

STUDII
TEOLOGICE

7-8

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a

ANUL XX

Nr. 7-8

SEPTEMBRIE—OCTOMBRIE 1968

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, SECTORUL V, BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACTIE

PREȘEDINTE:

Prea Fericitul Părinte

JUSTINIAN

Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

MEMBRI:

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Rectorul Institutului
teologic de grad universitar din București

P. C. Pr. SOFRON VLAD, Rectorul Institutului teologic
de grad universitar din Sibiu

P. C. Pr. IOAN G. COMAN, 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

COLABORATORI

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

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR
TEOLOGICE DIN
PATRIARHIA ROMÂNĂ

C U P R I N S U L

Pr. Prof. LIVIU STAN, <i>Căsătoriile mixte și ultimele măsuri luate de Vatican în privința lor</i>	487
Diac. Prof. N. BALCA, <i>Cîteva trăsături ale Sfintului Ioan Hrisostom ca predicator</i>	498
Doctorand Pr. ILIE MOLDOVAN, <i>Teologia învierii în opera Sfintului Maxim Mărturisitorul</i>	512
Doctorand ION CARAZA, <i>Doctrina euharistică a Sfintului Chiril al Alexandriei</i>	528
Doctorand IULIAN A. ȘCHIOPU, <i>Rînduiala și explicarea slujbei Botezului și a Mirungerii la Sfintul Ambrozie al Milanului și la Teodor de Mopsuestia</i>	543
Doctorand Ierom. ANATOLIE PLAMĂDEALĂ, <i>Învățătura ortodoxă despre rai și iad</i>	558
Doctorand ALEXANDRU I. STAN, <i>Religia tracilor sud-dunăreni</i>	576
Note bibliografice	589

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

SERIA II, ANUL XX
Nr. 7—8, SEPT.—OCT. 1968

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membrii: *din partea Institutului teologic de grad universitar din București: P. C. Diac. Rector N. I. NICOLAESCU și P. C. Pr. Prof. IOAN G. COMAN; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu: P. C. Pr. Rector SOFRON VLAD și P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

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

CĂSĂTORIILE MIXTE ȘI ULTIMELE MĂSURI LUATE DE VATICAN ÎN PRIVINȚA LOR

Actualitatea problemei. — Cu prilejul Conciliului al II-lea de la Vatican, s-a pus de mai multe ori în discuție problema căsătoriilor mixte și s-a cerut să se adopte o atitudine nouă față de căsătoriile pe care le încheie persoane aparținând unor confesiuni creștine diferite. Dezbaterile asupra acestei probleme s-au încheiat prin îngăduirea fără dispensă a căsătoriei între catolicii orientali și necatolicii orientali¹ și prin formularea unui singur deziderat adoptat la 20 noiembrie 1964, sub numele «Votum de Sacramentis», prin care Conciliul ruga pe papă să emită o hotărâre personală sub formă de «Motu Proprio» în privința căsătoriilor mixte.

Urmarea a fost că Congregația de Fide (fosta Congregație a Sfântului Oficiu) a emis la 8 martie 1966 o instrucțiune în privința căsătoriilor mixte, sub titlul *Matrimonii Sacramentum*, după care, la 22 februarie 1967, Congregația De Propaganda Fide, în unire cu Congregația de Fide, a publicat o hotărâre nouă sub formă de decret, care era destinată să se aplice de la 25 martie 1967.

Prin toate măsurile arătate, autoritatea centrală a Bisericii Romano-Catolice a încercat să dea satisfacție revendicărilor legitime ale credincioșilor catolici ca și ale creștinilor necatolici în problema căsătoriilor mixte, mai ales că această problemă a făcut și face obiectul unor ample dezbateri publice atât prin presă cât și prin alte mijloace, constituind cea mai nevrălgică chestiune în cadrul relațiilor ecumeniste ale Bisericii Catolice.

Trebuie să spunem însă, că modul în care se pune și se soluționează într-un fel nou problema, prin documentele amintite, este departe de a da satisfacție revendicărilor întemeiate ale catolicilor și necatolicilor.

Astfel, în afară de faptul că se arată o înțelegere și o bunăvoință verbală, de a se soluționa problema într-un spirit frățesc, de pace și de înțelegere între toți creștinii, se mențin două dintre măsurile pricinuitoare de sminteală în această chestiune, măsuri tradiționale ale Vaticanului, în aplicarea cărora el rămîne neînduplecat.

Prima măsură este aceea care îl obligă pe soțul catolic, să facă tot ce-i stă în putință spre a-l converti pe soțul necatolic la credința catolică; iar a doua măsură, este aceea de a-i obliga în scris pe ambii soți, sau măcar verbal dar în mod solemn, la botezarea și educarea religioasă catolică a viitorilor copii.

1. *Decretul despre Bisericile Orientale-Catolice*, 18.

Singurul element nou cu care se vine tocmai prin hotărîrea ultimă aplicată de la 25 martie 1967, constă în admiterea intercomuniunii cu ortodocșii în chestiunea căsătoriilor mixte, în sensul că — așa cum spune o scrisoare oficială a cardinalului Bea de la 22 februarie 1967 — se permite ca în cazul unei căsătorii mixte, «serviciul cununiei să fie oficiat în biserica ortodoxă de către un preot ortodox», însă numai dacă acest lucru îl va găsi potrivit episcopul catolic competent.

Dar analizînd textul Decretului în cauză, se constată că el nu se pronunță în mod expres în acest sens, așa încît interpretarea oficială pe care i-o dă cardinalul Bea este mai degrabă o completare a Decretului decît o filcuire a lui.

