și pe toți strămoșii mei, ca o icoană, ca un lanț, pînă ce toți vom fi chemați la înviere. De asemenea prin copii, prin urmași, eu iau parte la întruparea Domnului, la creșterea Trupului Său — Biserica —, pentru că prin Botez, prin Taine, prin creșterea în duhul lui Hristos, copiii intră și ei în Trupul Său.

De aceea, cununia pe pămînt e binecuvîntată. Biserica o întemeiază, o sfințește, face din ea cale către împărăție și o apără de atacurile ereziei. Nu puține sînt intervențiile Bisericii în decursul veacurilor, cînd a trebuit să ia atitudine hotărîtă pentru a apăra așezămîntul tainei. Putem cita în acest sens cîteva canoane care definesc precis înțelegerea creștină cu privire la taina nunții.

Canonul 51 Apostolic hotărăște: «Dacă vreun episcop sau prezbiter sau diacon și oricine din catalogul ieraticesc se abține de la nuntă și de cărnuri și de vin, nu pentru înfrînare, ci din scîrbă, uitînd că toate sînt bune foarte și că bărbat și femeie a făcut Dumnezeu pe om, ci hulind ar defăima făptura, ori să se îndrepteze, ori să se caterisească și să fie lepădat din Biserică. Așijderea și laicul». Iată de asemenea două din canoanele sinodului de la Gangra, ținut împotriva eustațienilor, care propovăduiau un ascetism potrivit Evangheliei. Canonul 1 zice: «Dacă cineva ar defăima nunta, și pe aceea ce trăiește cu bărbatul său, credincioasă fiind și evlavioasă, ar urgisi-o sau ar defăima-o, ca și cum nu ar putea intra în împărăția (cea cerească), să fie anatema». Iar canonul 10 precizează și el: «Dacă cineva dintre cei ce trăiesc în feciorie pentru Domnul, și și-ar bate joc de cei căsătoriți, să fie anatema».³⁴

Dar la înviere nu va mai fi căsătorie, și nu va mai fi pentru că nici moarte nu va mai fi; acolo vom prăznui o cununie spirituală desăvîrșită cu Dumnezeu și întreaga creație. Cuviosul Isidor Pelusiotul trage dimensiuni

33. Saint Jean Chrysostome, *Discours sur le mariage*, p. 139.

34. Cf. dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea I, p. 266, și vol. II, partea I, pp. 41, 44, trad. Uroș Covincici și dr. N. Popovici, Arad, 1930.

nile tainei într-o viziune de admirabilă simplitate, astfel: «Frumos lucru e căsătoria, mai frumos înfrînarea, însă cel mai frumos lucru e fecioria; fecioria e vrednică de ceruri, căsătoria de pământ, iar desfrîul de iad». ³⁵ Sf. Ioan Hrisostom spune că sînt «două rațiuni pentru care a fost instituită nunta: pentru a pune în rînduială concupiscenta noastră, și pentru a ne da copii; dar prima e principală». ³⁶

Nașterea de prunci nu e nici unicul, nici principalul scop al nunții. Eva și Domnul Hristos nu s-au născut din nuntă în accepțiunea ei pămîntească. Deci nunta, pe lângă procreație are și un scop mai înalt: ajutorul reciproc și creația. Soții se unesc unul cu altul, se sprijină și se împlinesc, dar totodată încetul cu încetul își anulează patimile, își transfigurează simțurile, își spiritualizează relațiile; în acest fel se înlesnește creația de valori. Se poate face o legătură între nuntă și castitate. Nunta devine o frînă, un corectiv și cumpănă în dirijarea energiei noastre. ³⁷ Energiile se convertesc. Există între posibilul procreației și al creației o legătură intimă. Cine e în stare să procreeze poate și crea, dacă nu-și risipește cu nebulie energia. Eunucia este sterilă și pe plan fizic și pe plan spiritual. Sfinții, eroii, geniile, marile personalități creatoare au fost dotate cu un puternic patrimoniu de energie pe care au convertit-o în valori spirituale. Despre Sf. Serafim de Sarov se spune că, departe de a fi fost un apatic, avea o natură puternică, bărbătească, vie, care dezvoltată în har a oferit lumii un așa admirabil exemplu de sfințenie.

Creștinismul nu cunoaște stîrpirea sexului, ci «spiritualizarea sexului, iluminarea lui, podoaba sexului, și nu scopirea». Ascetismul nu e niciodată o osîndire a nunții, o tăgăduire a lui. «Adevărata ascetă constă în a admira pămîntescul în chiar momentul în care ni-l refuzăm» (Newmann). ³⁸ De aceea ascetul, feciorelnicul, prezența lor printre noi nu înseamnă o osîndire a nunții. «Nici nu trebuie să ne depărtăm de dorul după cele dumnezeiești, nici nu trebuie să fugim de nuntă», zice Sf. Grigorie de Nisa. ³⁹ «Cine osîndește căsătoria, taie și slava fecioriei», învață și Sf. Ioan Hrisostom. ⁴⁰

35. Δημητρίου Σίμου Μπαλάνου, *Op. cit.*, p. 121.

36. Saint Jean Chrysostome, *Discours sur le mariage*, p. 139.

37. Sigur, nunta e și un mijloc de înfrînare, de echilibru, de conservare a energiilor și convertire a lor în posibilități creatoare. «Cine va putea spune — observă cunoscutul critic francez Saint Beuve (1804-1869) —, cite comori de geniu, de frumoase și binefăcătoare opere nu se secătuesc într-un oraș mare, la anumite ore ale serii și ale nopții... ucise în esență, azvîrlite în vînt într-o risipă nebulină. Cel care se născuse vrednic să creeze un monument măreț, își va tăia în fiecare seară de plăcere gîndirea sa, și va azvîrli lumii numai fragmente. Acela în care o creație măreață a spiritului avea să se nască sub o înfrîngere aspră, va pierde ora, trecerea astrului, clipa înflăcărată pe care nu o va mai întîlni... Ceea ce e mai subtil și mai viu în materie, astfel aruncat, dus spre un sfîrșit rău și nemaifiind acolo în noi, ca bogată scînteie dumnezeiască, pentru a alerga, a se întoarce în toate sensurile și a se preschimba..., plecînd de acolo, strică pe om și-l sărăcește în puterea sa tainică, îl lovește în izvoarele sale superioare și retrase... Căi de nepătruns ale dreptății! Taină a vieții și a morții!». Saint Beuve, *Volupté...* z. cf. G. Chevroi, *Viața omului nou*, traducere de Ec. G. Ionescu-Buzău, p. 121.

38. Cf. Max Scheler, *op. cit.*, p. 245.

39. Sf. Grigorie de Nisa; *Despre feciorie*, cap. VIII.

40. Sf. Ioan Hrisostom, *De:pre feciorie*, Migne, P.G., tom. XLVIII, col. 540.

Mai mult decît atît, putem spune cã «numai fecioria adevãratã este capabilã sã înțeleagã întreaga însemnãtate a nunții. Numai de la înãlțime se poate aprecia înãlțimea; munții cresc în vãzul nostru, pe mãsurã ce urci pe creasta opusã. Tot așã, numai de la înãlțimea stãrii feciorelnice a conștiinței pot fi înțelese sfințenia cãsãtoriei și deosebirea calitativã de desfrãu... Și invers, numai cãsãtoria curatã, numai conștiința despre cãsãtorie în har, permite sã înțelegi însemnãtatea fecioriei».

De altfel, o cãsãtorie în har, departe de a «stinge arderea duhului în om»,⁴¹ duce încetul cu încetul cãtre spiritualizarea legãturilor între soți, cum spuneam și mai sus. Și așã, taina nunții este și ea o punte spre împãrãția lui Dumnezeu.

Sensul simbolic pe care unii din Sfinții Pãrinți îl dau pe lingã cel de minune realã, pericopei evanghelice din ritualul tainei, e foarte revelator în perspectivele pe care le deschide. Mintuitorul a început minunile Sale la nunta de la Cana cu o prefacere, o transformare a unei substanțe bune, cum e apa, în alta și mai bunã, în vin; Domnul prefãce apa în vin care apoi se prefãce în propriul Sãu Singe. Sensul spiritual al minunii e destul de transparent, iar Sf. Andrei Criteanul îl subliniazã astfel: «În Cana, la nunta, apa în vin prefãcînd, a arãtat Hristos întîia minune, ca și tu sã te prefãci, o, suflete» (Canonul cel Mare, Cîntarea IX, stih 24).

Oare nu și iubirea între soți se schimbã și se adîncește mereu pe mãsura conviețuirii, nu se prefãce din putere în putere, punînd mereu suișuri? La început, cînd cunoștința lor abia înmugurește, iubirea le e mai mult trupeascã, și cei doi sînt «un trup». Mai apoi, iubirea-cunoaștere, evoluiãzã spre sferele interioare ale sufletului, încît cei doi devin un trup și un suflet; și, în sfîrșit, dupã ani și ani, unirea lor devine tot mai adîncã, spiritualizatã, atît de adîncã încît cei doi ajung o inimã și un suflet, o deoființime duhovniceascã.

Atunci abia, pe culmile vieții, cînd iãșind la o parte cele din afarã, ca elementul estetic exterior, prezent sau nu, și celelalte care se trec, cînd printr-o sete curatã și statornicã de iubire și viață în Hristos și în Bisericã, fiecare a trecut peste pragul din afarã și a pãtruns profund în inima ființei copãrtașului sãu, a descoperit chipul dumnezeiesc, comorile proprii fiecãruia, unicul personalitãții, nunta, cãminul, unirea soților devine un reflex de frumusețe cereascã, viață dumnezeiascã seninã și adîncã și tare, o cale și anticipare a împãrãției, o Bisericã a Duhului Sfînt pe pãmînt. Atunci s-ar putea realiza spiritual și între soți, ca o imagine divinã, ceea ce spune Domnul: «Tatãl este întru Mine și Eu întru Tatãl» (Ioan XIV, 10).

Aceasta ar fi o împlinire în duh ortodox a nunții.

Preot CONSTANTIN GALERIU



41. Ieromonah Ioan Cotlarevski, *Cãsãtoria creștinã*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 9, 1959, p. 70.

PROBLEME DE ÎNVĂȚĂTURĂ ȘI VIAȚĂ CREȘTINĂ ÎN COMENTARUL SFÎNTULUI IOAN GURĂ DE AUR LA SCRISOAREA PAULINĂ CĂTRE FILIPENI *

Nesfârșit este șirul filelor închinat Sfântului Ioan Gură de Aur. Unele tălmăcesc mărgăritarul de mult preț al cuvintelor sale, altele preamăresc viața sa minunată și pătrund adâncul învățăturilor sale ziditoare. Niciodată însă nu va fi prea mult ceea ce vom face pentru înțelegerea cit mai deplină a celui ce rămîne ca unanim recunoscut «maximus Ecclesiae antiquae homileta et predicator». ¹ «Era născut ca un geniu oratoric, cum istoria tuturor literaturilor numără puține, neputîndu-se compara decît cu Demostene, Cicero sau Bossuet». ² Pentru aceasta și istoria literaturii profane îl omagiază ca pe o personalitate ce «imbină în sine calitățile anticului grec». ³

Sfîntul Ioan Gură de Aur n-a fost un dogmatist în sensul propriu al cuvîntului. Activitatea sa se desfășoară într-o perioadă de oarecare liniște dogmatică, certurțile ariene stingîndu-se cu anul 381, iar nestorianismul făcîndu-și apariția cu o generație mai tîrziu. ⁴ Apoi credincioșii erau obosiți de predicile în care auzeau numai de Logos, ousia, hypostasis, homoousios, homoiousios sau anomoousios. ⁵

Adevărata sa muncă este cea de moralist și exeget. «Nici un Părinte bisericesc n-a explicat atît de temeinic și-n același timp atît de practic textele sfințe, ca Sf. Ioan Hrisostom.» ⁶

Aproape jumătate din operele sale sînt închinat scrisorilor Sfîntului Apostol Pavel. ⁷ Din întreaga ceată a mărețelor figuri ale creștinismului primar și ale epocii patristice, nimeni nu s-a apropiat așa de mult de zelul Apostolului neamurilor, ca Sf. Ioan Hrisostom. ⁸

* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru, a fost lucrată sub îndrumarea P.C. Părinte profesor Ioan G. Coman, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Basilio Staidle, *Patrologia seu Historia antiquae litteraturae ecclesiasticae*, Freiburgi Brisgoviae, 1937, p. 125.

2. Aimé Puech, *Histoire de la littérature greque chrétienne*, tom. III, Paris, 1930, pagina 505.

3. С. И. Радциг, *История древнегреческой литературы* Москва 1959, p. 553.

4. P. Chrysostomus Baur, *Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, vol. I, München, 1929, p. 294.

5. Idem, *op. cit.*, vol. I, p. 294.

6. Berthold Altaner, *Patrologie*, Freiburg im Breisgau, 1938, p. 205.

7. P. Chrysostomus Baur, *op. cit.*, vol. I, p. 234.

8. Idem, *ibidem*.

De aceea și paginile de nespusă frumusețe a comentariilor sale asupra Sfântului Apostol Pavel sînt în mare parte oglindirea frămîntărilor vieții sale personale. Ne ducem cu gîndul, în lucrarea de față, la comentariul Epistolei către Filipeni.

Prima cucerire duhovnicească a lui Pavel pe pămîntul european Filipi, a fost totdeauna Biserica sa iubită.⁹

După cum observă teologul Ferdinand Prat, nici o scrisoare nu aduce mai puțin cu un tratat de morală sau teologie ca Epistola către Filipeni, ea fiind o conversație intimă între un părinte și fiii săi iubiți.¹⁰ Și totuși, în mijlocul acestei efuziuni de tandrețe paternă, într-o scrisoare plină de abnegație, de trăsături delicate, de aluzii binevoitoare, în clipa în care te-ai aștepta mai puțin, apare formula cea mai precisă și mai desăvîrșită a hristologiei pauline.

Rămii uimit a întilni această doctrină sublimă aruncată ca în trecere într-o bucată parenetică, fără vreun gînd ascuns de controversă, ca și cînd ar fi vorba de o dogmă comună, cunoscută de mult timp și crezută de toți, pe care este de ajuns a o reaminti pentru a face din ea baza unei învățături morale.¹¹

Dumnezeu a coborît la noi pentru că ne-a iubit. Noi ne vom sui la El, dacă vom răspunde iubirii Lui. Dar iubirea noastră este împărțită cu cei mai de aproape ai noștri. Sfîntul Apostol Pavel însuși trebuie să aleagă între unirea cu Hristos și atașamentul față de semenii săi. Ce va alege?

Scris în cincisprezece omilii și o prefață, pe cînd era preot predicator la Antiohia,¹² comentariul Sfîntului Ioan Gură de Aur la Filipeni este o amplă analiză a acestei deliberări. El merită o deosebită luare aminte, întrucît autorul însuși a încercat în viața sa clătinarea Apostolului. Pustnic în munții antiohieni, el este cutremurat la gîndul că deși dusă cît mai aproape de Dumnezeu, pe culmi de munți și de virtuți, viața sa totuși se consumă fără a fi făcut ceva pentru semenii săi. Oare nu trebuia să urmeze întru totul pe divinul Învățător, care mult mai sus, a coborît pentru oameni?

Să încercăm a pătrunde cugetele sale, care cu atît deveneau mai înalte, cu cît Sfîntul Părinte se cobora spre lume, privind tot mai de jos culmile nesfîrșitului.

Gînduri înălțate spre Dumnezeu, prin iubire față de oameni, ele își primeau viață într-o unică slujire a cerului și a pămîntului, cîntată de Sfînta Liturghie în cuvintele: «Mila păcii, Jertfa Laudei». Fiul lui Dumnezeu însuși a slujit această liturghie.

9. F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, ed. XIV, part. I, Paris, 1927, p. 371.

10. Idem, *ibidem*.

11. Idem, *op. cit.*, part. I, p. 373.

12. P. Chrysostomus Baur, *op. cit.*, vol. I, p. 250.

INTRUPAREA CUVINTULUI CA ACT AL INDURĂRII DIVINE

Influențele exterioare, experiențele personale, precum și datorită sa pastorală îl obligau pe Sfântul Ioan Gură de Aur să țină seama de un oarecare număr de adevăruri fundamentale, grupându-le în jurul a două importante capitole: Dumnezeu și atitudinea Sa față de om; omul și legătura sa cu Dumnezeu.¹³ Sfântul Ioan Gură de Aur vede în Dumnezeu, înainte de toate, iubirea.¹⁴ Iubirea este legătura între Dumnezeu și oameni, și a oamenilor între ei.¹⁵ Dar întrucît omul nu poate iubi deplin, acest sentiment fiind atît de propriu lui Dumnezeu, Dumnezeu însuși coboară la un sentiment ce se naște direct din iubire, fiind propriu atît suveranității Sale cît și naturii noastre. Este vorba de milostivire.¹⁶ Sfera ei de înțelegere este foarte întinsă. Ea înseamnă în primul rînd bunăvoință divină, grație, milă cerească, apoi dragoste de oameni, caritate, altruism. Pe scurt, ea este — referindu-ne la Dumnezeu — exteriorizarea, manifestarea în act a iubirii divine; reflexul fondului sufletesc, a tot ce este mai bun în noi, referindu-ne la natura omenească.

De aceea ea devine cauza creatoare a oricărui bine și, cum toate cele create sînt bune, înseamnă că prin ea s-au făcut toate. Iată de ce Sfântul Ioan Gură de Aur spune că prin milă s-a făcut lumea și prin ea imităm pe Dumnezeu, lucrînd și noi spre binele lumii.¹⁷ Ca săvîrșire a unui bine se răsfrînge asupra săvîrșitorului, îmbogățindu-l și desăvîrșindu-l în bine. Cu privire la Dumnezeu nu putem vorbi însă de o îmbogățire a Sa prin milostivire, ci din contră, o revărsare a perfecțiunii sale. Mila Domnului este peste tot trupul.¹⁸ «Bogăția Sa este în a răspîndi darurile Sale peste toți».¹⁹ Noi înșine privim această milostivire ca o deșertare, ca o chenoză a lui Dumnezeu. Ea devine cauza principală a întrupării.²⁰ Întruparea Domnului este semnul văzut al milei divine, asemenea uleiului sfînt al Vechiului Legămînt; căci «pentru aceasta preoții, împărații și profeții se ungeau, căci uleiul era simbolul iubirii de oameni a lui Dumnezeu. Cu aceasta se arată că un conducător trebuie să aibă plinătatea grației, că Duhul lui Dumnezeu se coboară la oameni prin îndurare.²¹ Precum uleiul se prelingea pe marginea hainelor arhierului uns, așa și

13. Louis Meyer, *Saint Jean Chrysostome maître de perfection chrétienne*, Paris, 1933, p. 57.

14. L. Meyer, *op. cit.*, p. 57; cf. Sfântul Ioan Gură de Aur, comentarul la Epistola către Filipeni. Prefață, Migne, P.G., tom. LXII, col. 182. Pentru textul lucrării am folosit traducerile franceze ale abatelui J. Bareille, *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome*, tom. XVII-XIX, Paris, 1872, și M. Jeanin, *Saint Jean Chrysostome, Oeuvres complètes*, éd. III, tom. XI, Bar-le-Duc, 1874, pe care le-am verificat continuu pe textul original din *Patrologia Greacă*, tomul LXII. Toate citatele sînt luate din acest volum, pe care-l indicăm aici, odată pentru referințele întregii lucrări.

15. Omilia IV, col. 208.

16. Prefață, col. 182, și Omilia IV, col. 210, 212.

17. Omilia IV, col. 210.

18. *Ibidem*.

19. Louis Meyer, *op. cit.*, p. 62.

20. Prefață, col. 182.

21. Omilia IV, col. 210.

îndurarea se coboară din cer, pentru a sfinți și lumina pe cei chemați la moștenirea împărăției cerurilor.

Mila ce se coboară prin întrupare este o milă a păcii, pentru că Fiul lui Dumnezeu vine să aducă pacea cu Dumnezeu și pacea între oameni.²²

Mila păcii contopește într-un tot sublim două acțiuni: a harului divin ce se coboară spre om, și a strădaniei omului ce se înalță spre Dumnezeu. Ea primește o adevărată consistență prin unirea divinului cu umanul în întruparea Cuvintului. Într-adevăr, viața Domnului după întrupare este o continuă împletire a celor proprii firii dumnezeiești cu cele proprii firii omenești, a coboririi celor dinții pentru ridicarea celor din urmă.²³

Aceste considerații îl duc pe Sf. Ioan Gură de Aur la analizarea și dezvoltarea în pagini nepieritoare a textului din Filipeni II, 5-11. Astfel arată deplinătatea Dumnezeirii și a umanității în Iisus Hristos, unirea celor două firi și consecințele ei pentru mântuirea noastră.

I. *Dumnezeirea adevărată a Mintuitorului*, Sfântul Ioan Gură de Aur o arată în cuvintele Sfântului Apostol Pavel: «Cunoașteți harul Domnului nostru Iisus Hristos, că a săracit pentru noi, bogat fiind» (II Cor. 8, 9).²⁴ «Fiind în chip de Dumnezeu, n-a socotit o răpire a fi el întocmai cu Dumnezeu, ci s-a deșertat pe Sine luînd chip de rob, făcîndu-se asemenea oamenilor» (Fil. II, 6-7). «Apostol nu zice — menționează Sf. Părinte — în forma lui Dumnezeu făcîndu-se, ci fiind (ὁμορφων) dintru început.²⁵ Forma, chipul arată *identitatea*; căci dacă la oameni a căror natură este compusă, forma aparține corpului, la Dumnezeu, ființa simplă, forma aparține esenței.²⁶ Nu se întrebuițează calificativul de egal pentru o persoană singură, ci egalitatea se stabilește în raport cu altcineva,²⁷ și deoarece în Dumnezeu nu există mai mic sau mai mare, s-a stabilit deplina egalitate a ipostaselor,²⁸ egal cu Tatăl, nicidecum mai mic decît El.²⁹

«Fiul nu a privit ca răpire Dumnezeirea, nu s-a temut ca cineva să-i smulgă natura Sa, demnitatea Sa, din care cauză s-a și dezbărcat singur,

22. Sf. Ioan Gură de Aur face apropierea între conținutul milei și acțiunea uleiului. «După cum uleiul produce lumină, tot așa mila dă o mare și minunată lumină» (Omilia IV, col. 212). Pe de o parte milostivirea este asigurarea păcii desăvârșite cu Dumnezeu, pe de alta uleiul, ca produs al măslinului, care simbolizează pacea, este simbolul păcii între oameni. Termenii fiind sinonimi, au putut fi întrebuițați alternativ, contribuind la aceasta și fonetismul τὸ ἔλαος = milă; τὸ ἔλαιον = ulei; ἔλαον εἰρήνης = mila păcii. Uleiul păcii și mila păcii exprimau același adevăr, cel din urmă impunîndu-se prin sensul lui mai înalt și pe care de altfel l-a consacrat și ritualul Sfintei Liturghii. Pentru textul Liturghiei, cf. *Die Liturgie des Johannes Chrysostomos*, în Jon Michalcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904, p. 287.

23. Magstrand Stan Coman, *Sensul ortodox al chenozei față de teoriile chenetice moderne*, în rev. «Ortodoxia», nr. 3, 1956, p. 424.

24. Omilia VI, col. 217.

25. Omilia VI, col. 223.

26. *Ibidem*.

27. Omilia VI, col. 219.

28. Omilia VI, col. 222.

29. Omilia VI, col. 220.

avînd certitudinea că iarăși o va primi»,³⁰ ca pe ceva ce-i este propriu.

«Pentru aceasta nu a zis Sf. Pavel : nu a răpit, și nu a socotit răpire, fiindcă nu a luat începutul răpindu-l, ci l-a avut din fire. Aceasta înseamnă a fi egal cu Dumnezeu ; nu avînd Dumnezeirea ca răpire, ca uzurpare, ci ca fire. Numai așa se poate vorbi de adevărata coborîre și cheznază, prin coborîrea de sine, coborîre din ceva propriu, nu din ceva străin».³¹

«In afară de nume, toate ale Tatălui sînt comune Fiului».³² Fiul deci este egalul Tatălui și Dumnezeu adevărat.

II. *Deplinătatea naturii umane a Mintuitorului* este la fel atestată, prin aceea că chipul robului era desăvîrșit, nimic lipsindu-i.³³ «Apostolul: nu a zis «ca forma robului», nici «în asemănarea chipului robului», nici «în forma exterioară a robului», ci «a luat chipul robului».³⁴ Domnul a luat deci firea noastră reală, nu aparentă.³⁵ «Dar ce înseamnă : În asemănarea oamenilor făcîndu-se ? Inseamnă că pe de o parte Hristos are multe dintr-ale noastre, pe de alta multe nu are, ca de exemplu nu s-a născut din unire trupească și n-a săvîrșit păcat. Acestea îi aparțin numai Lui, nicidecum și celorlalți oameni. Dar nu era numai ceea ce părea, ci și Dumnezeu.³⁶ Nu era simplu om ; pentru aceasta zice Apostolul că s-a făcut în asemănarea oamenilor. Noi sîntem suflet și trup, pe cînd El era Dumnezeu și suflet și trup».³⁷ Observăm că Sf. Ioan Gură de Aur subliniază, cu privire la integritatea naturii umane, alit prezența trupului cît și a sufletului în Hristos, contrariu ereziei apolinariste, care vedea în natura umană a Domnului numai trupul, sufletul fiind înlocuit cu Logosul însuși. Mintuitorul a luat deci firea noastră întregă, afară de păcat. Căci și atunci cînd zice, în asemănarea trupului păcatului, nu zice că nu avea trup, ci că acel trup nu păcătuia, fiind numai asemenea celui păcătos. După ce era asemănător ? După fire, nu după stricăciune.³⁸

III. *Unirea ipostatică*. Deși pusă mai tîrziu, la sinodul din Calcedon, această problemă a găsit la Sf. Ioan Gură de Aur elementele de bază. E citat în acest sens la amintitul sinod.³⁹ Fiul consubstanțial cu Tatăl a luat natura noastră, în afară de păcat. În aceste două naturi nu există decît un singur Hristos.⁴⁰ O unire neamestecată și neschimbată, cum spune Sf. Ioan Gură de Aur, «un singur Dumnezeu, un singur Hristos, Fiul lui Dumnezeu ; iar cînd zic unul, înțeleg unire, nu amestecare, nu

30. Omilia VII, col. 229.

31. *Ibidem*.

32. *Ibidem*.

33. Omilia VI, col. 223.

34. Omilia VII, col. 230.

35. Omilia VII, col. 229-230.

36. Omilia VII, col. 231.

37. *Ibidem*.

38. *Ibidem*.

39. P. Chrysostomus Baur, *op. cit.*, vol. I, p. 296.

40. O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs œuvres*, nouvelle édition française entièrement refondue par P. Godet et C. Verrschaffel, tom. II, Paris, 1905, p. 182.

zic că natura s-a schimbat, ci s-a unit». ⁴¹ «Auzind că s-a deșertat pe sine, să nu socotiți aceasta ca o schimbare, căci spune Apostolul: Rămânind ce era, a luat ceea ce nu era și trup făcându-se a rămas Dumnezeu, Logos fiind». ⁴²

Totuși, tributar școlii antiohiene, Sf. Ioan Hrisostom nu expune clar această unitate, divinitatea și umanitatea rămânând într-o oarecare măsură separate. ⁴³

La fel nu insistă asupra consecințelor uniunii ipostatice, doar cum am văzut, mai mult asupra impecabilității Mîntuitorului și a nașterii Sale mai presus de fire. Numai indirect învață două voințe în Hristos. ⁴⁴ Problema dogmatică centrală a comentatorului, ca de altfel și a Epistolei, este coborîrea lui Dumnezeu și reversul acesteia, înălțarea omului.

IV. *Chenoza* înseamnă deșertarea, coborîrea lui Dumnezeu la condiția firii umane. Este un act al smereniei, adevărata smerenie fiind cea de bunăvoie, nu cea din constrîngere. ⁴⁵ Există numai între ființe egale în cinste. ⁴⁶ Nu este smerenie supunerea celui mai mic față de cel mai mare. Dacă Fiul ar fi fost mai mic decît Tatăl, chenoza nu ar fi fost adevărată coborîre și nici exemplul pe care urmărea Sf. Pavel să-l dea credincioșilor spre smerenie n-ar mai fi fost potrivit. ⁴⁷ Dacă Fiul n-a avut aceeași cinste cu Tatăl, înseamnă că a fost imperfect și pentru noi, și prin noi s-a desăvîrșit, dobîndind răsplata ascultării Sale față de Tatăl. ⁴⁸ Or această coborîre a lui Dumnezeu este de bună voie și adevărată, pentru că îi este proprie ca act al manifestării, al milei, al revărsării plinătății Sale pentru creația Sa. «Și din plinătatea Lui noi toți am luat și har peste har», spune Evanghelistul (Ioan I, 16). Intr-adevăr, Dumnezeu poate exista în orice mod, creațiunea nefiind vreo delimitare pentru El, după cum El însuși nu e străin ei, din contră, făptura Sa, ca una ce este destinată desăvîrșirii tinde mereu și cît mai mult spre Dînsul. Numai pentru înțelegerea noastră, chenoza apare ca ceva străin lui Dumnezeu; dar în fond ea nu aduce nici o schimbare ființei divine. De aceea, Sf. Ioan Gură de Aur specifică: «Împăratul cerului, cel ce stă pe tronul Tatălui, a venit la noi părăsind tronul părintesc; iar cînd zic «a părăsit», nu înțeleg schimbare, deoarece El umple cerul și pămîntul, ci zic aceasta prin iconomie» ἄλλὰ διὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦτ' ὀφείμι. ⁴⁹ «Ca Fiu se supune Tatălui de bună voie, de la Sine, nu coborînd la starea robului, ci păstrînd cinstea Sa». ⁵⁰ Smerenia

41. Omilia VII, col. 232.

42. Omilia VII, col. 231.

43. O. Bardenhewer, *op. cit.*, tom. II, p. 183, Sfîntul Ioan Hrisostom atrage atenția mai curînd asupra celor două naturi ale Cuvîntului întrupat, decît asupra modului de unire al persoanelor, fiind prudent față de formulele imprecise ale dascălului său Diodor de Tars, care susținea mai mult o unire morală. G. Bardy, *Saint Jean Chrysostome*, în: «Dictionnaire de la Théologie catholique», tom. VIII, partea I, Paris, 1924, col. 673.

44. P. Chrysostomus Baur, *op. cit.*, vol. I, p. 297.

45. Omilia VI, col. 221.

46. Omilia VI, col. 222.

47. *Ibidem*.

48. Omilia VII, col. 233.

49. Omilia XI, col. 269.

50. Omilia VII, col. 232.

lui Dumnezeu față de egalul Său, față de El însuși, ⁵¹ înseamnă preamărirea Sa prin Sine, prin tot ceea ce lucrează, înseamnă deplinătatea Sa. Nici o făptură nu-l poate cinsti pe Dumnezeu Tatăl așa cum însuși Fiul Cel Unul Născut L-a cinstit». ⁵² «De aceea și Dumnezeu L-a înălțat și l-a dăruit Lui nume mai presus de orice nume, pentru ca în numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pămîntești și al celor dedesubt, și să mărturisească toată limba, că Iisus Hristos este Domn, spre mărirea lui Dumnezeu Tatăl» (Fil. II, 9-11). ⁵³

Chenoza este manifestarea desăvîrșirii absolute a Dumnezeirii, în care chiar coborîrea este mai multă umplere și răspîndire de slavă. Ea este prin aceasta și o preamărire, ca o arătare a frumuseții și desăvîrșirii lui Dumnezeu în lume, lumea însăși fiind răpită de această frumusețe, spre desăvîrșire. Dar Dumnezeu nu se arată în toată slava Sa, ci pe măsura puterii de cuprindere a ceea ce nu este El însuși, a lumii. De aceea această dăruire a Sa în lume înseamnă o renunțare la ceva propriu, nu la ființa Sa, rămînînd mereu ce era, ci la slava Sa, luînd ceea ce nu era.

Sfîntul Ioan Gură de Aur, ca de altfel toți Părinții, nu intră în analize asupra chenozei. În general ei se mulțumesc a afirma, fără a o cerceta în amănunt. ⁵⁴ Concluzii mai temeinice asupra acestei învățături putem scoate doar din felul în care înțeleg ei «chipul» lui Dumnezeu sau al robului. Bunăoară Sfîntii Vasile cel Mare, Grigorie de Nisa și Chiril al Alexandriei socotesc chipul identic cu ființa (οὐσία). Sfîntii Atanasie cel Mare și Ilarie îl socotesc identic cu divinitatea (θεότης); iar Sfîntul Ioan Gură de Aur, după cum am văzut, ca și Sfîntul Ioan Damaschin îl socotesc identic cu natura (φύσις). ⁵⁵ Aceste nuanțe au același fond, Sfîntul Ioan fiind de acord cu întreaga concepție patristică. Ce reiese însă din această identificare a chipului cu natura aplicată la textul din Filipeni II, 6-7, în chipul lui Dumnezeu fiind... s-a deșertat pe Sine, chip de rob luînd?»

Că Fiul lui Dumnezeu nu s-a dezbrăcat de chipul lui Dumnezeu, pentru că acest chip este inerent naturii și virtual identic cu ea. Nu renunță la natură, ci la drepturile pe care ea I le conferă. Luarea naturii umane nu afectează decît exteriorul, nu și natura intimă a Fiului. Dacă Fiul întrupîndu-se s-ar fi dezbrăcat de divinitate, El ar fi devenit cu totul altul decît ce era, și n-ar fi fost decît un simplu om. ⁵⁶ Nu este o schimbare de natură deci, ci o manifestare a ei în diferite stadii, așa cum arată Sfîntul Pavel, și anume al preexistenței — «fiind în chipul lui Dumnezeu», al existenței pămîntești — «a luat chip de serv»; și al existenței glorioase, «pentru aceasta și Dumnezeu L-a preainălțat». ⁵⁷ Aceste chipuri

51. «Dumnezeu ne-a arătat pe altul același cu Dînsul, în afară de faptul de a fi Tatăl» — Omilia VII, col. 234.

52. Omilia VII, col. 232.

53. Omilia VII, col. 233.

54. A. Gaudel, *Kénose*, în «Dictionnaire de Théologie catholique», tom. VIII, part. II, Paris, 1925, col. 2345. «C'est en vain que l'on a voulu trouver une base à la théorie de la Kénose dans certains textes patristiques» — idem, *op. cit.*, col. 2346.

55. F. Prat, *op. cit.*, vol. II, p. 535.

56. A. Gaudel, *op. cit.*, col. 2343.

57. F. Prat, *op. cit.*, vol. II, p. 181.

de manifestare n-au fost cerute de natura lui Dumnezeu, ca să înțelegem vreun progres în ea, ci au fost cerute de natura noastră, pentru desăvîrșirea noastră. Lucrarea este proprie Cuvîntului, ca unuia ce este expresia, manifestarea lui Dumnezeu în afară, mijlocitorul prin care toate s-au făcut și se mîntuiesc. Numai printr-Insul ne mîntuim, de aceea Dumnezeu L-a dat pentru noi,⁵⁸ iar El de bună voie a venit, însuși, nu trimițînd înger sau vreun alt serv.⁵⁹

Răscumpărarea deci este îndumnezeirea noastră, prin această chenoză a lui Dumnezeu. «Dumnezeu însuși va preface trupul smereniei noastre. spre a-l face asemenea trupului slavei Sale».⁶⁰ Chenoza este la nivelul dumnezeiesc, fiindcă prin ea nu ființa lui Dumnezeu se modifică, ci a omului. Dar omul nu rămîne inert, ci trebuie să tindă spre desăvîrșire, lucrînd ceea ce însuși Dumnezeu săvîrșește — binele.

Sfîntul Ioan Gură de Aur face distincție între Hristos Răscumpărătorul, care atinge însăși ființa creștinului, și Hristos Modelul, care influențează conduita creștinului.⁶¹ În realitate, funcția de Model este un complement, o aplicație a celei de Răscumpărător.⁶²

Sfîntul Părinte nu insistă asupra răscumpărării. Ca moralist îl interesează partea practică, aplicarea imediată a dogmei. Mîntuirea lumii fiind împlinită în Iisus Hristos, rămîne ca fiecare în parte să se străduiască la mîntuirea sa personală.

JERTFA LAUDEI

În jertfa lui Iisus Hristos găsim manifestarea cea mai înaltă a dăruirii de sine, în folosul tuturor, și garanția înălțării noastre. El s-a preamărit prin această jertfă și pentru aceasta ea este o jertfă de laudă. Noi înșine ne preamărim prin această jertfă, dacă participăm la ea prin jertfa fiecăruia în parte. Dar care poate fi jertfa noastră? Domnul aducînd jertfa Sa proprie în locul celor de animale, prescrise de Legea Vechiului Testament, a arătat prin aceasta că noi înșine nu putem aduce lui Dumnezeu o jertfă străină ființei noastre.

I. ALTRUISMUL CA UN BUN PROPRIU NATURII

Jertfa noastră trebuie să fie, așadar, un bun propriu ființei noastre însăși, iar dacă în noi — cum spune Sfîntul Ioan Gură de Aur — au fost rînduite de la natură multe bunuri, care ne îndeamnă la virtute, nici unul nu se poate compara cu acela, care pe orice om, fie el cît de crud, îl mișcă spre îndurare.⁶³ Într-adevăr, — după cum am văzut —, ea este un sen-

58. Omilia XIV, col. 284.

59. Omilia XIII, col. 280.

60. Omilia XIII, col. 279.

61. Louis Meyer, *op. cit.*, p. 220.

62. Idem, *ibidem*.

63. Omilia IV, col. 210.

timent propriu și lui Dumnezeu și oamenilor, făcînd astfel legătura între cer și pămînt.⁶⁴ Mîntuitorul însuși o cere de la noi, cînd zice: «Milă voiesc, iar nu jertfă» (Mt. IX, 13), adică nu doresc jertfe nefolositoare, care lasă pe oameni mai împietriți decît înainte, asemenea fariseului din Evanghelie (Luca XVIII, 14), ci jertfa inimii, a dragostei de oameni și a altruismului. Pentru aceasta și Psalmistul zice: «Jertfă plăcută lui Dumnezeu este duhul umilit. Inima înfrîntă și smerită, Dumnezeu nu o va urgisi» (Ps. 10, 18).⁶⁵ Dumnezeu n-are nevoie de faptele noastre bune ca de un act de jertfă, ci ca un act de iubire din parte-ne față sine, act ce nu-l putem dezminți urînd lucrurile mîinilor Sale, pe noi înșine și pe semenii noștri. Jertfa lui Dumnezeu presupune atașament față de El, comuniune; or aceasta se face prin iubire plină de abnegație, de smerenie, de simplitate și sinceritate, și nicidecum prin egoism și mîndrie lipsită de dragoste. Dumnezeu cere iubirea noastră adevărată, prin acela care are nevoie de ea; or fiecare dintre semenii noștri are nevoie de dragostea noastră. De aceea și Mîntuitorul însuși zice: «Tot ce ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, Mie Mi-ați făcut» (Mt. XXV, 40).

II. ALTRUISMUL CA DRUM SPRE MINTUIRE

Dacă acest sentiment nu este propriu, ca și inima noastră, putem spune că și spiritul de comuniune ne este natural, este o poruncă cerută de înșăși desăvîrșirea ființei noastre. «Oamenii sînt astfel de la natură, după înșăși firea lor avizați la ajutor reciproc, sînt destinați să trăiască în colectivitate sau societate». ⁶⁶ Izolat, omul nu-și poate realiza perfecțiunile corespunzătoare firii sale». ⁶⁷ «Ne întrebăm atunci: pustnicul, care duce o viață de așeză și ajunge la contemplația lui Dumnezeu, poate fi socotit desăvîrșit?». Sfîntul Ioan Gură de Aur răspunde: Nu. De ce? Pentru că desăvîrșirea nu constă numai în căutarea sfințeniei personale, nu numai în unirea cu Dumnezeu, ci și în iubirea aproapelui în slujirea binelui comun și binelui semenilor noștri. La înrebarea prietenului meu Vasile: «Socotești că poți să te mîntuiești fără să fii folositor altora?», Sfîntul Ioan Gură de Aur răspunde: «Bine și minunat ai grăit, prietene. Pentru că nici eu însumi nu pot să cred că se poate mîntui și cel ce n-a lucrat nimic pentru mîntuirea aproapelui». ⁶⁸

Pentru aceasta, dacă mila și dragostea lui Dumnezeu se revarsă peste întreaga făptură, mila, bunătatea și iubirea omului trebuie să se manifeste către aproapele său. ⁶⁹ Prin aproapele nostru mergem pe drumul mîntuirii. El este pentru noi prilej de cădere sau de ridicare. Cum anume? Prin felul în care înțelegem să-l sprijinim. În mod obișnuit, ajutorul dat

64. *Ibidem*.

65. Omilia V, col. 215.

66. Prof. Diac. O. Bucevschi, *Daotriile individului față de colectivitate, după concepția creștină*, în rev. «Studii Teologice», nr. 7-8, 1952, p. 362.

67. *Idem*, *art. cit.*, p. 361.

68. Ierom. prof. dr. Nicolae Mladin, *Sfîntul Ioan Gură de Aur despre desăvîrșirea creștină*, în rev. «Ortodoxia», nr. 4, 1957, p. 580.

69. Omilia IV, col. 210.

aproapelui la o sferă foarte restrinsă, la nevoile imediate ale acestuia, nesocotind în rest toată gama preocupărilor, frământărilor, năzuințelor și făuririlor sale cît și ale tuturor celorlalți. Bunăoară, de cîte ori am trecut nepăsători pe lângă aceia care, în egoismul lor, printr-o grijă excesivă pentru bunurile lor, se autoexclud din circuitul firesc al vieții, care presupune un continuu schimb de bunuri spre progresul comun.⁷⁰ Aceștia, după cum spune Sfîntul Ioan Gură de Aur, n-au nici un folos din bunurile lor, gîndul morții înspăimîntîndu-i mai puțin, decît acela de a lăsa altora cele proprii.⁷¹

Așadar, iubirea față de aproapele nu se reduce numai la împlinirea faptelor îndurării trupești și a celei sufletești. Menirea ei este de a preîntîmpina, a înlătura condițiile subiective și obiective, care favorizează apariția în viața semenilor a lipsurilor și totodată de a promova puterile lor pozitive.⁷²

Totul trebuie să tindă la realizarea comuniunii spre progres.