Întrucît prin toate actele menționate s-a creat o atmosferă favorabilă unei eventuale soluționări corespunzătoare a problemei, și întrucît, pe de altă parte, se așteaptă ca Bisericele Ortodoxe să ia atitudine cel puțin față de ultimul document papal privitor la căsătoriile mixte, apare în mod evident necesitatea supunerii acestei probleme cunoștinței și dezbaterii întregii teologii a Bisericii Ortodoxe.

Spre a se putea aprecia în mod corespunzător fondul problemei pe lângă elementele arătate, mai sînt necesare o seamă de precizări în legătură cu istoricul problemei și cu principiile în lumina cărora trebuie văzută.

Scurt istoric. — Problema căsătoriilor mixte între creștini și necreștini s-a pus ca o problemă vitală pentru primii creștini încă din epoca apostolică, întrucît numeroși necreștini încheiau căsătorii legale, adică după rînduielele dreptului roman, cu persoane de religie creștină, iar pe de altă parte, a apărut și problema practică, de a se ști ce se întîmplă cu legătura conjugală a doi necreștini, dintre care unul s-a convertit la religia creștină.

În privința căsătoriilor creștinilor cu necreștini, Sfîntul Apostol Pavel se pronunță negativ, interzicînd-o (I Cor. VII, 39 ; II Cor. VI, 14), pe cînd în cazul al doilea el permite continuarea legăturii conjugale (I Cor. VII, 14).

Cînd au apărut ereziile, schismele și alte rătăcirii de la buna rînduială bisericească, creștinii au evitat în mod spontan comuniunea de orice fel cu cei care nu trăiau după rînduială. Ca urmare, atît obiceiul cît și legea bisericească pozitivă, adică sfintele canoane, opresc căsătoriile drept-credinșilor cu necreștini și cu eretici, ba uneori chiar și cu schismaticii, impunînd obligația ca atît cei din prima categorie, cît și cei din celelalte, să treacă în prealabil la dreapta credință. De asemenea, s-a mai impus și obligația, ca botezarea și educarea copiilor rezultați din asemenea căsătorii să se facă tot în dreapta credință (Can. 10, 31, Sin. de la Laodiceea ; 1, Sin. de la Cartagina ; 14, Sin. IV Ecum. ; 72, Sin. Trulan).

Aceleași rînduiele le prevăd și legile de stat ale Imperiului bizantin (o lege a lui Justinian din anul 532, cuprinsă în *Codex*, 1, 5, 12 și 18, precum și mai tîrziu, în titlul 13 al *Nomocanonului* lui Fotie din anul 883).

După aceste rinduieli s-a ghidat întreaga Biserică, atît cea din Răsărit cît și cea din Apus, nu numai pînă la marea Schismă de la 1054, ci chiar pînă la definitivarea acestei schisme după Sinodul de la Florența (1439), căci și după 1054, cu toate că s-au luat unele măsuri pentru a se evita încheierea de căsătorii între «greci» și «latini» aceste căsătorii au continuat a se încheia fără împotrivire deosebită din partea Bisericii de Răsărit ca și din partea celei din Apus.

Abia după izbucnirea celei de a doua mari schisme, adică după apariția Reformei în Biserică din Apus, s-a pus problema unor restricții în privința încheierii căsătoriei dintre catolici și protestanți, deoarece protestanții au fost supuși excomunicării de către Biserica Romană și ca atare era interzisă orice comuniune cu ei, extinzîndu-se măsura chiar pînă la interzicerea oricărui contact de orice natură cu ei, nu numai al celui de natură religioasă. Cu toate acestea, abia Sinodul de la Trident, și anume, în anul 1563, a venit cu o hotărîre formală și general-valabilă, care interzicea încheierea căsătoriei catolicilor cu necatolicii în alt chip decît după rînduielile Bisericii Romane, care impunea obligator oficierea căsătoriei de către preotul catolic, precum și botezarea și educarea copiilor în credința catolică.

Întrucît însă protestanții de orice nuanță nu ridicau obiecții față de condițiile puse de catolici, pentru că timp îndelungat căsătoriile mixte se făceau în avantajul protestantismului, în favoarea căruia se stîrnise un mare curent, nu s-au produs neînțelegeri grave pe tema aceasta pînă în a doua jumătate a veacului al XVII-lea, după pacea de la Westfalia (1648), care se încheiase cu victoria protestantismului în Europa centrală și de nord. De atunci încoace, Contra-Reforma, instrumentată de papalitate, a recurs la interzicerea categorică a căsătoriei între catolici și protestanți, fără totuși ca protestanții să răspundă cu aceeași măsură.

Survenind însă cazuri în care nu se putea nici evita o căsătorie mixtă, nici refuza dispensa pentru încheierea ei, și cum pe de altă parte, șansele de a obține un cîștig de cauză în chestiunea căsătoriilor mixte scădeau pentru Biserică Romană, aceasta s-a văzut nevoită ca, în anul 1696, să emită o hotărîre a Curiei prin care se permitea căsătoria protestanților cu catolicii, motivînd noua hotărîre cu formula «ad contrahendum matrimonium... requiritur solum paritas baptismi, non fidei» (La încheierea căsătoriei se cere numai paritatea botezului, nu a credinței)².

Deși formula aceasta a fost ingenioasă și de natură să netezească asperitățile confesionale dintre catolici și protestanți, ea nu s-a aplicat pretutindeni, apărînd pe ici colo atitudini fanatice antiprotestante și deopotrivă antiortodoxe, care, de pe la începutul veacului al XVIII-lea, au dus la formularea și impunerea a două condiții pentru a fi îngăduită căsătoria necatolicilor cu catolici, și anume: că soțul necatolic nu-l va stînjeji pe soțul catolic în credința sa; b) că el consimte să fie botezați și crescuți în credința catolică toți copiii care ar rezulta din căsătoria cu un catolic³.

2. Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papstums*, Ed. IV, Tübingen, 1924, p. 392.

3. Stephanus Stpos, *Enchiridion Juris Canonici*, Ed. II, Pécs, 1931, p. 510.

Aceste două condiții se specificau în angajamente scrise, care de atunci încoace sînt cunoscute sub numele de «litterae reversales»⁴, adică acte scrise prin care se asumă îndatorirea de a restitui sau repara prin copii, dauna provocată Bisericii Catolice de către un necatolic prin atragerea unui catolic în comuniune conjugală cu el, fapt care constituie o înstrăinare a catolicului de Biserica Romană. Măsura care generalizează și impune în mod obligator «reversaliile» în cazul căsătoriilor mixte din Austria, Ungaria și Transilvania, s-a luat în anul 1768, de către Maria Terezia, împărăteasa de atunci a Austriei⁵.

În anul 1748, papa Benedict al XIV-lea interzice căsătoriile mixte calificîndu-le drept sacrilegiu, întrucît prin ele s-ar practica «communio in sacris» cu necatolicii, ceea ce este cu desăvîrșire interzis⁶, iar în anul 1781, împăratul Austriei Iosif al II-lea a publicat un edict de toleranță religioasă, prin care a desființat obligația reversaliilor în cazul căsătoriilor mixte și a impus prin art. 6, norma, ca numai în cazul cînd tatăl este catolic, copiii să fie educați toți în religia catolică, pe cînd dacă tatăl este necatolic, copiii să urmeze, după sex, religia părinților, și adică, băieții religia tatălui, iar fetele religia mamelor⁷. În anul 1794 și Constituția Prusiei a adoptat această normă, obligînd ca, pînă la 14 ani, copiii născuți din căsătoriile mixte să fie botezați și educați în religia părinților, după criteriul sexelor. Curînd însă, la 1803, printr-un rescript constituțional, se dispune ca în Prusia toți copiii să urmeze religia tatălui⁸.

În fața atitudinii tot mai independente și mai ferme a autorității de stat, papalitatea a revenit, în cazul mai multor țări europene, asupra obligației impuse de Conciliul de la Trident, luînd măsuri, de la începutul veacului al XIX-lea, în spiritul actului Curiei romane de la 1696⁹.

Cu toate acestea, la anul 1830, papa Pius al VIII-lea a dispus printr-un Breve, ca toți copiii născuți din căsătorii mixte să fie botezați și educați în credința catolică, ambii părinți fiind obligați să-și ia în scris angajamentul în acest sens¹⁰.

Cum însă statele naționale europene începuseră a îngrădi tot mai mult ingerințele scaunului papal în treburile lor interne, s-a ajuns ca atît în Austria cît și în Ungaria, încă de la 1844, să fie declarată prin lege de stat ca validă, orice căsătorie mixtă oficiată între un catolic și un necatolic atît de un preot catolic cît și de un preot protestant, ca la 1848, măsura aceasta să fie extinsă și în privința preoților ortodocși¹¹.

Pentru practica observată în Ardeal în privința căsătoriilor mixte, este de mare însemnătate legea statului maghiar de la 1868, care declară nule reversaliile ce s-ar fi dat pînă atunci și obligă pe părinți să-și educe copiii născuți din căsătoriile mixte după criteriul sexelor, adică băieții să urmeze religia tatălui, iar fetele pe a mamei¹².

4. *Ibidem*. 5. *Ibidem*. 6. C. Mirbt, *op. cit.*, p. 402.

7. *Sammlung der Kaiserlich-Königlichen Landesjurlichen Gesetze und Verordnungen in Publico-Ecclesiasticis vom Jahre 1767 bis zum Ende 1782*, Wien, 1781, p. 139-140.

8. C. Mirbt, *op. cit.*, p. 423.

9. *Ibidem*, p. 331.

10. *Ibidem*, p. 436-437.

11. St. Sipos, *op. cit.*, p. 54¹⁾

12. *Ibidem*, p. 541.

O lege ulterioară, din 1894¹³, a permis părinților să determine în mod liber religia copiilor din căsătoriile mixte, dar cu toate acestea, în mod practic au continuat să se aplice prevederile legii ungare din 1868, care a fost socotită mai dreaptă. Fără a mai fi în vigoare această lege, ea se aplică adeseori și azi în cazul căsătoriilor mixte din Ardeal, cu toate că din partea catolică se străduiește pentru educarea tuturor copiilor născuți din asemenea căsătorii, în credința catolică. Este adevărat însă, că religia ortodoxă a fost trecută în rîndul religiilor egal îndreptățite sau a religiilor recepte din Ardeal abia la anul 1895, și că abia de la această dată preoții ortodocși puteau oficia în mod deplin validă, din punctul de vedere al dreptului de stat, orice căsătorie mixtă¹⁴.

La începutul veacului al XX-lea, în anul 1917, s-a venit pentru întreaga lume catolică cu unele norme noi în spiritul acriviei romane mai vechi, prin noul *Codex Iuris Canonici*, care impune atît obligația ambilor soți de a-și boteza și educa copiii născuți din căsătorii mixte în credința catolică romană, cît și obligația soțului catolic de a stărui pentru convertirea la catolicism a soțului necatolic, precum și aceea a soțului necatolic de a nu-l stînji pe soțul catolic în practicarea liberă a credinței sale (Can. 1060—1065).