Transpunînd în sfera spirituală această comuniune între oameni, Sfîntul Ioan Gură de Aur spune următoarele: «Nu e mic lucru a sluji pe sfinți, ci mare, căci ne fac părtași darurilor rezervate lor,⁷³ și sînt în comuniune cu noi în cele trupești, noi sîntem în comuniune cu ei în cele duhovnicești.⁷⁴ Comuniunea este acest lucru. Dacă am semănat la voi cele duhovnicești, este mare lucru de vom secera cele trupești ale voastre? (I Cor. IX, 11). Și iarăși: «Prisosința noastră să îplinească acum lipsa aceloră, pentru ca și prisosința lor să îplinească lipsa voastră, spre a fi potrivire (II Cor. VIII, 14). Vedeți cum este comuniunea: dînd în folosul celor trupești, primind cele duhovnicești.⁷⁵ Acelora ajutorul vostru folosește trupului, iar vouă vi se înobilează sufletul.⁷⁶ Așadar, prietenii bazate pe utilitate sînt bune, pentru că ajutorarea materială aduce cu sine afecțiune și legături de ordin înalt.⁷⁷

Binele făcut aproapelui se îndreaptă spre Dumnezeu ca o jertfă pentru mîntuirea noastră. Cu adevărat mare este puterea acestei lucrări a milei și iubirii de oameni, «căci dacă — după cum spune Sfîntul Ioan Gură de Aur —, pe Dumnezeu pe pămînt L-a coborît și L-a convins să se facă om, cu mult mai mult va putea să-l suie pe om la cer».⁷⁸ Acesta este drumul! Rămîne să voim a-l urma.

70. Omilia II, col. 195.

71. Omilia II, col. 195-196; Omilia III, col. 203.

72. Prof. D. I. Belu, *Un aspect mai puțin luat în seamă, al iubirii față de semenii*, în rev. «Studii Teologice», nr. 5-6, 1958, p. 342.

73. Omilia I, col. 184.

74. Omilia I, col. 185.

75. Omilia XV, col. 290.

76. Omilia I, col. 183.

77. Pr. magistrand Marin M. Braniște, *Concepția Sfîntului Ioan Gură de Aur despre prietenie și dragoste*, în rev. «Studii Teologice», nr. 7-8, 1957, p. 651.

78. Prefața, col. 182.

III. CONDIȚIILE SAVIRȘIRII BINELUI

Urmarea căii mîntuirii cere însă aderență liberă și adevărată a ființei noastre, a tuturor facultăților noastre, anume a intelectualului, prin cunoașterea mobilului unei acțiuni, a sentimentului, prin atașamentul față de obiect și a voinței, prin buna noastră intenție.

a) *Credința*. Astfel, în ceea ce privește convingerea asupra caracterului bun al unei fapte, ne referim, din punct de vedere religios, la credința ca act de cunoaștere. Sfîntul Ioan Gură de Aur spune în această privință: «Din credință vine cunoașterea, și fără credință nu putem să-L cunoaștem pe Iisus». ⁷⁹ «Credința nu duce la nici o sistematizare teologică, nici la o contemplare intelectuală. Ea se luminează și se desăvîrșește în practică». ⁸⁰ Acesta este și sensul îndemnului din Cartea Proverbelor: «Mila și credința să nu vă părăsească». ⁸¹ Într-adevăr, este necesar să avem dreptarul credinței, deoarece fără acest dreptar nu putem întui scopul adevărat. ⁸² De valoarea învățăturilor depinde valoarea vieții morale. ⁸³ Astfel vom înțelege că iubirea noastră față de semenii nu trebuie să se dăruiască la întimplare, ci cu grijă și discernere și numai față de cel ce o merită. ⁸⁴

Așadar, nu trebuie să înțelegem altruismul ca un sprijin dat aproapei în orice chip, fiindcă aceasta înseamnă adesea sprijinirea parazitismului sau a altor plăgi sociale. Dragostea noastră față de aproapele nu trebuie să meargă pînă acolo încît să devină periculoasă, nouă înșine ca și întregii societăți. ⁸⁵ Altruismul se referă la realizarea binelui întregii omeniri, tot ceea ce nu se referă la acest bine fiind o dragoste unilaterală și falsă.

b) *Smerenia*. Iubirea noastră, după cum am văzut, trebuie să fie simplită, mai ales dezinteresată, ⁸⁶ pentru că altfel este umbrată de mîndrie, iar mîndria este începutul păcatelor. Aducerea aminte de faptele noastre bune le lipsește de valoarea lor, căci generează două rele: neglijența și mîndria. ⁸⁷ De aceea zice Sfîntul Ioan Gură de Aur, că smerenia este cauza tuturor bunurilor — πάντων γὰρ τῶν ἀγαθῶν αἰτία ἡ ταπεινοφροσύνη. ⁸⁸

De aci toate sentimentele bune, care cu cît sînt mai smerite, cu atît sînt mai înalte. Mîntuitorul însuși s-a smerit și pentru aceasta s-a preînălțat. Cine a dobîndit smerenia, a dobîndit în același timp și înălțarea și drumul înspre mai bine, fiindcă cel modest niciodată nu va crede că a făcut prea mult pentru sine, pentru aproapele și pentru Dumnezeu.

79. Omilia XI, col. 265.

80. Louis Meyer, *op. cit.*, p. 52.

81. Prefața, col. 180.

82. Omilia II, col. 194.

83. Louis Meyer, *op. cit.*, p. 55.

84. Prefața, col. 181, și Omilia II, col. 190.

85. Omilia II, col. 191.

86. Omilia XIV, col. 288.

87. Omilia XII, col. 269.

88. Omilia V, col. 215.

Smerenia adevărată cere aderența voinței. Ea trebuie să fie de bună voie.

c) *Bunăvoința* este aceea care dă valoare unei fapte. Nu fapta exterioară are valoare în sine, ci buna intenție a săvârșitorului. «Nu faptul de a da — zice Sfântul Ioan — înseamnă a împlini fapta bună, ci bunăvoința, ardoarea, bucuria noastră».⁸⁹ Dumnezeu iubește pe cel care dă de bună voie (II Cor. IX, 7). Cel ce nu dă așa, să nu dea, căci aceasta este mai degrabă o pierdere, nu împlinirea unui bine.⁹⁰ Cu adevărat, ce folos putem avea, dacă la baza faptelor noastre bune stă o nedreptate față de cineva, sau un scop necinstit? (Omilia V, col. 216). Fapta devine ceva de suprafață, fără un conținut sufletesc, și care tocmai prin această lipsă naște sărăcia lăuntrică, răul și păcatul.⁹¹ Cel ce face binele numai în afară, înseamnă că n-are cu el nici o părtașie, este rupt de urmarea sa firească, — răsplata veșnică. «Arginții nu cumpără cele cerești, ci voința, intenția, înțelepciunea, mila și iubirea de oameni. Dacă arginții le-ar cumpăra, atunci văduva care a aruncat doi bănuți (în vistieria templului) nu ar primi mai mult».⁹² Nu mirosul grăsimii și nici fumul a făcut primită jertfa lui Avel, ci intenția cu care a adus-o (*ἡ προαιρέσις ἢ προσφέρουσα*), deoarece în alt chip ar fi fost primită și jertfa lui Cain.⁹³ Dacă sinceritatea intenției, curăția-ei morală nu se sesizează întotdeauna în fapta exterioară, materială, ea contează totuși întotdeauna în fața lui Dumnezeu, imprimând același caracter și faptei în fața lui Dumnezeu.⁹⁴

Numai săvârșite ca strădanie a întregii noastre ființe înspre bine, faptele noastre vor fi într-adevăr «miros cu bună mireasmă, jertfă primită, bine plăcută lui Dumnezeu» (Fil. IV, 18).

IV. EXERCITIUL VIRTUȚII

a) *Harul*. Jertfa pe care o aducem lui Dumnezeu, nu o datorăm însă numai ființei noastre. Ea se întrepătrunde cu mila, cu grația divină, devenind prin aceasta și a lui Dumnezeu, jertfă din jertfa Sa pentru lume, aceea ce înțelegem când zicem: «Ale Tale dintru ale Tale». Partea noastră este aceea a comuniunii la jertfa de laudă a Mîntuitorului, pentru care lucru și adăugăm: «Pe Tine Te laudăm». Darurile lui Dumnezeu depășesc într-o mult mai mare măsură puținătatea faptelor rezultate din efortul nostru personal.⁹⁵ «Dumnezeu ne dă și bunăvoința și lucrarea, căci atunci când vom vrea, va mări voința noastră.»⁹⁶ Pentru aceasta se atribuie întreaga noastră lucrare lui Dumnezeu, fiindcă marea parte este

89. Omilia I, col. 188.

90. *Ibidem*.

91. Omilia XI, col. 270 — răul, păcatul aduce sufletului lipsă.

92. Omilia XV, col. 291.

93. Omilia XV, col. 292.

94. Diac. prof. Orest Bucevschi, *Iisus Hristos în viața duhovnicească*, în rev. «Studii Teologice», nr. 7-8, 1955, p. 514.

95. Omilia XI, col. 265.

96. Omilia VIII, col. 240.

a Lui. Cu aceasta nu se nesocotește liberul arbitru, ci din contră, se pregătește smerenia.⁹⁷ De aceea spune în alt loc Sfântul Ioan Gură de Aur, că Sfântul Apostol Pavel, pentru a nu-i face pe filipeni să se mîndrească, îi învață a atribui lui Hristos toate. Cum? El nu zice, bunăoară: «sînt încredințat că așa cum ați început lucrul vostru, așa îl veți desăvîrși», ci «sînt încredințat că cel ce a început în voi lucrarea bună, acela o va și desăvîrși»⁹⁸ căci «Dumnezeu este cel ce lucrează în voi ca să voiți și să săvîrșiți după a Lui bunăvoință» (Fil. II, 13). Dacă Dumnezeu lucrează în noi, nu înseamnă că trebuie să fim nepăsători, deoarece El nu lucrează în silă. Voința noastră nu este trecută cu vederea. Primul elan dat, tot restul trebuie să urmeze psihologic.⁹⁹ Așa este natura virtuții începută, progresează și nu se oprește.¹⁰⁰

b) *Conlucrarea*. De aceea, omul virtuos își va arăta în orice clipă a vieții virtutea sa în boală ca și în sănătate, în slavă ca și în necinste.¹⁰¹ Vedem așadar că harul nu face totul, viața creștină presupunînd două activități distincte și convergente, aceea a lui Dumnezeu și aceea a omului.¹⁰²

Dar dacă ajutorul lui Dumnezeu este permanent și conlucrarea noastră este necesară, trebuind să fie continuă, să nu se dovedească din partea noastră o depărtare de comuniune cu Dumnezeu și o renunțare la scopul ultim. Iată de ce și Sfântul Apostol Pavel spune: «Cel ce stă, să ia aminte să nu cadă» (I Cor. X, 12). Apostolul însuși se teme pentru el ca nu cumva propovăduind altora, să fie găsit el însuși netrebnic φοβούμαι μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτός ἄδίκως γίνωμαι (I Cor. IX, 27).¹⁰³ Zidarul oricît de experimentat și sigur ar fi, cu grijă stă pe schele, să nu cadă. «Așa și tu, care ai crezut și ai făcut multe lucruri bune, urcîndu-te la o mare înălțime, ține-te pe tine însuși în trezvie, stînd cu frică, cu ochii deschiși, să nu cazi!».¹⁰⁴

Natura noastră este bună, dar aceasta nu este suficient pentru desăvîrșirea unei ființe căreia i s-a dat libera alegere a binelui și a răului. Pentru desăvîrșirea binelui propriu naturii, este necesară voința de a săvîrși continuu acest bine și a se întări în el. Sfântul Ioan afirmă în mod deosebit faptul că desăvîrșirea nu depinde de natură, ci de voință «οὐ γὰρ φύσεως ἐστὶν ἀλλὰ προαιρέσεως».¹⁰⁵ Dar în această voință stă însăși virtutea.¹⁰⁶ Virtutea devine lucrarea proprie a naturii de a se realiza pe ea însăși. Natura vrea să se realizeze din ce în ce mai mult, pe drumul veșnic al desăvîrșirii, prin ceea ce îi este propriu. Virtutea ne este proprie, spune Sfântul Ioan, așa cum artistului îi este proprie arta,

97. Omilia IV, col. 209.

98. Omilia I, col. 185.

99. Louis Meyer, *op. cit.*, p. 135.

100. Idem, *op. cit.*, p. 136.

101. Omilia XII, col. 275.

102. F. Cayré, *Précis de Patologie*, tom. I, Paris-Tournai-Rome, 1927, p. 477.

103. Omilia XI, col. 267.

104. Omilia VIII, col. 239.

105. Omilia XII, col. 271.

106. Omilia II, col. 198.

căci aceasta este în el.¹⁰⁷ Cel ce nu-și realizează natura proprie, se împietrește în neglijență, deoarece «după cum a face ceva vine din însuși faptul de a face, la fel și a nu face, din a nu face». Te-ai înfrînat o zi? Veți avea îndemn și pentru a doua. Te-ai arătat nepăsător? Va spori neglijența.¹⁰⁸ Nu realizați deci propria ființă, nu realizați un bine propriu; iar lipsa binelui e răul. Deci cel ce nu face binele, face răul. De aci avertismentul Apostolului către cel ce i se pare că stă, să aibă grijă să nu cadă.

c) *Răsplata binelui*. Practicarea datoriilor noastre aduce implicit răsplata, ca pe una ce este revărsarea asupra noastră a oricărei fapte ce s-a înălțat ca o jertfă bineplăcută lui Dumnezeu. Virtutea are în ea însăși răsplata.¹⁰⁹ Săvîrșirea binelui are deci un caracter dezinteresat, interesul nefiind decît creșterea firească a ființei noastre însăși. Cel ce face binele, în chip necesar dobîndește binele, nu ca pe ceva străin, adăugat ființei, ci ca urmare naturală a desăvîrșirii celor firești. Binele vine ca o încununare a binelui săvîrșit mereu. Cine săvîrșește răul are partea răului, ca pe ceva nefiresc, dar în care totuși s-a angajat cu toată ființa. Iată de ce răsplată este pe măsura binelui sau a răului săvîrșit. Cu cît ai făcut mai mult bine, mai desăvîrșită este starea de bine care o cîștigi, și cu cît ai făcut mai mult rău, cu atît ești mai depărtat de ființa ta bună, de întreaga lume care este bună, de Dumnezeu însuși, Binele cel mai presus de orice bine. Scara căderii ca și aceea a desăvîrșirii este înfinită. Prima duce la neființă, a doua spre plinătatea existenței — binele.

Săvîrșirea binelui este cerută deci de însăși dezvoltarea noastră. Este o continuă îmbogățire, atît materială, prin crearea unei bune stări a tuturor, cît și spirituală, prin înobilarea sufletului în dăruirea pentru altul. A fi de folos aproapelui, înseamnă deci a te valorifica pe tine însuți, a fi un permanent cîștig pentru tine însuți. De aceea spune Sfîntul Ioan Gură de Aur că această lucrare este cerută în primul rînd nu pentru aproapele nostru, ci pentru noi înșine.¹¹⁰ Pentru această rațiune și Sfîntul Pavel, primind darurile filipenilor, le spune: «Nu caut darul vostru, ci caut cîștigul care să prîsoască în socoteala voastră» (Fil. IV, 17). «Nu pentru mine spun aceasta, ci pentru voi și pentru mîntuirea voastră».¹¹¹

Numai prin altruism, prin distrugerea egoismului și practicarea virtuții ne vom realiza pe noi înșine, vom deveni oameni adevărați, mai curînd îngeri,¹¹² vom avea adevărata înțelegere a lucrurilor duhovnicești, «vederea față către față», cum zice Apostolul (I Cor. XIII, 12).¹¹³

107. Omilia XII, col. 275.

108. Omilia VIII, col. 240.

109. Louis Meyer. *op. cit.*, p. 144

110. Omilia XV, col. 287.

111. Omilia XV, col. 291.

112. Omilia VII, col. 238.

113. Omilia III, col. 203.

114. Omilia X, col. 261.

115. F. Prat, *op. cit.*, vol. II, p. 419.

Modelul desăvârșit în această privință este însuși Mântuitorul. Pentru a dezrădăcina egoismul și împreună cu el tot răul din sufletul omenească, el îndeamnă la urmarea Sa prin renunțarea la bunuri învrăjbitoare (Mt. X, 21).¹¹⁴ Și într-adevăr, imitarea lui Hristos este moartea egoismului.¹¹⁵ Hristos s-a dat pe Sine pentru lume. Răstignește-te și tu, așa cum zice Pavel: «Lumea este pentru mine răstignită, și eu pentru lume» (Gal. VI, 14).¹¹⁶ Aceasta înseamnă pe de o parte a fi mort păcatului, pe de alta a te jertfi pentru binele lumii. Pe cei ce au ales această cale, Domnul însuși îi va schimba și-i va face asemenea trupului slavei Sale (Fil. III, 21),¹¹⁷ pentru că ei lucrează ceea ce însuși lucrează, se dăruiesc spre binele semenilor, după cum El s-a dat pentru binele lumii.

d) *Bucuria și pacea.* Răsplata imediată a acestei comuniuni cu Dumnezeu este bucuria și pacea.¹¹⁸ Bucuria pentru că cel ce este în Domnul pururea se bucură.¹¹⁹ Pacea pentru că înfrîngea egoismului prin dragoste și altruism a pus capăt oricărei neînțelegeri. Într-adevăr, orice luptă își are începutul fie în poftă, fie în invidie, fie în slavă deșartă.¹²⁰ Pacea este necesară fiecărui om, căci «cel ce uneltește împotriva aproapelui său mai întâi uneltește împotriva sa însuși.¹²¹ Ea este cu atât mai necesară, cu cât noi desăvârșindu-ne în comuniune cu semenii noștri, orice faptă personală are o răsfrîngere directă asupra societății; făcîndu-ne pe fiecare în parte responsabili de bunul ei mers. Pentru aceasta și Apostolul Pavel ne cere să luăm aminte la semenii noștri;¹²² să colaborăm reciproc, avînd aceeași dragoste în unitatea aceluiași duh.¹²³ De aci și îndemnul său de a săvîrși tot ce este binevoitor lui Dumnezeu și oamenilor, tot ce este adevărat, și anume virtutea însăși, păcatul fiind ceva fals, mincinos; tot ce este cuviincios, adică opus păcatului; tot ce este sfînt, drept și edificator, adică datorii față de Dumnezeu și față de semenii noștri.¹²⁴ Apostolul însuși știe că tot ceea ce facem pentru semenii noștri, facem pentru Dumnezeu. De aceea, referindu-se la ajutorul dat lui de filipeni, spune: «Nu eu am primit, ci Dumnezeu a primit prin mine.»¹²⁵ Iată de ce, cu ucenic desăvârșit, voind să-și urmeze întru totul dascălul, Sfîntul Apostol Pavel a renunțat la cer, pentru pămînt (Filip. I, 25-26) luînd astfel o mai bună răsplătire.

*

Din cele arătate putem vedea că Sfîntul Ioan Gură de Aur, deși nu dogmatist, totuși prin pătrunderea cugetării marelui Apostol al neamurilor, a dat învățăturilor sale o înăițime ce poartă pecetea Ortodoxiei

116. Omilia XIII, col. 277.

117. Omilia XIII, col. 279.

118. Louis Meyer, *op. cit.*, p. 181.

119. Omilia XIV, col. 283.

120. Omilia XV, col. 286.

121. Omilia XV, col. 287.

122. Omilia X, col. 260.

123. Omilia IV, col. 208.

124. Omilia XIV, col. 284.

125. Omilia XV, col. 292.

depline. Descoperă uneori aspecte noi, adâncește învățătura tradițională pe baza unei experimentări practice a acestei învățături, căci voiește ca adevărurile să fie nu numai auzite, ci și înțelese și trăite.¹²⁶ Din acest motiv vom găsi la el o unitate desăvârșită între adevărurile dogmatice și cele morale. Faptul se datorește trăirii sale personale. Nimic din ceea ce n-a experimentat personal nu constituie obiectul învățăturilor sale. O lentă evoluție interioară l-a dus puțin câte puțin de la o viață contemplativă la o viață activă, foarte absorbantă.¹²⁷ Într-adevăr, asemenea Sfântului Pavel se zbătea între două lumi: a singurătății, care urmărea realizarea idealului îngeresc, și a colectivității ce tindea spre desăvârșirea iubirii între oameni. S-ar putea la un moment dat aștepta chiar un conflict între aceste moduri de existență. Conflictul nu s-a produs oare chiar în viața Sfântului Ioan, întâi pustnic, apoi predicator osîrduitor și ierarh fără răgaz? ¹²⁸ Oare n-a găsit el în Epistola către filipeni firul conducător al vieții sale? Învățătorul divin n-a părăsit cerul din iubire de oameni, iar Apostolul neamurilor n-a renunțat la clipa de a se uni mai curînd cu Hristos, numai pentru a fi de folos fraților săi? Iată de ce, coborîrea lui Dumnezeu între oameni, prin întruparea Fiului Său, stă la baza eforturilor Sfântului Ioan de a preface realitatea dată într-o realitate haristică.¹²⁹

Coborîrea lui Dumnezeu și înălțarea oamenilor se face prin mijlocirea aceleiași lucrări, dăruirea. Ea este proprie și lui Dumnezeu și omului, ca manifestare a ființei proprii. Această întîlnire a omului cu Dumnezeu printr-o dăruire reciprocă, înseamnă că în acea măsură se pot cuprinde, în care pe de o parte Dumnezeu se împărtășește în lume, iar pe de altă omul însuși se deschide spre lume, prin renunțare la egoism și mîndrie. Pentru Dumnezeu aceasta este o jertfă, în sensul renunțării la ceva propriu, la slava Sa. Pentru om este o jertfă, în sensul înălțării spre Dumnezeu, prin renunțarea la cele improprii și dezvoltarea celor proprii, a binelui ființial. Jertfa noastră este o participare la jertfa Fiului lui Dumnezeu, prin care firea se înalță în ceea ce însuși Dumnezeu se coboară. Ea ne este cerută pe măsura desăvîrșirii, fiindcă desăvîrșirea cere depășire, iar depășirea, participare și comuniune, în alt fel ne mai fiind depășire, ci limitare la sine. Dar comuniunea cu Dumnezeu are la bază comuniunea cu oamenii. Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan spune în această privință: «Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este! Pentru că cel ce nu iubește pe

126. Pr. prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în rev. «Studii Teologice», nr. 9-10, 1957, p. 607.

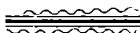
127. F. Cayré, *op. cit.*, tom. I, pp. 460-461.

128. Cf. Louis Meyer, *op. cit.*, p. 218.

129. Pr. prof. Ioan G. Coman, *Actualitatea Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în rev. «Studii Teologice», nr. 7-8, 1955, p. 414.

fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe care nu l-a văzut, nu poate să-L iubească» (I Ioan IV, 30). Dar nu numai a urî este un rău, ci și a nu iubi, căci nu numai a face răul este un rău — după cum am văzut —, ci și a nu face binele. Iată de ce iubirea noastră față de toți semenii noștri trebuie să fie adevărată și comuniunea desăvârșită. Aceasta se va arăta în corectitudinea față de semenii, în respect, colaborare, ajutor reciproc, altruism și toate celelalte bunuri menite să ne aducă bucuria și pacea, elanul creator și condiția propășirii pe mai departe. Orice bine săvârșit în societate se revarsă implicit asupra noastră. De aceea săvârșirea lui nu este pentru noi numai o datorie, ci o cerință a ființei noastre întregi, care tinde spre cât mai mult bine. Slujind binelui omenirii sîntem încredințați că aducem o adevărată slujbă lui Dumnezeu.

Răpit de această sublimă liturghie, sufletul de excepțională puritate al Sfântului Ioan Gură de Aur, asemenea Apostolului neamurilor, i-a închinat întreaga sa viață minunată și pururea pilduitoare. Drept aceea săvârșind slujirea, îl așteaptă în înălțimi liturghia cerească.



CRONOLOGIA BIBLICĂ

Între cărțile cu cea mai mare răspîndire este și *Biblia*. Și lucrul este explicabil. Venerată, o parte din ea, și cea mai mare parte din ea, Vechiul Testament, de o religie străveche — cea mozaică, și, în totalitatea ei, Vechiul și Noul Testament, de religia creștină, ea s-a bucurat de largă răspîndire. Tradusă în mai toate limbile și dialectele pămîntului, începînd cu vechea traducere a textului ebraic al Vechiului Testament, în limba *elină*: *Septuaginta*, încă cu 283 ani înaintea erei noastre, urmată apoi de traducerea *siriacă*: «*Peșito*», apărută către sfîrșitul veacului II al erei noastre, și cam tot în același timp, de vechea traducere *latină*: *Itala*, urmată peste puțin timp de versiunea lui Ieronim: *Vulgata*; urmată apoi în limba *gotică*, în traducerea lui *Ulfila*, episcopul got de prin părțile Daciei noastre, prin veacul V, și de cea *slavă* a fraților *Metodie* și *Chiril*, în veacul IX, ea a adus, de timpuriu, scrisul ei sacru aproape la toate popoarele și în toate graiurile: ebraic, elin, siriac, germanic și slav.

Eliberată de strîmtimea limbilor învestite cu prestigiu liturgic, de care se bucurau ebraica, elina, latina și slava, prin reforma lui Luther, care dă, el însuși, Biblia întregă, în limba germană, se începe acel mare avînt al traducerilor textelor biblice în limbile naționale, căruia îi datorăm primele texte biblice, apărute în limba romînă, acele fragmente din «*Palia de la Orăștie*» și «*Psaltirea scheiană*», ambele apărute sub influența curentului reformist hussit al cehilor, care sînt și primele texte scrise, apărute în limba romînă. Datorită acestui impuls, Biblia pătrunde pretutineni.

Dar, indiferent de motive, fapt este că pentru stimularea lecturii Bibliei și înțelegerea conținutului ei, s-au străduit șiruri întregi de predicatori, exegeți, comentatori și critici, cum n-a mai fost cazul cu nici una din cărțile lumii.

Pe papirusuri, pergamente sau suluri; pe pietre, table cerate, sau pe asprele fețe ale primelor file de hîrtie, pînă la apariția tiparului, iar de aici, prin teascurile primitive ale lui Gutenberg, sau rotativele tipografiilor moderne de astăzi; stilografi, tahigrafi, meșteri caligrafi sau trudnici tipografi, s-au încrustat, zgîriat, caligrafiat, s-au tipărit nenumărate exemplare din această «*Carte*».

Biblia a adus cu ea adîncirea și îmbogățirea limbii în care era tradusă, a promovat unificarea dialectelor existente în graiul popoarelor, în care era tradusă.

Toate aceste considerente, unite, firește, cu cel de natură religioasă, care era pe primul plan, au făcut ca Biblia să aibă o largă prețuire și

răspîndire. «Cartea Sfîntă» de temelie a creștinilor, purtînd sigiliul inspirației divine, venerată ca atare pentru tot conținutul ei, ea era considerată ca expresie a *adevărului religios*. Amănunte și date geografice sau istorice, adesea, nu se mai verificau cu ceea ce relatau științele și cunoștințele profane, despre ele. De aci a început marelui proces de nedumerire, care s-a răsfrînt și asupra caracterului *revelat* al scrisului biblic, în genere.

Las la o parte acerbul și îndelungatul proces intestin, al criticismului biblic, care începuse să se profileze în sinul teologiei însăși, și care a și dus la apariția protestantismului. Problema Revelației sau a inspirației divine a textelor biblice era mai de mult obiect de controverse și interpretări în sinul teologiei creștine. Și în timp ce unii dintre ierarhii scriitori stăruiau să atribuie caracterul de inspirat *literei* textului Scripturii, cum proceda școala din Antiohia, acest vestit centru de cultură teologică din Asia Mică, alții vedeau în textele Scripturii, peste sensul *literal* și sensul *alegoric*, de o mai înaltă semnificație și cuprindere decît cea a vocabularului, cum proceda școala din Alexandria Egiptului, centru tot aîit de vestit și de aceeași autoritate și prestigiu ca și cel din Antiohia, sau, mai tîrziu, cel din Constantinopol. Ambele curente se armonizau însă și se completau unele pe altele, făcînd să se aprofundeze și să se lărgească și mai mult aîndincul înțeles al textelor Scripturii, fără să li se știrbească prestigiul lor : *inspirația divină*. Lucrurile s-au schimbat și s-au complicat cu apariția criticismului biblic și a *liberalismului* protestant, în interpretarea textului biblic. Textele sacre nu mai beneficiază de nici un alt privilegiu, decît acela al *adevărului* proclamat de rațiune, prin confruntarea datelor biblice cu cele ale științei exacte. Numai din această confruntare rezultă care texte sînt revelate sau inspirate, celelalte fiind simple opinii umane, care pot fi și erori umane, ca tot ce e omenesc și deci supus erorii. Un text al scripturii Vechiului Testament trebuie supus aceluiași criterii de cercetare și interpretare ca și unul din Homer sau Tit Liviu — zice protestantul *Lobstein*, profesor de exegeză la Facultatea Teologică protestantă a Universității din Strassbourg. *Lobstein* se referea la Vechiul Testament, fiindcă acesta, în special, a fost ținta celor mai dese și mai acerbe atacuri din partea criticii liberale.

Lăsăm la o parte îndelungatul proces care și astăzi își poartă umbrele și disputele în sinul Bisericii apusene. Relevăm doar faptul că ținta criticilor a fost mai ales Vechiul Testament, și din el, prima carte : *Geneza*. Iar din aceasta, în special, primul capitol : creația lumii și a timpului scurs de la creație și pînă la nașterea Mîntuitorului, cu care se începea noua eră, era creștină. În acest studiu al nostru nu ne vom referi decît la această ultimă problemă, aceea a *cronologiei biblice*. Această cronologie biblică sau, mai corect spus, așa zisă «biblică», contrazice în chip atît de frapant și de brutal cronologia istorică — laică, încît ea a pus în discuție, și încă foarte de timpuriu, însuși principiul *Revelației*, care stă la baza textelor biblice. După această cronologie, anii scurși de la creație și pînă la nașterea Mîntuitorului, care marchează începutul erei noastre, n-ar fi decît 5508, cînd se știa de mult, încă de pe timpul compunerii Pentateuhului, că această perioadă era cu mult mia mare, chiar

pentru trecutul istoric al diferitelor popoare, cu care poporul iudeu venise în contact, necum pentru tot timpul scurs de la începutul lumii, cum stabilește această cronologie biblică. Și intrucit Biblia, cartea sfântă pentru creștini, nu putea greși, ea avînd garanția adevărului, prin inspirația divină cu care era investită, problema devenea cu mult mai gravă decît o simplă controversă de date cronologice, ea vizînd însuși principiul *Revelației* biblice, ca și cel al autorității bisericești. De aceea disputele încinse împrejurul acestei probleme au fost aprige și îndelungate în sînul teologiei, și nu numai al ei, dispute care durează, pare-se, și astăzi.

Nu este în intenția acestui studiu să prezinte sub formă apologetică această problemă. În ce privește problema cronologiei biblice, în speță a acestor faimoși 5508 ani de la facerea lumii, în jurul cărora s-au purtat atîtea dispute și s-au făcut atîtea comentarii, țin să remarc, din capul locului, că *această cifră*, această numărătoare, *nu există nicăieri în Biblie*, nici în cea a Vechiului Testament, nici în cea a Noului Testament. Mai mult încă: ea n-a fost fixată, aprobată sau decretată de nici o autoritate bisericească, fie de vreun sinod ecumenic, singurul în drept de a fixa adevăruri de credință sau de disciplină, valabile și obligatorii pentru întreaga Biserică, și nici măcar de vreun sinod local oarecare, de mai mare amploare, care să-i fi conferit, astfel, într-o anumită măsură, putere circulatorie în sînul Bisericii. Ea nu face parte nici măcar din așa zisele «teologumene» admise în Biserică, dar numai în materie de credință și sub rezerva aprobării lor ulterioare, de autoritatea sinodală ecumenică; altcum, rămîn simple *opinii* personale. Or, datele cronografice nu sînt date de credință, și asupra lor nu se puteau formula nici dogme, nici teologumene. Fapt este că această cifră de 5508 ani de la «facerea lumii» *nu are nici o aprobare, nici o investire din partea Bisericii oficiale*. Și de aceea, toată discuția dusă în jurul ei, toate atacurile și criticile îndreptate prin ea, contra Revelației divine și a adevărilor Scripturii, sînt *jără obiect*.

Și totuși, această cifră circulă în lumea creștină, fiind socotită ca un bun comun, ca un adevăr de la sine înțeles, acceptat de toată lumea, situată în aria de răspîndire a creștinismului. Și nu numai în cercurile teologice și scrierile bisericești, ci și în cele laice. Cazul e notoriu și la noi, unde nu numai în pisanile bisericilor, ci și în acte civile: acte de proprietate, însemnare de cronici, hrisoave domnești etc., formula consacrată era: Făcutu-s-a aceasta, în anul X de la Hristos (anul curent) —, iar de la facerea lumii, în anul X cutare. Marele nostru scriitor, Mihail Sadoveanu, își încheia trilogia sa istorică «Frații Jderi», cu această însemnare, pe care Părintele ieromonah Nicodim, fost Nicoară Păr-Negru, o face pe Ceaslovul său din chilia-i de monah la Minăstirea Neamțu: «Anul de la Hristos 1475, iar de la facerea lumii 6983, în ziua de marți, 4 zile de la Bobotează, fost-a mare război cu turcii la Vaslui și i-a biruit luminăția sa Ștefan Vodă pe păgîni». Și așa se făceau cronicile și se înscriau anii istoriei în toată lumea creștină, în plină desfășurare a culturii moderne și a operelor istorice documentare. Insuși marele *Bossuet* (1672-1704), în faimoasele sale «Discursuri asupra mersului istoriei universale» de la

începutul lumii și pînă la Carol cel Mare,¹ are ca punct de rezim și orientare, pentru istoria anterioară erei noastre, această cifră de «5508 ani de la facerea lumii». Și aceasta în preajma veacului XVIII, veacul raționalismului și al iluminismului, și cînd Leibnitz, cu care el se afla în corespondență, pusese bazele istoriei documentare, prin publicarea documentelor hanoveriene. Cărui fapt și cui se datorează fixarea acestei date, atît de arbitrar și atît de nereale, și cu o atît de largă circulație, unanim acceptată în paginile istoriei, chiar în timpul erei noastre de astăzi?

Incipient, ea se datorează unui scriitor bisericesc de importanță secundară, care nu era nici cleric, și nici măcar istoric, ca preocupare principală, pe nume *Sextus Iulius Africanus*, trăitor între anii 170 și 250 al erei noastre. Un tip original, un fel de Pic de la Mirandola al vremii sale. Se preocupa de toate și scria de toate. Se păstrează de la el o scriere intitulată: «*ἡροστοι*» — «Broderii», în care se ocupă de toate: război, medicină, agricultură, magie, vrăjitorie etc., scriere în care adevărurile creștine sînt amestecate cu fel de fel de păreri, foarte aproximativ conforme cu doctrina creștină. De la el avem prima încercare de a rezolva problema dublei genealogii a lui Iisus, cea prin Iosif, dată de Evanghelistul Matei, și cea prin Fecioara Maria, dată de Evanghelia lui Luca. Cea mai de seamă dintre scrierile lui, și care face obiectul preocupării studiului nostru, este «*Cronografia*» sa, scrisă probabil, în anul 215 al erei noastre, adică la anul 5723 de la «facerea lumii», după propriul său calcul.

«*Cronografia*» lui, care cuprindea 5 cărți, s-a pierdut în mare parte. S-au păstrat însă extrase largi din ea, atît de către Eusebiu al Cezareii, cunoscutul istoric bisericesc, cit și de Fericitul Ieronim, care, ambii, l-au utilizat în scrierile lor, Eusebiu după originalul grec al lui Iulian, Ieronim în traducerea latină a scrierii lui Eusebiu, care el însuși scrisese o «*Cronică a lumii*», în care reproduce părți întregi din «*Cronologia*» lui Iulian, după care se și conduse.

Void să dea o istorie generală a lumii cunoscute pînă atunci, Iulian Africanul pleacă de la ideea că în Biblie, respectiv în Vechiul Testament, odată ce aceasta este scrisă sub inspirație divină, se găsesc datele exacte ale dezvoltării omenirii, deci și a tuturor evenimentelor din istoria diferitelor popoare, nu numai a celui iudeu. La aceste date trebuie raportate și cu ele sincronizate toate evenimentele din istoria celorlalte popoare, fie că au fost sau nu în contact cu poporul iudeu. Dar pentru aceasta trebuie să existe o *cronologie* sistematizată a Bibliei, începînd de la apariția primului om — Adam —, și continuîndu-și firul neîntrerupt de-a lungul desfășurării vieții omenirii, pînă la data cînd el își compune cronologia sa. Or această cronologie, *Biblia n-o avea*. Ea conținea date și table genealogice disparate, cu multe lacune și intervale între ele, de la Adam și pînă la Noe și fiii săi, și pînă la Avraam, apoi de la ieșirea acestuia din cetatea Ur — din pămîntul Chaldeei și intrarea acestuia în țara făgăduinței, Canaanul. Urmează apoi strămutarea în

1. Jacques Benigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle, depuis le commencement du monde jusqu'à l'empire de Charlemagne*, 1681.

Egipt și rămânerea lor acolo, evident mai mult de 400 de ani, deoarece se înmulțiseră atât de mult, încît deveniseră o primejdie pentru autohtonii Egiptului, pe care au fost siliți să-l părăsească, revenind în același ținut al Canaanului, pe care-l părăsiseră. De la această dată, de la care evreii înșiși își numără anii istoriei lor, datele Bibliei sînt ceva mai precise și mai legate între ele, atât prin propriile lor acte și întîmplări, sub judecatori și regi, cît și prin raporturile lor cu celelalte popoare înconjurătoare.

Evident, problema pe care și-o asumase Iulian Africanul de a da șirul istoric *neîntrerupt* de la creație și pînă la data cînd el își compune lucrarea sa, era pe cît de temerară, tot pe atât de dificilă. Dificilă mai ales pentru prima perioadă de la Adam și pînă la ieșirea din Egipt — Exodul, dată de cînd evreii înșiși începeau a-și număra anii existenței lor în istorie. Intrepridul nostru cronograf procedează însă foarte simplist și expeditiv. Incepînd cu cele 6 zile ale creației, pe care nu ezită să le introducă în calculul său, el pune, cap la cap, din tată în fiu, vîrsta fiecărui personaj indicat de Biblie, pe care adunîndu-le apoi, formează astfel totalul anilor scurși de la prima zi a creației lumii, care, pentru el e și prima zi a istoriei, și pînă la data alcătuirii «Cronografiei» sale, în anul, al treilea al domniei împăratului roman Heliogabal, adică anul al 275-lea al erei noastre, sau 5723 de la crearea lumii.

Procedul lui Iulian în calculul său fusese următorul: la cele 6 zile ale creației, indicate de referatul biblic, pe care el le include în calculul său, adaugă cei 130 de ani ai lui Adam, vîrstă la care i se naște *Set*, care după genealogia biblică, cap. V, continuă șirul patriarhilor, deși, anterior acestuia, Adam avusese pe Cain, primul născut, care în chip normal ar fi trebuit să continue șirul filiației adamice. Intrucît însă Biblia nu indică vîrsta avută de Adam la nașterea lui Cain, iar acesta își pierduse dreptul de prim născut prin crima săvîrșită asupra frateiui său Abel, filiația adamică se face pe linia lui *Set*, căruia la vîrsta de 105 ani i se naște *Enoș*, care 105 ani, se adaugă la cei 130 de ani ai lui Adam, avuți la nașterea lui *Set*. Lui *Enoș*, la vîrsta de 90 de ani i se naște *Chenan*, iar acestuia, la vîrsta de 70 ani i se naște *Mahaleel*. Lui *Mahaleel* i se naște, la vîrsta de 65 de ani *Iared*, iar acestuia, *Enoh* la vîrsta de 162 de ani. Lui *Enoh* i se naște, la vîrsta de 65 de ani, *Matusalem*, căruia, la vîrsta de 187 de ani i se naște *Lameh*, și acestuia, *Noe*, la vîrsta de 182 de ani, *Noe* însuși avînd 500 de ani cînd are pe cei trei fii ai săi: *Sem*, *Ham* și *Iafet*, născuți înaintea potopului.

Deci după această numărătoare de la crearea lumii și pînă la *Noe* trecuseră abia 1000 de ani, în care timp totuși neamul omenesc «se înmulțise foarte», iar răutatea lor umpluse tot pămîntul, încît Dumnezeu a hotărît să nimicească nu numai tot neamul omenesc, ci și toată făptura, salvînd doar pe *Noe*, singurul om drept în fața Lui, și prin care urma să se nască noua generație omenească de după potop. E prea evident că acest calcul al lui Iulian era și arbitrar și incomplet, el prezentînd nu numai mari lacune, dar și evidente și frapante contradicții, rezultate din luare «ad litteram» a textului biblic, fără a-l corobora și a-l interpreta și cu sensul lui prefigurativ și simbolic. Dar mîrginindu-ne la simpla

numărătoare a anilor, cele șase zile ale creației nu pot fi socotite drept zile calendaristice ordinare, cu toată precizarea textului biblic că «a fost seară și a fost dimineață — zi una». Aceasta pentru că «seară» și «dimineață», cu zile luminoase și nopți întunecoase, nu puteau fi decât *după* apariția pământului, care, după însuși textul biblic, nu apare decât în a treia etapă, sau zi a creației, și numai *după apariția omului*, singura ființă pentru care putea fi zi și noapte «pricepută», și nu și pentru celelalte viețuitoare și, mai ales, nu pentru Ființa Divină, pentru care «o zi e ca o mie de ani, ca o clipă care trece», după zisa Psalmistului, sau după cum spune marele nostru Eminescu, în Scrisoarea I-a :

«La început, pe cînd ființă nu era, nici neliiință,
Pe cînd totul era lipsă de viață și voință,
Cînd nu s-ascundea nimica, deși tot era ascuns...
Cînd pătruns de sine însuși, odihnea *Cel nepătruns*,
Fu prăpastie? Genune? Fu noian întins de apă?
N-a fost lume pricepută și nici *minte s-o priceapă*...
Căci era un întuneric, ca o mare fără rază,
Dar nici de văzut nu fuse și *nici ochi care s-o vază*...».

Dar, în afară de aceste zile ale creației, care, propriu zis sînt *etape* de desfășurare ale actului atemporal și unitar al divinei energii creatoare, redate doar în zile pentru înțelegerea umană de pe timpul lui Moisi, sînt atîtea alte dificultăți, acestea de natură strict biblică și teologică, care se opun acceptării numărătorii lui Iulian. În primul rînd e problema duratei anilor din Paradis ai lui Adam, durată neinducată și deci nelimitată. Cei 130 de ani ai lui Adam, pînă la nașterea lui Set, se numără după izgonirea lui din grădina Edenului, și nu de la crearea lui și așezarea în Paradis, unde, necunoscînd păcatul, nu era supus nici vremelniciei, nici morții. Cît a durat acest timp nu se poate determina, dar *el a fost*, și încă *de lungă durată*. Lăsăm la o parte problema oțioasă, care într-un timp, și nu prea îndepărtat, a făcut să se consume multă cerneală, și nu atît din cercuri teologice cît din cele istorice și filozofice, dacă *istoria*, adică succesiunea pe linia vremii a vieții umane, are a se socoti după căderea omului din starea-i paradisiacă, sau și anterior acesteia, problemă în sine fără obiect. Ne referim numai la fapte consemnate în referatul biblic. În timpul șederii în Paradis, primul om cultivă pămîntul și grădina, plină de tot felul de pomi roditori, se ocupă cu creșterea animalelor, căroră le dă și denumirile, pe care urmau să le poarte fiecare, firește, după aptitudinile lor, aptitudini de el încercate și cunoscute; și tot în acest timp i se adaugă și tovarășa de viață, Eva, adică mama vieții, ea însăși. Întîmplări «în timp», neînregistrabile însă, și care constituie o mare și evidentă lacună în calculul lui Iulian asupra timpului scurs de la creație și pînă la cei 130 de ani avuți de Adam la nașterea lui Set, continuatorul lui și a genului uman.

Acestor motive de natură strict biblico-teologice se adaugă considerentul că în cei 1000 de ani de la ieșirea din Paradis, oricîți fii și fiice ar fi avut Adam și urmașii lui, nu se puteau înmulți în așa măsură, încît să

umple tot pământul», acoperindu-l cu «răutățile» lor și în așa măsură, încît să atragă minia distrugătoare a Creatorului, prin pedeapsa catastrofală a potopului, sortit să nimicească toată făptura, om și viețuitoare deopotrivă.

De altfel, chiar includerea celor 40 de zile ale deluviului biblic, din existență sau neexistență, căreia s-a făcut și se mai face încă atita discuție inutilă, nu este decît amintirea cu intenție *moralizatoare* a unuia din cataclismele cosmice prin care a trecut pământul în decursul tocmirii sale evolutive — probabil a celui dezgheț general din perioada a treia interglacială, de care ne vorbesc datele arheogeologiei, dezgheț catastrofal, căruia *omul primar*, a cărui prezență e atestată în această perioadă, numai cu greu a putut să-i facă față cu propriile lui puteri și daruri naturale, după ce le pierduse pe cele «supraadăugate» din starea-i de ingenuitate primitivă, paradisiacă.

Introducerea acestui accident cosmic — potopul —, a cărui amintire s-a păstrat, de altfel, aproape la toate popoarele lumii vechi și nu numai la evrei, avea, în intenția autorului Genezei, o evidentă semnificație etico-religioasă și nu una gnoseologică sau cronologică, Biblia, în genere, nefiind un tratat de cosmologie și nici măcar unul de istorie, în sensul de astăzi al acestor discipline. Biblia urmărește doar un singur țel: prezentarea mersului omenirii în raport cu Ființa Divină. Acestui țel îi sint subordonate, în cea mai mare parte, datele și evenimentele la care se referă și pe care le referă Biblia. În Vechiul Testament precumpănește și domină ideea creației; în Noul Testament, ideea grației, prin actul de bunăvoință al jertfei răscumpărătoare și înnoitoare a *Mesiei*. Un plan unitar și un țel unic în ambele Testamente, «învăluit» și «prefigurat» în Vechiul Testament, dezvăluit și îndeplinit în Noul Testament. Pentru păstrarea și promovarea acestui plan *mesianic*, care se prefiră în ambele Testamente, ca purtător, a fost ales un *anume popor*, poporul evreu, din sinul căruia, după trup, avea să se nască *Mesia*. Păstrării ideii și a continuității neîntrerupte a filiației de la «Adam cel căzut» și pînă la venirea *Mesiei* — Noul Adam, Iisus Mîntuitorul —, este subordonată toată cronologia biblică, cu tot șirul patriarhilor, de la Adam și pînă la Hristos. Cadrul istoric, geografic, cultic, etnic sau politic este *accidental*, servind doar *esențialului*, care era *ideea mesianică*. Sub acest unghi mesianic trebuie privite, considerate și interpretate deci datele biblice. Așa le-au și privit marii învățători ai Bisericii și tilcuitori ai textelor Scripturii, un Origen, marele exeget, sau Eusebiu al Cezareii, marele istoric bisericesc, așa un Augustin, subtilul tilcuiitor al Genezei și tot așa, marii exegeți și comentatori ai Scripturii sacre, din epoca de aur a literaturii patristice, care au fost Vasile cel Mare, Grigore de Nazianz sau Grigorie de Nisa, și marele predicator Ioan Hrisostom, cu tot sensul strict literal pe care ei îl adscriu acestor texte biblice.

Doi dintre ei, Eusebiu al Cezareii și Augustin al Hiponei africane, au și transpus în scrierile lor această amplă viziune a concepției mesianice în evoluția istoriei, a ambelor Testamente, episcopul Cezareii în cele două scrieri ale sale: «Preparația evanghelică» a Vechiului Testament, și «Demonstrația evanghelică» a Noului Testament, iar Augustin, în a sa

«De civitate Dei», care e o strălucită viziune a întregii istorii umane : «Civitas terrena», sub prizma realizării pe pământ a împărăției cerești : «Civitas celesta», care e opera și idealul Evangheliei.

Lui Iulian Africanul însă îi era străină această călăuzire esoterică în alcătuirea «Cronologiei» sale. Pentru dînsul, datele și cifrele Bibliei, luate «ad litteram» erau toate revelate și deci conforme realității istorice. De aceea el pune, după cele 40 de zile ale potopului, cifra anilor lui Sem, născut la 2 ani după potop, după cum precizează textul Bibliei, Sem însuși fiind de 100 de ani, atunci cînd i se naște *Arpacsed*, căruia la vîrsta de 35 de ani i s-a născut *Şelah*, și acestuia, *Eber*, la 30 de ani, și acestuia *Peleg*, la 34 de ani, și încă alte 5 generații, pînă la nașterea lui *Avraam*, în cetatea *Ur* din Chaldea, «patria sa», cum precizează textul biblic.

După filiația biblică, pe linia lui Sem, au trecut de la deluviu și pînă la nașterea lui Avraam 427 ani, în care timp pe suprafața pămîntului, golită de orice viață umană de potop, au apărut și s-au dezvoltat națiuni mari și puternice, ca asiro-babilonienii, și egiptenii, cu cetăți mari și înfloritoare, ca Babilonul și Ninive, și toată seria de popoare înșirate de Biblie : cușiiți, canaaniiți, elamiții, amoriții, anamiții și heviții, filistenii și hetiiți, și încă atîtea alte neamuri, cîte sînt citate și înșirate de Biblie, cu multe cetăți și orașe, cu regi și armate, «că au acoperit tot pămîntul», cum zice textul biblic. Dar oricît de mult și de rapid s-ar fi înmulțit cei trei fii ai lui Noe, e greu de admis că ei și urmașii lor au putut să populeze tot pămîntul și să nască atîtea neamuri, cu toate calculele ingenioase la care se dedă Iulian, și cu toate încercările pe care le face ca să le alinieze și să le încopcieze în scurta scară istorică, de aproximativ o jumătate de secol după datele referatului biblic, de la deluviu și pînă la intrarea lui Avraam în ținutul Canaan, «pămîntul făgăduinței». După cifrele biblice, adunați cei 1000 de ani de la creație pînă la potop, cu cei 427 de ani de la potop pînă la nașterea lui Avraam, s-ar obține cifra de aproximativ 2000 de ani sau 2027 de ani, dacă se scoate vîrsta de 100 de ani, pe care o are Avraam la nașterea fiului său Isaac, din soția sa legiuită, Sarah, prin care urma să se continue firul legii al filiației patriarhale.

Totuși Iulian, prin un ingenios artificiu de calcul și poate și multă imaginație, scoate data de 3000 de ani pînă la Peleg, fiul lui Eber, al patrulea strămoș al lui Avraam, sub care «s-a împărțit pămîntul», cum zice textul biblic, rămînînd doar 2500 de ani pînă la nașterea Mintuitorului, sau 3000 de ani pînă la sfîrșitul lumii, care sfîrșit trebuia să aibă loc, după credința lui Iulian, cu încheierea secolului VI de la creație.² Motivele care-l vor fi condus pe Iulian la această împărțire, în două etape de cîte 3000 de ani ai existenței lumii, și fixarea sfîrșitului ei, la finele celor șase mii de ani de la creație, cu fixarea arbitrară a primei etape la trei mii de ani la nașterea lui *Peleg*, iar celei de a doua la 500 de ani după nașterea Mintuitorului, par a fi două. Primul, că el era adept al credinței milenariste, curentă în epoca primară creștină, că după nașterea Mintu-

2. Bardenhewer, *Les pères de l'Église*, tom. I, p. 297.

itorului și răspîndirea Evangheliei, lumea se va sfîrși și va începe acea *mie de ani de fericire* pe pămîntul înnoit al celor aleși, acea «împărăție a cerului» pe pămînt, vestită de Evanghelie. Al doilea motiv pentru care «el prelungește perioada *incertă* de la creație și pînă la «împărțirea pămîntului» sub Peleg, deci în preajma apariției lui Avraam în sinul poporului evreu, e ușor de bănuț. De la Avraam și puțin înainte de el, datele, fie cele oferite de istoria poporului evreu, fie cele ale celorlalte popoare, încep să fie mai certe, mai strînse, mai adînc legate de evenimente și fapte istorice. De aceea, în fixarea cifrelor din calculele sale trebuia să fie mai circumspect, ținînd seama de realitatea faptelor, cu care se completau acum datele biblice. Pînă la Avraam însă, jocul cifrelor era mai liber.

De altfel, cifra de 5500 de ani, fixată pentru nașterea Mîntuitorului, ca și cea de 6000 de ani pentru sfîrșitul lumii aveau și o semnificație simbolică, fiind influențate de viziunile profetice ale Apocalipsei, în mare vază în timpurile lui Iulian.

Dar, oricare vor fi fost calculele, erorile, aprehensiunile sau intențiile lui Iulian, fapt este că el duce cronografia sa pînă la anul al 3-lea al împărăției lui Heliogabal, anul 235 al erei noastre, sau anul 5723 de la crearea lumii. Scăzînd din această cifră anii probabili de la nașterea Domnului, s-a ajuns la cifra faimoasă de 5500 de ani de la creație și pînă la nașterea Mîntuitorului, cu care se începe noua era a istoriei, era creștină, era noastră de astăzi. Deși și fixarea cifrei acesteia și-a avut istoricul ei. Ea a oscilat între 5492 socotiți de la crearea omului, în Bisericele Siriană și Antiohiană, 5508 în Biserica Alexandrină și 5509 în Biserica Constantinopolitană, ca să nu le cităm decît pe acestea. Începînd cu veacul VII s-a ajuns la acceptarea cifrei de 5508, care s-a generalizat pentru toată Biserica, inclusiv pentru toată lumea creștină.³

Cauza acestei oscilații în fixarea datei de la creație pînă la nașterea Mîntuitorului, ca și a epocii relativ tirzii, în care s-a ajuns la fixarea ei, abia prin veacul VII, ca și a faptului că Iulian însuși nu ia nașterea Domnului ca punct de reper în calculele sale, stă în felul cum era socotit acest început al erei creștine, în timpurile primare ale creștinismului. Drept început al Bisericii creștine era socotită nu nașterea Mîntuitorului, ci botezul Lui, cu arătarea Sfîntei Treimi și ieșirea Lui la predicare, acel «al cincisprezecelea an al împărăției lui Tiberiu», de care amintește Evanghelistul Luca în capitolul III al Evangheliei sale, și cînd Mîntuitorul avea «vîrsia ca de 30 ani». După această mențiune s-a fixat data nașterii Mîntuitorului, care, de altfel, nici nu se serba separat, ci odată cu botezul, cu Epifania, adică la 6 ianuarie. Ca început al erei creștine era socotită nu nașterea Domnului, ci sîngeroasa persecuție a lui Dioclețian, dintre anii 303-313, căci se zicea: «Sîngele martirilor», atît de numeroși în această prigoană, «a născut Biserica creștină». Sărbătorirea, separată de Epifanie, a Nașterii Domnului, s-a introdus numai prin veacul IV, întîi în Biserica apuseană și apoi în întreaga Biserică, fixîndu-se la 25 decembrie.

3. W. Wilmeros, *Histoire de la religion*, tom. I, pp. 3 și 4.

În ce privește anul nașterii Mântuitorului, părerile erau împărțite. Datele oferite erau puține și insuficient precizate, iar alte izvoare decât cele ale Evangheliilor, nu erau. Dintre Evangheliști ne vorbesc de nașterea Mântuitorului, doar doi: Matei și Luca. După Matei, se știe că Irod era în viață când s-a născut Mântuitorul, care află prin magi de nașterea Mesiei, și că moare curînd după aceea. Căci zice Evanghelia sa, cap. II, vers. 19-22: «După moartea lui Irod, Iosif vestit de înger, s-a întors din Egipt, în pămîntul lui Israel, dar aflînd că Arhelau domnește în Iudeea, în locul lui Irod, tatăl său, s-a temut să meargă acolo, ci s-a dus în părțile Galiei». Nu se precizează însă, la cît timp după nașterea Mântuitorului a murit Irod, nici de cînd domnea în locu-i, Arhelau. Luca ne dă două date ceva mai precise: una, în legătură cu recensămîntul făcut de Quirinus, guvernatorul Siriei, în Iudeea, din ordinul lui August, cap. II al Evangheliei lui Luca, și alta, referitoare la data botezului Domnului de către Ioan, în anul al 15-lea al împărăției lui Tiberiu, urmașul lui August, cînd Iisus Iși începe predica Sa, fiind în vîrstă «ca de 30 ani», cum se exprimă Luca.

Ambele date implicau anumite dificultăți și nepotriviri cu datele din cronologia romană la care se refera Luca. Recensămîntul lui Quirinus, cînd acesta era guvernator al Siriei, avusese loc cu zece ani mai tîrziu decît data indicată de Luca pentru nașterea Domnului, exact anul 749 «ab urbe condita». Și nici cei cincisprezece ani ai împărăției lui Tiberiu nu corespundeau cu data botezului și ieșirii la predică, și cînd Domnul avea «ca 30 ani». Aceste nepotriviri aparente s-au explicat și înlăturat mai tîrziu, stabilindu-se, în ce privește recensămîntul că, după istoricul Suetoniu, și «tabele de la Ancira» au fost *trei* recensămînturi ale lui August, cel de al doilea fiind cu zece ani înaintea celui făcut de Quirinus, ca guvernator al Siriei, dar tot de el, ca *legat* al Cezarului cu această însărcinare pentru Iudeea, și care recensămînt cade exact la anul 749, anul probabil al nașterii Mântuitorului; iar în ce privește anul al 15-lea al împărăției lui Tiberiu, el trebuie a se socoti de la data cînd el a fost coregent, asociat la tron de August, deci cu 15 ani înaintea morții lui August, întîmplată la 19 august 767 al erei romane, sau 14 al erei noastre, ceea ce indică vîrsta Mântuitorului, de la botez, «ca la 30 ani», după expresia circumspectă a lui Luca.

Totuși, aceste incertitudini, care s-au înlăturat mai tîrziu, au făcut pe scriitorii creștini ai epocii să ezite și să evite punerea datei nașterii Mântuitorului drept început al erei și istoriei creștine, utilizînd mai departe cronologia romană. Acest fapt implica însă o întregă serie de dificultăți pentru înserarea diferitelor evenimente din sînul Bisericii, în cadrul istoriei. Aceste dificultăți proveneau în primul rînd din caracterul *universalist* al Bisericii creștine și deci și al istoriei ei, care nu se împăca, nu se alinia felului cum lumea necreștină, și în primul rînd stăpînirea politică își înscrisa și privea faptele și evenimentele istorice. Evenimentele vieții creștine se raportau la întreaga Biserică, răspîndită la toate popoarele, care, acestea, își aveau însă felul și criteriile lor proprii

de a-și înregistra și valorifica evenimentele petrecute fie în trecut, fie în prezent.

Existau mai multe «ere»: *era romană*, care-și calcula anii de la fondarea Romei, acel «ab urbe condita», care revine mereu în paginile istoricilor; «*era greacă*», care-și socotea anii după numărul *olimpiadelor*, care se repetau din patru în patru ani, și după numărul cărora grecii înregistrau evenimentele istorice; «*era egipteană*» sau «era dinastiilor», după care se conduceau egiptenii, și care-și numărau anii după dinastii: dinastia memfitică, dinastia tebaică etc. Asiro-babilonienii se conduceau după anii solari sau «săptămînile de ani», după care și profetul Daniel, trăind în captivitate babilonică, calculează și prevestește data exactă a venirii Mîntuitorului. Evreii înșiși își aveau numărătoarea lor proprie, *era abraamică*, socotită de la ieșirea lor din Egipt — Exodul — și care, după calculele lor, începea cu anul 2017 înaintea erei noastre. Acest fel de calculare era convenabil scriitorilor necreștini, care priveau evenimentele istorice numai în raport cu propria lor istorie, dar nu și pentru cei creștini, care priveau evenimentele istorice sub unghiul universalist al Bisericii creștine, care depășea granițele și marginile teritoriale ale stăpînirilor vremelnice, ale unei sau altei națiuni, fie ea și cea romană, care se socotea stăpînă aproape pe întreg pămîntul cunoscut pînă atunci și intrat în raza istoriei.

Calculul cronografic al lui Iulian Airicanul satisfacea tocmai această cerință, atît de imperios simțită atunci, și de aceea cronografia lui a și fost acceptată, cu toate erorile și arbitrarul lui, de care erau conștienți, atît unii dintre contemporanii lui, cît mai ales urmașii lor din veacurile IV și V, care totuși s-au folosit de el. «Această istorie universală din punct de vedere creștin, zice cunoscutul patrolog *Bardenhewer*, și-a avut mulți și înfocați admiratori. De ea s-a folosit însuși părintele istoriei eclesiastice, eruditul Eusebiu al Cezareii. Transformată apoi în sute de feluri, adesea pînă la deșfigurare, se poate zice că ea a dominat toată istoriografia bizantină» (*Bardenhewer: Les pères de l'Eglise*, vol. I, p. 297); constatare pe care o face și cunoscutul bizantinolog *Krumbacher*, care constată influența calendarului lui Iulian asupra literaturii bizantine, pînă tîrziu, în veacul XIII (*Krumbacher: Byzantinische Litteraturgeschichte*, vol. I).

Între cei ce l-au prețuit și l-au și folosit pe Iulian, trebuie citat între alții *Eusebiu al Cezareii* (255-340), «părintele istoriei bisericesti», cum e considerat, în genere, care, dacă n-a fost «omul cel mai savant al epocii sale», cum îl considerau contemporanii săi (*Tixeront: Précis de Patrologie*, p. 244), a fost, de bună seamă, cel mai erudit istoric al vremii sale. Scrierea sa, *Cronica lumii*, nu e decît o imitație a «Cronografiei» lui Iulian, pe care, de altfel, o și utilizează foarte pe larg, reproducînd din ea părți întregi, cărui fapt se datorește păstrarea celei mai mari părți din scrierea lui Iulian, al cărei original s-a pierdut. Eusebiu, cu toată vasta sa erudiție și mai largi mijloace de informare ca Iulian, aduce prea puține modificări și completări cifrelor lui Iulian, dînd astfel un nou

prestigiu antecesorului său, mărimdu-i totodată puterea de circulație în lumea creștină.

Acest lucru poate să ne mire, atit din partea lui Eusebiu, al cărui spirit critic îl putea face mai rezervat față de datele lui Iulian, cât și din partea Fericitului *Ieronim*, a cărui vastă erudiție este de asemenea cunoscută, și care acceptă și el datele lui Iulian, în traducerea-i latină a «Cronicii» lui Eusebiu. Lucrul însă își are explicația lui. Cei vechi, popoare și istorici, erau în genere aistorici, cu tot paradoxul pe care pare să-l cuprindă această afirmare a noastră. Precizările și documentările istoricilor de astăzi erau străine popoarelor lumii vechi, ca și celor contemporane apariției creștinismului. Aproape la toate aceste popoare, istoria și mitologia mergeau împreună. La romani, istoria mergea pînă la primii regi, cam pînă la anii 750 anteriori erei noastre, cînd se și pune data fondării Romei; de aici începe mitologia, legenda cu Numitor și Amuliu, cu Rea-Sylvia, Romulus și Remus, cei alăptați de lupoaică, și apoi zeii.

La greci, istoria merge pînă la Licurg și Solon, vechii legislatori, după care încep zeii și semizeii, — deci mitologia. Aceeași mentalitate era la egipteni, la care, în primele dinastii zeii și regii sînt tot una, cum era cazul, de altfel, și la asiro-babiloneni, la indieni ca și la chinezi, care-și socoteau, pînă în preajma vremurilor noastre, regii ca «fii ai cerului», descendenți din substanță divină. Singura excepție o făceau, în această privință, vechii iudei, al căror riguros monoteism le interzicea zeificarea oamenilor, deși și ei se socoteau în permanent contact cu Iehova Savaoth, conducător al oștirilor. Ideea mesianică de care erau animați, le impregna însă un anumit simț istoric, simț care se desprinde și din paginile «Genezei», cu toată scurtimea scării la care sînt reduse, condensate și aliniate procesele de desfășurare ale istoriei lumii. Această desfășurare are în sine ceva *dinamic, evolutiv și dramatic*, cu deosebire de felul *static și ciclic*, cum își reprezentau acest proces celelalte popoare și religii, dominate de ideea unui fatalism cosmic — *ananké* — al grecilor, *fatum* al romanilor, *karma* al indienilor, indiferent de lungimea sau scurtimea anilor pe care se desfășura mersul istoriei.

Această *aistoricitate* a lumii vechi, ca și necesitatea unui cadru unic și universal al istoriei omenirii, în care să se înscrie pregătirea, apariția și dezvoltarea Bisericii creștine, ea însăși cu caracter universalist, a urșat și impus chiar, de la început, acceptarea «Cronologiei» lui Iulian, căreia cu timpul i s-au adus doar modificări și completări, ca și *limitarea* ei prin fixarea datei nașterii Mîntuitorului, cu care se încheia era veche și începea era creștină, era noastră de astăzi. Deși și în calcularea datei nașterii Mîntuitorului și deci începutul erei noi erau anumite dificultăți de înlăturat, Iulian o fixase la anul 750 al erei romane. Irineu și Tertulian o pun la 751 al aceleiași ere. Clement Alexandrinul și Eusebiu al Cezareii, la 752. Alții o puneau anterior sau posterior acestor date. Cu timpul ea s-a fixat la anul 754 al erei romane, datorită calculelor lui *Dionisie Exiguul*, un monah erudit, originar din părțile Scitiei, deci a Daciei noastre, plecat la Roma în anul 500, unde trăiește pînă la 540, deslășurînd o foarte bogată activitate publicistică, în special ca traducă-

tor din grecește în latină al colecțiilor de canoane disciplinare apărute în Orient, pînă la el. Plecînd de la disputa referitoare la fixarea datei sărbătoririi Paștelui, Dionisie propune înlocuirea utilizării erei romane cu era creștină, care trebuie să înceapă cu nașterea Mîntuitorului și nu cu «era martirilor», din timpul persecuțiilor lui Dioclețian, cum era pînă atunci uzul în Biserică. Pentru aceasta trebuia fixată data nașterii Mîntuitorului, pe care el o fixează la anul 754 de la fondarea Romei. Calculul lui Dionisie era, evident, greșit, el punînd nașterea Domnului cu cel puțin 5 sau 6 ani mai tîrziu decît data reală a nașterii, eroare ușor de constatat, odată ce se știe că Irod, care moare la anul 750 «ab urbe condita», era încă în viață cînd se naște Mîntuitorul. Cu toate acestea, și pentru motive care nu pot fi arătate aici și acum, această dată a fost acceptată de întreaga Biserică, anul 754 fiind socotit anul începutului erei creștine, numită și *era dionisiană*, în deosebire de era romană, utilizată pînă la Dionisie. Și cu toată corectura făcută ulterior acestei date, ea a rămas în uzul Bisericii și a lumii creștine în genere, istoria ducînd cu sine această eroare de calcul pînă în zilele noastre, atît în scrisul bisericesc cît și în cel laic.

Data fixată de Dionisie pentru nașterea Domnului a dus și la schimbarea datei fixate de Iulian, acei 750 de ani pentru nașterea Mîntuitorului de la fondarea Romei, cît și cei 2500 de ani de la crearea lumii pînă la nașterea Domnului, ajungîndu-se astfel la acei 5508 ani de la crearea lumii, cifră rămasă în uz, cu toate erorile și arbitrarul pe care le conține. Dar încă o dată — și lucrul trebuie accentuat și reținut : *această dată*, care continuă să fie «un scandal pentru știință și rațiune», cum se exprimă recent teologul protestant *Paul Wernle*, de altfel un spirit foarte ponderat, *nu este nicăieri înscrisă în Biblie*, fie a Vechiului, fie a Noului Testament, și nu are nici o aprobare oficială din partea Bisericii. Ea se păstrează totuși prin obișnuință și din conveniență, și fiindcă ar fi greu să se modifice și să se corecteze tot ceea ce s-a scris în acești aproape 2000 de ani de la începutul erei creștine, cum de altfel e cazul cu însăși data nașterii Mîntuitorului, care-și duce, de-a lungul istoriei, eroarea celor cinci ani de datare pe care-i conține.

Și dovada eclatantă că această cifră nu-și are nici un temei biblic, o oferă faptul că evreii înșiși, în numărătoarea lor, reduc această cifră la 3761 de ani, iar în Noul Testament se dă acestei perioade o extensie cu mult mai mare decît cea fixată de Iulian. Lucru care, pînă acum, după cît știu, n-a fost evidențiat. Este ceea ce aduce, *ca element nou*, acest studiu al nostru, în mult frămîntata și discutata problemă a cronologiei biblice.

Intr-adevăr : Evanghelistul Matei, în cap. I al Evangheliei sale, dînd «Cartea neamului lui Iisus Hristos», după ce înșiră spița tuturor neamurilor de la Avraam pînă la Iosif și Maria, zice, recapitulativ, în versetul 17 al aceluiași capitol : «Așadar, peste tot, de la Avraam pînă la David, neamuri patrusprezece ; de la David pînă la robia din Babilon, neamuri patrusprezece ; iar de la robia din Babilon și pînă la Hristos, iarăși neamuri patrusprezece ; în total deci 42 de neamuri, sau generații, căci aceasta

se înțelege prin cuvîntul «neamuri», prin care s-a tradus la noi corespondentul grec γένος al textului Septuagintei. «O generație» nu include însă un singur ins, ci cel puțin 4 sau 6 inși, după cum e considerată generația: mică, compusă din bunic, tată, fiu și nepot, sau *generația mare*, compusă din: străbunic, bunic, tată, fiu, nepot, strănepot, cum și era de fapt adevărata familie *patriarhală*, care-și ținea strînși, sub aceeași autoritate paternă, toată generația care se putea ajunge unul cu altul, încă în viață fiind. Socotind acum vîrsta medie a fiecărui ins la 120 de ani, așa cum e fixată în cap. VI, vers. 3 al Vechiului Testament, deși această vîrstă a fost mereu depășită de aproape toți urmașii lui Adam pînă la Avraam și de Avraam însuși, care la o sută de ani are pe Isac, fiind anii vieții sale 175, iar Isac 180 de ani, urmează că o generație mică cuprindea minimum 240 de ani, iar o generație mare cum era, în genere, și deci și la evrei: «generația patriarhală», și în care străbunicul putea să fie încă în viață cînd i se naște strănepotul, cuprindea îndoitul acestei cifre, adică 480 de ani. Socotind deci cele 24 de generații mici, avem 5760 de ani, și numai de la Avraam, iar calculînd cu generațiile mari, am avea îndoitul acestei cifre, deci 11.520 de ani, și aceasta numai de la Avraam și nu de la Adam și începutul creației, cum calcula Iulian, ceea ce ar mări cu mult cîtimea și proporțiile acestei cifre. Deci Evanghelia, adică Biblia însăși contrazice și anulează acei 5508 ani de la crearea lumii și pînă la începutul erei noastre, sau pe cei 7468 ani ai timpului de azi.

De aceea sînt fără obiect criticile care se aduc pe această temă inspirației biblice, după cum sînt de prisos și dăunătoare chiar «Scripturii» acele încercări «științifice», făcute de unii apologeți prea zeloși, în sprijinul acestei vetuste cronologii zise «biblică».

Recent chiar, savantul abate catolic *Th. Moreux*, directorul observatorului astronomic din Bruges, el însuși un astronom reputat, în lucrarea sa: *Les confines de la science et de la foi*, plecînd de la diversitatea anilor pe care diferiți astronomi, pe baze de date științifice, îi adscriu procesului evolutiv al formării cosmosului, — diversitate mergînd de la miliardele de ani, cerute de dezintegrarea atomilor de uraniu și pînă la numai cîteva mii de ani, admiși de alții, pe baza schimbărilor bruște dar catastrofale, intervenite în evoluția cosmosului, încearcă să strecoare și posibilitatea științifică a acestor 5508 ani ai lui Iulian Africanul. Și aceasta în pofida faptului că în aceeași Belgie, un alt savant abate, *Jules Lemaitre*, «a formulat și a lansat cea mai îndrăzneată, cea mai nouă și mai ingenioasă teorie asupra expansiunii universului, cum se exprimă profesorul de fizică astronomică de la Universitatea din București, dl. *Victor Vilcovici*.

Încercări sterile și inutile, dăunătoare și științei și credinței. Că unii dintre creștini calculează, din obișnuință, și azi, cu această cifră, cum o făceau din *credință* înaintașii noștri, se poate, și e explicabil. Sîntem în atîtea privințe robi ai tradiției și ai vechilor concepții. Și nu numai în materie de credință, ci și în atîtea alte domenii ale comportării noastre

față de lume, față de istorie, față de știință. Iată : vorbim și astăzi în mod curent că soarele răsare și apune, ca și cum el s-ar învîrți în jurul pămîntului și nu contrariu, deși știm că adevărul e acesta din urmă. Vorbim de existența eterului și-l implicăm, ca oameni de știință exactă în ipotezele noastre, deși știm că acest al cincilea element al vechii cosmogonii aristotelice, acest «Quinta essentia», «quintesența lucrurilor», nu există. Vorbim de indestructibilitatea atomului, după vechea concepție atomistică și astăzi, în epoca uluitoare și uimitoare a disocierii atomice, cu urmările ei catastrofale sau neînchipuitele-i resurse și posibilități creatoare și regeneratoare. La fel vorbim și de cei 5508 ani «biblici» ai lumii de la creație, cînd știm că adevărul e altul. Și totuși o facem, prin puterea tradiției, a mediului, a obișnuinței.

Pe omul de credință însă, nu anii scurși de la facerea lumii îl interesează, ci însăși «facerea lumii». Și pentru omul de credință, această lume este *opera lui Dumnezeu*. Pe care lume, Dumnezeu a făcut-o bună. Pentru a aduce pe om la «starea cea dintii», cînd a ieșit bun din mîna Creatorului, Mîntuitorul, la «plinirea vremii» s-a jertfit pentru omenire, spre a o face mai bună, mai curată, mai fericită. Pentru această țintă e scrisă toată Scriptura, și spre această țintă tinde și trebuie să tindă omul de credință și omul de bună credință. Căci nu punînd cruci deasupra laboratoarelor în care se fabrică bombele distrugătoare ale lumii și civilizației se aduce laudă Creatorului, ci luptînd pentru pacea lumii și buna învoire și conviețuire între oameni, — se slujește lui Hristos și se realizează Evanghelia Lui în lume.



DESCOPERIREA SCRIERILOR GNOSTICE MANUSCRISELE COPTE DE LA NAG HAMADI

Secolul nostru, așa de bogat în descoperiri științifice, care au revoluționat aproape complet cunoștințele trecutului, n-a fost sărac nici în descoperiri de ordin arheologic, căci și pe acest teren descoperirile făcute sînt de importanță capitală. De sub pămînt au ieșit la iveală numeroase documente, care îmbogățesc nebănuit cunoștințele noastre asupra trecutului omenirii. În domeniul teologiei, disciplina care stă în fruntea celorlalte pare să fie aceea a istoriei religiilor, căci dacă ne luăm după rezultate, ea a fost cea mai privilegiată. Astfel, către 1930 s-au descoperit la Fayum,¹ în Egipt, șapte volume de scrieri maniheice. În 1941 s-au găsit aproape de Tura² cîteva scrieri inedite ale lui Origen și ale discipolului său Didim cel Orb. În anul 1947 s-au descoperit la Qumran, aproape de Marea Moartă, vestitele manuscrise, care vor fi nebănuit de interesante pentru înțelegerea timpului în care a apărut creștinismul.

Cam în același timp cu descoperirea de la Marea Moartă, și tot din întîmplare, în Egiptul de Sus s-a găsit un lot de manuscrise copte, care, pe cît se pare, provin din secolul III după Hristos. Deși n-au fost complet descifrate, manuscrisele copte se arată a fi de o bogăție nebănuită. După cum spune cunoscutul coptolog H. Ch. Puech,³ o asemenea descoperire nu îmbogățește și nu reînnoiește numai cunoștința pe care noi o aveam pînă aci despre literatura, despre genealogia sau istoria gnosticismului, ci ea revoluționează și deschide cercetătorilor îndreptați spre acest domeniu o cale absolut distinctă de toate acelea pe care critica a putut să le urmeze mai înainte.

Descoperirea aduce lumini noi și pune probleme noi. De pe acum putem semnala că ea interesează domenii variate, precum: sincretismul eîenistic, istoria creștinismului primar, istoria dogmelor și formării canonului, gîndirea iraniană veche, iudaismul essenian, maniheismul etc.⁴ Anii care vor veni ne vor da putința să cunoaștem tot mai bine mediul în care a apărut creștinismul.

1. Localitatea Fayum se află în Egiptul de Sus, aproape de anticul lac Moaris, mai sus de Cairo.

2. Tura se află la 10 km de Cairo.

3. *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte*, în «Coptic studies in honor of Walter Ewing Crum», Boston, 1950, pp. 91-54.

4. Cf. E. Meyerovitch, *Les manuscrits gnostiques de Haute-Égypte. Découverte d'une bibliothèque copte à Nag Hamadi*, în revista «Diogenes», nr. 25, Janvier-Mars 1959, pp. 94-124.

LOCUL ȘI ISTORICUL DESCOPERIRII

Manuscrisele copte de care ne ocupăm aci s-au găsit în localitatea Nag Hamadi⁵ din Egiptul de Sus, și anume în ținutul care pe timpul Bisericii creștine primare se numea regiunea Tebaidei, după vestitul oraș Teba, din apropiere. Aci se găsește o lișie de pământ de-a lungul Nilului, cu mult nisip dar și cu multe plantații de trestie de zahăr. Fișia înconjură trei sate: el-Qasr, ed-Debbah și es-Sayyad, ultimul corespunzând cetății antice Schenesit-Khenoboskion, unde pe la începutul secolului IV, Sf. Pahomie cel Mare venise și făcuse ascultare, sub Părințele Palemon, mai înainte de a grupa în jurul lui aceștii destinați să trăiască după prima regulă eremită.⁶ Mai la nord, regiunea este dominată de o faleză de calcar, numită azi Djebel et-Tarif, peste tot gărită de hipogee,⁷ mormintele faraonilor din dinastia VI. Sub aceste mari hipogee, faleza este gărită de numeroase grote, înguste și profunde, unde corpurile erau înhumate sumar. Este evident că avem de-a face cu un cimitir, mai nou decât timpul faraonic, cimitir care se întindea pînă la 100 m de poalele muntelui și pînă la nisipul deșertului. Cea mai mare parte a acestui cimitir a fost săpată de felahii moderni, pentru a-și scoate îngrășămîntea naturală, numită în arabă *sebakh*. Acest cimitir este antica necropolă care servea cetății Diospolis Parva, apoi localității Khenoboskion, necropolă vastă dar săracă, în care corpurile erau depuse în fundul gropii, înfășurate numai cu un giulgiu.⁸

Felahii din sătucul ed-Debbah și din cătunul vecin, Hamra-Dum, săpînd în partea de miazăzi a necropolei după *sebakh*, au descoperit, din întâmplare, un *zir*,⁹ adică un borcan, din care, spărgîndu-l, a ieșit la iveală un val de manuscrise¹⁰ din papirus, unele din ele legate în piele. Fiind poate nemulțumiți că au găsit numai hîrtii vechi și nu obiecte prețioase, felahii au rupt o parte din filele manuscriselor, sau le-au ars.¹¹ Ceea ce a rămas a fost vîndut pe 3 lire egiptene, cam 300 de lei romînești.

În 1956, unul din volume a fost cumpărat de un anticar belgian, Albert Eid, alt volum a fost cumpărat de Togo Mina, conservatorul muzeului copt din Cairo-vechi. Ele au fost descrise într-o comunicare ținută

5. Nag Hamadi este numele arab, de azi, al localității unde s-au găsit manuscrisele. Ea este situată pe malul stîng al Nilului, cam la 100 km de antica cetate Teba (azi Luxor). În vechime, regiunea aceasta avea capitala la *Hu* (Diospolis Parva a grecilor), care un timp a fost chiar capitala Egiptului de Sus.

6. E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 95.

7. Hipogeele erau construcții subterane ori morminte la cei vechi.

8. J. Doresse, *Les livres secrets des Gnostiques d'Égypte*, Paris, Plon, 1958, pp. 150-151.

9. Cf. lucrarea lui H. Ch. Puech, tradusă de I.P.S. Tit Sîmedrea și publicată în revista «Mitropolia Olteniei», anul X, nr. 1-2, ian.-febr. 1958, p. 121.

10. Curios, în arabă, borcanului i se spune *zir*, cuvînt foarte aproape de francezul și englezul *jarre*.

11. Aceasta-i numai o părere, căci cu timpul s-ar putea să se găsească și restul filelor care lipsesc astăzi.

în ziua de 20 februarie 1948 la Académie des Inscriptions et Belles Lettres, de către d-nii H. Ch. Puech și Jean Doresse.¹²

Cît despre celelalte volume,¹³ după multe peripeții ele au fost achiziționate de un colecționar particular, care a cerut expertiza muzeului copt. Un rezumat al raportului stabilit a fost comunicat de J. Doresse, tot la Academia menționată mai sus, în 1949. După laborioase negocieri, pe cale legală, s-a ajuns la achiziționarea a 11 din aceste manuscrise de către guvernul egiptean,¹⁵ toată colecția fiind așezată în muzeul copt. Totuși, manuscrisul din mîna lui Eîd¹⁶ ieșise din Egipt și, după o peregrinare prin Statele Unite și Belgia,¹⁷ a fost achiziționat, la 10 mai 1952, de către Institutul Jung din Zürich; de aceea, de acum înainte, el va purta titlul de Codex Jung, după numele vestitului psiholog elvețian. Pentru publicarea acestor scrieri a fost constituit un comitet internațional, care s-a întrunit pentru prima oară în 1956.¹⁸ Primul volum din reproduceri fotografice, datorit lui Pahor Labib, a apărut nu de mult.¹⁹

Aceste 13 volume, cîte sînt toate, reprezentînd cam 1000 de pagini, din care 794 sînt întregi, unesc la un loc cam 49 de scrieri, toate inedite, afară de două deja cunoscute. Toate sînt scrise în limba coptă.²⁰ Zece din aceste volume sînt scrise într-un dialect vorbit în Egiptul de Sus, adică în copta sahidică. Codex Jung folosește un alt dialect, și anume din Egiptul de Mijloc, numit subakhmimic, probabil de la localitatea actuală Akhmim, fosta Panopolis, ceva mai jos de antica Tebă. Un alt dialect folosit în manuscrisele aflate la Nag Hamadi, nici pînă acum n-a fost identificat.

Unsprezece din aceste volume sau codexuri au forma de cărți, alcătuite din foițe de papirus, legate în piele fină, în felul ghiozdanelor noastre de altădată. Scoarța din față se peirece în dos, în chip de limbă triunghiulară care, îndoită, asigură închiderea cărții. Una din aceste legături este

12. H. Ch. Puech și Jean Doresse, *Nouveaux écrits gnostiques découvertes en Egypte*, publicat în «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», 1948, pp. 87-95.

13. În total au fost descoperite 13 volume, întregi ori sfărîmate, azi desemnate în general cu numele de codexuri.

14. E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 96.

15. Cf. Pahor Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum of Old Cairo*, Cairo, 1956, p. 1.

16. Un interval de timp, acest volum a purtat numele de Codex Eid.

17. Cf. H. C. Puech, în traducerea I.P.S. Tit Sîmedrea, p. 121.

18. Această reuniune s-a ținut la Cairo, de la 29 sept. la 27 oct. 1956. Atunci, acest comitet era compus din: dr. Pahor Labib, directorul muzeului copt, profesorii Samy Gabra, Murad Camel, G. Sobhi, Yassah Abd-el-Masih; apoi J. Doresse (Paris), dr. C. A. Meier (Institutul Jung din Zürich), profesorii Th. C. Peterson (S.U.A.), H. Ch. Puech, (Paris), G. Quispel (Utrecht, Olanda), W. Till (Anglia). Cf. Pahor Labib, *Coptic Gnostic Papyri*, p. 2, și H. Ch. Puech, în «Revue de l'histoire des Religions», 1957, t. CLI, pp. 267-270; cf. E. Meyerovitch, *op. cit.*, în revista «Diogène», p. 97.