Ce-i drept, noul Cod Canonic prevede atît în canoanele arătate cît și în Can. 2319 și alte măsuri de îngădire a libertății religioase în chestiunea căsătoriilor mixte, măsuri care amintesc unele metode din vremea inchiziției. Dînd urmare mai ales acestor măsuri, episcopatul catolic german a publicat la 1923 o instrucțiune de tip inchizitional în privința căsătoriilor mixte, neîngăduind căsătoriile dintre catolici și protestanți decît dacă se încheie în prezența preotului și cu angajamentul scris al ambilor soți, că vor boteza pe viitorii lor copii numai în credința romano-catolică¹⁵.

O instrucțiune a Congregației Sfîntului Oficiu din 1932, înăsprește această din urmă obligație, impunînd ca angajamentul scris al soților în cauză să fie autentificat de către o autoritate legală de stat¹⁶, iar o altă instrucțiune a aceleiași congregații, emisă în 1941, insistă îndeosebi asupra îndatoririi soților din căsătorii mixte de a-și boteza și educa toți copiii în credința catolică¹⁷, recomandîndu-se în același timp prin felurite ordine și acte normative, ca aceste angajamente să fie confirmate și prin jurămînt¹⁸.

Pînă la o reglementare aparte a chestiunilor mixte în Bisericile Orientale-Catolice, s-au luat măsuri, ca normele privitoare la căsătoriile mixte obligatoare pentru catolicii de rit latin să fie aplicate și catolicilor de rit oriental¹⁹.

13. *Ibidem*. 14. *Corpus Iuris Hungarici*, vol. V. Budapest, 1896, p. 306—313.

15. C. Mirbt, *op. cit.*, p. 533.

16. Anton Retzbach, *Das Recht der Katholischen Kirche*, Freiburg im Breisgau, 1935, p. 234.

17. Felix M. Cappello, *Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis*, vol. V «De Matrimonio. Die iure matrimoniali orientalium», ed. VI, Torino-Roma, 1950, p. 315.

18. *Ibidem*, p. 317.

19. *Ibidem*, p. 922.

În anul 1949, se publică însă de către papa Pius al XII-lea, acea parte din Codul Canonic Oriental, adică din Codul Canonic privitor la Bisericile Orientale-Catolice, prin care se reglementează problema căsătoriei în Bisericile respective. Titlul actului de autoritate prin care s-au publicat normele respective este «De disciplina Sacramenti Matrimonii pro Ecclesia Orientali»²⁰.

În cele mai multe din articolele acestei părți a Codului Canonic Oriental se reproduc, în privința căsătoriei în genere și în special a căsătoriilor mixte, prevederile din *Codex Iuris Canonici* de la 1917, cu foarte puține completări și modificări (A se vedea paralel Can. 33, 50—53, 55 din *Codul Oriental*, cu Can. 1060—1063, 1065 și 2319 din *Codex Iuris Canonici*).

În cele din urmă, problema căsătoriilor mixte a făcut obiectul actelor emise de papalitate în timpul Conciliului al II-lea de la Vatican și după încheierea acestuia, acte pe care le-am amintit la început și care se încheie cu *Decretul* intrat în vigoare la 25 martie 1967.

În situația arătată mai sus se prezintă profilul istoric al problemei căsătoriilor mixte, așa cum aceasta s-a pus în Biserica veche și apoi, într-o formă mai variată și mai acută, în Bisericile apusene.

Este de menționat că Bisericile Protestante, inclusiv Biserica Anglicană și deopotrivă Biserica Veche-Catolică, nu au adoptat nici una atitudine obstructivă sau intolerantă în chestiunea căsătoriilor mixte, ci au acceptat ca valide căsătoriile oficiate după rînduielele catolice, și, de asemenea, au oficiat și oficiază fără nici o dificultate orice căsătorie mixtă între creștinii socotiți valid botezați.

Cît privește în mod special Biserica Ortodoxă, avem de menționat, în plus față de cele precizate deja în legătură cu atitudinea ei, următoarele :

În vremea în care prozelitismul catolic s-a accentuat printre credincioșii ortodocși atît în lumea slavă cît și în cea de rit grecesc, autoritatea bisericească ortodoxă s-a văzut nevoită să nu recunoască validitatea tainelor catolice, tocmai în scopul de a stăvili prozelitismul. Astfel, după unirea de la Brest din anul 1596 a unei părți din credincioșii ruteni cu Biserica Romei, Sinodul din Moscova a adoptat, la anul 1620, hotărîrea de a nu recunoaște nici o taină a catolicilor, nici măcar Botezul, iar la anul 1756. Sinodul din Constantinopol a adus și el hotărîrea de a nu recunoaște nici măcar botezul catolic. Cu toate că aceste hotărîri au fost ulterior abrogate, ele au continuat să se aplice pînă aproape de zilele noastre, afectînd și validitatea cununiei, așa încît cei ce se converteau de la catolicism la ortodoxie erau supuși rebotezării și li se administrau inclusiv taina cununiei, dacă erau căsătoriți. De pe această poziție, adoptată din motive de economie, pentru apărare împotriva prozelitismului catolic, Biserica Ortodoxă în genere a privit ca nevalidă și cununia oficiată de protestanți și de alte confesiuni apusene, dar a acceptat ca valide tainele Bisericilor nealcedoniene, inclusiv pe aceea a cununiei.

20. *Acta Apostolicae Sedis*, Vatican, 1949, nr. 3.

Ca urmare, s-a statornicit rînduiala practică ce decurge din hotărîrile amintite, hotărîri care au avut aplicare din epoca fanariotă și în Biserica Ortodoxă Română, fiindcă aceasta se găsea sub jurisdicția Patriarhiei Ecu-menice, rînduială potrivit căreia și în Biserica Ortodoxă Română, ca și în celelalte Biserici Ortodoxe, nu s-a recunoscut ca validă taina cununii oficiată de orice neortodocși, cu excepția necalcedonienilor. Pe nesimțite și la o dată care coincide de fapt cu epoca dobîndirii independenței sau neatîrnării Statului Român, Biserica Ortodoxă Română a început să accepte ca valide atît botezul cît și cununia creștinilor eterodocși din Apus, dacă aceștia deveneau membri ai săi, dar în chestiunea căsătoriilor mixte ea a adoptat din aceeași vreme atitudinea căreia îi dă expresie și în prezent articolul 47 din Regulamentul de disciplină al Bisericii Ortodoxe Române : «Clericii sînt obligați să nu officieze taina cununii, decît pentru ortodocși, asistați de nuni ortodocși. Cei de alt cult sînt obligați, înaintea căsătoriei, să îndeplinească formalitățile de trecere la ortodoxie.

Preoții care se vor abate de la aceste norme, se vor pedepsi cu cano-nisire la sfînta mînăstire, pînă la transferare, afară de cazul cînd au avut dezlegarea chiriarhului».

Cadrul principal. — Cadrul principal în care se pune problema că-sătoriilor mixte între creștinii de diferite confesiuni este delimitat și de-terminat de următoarele elemente : a) De validitatea botezului celor care încheie căsătoria : b) de caracterul cununii sau de natura actului cunu-niei, care este considerat o taină oficiată de slujitorul bisericesc calificat, sau nu este considerat ca atare, și c) de iconomie.

a) În privința validității botezului și a efectelor care decurg din con-siderarea ca valid a botezului oricăror neortodocși care vor să încheie o căsătorie cu o persoană de confesiune ortodoxă, este de observat, că în cazul cînd două persoane care vor să se căsătorească sînt socotite bote-zate în mod valid, ele sînt îndreptățite să primească și taina cununii, iar dacă aceasta li se administrează de către preotul ortodox, chiar și în cazul cînd nici una dintre ele n-ar fi de confesiune ortodoxă taina cunu-niei își produce efectul harnic specific, adică ea este deplin validă.

Sub raportul legalității, adică al canonicității, o astfel de căsătorie religioasă sau o astfel de cununie mixtă, fie că este vorba de un soț orto-dox și de altul eterodox, fie că este vorba de doi soți eterodocși al căror botez se recunoaște ca valid, căsătoria nu este permisă și ea poate atrage sancțiuni potrivit canoanelor și potrivit prevederilor art. 47 din Regula-mentul de disciplină al Bisericii Ortodoxe Române. Ea poate fi însă în-cheiată condiționat, așa cum prevăd canoanele menționate la locul său și cum prevede și art. 47 citat mai sus.

b) În privința caracterului sau naturii sacramentale a cununii, există între catolici și ortodocși, ca și între toți protestanții și ortodocși, astfel de deosebiri care nu permit Bisericii Ortodoxe să considere drept taină deplină sau taină adevărată cununia catolică și nici cea protestantă de orice nuanță.

Astfel, deși încă în vremea papii Benedict al XIV-lea, adică în veacul al XVIII-lea, se socotea că Taina Cununii se administrează de către preotul sau arhiepiscopul slujitor²¹, care o binecuvîntează cu formula stabilită la 1563 de către Conciliul de la Trident : «Ego vos in matrimonium conjugo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti»²², și-a făcut tot mai mult drum și a fost acceptată ca învățătură dogmatică teza, potrivit căreia taina cununii și-o administrează reciproc persoanele care se căsătoresc, prin exprimarea consensului în mod solemn în fața preotului, care nu este decît martorul calificat și autorizat să ia act de oficierea reciprocă de către cei doi soți a acestei sfinte taine³². Ca urmare, din punct de vedere al învățăturii ortodoxe, cununia catolică nici nu poate fi socotită drept taină, ci o simplă legătură care are la bază un contract — fie el religios și moral — dublat de unul juridic și încheiat potrivit rînduiei dreptului roman, exprimat prin formula «Consensus facit nuptias» (Consensul face căsătoria). În can. 1081 din *Codex Iuris Canonici*, vechea formulă romană acceptată ca doctrină catolică este redată în termenii următori : «Matrimonium facit partium consensus».

În cel mai bun caz, căsătoria catolică poate fi socotită o căsătorie legală, cum este și căsătoria civilă, iar nu o cununie propriu-zisă, adică o căsătorie încheiată printr-o sfîntă taină.

Cît privește natura căsătoriei religioase a altor eterodocși apuseni, ea necontînd la aceia decît între tainele de a doua sau de a treia categorie, adică între ierurgiile propriu-zise, este evident că există și mai puține motive ca să fie admisă ca taină oficială în mod valid.

În această situație, căsătoriile oficiate de catolici și de ceilalți eterodocși occidentali nu pot fi acceptate ca avînd caracter de sfîntă taină și deci nu pot fi privite ca fiind căsătorii depline sau valide, decît dacă se recurge la iconomie.

c) În privința iconomiei sînt de observat următoarele : Prin ea se urmărește a se deschide ușa mîntuirii tuturor celor care cred în Hristos și-și manifestă dorința de a dobîndi mîntuirea înfăptuită de El. De asemenea, prin iconomie Biserica cea adevărată, care nu poate închide nimănui ușa mîntuirii, suplinește prin lucrarea Sfîntului Duh care sălășluiește într-însa, lipsa de har a celor care nu au primit sfintele taine în mod valid. Deci ea poate valida deopotrivă atît botezul nevalid, cît și cununia nevalidă a eterodocșilor care aleargă la ajutorul ei.