19. Pahor Labib, *op. cit.*, p. 2.

20. Se știe că limba coptă a constituit ultimul stadiu al limbii egiptene, după care a intrat în rîndul limbilor moarte.

ornată de o cruce cu toartă.²¹ Cu excepția Codexului Jung, aceste numeroase manuscrise au dimensiunile cam de 25×11 cm, iar caligrafia lor este destul de îngrijită.

CE CUPRIND MANUSCRISELE DE LA NAG HAMADI?

Iată clasificarea pe care o face dl. Puech²² acestor manuscrise copte: *Codex. I.* A intrat în muzeul din Cairo, din 1946. Are 144 de pagini, este scris în dialectul sahidic și grupează cinci scrieri. Ar fi de datat pe la mijlocul sau a doua jumătate a secolului IV. Trebuie accentuat că datele indicate pentru diferitele manuscrise sint cele care au fost fixate provizoriu; ele rămân discutabile, date fiind incertitudinile în care ne aflăm încă, în materie de paleografie coptă.²³

Prima scriere ce se află în Codex I și în același timp și cea mai importantă, este cea numită *Apocryphon*.²⁴ Trebuie să fie anterior mijlocului secolului II, căci Sf. Irineu l-a utilizat la compunerea cap. XXIX, cartea I a operei sale, consacrată combaterii ereziilor.²⁵ Există și alte versiuni ale acestei scrieri *Apocryphon*, după cum vom vedea, în alte volume ori codexuri descoperite la Nag Hamadi. Una din aceste versiuni este cea aflată în *Papyrus Berolinensis* 8502, datînd din sec. V, achiziționat în secolul trecut de către muzeul din Berlin, dar care n-a fost publicat decît recent, de unde se vede că el continuă o a patra recenzie a tratatului nostru.

A doua scriere din Codex I este intitulată *Cartea Sfîntă a Marelui Spirit Invizibil*. Iată explicarea de sub titlu: «Aici este cartea pe care a scris-o marele Set. El a depus-o în munții înalți, pe care soarele nu se ridică niciodată și nici nu poate s-o facă. Din zilele profeților, Apostolilor și predicatorilor, niciodată numele (său) n-a apărut în inimi și nici n-a putut s-o facă. Urechile lor n-au auzit niciodată...». Acest text ar fi fost scris de un învățat gnostic, Goggesos, supranumit Eugnost. Este o operă de un gnosticism decadent și cabalistic.

A treia scriere este legată de același personaj, intitulîndu-se Epistola lui *Eugnost Fericitul*.

A patra scriere este *Sophia ori Înțelepciunea lui Iisus Hristos*, în care se reproduce aproape textual conținutul epistolei de mai sus.

În ce privește scrierea V și ultimă, *Dialogul Mintuitorului*, din cauza relei stări a manuscrisului nu i s-a putut face pînă acum o descriere detaliată.

21. Această cruce cu mîner pare să fie semnul hieroglific care, în timpurile faraonice, desemna viața. Cf. C. Daniel, *Sur l'origine et la provenance des papyrus gnostiques coptes de Nag Hamadi*, articol publicat în periodicul «*Studia et Acta Orientalia*», nr. 2.

22. În *Encyclopédie française*, Paris, 1957, tome 19, 42.2-42.13. Cf. E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 97, și în lucrarea lui Puech, traducă de I.P.S. Tit Simedrea.

23. Aceasta o spune Puech în toate publicațiile sale.

24. Deși *Apocryphon* înseamnă «ascuns, secret», totuși, aici, sensul său pare să fie de «carte sfîntă» sau «secretul lui Ioan», numiri aflate pentru această scriere și în alte codexuri.

25. Irineu, *Adversus Haereses*, locul arătat.

*Codex II sau Codex Jung*²⁶ prezintă o caracteristică aparte²⁷ în sinul colectivului codexurilor, adică a volumei lor de manuscrise copte. Formatul lui este mai lung (29×14 cm), scrierea diferită fiind compusă în idiomul subakhmimic. El datează cam de pe la jumătatea secolului IV. Circa 100 de pagini au fost achiziționate de Institutul Jung; la acestea se vor aduna încă 44 de pagini, regăsite într-un lot din muzeul copt din Cairo. *Codex Jung* are patru scrieri, la care s-a adăugat o scurtă *Rugăciune*, zisă a *Apostolului* (Petru?).²⁸

Prima din aceste scrieri este o epistolă a lui Iacob către un destinatar necunoscut, în care fratele Domnului după trup arată că înaintea înălțării Domnului, care a avut loc nu la 40 de zile de la înviere, cum precizează Faptele Apostolilor I, 3, ci cu 550 zile mai târziu, Hristos i-a fi încredințat lui și lui Petru învățături secrete. Importanța atribuită lui Iacob, fratele Domnului și primul episcop al Ierusalimului, se datorește tradiției iudeo-creștine. Așa, de exemplu, Eusebiu²⁹ raportează³⁰ că după învierea Sa, «Hristos ar fi transmis gnoza lui Iacob cel Drept, lui Ioan și lui Petru, care la rîndul lor (ar fi transmis-o) celorlalți Apostoli». Istoriisirea despre înălțare, făcută în scrierea aceasta, amestecă în mod straniu datele biblice (ca de exemplu înălțarea lui Iisus), cu reprezentările păgânești (figurația apoteozelor și triumfurile imperiale). Iisus se înalță la cer pe «carul Spiritului», cu mîna dreaptă ridicată în sus în semn de mîntuire. Iacob și Petru, chemați și întrebați de ceilalți ucenici, povestesc că au auzit și au văzut acest fapt. Impotrivirea ascultătorilor hotărăște pe Iacob să împrăștie pe ucenici și numai el singur urcă în Ierusalim. Precum se vede, narațiunea se deosebește destul de mult de cea din cărțile canonice.³¹

A doua scriere din *Codex Jung* este *Evanghelia Adevărului*, operă incontestabil valentiniană³² și care se poate data înainte de anul 180. În adevăr, în această privință avem mărturia Sfintului Irineu, care o menționează către anii 180-185. W. C. van Unnik³³ merge chiar mai departe, cînd spune că Valentin și-ar fi înlocuit lucrarea la Roma, între anii 140-145. Oricum, *Evanghelia* aceasta este destul de interesantă. Pînă acum

26. Numărul II a fost dat acestui codex de către clasificarea făcută de comitetul amintit. Cf. H. C. Puech et G. Quispel, *Les études gnostiques du Codex Jung*, în «*Vigiliae Christianae*», 8, 1954, pp. 1-51. *Codex Jung* se numise mai întîi *Codex Eid*, după numele anticarului care-l cumpărase.

27. E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 98.

28. Cf. H. Ch. Puech, *op. cit.*, trad. de I.P.S. Tit Simedrea, p. 126.

29. Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, II, 1, 3-4.

30. Eusebiu deține știrea dintr-o operă care azi nu mai există decît în cîteva fragmente. Această operă ar fi fost a lui Clement Alexandrinul și s-ar fi numit *Hypotyposes*. Cf. E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 98.

31. Cf. H. C. Puech, *op. cit.*, trad. I.P.S. Tit Simedrea, p. 127.

32. Valentin este unul din capii mișcării gnostice, alături de Vasilide și alții. Totuși, originea valentiniană este contestată, — pe cît se pare —, pe bună dreptate, de către Hans-Martin Schenk, care și-a anunțat o lucrare asupra acestei probleme. Cf. *Teologische Literaturzeitung*, nr. 83, 1958, col. 497, nr. 1. Apud E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 98.

33. W. C. Van Unnik, *The origin of the recently discovered Apocryphon Jacobi*, în «*Atti dell' VIII Congresso internazionale di Storia delle Religioni*», Firenze, Sansoni, 1956, pp. 406-408, și în «*Vigiliae Christianae*», X, 1956, pp. 148-156.

ne era cunoscută numai după nume, și, ținând seama de o scurtă frază din Pseudo-Tertulian,³⁴ aproape numai din mărturia Sfântului Irineu, și anume din marea său tratat contra gnosticismului,³⁵ unde se vorbește destul de puțin de Evanghelia Adevărului. Tertulian istorisește că Valentin ar fi râvnit la episcopat, dar, neizbutind, ar li rupt-o cu Marea Biserică. Dacă Evanghelia Adevărului a fost compusă de către doctrinarul școlii valentinieni în epoca indicată, adică înaintea acelei rupturi, atunci noi putem intui, în primele sale linii, formația doctrinei gnostice proprii lui Valentin.³⁶

Pentru ce acest nume, de «Evanghelie»? Fiindcă chiar sub acest titlu o citează Irineu, precizând că ea nu este de acord cu cele patru Evanghelii canonice, asupra nici unui punct. Prin scopul său, ea nu se aseamănă nici cu celelalte Evanghelii apocrife, care totdeauna pretind să facă rectificări asupra unui punct ori altul din Evangheliile canonice. Cadrul nu-i nici el conform tipului acelor Evanghelii gnostice, în care Hristos înviat încredințează câtorva discipoli aleși descoperiri secrete și înunuate. Spre deosebire de toate acele Evanghelii, ea nu conține nici o referință la viața lui Iisus, nici un citat din cuvintele Sale. Mai de grabă ea are forma unei omilii, a unei meditații. Doctrina ei nu are caracteristici specific gnostice. În ea nu se află urme de eoni, nici o distincție între Tatăl și Demiurg. Hristos este zugrăvit ca Logos, Salvatorul, Trimisul. Contemporanii ortodocși ai lui Valentin folosesc și ei aceiași termeni. Analiza textului demonstrează că autorul Evangheliei Adevărului cunoștea Evangheliile canonice, Epistolele pauline, Epistola către Evrei, Apocalipsa, chiar dacă în ea nu se află urme din Faptele Apostolilor, din Epistola I a lui Ioan și nici din Epistola I a lui Petru. Lucrul acesta este prețios pentru istoria canonului. Vedem astfel că la Roma, în mijlocul secolului II, avea autoritate o colecție de scrieri aproape identice celei a cărților canonice. Pentru autorul textului Evangheliei Adevărului, ele erau purtătoare Bunei Vestiri, asupra căreia el a meditat și pe care, la rîndu-i, el le va prezenta sub o formă mai condensată.³⁷

Iată câteva din cuvintele acestei Evanghelii gnostice :

«Evanghelia Adevărului este bucurie pentru cei care au primit, de la Tatăl Adevărului, darul de a-l cunoaște prin puterea Verbului venit din Pîroma, imanent Cugeării și Intelectului Tatălui, (El) care este cel ce se cheamă «Mîntuitorul»... Neștiința cu privire la Tatăl a produs durere și spaimă. Și durerea s-a îngroșat ca o ceață... Fiindcă uitarea s-a produs pentru că ei nu cunosc pe Tatăl; atunci cînd ei cunosc pe Tatăl, uitarea pierde de la sine. Aici este Evanghelia celui pe care ei îl caută, (Evanghelie) pe care El a descoperit-o celor desăvîrșiți, grație milei Tatălui, ca taină ascunsă, (El) Iisus Hristos. El a luminat pe cei care sînt în întuneric din cauza uitării... Iată pentru ce greșeala s-a înfuriat contra

34. *Adversus omnium haereses*, cap. IV.

35. *Adversus haereses*, III, 11, 9.

36. H. Ch. Puecli, articolul *Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute Égypte*, în «Encyclopedie française», tome XIX, 42.4-42.13.

37. E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 108.

Lui. Ea L-a urmărit, L-a oprimat, L-a nimicit. El a fost ținut pe lemn... Dar pentru oamenii deșteptați de El la cunoștință, ei au învățat (să contemple) aspectele feței Tatălui. Ei au cunoscut și au fost cunoscuți; au fost slăviți și au slăvit. Ei știu de unde sînt veniți și unde merg; ca cel care fiind îmbătat, s-a dezbătat și, trezit, a restabilit ce-i era propriu. Și atunci Tatăl este în ei și ei sînt în Tatăl, fiind desăvîrșiți, fiind invizibili în Ființa cu adevărat bună. Nu le lipsește nimic, în nimic, ci ei se odihnesc înprospătați prin Duhul».

Evangelium Veritatis nu prezintă un caracter specific gnostic, întrucît nu întîlnim în ea urme de dualism la crearea lumii, și nici unul din acele mituri pe care le găsim în Apocalipsele gnostice. Aci avem un Dumnezeu mai mult uitat, decît de nerecunoscut. Nu avem nici acel dochetism care colorează mai mult sau mai puțin gnoza creștină, întîlnit pînă și în Coran, care face pe Hristos o ființă pur spirituală, deci care n-ar fi suferit în trup. Totuși, *Evangelia Adevărului* are o oarecare înrudire cu spiritul gnostic. Așa, de exemplu, problema răului în această *Evangelie* nu este neascultarea de porunca lui Dumnezeu, ci ignoranța.

Cu toate că în cuprinsul *Evangeliei Adevărului* se vorbește de Iisus, nu găsim însă nici un cuvînt despre parusie și nici despre sfîrșitul timpurilor. După ea, nici o stihie nu va ajunge la un punct final. Cu toate acestea, *Revelația* lui Dumnezeu trece prin Hristos. *Evangelia Adevărului* este net hristocentrică. Hristos este cel ce dă adevărul. El este Fiul. De asemenea, El este numele Tatălui.

După cum am amintit, scrierea nu este o *Evangelie*, ci mai degrabă o omilie plină de îndemnuri la adresa ascultătorilor.³⁸ Dintre cele 49 de cărți găsite în Biblioteca de la Nag Hamadi, această *Evangelie* este prima scriere editată și tradusă în limba franceză.³⁹

A treia scriere din Codex Jung este *Cuvîntarea despre Înviere*, sub forma unei epistoale adresată unui oarecare Rheginos, epistolă care a fost studiată de Puech și Quispel.⁴⁰

Importanța acestei epistoale, destul de scurtă, și pe care autorii de mai sus o atribuie lui Valentin sau unui discipol al său, dascăl gnostic din secolul II, constă în aceea că ea ne permite pentru prima oară să vedem ce gîndeau gnosticii cu privire la înviere. Elenismul credea într-o mortalitate mai mult sau mai puțin impersonală și automată. Concepțiile Bisericii primare nu erau grecești, ci semitice. Omul va fi judecat și înviat din moarte, în integritatea lui. Aici vedem că valentinienii credeau într-o înviere pur spirituală și «deja împlinită», doctrină căreia i se opune Sf. Pavel (II Timotei II, 18). Iată ce se spuse în «*Cuvîntarea despre înviere*»:

«Mîntuitorul a nimicit moartea, dar nu în secret, în așa fel ca să nu știm. Căci El n-a rămas în lumea pieritoare. El a fost mutat în eonul

38. H. Ch. Puech, *op. cit.*, în trad. I.P.S. Tit Sîmedrea, p. 128.

39. M. Malinine, H. Ch. Puech et G. Quispel, *Evangelium Veritatis* («*Studien aus dem C. G. Jung-Institut*», VI), Zürich, Rascher-Verlag, 1956.

40. H. Ch. Puech et G. Quispel, *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, în «*Vigiliae Christianae*», 8, 1958, apoi singur G. Quispel, *The Jung Codex and its significance*, The Jung Codex, London, 1955, pp. 37-38.

nepieritor. El a înviat înainte de contopirea vizibilului în invizibil și ne-a asigurat calea nemuririi noastre. Atunci, cum a spus Apostolul (Pavel), noi am suferit cu El și am înviat cu El, și ne-am suit la cer cu El. Dar dacă ne-am manifestat în lume îmbrăcînd pe Hristos, noi sîntem razele lui Hristos și sîntem susținuți de El, pînă la adormirea noastră. În aceasta constă moartea noastră în această viață. Sîntem atrași la cer de El, ca razele de soare, fără ca nimic să ne facă vreun obstacol. În aceasta (așa) este învierea spirituală, care înghite învierea psihică ca și pe cea carnală». ⁴¹

Este de remarcat că, în timp ce influența Sfîntului Pavel nu se descoperă în mod net la scriitorii noștri ortodocși din secolul II, găsim adunate, sub pana unui gnostic, temele caracteristice ale hristologiei și misticii pauline. ⁴²

Moartea în timpul aceleia existențe terestre, viață și înviere în Hristos, prin El și cu El; îmbrăcare în Hristos; absorbirea vizibilului de către invizibil, moartea în viață. Toate aceste motive sînt pauline. Într-un mod foarte curios, această mistică paulină se află exprimată de o eshatologie solară. Hristos este asimilat soarelui, ca «dumnezeul celor șapte raze», din gnoza cheldeeană. ⁴³ Sufletele credincioșilor, care la moarte vor fi readuse la izvorul lor și unite cu el, sînt descrise ca fiind razele sale. Așa spune și Plutarh, ⁴⁴ că dîncolo, sufletele au aparența de raze. Se întrezărește, aici, una din încercările de încreștinare a religiei sincretiste care i-a ispitit pe valentinieni. În orice caz, este izbitor să vezi că «temele esențiale ale misticii pauline sînt prezente aici, reluate și sistematizate, lăsînd impresia că ele își datoresc prima lor punere în circulație acestor gnostici. Oricît ar fi de dificil să stabilim în ce măsură acești «eretici» au fost credincioși Apostolului, și în ce măsură l-au trădat, este totuși destul de evident că ei au adoptat cugetarea Apostolului». ⁴⁵

Codex Jung mai conține apoi un *tratat* important, fără titlu, pe care d-nii Puech și Quispel îl consideră ca fiind, probabil, al lui Heracleon, unul din capii școlii gnostice valentinieni. El ar data de la finele secolului II. Scrierea este un vast *summum* dogmatic, care are atingere cu teologia, cosmologia, soteriologia, eshatologia etc. Se face o remarcabilă teorie a relațiilor Tatălui cu *Monoghenos*, prin aceasta scrierea anticipînd speculațiile trinitare ale învățaților creștini din secolele III și IV. Pre-existînd din eternitate, ca și Fiul, al treilea membru, al treilea ipostas al Sfintei Treimi, nu este Sfîntul Duh, ci Biserica. ⁴⁶ Este vorba de un text extrem de dificil de interpretat, căci limba este plină de *hapaxlegomena*, ⁴⁷ iar gîndirea greu de pătruns.

41. E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 107.

42. H. Ch. Puech, *op. cit.*, în trad. I.P.S. Tit Sîmedrea, p. 128.

43. E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 107.

44. *De facie et orbe lunae*, 82, 943 D. Apud E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 107.

45. Puech et Quispel, *art. cit.*, în «*Vigiliae Christianae*», 1954.

46. Cf. H. Ch. Puech et G. Quispel, *Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung*, în «*Vigiliae Christianae*», IX, 1955, pp. 65-102. Apud Meyerovitch, *op. cit.*, 99.

47. Cuvinte numai o dată înîlnite.

Codex III este cel mai voluminos, și totodată cel mai interesant. El conține 175 de pagini de 21×27 cm și are o legătură în piele, cu un oarecare ornament. Este compus în dialectul sahidic și ar data fie de la mijlocul secolului III, fie din secolul IV.⁴⁸

Prima scriere din acest codex este o versiune nouă, ceva mai lungă decât altele, a *Apocryphonului lui Ioan*, care, cum am văzut, se află și în Codex I.

A doua scriere este *Evangelhia după Toma*. Compusă în sahidică, ea nu poate fi datată deocamdată decât cu probabilitate (a doua jumătate a secolului III, secolul IV, ori chiar secolul V). Ca și *Evangelium Veritatis*, nu-i vorba de o *Evangelhie* în sensul pe care noi îl dăm acestui cuvânt. Este o culegere de 114 *logia*,⁴⁹ atribuite lui Iisus, reunite fără o anumită ordine și nici plan. Fiecare *logion* este independent de celălalt. Ele sînt introduse prin aceeași formulă: «Iisus a zis», ori «El a spus».

Evangelhia după Toma începe astfel: «Iată cuvintele tainice pe care le-a rostit Iisus cel viu și pe care le-a scris Didim Iuda Toma. El a zis: «Cel care va afla explicarea acestor cuvinte, nu va gusta moarte».

Au fost revelate aceste cuvinte tainice lui Toma, presupusul redactor al operei? Cine este el? După cum se știe, *Evangelhiile* sinoptice ne vorbesc de un Apostol Toma. *Evangelhia* lui Ioan precizează că el era numit Didim (geamăn). Forma foșită de această *Evangelhie după Toma* este pleonastică, *Didim*, care pe grecește înseamnă geamăn, spunînd același lucru ca și *Toma*, care în aramaică înseamnă tot geamăn. *Faptele apocrife ale lui Toma*, bine cunoscute, vorbesc și ele de cinci ori de «Iuda Toma», și, de asemenea, de «Iuda Toma Didim». Exista deci o tradiție în acest sens. Așa se face că în cap XXXIX al *Faptelor lui Toma*, un măgăruș vorbind înaintea mulțimii, grăiește lui Toma: «O, frate geamăn al lui Hristos, o, Apostole trimis de Cel Prea Înalt, inițiat în cuvîntul cel ascuns al lui Hristos, tu care ai primit ale Saie *logia secrete*».⁵⁰

Pentru ce se dă o asemenea atribuție lui Toma, de ce să joace el un rol așa de însemnat? Conținutul *Evangelhiei după Toma* nu ne luminează de loc în această privință.

Înainte de descoperirea de la Nag Hamadi, nu se cunoștea decât titlul *Evangelhiei după Toma* și un singur pasaj. De existența ei se știa din Origen,⁵¹ și mai ales grație lui Eusebiu de Cezareea.⁵² Pe de altă parte, existau mărturii datorate autorilor bizantini, ca: Chiril al Ierusalimului, Petru de Sicilia, Pseudo-Fotie, Pseudo-Leonte de Bizanț, Timotei de Constantinopol, Actele Sinodului II Ecumenic, Pseudo-Decretul geasian,⁵³ care menționează că o *Evangelhie după Toma* era în uz la manihei. Acești autori o menționează lingă *Evangelhia după Filip*. În manuscrisele de la Nag Hamadi și în lista scrierilor maniheene, *Evangelhia după Toma*

48. E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 99.

49. De la cuvîntul grecesc *logion*, plural *logia* = ziceri, spuneri, sentințe.

50. E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 113.

51. *Omităa asupra Evangelhiei lui Luca*.

52. *Istoria Bisericii*, III, 25.

53. E. Meyerovitch, *op. cit.* p. 114.

urmează îndată după cea a lui *Filip*. Pe de altă parte, fără să se precizeze că e vorba de aceasă Evanghelie, se credea că mai există o citare luată din ea. Hipolit,⁵⁴ ori de nu e!, oricare ar fi autorul scrierii *Elenchos*, cam pe la 230, menționează Evanghelia intitulată după Toma, când este vorba de doctrina gnostică naasenă,⁵⁵ privind «împărăția cea din năuntru».

În ce măsură *logia* care compun *Evanghelia după Toma* sînt inedite? Aceste *logia* le putem clasa în cinci categorii:

a) Anumite *logia* sînt identice celor din cele patru Evanghelii canonice, cu care se înrudesc, conținutul fiind același, numai forma fiind ușor modificată.

b) Alte *logia* sînt identice cu cele aflate în papyrusul *Oxyrhynchos*⁵⁶ (54, 55, 56, secundul fiind descoperit în 1897, iar celelalte două în anul 1903), într-un text grecesc⁵⁷ așa de mutilat, încît face foarte dificilă reconstituirea. Toate acele *logia* se află în aceeași ordine⁵⁸ în *Evanghelia după Toma*, cu excepția celui de al V-lea *logion* al papyrusului *Oxyrhynchos*, ce se află scindat în două în *Evanghelia după Toma*.

c) Alte *logia* par extrase din *Evangheliile apocrife* (*Evanghelia după Evrei* sau *Evanghelia după Egipteni*).

d) Unele *logia* sînt deja citate de autorii bisericești ori de alții, din primele secole ale erei creștine și pînă în documentele medievale.

e) În fine, mai mult de 40 de *logia* par absolut inedite, după cunoștințele pe care le avem, pînă acum.

Ce dată se poate fixa *Evangheliei după Toma*? Dat fiind caracterul disparat al colecției, problema datei se pune pentru fiecare *logion* în parte. De altfel ni se spune că au existat multe versiuni ale operei. Puech înclină să situeze cea mai veche redactare a *Evangheliei lui Toma*, către anul 140 și chiar mai tîrziu, adică în a doua jumătate a secolului II. Care a fost primul simbul al ei? Anumite aramaisme ne-ar lăsa să presupunem o tradiție palestiniană foarte primitivă. În orice caz, o analiză temeinică a textelor l-a condus pe Puech să admiță existența a cel puțin două versiuni ale *Evangheliei lui Toma*. Una ar fi fost citită pînă prin

54. Hipolit, *Elenchos*, V, 7, 20.

55. Pe cît se pare, naaseenii și ofiții au fost una și aceeași sectă gnostică. Numele de naaseeni le venea de la cuvîntul evreo-aramaic *nahaș* = șarpe, iar cel de ofiți, de la grecescul *ofis* = șarpe.

56. S-a numit așa de la localitatea *Oxyrhynchos*, azi *Bechnes*, pe Nil, în Egiptul de Mijloc. Papyrusul s-a găsit pe la începutul secolului nostru (1903) și conține o serie de cuvinte ale lui Iisus. Datează de prin secolul III sau IV al erei noastre. Cele mai multe cuvîntări sînt variante la locurile din *Evangheliile canonice*, dar unele n-au corespundent, ca de exemplu: «S-a zis de Iisus: Dacă voi nu postiți cu privire la lume, nu veți dobîndi împărăția lui Dumnezeu, și dacă nu sfințiți Sabatul sabalic, nu veți vedea pe Tatăl»; sau: «S-a zis de Iisus: Eu am pășit în mijlocul lumii și am apărut în fața oamenilor, în carne și oase, și i-am găsit pe ei toți bînd și pe nici unul din ei nu l-am găsit să fie însetat. Și sufletul meu se amărăște pentru liii oamenilor, fiindcă ei sînt orbi și inimile lor nu văd».

57. E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 115.

58. La început și în alte două locuri.

secolul V ori VI de către ortodocși,⁵⁹ iar alta ar fi versiunea remaniată posterior într-un sens «eterodox».

Evangelhia lui Toma a fost tradusă și în limba franceză. Ultima traducere este cea a lui J. Doresse.⁶⁰

În codex III urmează imediat o *Evangelhie după Filip*, la care face aluzie Epifanie,⁶¹ așezînd-o în rîndul cărților folosite de gnostici.

Vine la rînd, apoi, o scriere intitulată *Ipostaza arhonților*,⁶² care este un fel de parafrază mitică a Genezei, tratînd foarte amplu chestiunea potopului; urmează o *Apocalipsă*⁶³ fără titlu, un tratat asupra *Explicării sufletului*,⁶⁴ unde se află citații biblice, scoase din profetul Hozea și din Psalmi, dar și aluzii la poetul Homer, lucru care constituie un exemplu viu al utilizării miturilor păgîne de către gnostici.⁶⁵ Codexul se încheie cu *Cartea lui Toma Atletul*,⁶⁶ scrisă de el pentru cei desăvîrșiți, carte ce se pretinde a fi «Cuvintele secrete spuse de Mîntuitorul lui Iuda Toma și Toma asupra soartei sufletului după moarte, precum și o descriere a infernului».⁶⁷

Codex IV. Din acest volum nu ne-au rămas decît opt foi disparate, și de aceea nu s-a putut face legătura între ele. Ele cuprind numai sfîrșitul unui tratat intitulat *Întreitul Cuvînt al Protenoia-ei*, sau Sfînta carte scrisă de Tatăl (adică de Set), precum și o *Apocalipsă*, de asemenea setită, în formă de epistolă.

Codex V. Volumul acesta, ca și cel de al patrulea, este scris în sâhidică, în prima jumătate a secolului IV. El este neatins, adică n-a fost folosit deloc, și deci n-are nici o lipsă. Este compus din patru tratate: *O parafrază a lui Seem sau al doilea tratat al Marelui Set*; ⁶⁸ o *Apoca-*

59. Papirusurile grecești de la Oxyrhynchos ne-ar procura această versiune «ortodoxă».

60. J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, tome II, *L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus*, Paris, 1959, p. 244.

61. Epifanie, *Panarion*, XXVI, 13, 2-4.

62. Puech spune că este identică cu *Cartea Norea* (soția mistică a lui Noe), amintită de Epifanie, în al său *Panarion*, XXVI. Ființele și lucrurile de care se vorbește în aceste *Hypostase ale Arhonților*, în cea mai mare parte sînt aceleași ca și în *Apocalipsa lui Ioan*, de care a fost vorba mai înainte.

63. Puech înclină să creadă că este «izvorul parțial» al scrierii *Pistis Sophia*. Cf. trad. I.P.S. Tit Simedrea, p. 132.

64. Se referă la tot felul de apocrife: *Cartea Arhanghelică* a lui Moise, *Cartea lui Solomon*, *Sfînta Carte*, *Despre Fenix*. Cf. Puech, *op. cit.*, în trad. I.P.S. Tit Simedrea, pagina 132.

65. Cf. J. Doresse, *Hermès et la Gnose*, în *Novum Testamentum*, I, 1956, p. 62.

66. Cf. Puech, *op. cit.*, în trad. I.P.S. Tit Simedrea, p. 132.

67. S-a bănuț că ar corespunde *Evangelhiei* ori *Predaniilor lui Matei*. Dacă se va confirma acest lucru, atunci, cum spune Puech, avem norocul că manuscrisele de la Nag Hamadi ne pun la îndemînă trei *Evangelhii* despre care pînă acum nu știam decît că există: Toma, Filip și Matei, care, după scrierea *Pistis Sophia*, cap. 42-43, au fost cei trei martori de seamă cărora Iisus le-ar fi încredințat sarcina de a istorisi toate faptele Sale. Cf. Puech, *op. cit.*, în trad. I.P.S. Tit Simedrea, p. 132.

68. Pare să fie identică cu *Parafrazele lui Set*, cartea la care trimitea Hipolit pe cei care ar voi să cunoască doctrina esoterică a setienilor. Cf. Puech, *op. cit.*, în trad. I.P.S. Tit Simedrea, p. 132.

lipsă a lui Petru; *Invățăături ale lui Sylvanos* și un opuscul de zece pagini, intitulat *Descoperire de către Dositei a celor trei stilpi*, fiind vorba de trei imne.⁶⁹

Codex VI. Acest volum, care se pare că datează din secolul III, ca limbă folosește două dialecte: unul sahidic și altul neidentificat. El conține o *Interpretare a Gnozei*, o scriere intitulată *Alogenul Suprem*, care ar fi identică cu *Apocalipsa Alogenului* ori numai *Alogenele*,⁷⁰ citată de Porfirius printre cărțile folosite de gnosticii romani, combătuți de Plotin.⁷¹ Această apocalipsă este menționată de Epifanie⁷² cu privire la gnosticii setieni și arhonți. De ea vorbește și Theodor Bar Konai,⁷³ în notița sa despre audieni. Ultima scriere din *Codex VI* este o apocalipsă fără titlu, care ar putea fi *Apocalipsa lui Messos*, de care ne vorbește Porfirius.⁷⁴

Codex VII. Deteriorat și deci greu de studiat, codexul acesta este scris în sahidică și datează de pe la finele secolului III sau începutul celui de al IV-lea. El conține fragmente dintr-o versiune secundară a *Epistolei lui Eugnost*, apoi o *Apocalipsă a lui Pavel*, cu descrierea înălțării Apostolului, care traversează una după alta porțile celor șapte ceruri, apoi o *Descoperire a lui Iacob*, urmată de un text care începe așa: «Iată cuvintele lui Iacob cel Drept, pe care le-a rostit în Ierusalim...». Vine apoi o *Descoperire a lui Adam către fiul său Set*, opuscul de 22 de pagini, relatînd descoperiri pe care Adam, în cel de al 700-lea an, le-ar fi făcut fiului său Set. Este vorba de cădere, de potop, de *phostirii*⁷⁵ gnozei, de mintuitorii succesivi.

Codex VIII. Acest volum este scris de aceeași mînă ca și precedentul, și deci este de aceeași etate și scris în același dialect, însă destul de mutilat. El conține o altă recenzie a *Apocalipsului lui Ioan* și a *Cărții Sfinte a Marelui Spirit Invizibil*,⁷⁶ precum și mai multe fragmente ale unui text fără titlu.⁷⁷

Codex IX. Acest volum datează cam din aceeași epocă și a fost scris de același scrib, în dialectul sahidic, ca și precedentele două codexuri. El conține o *Apocalipsă* fără titlu, o *Epistolă a lui Petru către Filip* și,

69. Cf. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 100.

70. *Ἀλλογενής = străin; pluralul străini ar desemna pe Set și descendenții lui.

71. Cf. Puech, *op. cit.*, în trad. I.P.S. Tit Sîmedrea, p. 133.

72. Cf. E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 100.

73. H. Ch. Puech, *Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène*, în «Annuaire de l'Institut de Philos. et d'Histoire orient. et slaves de l'Univ. de Bruxelles», IV (Mélange Franz Cumont), Bruxelles, 1936, pp. 935-962; idem, articolul *Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute Égypte*, în «Encyclopédie française», tome XIX, Paris, 1957, f. 42.4-412.13.

74. Porfirius, *Viața lui Plotin*, cap. XVI. Se pare că Porfirius unește la un loc *Apocalipsa lui Messos* cu cea a lui Zostrian, Zoroastru, Nicoteu și Allogene.

75. De la φωστήρ = luminător, adică cei trimiși în lume să aducă omenirea la cunoștință.

76. *Apocalipsa lui Ioan*, care apare și în *codex I*, aici pare că este într-o versiune mai lungă. *Cartea Sfintă a Marelui Spirit Invizibil* sau *Evangelia Egiptenilor* (Puech), de asemenea apare în *codex I*.

77. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 100.

între ele, un tratat destul de lung, pe care Doresse⁷⁸ îl crede *Apocalipsa lui Zostrian*.

Codex X. A fost puțin studiat și de aceea nu se pot spune lucruri precise despre el. După dialect (sahidic) și scris, codexul pare că datează de pe la finele secolului III și începutul celui de al IV-lea.

Codex XI. Acest codex se distinge prin scrisul său deosebit de frumos și prin faptul că el a fost foarte citit. Se cunoaște aceasta de pe penele de pasăre, așezate între unele din paginile sale, care, fără îndoiială, serveau drept semne de carte. În total are circa 80 de pagini și este compus în dialectul sahidic, cam pe la finele secolului IV. Interesul principal pe care-l prezintă pentru noi acest codex constă în faptul că el conține atât scrieri creștine ori gnostice creștine, cât și tratate hermetice,⁷⁹ care depindeau de o gnoză păgînă. În acest codex, după *Faptele lui Petru* se află un discurs autentic al lui *Hermes către Tot*, urmat de un alt tratat, poate și el hermetic, *Cugetarea Marii Puteri*, și un tratat fără titlu, în care *Hermes Trismeghistos*⁸⁰ expune fiului său «misterele Hebdomadei,⁸¹ Ocdoadei și Eneadei». Codexul mai conține un fel de revelație gnostică, tratînd despre potop și sfîrșitul veacului, și un text, care se termină printr-o rugăciune, cunoscut deja dintr-un tratat hermetic, în limba latină, numit *Asclepius*, aflat și în limba greacă, într-un papirus magic grec din Paris: «Papirusul Mimaut». A opta și ultima scriere din Codex XI, de la § 21 la § 29, reia textul tratatului latin *Asclepius*, cu cîteva mici abateri.⁸²

Codex XII se află într-o stare de conservare destul de rea. Este compus din foi dispartate și va trebui mult timp pînă să se poată spune ceva precis despre el. Volumul conține vreo 20 de file, care pot data de pe la mijlocul ori începutul secolului IV, redactate într-un dialect ori subdialect încă neidentificat. S-au recunoscut rămășițele unui tratat cosmologic.

Codex XIII. Acest codex, ca și XII, compus din fițe dispartate, cuprinde părți dintr-o lucrare cu subiecte diferite, mai ales din domeniul moralei

78. J. Doresse, *Les apocalypses de Zoroastre, de Nicothée...*, în «Coptic Studies in honor of Walter Ewing Crum (Bulletin of the Byzantine Institute, II), Boston 1950, p. 260. După cele trei cuvinte criptografice, Doresse redă astfel titlul apocalipsei: «Cu vîntul Adevărului, de Zostrian. Dumnezeu Adevărului. Cuvîntul lui Zoroastru». După Puech, am avea aici Apocalipsa lui Zostrian, semnalată de Porfiriu în cap. XVI din *Viața lui Plotin*, dar pe care o deosebește de cea a lui Zoroastru.

79. Scrierile hermetice sau închise erau cărțile secrete, pe care nu le înțelegeau decît cei inițiați.

80. Zeu al vîntului, la început, în epoca elenistică, Hermes a fost pus în legătură cu zeii egiptean Tot (zeul tuturor invențiilor, tuturor artelor, al legislației și al religiei: el era părintele tuturor științelor), devenind zeul *revelator suprem*, izvorul divin al oricărui spirit uman, cel care a descoperit și a încredințat oamenilor scrierea. Astfel Hermes a devenit *Trismeghistos* (de trei ori mare). Cf. Decharme R., *Mythologie de la Grèce antique*, 6-e éd., Paris, Garnier, p. 164.

81. Invățăături gnostice despre puterile cerești, emanate din Dumnezeu suprem, necunoscut.

82. E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 101.

și în special se ocupă de influența pe care o exercită demonii asupra spiritului. Compus în sahidică, vechimea lui ar putea urca pînă în secolul III.⁸³

ORIGINEA MANUSCRISELOR GASITE LA NAG HAMADI

După opiniile exprimate pînă în prezent de cei care s-au ocupat de manuscrisele copte,⁸⁴ se pare că această colecție de scrieri, cu idei eterodoxe, a aparținut unei comunități gnostice. Cu excepția citorva scrieri,⁸⁵ colecția prezintă o unitate de sine stătătoare, deși genurile sînt destul de variate. După părerea lui Puech, se pare că ele au fost proprietatea unei comunități setiene.⁸⁶ În al său *Panarion*, Epifanie⁸⁷ vorbește de acele secte, întrucît el vizitase pe unii din membrii comunităților respective, în călătoria pe care o făcuse în Egipt, la începutul secolului IV. Este posibil ca setienii de la Nag Hamadi să li avut relații și cu alte secte, mai ales cu valentinienii. Același Epifanie⁸⁸ atestă că existau adepți ai acestei secte în Tebaida. Biblioteca pe care o prezentăm a putut să se îmbogățească, după o alegere eclectică, fiind folosită laolaltă de adepții diferitelor doctrine gnostice.

PROVENIENȚA BIBLIOTECII DE LA NAG HAMADI

Cui a aparținut această bibliotecă și cine a înființat-o? Pentru ce a fost ascunsă colecția celor 49 de scrieri? La ce dată a putut să se petreacă acest lucru?

Sînt întrebări destul de dificile cărora unii autori⁸⁹ încearcă totuși să le dea un cît mai plauzibil răspuns.

H. Ch. Puech, și ca el aproape toți cei care s-au ocupat de manuscrisele copte, înclină să creadă că biblioteca găsită la Nag Hamadi a aparținut sectei setienilor,⁹⁰ așa că acești gnostici (sau o comunitate foarte aproape de ei) ar fi ascuns manuscrisele în necropola de la Nag Hamadi. C. Daniel nu împărtășește această părere, arătînd că nu-i deloc sigur că manuscrisele au aparținut gnosticilor setieni, iar cei care au ascuns manuscrisele nu sînt gnosticii care le-au și scris. Din contră,

83. Puech, *op. cit.*, în trad. I.P.S. Tit Simedrea, p. 136.

84. Puech, Doresse, Malinine, Quispel, Till, Van Unnik ș.a.

85. Evanghelia după Toma, Codex Jung, poate mai tîrziu introduse în bibliotecă existentă.

86. Puech, *Fragments trouvés de l'Apocalypse d'Allogène*, citat, pp. 935 sq.

87. Epifanie, *Panarion*, XXV, XXXIX și XL.

88. Idem, *ibidem*, XXVI, 7, 1.

89. A se vedea b. o. C. Daniel în art. citat mai sus.

90. După cum se știe, sectele gnostice pretindeau că gnoza lor le-a fost descoperită prin unele din persoanele biblice patriarhale: Cain, Set etc. De aceea aceste secte au purtat numele *cainiți*, *setiți*, *oșiți* (de la ofis = șarpele, care a înșelat pe Eva).

după părerea lui, există un număr important de argumente care pledează în favoarea faptului că cei care le-au ascuns nu-s gnosticii, ci monahii ortodocși din acele părți.

Pentru a ajunge la această concluzie, C. Daniel se întemeiază pe considerentul că la Nag Hamadi s-au găsit descrieri aparținând unor secte rivale, care, după cum se știe, se contraziceau între ele.⁹¹ O sectă nu citea cărțile altelei, ci le combătea și chiar le distrugea. Așadar, sistemele cu totul opuse nu puteau să coexiste în una și aceeași sectă, chiar la gnosticii «eccecticii sau sincretiști». Ceva mai mult, printre tratatele de la Nag Hamadi se află un mare număr de cărți cunoscute ca fiind ale barbelo-agnosticilor,⁹² unanim dezapropați, și cu care nimeni nu voia să intre în contact. Nimeni nu voia să mănince cu ei, să locuiască împreună sau să se amestece prin căsătorii, fiind socotiți ființe dezgustătoare. Cei ce locuiau cu dînșii, în aceeași localitate, se țineau la distanță de ei.⁹³

Un alt motiv al lui C. Daniel îl constituie constatarea că din cele 48 sau 49 de cărți aflate la Nag Hamadi, numai una singură conține imne și rugi.⁹⁴ În această colecție nu s-a aflat nici o carte cu oficierea ceremoniilor care însoțeau botezul și, în general, nici o scriere cu privire la celebrarea liturghiei și a celorlalte ceremonii gnostice. Or, dacă biblioteca ar fi aparținut unei secte gnostice, fără îndoială că în ea s-ar fi aflat și una ori mai multe cărți de cult. Nu putem să spunem că gnosticii n-aveau un cult bine organizat.⁹⁵ În biblioteca de la Nag Hamadi s-a găsit un număr destul de mare de cărți complet neatînse. Dup. C. Daniel, aceasta dovedește că scrierile aflate n-au aparținut unei secte, care le-ar fi folosit pînă la rupere, ci au aparținut unei comunități negnostice.