Privită în lumina acestor elemente principale, chestiunea căsătoriilor mixte apare ca una dintre cele mai delicate probleme care se pun în relațiile interconfesionale sau interbisericești, și care, după caz, poate fi soluționată fie pe calea acriviei, fie pe calea iconomiei. Ambele aceste modalități sînt tradiționale în Biserica Ortodoxă, iar aplicarea uneia sau alteia este determinată de interesele majore ale Bisericii, care au determinat ca, atunci și acolo unde există primejdia unui prozelitism străin care-și face drum pe calea sau prin mijlocul căsătoriilor mixte, să aplice

21. C. Mirbt, *op. cit.*, p. 402.

22. *Ibidem*, p. 322.

23. F. M. Cappello, *op. cit.*, p. 935-938

acrvia, sau, din contră, ca atunci și acolo unde nu există această primejdie, să aplice economia.

Acrivia este prevăzută în canoanele pe care le-am amintit (10, 31, Sin. de la Laodiceea; 21, Sin. de la Cartagina; 14, Sin. IV Ecum.; 72, Sin. Trullan), de asemenea, în hotărîrea Sinodului de la Moscova din 1620 și a celui de la Constantinopol din 1756, și în cele din urmă în art. 47 din Regulamentul de disciplină al Bisericii Ortodoxe Române.

Avînd însă în vedere, că prin binecuvîntata lucrare, desfășurată în spirit ecumenic în întreaga lume creștină, s-au creat condiții noi, care îmbunătățesc cu fiecare zi relațiile interconfesionale și interbisericești, se impune ca în acest spirit ecumenist, care se datorește fără îndoială lucrării Duhului Sfînt, să fie reconsiderată și din partea Ortodoxiei, acrvia, și să fie înlocuită prin economie.

*

Ținînd seamă de cele arătate în privința atitudinii teoretice și practice a confesiunilor creștine, în cadrul relațiilor dintre care se pune problema căsătoriilor mixte și avînd în vedere ultimele măsuri luate în această chestiune de către conducerea Bisericii Romano-Catolice, putem conchide următoarele :

a) Măsurile luate de Biserica Romano-Catolică începînd cu Consiliul al II-lea de la Vatican, și cu deosebire prin Decretul care se aplică de la 25 martie 1967, reprezintă numai formal un lucru nou merit să creeze o atmosferă favorabilă catolicismului în rîndurile necatolicilor și în special a ortodocșilor, fără însă ca acesta să fi schimbat în fond ceva din atitudinea sa față de căsătoriile mixte.

b) Faptul că prin ele, se socotește validă o căsătorie încheiată de către un preot ortodox oficiată în Biserica Ortodoxă, în cazul căsătoriilor mixte, și anume atunci cînd este vorba de o persoană ortodoxă și de o persoană catolică, nu constituie decît aplicarea prevederilor paragrafului 3 din canonul 1063 al *Codexului Catolic* de la 1917 și a prevederilor paragrafului 3 al canonului 53 din Codul Canonic al Bisericilor Orientale-Catolice, prevederi care îngăduie ca persoanele de religie mixtă să poată încheia căsătoria și în fața «unui slujitor necatolic», atunci cînd acesta îndeplinește «funcția de ofițer de stare civilă».

c) Întrucît căsătoria după actuala doctrină catolică nu se săvîrșește de către preotul slujitor, ci de către însăși persoanele care se căsătoresc, prin pronunțarea consimțămîntului lor în fața martorilor, este evident că acești martori, dacă pot fi și niște simpli laici, pot fi cu atît mai virtuoși și slujitori ai Bisericii Ortodoxe, căci, prin îngăduirea oficerii de către aceștia a căsătoriei unui catolic și a unui necatolic nu se recunoaște că ei le-ar administra respectivilor Taina Cununiei, ci doar că fac simplul oficiu de martori calificați prin profesiunea și prin garanția lor morală și religioasă.

d) Prin îngăduința de a se oficia cununia, în cazul căsătoriilor mixte, de către slujitorii ortodocși, se abrogă măsurile prohibitive din paragra-

ful I al can. 1063 din *Codex Iuris Canonici* și al can. 53 din Codul pentru *Bisericile Orientale-Catolice*, care interzic ca o pereche mixtă să se adreseze pentru oficierea cununiei vreunui slujitor necatolic, fie înainte fie după încheierea căsătoriei în fața slujitorului catolic.

De asemenea, se abrogă și dispoziția care prevedea (Can. 2319, 51) pedeapsa excomunicării pentru acei catolici care încălcau normele prohibitive amintite mai sus, prezentându-se în fața unui slujitor necatolic ca acesta să binecuvânteze căsătoria lor.

e) Cu toate acestea, se mențin din partea catolicilor, — tot sub sancțiunea excomunicării prevăzută în canonul 2319 din *Codex Iuris Canonici* —, rînduiețile mai vechi, care îi obligă pe cei ce încheie o căsătorie cu o persoană catolică să se angajeze în scris, și dacă se poate chiar prin jurămint²⁴, că nu vor stînjiți prin nimic practicarea credinței catolice de către soțul necatolic și că vor boteza și vor educa pe toți copiii lor în credința catolică (Can. 1061 din *Codex Iuris Canonici* și Can. 51 din *Codul Bisericilor Orientale-Catolice*).¹

f) De asemenea, se mențin toate celelalte prevederi ale celor două coduri amintite, care declară mai întîi, că Biserica Romană sau în genere cea catolică interzice în modul cel mai sever căsătoriile mixte ale catolicilor cu eretici sau schismatici (Can. 1060 din *Codex Iuris Canonici*), care impun apoi obligația soțului catolic de a-l converti la catolicism pe soțul necatolic (Can. 1062 din *Codex Iuris Canonici*), și care-i obligă sub diverse sancțiuni pe slujitorii catolici să-i îndemne pe credincioși și să-i oprească de la încheierea căsătorii cu necatolicii (Can. 1064 din *Codex Iuris Canonici*), dispunînd ca, în cazuri inevitabile, totuși aceste căsătorii să se încheie numai în sacristiile Bisericilor sau în fața porților Bisericii, fără a li se rosti nici o rugăciune (Can. 1065, 1102, 1109 din *Codex Iuris Canonici*)²⁵.

g) Este evident din toate cele arătate, ca și din concluziile care se impun în temeiul lor, că în cazul ultimelor măsuri luate de conducerea Bisericii Romano-Catolice în chestiunea căsătoriilor mixte, nu avem de a face decît cu încercări de a se da satisfacție formală, nu însă și de fapt dorințelor legitime ale credincioșilor catolici și necatolici de a se ridica opreliștile existente din partea Bisericii Romano-Catolice din cauza încheierii căsătoriilor mixte.

h) Afișînd verbal și manifestînd prin «unele concesii» o înțelegere mai largă în această chestiune față de ortodocși, în raport cu care problema căsătoriilor mixte nu se pune în mod atît de acut, Vaticanul evită orice concesione față de ceilalți necatolici care sînt neortodocși sau necalcedonieni, adică față de anglicani și protestanți în genere, deși în raport cu aceia problema căsătoriilor mixte se pune în modul cel mai acut.

24. *Ibidem*, p. 317; Giovanni Miceli, *Le dispense matrimoniali*, Roma, 1941, p. 57—58.

25. Adrien Caucé, *Le Code de Droit canonique*, vol. II, Paris, 1928, p. 453; Giovanni Miceli, *op. cit.*, p. 196; F. M. Cappello, *op. cit.*, p. 324—328.

i) În fine, prin faptul că se admite ca validă de către catolici oficierea unei cununii între catolici, ca și între un catolic și un necatolic, de către preoții ortodocși, ori chiar și de către necalcedonieni, nu se face decît să se arate, că, pe de o parte, jurisdicția universală a Romei se extinde și asupra ortodocșilor și necalcedonienilor, iar pe de altă parte, că prin asemenea acte, care se înregistrează ca acte săvîrșite în cadrul Bisericii Catolice, slujitorii necatolici respectivi, săvîrșesc efectiv funcții sacerdotale în cadrul Bisericii Catolice și în subordinea conducerii acestei Biserici, și că deci în acest fel, ei se recunosc a fi de fapt slujitori catolici supuși Romei.

Cu alte cuvinte, și Ortodoxia și Bisericile Orientale necalcedoniene sînt puse astfel în situația de a adera formal și pe nemărturisite, la Biserica Romei, întocmai ca orice biserică unită ori catolică de rit oriental. Dar lucrurile nu pot fi privite, oare, și invers?

Problema aceasta a raportului dintre jurisdicție și dintre validitatea lucrărilor sfinte, are implicații multiple și mult mai adînci, de care ne vom ocupa într-un alt studiu, tratînd despre «Intercomuniune și jurisdicție».



CÎTEVA TRĂSĂTURI ALE SFÎNTULUI IOAN HRISOSTOM CA PREDICATOR

Pentru a înțelege trăsăturile ce au caracterizat personalitatea de predicator a Sfântului Ioan Hrisostom este necesar să cunoaștem atmosfera ce domnea în Antiohia, în secolul al IV-lea, atmosferă pe care acesta o descrie în cuvântările sale. Desigur, el nu este un istoric, ci un predicator creștin care descoperă în mediul social în care trăiește răul și păcatul, pe care le combate apoi cu ardoare.

Antiohia, capitala bogată a Siriei și al doilea oraș rezidențial a jumătății răsăritene a imperiului, era din cele mai vechi timpuri un important centru comercial, avînd spre sfîrșitul secolului al IV-lea, aproape 200.000 de locuitori, printre care se găseau cam 100.000 de creștini¹. Orașul era așezat într-un peisaj natural încîntător, înconjurat de păduri de chiparoși printre care răsăreau temple clădite din marmură, ce erau închinat zeilor păgîni². Pînă la mutarea reședinței împărătești la Constantinopol, Antiohia a fost, după Roma și Alexandria, a treia metropolă a Imperiului roman. Grecii antici o numeau «frumoasa Antiohia».

În Antiohia Sfîntul Petru a întemeiat cea dintîi comunitate creștină și tot aici au fost numiți pentru prima dată ucenicii lui Iisus «creștini»³. La puțin timp după propovăduirea apostolică, comunitatea din Antiohia și episcopii ei, cel dintîi fiind Sfîntul Ignatie, au cîștigat în prestigiu ajungînd să aibă o puternică influență asupra Bisericilor creștine Răsăritene. Din anul 252 și pînă în anul 380 d. Hr. s-au ținut în Antiohia zece adunări bisericești, în una dintre acestea hotărîndu-se ca episcopul Antiohiei să fie considerat al patrulea între cei cinci patriarhi ai creștinătății. Tot aici a înflorit o vestită Școală teologică unde și-au făcut ucenicia învățătorii Bisericii, printre care și Sfîntul Ioan Hrisostom.