Scrierile aflate la Nag Hamadi sînt amestecate. Găsim la un loc cărți barbelo-gnostice, naaseene și setiene. Dacă ar fi aparținut unei secte,

91. Dacă revelația cunoașterii (gnoza) a fost adusă oamenilor de *Marele Set*, ea nu putea fi revelată în același timp și de *Hermes-Tot* sau *Didim-Iuda-Toma*. Fiecare din comunitățile gnostice avea cosmologia ei, eshatologia ei, o soteriologie complet diferită, care implica mai ales o morală și un gen de viață cu totul opus. De exemplu Valentin, apoi discipolul său Ptolomeu și Heracleon propagau o morală ascetică: post și abstenență. Din contra, barbelo-gnosticii predicau o viață libertină, organizînd chiar orgiile. De asemenea, Vasilide învăța identitatea cunoașterii (gnozei) cu procreația, cu toate consecințele ce se pot imagina.

92. Numele de barbelo-gnostici vine de la cuvîntul ebraico-aramaic *Bearba Eloah* = Dumnezeu este în pătrime, căci ei se opuneau celor care susțineau Trinitatea divină. Riturile lor erau oribile: spermatofagie, cuminecarea cu embrion uman, și, pare-se, numeroase orgii sexuale.

93. În călătoria sa în Egipt, de care am amintit, Sf. Epifanie a venit în contact cu barbelo-gnosticii, care voiau să-l atragă la învățăturile lor. Dar cînd a văzut pe cine are în față, Sf. Epifanie i-a denunțat episcopului locului, care i-a izgonit din Biserică. Cf. Epifanie, *Panarion*, XXVI.

94. *Apocalipsa lui Dositei* sau *Cartea celor trei stîlpi*, aflată în codex V.

95. Plontin, în *Enneades*, ne informează că gnosticii compuneau descîntece adresate puterilor cerești; aceste descîntece erau cîntate, după obiceiul oriental, spre a deșlepta «puterile de sus».

ele ar fi fost așezate după o anumită ordine, în orice caz cele ale sectei respective ar fi fost toate la un loc, și numai ale ei, nu și ale altei grupări.

Regiunea unde s-au aflat scrierile (Nag Hamadi) este în fosta Tebaidă, adică tocmai acolo unde Sfântul Pahomie, în secolul IV, pusese baza primelor mănăstiri creștine și unde eremiții ortodocși se aflau la tot pasul. În acest loc era cu neputință să se instaleze o comunitate gnostică, întrucât n-avea teren favorabil pentru recrutarea de prozeliti și, în plus, era expusă la violențe, citeodată chiar fanatice, din partea monahilor aflați în acest ținut, care n-ar fi tolerat o așezare gnostică în jurul lor.⁹⁶

Manuscrisele găsite datează din a doua jumătate a secolului IV. Aceasta înseamnă că ele au fost ascunse în acest timp, sau la începutul secolului IV. Dar în această epocă sectele gnostice dispăruseră.⁹⁷ Existența unei așa de bogate biblioteci presupune o mare înflorire a sectei și un înalt nivel cultural al adepților, ceea ce nu mai era cazul.

După C. Daniel, bibliotecă găsită la Nag Hamadi n-a fost ascunsă de o sectă gnostică. D-sa crede că ea a aparținut unei mănăstiri creștine ortodoxe, din cele înființate de Sf. Pahomie. Se știe că pe la multe mănăstiri s-au găsit scrieri eterodoxe, fie pentru a nu cădea în mâinile credincioșilor simpli, fie pentru a le studia și combate. Numeroasele interdicții ale sinoadelor ecumenice de a se folosi cărți eretice, probează că acestea circulau încă printre ortodocși.

De ce a fost ascunsă bibliotecă? După C. Daniel, bibliotecă a fost ascunsă pentru ca posesorii să nu intre sub prevederile imperiului roman de răsărit, care excomunicau pe cei care citeau cărți eretice. Poate că înhumarea manuscriselor a avut loc în timpul lui Chiril al Alexandriei, adică în secolul V.

Eventualele studii care vor fi întreprinse în această direcție de alți cercetători, vor arăta în ce măsură interesanta părere a lui C. Daniel este justă.

CE TREBUIE ÎNȚELES PRIN LITERATURA GNOTICĂ?

În general s-a dat numele de *gnoză* ori *gnosticism* învățăturilor profesate de diferite secte, de la începutul creștinismului, considerate ca eretice. Așa, de exemplu, în Faptele Apostolilor ni se dă numele lui Simon Magul. După înființarea Bisericii creștine, apologeții combat doctrinele dascălilor gnostici, după cum aflăm în scrierile unui Irineu,⁹⁸ pe la anul

96. Barbelo-gnosticii își terminau riturile cu banchete orgiace, iar celelalte secte aveau ceremonii. Ele ar fi fost aflate de monahii ortodocși, care n-ar fi întreprins să le reprime cu extremă violență.

97. Acum alte discuții frământau viața bisericească: eresul monofizit.

98. Irineu, *Adversus haereses*, III, 11, 9.

180, ale unui Hipolit,⁹⁹ Clement Alexandrinul,¹⁰⁰ Tertulian,¹⁰¹ Eusebiu de Cezareea,¹⁶² Sf. Epifanie¹⁰³ ș.a. Din combaterile acestora aflăm unele păreri ale gnosticilor, dar nu ne putem lămuri întru totul asupra doctrinei lor. Descoperirea manuscriselor de la Nag Hamadi are marele avantaj de a ne pune în fața scrierii gnostice autentice.

Din scrierile apologeților creștinismului primar se vede că ei considerau gnoza ca un fenomen care trebuie apreciat numai în raport cu creștinismul, deci ca o erezie din interiorul Bisericii.¹⁰⁴

Se ventilează ideea că, în urma materialului gnostic găsit, problema nu va mai putea fi pusă numai sub acest aspect. Istoria comparată a religiilor ne arată că termenul trebuie luat într-o accepție mai largă. Într-adevăr, în fond este vorba de o anumită atitudine religioasă cu privire la problema mântuirii.¹⁰⁵ Gnozele creștine eterodoxe constituie rezultatul unei întâlniri, al unei joncțiuni între noua religie creștină și un curent de idei și sentimente care existau înainte de ea, sau care la început îi erau străine și totuși vor dura în esența lor.¹⁰⁶ Există gnoze păgâne, ca hermetismul, gnoze extracreștine, ca mandeismul, gnoze orientale, ca ismaelitismul. Peste tot găsim mai degrabă același stil de gândire (uneori sublim, alteori lipsit de orice măsură), decît o doctrină veritabilă. Faptul acesta arată «sentimentul limitelor destinului și dorința de a rupe aceste limite, de a rupe condiția umană, de a evada din tot».¹⁰⁷

Omul din epoca aceea își puna probleme arzătoare. El trăia în vîltoarele unei lumi sfîrșinde, rămasă în afara zidurilor fortificate ale cetăților antice, cu zei protectori. Marele Pan¹⁰⁸ era mort și nimeni și nimic nu-l mai înlocuise. Omul se simțea singur, în fața forțelor răufăcătoare, pe care le simțea în el însuși și în afară de el, forțe care-l lasă pradă fatalității, exilat, părăsit, uitat, într-un corp care nu-i decît o închisoare, în adîncurile cosmosului, care-l stăpînește și-l presează în timp. Această atitudine existențială este cea care permite, în timp și în spațiu, culturilor și religiilor să facă regrupări, să simtă înrudiri spirituale, mai mult decît natura explicațiilor,¹⁰⁹ grație cărora gnosticii și-au constituit un univers, în care ei puteau trăi, în fine, din momentul în care se simțeau

99. Hipolit, *Adversus omnium haereses*, cap. IV.

100. Clement Alexandrinul, *Stromata*.

101. Tertulian, *De praescriptione haereticorum*; cf. și *Adversus Marcionem, Adversus Valentinianos*.

102. Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, cărțile II și III.

103. Epifanie, *Panarion*, locurile citate mai înainte.

104. H. Ch. Puech, *Gnose et le Temps*, în «Eranos-Jahrbuch», XX, 1952, p. 57.

105. E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 103.

106. H. Ch. Puech, în «Annuaire du Collège de France», 1953, pp. 163 sq.

107. Simone Petrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, PUF, 1947, p. 129. Apud E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 103.

108. Pan era zeul păstorilor, cel care străjuia turnele și cetățile.

109. E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 104.

în măsură să răspundă problemelor care-i torturau, cu privire la originea omului, la rațiunea și scopul ei în lume. «Scăpînd de ignoranță și de uitarea de pe pămînt, luînd cunoștință că în realitate el, omul, nu-i din această lume, care îi este «străină», că el este un «zeu căzut, care își amintește de cer» grație unei cunoștințe, unei gnoze salvatoare, în cursul unei iluminări care-i o regenerare și divinizare, omul se simte eliberat..., își explică destinul său». ¹¹⁰ Înainte de toate, gnoza urmărește mîntuirea omului (prin cunoaștere), concepție pe care o vom găsi atît în hermetism cît și în maniheism, catarism, kabbala iudaică și în gnozele islamice, moderne.

Trecînd peste caracteristicile istorice și doctrinale specifice diferitelor gnoze, ¹¹¹ să vedem care-i caracteristica generală a gnozei. Este atitudinea existențială a omului îngrozit de deșertăciunile lucrurilor pămîntești și în fața răutăților din lumea aceasta. Sistemele gnostice sînt fructul meditației asupra unei Revelații (scrisă sau nu), care se arată a fi aducătoare de mîntuire, căci mîntuirea-i pedestalul cunoașterii esoterice. ¹¹² Astfel au fost cugetate și explicate: creația, căderea, popoul etc., devenind obiectul unei exegeze subtile, generatoare de mituri, foarte adesea tocmai pe dos față de interpretarea corectă. Cum să concepi că o lume așa de rea poate fi opera unui Dumnezeu bun? Gnosticul va răspunde susținînd existența unui Dumnezeu perfect, care nu poate fi cunoscut, și a unui demiurg, creator al cosmosului. Omul nu va scăpa de fatalitatea care apasă asupra creației, decît prin cunoașterea esoterică, adusă ori dată celor aleși (înduhovnicilor, «pnevmaticilor»), de către Mîntuitorul lumii. De aci și caracterul misterios al doctrinei secrete, de neînțeles pentru vulg. Cît despre imaginile, alegoriile, sistemele de cugetare specifice doctrinei gnostice, ele reflectă concepții socotite «științifice» ale lumii de atunci. În felul acesta, miturile cosmologice ale gnozei au fost plăzmuite în funcție de concepțiile astrologice și astronomice, adesea sub o formă vizionară, apocaliptică, folosind toate genurile literare și îmbrăcînd speculații mistice despre tot felul de ficțiuni. ¹¹³

Manuscrisele copte de la Nag Hamadi arată tocmai acest zbucium al sufletului uman, de a descoperi că el este un zeu căzut, care, prin gnoză, trebuie să se reîntoarcă în *pliroa*, în perfecțiunea primordială. În contact cu creștinismul, aceste gnoze au luat și din doctrina lui ideile care le lipseau, devenind astfel un fel de sincretism religios, fapt pentru care Biserica creștină Ortodoxă le-a combătut fără cruțare și a făcut atenți pe credincioșii ei să se ferească de gnostici, ca de niște rătăciți.

110. H. Ch. Puech, în art. din «Annuaire du College de France», 1953.

111. Doritorii de a-și împrăpăta cunoștințele asupra diferitelor gnoze, să consulte enciclopediile respective. Un rezumat concis se află și în Eusebiu Popovici, *Ist. Bis. Universale*, ed. II, București, 1925, pp. 308-335.

112. E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 105.

113. Idem, *ibidem*, p. 106.

Este adevărat că noi, creștinii, am privit pe gnostici mai mult ca pe niște secte provenite din creștinism. Din cele expuse în studiul de față ar reieși că de acum înainte, gnosticismul va fi tratat ca un fenomen de sine stătător, în cadrul istoriei religiilor. Dar cine va studia îndeaproape gnosticismul, va vedea totuși cât de mult dălozează el creștinismului, de la care a împrumutat atâtea idei de bază.

IMPORTANȚA DESCOPERIRII MANUSCRISELOR COPTE PENTRU ISTORIA RELIGIILOR

Am amintit mai sus că, pînă acum, noi cunoșteam doctrinele gnostice numai din scrierile apologeților și istoricilor creștini, care combăteau învățăturile deformate ale diferitelor secte gnostice, perindate pe arena istoriei bisericești și a istoriei lumii. Scrieri gnostice autentice nu existau decît foarte puține.¹¹⁴ Pentru prima oară acum, după descoperirile de la Nag Hamadi, dispunem de texte originale, autentice și abundente. De unde pînă acum nu dispuneam decît de citate mai mult sau mai puțin trunchiate, și acestea folosite cu multă precauție, prin descoperirea scrierilor gnostice la Nag Hamadi ni se dă posibilitatea unei documentări sigure în privința raporturilor primitive ale gnozei cu doctrinele iraniene, mai mult sau mai puțin autentice, sau cu hermetismul egiptean. «Se va putea reconstitui (așa cum s-a întimplat în fapt) partea filozofiei grecești... și se va putea lua în considerare legăturile ei (gnozei) cu mandeismul..., și, pe această bază, dintr-o singură ochire să se refacă... istoria legăturilor sectelor gnostice cu creștinismul, pe care ele tindeau să-l concureze»¹¹⁵

Apoi, vom putea studia relațiile doctrinale cu ceea ce cunoaștem din manuscrisele de la Marea Moartă și cu ceea ce cunoaștem din gnozele orientale¹¹⁶

În modul acesta, puși în fața unei lumi de curente religioase în care se vărsau curențele gîndirii antice, în care se profilau toate miturile Occidentului și Orientului vechi, vom putea să fim în măsură să ne dăm seama de epoca de criză și fermentare spirituală în care a apărut creștinismul, care avea să lupte împotriva tuturor acestor curente

INSEMNĂTATEA DESCOPERIRII DE LA NAG HAMADI PENTRU TEOLOGIA CREȘTINA

De pe urma descoperirii de la Nag Hamadi vor avea de cîștigat toate sectoarele teologiei creștine. Mai întîi se vor aduce lumini noi în problema eseniană, putîndu-se preciza dacă doctrina esenienilor se încă-

114. În rîndurile de mai sus s-a amintit de *Pistis Sophia, Asclepius, Cărțile lui Jeou*, tratatului anonim din *Codex Brucianus*. Cf. Puech, *op. cit.*, în trad. I.P.S. Tit Sime-drea, p. 138.

115. J. Doresse, *Nouveaux textes gnostiques coptes*, în «*Vigiliae Christianae*», vol. III, no. 3 (Juillet 1949).

116. E. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 124.

dra în gnosticism sau nu, problemă importantă pentru originea creștinismului, pusă în discuție după descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă.

În ceea ce privește Vechiul Testament, se va putea cunoaște mai profundat interpretarea alegorică a instituțiilor Vechiului Legământ, interpretare folosită de gnosticii de toate nuanțele, și care într-o bună măsură a fost adoptată și de primii exegeți ai Vechiului Testament. Pentru studiul Noului Testament însă, manuscrisele de *logia* (Evanghelia după Toma și multe apocrife), vor ajuta nebănuit la îmbunătățirea textului Noului Legământ, fiind un bogat izvor de informații cu privire la viața Domnului și a Sfinților Săi discipoli. Istoria canonului va avea de profitat de pe urma catalogului versetelor scripturistice citate sau vizate de așa numita «Evanghelie a Adevărului» și de alte scrieri din codexul II.

Istoria religiilor și istoria bisericească vor avea posibilitatea să lămurească mai îndeaproape raporturile dintre maniheism și gnozele clasice din secolul II al erei noastre. După părerea lui Puech, maniheii nu numai că au avut o parte din literatura aflată la Nag Hamadi, la un loc cu a înaintașilor lor, dar le-au și împrumutat un mare număr din fanteziile lor, din miturile și obiceiurile lor.

Dogmatica și filozofia creștină vor avea material de studiat, timp îndelungat, fiindcă mai toate scrierile de la Khenoboskion¹¹⁷ tratează aproape probleme de natură speculativă.



117. Numele grecesc, din epoca creștină, al actualei localități Nag Hamadi.

NĂZUINȚELE DE PACE OGLINDITE ÎN CREDINȚELE ȘI PRACTICELE RELIGIOASE GRECO-ROMANE *

Așa cum ne arată istoria, războiul a fost și a rămas urit de popoarele lumii. Urmărind odiseea cugetării omenеști, încă de la Locman, acel aproape legendar rapsod al Orientului, și pînă în zilele noastre, războiul a primit mereu calificări peiorative, rămînînd de-a pururi «lacrimabile bellum»¹ ori «bellum lacrimosum».²

De altfel e și firesc. Tot ceea ce este viu, iubește viața și urăște ceea ce este potrivnic și dăunător ei. Iubind viața cu toate forțele sale, omul iubește și tot ceea ce o conservă sau o ajută să se dezvolte. Și pacea este prin excelență factorul indispensabil generării și conservării vieții. Ea este aceea care «fecundează cîmpiile»;³ ea este aceea care dă «prietenii, bogăție și bucurie»;⁴ ea, pacea, este cea care favorizează și ocrotește desășurarea tuturor activităților folositoare progresului omenesc. Căci dacă «între arma silent musae», în vreme de pace, pe bună dreptate comparată cu o «primăvară eternă»,⁵ cîntecul, belșugul și progresul în toate domeniile sînt cele care glăsuiesc.

De aceea, nu este deloc de mirare că omul a iubit întotdeauna pacea, că a dorit-o și a căutat-o, și nu-i deloc surprinzător faptul că năzuințele de pace ale omenirii s-au putut reflecta în producțiile spirituale ale popoarelor în general și, printre acestea, și în credințele și practicile lor religioase. Așa ne putem explica, de pildă, de ce Ares, zeul care se războiește numai de dragul luptei și care în mitologia greacă nu are nici un prieten, nu se bucură de simpatia credincioșilor politeiști. Detestat de masele populare, el e detestat și de rapsozii poemelor atribuite lui Homer, care, în Iliada, către sfîrșitul cîntului XXI, îi arată ca trîntit la pămînt, în toiul unei lupte, de către zeița Atena.

Ce-i drept, și Atena este o zeiță a războiului, dar ea e zeița războiului drept. De altfel, mai întii de toate ea este o zeiță agricolă, zeița îndeletnicirilor pașnice, patroana torcătoarelor și țesătoarelor, inventatoarea

* Lucrare de seminar pentru titlul de magistru, întocmită sub îndrumarea P. C. Diacon prof. Emilian Vasilescu, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Vergiliu, *Eneida*, VII, V, 604.

2. Horatiu, *Ode*, I, 21.

3. Tibullus, I, X, 45.

4. «γάμους, ἑορτάς, συγγενεῖς, παῖδας, φίλους, πλοῦτον, ὕψιν, αἶον, εἶεν. ἤδοντι... διέωσι» (Filemon, apud G. Foerster, artic. εἰρήνη în G. Kittel, *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. II, Stuttgart, 1933, p. 399.

5. Ovidiu, *Metamorfoze*, III, 89.

vaselor și a echerului tâmplarilor, zeița naturii și vegetații, a sănătății fizice și morale, a dreptății, a artelor și științelor, ca și ocrotitoarea și veghetoarea legilor ospitalității. În epoca elenistică, ea ajunge să fie ocrotitoarea poezilor și savanților, fapt pentru care bufnîța, simbolul său, a început să ocupe din ce în ce mai mult un loc de cinste în bibliotecă. Și, pe cînd, în calitate de zeiță a războiului, nu primește decît dansurile pyrrhice la sărbătoarea Panateneelor, în calitate de protectoare a îndeletnicirilor pașnice, ea era foarte mult cinstită și poporul îi consacra foarte multe sărbători.

De asemenea, la romani, zeul Marte, cu toată poziția importantă pe care o ocupa în panteonul religiei romane, nu era prea mult simpatizat. De altfel, acest zeu nici n-a fost la început zeu al războiului, ci al primăverii și al rodirii cîmpurilor. Umbrii, sabinii, praelignii, aequii, hernicii, faliscii și latini, care l-au onorat în această calitate, i-au închinat în întregime primele două luni ale primăverii, adică lunile martie și aprilie. Această perioadă de timp închinată zeului marie purta denumirea de «*ver sacrum*» (primăvara sfîntă).⁶ În acele îndepărtate vremi, în care el nu era decît zeu al primăverii și fertilității ogoarelor și nu «își executa încă dansurile sale războinice de-a lungul granițelor»,⁷ crescătorii de vite îl implorau, sub numele de Mars Silvanus, să le ocrotească turma iar truiditorii ogoarelor, cu ocazia sărbătorii Ambarvaliilor, îi adresau următoarea rugăciune: «Părinte Marte, rogu-te și imploru-te, fii bun și milostiv cu mine, cu casa și cu întreaga mea gospodărie... Rogu-te, îndepărtează toată boala, molima și pustiirea, toată paguba și vremea rea! Și sporește roadele cîmpului, bucatele și vița de vie, și ocrotește pe păstori și turmele lor, iar mie, casei și gospodăriei mele, dăruiește-mi tot binele!». ⁸ Așadar, zeul de mai tîrziu al războiului apare inițial ca cel care ocrotește natura și o face să rodească spre binele oamenilor. Totodată, el apare ca *averruncus*, adică cel ce înlătură tot răul și vătămarea din viața agricultorilor și crescătorilor de vite. Mai tîrziu, cînd devine zeu al războiului, el nu se mai bucură de vechea simpatie și cinstire și, în loc de cele două luni ale acelei «primăveri sfînte», îi rămîne consacrată o singură zi, ziua de 1 martie.

De altfel, cu excepția acestei zile, întreaga eortologie romană oglindește prin sacralizarea preocupărilor pașnice năzuința de pace a romanilor. Astfel, toate sărbătorile erau fixate în jurul muncilor agricole. Șirul lor îl începeau așa-numitele *sementinae feriae dies*,⁹ adică zilele sărbătorilor însămînțării. Se pare că ele, aveau loc la începutul și sfîrșitul semănăturilor și constau din aducerea de jertfe zeilor Tellus și Ceres și din cererile de ajutor adresate acestor divinități de către un flamen.¹⁰ Imediat după aceste sărbători, urmau Consualia, tot sărbători agricole. În decembrie

6. A. Preller, H. Jordan, *Römische Mythologie*, vol. I, Berlin, 1881, p. 333.

7. Ael. Aristide. Apud A. Boulenger, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province de l'Asie au II-e siècle de notre ère*, Paris, 1923, p. 357.

8. A. Preller, H. Jordan, *op. cit.*, vol. I, p. 339.

9. «Sementinae feriae dies is qui a pontificibus dictus appellatus a semente, quod salionis causa susceptae» (Varro, *De lingua latina*, I, VI, 26).

10. Aul. Gellius, *Noctes atticae*, I, 21.

avea loc sărbătoarea Saturnaliilor, despre care vom trata pe larg mai jos. Urma, în ianuarie, sărbătoarea Paganaliilor,¹¹ care simboliza sfârșitul muncilor agricole. Animalele, care irudiseră la aratul ogoarelor, încoronate, se odihneau acum și se hrăneau din ierlele pline. De fapt, acum începe perioada în care atât darnicul ogor cât și ostenitorii săi se bucurau de o binemeritată odihnă. Mai târziu, imediat după începutul primăverii, aveau loc așa-numitele Hordicia sau Fordicidia,¹² închinată zeului Tellus, cei care lăsa acum cerealele să răsară din sânul său. Urma la rând sărbătoarea Ambarvaliilor, la care erau implorate divinitățile agrare, ca de pildă zeii Tellus și Ceres, spre buna rodire a câmpului. În fine, șirul acestor sărbători se încheia, în iulie--august, prin sărbătorile recoltei. La aceste sărbători se aduceau jertfe (*porca praecidanea*). Zeiței Ceres i se aducea de obicei ca ofrandă pirga roadelor câmpurilor (*praemetium*=prinos din primele spice culese). Erau sărbători pline de cîntec, joc și veselie, ca și dionysia-dele grecilor.¹³

Ațit din celebrarea acestor sărbători, cât și din însăși esența lor, reiese predilecția poporului roman pentru viața pașnică. Și aproape că e de mirare că acest popor, ale cărui credințe și practici religioase oglindesc în general un spirit pașnic, ajunge totuși, cu vremea, unul din cele mai războinice popoare. Dar războaiele, de care e plină istoria romanilor, sînt explicate pe de o parte prin dorința stăpînilor de a cuceri noi teritorii, din care să-și procure sclavii și bogățiile, iar pe de altă parte prin nemulțumirile sclavilor și oamenilor de rînd, care luptă pentru cîștigarea unor condiții mai bune de viață. Cauza războiului din prima categorie o dă pe față însuși elegiacul roman Tibullus, atunci cînd întreabă: «Cine este cel care primul a forjat spada teribilă?», și tot el răspunde: «E greșeala aurului. N-a fost război atîta vreme cît omul a hăut dintr-o cupă de lemn».¹⁴ Și greșeala aurului a fost. În urma diferențierii sociale, unii au acumulat tot mai multe bogății. Setea acumulării de bogății nu avea însă margini. Ca o consecință a acestui fapt au apărut războaiele de jaf. Cea de-a doua categorie de războaie, războaiele pentru cucerirea libertății și drepturilor de om ale sclavilor și plebei, erau legitime. Această legitimitate e oglindită în credința grecilor antici, pentru care zeița înțelepciunii, dreptății și păcii era totodată și zeița războiului drept.

Năzuințele de pace ale antichității greco-romane se vădesc în personificarea alegorică a păcii. Astfel, la greci întîlnim pe εἰρήνη, zeița păcii, care încă în Teogonia lui Hesiod apare ca una dintre cele trei hurii, fiice ale lui Zeus și Temis. După spusa lui Plutarh,¹⁵ la sfîrșitul războaielor medice, atenienii au ridicat acestei zeite un altar. Aristofan, în comedia

11. Sărbătoare agricolă prin excelență, așa cum o arată însuși numele ei, căci *Paganalia* vine de la *pagus*, care înseamnă sat.

12. A. Preller, H. Jordan, *op. cit.*, vol. III, p. 7.

13. «Neque ante falcem maturis quisquam supponat aristas, quam Cereri torta redimitus tempora quercu dat motus incompósitos et carmina dicat» (Vergiliu, *Georgice*, I, 347).

14. Tibullus, II, X, 1.

15. P. Laveden, *Dictionnaire de la mythologie et des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1931, p. 726.

sa intitulată *Pacea*, face aluzii la sacrificiile ce i se aduceau. Scoliastul adaugă de asemenea că sărbătorile zeiței păcii aveau loc în a 16-a zi a lunii Hecatombion și nu comporta obligații singeroase.¹⁶ Una dintre cele mai celebre statui grecești este statuia zeiței εἰρήνη, purtând în brațe pe Pluion (zeul bogăției). Statuia este opera lui Cephisodot, care trecea drept tatăl și dascălul lui Praxiteles.

Și romanii își au zeița păcii (*Pax*). Cele mai vechi documente pe care le avem cu privire la personificarea alegorică a păcii la romani aparțin secolului I a. Hr. Acestea sînt două monede. Pe una e gravat numele lui Aem. Buca, unul dintre *quatorviri monetales*, instituiți de Caesar în anul 44 a. Hr.; alta poartă numele lui August. În dreapta monedei care poartă numele lui Aem. Buca se vede un cap de femeie, avînd scris alături cuvîntul *pax*. Pe reversul monedei lui August se citește de asemenea cuvîntul *pax*¹⁷ și alături se vede imaginea păcii sub trăsăturile unei femei ce stă în picioare, ținînd în mînă o cistă, din care se înalță un șarpe. Dedicaii în cinstea păcii s-au găsit pînă acum, în afară de Roma, la Praeneste, în Spania, în Gallia, pe malurile Rinului și Dunării și în Africa.¹⁸ În strînsă legătură cu pacea sînt de asemenea și Concordia și Quies, care cu vremea au fost divinizate.¹⁹

Năzuințele de pace ale greco-romanilor se oglindesc și în faptul că ei își îndreaptă simpatia către zei sau eroi legendari pașnici și civilizatori, de pildă către Apollo, zeul tînăr și frumos al lumini, care a venit la Delfi să învețe pe elini dreptul și legea; către Orfeu, legendarul pion al civilizației omenеști, care a oprit omuciderea, a învățat pe oameni agricultura, prepararea hranei, folosirea plantelor medicinale, scrierea și filozofia; către Triptolemus, care învățase pe oameni folosirea boilor la arat,

16. Idem, *ibidem*.

17. Printre alte mijloace demagogice utilizate de August, sînt și cuvintele *pax, pietas* etc. E drept că el a reușit să inaugureze acea *Pax Romana*, dar această pace este o pace sclavagistă, o pace în care exploatarea e organizată sistematic. Și o pace în care predomină exploatarea, antagonista iubirii semenului, nu mai este o pace în adevăratul sens al cuvîntului, căci, așa cum spune Ovidiu (*Amores*, III, 2, 50), numai «înăuntru! păcii s-a născut iubirea» (*media pax repertus amor*) sau cum afirmă Propertius (III, 5, 1): «Iubirea e zeul păcii» (*pacis amor deus est*). Și acolo unde există contradicții sociale, unde tronează exploatarea, nu prea își află loc iubirea și pacea. Pacea romană era, după expresia unui scriitor bisericesc, o *pax subdola*, — o pace amăgitoare — (Commodian, *Carmina*, II, XXV, 7); era «pacea cimitirului», în care zăcea îngropată libertatea altor popoare subjugate (prof. O. Bucevschi, *Biserica Ortodoxă în slujba păcii și a înfrățirii*, în rev. «Studii Teologice», seria II, an. V, 1949, p. 146). Această pace nu era un regim de destindere adevărată, de stingere a contradicțiilor dintre clase și înfrățire a popoarelor, ci era o stare de dominare absolută care, impunea tulburărilor o pauză. Ea doar înăbușea adversitățile, dar nu le desființa. Era o pace imperială, de care se bucurau numai profitorii stării de suspendare a ostilităților: proprietarii de sclavi și aparatul stăpînirii imperiale (Dr. L. Busuioc, *Năzuințele de pace ale omenirii*, în rev. «Mitropolia Olteniei», anul X, 1958, pp. 652-653). Într-un cuvînt, nu era pace, căci pacea nu este numai tăcerea armelor, nu e numai pauza dintre războaie, ci starea normală de viețuire și conviețuire a oamenilor (Pr. Gr. Marcu, *Biserica Ortodoxă în slujba apărării păcii*, în rev. «Ortodoxia», an. III, 1951, p. 22).

18. J. Toutain, artic. *Pax* în D. Saglio, *Dictionnaire des antiquites grecques et romaines*, vol. IV, partea I, Paris, 1926, p. 363.

19. G. Wisowa, *Religion und Kultus der Römer*, ed. II, München, 1912, p. 329.

către Buzyges, bătrînul agricultor al Atticei; către Dionysos, dăruitorul viței de vie; către Erichtonius și Heracle, dascăli și binefăcători ai omenirii; către Tages, care învățase pe etrusci agricultura și le dăruise legile și către Saturn, cel care, alungat din Olimp, se refugiase în Latium printre muritorii, învălîndu-i agricultura și instaurînd acea *aurea aetas* (epocă de aur), atît de mult cîntată și preamărită de poeți. Acest fapt este foarte semnificativ. El arată că preocupările pașnice și pacea, ocrotitoarea acestor preocupări, a fost și a rămas pentru oamenii anteriori erei noastre unul din visele lor cele mai dragi.

Dorința de pace a oamenilor în general și a lumii greco-romane în special, este ilustrată însă în modul cel mai pregnant de legenda despre «epoca lui Saturn», sau «epoca de aur», legendă care s-a bucurat de foarte multă simpatie în sînul maselor populare antice și care a avut o mare circulație în literatură.

Legenda despre «epoca de aur» s-a bucurat de mare trecere mai ales printre sclavii antici, a căror situație nenorocită abia dacă o putem înțelege astăzi. Ei tînjeau după legendara vreme a «epocii de aur», ca după vremea ideală, care s-ar fi convenit să stăpînească și prezentul existenței lor. În nenumăratele lupte duse pentru drepturile lor de oameni, pentru drepturile lor la bucuriile vieții, sclavii visau libertatea de care se bucurau cîteva zile, în fiecare an, la *Saturnalii*, sărbătoarea comemorativă a «epocii de aur». Visul revenirii la obiceiurile «epocii de aur» n-a pierit, ci a continuat să hrănească dorul de libertate al sclavilor.

Dar nu numai sclavii, ci și cei liberi, sătui de calamitățile războielor interne sau externe, care zguduiau atît de des imensul stat sclavagist roman, doreau «epoca de aur», pentru liniștea și pacea acesteia. Dar, în neputința lor de-a o obține, îmbrăcau în haina poeziei legenda populară despre acea vreme, cum făcea Ovidiu,²⁰ sau, cîinînd prezentul, îndemneau pe oameni să caute a scăpa de nenorocirile lui, cum făcea Horațiu,²¹ sau declarau categoric că nu vor sluji nicicînd arta războiului, cum făcea Propertiu.²²

Ce înseamnă însă pentru cei vechi «epoca de aur»? Ea era vremea în care Saturn, detronat și alungat din Olimp de fiul său Jupiter se refugiază în Latium. Legenda spune că însuși numele acesta (Latium) a fost dat localității tocmai pentru faptul că ea îl ascunsese pe Săturn.²³ De aici Saturn s-a urcat cu o corabie pe Tibru pînă la Ianicul, unde Ianus, regele localnicilor, l-a primit foarte bine și a împărțit cu el regatul, dîndu-i partea de dincolo de Tibru, care s-a numit apoi Saturnia. Aici a strîns Saturn pe oamenii de prin munți, care trăiau în păduri ca niște sălbatici și care — cum spune Vergiliu — «nu știau nici să înjuge taurii la plug, nici să strîngă pentru nevoile vieții, nici să păstreze ceea ce adunaseră».²⁴ Pe aceștia, Saturn îi învață agricultura, iar tradiția le dădu

20. *Metamorfoze*, I, III, 89-112.

21. Horațiu, *Epoda*, XVI.

22. «Non ego sum laudi, non natus idoneus armis» (I, II, 85).

23. Vezi *Eneida*, VIII, 321 și Herodian, I, XVI.

24. *Idem*, VIII, 314.

numele de aborigeni (*aborigines*). Saturn le-a dat de asemenea și legile. Epoca aceasta, în care Saturn a trăit printre muritori, a fost epoca de belșug, prosperitate și pace. Din această cauză ea s-a numit «*epoca de aur*» (*aurea aetas*) și a fost socotită ca fiind cea dintâi dintre cele cinci epoci pe care mitologia le atribuia omenirii.²⁵ Această vîrstă «cultiva de bună voie credința și dreptatea, fără să aibă nevoie de lege» (*Sponte sua sine lege, fidei rectumque colebat*). Pedepsa și frica îi erau străine (*Poena metusque aberant*). Nu se citeau cuvinte amenințătoare săpate în aramă și mulțimea rugătoare nu se temea în fața judecătorului, toți trăind în pace. Toporul nu smulse încă pinul din munți spre a-l coborî pe undele luciilor ca să cuture o lume străină. Oamenii nu cunoșteau alte hotare în afară de cele ale lor. Șanturile adînci nu împrejmuiau încă cetățile. Nu aveau nici coifuri, nici săbii (*non galea non enses erant*). Neamurile își petreceau vremea fără folosirea armelor, în cea mai deplină pace (*Sine militis usu | Mollia securae peragebant otia gentes*). Pămîntul însuși, neatins de greblă și nebrăzdat de plug, da de la sine toate roadele. Și mulțumiți de hrana pe care pămîntul le-o da nesilit, oamenii culegeau poame, coarne și fragi din munți; mure de pe măceșii spinoși și ghînda ce cădea din arborele cel mare al lui Jupiter. Era o primăvară veșnică, iar zefirul cel lin îngîna cu molcomele lui adieri florile născute fără sămînță. Pămîntul nearat chiar, curînd aducea roade și ogorul neîmpros-pătat încărunțea sub spice bogate. Aci curgeau fluvii de lapte, aci fluvii de nectar, iar mierea cea galbenă curgea de pe verdele tufan (*Flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant | Flavaque de viridi stillabant de ilice mella*).²⁶

Dar, după o vreme, Saturn dispăre dintr-o dată din fața oamenilor. Janus,²⁷ care învățase de la Saturn construirea corăbiilor și baterea monezilor, a bătut bani, pe care, spre aducerea aminte a binefacerilor lui Saturn, pe o parte a fost reprezentat capul lui Ianus, iar pe cealaltă luntrea cu care Saturn a venit în Italia. Unele legende spun că Ianus ar fi ridicat lui Saturn și un templu; altele spun că l-ar fi ridicat Hercule. După alte mențiuni, templul a fost ridicat de Tarquiniu cel Tânăr și a fost inaugurat după alungarea sa de la tron. Templul a fost închinat atît lui Saturn cît și soției sale Ops. Statuia lui Saturn, care se afla în acest templu, avea picioarele legate cu fișii de lînă. Acestea erau deslăcuite numai la sărbători. În virtutea legendei care făcea din Saturn stăpînitorul epocii de aur, s-a luat obiceiul de a se păstra tezaurul statului într-o încăpere săpată sub templu său.

În cinstea lui Saturn s-a instaurat și sărbătoarea numită *Saturnalia*. Se credea că această sărbătoare a fost instituită de zeul Ianus, cînd a fost înălțat și templul acestui zeu de T. Hostilius. Sărbătoarea, care dura la început o singură zi, a primit organizarea definitivă abia mai tîrziu, cînd,

25. Vezi R. Graves, *Greek Myths*, London, 1958, p. 36.

26. Ovidiu, *Met.* I, III, 89-112.

27. Acest Janus primește de la legende aceeași acțiune civilizatoare pentru omenire, ca și Saturn (Vezi P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1951, p. 241).

în urma hotărârilor cărților sybilline și ale unor împărați, aveau să se extindă Saturnaliile pe o durată de șapte zile, adică de la 17 decembrie pînă la 23 decembrie. Sărbătoarea începea printr-un sacrificiu săvîrșit în templul lui Saturn. Sacrificiul consta din aducerea de ofrande și închinarea lor zeului, în cadrul unui *lectisternium*,²⁸ organizat de senatori, și al unui ospăț public (*convivium publicum*),³⁰ urmat de dezlănțuirea veseliei poporului, exprimată prin strigătele: «*Io Saturnalia! Io bona Saturnalia!*».³¹ Credița poporului era că acum, la Saturnalii, se pregătește reînnoirea generală și binecuvîntată a naturii și că zeii sînt ascunși, dar se reîntorc și aduc cu ei toate darurile și vrenurile fericite ale «epocii de aur». De aceea, caracterul predominant al sărbătorii a fost acela al unei reîntoarceri simbolice a timpurilor fericite în care Saturn a trăit printre oameni. Din această cauză libertatea era nemărginită în această zi. Acum încetau deosebiriile dintre patricieni, plebei și sclavi. Sclavii prînzeau alături de stăpînii care îi serveau la masă, aveau dreptul să mănînce și să bea cît vor și se considerau egali stăpînitorilor, ca o aducere aminte a libertății generale și egalității din timpul lui Saturn.³² Ca bucuria acestei sărbători să fie deplină, autoritatea publică îndepărta orice preocupare a muncii, tristeții și războiului. Elevii și profesorii aveau concediu, operațiile militare încetau, cursul justiției era întrerupt. Amnistiiile slobozeau pe cei închiși, care-și încredințau lanțurile lui Saturn. Saturnaliile au ajuns să fie zilele preferate pentru eliberarea sclavilor, care, în semn de recunoștință, ofereau zeului inele de bronz. Sărbătoarea avea, așadar, un caracter pur pașnic și era plină de veselie. Tot cu ocazia acestei sărbători, în special în ziua de 21 decembrie (*Sigillaria*), se făceau tot felul de daruri, ca luminări de ceară, simbol al bucuriei, ca și al protestului împotriva nopților lungi și al chemării soarelui întunecat din perioada solstițiului de iarnă. Se dăruiau de asemenea așa-numitele *oscia* sau *sigillaria* (de unde și denumirea de *Sigillaria* dată zilei de 21 decembrie), figuri mici de lut, reminiscențe ale sacrificiilor omeneste.

Deci Saturnaliile erau niște sărbători ale bucuriei, ale păcii și egalității, ale eliberării din cătușele concepțiilor, și moravurilor societății sclavagiste romane. Aceasta și explică atît simpatia de care s-au bucurat ele în sînul maselor populare romane, cît și faptul că după victoria creștinismului, ele neputînd fi distruse, au fost înlocuite, suprapunîndu-li-se o sărbătoare creștină. Dar urme ale Saturnaliilor au rămas la diferite popoare care au venit direct sau indirect în contact cu civilizația romană.

28. T. Liviu (V, 13), spune că în anul 399 a. Hr. a avut loc o vară secetoasă, urmată de o iarnă grea. Acest fapt a determinat poporul să creadă că zeii sînt supărați. Pentru a se bucura de *pax deorum*, ei au introdus *lectisternium*. Acesta consta în expunerea statuii zeului pe o masă în timpul mai multor zile. Mulțimea venea atunci în fața statuii, cerîndu-i să trimită *pulvinaria*. Mai tîrziu, se adăugară la *lectisternium* jocurile publice (Vezi W. Warde Fowler, *The roman Festival of the period of the Republic*, London, 1899, p. 308) și M. R. Leopold, *La religione dei romani nel suo sviluppo storico*, Bari, 1924, p. 68).

30. T. Liviu, XXII, 1, 19.

31. Aul. Gell., II, 24, 3; Martial, XIV, 70, 1.

32. Macrobiu spune: «*Saturnalibus tota servis licentia permittitur*» (I, 7, 26).

Astfel, în dioceza Lüttich, pînă prin secolul al XI-lea, de Rusalii, clericii romano-catolici și poporul alegeau din mulțime o fată, care era încoronată, îmbrăcată în purpură și așezată pe un scaun înalt. În jurul acestui scaun, se dansa și se cînta toată ziua, iar mulțimea aducea omagii «reginei sărbătorii» ca unui idol. În Westfalia, în seara sfîntului Silvestru, păstorii și slugile ocupau la masă locul de onoare, iar stăpîinii se așezau în coada mesei. Cei dinții jucau pentru această seară rolul de stăpîni ai casei. În Olanda, aflăm o reminiscență sa Saturnaliilor în așa-numita sărbătoare Jokmaalen, în care nobilii și cei înstăriți jucau rolul oamenilor nevoiași și săraci, iar aceștia din urmă rolul celor dinții. Astfel, nobilii și cei înstăriți serveau la masă, iar cei săraci mîncau și veseleau. Acest obicei s-a menținut în comitatul Warmond pînă prin secolul al XIX-lea. În Belgia, pînă nu de mult, exista o anumită zi în care copiii jucau rolul părinților și al celor bătrîni, îmbrăcîndu-se în hainele acestora, iar părinții și cei bătrîni trebuiau să-i asculte în această zi.³³

Sărbători analoage Saturnaliilor se întîlnesc și la greci în sărbătorile numite *Cronia* și în sărbătorile de la Trezene; iar la babilonieni și perși în așa numitele *Sacee*. Perșii aveau în decembrie o asemenea «sărbătoare a egalității» (*Daa*), cînd regele se cobora de pe tron și se amesteca în rîndurile supușilor, zicînd: «Sînt ca unul dintre voi». Aceste sărbători prezentau însă mari deosebiri față de Saturnaliile romane și Croniile grecești. Astfel, o particularitate a Saceelor babiloniene consta în aceea că un sclav ales și uns formal pe timp de cinci zile (durata Saceelor), primea numele Zogan sau Sagan,³⁴ era îmbrăcat în purpură, încoronat și investit cu sceptrul regal. El prezida veselie acestei sărbători. După ce treceau acele cinci zile, acest vremelnic rege era depozat de insignele suveranității, dezbrăcat și condus la moarte, care era săvîrșită prin foc. În Persia, locul sclavului îl ocupa un condamnat la moarte. Eliberat, el devenea rege în timpul Saceelor, dar la sfîrșit era executat. Aceste Sacee însă nu comemorau vreo «epocă de aur», vreo vreme a egalității și păcii, ce au existat cîndva de mult între oameni, ci ele serbau amintirea stăpînirii pe care scîiții o exercitaseră înainte vreme timp de 28 de ani asupra perșilor și apoi prăbușirea lor, în urma căreia din stăpînitori devin stăpîniți. Într-un fel deci și această Sacee era o sărbătoare a păcii, a bucuriei și a libertății; numai că la ele se atașează unele idei și obiceiuri speciale.

Dar sărbătorile care sînt prin excelență sărbători ale păcii, bucuriei și libertății, care s-au bucurat de o mare importanță în eortologia Olimpului și care sînt identice Saturnaliilor, sînt *Croniile* (*Κρόνια*) grecești, care au influențat și Saturnaliile romanilor. Sărbătoarea Croniilor era una din marile sărbători ale grecilor, care amintea legenda prin care Cronos împărțise la începutul vremurilor domnia cu Helios. Cu vremea, răspîndindu-se concepția «epocii de aur» de sub domnia lui Cronos, aceste cronicii au devenit sărbători ale vîrstei de aur. Ele erau celebrate în

33. J. Sepp, *Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum*, partea II, Regensburg, 1853, p. 255.

34. Vezi Athenaios, XIV, 44 și Strabo, XI, 5, 12.

cinslea lui Cronos asociat cu Rhea, mama zeilor, pe malurile râului Hissus, unde se afla sanctuarul lui Cronos și Rhea. Sărbătoarea era numai de-o zi, dar în acea zi senatul (ἡ βουλή) nu avea loc și afacerile publice erau oprite. Era o sărbătoare populară agrară, care comporta un sacrificiu solemn și un banchet. Sacrificiile nu se știe sigur în ce constau; probabil în darurile agricole aduse zeului. La banchet, stăpînii mînceau alături de sclavii lor, aceștia din urmă fiind considerați colaboratori în opera comună a secerișului.³⁵ Obiceiuri asemănătoare întîlnim și în alte sărbători agrare, ca de pildă în *Peloriile* tesalonicienilor și în *Pthoigiile* antesteriilor dionisiace.

Am fi ispitiți să vedem în Cronii o comemorare a vîrstei de aur; era o sărbătoare veselă și participarea sclavilor la banchetul stăpînilor ar fi o amintire a acestor vremi îndepărtate și binecuvîntate, în care toți oamenii vor fi fost egali. Această ipoteză cade însă, deoarece concepția vîrstei de aur nu e foarte veche. Croniile sînt inițial, foarte sigur, o sărbătoare agrară, pe care cei vechi o atribuiau lui Cecrops.³⁶ Mai mult. Particularitățile ei se găsesc și la alte sărbători ale Greciei, ca de pildă *Peloriile* Tesaliei. E posibil, așa cum s-a admis, ca Cronos să fi fost la origine un zeu cu caracter popular. Se cunosc și alte sărbători, care se aseamănă mult croniiilor și care par a urca pînă la însăși originile poporului grec. Astfel sînt *Peloriile* amintite și *Panegyria* eroului Geraistos la Trezena. Aici Cronos aparține aceluiași ciclu mitic ca și eroii uriași Peloros și Geraistos. Legenda vîrstei de aur apare în secolul VII a. Hr. și anume la Hesiod. Așadar, Croniile grecești, la origine, n-au sensul comemorativ al «epocii de aur».

Saturnaliile romanilor amintesc în foarte multe privințe Croniile grecilor. De aceea se și explică repetatele confuzii făcute între ele.³⁷ Singura deosebire dintre ele este că unele erau serbate iarna, iar celelalte vara. De fapt, așa cum am arătat, cu ocazia organizării Saturnaliilor în 217 prin intermediul cărților sybilline, credința elenică într-o viață de aur, pe care Cronos o prezidase la greci, influențează credința romană. Atunci abia se popularizează legenda lui Saturn, regele Latiumului, care a instaurat acea perioadă de pace, de fericire și prosperitate. Saturn, zeul care exprimă abundența tuturor bunurilor, plin de tot ceea ce izvorăște bucuria, în literatura analiștilor de la sfîrșitul republicii, spirite puțin inițiate în subtilitățile grecești, se transformă devenind Cronosul importat de la greci. Acest fapt îl îndeamnă pe G. Wissowa să afirme că «nici o altă zeitate romană veche n-a fost atât de puternic influențată prin transformările grecoizatoare ca Saturn».³⁸ O puternică dovadă în acest sens o constituie și faptul că, în vremurile istorice, lui Saturn i se aducea jertfa cu capul descoperit (*aperto capite*), deci *graeco ritu*. De fapt, aceasta a și prilejuit ipoteza că vechiul său altar a fost o întemeiere a coloniștilor

35. Macrobiu, I, 7.

36. L. Couve, art. *Cronia* în D. Saglio, *dict. cit.*, vol. III, prt. I, p. 861.

37. Macrobiu, I, 7; Athenaios, VI, 19.

38. G. Wissowa, *op. cit.*, p. 205.

greci.³⁹ Vîrsta de aur cîntată de Hesiod e transportată în Italia și Saturn e constituit ca rege al ei.

Deci legenda epocii de aur, trecută din mitologia greacă în cea romană, este produsul unui proces evolutiv. Egalitatea sclavilor cu stăpîinii în Saturnalii provine din concepția întîlnită la Croniile grecești, că aceștia colaborează la opera comună a secerîșului.

Dar, oricum s-ar fi format această legendă a «vîrstei de aur», lucru cert este că ea a fost și a rămas expresia celor mai înalte și mai arzătoare dorințe ale oamenilor antichității clasice: dorința de pace și bună stare. E expresia aceluia *somnium saeculare* ce a însulețit masele oprimate ale sclavilor și a inspirat pe cei mai mari și mai buni dintre vechii poeți. Această lume ideală se fundamentează pe egalitate, înfrățire și dreptate, lozinca revoluționarilor francezi de mai târziu. Dar, alături de aceste trei noțiuni, în concepția ce se desprinde că o aveau cei vechi despre lumea ideală, trebuie adăugată încă o noțiune: comunitatea bunurilor. Între cetăți nu existau șanțuri, nu apăruse proprietatea particulară și, după cum spune Ferecrate, «nu erau nici sclavi, nici stăpîni»,⁴⁰ «toți trăiau ca zeii, cu suflet pașnic»⁴¹ și «nici războaie, nici lupte nu aveau loc între oameni».⁴²

Așadar, mai presus de orice, secolul de aur din mitologia greco-romană este expresia năzuinței de pace și bună stare a omenirii. Acest vis nu s-a realizat însă decît în zilele noastre și numai într-o anumită categorie de țări. Aici s-a realizat, sau este pe cale să se realizeze, comunitatea bunurilor și aici se militează intens pentru menținerea, consolidarea și apărarea păcii, cauza și maica tuturor bunurilor, așa cum o numesc unii dintre Sfinții Părinți.⁴³



39. Dio. Hal., I, 34, 4; VI, 1, 4; Macrob., I, 8, 2; 10, 22.

40. Ferecrate în Athenaios, VI, 19.

41. Hesiod, *Munci și zile*, 109.

42. Porfir, *De abstinentia*, IV, 1, 2.

43. Sf. Ioan Hrisostom spune: «*μητηρ πάντων τῶν ἀγαθῶν ἔστιν εἰρήνη*» (Pacea e maica tuturor bunurilor), Migne, P. G., vol. LXII, col. 322. Cam la fel a spus și Paul de Emessa: «*εἰρήνην τὴν πάντων τῶν ἀγαθῶν αἰτίαν*» (Pacea e cauza tuturor bunurilor), Migne, P. G., vol. LXXVII, col. 1293.

CATALOGUL MANUSCRISELOR
DIN
BIBLIOTECA PATRIARHIEI ROMÎNE*

23

Miscelaneu

Sec. XVIII (1781); hirtie; 174 foi; 31×22,5; scrisul cu cerneală neagră; pe 2 coloane foile 1v-45 și 140-173; titlurile și inițialele cu cerneală roșie; frontispicii, inițiale finale ornamentale în două și trei culori, f. 17v-47 și f. 141-173. Trei condeie, din care unul al lui *Dumitrachi Dumitriovici Moldoveanu*. Corecturi de la prima mină. Legătură veche în piele. Provenit de la mănăstirea Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă: un număr vechi pe color, 142; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2249.

Pe f. 1 și 173v stampile cu fum ale mănăstirii Căldărușani: una mare, din 1838 cu mănăstirea (f. 1 și 173v) și două mici: una din 1847, cu mănăstirea, alta cu icoana sfântului Gheorghe (f. 1).

I. f. 1. Întrebări bogoslovești și cu răspunsuri adunate din scripturile *marelui Atanasie* și de la alți părinți și tălcuite pre limba rumâniască de Ianache biv vel postelnic, în tipografia școalei Bucureștilor la anul de la zidirea lumii 7249. Iară acum m-am îndemnat de am scris-o eu Dumitrachi Dumitriovici Moldovian, în zilele prea luminatului și prea înălțatului Domn țării rumânești Ioan Alixandru Ipsilat voevod, la anul de la zidirea lumii 7289, iar de la Hristos 1781.

După cum arată copistul chiar în titlu, lucrarea este o copie a *Întrebărilor bogoslovești*, tipărită la București în anul 1741. Identificările le fac cu această tipăritură.

1. f. 1v. Predoslovie cu rugăciuni = *Op. cit.*, f. [II-III].
2. f. 1v. Insemnare de câte să cuprind întru această cărticică = *Op. cit.*, f. [IIIv-IVv].
3. f. 2-15v. Întrebări b[o]goslovești, cu întrebăciuni și cu răspunsuri, adunate din scripturile *marelui Atanasie* și ale altor părinți = *Op. cit.*, f. 1-70.

Manuscrisul a rămas neterminat. Se întrepru la începutul coloanei întâia de pe f. 15v.

* Continuare din nr. 5-6, anul XII (1960).

II. [Învățăture creștinești foarte de folos, traduse din grecește de ieromonahul Filotei Sfetagoretul și tipărite la Snagov în 1700, de Gheorghie Radovici].

1. f. 16-16v. Prea creștinului, prea* luminatului și prea înălțatului domnului și stăpănitoriului a toată țara rumânească domnului Ioan Costandin Basarab voevod, acia plecată până la pământ închinăciune. [Prefața lui Gheorghie Radovici] = Învățăture creștinești, Snagov., 1700, p. 3-7.

2. f. 16v. Predoslovie către cititori = *Op. cit.*, p. 8-9.

3. f. 17. Capete câte să află într-aciastă cărticică = *Op. cit.*, p. 10.

4. f. 17v-18v. Învățăture creștinești folositoare de suflet liește căruia creștin. Pentru credință. Cap. 1 = *Op. cit.*, p. 1-11.

5. f. 18v-19v. Pentru care săvârșire s-au zidit omul. Cap. 2 = *Op. cit.*, p. 11-16.

6. f. 19v-20. Pentru defăimaria lumii. Cap. 3 = *Op. cit.*, p. 16-20.

7. f. 20-20v. Pentru moarte. Cap. 4 = *Op. cit.*, p. 20-24.

8. f. 20v-21. Pentru județul cel de apoi. Cap. 5 = *Op. cit.*, p. 24-28.

9. f. 21-21v. Pentru munca de veaci. Cap. 6 = *Op. cit.*, p. 28-33.

10. f. 21v-22. Pentru văcuirea muncilor iadului. Cap. 7 = *Op. cit.*, p. 33-37.

11. f. 22-22v. Pentru raiu. Cap. 8 = *Op. cit.*, p. 37-41.

12. f. 22v-23. Pentru că păcătosul necinstește pre Dumnezeu înaintea lui când face păcatul. Cap. 9 = *Op. cit.*, p. 41-44.

13. f. 23-23v. Pentru că să cade mai vartos decât toate a griji de mântuirea noastră. Cap. 10 = *Op. cit.*, p. 44-48.

14. f. 23v-24. Pentru păcat. Cap. 11 = *Op. cit.*, p. 48-52.

15. f. 24-24v. Pentru pocăință. Cap. 12 = *Op. cit.*, p. 52-56.

16. f. 24v-25v. Pentru că păcătosul nu se cade ca să depărteaze vremea mântuirii sale. Cap. 13 = *Op. cit.*, p. 56-61.

17. f. 25v-26. Pentru că creștinul iaste dateriu ca să zică adevărul fără frică și cu îndrăzneală. Cap. 14 = *Op. cit.*, p. 61-65.

18. f. 26. Pentru că nu să cade să se nădăjduiască omul spre sine. Cap. 15 = *Op. cit.*, p. 65-67.

19. f. 26-26v. Pentru că creștinului nu i să cade să-și treacă vreamia lui în deșart. Cap. 16 = *Op. cit.*, p. 67-69.

20. f. 26v-27. Pentru dar. Cap. 17 = *Op. cit.*, p. 69-74.

21. f. 27-27v. Pentru primirea darului. Cap. 18 = *Op. cit.*, p. 74-76.

22. f. 27v-28v. Pentru dumnezeiasca liturghie. Cap. 19 = *Op. cit.*, p. 76-83.

23. f. 28v-29. Pentru primirea tainelor. Cap. 20 = *Op. cit.*, p. 83-87.

24. f. 29-29v. Pentru milostenie. Cap. 21 = *Op. cit.*, p. 87-90.

25. f. 29v-30. Pentru cum să cade a face neștine milosteniia. Cap. 22 = *Op. cit.*, p. 90-96.

26. f. 30-31v. Pentru zmințeală. Cap. 23 = *Op. cit.*, p. 96-106.

27. f. 31v-32. Pentru răbdarea. Cap. 24 = *Op. cit.*, p. 106-109.

28. f. 32-32v. Pentru că să cade omul să-și supue voia lui întru voia lui Dumnezeu. Cap. 25 = *Op. cit.*, p. 109-116.

29. f. 32v-33. Pentru nădejdea cea cătră Dumnezeu. Cap. 26 = *Op. cit.*, p. 116-119.
30. f. 33-33v. Pentru dragostea cea cătră Dumnezeu. Cap. 27 = *Op. cit.*, p. 119-123.
31. f. 33v-34. Pentru dragostea care iaste cătră Domnul nostru Iisus Hristos. Cap. 28 = *Op. cit.*, p. 123-126.
32. f. 34. Pentru dragostea care iaste cătră deaproapele. Cap. 29 = *Op. cit.*, p. 126-128.
33. f. 34v. Pentru dragostea care iaste cătră vrăjmaș. Cap. 30 = *Op. cit.*, p. 128-131.
34. f. 34v-35v. Pentru că acela carele va să-ș[i] izbăndească spre vrăjmașul lui, cade în multe răutăți[i]. Cap. 31 = *Op. cit.*, p. 131-138.
35. f. 35v-36v. Pentru urmarea Domnului nostru Iisus Hristos. Cap. 32 = *Op. cit.*, p. 138-143.
36. f. 36v-37. Pentru că viața Fiului lui Dumnezeu să cade să fie chip vieții și săvârșirei creștinului. Cap. 33 = *Op. cit.*, p. 143-149.
37. f. 37-38. Cari să chiamă a fi adevărat ucenic și următoriu lui Hristos. Cap. 34 = *Op. cit.*, p. 149-154.
38. f. 38-38v. Pentru că să cade să slujim lui Dumnezeu cu mare căldură. Cap. 35 = *Op. cit.*, p. 154-157.
39. f. 38v-39. Pentru evlavia cea cătră Sfânta Fecioară și Născătoare de Dumnezău. Cap. 36 = *Op. cit.*, p. 157-160.
40. f. 39-40v. Pentru rugăciune. Ce iaste rugăciunea și cum să cade creștinului să se roage. Cap. 37 = *Op. cit.*, p. 161-173.
41. f. 40v-42v. Pentru arhieriei și nastavnicii Besearicii, adecă pentru diregătorii nastavnicilor Bisericii. Cap. 38 = *Op. cit.*, p. 173-187.
42. f. 42v-44. Pentru afurisanie. Ce va să zică afurisanie și cum să cade să se facă și când. Cap. 39 = *Op. cit.*, p. 187-198.
- f. 44. Sfârșit și lui Dumnezeu slavă.

III. f. 44-44v. Din cartea lui *Simeon Soluneanul*. Pentru cîte daruri are sfînta rugăciune. Cap. 296 = *Op. cit.*, p. 198-203.

f. 45-46v. Albe; însemnări de la prima mină și însemnări posterioare pe f. 45 și 45v.

IV. *Ioan Casian*. Pentru ceale opt gînduri ale răutății = MG, vol. 28, col. 872-905.

În MG, lucrarea e publicată sub numele sfîntului Atanasie cel Mare, cu titlul: *Προς τὸν αὐτὸν Κάστορα, Περὶ τῶν ὀκτῶ τῆς κακίας λογισμῶν*. Sub numele lui Casian e tipărită în *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νεπτύκων*, Veneția 1872, p. 61-76.

1. f. 47-47v. Pentru înfrînarea pîntecelui = MG, vol. 28, col. 872-876.
2. f. 47v-49. Pentru duhul curviei și al poftirii trupului = MG, vol. 28, col. 876-880.
3. f. 49-51v. Pentru iubirea de argint = MG, vol. 28, col. 880-888.
4. f. 52-54v. Pentru mînie = MG, vol. 28, col. 888-896.
5. f. 54v-55. Pentru [necaz] = MG, vol. 28, col. 896-897. (În MG lipsește sfîrșitul).

6. f. 55v-56v. Pentru trîndăvire = MG, vol. 28, col. 897-901. (În MG lipsește începutul).

7. f. 57-57v. Pentru măriria deșartă = MG, vol. 28, col. 901-904.

8. f. 57v-58v. Pentru mîndrie = MG, vol. 28, col. 904-905.

V. f. 59-60v. Din cartea ce să numește iconion sau închipuire a evangheliceștii vieți de obște de la sfinții părinți în scurt adunate ce s-au tipărit în Vilna la 1618. Intrare întru cea de obște și evanghelicească viață cu cea desăvîrșit sărăcie și cu dezgolierea vieții. Pentru viața de obște și slava ei.

Inc. Întrebare. Pentru ce în chip rătădind viața de obște s-au scris? Răspuns. Pentru aceia că asemănarea cerului poartă întru sine.

Sf. În ziua judecății înaintea Domnului Dumnezeu să vor afla.

VI. f. 61-62v. *Nil Sinaitul*, Cuvînt cătră nevoitorii lui Hristos, îndreptătoriu de năravuri și în multe chipuri împărțit, întru care sînt slăuituri duhovnicești, despărțit în patru capete = Τοῦ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου Λόγος σακητικὸς καὶ πολυμερὴς ἐν ᾧ νοουσεῖται πνευματικαί = MG, vol. 79, col. 1280-1285.

VII. f. 62v-64v. Cuvînt de învățătură pentru dragoste.

Inc. Bine au zis Domnul că sarcina Mea ușoară iaste, căci care greutate au care osteneală iaste mai ușoară și mai mică.

Sf. Că Dumnezeu dragoste e și cel ce petreace în dragoste, în Dumnezeu petreace, și Dumnezeu înfr-însul.

VIII. f. 64v-74v. *Avă Zosima*, Vorbe folositoare de suliet.

Inc. Povestii-au noaă ucenicul lui avva Zosima. Oarecînd zice: Șăzînd cu priintele meu Zosima,

Sf. Ci numai în deșărt petreace și nimic unul ca acesta sporește.

Partea de la început a acestor «vorbe folositoare de suliet» (f. 64v-69), într-o altă traducere, e publicată în: *Adunare a cuvintelor celor pentru ascultare*, M-rea Neamu, 1817, p. 177-197.

IX. f. 75. Pentru doftoria suflitească.

Inc. Grăia părinții că trecînd oarecarele frate prin Eghipet, au venit la doftorie și au văzut acolo pre mulți venind.

Sf. Și așa vei vindeca mulțimea păcatelor tale și vei fi sănătos, ca nici cînd ai fi fost bolnav.

f. 75v. Albă, cu o însemnare posterioară.

X. f. 76-84v. *Paisie Starețul*, Cuvînt de folos pentru viața călugărească, cum să cuvine a petreace. În trei chipuri alcătuit din sfințele Scripturi ale sfinților părinți, din fealiuri de flor[i] indulcitoare de suliet, cu dulci mireasme duhovnicești. Carele este trimiterea cuvînsului părinte chir Paisie starețul sîntei și marii cștîmi din sînta Minăstirea Neamțului ce iaste în țara Moldovei, cătră ptea iubitul său priiaten Dimitrie prezviter la patriida sa, la anii de la Hristos 1766, până încă era lăcuitoriu în sînta mănăst[ire] Dragomirna, avînd începutul într-acest fealiu: Următoriuului lucrurilor lui Avraam, osărduițoriului păzitoriu a porunci-

lor lui Dumnezeu, prea scumpului meu priiaten, cinstitului părinte Dimitrie preotului, întru Domnul să se bucure.

Scrisoarea aceasta este publicată în: *Adunare a cuvintelor celor pentru ascultare*, M-rea Neamțu, 1817, p. [296a]-336, sub acest titlu: «Cătră Dimitrie preotul din Poltava, următorului de faptele lui Avraam și lucrătorului celui oserdnic al poruncilor lui Dumnezeu, prea scumpului meu priiaten, părintelui chir Dimitrie preotului, întru Domnul să se bucure».

f. 85-86. Albe.

XI. Sf. Teodor Studitul, Cuvinte.

1. f. 86v. Orînduiala vremii cînd să cuvîne á să citi învățăturile sfîntului Teodor Studitul = B.P.R., ms 8, f. 4v (în *Studii Teologice*, XI (1959), p. 489).

2. f. 87-89. *Același*, Cuvînt pentru că trebue a sluji cu frica lui Dumnezeu canonarhul și aprinzătorul de candelă și tipicariul. [Cuvîntul] 1. Blagosloveaște, părinte * = Κατηχητικὸν τουτέστιν αἱ κατηχήσεις τοῦ ἁγίου θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, μεταγλωττισθεῖσαι μὲν εἰς ἀπλήν φράσιν ὑπὸ ἐναρέτων ἀνθρώπων, νεωστὶ δὲ εἰς τὸν τύπον ἐκδοθεῖσαι καὶ ἐπιμελῶς διορθωθεῖσαι, Veneția, 1770, p. 1-5.

3. f. 89-91. *Același*, Pentru cea deapururea luminătoarea mărturisire și pentru a ne osteni spre toată fapta bună [prin] smerenie. [Cuvîntul] 2 = *Op. cit.*, p. 6-9.

4. f. 91-92. *Același*, Pentru despărțirea sufletului de trup. Și cum că mare ajutoriu face înblinzirea lacrărilor. [Cuvîntul] 3 = *Op. cit.*, p. 9-11.

5. f. 92-94v. *Același*, Pentru dragostea cea întru Hristos. Și pentru că trebue să fim sirguitori la toate slujbele și cîntările Bisearecii. [Cuvîntul] 4 = *Op. cit.*, p. 11-14.

6. f. 94v-96. *Același*, Pentru cei ce trăesc în viața cea de obște, cum că viețuirii apostolilor lui Hristos urmează. [Cuvîntul] 5 = *Op. cit.*, p. 14-17.

7. f. 96-97. *Același*, Pentru smerenie și pentru ca mai mult să strălucească cel sirguitoriu întru slujbe cu plecăciune, cu smerenie și cu gînd bun. [Cuvîntul] 6 = *Op. cit.*, p. 17-18.

8. f. 97-98v. *Același*, Pentru că cei ce au lăsat toate și au urmat lui Hristos, de vor fi și proști, dar nu să vor lipsi de plata lor. [Cuvîntul] 7 = *Op. cit.*, p. 19-20.

9. f. 98v-100v. *Același*, Pentru cei ce să ostenesc întru viața de obște, cum ciștigă cunună aseamenea cu mucenicii. [Cuvîntul] 8 = *Op. cit.*, p. 21-23.

10. f. 100v-101v. *Același*, Pentru cei bolnavi, cum că să cade să sufere cu mulțumire, că mare iaste plata lor. [Cuvîntul] 9 = *Op. cit.*, p. 23-25.

11. f. 102-103. *Același*, Pentru cei ce fac între sineși prieteșug într-ascuns și necuvios. [Cuvîntul] 10 = *Op. cit.*, p. 25-27.

12. f. 103-104. *Același*, Pentru că să cade să ne supunem starețului ca hierul la covaciu și așa fără de grijă să viețuim. [Cuvîntul] 11 = *Op. cit.*, p. 27-29.

* *Blagosloveaște, părinte* se repelă după fiecare titlu.

13. f. 104-105v. *Același*, Pentru că să cade să fim dea pururea treji și să săvîrșim poruncile fericitei supunerii. [Cuvîntul] 12 = *Op. cit.*, p. 29-31.

14. f. 105v-106v. *Același*, Pentru înfrînare. Și pentru că să cade să ne păzim pre noi de multe fealiuri de bucate. [Cuvîntul] 13 = *Op. cit.*, p. 32-33.

15. f. 106v-107. *Același*, Pentru a suleri cu mulțămită întristările vieții noastre. [Cuvîntul] 14 = *Op. cit.*, p. 33-34.

16. f. 107-108v. *Același*, Pentru ca să lepădăm noi toată grija și leanea și să ne sculăm la lucrul cel duhovnicesc. [Cuvîntul] 15 = *Op. cit.*, p. 35-37.

17. f. 108v-109. *Același*, Pentru că să cade să ascultăm înfricoșerile și învățăturile sfinților părinți. [Cuvîntul] 16 = *Op. cit.*, p. 37-38.

18. f. 109-110v. *Același*, Pentru ca să nu ascundem gîndurile ceale reale, ci să le arătăm prin mărturisire. [Cuvîntul] 17 = *Op. cit.*, p. 38-40.

19. f. 110v-111v. *Același*, Pentru zioa cea înfricoșată a judecății. [Cuvîntul] 18 = *Op. cit.*, p. 41-43.

20. f. 112-113. [*Același*, Pentru cea bună și pentru căzuta mulțămire]. [Cuvîntul] 19 = *Op. cit.*, p. 43-45.

21. f. 113-113v. *Același*, Pentru oștirea noastră cea duhovnicesc. [Cuvîntul] 20 = *Op. cit.*, p. 45-46.

22. f. 113v-114v. *Același*, Pentru buna voire și întărirea fraților de la Tripoliani. [Cuvîntul] 21 = *Op. cit.*, p. 46-48.

23. f. 115-115v. *Același*, Pentru tăerea voii noastre. [Cuvîntul] 22 = *Op. cit.*, p. 49-50.

24. f. 115v-116v. *Același*, Pentru dragostea cea din tot sufletul [Cuvîntul] 23 = *Op. cit.*, p. 50-52.

25. f. 116v-117. *Același*, Pentru păstoria oilor celor cuvîntătoare ale lui Hristos. [Cuvîntul] 24 = *Op. cit.*, p. 52-53.

26. f. 117v-119. *Același*, Pentru că trebuie înaintea stătătorului a mîngia pre cei ce să aillă supt muceniciasca ascultare cu toate cîte aduc bucurie, ca cu față veaselă biruind pre vrăjmașul să să încununeaze de Dumnezeu cu cununa slavei de veaci. [Cuvîntul] 25 = *Op. cit.*, p. 54-57.

27. f. 119-120v. *Același*, Pentru că nu să cade să să dea, nici să să ia cevaș de ale mînăstirii între frați fără de blagoslovenie. [Cuvîntul] 26 = *Op. cit.*, p. 57-60.

28. f. 120v-122v. *Același*, Pentru că să cade a ne osteni întru slujbele ceale mînăstirești cu silință și cu luare aminte, ca cum am sluji Domnului. [Cuvîntul] 27 = *Op. cit.*, p. 60-62.

29. f. 122v-123v. *Același*, Pentru că să cade să petreacem vreamea vieții noastre, ca să dobîndim bunătățile ceale veacnice. [Cuvîntul] 28 = *Op. cit.*, p. 63-65.

30. f. 123v-124v. *Același*, Pentru că nu iaste altă viață mai vreadnică de laudă decît viața cea de obște. [Cuvîntul] 29 = *Op. cit.*, p. 65-66.

31. f. 124v-125v. *Același*, Pentru ca să ne ferim de îndrăzneală căci iaste vătămătoare de suflet. [Cuvîntul] 30 = *Op. cit.*, p. 67-69.

32. f. 125v-127v. *Același*, Pentru vicieșugurile necurațiilor draci, cu care să silesc să ne înșale și pentru că multă plată vor lua cei ce să ostenească cu cuviință. [Cuvîntul] 31 = *Op. cit.*, p. 69-72.

33. f. 127v-129. *Același*, Pentru ca să ne mulțămim întru toate cu puțin. Și pentru că să cade să primim pre orbi și pre schiopi și pre prunci ca pre niște frați. [Cuvîntul] 32 = *Op. cit.*, p. 72-75.

34. f. 129-130v. *Același*, Pentru ca să nu rămie întru căderile lor cei ce să poticnesc. Și arătare folositoare pentru certarea și legarea starețului. [Cuvîntul] 33 = *Op. cit.*, p. 75-78.

35. f. 130v-132. *Același*, Pentru nădeajdea bunătăților celor veacnice. [Cuvîntul] 34 = *Op. cit.*, p. 78-80.

36. f. 132-132v. *Același*, Pentru*[că] să cade să ne întrislăm și să ne rugăm lui Dumnezeu cu tot dinadinsul pentru frații carii să despărțesc de obște, pentru nesfăiuirea și neascultarea. [Cuvîntul] 35 = *Op. cit.*, p. 80-82.

37. f. 132v-133v. *Același*, Pentru mahniciunea ce se întâmplă la obșteție și pentru că înmulțindu-să adunarea fraților îndestulează Dumnezeu toate ceale trebuincioase ale vieții. [Cuvîntul] 36 = *Op. cit.*, p. 82-84.

XII. *Ioan Moshu*, Adunare în scurt din cartea ce să numeaște Limonariu.

1. f. 134. *Același*, Limonariu. Cap. 119 = MG, vol. 87, III, col. 2984.

2. f. 134. *Același*, Limonariu. Cap. 122 = MG, vol. 87, III, col. 2983-2986.

3. f. 134-134v. *Același*, Limonariu. Cap. 124 = MG, vol. 87, III, col. 2985-2988.

4. f. 134v-135. *Același*, Limonariu. Cap. 126 = MG, vol. 87, III, col. 2988.

5. f. 135. *Același*, Limonariu. Cap. 40 = MG, vol. 87, III, col. 2893-2896.

6. f. 135. *Același*, Limonariu. Cap. 53 = MG, vol. 87, III, col. 2908.

7. f. 135-135v. *Același*, Limonariu. Cap. 55 = MG, vol. 87, III, col. 2909.

8. f. 135v. *Același*, Limonariu. Cap. 56 = MG, vol. 87, III, col. 2909.

9. f. 135v. *Același*, Limonariu. Cap. 57 = MG, vol. 87, III, col. 2912.

10. f. 135v. *Același*, Limonariu. Cap. 59 = MG, vol. 87, III, col. 2912.

11. f. 136-136v. *Același*, Limonariu. Cap. 60 = MG, vol. 87, III, col. 2912-2913.

12. f. 136v. *Același*, Limonariu. Cap. 72 = MG, vol. 87, III, col. 2924.

13. f. 137. *Același*, Limonariu. Cap. 73 = MG, vol. 87, III, col. 2925.

14. f. 137-137v. *Același*, Limonariu. Cap. 80 = MG, vol. 87, III, col. 2937-2940.

15. f. 137v-138. *Același*, Limonariu. Cap. 88 = MG, vol. III, 87, col. 2945.

16. f. 138-138v. *Același*, Limonariu. Cap. 92 = MG, vol. 87, III, col. 2949.

17. f. 139-139v. *Albe*.

XIII. *Andrēi arhiepiscopul Cesariei Capadochiei*, Tilcuire întru descoperirea lui Ioan a Cuvântătorului de Dumnezeu = Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας Ἐρμηνεία εἰς τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου Θεολόγου, MG, vol. 106.

1. f. 140-140v. Cuvântare înnaite = MG, vol. 106, col. 216-220.

2. f. 141-142v. Descoperirea sfântului apostolului și evanghelistului Ioan a cuvântătorului de Dumnezeu. Arătare e aciasta a tainelor lui Dumnezeu. Cap. 1 = MG, vol. 106, col. 220-225.

3. f. 142v-143v. Vedenie întru cărea l-au văzut pre Domnul în mijloc între șapte slesnice de aur îmbrăcat cu veșmînt lungu până în pământ. Cap. 2 = MG, vol. 106, col. 228-232.

4. f. 144-144v. Ce'le scrise cătră ingerul Bisericii Efeseanilor. Cap. 3 = MG, vol. 106, col. 232-233.

5. f. 144v-145. Cele însemnate ingerului Bisericii Smirneanilor. Cuvînt 2. Cap. 4 = MG, vol. 106, col. 233-236.

6. f. 145-145v. Ceafe însemnate ingerului Bisericii Pergamului. Cap. 5 = MG, vol. 106, col. 236-237.

7. f. 145v-146v. Cele însemnate ingerului Bisericii Tiatirilor. Cap. 6 = MG, vol. 106, col. 240-244.

8. f. 146v-147. Ce'le însemnate ingerului Bisericii Sardiei. Cuvînt 3. Cap. 7 = MG, vol. 106, col. 244-245.

9. f. 147-148. Ce'le însemnate ingerului Bisericii Filadelfiei. Cap. 8 = MG, vol. 106, col. 245-248.

10. f. 148-149. Cele însemnate cătră ingerul Bisericii Laodichianilor. Cuvînt 4. Cap. 9 = MG, vol. 106, col. 248-252.

11. f. 149v-151. Pentru ușa cea văzută în ceriu și pentru cei doăzeci și patru de bătrini și pentru cealelalte. Cuvînt 5. Cap. 10 = MG, vol. 106, col. 253-260.

12. f. 151. Pentru cartea cea pecetluită cu șapte peceți[i] pre carea dintru lirea ciastă zidită nu poate nimenea a o deschide. Cap. 11 = MG, vol. 106, col. 260.

13. f. 151v-152. Pentru vedenia cea în mijlocul scaunului și a celor patru vite. Cap. 12 = MG, vol. 106, col. 261-264.

14. f. 152-152v. Deslegarea peceții ceii dintîiu, carea însemnează învătura cea apostolească. Cuvînt 5. Cap. 13 = MG, vol. 106, col. 264-265.

15. f. 152v-153. Dezlegarea peceții a doă. Cap. 14 = MG, vol. 106, col. 265.

16. f. 153-153v. Dezlegarea peceții a ireia. Cap. 15 = MG, vol. 106, col. 268.

17. f. 153v. Dezlegarea peceții a patra. Cuvînt 6. Cap. 16 = MG, vol. 106, col. 268-269.

18. f. 153v-154. Dezlegarea peceții a cincea carea o arată strigarea cătră Domnul a sufletelor sîntîilor cea pentru slîrșitul lumii. Cap. 17 = MG, vol. 106, col. 269-272.

19. f. 154-155. Dezlegarea peceții a șasea carea însemnează ranele cele ce să vor aduce întru slirșitul lumii. Cap. 18 = MG, vol. 106, col. 272-276.

20. f. 155-156v. Pentru ceale o sută patruzeci și patru de mii carii să mîntuesc dintru rana celor patru îngerii. Cuvînt 7. Cap. 19 = MG, vol. 106, col. 276-281.

21. f. 156v-157v. Pentru mulțimea cea nenumărată a celor ce din păgîni era înbrăcați cu haine luminoase. Cap. 20 = MG, vol. 106, col. 281-285.

22. f. 157v-158v. Dezlegarea peceții a șaptea, carea arată cum că puterile cele îngereshi le duc la Dumnezeu rugăciunile sfinților ca niște tămîie. Cap. 21 = MG, vol. 106, col. 285-289.

23. f. 158v. Pentru cei șapte îngerii, dintru carii cel dintîiu trîmbiînd, grindină și foc și sînge să aduce pre pămînt. Cuvînt 8. Cap. 22 = MG, vol. 106, col. 289-292.

24. f. 158v-159. Pentru îngerul al doilea și pentru perirea însuflețitelor jivinelor celora ce-s în mare. Cap. 23 = MG, vol. 106, col. 292.

25. f. 159. Pentru îngerul al treilea și pentru amărăciunea apelor rîurilor. Cap. 24 = MG, vol. 106, col. 292-293.

26. f. 159v. Pentru îngerul al patrulea și pentru întunecarea luminaților. Cuvînt 9. Cap. 25 = MG, vol. 106, col. 293-296.

27. f. 159v-160v. Pentru îngerul al cincilea și pentru lăcustele cele înțelegătoare și pentru felnicia chipurilor lor. Cap. 26 = MG, vol. 106, col. 296-300.

28. f. 160v-161v. Pentru îngerul al șaselea și pentru îngerii carii să dezlegară în preajma riului Efratului. Cap. 27 = MG, vol. 106, col. 300-304.

29. f. 161v-162. Pentru îngeru[1] cel înbrăcat cu nor și cu curcubeu, carele mai nainte îl vestește slirșitul lumii. [Cuvînt 10. Cap. 28] = MG, vol. 106, col. 305-308.

30. f. 162-162v. În ce feliu o luă cărțuliia de la înger evanghelistul. Cap. 29 = MG, vol. 106, col. 308-312.

31. f. 162v-163. Pentru Enoh și pentru Ilie. Cap. 30 = MG, vol. 106, col. 312-316.

32. f. 163v. Cum că omorîndu-să despre antihrist, acești doi prooroci ai lui Dumnezeu vor învia. Cuvînt 11. Cap. 31 = MG, vol. 106, col. 316.

33. f. 163v-164. Pentru trîmbița a șaptea și pentru sfinții carii îl vor lăuda pre Dumnezeu pentru judecata carea va să fie. Cap. 32 = MG, vol. 106, col. 317.

34. f. 164-166. Pentru goanele Bisericii ceale mai din nainte și pentru ceale ce vor fi pă vremea lui antihrist. Cap. 33 = MG, vol. 106, col. 317-325.

35. f. 166-166v. Pentru războiul îngerilor și al dracilor și pentru căderea satanii. Cuvînt 12. Cap. 34 = MG, vol. 106, col. 325-329.

36. f. 167-167v. Cum că bălaurul nu încetează Biserica gonindu-o. Cap. 35 = MG, vol. 106, col. 329-332.

37. f. 167v-168. Pentru fiara cea cu zece coarne și cu șapte capete. Cap. 36 = MG, vol. 106, col. 332-336.

38. f. 168v-169. Pentru proorocul cel mincinos. Cuvînt 13. Cap. 37 = MG, vol. 106, col. 336-340.

39. f. 169-169v. Pentru spurcatul numele lui antihrist. Cap. 38 = MG, vol. 106, col. 340.

40. f. 169v-170. Pentru Mielul și pentru ceale o sută patruzeci și patru de mii. Cap. 39 = MG, vol. 106, col. 341-344.

41. f. 170. Pentru îngerul carele mai nainte o vestește apropierea judecării cei fiitoare. Cuvînt 14. Cap. 40 = MG, vol. 106, col. 344.

42. f. 170-170v. Pentru îngerul carele o propoveduiaște căderea Vavilonului. Cap. 41 = MG, vol. 106, col. 344-345.

43. f. 170v-171. Pentru alt înger carele îi întărește pre cei credincioși a nu-i priimi pre antihrist. Cap. 42 = MG, vol. 106, col. 345-348.

44. f. 171-171v. Cum că cela ce șade în nor cu secerea le va conceni pre ceale ce odrăslesc din pămînt. Cuvînt 15. Cap. 43 = MG, vol. 106, col. 348-349.

45. f. 171v-172. Pentru îngerul carele o culege viia amărăciunei. Cap. 44 = MG, vol. 106, col. 349-353.

46. f. 172-173. Pentru cei șapte îngeri carii le aduc asupra oamenilor desăvîrșitele ranele ceale mai nainte de sfîrșitul lumii și pentru marea cea de sticlă pre carea o văzu întru descoperire. Cap. 45 = MG, vol. 106, col. 353-357.

47. f. 173. Cum că întia năstrapă vărsindu-să bubă să face asupra depărtaților. Cuvînt 16. Cap. 46 = MG, vol. 106, col. 357-360.

48. f. 173v. Rana a doaa asupra sufletelor celor din mare. Cap. 47 = MG, vol. 106, col. 360.

49. f. 173v. Cum că prin rana a treia riurile întru sînge să prea amestecă. Cap. 48 = MG, vol. 106, col. 360.

Manuscrisul a rămas neterminat; se înterupe la mijlocul coloanei a doua.

f. 174-174v. Albe.

Insemnări de la prima mină :

f. 45 : *Aceste învățături creștinești au fost intii tălmăcite și tipărite la Znagov, în zilele prea luminatului domn Io Costandin Basarab voevod, în anul mîntuirii 1700 de Gheorghie Radovici. Iară acum m-am îndemnat de am scris-o eu Dumitrachi Dumitrivici Moldoveanu, în zilele prea luminatului și prea înălțatului domn Țării Ruminești Io Alexandru Ipsilat voevod, în anul mîntuirii 1781, noemorie 1, în București.*

Insemnări posterioare :

f. 1 : *De opște a sfintei Monastiri Căldărușani.*

f. 1v : *De opște [a] sfintei mo[nastiri] Căldărușani.*

f. 45v : *La leat 1828, aprilie 28, au venit Muscali în București.*

Urmează apoi un autograful al starețului Gheorghie :

Gheorghie ieromonahul starețul sfintei obștîmi de la Cernica, dinpreună cu toți cei întru Hristos ai miei duhovnicești frați.

f. 75v : *Foarte bună cartea aceasta, dar eu sint neluător aminte la cuvintele cele mai de frunte măcar și de cele de opștie sînt sătul; bla-*

gosloviți și mă iertați pre mine păcătosul. 1843, augustu 5. Iscălitura indescifrabilă.

f. 173v: De opște a sfintei monastiri Căldărușani.

24

P a t e r i c

Sec. XVIII; foaia 1, de la începutul sec. XIX; hirtie; 299 foi (manuscrisul e fără de început; s-au pierdut primele foi, poate cinci; lipsă o foaie între foile 44 și 45; 29×20; scris cursiv cu cerneală neagră; inițialele și colontiturile scrise când cu cerneală roșie, când cu cerneală albastră, când cu cerneală roșie și albastră, când cu cerneală neagră; pe unele foi frontispicii și inițiale ornamentate în trei culori; 24-25 rînduri pe pagină; două condeie; corecturi de o altă mînă. Legătura veche în lemn și piele; se păstrează numai tartașul din față; și acesta rupt în două. Numere vechi de bibliotecă: pe color, «Manus[cript] 96»; în Biblioteca Internatului Teologic a avut nr. 2260.

Textul e împărțit în 580 de zăceale sau secțiuni, notate pe marginea exterioară a paginii.

[Pațeric pe alfa-vita al sfinților părinți. Cap. 1].

1. f. 1-1v. [Pentru avva Arsenie, Sfîrșitul zăcealii 8].

Inc. It lor cu dragoste cuvinte părințești folositoare de suflet.

Sf. Cu lagure de miare dîndu-i în gura lui.

2. f. 1v-4. Pentru avva Agaton. [Zăceala] 9-14.

Inc. Un frate oarecarele au întrebat pre avva Agaton zicînd: Ce voi face, părinte.

Sf. Nu să poate sui omul nici la o faptă bună.

3. f. 4-5. Pentru prea cuviosul părintele nostru Ammos. [Zăceala] 15-17.

Inc. Acestui prea cuvios părinte Ammos i-au poruncit avva Antonie, zicînd.

Sf. Și îndată-și s-au aflat în drum mergînd la Schit.

4. f. 5-6. Pentru prea cuviosul părintele nostru Apollios. [Zăceala] 18-21.

Inc. Era un stareț carecarele dintr-o chilie, numele lui Apollios.

Sf. De vreme ce nevrînd el i să fac lui aceastea.

5. f. 6-7v. V. Pentru prea cuviosul părintele nostru Visarion. [Zăceala] 22-26.

Inc. Zis-au avva Visarion: Eu, fiilor, cînd m-am călugărit.

Sf. Cu bucurie și cu bună nădeajde la chilia sa.

6. f. 7v-8. G. Pentru avva Ghelasie. [Zăceala] 27.

Inc. Spunea părinții pentru avva Ghelasie că mult îl supăra pe el gîndurile sale.

Sf. Veade lucrurile și faptele omenești.

7. f. 8-8v. D. Pentru avva Dioscor. [Zăceala] 28.

Inc. Zis-au avva Dioscor: Fiilor, de ne vom înbrăca în veșmîntul ceresc.

Sf. Goniți întru înțunecarecul cel din afară.

8. f. 8v-9v. Pentru prea cuviosul părintele Daniil igumenul Schitului. [Zăceala] 29.

Inc. Eșit-au odată avva Daniil igumenul Schitului.

Sf. Și chilia sa cu folos și cu bună nădeajde.

9. f. 9v-16. Pentru avva Dula și pentru năpastea și marea răbdarea lui. [Zăceala] 30-32.

Inc. Zis-au avva Daniil igumenul Schitului; Eu, fiilor, am șezul în mănăstire.

Sf. Și-ți vei turbura obiceiul tăcerii tale.

10. f. 16-16v. E. Pentru avva Epifanie. [Zăceala] 33-36.

Inc. Zis-au avva Epifanie: Melhisedec fiind chipul lui Hristos.

Sf. Și rugăciunea ta scurtă și deasă și așa te vei mîntui.

11. f. 16v-18v. Z. Pentru avva Zinon. [Zăceala] 37-39.

Inc. Zis-au avva Zinon: Cea ce va vrea să fie degrabă auzit.

Sf. Aciasta făcînd, fiiule, te vei izbăvi și te vei mîntui.

12. f. 18v-19. I. Pentru avva Irinei. [Zăceala] 40-41.

Inc. Zis-au avva Irinei: Fraților să ne nevoim și să ne silim a răbda toate.

Sf. Sînt tipicul de învățătura mîntuirii.

13. f. 19-21. Pentru avva Isaia. [Zăceala] 42-52.

Inc. Zis-au avva Isaia: Cînd îți faci pravila.

Sf. Prin multa dîosădire.

14. f. 21-22v. Pentru avva Ilie. [Zăceala] 53-56.

Inc. Zis-au avva Ilie: Cînd ne rugăm noi.

Sf. S-au făcut călugăr iscusit.

15. f. 22v-24. Th. Pentru avva Teodor. [Zăceala] 57-59.

Inc. Zis-au avva Teodor, că mergînd eu odinioară către avva Ioann.

Sf. Auzînd fratele s-au întărit și s-au dus.

16. f. 24-25v. Pentru avva Teofil arhiepiscopul. [Zăceala] 60-67.

Inc. Au întreat fericită maica Teodora pe avva Teofil.

Sf. Milostiv dăruitoriu și de suflete iubitoriu.

17. f. 26-28v. K. Pentru avva Ioann Colov. [Zăceala] 68-80.

Inc. Zis-au avva Ioann Colov: Pentru sufletul.

Sf. La faptele sale și au văzut pre inger.

18. f. 28v-31. Pentru avva Ioann Chilichianul. [Zăceala] 81-93.

Inc. Zis-au avva Ioann Chilichianul (carele au fost igumen în Rait).

Sf. Și așa și voi făcînd vă veți mîntui.

19. f. 31-32v. Pentru avva Iosif. [Zăceala] 94-98.

Inc. Un frate au întreat pre avva Iosif grăind.

Sf. Și să nu grăești de rău pe nimene, nici osîndi și te vei mîntui.

20. f. 32v-34. Pentru avva Casian. [Zăceala] 99-105.

Inc. Spunea avva Casian pentru un stareț, numele lui Conon.

Sf. Și te întinde la rugăciune.

21. f. 34-35. L. Pentru avva Loghin. [Zăceala] 106-111.

Inc. Avva Logghin odată bolînd zicea către sine.

Sf. Iarăși să vor lumina căindu-să.

22. f. 35-36. M. Pentru avva Marco. [Zăceala] 112-114.

Inc. Acesta, fericitul Marco, în tinerețele sale.

Sf. Și înbunătățitului Marco am însemnal.

23. f. 36-37. [Pentru avva Macarie] Eghipteanul. [Zăceala] 115-122.

Inc. Un frate au întreat pe avva Macarie zicînd: Ce iaste, părinte.

Sf. Și răvnirea nevoiței.

24. f. 37-40v. Pentru alt Macarie, Alexandreanul. [Zăceala] 123*-124.
Inc. Și pre ale altui Macarie cetățean.
Sf. Și mîntuirea celor ce nădăjduesc spre tine.
25. f. 40v-41v. Pentru avva Moisi Arapul. [Zăceala] 125-129.
Inc. Odată la Schit fiind sobor s-au vorbit părinții.
Sf. Cinstea omenească și toată voia trupească.
26. f. 41v-42v. Pentru avva Mateo. [Zăceala] 130-132.
Inc. Zis-au avva Mateo ucenicului său: Să știi.
Sf. Și rabdă scîrbele aceia sînt tari.
27. f. 42v-43. Pentru avva Maghetie. [Zăceala] 133.
Inc. Zis-au avva Maghetie: Mai nainte cînd ne adunam.
Sf. Jos întru adîncul iadului.
28. f. 43. Pentru avva Mio. [Zăceala] 134.
Inc. Zis-au avva Mio al Chilichiei: Cea ce face ascultare.
Sf. Ascuita-va pre el Dumnezeu.
29. f. 43-45. Pentru avva Marchel. [Zăceala] 135-136.
Inc. Povestiia noao avva Teona pentru avva Marchel.
Sf. Și așa va fi odihnit.
30. f. 45. Pentru avva Marchelin. [Zăceala] 137.
Inc. Spunea Părinții pentru avva Marchelin că acesta cînd sta în sînta bisearică.
Sf. Și rămîne besearica iară în firea sa.
31. f. 45-45v. Pentru avva Miron. [Zăceala] 138.
Inc. Evstatie patriarhul Ierusalimului; auzînd de prea cuviosul avva Miron.
Sf. Și să mă izbăvesc de muncile ceale veacince.
32. f. 45v-46v. N. Pentru avva Nisteron. [Zăceala] 138 (sic)-141.
Inc. Zis-au avva Nisteron: Datoriu iaste.
Sf. Mai mult să ascuți decît să vorbești.
33. f. 46v-47v. Pentru avva Nichita. [Zăceala] 142.
Inc. Spunea avva Nichita pentru doi frați.
Sf. Amîndoi nedespărțiți pînă la slîrșitul său.
34. f. 47v. X. Pentru avva Xantasiu. [Zăceala] 143.
Inc. Zis-au avva Xantasiu Fraților, tilhariul.
Sf. Ceia ce s-au nădăjduit spre sine au căzut.
35. f. 47v. O. Pentru avva Orisie. [Zăceala] 144.
Inc. Zis-au avva Orisie: Fraților, pentru aciasta nu sporim.
Sf. Să cîștigăm darurile bunătăților.
36. f. 47v-52. P. Pentru avva Pimen. [Zăceala] 145-174.
Inc. Șezînd oarecînd avva Isaac la avva Pimen.
Sf. Iară de mînie a să înfrîna nu s-au învățat.
37. f. 52-54v. Pentru avva Pamvo. [Zăceala] 175-178.
Inc. Au zis avva Pimen pentru avva Pamvo.
Sf. Mare va fi întru înpărășia cerurilor.
38. f. 54v-55. Pentru avva Pitirion. [Zăceala] 179.
Inc. Zis-au avva Pitirion ucenicului lui avva Antonie.
Sf. Așijderea și toate patimile.

* In ms: 125.

39. f. 55. Pentru avva Pavel. [Zăceala] 180.
Inc. Au zis avva Pavel: In noroi.
Sf. Lui Iisus, miluește-mă.
40. f. 55. Pentru avva Petru. [Zăceala] 181.
Inc. Zis-au avva Petru: Fraților, nu să cade noao a ne mindri.
Sf. Și darul și mila ce face cu noi.
41. f. 55-60v. Pentru avva Paladie. [Zăceala] 182-184.
Inc. Un frate au întreat pre avva Paladie.
Sf. Și foarte folosit au mers la casa sa.
42. f. 60v. R. Pentru avva Ruț. [Zăceala] 182 (sic.).
Inc. Un frate au întreat pre avva Ruț zicînd.
Sf. Că nu știi în ce cias va veni furul.
43. f. 60v-63. S. Pentru avva Sisoe. [Zăceala] 185-192.
Inc. Avva Sisoe rugat mult au fost de un frate.
Sf. Caut să vorbesc cu dînsul și nu-l aflu.
44. f. 63-64v. Pentru avva Siluan. [Zăceala] 193-194.
Inc. Grăia oarecine din stareți că am vorbit.
Sf. Și așa îți va da ție Dumnezeu umilință.
45. f. 64v. Pentru avva Sarmatan. [Zăceala] 195-196.
Inc. Un frate au întreat pre avva Sarmatan.
Sf. Ca un mare drept neatins de păcat.
46. f. 65. Pentru avva Serida. [Zăceala] 197.
Inc. Zis-au avva Iov pentru avva Serida: Eu, părinte.
Sf. Mai virtos să-ț[i] păzești orînduiala ta.
47. f. 65. Pentru amma * Sinclitichia. [Zăceala] 198.
Inc. Zis-au amma Sinclitichia: Precum corabia.
Sf. Intru izvoară de apă să o întorci.
48. f. 65-65v. T. Pentru avva Titos. [Zăceala] 199-200.
Inc. Șezînd oarecînd avva Titos și neștiînd.
Sf. Că cugetul meu mai jos iaste decît toate făpturile.
49. f. 65v-66. I. Pentru avva Iperhie. [Zăceala] 201-210.
Inc. Au zis avva Iperhie: Călugărul privighelioriu.
Sf. Au fost ascultătoriu pînă la moartea sa.
50. f. 66-66v. F. Pentru avva Filorom. [Zăceala] 211.
Inc. Filorom oarecarele cu numele au fost călugăr iscusit.
Sf. Și niciodată cu minlea de la Dumnezeu s-au depărtat.
51. f. 66v-67v. Pentru avva Foca. [Zăceala] 212.
Inc. Spunea noao avva Foca povestînd de avva Iacov.
Sf. S-au izbăvit de dracul curviei.
52. f. 67v. H. Pentru avva Homa. [Zăceala] 213.
Inc. Spunea părinții pentru avva Homa, că vrînd el a răposa.
Sf. Ci mai virtos spre dare.
53. f. 67v. Pentru avva Herimon. [Zăceala] 214.
Inc. Spunea părinții pentru avva Herimon cel de la Schit.
Sf. Și grijîndu-să pentru mîntuirea sa.

* Pe marginea paginii traducerea cuvîntului: *Maica*.

54. f. 68-68v. Ps. Pentru avva Psentasie. [Zăceala] 215.
Inc. Zis-au avva Psentasie și Sur și Tone.
Sf. Povățuiaște pre noi cătră Dumnezeu.
55. f. 68v-70v. Omega. Pentru avva Or. [Zăceala] 216-218.
Inc. Spunea pentru avva Or și avva Teodor.
Sf. Ci după mare mila Sa să ne învrednicească și pre noi a le cîștiga, întru Hristos... Amin.
56. f. 71-71v. A sfîntului Ioan Gură de Aur.
Inc. Fericită e cetatea.
Sf. A nu osîndi pre nimenea.
57. f. 71v-72. Pentru ceale ce sînt lipsă în Patericul acesta pe alfa-vita. A. [Pentru avva Antonie. Zăceala] 219-220.
Inc. Frații au venit cătră părintele Antonie.
Sf. Destul iaste mie numai a te vedea avvo.
58. f. 72-72v. Pentru avva Alexandru. [Zăceala] 221.
Inc. Grăia avva Daniil, că mai nainte pînă ce a veni avva Arsenie.
Sf. Ca să se așeze gîndurile lor prin ascultarea ta.
59. f. 72v. Pentru avva Avraam. [Zăceala] 222.
Inc. Un frate au întreat pre avva Avraam.
Sf. Au și se pare că la arie ai venit.
60. f. 72v-73. V. Pentru avva Visarion. [Zăceala] 223.
Inc. Au povestit noac ucenicii părintelui Visarion pentru viața lui.
Sf. Că mi se cade pururea umblînd* a sfîrși alergătura.
61. f. 73. E. Pentru avva Epiifanie. [Zăceala] 224.
Inc. Au zis iarăși: Mare întărire e spre a nu greși cetirea Scripturilor.
62. f. 73-73v. Pentru avva Evprepie. [Zăceala] 225.
Inc. Același au zis: Că lipsirea mîncărilor.
Sf. Pururea să petreacă cu tine.
63. f. 73v. Pentru avva Evghenie. [Zăceala] 226.
Inc. Au zis avva Evghenie: De vom face pîntecele nostru mic.
Sf. Fără de grijă putem a ne mîntui.
64. f. 73v. I. Pentru avva Isaia. [Zăceala] 227.
Inc. Au zis iarăși: Să urăți pe toate.
Sf. A nu-l odihni pre el.
65. f. 73v-74v. Întrebări ale sfîntului Varsonolie. [Zăceala] 228.
Inc. Întrebare. Pentru ce așa luptă curvii pre om.
Sf. Nu osîndiți[i] ca să nu fiți osîndiți.
- f. 74v. Sfîrșitul Patericului pe alfa-vita și lui Dumnezeu mărire în veacii veacilor. Amin.
66. f. 75-83v. Cap al doi'le. Pentru fără de grija și liniștea cu tăcere. [Zăceala] 229-259.
Inc. Zis-au avva Antonie: Precum peștele zăbovindu-să la uscat moare.
Sf. Gata e inima mea, Dumnezeuule, gata e inima mea... Amin.
67. f. 83v-97v. Cap. al treilea. Pentru umilință. [Zăceala] 260-296.
Inc. Spunea Părinții pentru avva Arsenie că în toate zilele vieții sale.
Sf. Iaste trupul mai ales a celui tînăr.

* Pe margine: *rămînînd.*

68. f. 98-108v. Cap al pairulea. Pentru grija. [Zăceala] 297-316.

Inc. Cuvîntul sfîntului părinte Evagrie. Zis-au avva Evagrie : Amar sufletului.
Sf. Și Dumnezeu te va milui și te vei mîntui.

69. f. 109-125v. Cap al cincelea. Pentru smerenie și plîngere. Învățătură. [Zăceala] 317-337.

Inc. Un părinte oarecarele trăia aproape de fericitul Antonie.
Sf. Și așa s-au dus mulțămînd lui Dumnezeu.

70. f. 126-141v. Cap al șaselea. Pentru postul și înfrînarea nu numai de bucate, ci și de alte patimi vătămătoare de suflet. [Zăceala] 338-396.

Inc. Spunea părinții pentru avva Agaton că ș-au pus o piatră.
Sf. Și băutura lui apă din izvor.

71. f. 141v-167. Cap al șaptele. Pentru multe fealiuri de patimi și războaie ale curviei ce să rădică asupra robilor lui Dumnezeu. [Zăceala] 397-434.

Inc. Zis-au avva Pimen : Precum iaste ostașul împăratului.
Sf. Că acealea ne spurcă inimile și sufletele noastre.

72. f. 167v-197. Cap al optule. Pentru multe fealiuri de năluciri și înșălăciuni dievoleşii, cu care amăgește și înșală vrăjmașul pre mulți, vrînd ca să-i smintească din calea mîntuirii și să-i depărteaze de Dumnezeu și să le fie în zadar truda și osteneala lor, pre cum pre mulți din părinții și săhastrii cei mari (carii nu s-au păzit și nu s-au socotit pre sine bine) i-au amăgit și i-au înșălat și pre mulți cu nălucirile și înșălăciunile ceale vrăjmășăști i-au depărtat de Dumnezeu și i-au pierdut. [Zăceala] 435-461.

Inc. Era un sihastru mare oarecarele și trăia în pustie.
Sf. La chilia sa mulțămînd Domnului.

73. f. 197v-203. Cap al noaole. Pentru gîndurile ceale de hulă, care vin în inima omului hulitoare spre Dumnezeu și spre Prea Curata Fecioară Maica lui Hristos Dumnezeu și spre sfinții lui Dumnezeu și spre sfintele taine. [Zăceala] 462.

Inc. Intrebare : Oare de unde să înlîmplează de vin și întră în inima omului.

Sf. Și dievoleştile gînduri ceale hulitoare despre Dumnezeu.

74. f. 203v-210v. Cap al zeacele. Pentru patimile care scriu sfinții părinți că nu poate cu dînsule să se mîntuiască, nici primeaște Dumnezeu rugăciunile lui. [Zăceala] 463-468.

Inc. Patru lucruri sînt care opresc și nu lasă.

Sf. Și mila lui Dumnezeu, în munci vom merge.

75. f. 211-239. Cap al unsprezeacele. Pentru multe graiuri și cuvinte de învățătură ale prea cuviosilor și purtătorilor de Dumnezeu părinți. Pentru smerenie. [Zăceala] 469-518.

Inc. Zis-au prea cuviosul părintele nostru Antonie : Eu, fiilor, am văzut toate mrejele.

Sf. Și ne va feri pre noi de toate lațurile vrăjmașului... Amin.

76. f. 239v-250. Cap. 12. Pentru răbdare. [Zăceala] 519-536.

Inc. Un frate au întreat pre un părinte oarecarele iscusit, zicînd :
Sf. Fără de smerenie nemica acealea nu pot folosi.

77. f. 250v-258v. Cap 13. Pentru dragostea frățească și iubirea fraților unul pre altul. [Zăceala] 537-554.

Inc. Zis-au Domnul: Iată porunca noaoă vă dau.
Sf. Rugăciunea ta cînd o trimiți cătră Dumnezeu.

78. f. 258v-260v. Cap 14. Pentru cei săraci de bună voia sa, carii din bună voia lor lasă și părăsesc bunătățile și bogățiile lumii aceștia și primesc sărăcia pentru împărăția ceriurilor. Că aceștea sînt carii să chiiamă cei săraci cu duhul. [Zăceala] 555.

Inc. Zis-au Domnul: Fericiți sînt cei săraci cu duhul.
Sf. La moșia ta carea iaste împărăția ceriurilor.

79. f. 261-274v. Cap 15. Pentru că nu să cade a-ș[i] arăta neștine viața sa și fa[p]tele ceale bune innaintea oamenilor pentru laudă, ca să-l laude și să-l ferească pre el oamenii, ci de are vreo faptă oare-carea bună, postire sau pri[ve]ghiiare întru multă rugăciune sau curăția iecioriei și alte înfrînări, aceastea să cade cît va putea să le ascunză și să le tînuiască despre o[a]meni. [Zăceala] 556-572.

Inc. Zis-au un stareț carecarele: Cela ce-ș[i] descopere și-ș[i] arată faptele sale.

Sf. Așa iaste, bine ai zis, prea cinstite părinte.

80. f. 274v-278v. Cap. 16. Pentru zadarnica deșărtăciunea și nepriceperea și nesocotința cea cu înaltă mîndrie a celor ce doresc și pururea să șilesc și să nevoesc, ca să fie mai mari stăpînitori și poruncitori preste alți frați. [Zăceala] 573.

Inc. Zis-au Domnul celor doi ucenici ai Săi, liilor lui Zevedeu.

Sf. Și cu nepurtarea de grijă de mîntuirea supușilor tăi.

81. f. 279-280v. Cap 17. Pentru că cela ce va vrea și va dori să se îndulciască de mîngăierea lui Dumnezeu cea prea dulce, aceluia întîiu i să cade să să osăbească de lume și să părăsască toate gilceville și grijile și deșărtăciunile lumii aceștia. [Zăceala] 574].

Inc. Zis-au Domnul: Nimenea nu va putea sluji la doi domni.

Sf. Cu toate deșărtăciunile și grijile eii.

82. f. 280v-281. Cap 18. Pentru ceale 12 porunci care ș-au poruncit ca să păzească, adecă aceastea. [Zăceala] 575.

Inc. Nu avea prieteșug cu muiare.

Sf. Păzindu-le, te vei mîntui întru Domnul.

83. f. 281v-283. Cap. 19. Pentru pravila sau ruga, cum și în ce chip este datoriu a-ș[i] ceti pravila și ruga în chilia sa... [Zăceala] 576-579.

Inc. Rugăciunile care să zic făcînd metanii mari.

Sf. Cuvîntul ce iaste scris: Neîncetat vă rugați.

84. f. 283v. Pravila carea o au dat sfîntul înger marelui Pahomie, carea iaste și să face începînd așa: Slavă Ție, Dumnezeul nostru, slavă Ție. [Zăceala] 580.

85. f. 283v-288v. Cap 20. Poveaste minunată, cum au venit diavolul la prea cuviosul Antonie în chipul unui om mult greșit și păcătos...

Inc. Marele întru părinții cei desăvîrșit, prea cuviosul Antonie.

Sf. Și veselii cea pururea liitoare și neschimbată în veaci... Amin.

86. f. 289-289v. La cartea sfântului prorocu Iezechiil, Cap. 18, stih 21, grăiaște Însuș Domnul Dumnezeu zicînd așa.

Inc. Omul păcătos și fără de leage de va săvîrși.

Sf. Ci cu cei fără de leage va fi osîndit.

87. f. 289v-291. Îndemnarea părințească.

Inc. Iată, prea iubite întru Hristos frate, că Ț-am scris și Ț-am arătat învățăturile.

Sf. Așa fă, prea iubite frate, și te vei mântui întru Domnul.

88. f. 291v-299v. Însemnare pentru lucrurile ceale mai alease care sînt scrise întru aciastă carte părințească, care s-au numit Pateric.

Însemnări de la prima mîină.

f. 274v : *Din Mineiul cel mare ce să chiamă Cetia.*

Însemnări posterioare.

Pe marginea de jos a foilor 1, 2, 3, 4 : *dezlipi din obștime va fi supt neertat canon până o va întoarce iar în obște.*

Pr. D. FECIORU



PFEIFFER R. H., *THE BOOKS OF THE OLD TESTAMENT*, London, Black, 1957, 350 pp.

Profesorul Pfeiffer de la Universitatea Harvard a publicat monumentală sa *Introduction to the Old Testament*, în 1941. Voluminoasă și plină de informații, ea a fost un instrument nedespărțit chiar pentru specialiști. Acum autorul, tăind, condensând și simplificând opera primă, a făcut o lucrare de introducere mai ușor de manipulat, dar totuși de erudiție, care va avea poate o și mai largă utilizare. Anumite secțiuni importante, ca de exemplu cele ce tratează despre istoria textelor și a versiunilor, au fost lăsate afară, iar bibliografiile respective și cea mai mare parte a referințelor subpaginale au fost cu totul reduse. Cărțile Vechiului Testament sînt orînduite după ordinea Bibliiei engleze. («British Book News», februarie 1958, p. 84).

NIELSEN ED., *ORAL TRADITION. Studies in Biblical Theology*, nr. 2, London, «S.C.M. Press», 1954, 109 pp.

În acest opuscul, succesorul lui Bentzen la Universitatea din Copenhaga ne dă o excelentă introducere la una din cele mai dezbătute probleme ale științei biblice: partea tradiției orale în formarea literaturii Vechiului Testament. La ora actuală se înfruntă încă două metode: de o parte există partizani ai criticii istorice și literare care se forțează să descopere pasajele autentice ale cătărui profet sau istoric; de altă parte se situează tradiționalismii, care renunșînd să afle «ipsissima verba», cred că cunoștințele noastre nu pot merge dincolo de aflarea cercurilor de tradiții și motive din care au ieșit cărțile Vechiului Testament. Cine spune tradiție, afirmă importanța elementului oral, căci în Orient tradiția orală a precedat pe cea scrisă, iar autorul citează multe exemple, atît din antichitate cît și din timpurile noastre. Nielsen nu se limitează numai la afirmații generale, ci face aplicația practică a principiilor pe care le enunță. Așa de exemplu, studiînd cap. XXXVI din Ieremia, ajunge la concluzia că, pentru noi, problema nu e de a ști care e partea respectivă a sîlului primitiv și apoi a adausurilor, ci de a sesiza procesul tradiției care a făcut să se ajungă la textul actual. Analizînd pe Mica 4-5, ajunge la rezultatul că nu sîntem în prezența unui ansamblu de adausuri, ci al unui complex care s-a format pușin cîte pușin, într-o manieră perfect organică.

După Nielsen, ca și după alți savanți scandinavi, ne-am afla azi la o cotitură, așa că anumite poziții ar trebui radical abandonate. Este incontestabil că tradiția orală a jucat un rol, dar acest mare rol ea l-a asumat grație substratului din documentul scris. Nu trebuie uitat că critica literară a ajuns chiar la exagerări, dar a avut și rezultate pozitive. O istorie a literaturii și chiar și o istorie a poporului și religiei lui Israel n-ar fi fost posibile fără metodele unei școli, al cărei reprezentant cel mai lustru rămîne Wellhausen.

Prin claritatea și obiectivitatea ei, cartea lui Nielsen va sfîrși un nou avînt în cercetarea formării textului sacru, căci poziția autorului este cea a exegezei liberale. (Ed. Jacob, în «Rev. Hist., Phil. Rel.», an. 38, 1958, nr. 3).

XXX, *ELIE LE PROPHÈTE*, tome I : *Selon les Ecritures et les Traditions chrétiennes*; tome II : *Dans le judaïsme et l'Islam*. «*Etudes Carmélitaines*», Bruges, Desclées de Brouwer, 1956, 2 vol. în 8^o, 272 + 371 pp.

«Studiile Carmelitane» consacră două frumoase volume, foarte bine documentate și în același timp ilustrate, profetului Ilie, ca un omagiu pios adus fondatorului Ordinului Carmelit, care se forțează să rămînă fidel liniei mistice și activiste a profetului.

Se știe că acest prooroc este venerat atât de iudei cât și de creștini și musulmani. Toate aceste confesiuni au întreprins studii asupra proorocului, după vederile lor. Carmeliții țin, însă, să depășească tot ce s-a făcut pînă acum.

Printre colaboratori semnalăm condeie de înaltă ținută: *De Vaux* și *Boisnard* de la școala biblică din Ierusalim, *G. Bardy*, *Yerakim Mubarak* și *L. Massignon*. Chiar membrii ordinului au furnizat un anumit număr de studii. Printre ele se remarcă acela al Părintelui *Paul Marie de la Croix*, care evocă locurile de cult (locurile înalte) helienice din Palestina, cel al Pr. *Michel Marie de la Croix*, care arată pînă la ce punct profetismul lui Ilie este caracterizat de agresivitatea ce făcea să sufere atât profetul obligat să se refugieze în pustie, cât și ascultătorii puși în fața exigențelor divine, apoi cel al Pr. *Bruno de Jesus Marie*, asupra puterii arhetipului. Tradiția iconografică este tratată de *L. Réau*, iar marele psihoanalist *C. G. Jung* își dă în câteva pagini părerea asupra rolului arhetipal al lui Ilie. Chiar erzieile căroa le-a dat naștere Ilie sînt evocate prin amintirea operii lui *Boullan* și *de Vintras*, care odinioară a fost sursa Colinei inspirate de *Maurice Barrés*. (Ed. Jacob, în «Rev. Hist. Phil. Relig.», an. 38 (1958, nr. 3).

GAERTNER BERTIL, *DIE RÄTSELHAFTEN TERMINI NAZORÄER UND ISCARIOT*, «Horae soderblominae», IV (Lucrări publicate de Societatea Nathan Söderblom), Lund, C.W.K. Gleerup, 1957, în 8^o, 68 pp.

Așa cum indică și titlul, punctul comun al acestor doi termeni constă în dificultatea lor. Studiind primul termen, după ce trece în revistă diferitele explicații propuse mai înainte, autorul se oprește în special asupra cuvîntului *nesser*, care, utilizat într-un sens mesianic, în Isaia XI, , a influențat vizibil afirmația din Matei II, 23. Dar cum acest pasaj vorbește de profeți la plural, texte ca Is. XLII, 5 și XLXIX, 6 ar putea de asemenea să fi inspirat această citație. În aceste două pasaje ultime e vorba de verbul *nasar* = a păzi a observa, în forma pasivă, care, cum este citat în Is. XLXIX, 6, a putut foarte bine să dea naștere grecescului *ναζωρατος*. Cuv. *neser* = vlăstar joacă un mare rol în textele de la Qumran (VI, 15; VII, 19; VIII, 6-8), unde este asociat cu cuvîntul plantație, probabil după exemplul lui Is. LX, 21. În textele qumranene există o oscilație permanentă între sensul individual și cel colectiv al cuvîntului vlăstar, totuși cu predominanța sensului colectiv. Mențiunea termenului de *neser* la Qumran aruncă o lumină nouă asupra mandeanelor, care se numesc ei înșiși nazorei, iar cum asemănările cu mandeismul apar și din alte locuri, de exemplu din speculațiile asupra misterelor, antagonismul dintre lumină și întuneric, abluțiuni și ospăț sacru etc., secla de la Qumran ar putea fi baza de plecare a mișcării gnozei madeene, dar aceasta nu reprezintă decît stadiul final, și în consecință e inutil să mai facem ocolul, studiind textele mandeene, pentru a înțelege Evangheia a IV-a, căci azi avem la îndemînă textele de la Qumran. Adoptarea termenului de nazoreu e vizibil precreștină. El a fost luat de anumiți creștini, pentru ca, prin intermediul lui Ioan Botezătorul și atașările lui Iisus de orașul Nazaret, să faciliteze uitarea sensului original.

Figura lui Iuda și misterul ce-l inconjoară a dat prilej mai tuturor exegeților să se ocupe intens de el, dar o unanimitate de păreri nu există nici asupra motivelor trădării sale, nici asupra numelui său. De altfel, ambele probleme sînt legate între ele și autorul le tratează împreună. Nesatisfăcut de explicația tradițională care vede în Iscariot pe omul din cetatea iudaică Qeriot, și lepădînd de asemenea și pe cea care derivă numele din «sicarius», adică «zelotul» (Schulfliness), și pe cea care face din Iuda «pe omul cu părul roșu» (Ingholt), autorul se raliază explicației propusă de C. Torrey, interpretînd pe Iscariot ca o transcriere a lui *ish sheqer*, în aramaică *sheqarya* = omul minciunii. Această explicație, trebuie să recunoaștem, se acordă destul de bine cu tot ce spune Evanghelia despre persoana și gestul lui Iuda. Intr-adevăr, pare clar că în istorisirile Evangheliilor, în sinoptici și mai ales în Ioan, Iuda este prezentat ca un fel de încarnare a forțelor răului, foarte aproape de Satan însuși. Partea originală a esului lui Gaertner constă în apropierea figurii lui Iuda de cea a lui Ahitofel, unul din întinzi lui David, care a devenit trădător și apoi și-a pus capăt zilelor. Autorul citează mai multe pasaje din literatura talmudică, unde-i sînt aplicate lui Ahitofel textele din psalmii 41, 10; 55, 14; 69, 5; 109, 2, în care este vorba despre omul *sheqer* sau de *Belial*;

mai sînt și alte texte asemenea, pe care tradiția le-a arătat ca indicînd pe Iuda (Ioan XIII, 18; Faptele Apostolilor I, 20). Textele de la Qumran, cu dualismul și frecvența lor mențiune despre Belial, pot ajuta formării acestei tradiții. Ținînd seama de datele puse în lumină de către Gaertner, conchidem că paralelele Iuda-Ahitoel confirmă importanța motivului davidic în redactarea Evangheliilor și reduce considerabil antagonismul dintre Mesia davidic și Mesia suferind, de altfel micșorat și de alte date ce mai avem.

Lucrarea lui Gaertner este o probă vie că metoda științifică, riguroasă, pe care o utilizează judicios în toate documentele puse la îndemînă, este în stare să procure lumină în înțelegerea problemelor, pe care, cînd ne grăbim, le considerăm uneori fie rezolvate, fie de nedezlegat. (Ed. Iacob, în «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse», an. 38, nr. 3). (*Pr. At. N.*)

BACK LEO, *AUS DREI JAHRTAUSENDEN*. Cu o introducere de Hans Liebschütz, Editura Mohr, Tübingen, 1959, VI, 402 pagini în 8^o.

«Din istoria a trei milenii» este titlul acestei voluminoase colecții de cercetări științifice și dizertații felurite cu privire la istoria credinței evreiești, pregătită și apărută sub patronajul instituției «Leo Baeck Institute of Jews from Germany». Contribuția adusă pe această cale la întregirea istoricului credinței evreiești, pe extinderea a nu mai puțin de trei milenii este prețioasă, urmîndu-se fixarea poziției pe care a avut-o evreimea față de mișcările religioase de mai tîrziu și în primul rînd față de elenism, și pornind de aci, găsirea unei căi pentru a formula considerații asupra începuturilor creștinismului și modul de reflectare a acestuia în mistica iudaică. Lucrarea are un trecut, în sensul că ediția întâia a apărut încă în anul 1938. Din tirajul acestei ediții nici un exemplar n-a ajuns însă la difuzare, căci în momentul distribuiri, Gestapo-ul nazist a retras autorizarea de apariție și a pus pe rugul intoleranței întreaga ediție. (*V. M.*)

HUNTER A. M., *INTRODUCING IN NEW TESTAMENT THEOLOGY*, London, S.C.M., 1957, 170 pp.

Prof. Hunter de la Universitatea din Aberdeen are un dar deosebit de a face interesantă teologia biblică pentru uzul cititorului comun, fără a o vida însă de însemnătatea ei particulară. Combinînd cunoștințe vaste cu o putere de expunere lucidă, în volumul prezent el examinează ideile fundamentale ale învățăturii Noului Testament. În prima parte el tratează despre adevărul lui Hristos, cu referire specială la împărăția lui Dumnezeu, apoi despre ministeriul lui Iisus și despre Înviere.

În partea a doua el ne introduce în teologia primilor predicatori creștini (30-50 e. n.), iar partea finală este dedicată teologiei Sfîntului Pavel, Sfîntului Petru, autorului Epistolei către Evrei, și Sfîntului Ioan. («British Book News», februarie 1958, p. 85). (*Pr. At. N.*)

JEREMIAS IOACHIM, *JERUSALIM ZUR ZEIT JESU*. Ediția II, 1958. Editura Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 262 pp. în 8^o.

Sub titlul «Ierusalimul în vremea lui Iisus», autorul a întocmit un studiu din domeniul istoriei cu privire la vremurile Noului Testament, în care Jeremias tratează întreaga viață citadină a Ierusalimului, așa cum a pulsat ea, în vremea cînd Iisus își răspîndea învățătura. Toate compartimentele vieții din lăuntru zidurilor sînt migălos și documentat cercetate: cultură, industrie, comerț, stările politice, pînă și aspecte din «mișcarea turistică» ce se desfășura la Ierusalim, autorul înțelegînd sub «turism» neconținutul pelerinaj al credincioșilor veniți aci ca să se închine. Cercetările îmbrățișează și stările social-economice cu structurile ce existau: bogătași și săraci, precum și pe cei dintre aceste două stări, așa cum au conviețuit cetățenii orașului, pe vremea lui Iisus. Lucrarea tratată într-o formă atractivă, se află la cea de a doua ediție, prima fiind scoasă în 1953 la Leipzig. (*V. M.*)

MARIE ALINE DE SION, *LA FORTRESSE ANTONIA À JÉRUSALEM ET LA QUESTION DU PRETOIRE. Thèse principale pour le doctorat ès-Lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Jérusalem, 1956, XIII+30 pp.+76 pl.*

Fortăreața Antonia se afla în partea de est a Ierusalimului antic. Din câte aflăm din Neh. III, 1, zidurile cetății și ale curții templului aveau, din loc în loc, câte un turn. În partea de nord-est se afla turnul numit al lui Hananiel. În Antichitățile Iudaice (XV, 11, 4), Iosif Flaviu ne informează că în epoca elenistică a fost reparat atât zidul cât și turnul, căruia i s-a schimbat numele de Hananiel, în Baris. Pe acest turn Baris, Irod cel Mare l-a fortificat și apoi i-a dat numele de *Antonia*, în cinstea generalului roman Antonius, guvernatorul Siriei și întregului Orient.

În Războaiele Iudaice (V, 5, 8), Iosif ne spune că turnul Antonia era foarte înalt, încât domina toată celatea. El adaugă că turnul era prevăzut cu camere, ca o cazarmă. Aci locuia garda romană, care supraveghea templul, și tot aci locuia și procuratorul, când venea în Ierusalim cu ocazia marilor sărbători iudaice. În acest turn, deci, devenit fortăreață, se afla pretoriul în care Pilat a judecat pe Iisus.

Azi, locul pretoriului de altădată este identificat în biserica institutului Noire Dame. Una din viețuitoarele de aci, sora Alina, a întocmit o lucrare în care face istoricul fortăreței Antonia, arătând discuțiile cu privire la localizarea ei, căci e bine să se știe că sînt autori care o așează în altă parte. (*Pr. At. N.*)

GROLLENBERG L. H., *BILDATLAS ZUR BIBEL*. Cu prefață de I. Hempel, 1959, 164 pp., avînd 36 hărți în 8 culori, 400 fotografii.

MOHRMANN VAN DER MEER, *BILDATLAS DER FRÜHCHRISTLICHEN WELT*. Traducere din olandeză de H. Kraft. 1959. 216 pp., 42 hărți în 6 culori și 614 fotografii. Editura Güterslocher Verlaghaus Gerd. Mohn.

Lumea dornică de a cunoaște sau a studia geograficește Locurile Sfinte, a avut prilejul de a lua cunoștință de apariția în același an și în aceeași editură, a două atlasuri geografice, trăind aceeași materie. Prima lucrare este un *atlas* mai apropiat de sensul cartografic al speței, completat cu multe fotografii care să ilustreze expunerea geografică, pe cînd cea de a doua publicație este mai degrabă un *album geografic* cu foarte numeroase fotografii (peste 600), care au însă valoare documentară în legătură cu Locurile Sfinte. La atlas, atât ilustrația, harta cât și textul apar ca o lucrare auxiliară la studierea Bibliei, trecînd prin fața ochilor țara și oamenii în mod instructiv, dovedind și învățîndu-ne ce reprezintă și ce cuprinde Sfînta Scriptură și ce importanță are și azi în studiile ce se mai fac.

Cel de al doilea atlas, întocmit de Mohrmann, un autor cu reputație în această privință, ne oferă o cuprinzătoare imagine asupra primelor șase secole ale creștinătății, concentrînd un material foto-documentar susținut de o conconitentă schițare cartografică.

Totul are forma și modul de prezentare al unui album în care, însă, pe lângă aspectul de aleasă haină grafică, se dezvoltă în mod unilateral tot ce este mai specific, mai demn de a fi cunoscut din istoricul acestei perioade, reprezentînd o amplă desfășurare de material documentar în strictă ordine cronologică, deși limitativă la începuturile creștinătății. Abia consultînd aceste interesante atlase documentare, se poate pătrunde cu înțelegere cît mai temeinică în CARTEA ce a fost lectura tuturor timpurilor.

De remarcat condițiile de îngrijită, ba chiar desăvîrșită și costisitoare prezentare poligrafică. A tipări un atlas geografic de interes general e un act editorial ce iese din comun. A scoate atlasuri cu interes limitat la studii biblice este o întreprindere temerară și cu mari riscuri materiale, pe care aceste edituri și le-au luat, reușind să realizeze opere de reală artă grafică. (*V. M.*)

MENDELSON I., *RELIGIONS OF THE NEAR-EAST*. (*Religiile Orientului Apropiat*). Sumero-Akkadian Religions Texts and Ugaritic Epics. («The Liberal Arts Press»), New-York, 1955, XXIX+284 pp.

Așa cum ne indică subtitlul, e vorba de o culegere care conține texte religioase. În prefață se spune că volumul face parte din seria «The Library of Religions», care și-a propus să pună la dispoziția nu numai a studenților, ci și a publicului mai larg textele religiilor care au influențat concepțiile spirituale ale mediului biblic. Textele sînt prevăzute cu note, care ușurează înțelesul.

În scurta introducere, autorul trece în revistă cunoștințele noastre despre panteonul asiro-babilonian. Zeii sînt repartizați pe clase mari. (Iștar este așezat printre divinitățile festive, și nu printre cele astrale, adică cu Sin, Șamas, cum se face de obicei).

Cu privire la codurile enumerate era bine să nu lipsească dintre ele acela al lui Ur-Nammu, care a devenit cunoscut de curînd și care e anterior codului lui Eshnunnd, oricare ar fi cronologia adoptată.

Textele religioase sînt reunite în ordinea următoare: mituri și episoade epice sumeriene; mituri și istorisiri epice akkadiene; rituri akkadiene; imne și rugăciuni sumero-akkadiene; proverbe și literatura sapiențială (în note sînt indicate numeroasele paralele biblice); incantații (descîntece) akkadiene; mituri și epopee de la Ugarit etc. O listă a marilor zei sumero-akkadieni și ugaritici și un index al referințelor biblice încheie lucrarea. («Syria», an. 1956).

GOETZE A., *THE LAWS OF ESHUNNA* (*Legile din Eșuna*). «The Annual of American of Oriental Research», XXXI, New-York, 1956, în 4^o, 197 pp.+4 pl.

În săpăturile făcute la Tell Harmal în 1945-1947 s-au descoperit 2 tablete (IM 51059, 52614), care au fost repede identificate că conțin texte juridice. Dl. Goetze le-a descifrat și acum le publică și în broșură aparte. Lucrarea interesează nu numai pe epigrafisți, pe filologi, ci și pe orientaliști în genere, cărora le pune la dispoziție o monografie, care este un model în această privință. Tabletele sînt anterioare codului lui Hammurabi, pe care la începutul acestui secol lumea îl socotea ca cel mai vechi. Nu se știe încă dacă tabletele nu sînt mai vechi chiar decît codificația lui Lipit-Ishtar, al 5-lea rege din dinastia de Isin (mileniul III).

Legile din aceste tablete se înșiră în ordinea aceasta: prețul maxim al anumitor mărfuri (ulei, lînă, aramă); locația unei șarele cu conducător și atelaj; locația corăbiilor (depinde de tonaj; în caz de înstrare, corăbierul răspundea bănește); salariul lucrătorilor agricoli (secerători, vînturători); locația unui asin; tranzacții comerciale; logodne și mariaj; viol; adopție; prejudicii cauzate de animale etc.

Fiecare lege e dată în transcriere, traducere sprijinită pe cunoștințe filozofice remarcabile și însoțită de un comentariu în care, la orice pas se văd apropierea cu legislația lui Hammurabi și cea a Vechiului Testament. («Syria», an. 1958). (*Pr. At. N.*)

SAADI, *GRĂDINA FLORILOR, «GOLESTAN»*. În romînește de George Dan, București, E.S.P.L.A., 1959, în 8^o, 263 pp.

Noua traducere a *Golestan*-ului lui Saadi, în versuri, apărută la mai bine de o jumătate de veac după prima, în proză, îmbogățește literatura romînească didactică, punînd la îndemîna cititorilor cel mai de seamă monument literar al Iranului din veacul XIII și una din operele nemurtoare ale literaturii mondiale. O notăm aici pentru importanța ei literară și culturală în general, pentru cuprinsul ei profund moralizator și pentru că autorul ei nu a fost un poel oarecare, ci unul din reprezentanții spiritualității musulmane, un sufist care și-a petrecut o bună parte a vieții pribegind și predicînd prin aproape toate regiunile lumii musulmane. Era, de altfel, fiul unui mărunț funcționar religios, predicator musulman în vechiul oraș iranean Șiraz. A studiat apoi la școala musulmană

«Nizamia» din Bagdad, care pe atunci era centrul întregului Orient musulman. Sfinșind sau poate înainte de a-și sfîrși studiile, își începu cariera sa de predicator ambulant, de derviş rătăcitor, cutreierînd timp de peste douăzeci de ani țările Orientului Mijlociu, coasta de nord a Africii, India, Turkestanul, Azerbaidgeanul etc. și dobîndind astfel o mare experiență de viață. Predicile sale aveau desigur temele obișnuite ale propovăduirii musulmane: viața și faptele lui Mahomed și ale primilor califi, ale diferiților sfinți musulmani și ale sfinșitorilor mai de seamă, dar abordau și numeroase alte teme cu caracter moralizator, din al căror material de însemnări a ieșit celebra operă *Golestan*, «Grădina florilor» sau a «trandafirilor». Aceasta este o lucrare în genul scrierilor lui Anton Pann, care s-a inspirat și el din înțelepciunea orientală. În ea se recomandă, sub forma unor minunate povestiri în proză și poezie, principalele virtuți propovăduite și de morala creștină: dreptatea, binefacerea, disprețul față de marile bogății, mila față de cei în suferință etc. Iată titlurile celor opt capitole ale cărții: Despre ale șahilor morăvuri, Despre ale dervișilor purtări, Despre cumpătare în plăceri, Despre foloasele lăcerii, Despre dragoste și tinerețe, Despre neputință și bătrînețe, Despre înfrurirea învățăturii, Despre bunul simț în adunări. Cît despre frumusețea versurilor, ironia fină și nerăutăcioasă, umorul și darul specific oriental de povestitor al autorului, nu-ți poți face ideea decît citind cartea însăși, care cuprinde de altfel numai pagini alese din *Golestan*-ul lui Saadi. Traducerea cărții din limba persană a fost făcută de Puia Puruz, student iranian care învață în țara noastră, iar versificația românească, făcută de George Dan cu plăcut iz de arhaism, dar și cu unele sfîlciri de cuvinte, redă totuși admirabil gîndurile autorului și este plăcută la citit. Prefața volumului, semnată de Rustan Aliev, a apărut în fruntea unei noi traduceri complete a *Golestan*-ului tipărită la Moscova în 1957. Prezentarea grafică, datorată lui S. Sandulovici, face și ea din această carte o adevărată operă de artă. (*Diac. prof. Em. V.*)

PHOTIUS, *Bibliothèque*. Tome I. («Codices 1-84»). (Biblioteca. Tomul I «Codicii 1-84»). Texte établis et traduits par R. Henry, Paris, 1959, LII+191 (pagini duble), și 193-202 pp.

Printre operele lui Fotie, toate de importanță diferită, *Biblioteca*, «bogată în curiozități de tot felul», este de o valoare neprețuită pentru istoria literaturii grecești, în ansamblul său.

R. Henry ar fi dorit să dea, alături de această primă ediție științifică a «Bibliotecii», un comentariu, dar, după cum recunoaște tot dînsul, această lucrare «întrece forțele și timpul unui singur».

În substanțială *Introducere* (pp. I-LII), autorul, după o notiță sumară asupra lui Fotie (pp. IX-XV), studiază opera acestuia. Lexiconul din care nu avem decît o ediție mediocră, *Corespondența*, care nu este nici bine editată, nici exact datată, *Întrebări lui Amfilochius*, despre care nici tradiția nu a stabilit prea bine problemele pe care le pune și în sfîrșit, *Biblioteca*.

Aceasta este anterioară primului patriarhat al lui Fotie (858), cuprinzînd 280 note sau «codice» asupra autorilor profani și bisericești de la Herodot pînă la patriarhul Nichifor I (806-815).

Notele au un conținut și o întindere variabilă. Fotie a folosit în critica sa metoda și terminologia lui Hermogene din Tars. Cît privește izvoarele, se pare că Fotie «a găsit totul chiar în textul lecturilor sale», deși este mai aproape de adevăr că a consultat și alte lucrări de acest gen, cum sînt «Onomatologos» de Isihie din Mișet. Cu toate acestea, Fotie apare ca un fidel recenzent al lucrărilor prezentate în «Biblioteca» sa.

În partea a doua a *Introducerii* (pp. XXV-XLVII), autorul face un examen crico-istoric asupra textului. El studiază în mod succesiv tradiția manuscriselor (Marcianus 450 (sec. X) și Marcianus 45 (sec. XII), două din cele mai vechi manuscrise din care derivă celelalte), edițiile (proiecte nerealizate, «Editio princeps» a lui David Hoeschel de la Augsburg, în 1601, reimprimările, ediția lui Bekker din 1824-1825 — singura ediție critică pînă la ediția lui Migne din 1860, prima traducere completă de la Augsburg din 1606).

Textul publicat și tradus de R. Henry este acela al manuscrisului Marcianus A (450), și este însoțit de numeroase note exegetice.

R. Henry remarcă greutatea traducerii, spunând că «a traduce Biblioteca nu este o treabă ușoară», căci atunci când Fotie rezumă, ei scrie într-un «stil de abreviator», greu de transpus în franțuzește; când discută, folosește un «stil vorbit», cu fraze mai mult sau mai puțin compuse și deseori încercate de termeni tehnici, dificili de interpretat.

Aceasta l-a constrins pe Henry să se depărteze de litera textului, ceea ce nu l-a împiedicat să ne dea o traducere fidelă și ușoară. (R. Guiland (Paris), în «Byzantinoslavica», Prague, XXI (1960), nr. 1, pp. 90-91).

E. FRANCES, **ВИЗАНТИЙСКИЙ ВРЕМЕНИК XIII** (1958), p. 371, XIV (1958), p. 384, XV (1959), p. 307, XVI (1959), p. 411, în «Studii», București, 1960, 2, pp. 281-286.

E. Frances prezintă ultimele patru volume ale «Revistei sovietice de bizantinologie». În vol. XIV, academicianul român E. Condurache semnează articolul: «Schimbul în natură și în bani în imperiul roman din sec. IV-V (pp. 27-37).

B. T. Goreanov, «Despre structura social-politică a imperiului latin» (pp. 85-96), analizează instituțiile feudale din imperiul latin. A. P. Kajdan «Bazilicalele, sursă pentru istoria internă a Bizanțului» (pp. 67-76) și E. E. Lipsiț, «Cîteva observațiuni despre însemnătatea Bazilicalelor ca izvor» (pp. 81-84), expun puncte diferite asupra acestor texte legislative, ce apar în secolul IX. M. I. Siuzimov, «Părerile economice ale lui Leon al VI-lea», în vol. XV, pp. 33-49, analizează opera legislativă a lui Leon VI, prin care împăratul a stimulat activitatea comercială, ocolind interdicțiile bisericești. Cercetările istoricilor sovietici asupra relațiilor agrare din imperiul bizantin constituie o pasionantă dezbateră în paginile revistei. S. Lișev, «Cîteva observații referitoare la articolul lui M. I. Siuzimov despre caracterul și esența obștei bizantine după legea agrară», în vol. XVI, pp. 250-255, nu împărtășește punctul de vedere al lui Siuzimov, că Bizanțul a trecut printr-o perioadă analogă apusului, unde între coloni și șerbi a existat țăranul liber franc. Lișev susține că obștea menționată de codul agrar a existat într-o societate împărțită în clase, cu rămășițe sclavagiste și apăsată de sistemul fiscal bizantin. Nemenționarea proprietății bisericești în cod ar fi urmarea luptei iconoclaștilor, fără ca aceasta să însemne dispariția ei ca fenomen social.

A. P. Kajdan, «Încă o dată despre relațiile agrare în Bizanț, sec. IV-XI», vol. XVI, pp. 92-113, respinge teoria lui P. Lemerle, după care Bizanțul în evoluția sa istorică n-a cunoscut orînduirea feudală, asemenea țărilor Europei Occidentale, explicînd acest fenomen prin rezistența țăranimii bizantine, prin predominarea culturii pe mici parcele. Bizanțul a cunoscut totuși o revoluție agrară.

Obștea din secolele VIII-X apierdut caracteristicile obștei elenistice sub influența structurii agrare slave.

R. Browning, «Sclavajul în imperiul bizantin, 600-1200», vol. XIV, pp. 38-56, afirmă pe baza datelor hagiografice și a documentelor juridice, că sclavia s-a menținut în Bizanț permanent. G. Ostrogorski, «Despre istoria imunității în Bizanț», în vol. XIII, pp. 55-106, analizînd imunitatea fiscală, consideră că prin ea s-a ajuns la mărirea rentei feudale, la creșterea puterii nobilimii feudale față de țăranimea dependentă. Ștefan Dușan acordă mînistirilor de la Athos o imunitate fiscală totală, drept preț al recunoașterii sale ca stăpîn legitim asupra teritoriilor grecești cucerite. E. Frances, «Poziția de clasă a feudalității bizantine în perioada cuceririi turcești», vol. XV, pp. 71-99, afirmă că feudalii bizantini, în afară de cei legați prin funcții de curtea imperială, au susținut pe turci, văzînd în aceștia forța capabilă să înăbușe mișcările populare în Bizanț. B. T. Goreanov, «Orașul bizantin în sec. XIII-XV, în vol. XIII, pp. 161-183, concludă că orașul bizantin intră în declin în perioada respectivă, ca o consecință a relațiilor feudale care înzău forțele de producție. Z. V. Udațova, «Transformările social-economice în Italia în timpul domniei lui Totila», vol. XIII, pp. 9-27, «Structura politică și lupta politică în Italia la sfîrșitul secolului V și începutul secolului VI», vol. XV, pp. 3-32, prezintă transformările social-economice care au urmat cuceririi ostrogote.

D. L. Talis, «Din istoria relațiilor politice ruso-chersonoze în sec. IX-X, pp. 103-116, A. L. Jacobson, «Despre istoria relațiilor ruso-chersonoze în sec. XI-XIV», pp. 116-128, ambele în vol. XIV, cercetează relațiile Chersonului cu Rusia în lumina datelor arheologice. I. V. Sokolova, «Tezaurile monetare bizantine ca sursă pentru istoria Bizanțului în sec. VIII-XI, pp. 50-63, în vol. XV cercetează tezaurele monetare bizantine, arătând că îngroaparea monezilor e în strinsă legătură cu unele evenimente politice, iar absența lor, în unele perioade nu echivalează neapărat cu o decădere economică. G. I. Abramișvili, «Monede de aur bizantine găsite la Gurdjan», pp. 282-285, în vol. XII descrie tezaurele monetare bizantine, găsite pe teritoriul U.R.S.S. În secolele X-XII ele au circulat intens în Gruzia. A. I. Klibanov, «Despre biografia și moștenirea literară a lui Maxim Grecul», în vol. XIV, pp. 148-164, completează cu noi date viața acestuia.

Cîteva din lucrările sale inedite se află în Biblioteca de Stat «V. I. Lenin». V. Grecu, E. B. Veselago prezintă studii despre Laonikos Chalkokondyl, A. P. Kajdan despre cronică lui Simion Logotehul, iar M. M. Freidenberg despre Kinamos. Volumul XVI (1959) prezintă activitatea bizantinologică în Republica Populară Română între anii 1948 și 1958.

PAN. I. ZEPOS, *MANUALUL DE LEGI AL LUI MIHAIL FOTINOPULOS* (București, 1765). Editat pentru întia dată după codicele manuscris din Arhivele Statului din Iași. Atena, 1959, XII+304 pp.+8 pl. (în limba greacă).

Bizantinologul și juristul grec Panaiot I. Zepos, cunoscînd bine izvoarele bizantine ale vechilor legiuiri românești, a mai editat în 1931 Codul Calimachi din 1817, Legiuirea Caragea din 1818, în 1936 Pravilniceasca Condiță a lui Ipsilanti din 1780, și alte studii. Ediția s-a întocmit după un manuscris grecesc, ce nu fusese editat. Lucrarea cuprinde tabla de materii a codului (pp. VII-XII), o prefață (pp. 1-2), bibliografia lucrărilor consultate (pp. 4-8), studiul introductiv (pp. 9-32), textul codului (pp. 33-262), un indice al izvoarelor (pp. 271-287), indice al numelor și ai termenilor juridici (pp. 288-294), un glosar de cuvinte străine sau idiomatice și de termeni bizantini (pp. 295-300), și un rezumat în limba franceză (pp. 301-304). Alcătuitorul acestui cod, Mihail Fotinos, cum e numit în hrisovul domnesc de promulgare din 1765, semnat de Ștefan Racovița, era secretarul acestuia la București. Codul cuprinde 2026 articole, 65 adnotări și 49 comentarii. Multe din comentariile Bazilicalor figurează în acest manual, luate din Sintagma lui Matei Vlastare din 1335, din novelele împăraților bizantini, din canoanele și comentariile bisericesti. Zepos afirmă că obiceiurile juridice românești sînt în mare măsură și în esență obiceiuri bizantine. Manualul cuprinde numeroase dispoziții, menite să asigure dobîndirea și apărarea proprietății private, să înlesnească împrumuturile, să reglementeze modalitățile de vînzare-cumpărare la nivelul necesităților societății românești din acea vreme. Zepos enumără 11 mss. grecești ale codului lui Mihail Fotinos, din care 5 sînt descrise de C. Litzica (*Catalogul manuscrisurilor grecești*, București, 1909, nr. 20-21, 122, 131, 378, 798), iar două descrise de N. Camariano (*Catalogul manuscrisurilor grecești*, 2, București, 1940, nr. 986 și 197). În Biblioteca Academiei R.P.R. se află mss. nr. 1195 și 1196, în Biblioteca Universității din Iași un manuscris, iar altul în Arhivele Statului din Iași, după care Zepos a întocmit editarea.

Recenzenții obiectează autorului că ediția sa nu privește comparativ textul manuscriselor grecești existente ale aceluiași cod și că n-a folosit textul manuscriselor mult mai vechi decît cel alcătuit în 1833, pe care-l editează.

De exemplu, manuscrisele nr. 20-21, 986, 987 și 1196 din Biblioteca Academiei R.P.R. datează chiar din anii alcătuirii codului. Manualul de legi al lui Mihail Fotinos a avut mai multe redacții, cuprinzînd dezvoltări mari, și codul a fost promulgat de doi domni: Ștefan Racovița (1764-1765) și Scarlat Ghica (1765-1766). Indicații prețioase în ceea ce privește coordonarea obiceiurilor juridice românești cu dispozițiile dreptului bizantin ar fi putul găsi autorul în studiul lui C. A. Spulber, *Basiliques et coutume roumaine*, în «Bulletin de la Section Historique», tom. XXVI, 1, București, 1945, publicat de Academia Română.

Lucrarea lui Zepos contribuie la cunoașterea dreptului postbizantin în cercurile grecești, iar pentru români prezintă o importantă contribuție la cunoașterea legiurilor din perioada fanariotă. Ea e totdeauna un început în colaborarea științifică greco-română. (Gh. C., în «Studii», 2, 1960). (C. B.).

BÖHM HANS. *DER WERTHEIMER GLAGOLITISCHE MESSBUCH (Fragment)*. Editura Anton Hain, în Meisenheim, 1959, 96 pp. în 80.

O publicație a seminarului de slavistică de pe lângă Universitatea din Münster (Westfalia), prin care autorul, profesorul Hans Böhm, face cunoscut fericita descoperire a unui fragment dintr-un liturghier scris în glagolitică și care, după caracteristicile paleoslave identificate de autor, este considerat ca datînd de prin anii 1350. Autorul arată amănunțit care sînt aceste caracteristici, completate cu considerente lingvistice și textuale, desfășurînd o largă aparatură de documentare raportată la specificul missalelor catolice transpuse în glagolitică. Se știe anume că, în această perioadă, *glagolitica* lăsată în umbră din scrierea soră — *chirilica paleoslavă*, — a fost însoțită de catolicism pentru scopuri de convertire practicate în rîndurile sudslavilor din ținuturile de la extremitatea de apus a slavismului, în Craiana, Croația, Slovenia, Istria și Dalmația. Această însușire a unei scrieri de tip slav de către catolici, care față de chirilică aveau o adevărată repulsie, a mers așa de departe, încît imediat după invenția tiparului, au așezat la Veneția un adevărat locar de răspîndire a cărților de cult catolic în versiune glagolitică. Un breviar glagolitic din perioada incunabilă a tiparului, scos la Veneția la 1493, a fost găsit și în bibliotecile de la noi (vezi revista «Studii Teologice», nr. 7-8, 1958), un model de formă tipo-editorială desăvîrșită în care a apărut această literatură catolicizantă. Pentru istoricul cu privire la literatura paleoslavă, fragmentul de manuscris glagolitic descoperit la Wertheim pe Maina și amănunțit prezentat de Hans Böhm, are deosebită importanță, știut fiind cît de puține sînt astfel de fragmente, căci un manuscris complet, scris în glagolitică, este cu adevărat monument de cultură de o raritate excepțională. Cercetătorii care s-au ocupat pînă azi cu scrierea glagolitică sînt numeroși, citînd numai pe cei mai de seamă: I. Dombrowskij, P. I. Safarik și V. Iagici la sudslavi și S. D. Nikiforov la ruși (vezi cartea *Limba paleoslavă* a acestuia în traducerea romînească a lui I. D. Negoescu, cu o introducere vade-mecum în materie a I.P.S. Firmilian, Mitropolitul Olteniei). Iar materialul cercetat în trecut se rezumă la «Foiște de la Kiev» și «Fragmentele de la Praga». Fragmentul găsit acum la Wertheim pe Maina oferă de bună seamă noi posibilități de a lărgi aceste cercetări, căci fiind mai recent decît fragmentele amintite, permite studierea evoluției grafice, știut fiind că glagolitica are două tipuri de scriere (unul bulgar numit «oriental», și unul croat, considerat «occidental»), și care au esențiale deosebiri în structura lor grafică, dar despre care autorul H. B. nu amintește în lucrarea lui. Faptul că fragmentul s-a găsit într-o localitate aflată pe Maina, ar lăsa să se creadă că avem de-a face cu o scriere de tip occidental, lărgind aria de răspîndire a glagoliticului, mult dincolo de extremitatea de apus a regiunilor locuite de sudslavi.

De asemenea nu știm care a fost limba în care s-a scris acest «missale». La tipărirea în glagolitică, definite ca «ilirice», limba a fost o variantă croată, în care nu trebuie înțeleasă cîrta de azi, ci una arhaică, ce a fost răspîndită în ținuturile ilirice de pe frontiera de apus a sudslavismului.

De aceea credem că fragmentul de pe Maina va forma în curînd obiectul unor noi cercetări. (V. M.).

MARIA RĂDULESCU, *ORIGINALUL SLAV AL «EVANGHELIEI CU ÎNVĂȚĂTURĂ» A DIACONULUI CORESI*, București, Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 1959, 95 pp.+6 planșe.

Pînă acum, în afară de versiunea romînească a *Evangeliei cu învățătură* a diaconului Coresi, tipărită la 1581, se cunoștea numai versiunea greacă (V. Grecu, *Izvorul principal bizantin pentru Cartea cu învățătură a Diaconului Coresi din 1581 — Omîțiile patriarhului Ioan Caleca* (1334-1347), București, 1939). Versiunea greacă e culegerea de

omilii a patriarhului Ioan Caleca, ce se află în codicele grec 500 din Biblioteca Academiei R.P.R.

Traducerea lui Coresi presupunea toluși o versiune slavă, după care s-a lucrat. Maria Rădulescu a identificat în manuscrisul 304 al Bibliotecii Naționale «V. Kolarov» din Sofia, copia făcută în secolul XVII după originalul slav, după care s-a redactat traducerea lui Coresi.

Manuscrisul slav 304 a fost scris la 1626 de ieromonahul Daniil, la Tîrnovo, și are 352 de file. Scrierea arată o caligrafie artistică, iar filigranele indică originea venețiană a hîrtiei. Din confruntarea celor 3 versiuni: greacă, slavă și românească reiese că *Evanghelia cu învățătură* se apropie mai mult de textul slav, decît de cel grec.

Din cele 66 predici ale *Evangeliei cu învățătură*, numai 52 se găsesc în codicele grec, iar în versiunea slavă se află 65. Cercetînd diferite manuscrise slave, Maria Rădulescu arată că Omiliile patriarhului Ioan Caleca se găsesc și în alte manuscrise ale Bibliotecii Naționale din Sofia.

În afară de manuscrisul 760, tradus din grecește în 1758 de Teodor de Vrața, care conține 42 de predici din Caleca, o altă versiune de dată mai recentă, Kiriacodromionul episcopului Sofronie de Vrața arată o identitate perfectă pentru 54 de predici din cele 96 pe care le conține, — față de predicile din manuscrisul slav 304. (Acest Kiriacodromion a fost tipărit în 1806, la tipografia episcopiei de Rîmnice, în Țara Românească, iar un exemplar există și la Biblioteca Academiei R.P.R. sub nr. 708). Predoslovia Kiriacodromionului prezintă aceleași teme ca și predoslovia *Evangeliei cu învățătură* a lui Coresi.

Manuscrisul slav, după care s-a făcut traducerea coresiană, a fost luat de la mitropolitul Tîrgoviștei, Serafim. *Evanghelia cu învățătură* a avut cea mai largă circulație în Ardeal. În 1641 ea a fost reeditată la Bălgrad (Alba Iulia). În Țara Românească, tipăritura coresiană a circulat mai puțin, probabil fiind suspectată de neautenticitate ortodoxă, ca provenind din cercuri reformate din Brașov. Toate tipăriturile de mai târziu, *Evangeliiile cu învățătură* utilizează alte colecții de predici, nu pe aceea din tipăritura coresiană. (C. B.).

I. BARNEA și arhitect V. BILCIURESCU, ȘANTIERUL ARHEOLOGIC DE LA BASARABI (*Regiunea Constanța*), extras din *Materiale și cercetări arheologice* (publicație a Institutului de Arheologie al Academiei R.P.R.), VI, 1959, pp. 541-566, cu 26 figuri în text și 1 în afară de text.

Precum se știe, una dintre descoperirile arheologice cele mai importante care s-au făcut în ultima vreme pe numeroasele șantiere arheologice de pe întinsul patriei, este cea de lângă comuna Basarabi (fostă Murfatlar) din Regiunea Constanța, la circa 20 km vest de orașul Constanța, pe linia ferată și șoseaua Constanța-Cernavodă. Aci s-a descoperit, în iunie 1957, un complex arhitectonic, probabil de origine mănăstirească, săpat aproximativ prin sec. X, în masivul ușor de cioplit al unui deal de cretă (Tibișirul), aflat azi în exploatarea întreprinderii miniere «Dobrogea» din Constanța.

Complexul descoperit și cercelat pînă acum e alcătuit dintr-o bisericuță, din resturile unor încăperi-locuințe, din galerii și camere funerare, asemănătoare celor din vechile catacombe, săpate toate în același masiv de cretă și anume în versantul de nord-vest al dealului de mai sus, la o înălțime de aproximativ 20 m de la baza lui. Redăm pe scurt descrierea acestor încăperi, după datele din referatul cu titlul de mai sus, în care autorii expun sistematic rezultatele cercetărilor și descoperirilor făcute pînă acum la șantierul arheologic creat în vara anului 1957 la Basarabi.

Centrul descoperirii îl constituie *biseriцуța* (sectorul B al șantierului), cu intrarea pe fața de nord a dealului, rezultată dintr-o veche despicătură a masivului de cretă, astupată pînă acum de depuneri înlăturate recent, prin lucrările de exploatare a carierei.

Intrarea în biserică e o deschidere înaltă de 1,45 m, largă sus de 0,60 m și jos de 0,70 m, cu latura superioară ușor arcuită. O cruce cu capetele brațelor lățite e săpată sus, în partea dreaptă a intrării. Interiorul bisericii formează un dreptunghi cu tavanul ușor boltit, lung de 5,96 m, lat de 1,75-1,95 m și înalt de circa 1,99 m, împărțit conform tradiției ortodoxe, în cele trei încăperi cunoscute: pronaos, naos și altar, despărțite prin doi pereți cruțați în masivul de cretă, grosi de 0,45-0,55 m fiecare, și avînd fiecare în mijloc cîte o deschizătură arcuită în partea de sus.

Pronaosul are 2,10 m lungime, 1,79 m lățime și 2,15 m înălțime în mijloc. Pe pereții lui sînt zgîrlite mai multe grafale, dintre care unul format din două cruci și litere chirilice mari și neregulate, care, după părerea autorilor acestui referat, indică anul cînd a fost săpată bisericuța: leat 6500, adică 992 al erei noastre. Diferite alte semne, cruci variate ca formă și mărime, figuri (un călăreț, cai, iepuri), și grafice cu caractere amestecate, chirilice și runice (încă nedescifrate), se observă pe pereți. Urme de foc (puțină cenușă) au fost găsite pe paviment. Pe latura de vest s-a cruțat în masivul de cretă o porțiune formînd o bancă înaltă de 0,15-0,20 m și lată de 0,38 m. Două postamente au fost făcute în același fel în colțurile de nord-est și sud-est ale pronaosului. Intrarea în pronaos a avut o ușă (dispărută), care se închidea printr-un dispozitiv special.

Naosul e aproape pătrat, cu latura de circa 1,95 m și înalt de aproape 2 m, avînd pavimentul mai înalt cu 5 cm decît al pronaosului. O masă pătrată cu latura de 0,48 (0,49) m și înaltă de 0,82 m a fost cruțată în stînga de cretă în colțul de nord-est. Cîte două cruci sînt săpate simetric pe pereții de nord și sud ai naosului, iar alte două pe perețele de est, de o parte și de alta a intrării în altar.

Altarul, orientat după regulă spre răsărit, comunică cu naosul printr-o deschidere înaltă de 1,62 m și largă de 0,55 m, și are pavimentul cu cișiva cm mai înalt decît al naosului. Interiorul lui nu are decît 1,05 m lungime și 1,75 m lățime, dar latura lui de răsărit e puțin arcuită și se termină în partea de sus cu o ușoară boltire, ceea ce dă altarului forma aproximativă a unei abside, conform arhitecturii bizantine clasice. Sfînta Masă e formată dintr-un bloc cruțat în masivul de cretă, alipit pe perețele semicircular al absidei, înalt de 0,80 m, lat de 0,53 m și lung de 0,42 m. O măsuță și un mic postament sînt de asemenea cruțate în colțurile de nord și de sud ale altarului (cel din nord a servit, desigur, de proscomidiar). Nici un desen sau grafit nu e incizat pe pereții altarului, probabil fiindcă aci era încăperea cea mai întunecoasă.

Pe pereții interiori ai bisericii sînt fisuri, dintre care unele mai mari, existente la săparea bisericeții, au fost umplute de către constructorii acesteia, cu lut.

În fața bisericeții, mai jos cu circa 3 m de pragul intrării, a fost nivelată o platformă în care sînt cioplite cîteva trepte de scară ce conduc spre intrare.

La circa 15 m spre răsărit de intrarea bisericii și la un nivel mai înalt decît cel al bisericii, s-au descoperit resturile unor încăperi boltite și săpate la diferite niveluri, care s-au prăbușit din pricina slabei rezistențe a pereților de cretă.

În partea opusă (spre apus de bisericeții), la circa 6 m distanță de intrarea bisericii și cu 3-4 m mai jos decît nivelului acesteia, s-au descoperit două încăperi funerare (cripte), la care conduce o intrare înaltă de 1,43 m, largă la bază de 0,80 m și arcuită în partea de sus. În stînga intrării, sus, ca și pe fața interioară a arcului, sînt crestale cruci, care arată caracterul creștin al celor două încăperi. Intrarea a avut probabil o ușă de lemn, dar în momentul descoperirii ei s-a aflat zidită cu calupuri neregulate de cretă, nelegate cu mortar. Prima încăpere, de formă neregulată (aproximativ $3 \times 1,50$ m și înaltă de 1,70 m), conținea două schelete de bărbați maturi, depuse direct pe paviment, în poziție creștină, fără sicriu (s-au putut distinge numai urmele unor țesături de pinză, în care au fost înfășurate la înmormîntarea lor). În perețele arcuit din dreapta intrării e săpată o nișă lungă de 1,25 m, înaltă de 0,65 m și adîncă la bază de 0,33 m. În colțuri se afla cîte un mic postament cruțat în pereții de cretă. Ornamente și grafite împodobesc pereții (reprezentări schematizate de animale, figuri fantastice ș.a.). O frumoasă cruce în relief, cu capetele brațelor lățite, e sculptată în perețele de răsărit, deasupra intrării în a doua încăpere funerară. În aceasta se intră printr-o deschizătură înaltă de 1,05 m și largă de 0,60 m, ușor arcuită în partea de sus, blocată și ea cu bolovani de cretă. Interiorul ei are forma unui pătrat neregulat, cu laturile de 1,50 m și

înălțimea de 1,20 m. Această încăpere conținea și ea un schelet de bărbat matur, păstrat mai puțin bine decât cele din prima încăpere funerară.

La 24 m mai spre apus de aceste încăperi sepulcrale, pe versantul de vest al masivului de cretă (sectorul D al șantierului), s-au descoperit resturile unor probabile locuințe de suprafață, indicate prin trepte și intrări ce se observă încă, precum și prin temelia unei locuințe zidită din bolovani de cretă de diferite mărimi, legați între ei cu mortar de cretă, având dimensiunile de 2,87×2,10 m, cu o anexă largă de 0,70 m și cu nivelul mai înalt cu 0,60 m. Zidul locuinței, cu o grosime de 0,40-0,45 m, se păstrează pe o înălțime de 0,50-1 m. Conține o vatră lipită cu lut, iar pe pavimentul ei s-au găsit sfărâmurile unor oale de tip slav, dintre care unele au putut fi întregite.

Ceva mai departe, spre sud, la circa 50 m de bisericuță (sectorul E al șantierului), s-au descoperit mai mult încăperi și galerii săpate în slînca moale de cretă, la niveluri diferite, în general mai sus decât cea a bisericeții. Pereții încăperilor erau împodobii cu cruci, grafitice runice și diferite figuri, dintre care două figuri omenești nimbate, executate schematic și rudimentar; în interior s-au găsit fragmente ceramice din oale de tip slav, două pietre de rîșniță, cărbuni și cenușă, resturi de lemn putred și o uneltă de fier întrebuințată la cioplitul în cretă. Unele din aceste încăperi au servit ca locuință (chilii), două din ele (împodobite cu cruci multe și figuri de sfinți), ca săli de cult (paraclice) sau capele funerare, iar una a fost folosită ca grozniță, conținnd două schelete omenești, așezate după ritul creștin. Unul din paraclice mai păstrează încă resturi din prescol, din balustrada (cancelli) ce despărțea micul altar de restul încăperii și din vopseaua roșie care acoperea probabil în întregime pereții. În interiorul a patru galerii ușor hollite, care comunică între ele și au servit ca groznițe, au fost găsite două schelete femiești întregi și câteva schelete bărbătești, fragmentare. În mijlocul unei încăperi s-a aflat un mormînt săpat în pavimentul de cretă și conținnd scheletul unei femei mature, ce a fost acoperit cu un capac de scînduri. Resturile umane sînt amestecate uneori cu oase de animale (îndeosebi vulpi și broaște țestoase).

Săpăturile au fost efectuate sub conducerea unui colectiv format din dl. I. Barnea ca responsabil, și arhitect V. Bilciurescu, P. Diaconu, Adr. Rădulescu, Radu Florescu, ca membri. Se subliniază originaiitatea (unicitatea) monumentelor descoperite la Basarabi, «singurele de acest fel aflate pînă acum de noi» (p. 561). Biserica imită construcții cunoscute în epoca respectivă de timp și, exceptînd basilicile din sec. IV-VI, e cel mai vechi locaș de cult creștin de pe teritoriul țării noastre, păstrat în întregime și în formă lui originală. Bazați pe prezența bisericeții și a celor două paraclice, pe chipurile de sfinți și crucile incizate pe pereții încăperilor, pe lipsa unor schelete de copii și sărăcia în obiectele de inventar a tuturor încăperilor, cercetătorii au caracterizat complexul descoperit aci ca o așezare minăstirească din sec. IX-X, deși prezența unor schelete de femei ca și a unor reprezentări profane de pe pereții unora dintre încăperi rămîne deocamdată neexplicată. Există indicii că nici biserica și nici încăperile de locuit n-au fost folosite prea mult timp și că au fost părăsite fie din pricina condițiilor neprielnice de viață, fie din alte pricini pe care nu le cunoaștem. Grafitele, a căror dezlegare se află încă în studiu, ca și cercelările ulterioare, care pot să mai aducă încă descoperiri noi, vor lămurii poate unele probleme legate de existența și rostul acestor monumente așa de originale, printre care și aceea a caracterului etnic al celor care le-au creat și folosit.

Adăugăm că parte din fragmentele ceramice descoperite la Basarabi au fost duse la Muzeul Arheologic Regional din Constanța, unde se pot vedea, și mulaje și reproduceri ale grafitelor, crucilor și desenelor de pe pereții bisericeții și ai încăperilor.

Referatul d-lor Barnea și Bilciurescu se distinge prin claritatea, precizia și caracterul intuitiv al stilului folosit în descrierea monumentului. Cele 27 figuri (25 fotografii și două planșe cu planuri de secțiune ale bisericeții) presărate în text, ne ajută să ne facem o idee destul de clară despre ansamblul monumentului și despre unele din detaliile lui principale. Referatul e urmat de o scurtă anexă intitulată *Grafitile de la Basarabi*, semnată de D. P. Bogdan (pp. 562-563), în care se dau câteva lămuriri asupra a două dintre grafitile chirilice din bisericeții, dintre care unul e considerat ca indicarea anului construcției bisericii (6500 = 992). Un rezumat în limba rusă și altul în limba franceză, urmate fiecare de explicația figurilor din text (pp. 563-566), încheie acest interesant referat despre descoperirile arheologice de la Basarabi.

I. BARNEA și DINU V. ROSETTI, *SONDAJUL DE LA MĂNĂSTIREA MAMUL (Raionul Drăgășani, Regiunea Pitești)*, extras din *Materiale și cercetări arheologice*, V, 1959, pp. 661-664, cu o planșă-plan.

La Mănăstirea Mamul din com. Lungești, ctitorie din 1696 a lui Constantin Brîncoveanu, zidită pe urma unei așezări mănăstirești mai vechi, din sec. XVI, s-au făcut în mai și iunie 1957 sondeaje preliminare, în vederea lucrărilor de restaurare a chiliilor mănăstirii. Se expun în acest referat rezultatele obținute cu acel prilej.

S-au putut delimita exact forma, mărimea și întinderea construcțiilor din jurul mănăstirii (chilii, pivnițe și galerii etc.). S-a constatat că toate construcțiile din afara mănăstirii, ale căror resturi s-au descoperit prin săpături, nu sînt mai vechi de sec. XIX. Nu s-a descoperit nici o urmă de construcții anterioare epocii lui Brîncoveanu, ceea ce presupune fie că vechea biserică a fost de lemn și n-a lăsat nici o urmă, fie că biserica actuală n-a fost zidită exact pe locul celei vechi, și în acest caz resturile ei zac încă îngroapate, pe undeva pe aproape.

O planșă cu planul mănăstirii, indicînd atît construcțiile actuale cît și resturile descoperite prin săpături, înlesnește înțelegerea mai exactă a situației mănăstirii și a rezultatelor sondajelor făcute. Un scurt rezumat în limba rusă și altul în limba franceză încheie acest referat, ca la toate studiile și referatele publicate în *Materiale și cercetări arheologice*. (Pr. prof. Ene Branște).

MICHELIS P. A., *ESTHETIQUE DE L'ART BYZANTIN (Estetica artei Bizantine)*, Paris, 1959, 289 pp.+144 ilustr. (Bibliothèque Esthétique).

Multă vreme contribuția bizantină în domeniul artelor a fost considerată, din punct de vedere estetic, ca minoră. Artă «decadentă», «stereotipă», lipsită de originalitate, astfel apărea arta bizantină pentru publicul occidental și chiar pentru mulți dintre artiștii și oameni de litere. Cartea profesorului P. A. Michelis de la Universitatea din Atena apare la timpul potrivit pentru a înlătura ideile preconceptuate din istoria artei în privința artei bizantine. Meritul profesorului Michelis este de a li încercat (și a fi reușit) să regăsească spiritul, «substanța» artei bizantine, de a-i descoperi fundamentele estetice. Autorul a știut să arate că principiile destul de derutante și aparent contradictorii între ele, care au fost puse în joc în arhitectura și în pictura monumentală bizantină, rezultă dintr-o concepție filozofică de inspirație creștină: perspectiva inversă, hialismul și alte procedee bizantine sînt destinate să oblige pe spectator să depășească domeniul forțelor materiale și să se ridice la un adevărat extaz al sublimului, categorie estetică pe care prof. Michelis o găsește în centrul oricărei arte bizantine.

Iconografia, abundentă și îngrijită, manifestă o grijă deosebită de a nu se depărta niciodată de opere în propria lor viață și istorie.

Punînd în evidență trăsăturile fundamentale care disting arta bizantină de arta clasică și de cea golică, autorul aduce un mare serviciu esteticilor comparate. Astfel de cercetări sînt de natură să risipească prejudecățile și obligă pe cititori să nu se lase antrenaji în dispute pasionale între doctrine estetice rivale. Cea mai bună lecție a artei bizantine este, desigur, în fond, că ușurează posibilitatea concilierii izvoarelor și a inspirației ce par opuse. Profesorul Michelis arată, mergînd la opere, că artiștii bizantini au știut să facă sinteza — echivalent unei adevărate re-creații — «Romei» cu «Orientul», a filozofiei eline și a teologiei creștine, a figurativului cu simbolul. (Serge Hutin, în «Revue d'Esthétique», Paris, 1959, tome XII, fasc. 3-4, pp. 79-80). (S. V.).