Pe planul vieții bisericești, Antiohia a înflorit, desigur mai ales în epoca dintre Edictul de la Milan (313) și domnia împăratului Teodosie (379—395), cînd ia sfîrșit confruntarea dintre creștinism și păgînism,

1. Datele acestea le indică Sfîntul Ioan Hrisostom însuși. Vezi: Chrisostomus Baur, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Erst Bd., 1929, p. 29. Textele din lucrările Sfîntului Ioan Hrisostom vor fi citate, după: Bern, de Monifauçon, *S. Johannes Chrysostomi opera*, t. I—XIII, gr. et lat., 1718—1738 și după: *Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. von Geh. Rat. Prof. Dr. O. Bardenhewer, Bd. I—VII, 1915—1924.

2. După descrierea Antiohiei de către Sf. Ioan Hrisostom într-una dintre cuvîntările la statui, P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 21.

3. Fapte XI, 26; Gal. II, 11, *Omilia XVII-a la statui*, în «Scrieri alese ale Sf. Ioan Gură de Aur», vol. I, *Predici despre statui*, partea I, trad. de Șt. Bezdechi, Rîmnicu-Vîlcii, 1937, p. 130.

iar lumea greco-romană începe să apună. Cu toate acestea păgînismul mai dăinuia încă în unele medii sociale și din cuvîntările Sfîntului Ioan Hrisostom reiese că au fost necesare multe osîrdii ale clerului creștin, pentru a îndepărta din viața familiilor creștine resturile unor moravuri păgîne ca: eronata credință în «*fatum*», credința că stelele ar influența asupra vieții omenești și altele asemenea⁴. Pe de altă parte ereziile gnostice și maniheismul care se travestiseră în forme ezoterice, amenințau să submineze unitatea doctrinei creștine, fie prin speculații fantastice, fie printr-un rigorism nenatural⁵. Așadar, viciile și superstițiile păgîne în formele lor cele mai înjositoare continuau să dăinuie încă și să se manifeste în viața publică și în cele mai felurite ocazii.

Adînc cunoscător al acestei atmosfere spirituale și morale ce stăpînea în secolul al IV-lea în Antiohia și în alte centre ale Răsăritului, Sfîntul Ioan Hrisostom combate toate tenebrele acestui veac: imoralitatea, superstițiile și alte metehne sociale. Casele celor bogați, ne spune el, erau glia cea mai proprie și mai fertilă pentru tot felul de păcate. Luxul cel mai exorbitant și disprețul pentru muncă, ce-și aveau originea în exploatarea cea mai nemiloasă a omului, îmbiau pe patricienii Antiohiei la o viață de huzur⁶. Patima pentru lux pătrunsese mai ales în viața familiilor antiohene cu urmări dezastruoase pentru tineret⁷ pentru educația acestuia⁸. Într-o situație nenorocită față de această clasă de bogătași, ce trăia în lux și huzur se găseau sclavii și muncitorii de pe întinsele pămînturi ale Antiohiei⁹. Pentru bogații crescuți în atmosfera păgînismului, sclavii erau numai niște lucruri, cărora statul păgîn nu le recunoștea nici un drept, și care puteau să fie exploatați după bunul plac al stăpînilor.

În păgînism își mai aveau originea și unele sărbători și serbări ce luaseră în secolul al IV-lea o formă ce leza omenia și bunul simț. Tot aici mai trebuie să fie amintite influențele dezastruoase pe care le aveau luptele cu animalele sălbatice în circuri, ce trezeau și cultivau în sufletele privitorilor instinctul cruzimii și al bestialității și care ce-

4. *Omilia XIII-a la Romani*, în «Bibliothek der Kirchenväter» Bd. V, 1922, p. 211—222; *Omilia XIX la Geneză*, 2; *Omilia IV-a la I Corinteni* (Montfauçon, t. X. p. 32); *Cuvîntarea VIII-a împotriva iudeilor* (Montfauçon, XI).

5. Despre decadența morală a antiohienilor în timpul Sf. Ioan Hrisostom se găsesc multe date la P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 33 ș. u. și la Bardenhewer, *Geschichte der altchristl. Literatur*, Bd. III, 356. Vezi *Omilia II-a la Facere*, VI, 1—3, la *Geneză* (Montfauçon, II, 77).

6. *Cuvîntarea la Psalmul XLVIII* (Montfauçon, V, 516). A doua *Omilie la statui*, după Șt. Bezdechi, *op. cit.*, p. 37—65; *Omilia XVI, 3 la Romani*, în «Bibliothek der Kirchenväter», Bd. VI, p. 7—11.

7. *Ibidem*. Vezi și: *Des hl. Johannes Chrysostomus Büchlein Über Hoffart und Kindererziehung samt einer Blumenlese über Kindererziehung aus seinem Schriften übersetzt und hrsg. von Dr. Seb. Haidacher, Fr. i. Breisgau, 1907.*

8. Starea deplorabilă în care se găsea tineretul antiohian, a determinat pe Sf. Ioan să scrie în legătură cu Epistola către Efesenii, lucrarea citată mai sus cu titlul *Despre slava deșartă și educația copiilor*, în care se ocupă de educația tineretului creștin. Lucrarea a fost socotită mult timp ca fiind neautentică și este marce micrit a! lui Haidacher de a fi dovedit autenticitatea ei și de a fi tradus-o în limba germană.

9. În cele 90 de *Omilii la Evangelia după Matei*, Sf. Ioan Gură de Aur tratează aproape de o sută de ori probleme sociale din timpul său și mai ales tema sărăcie-bogăție.

reau multe jertfe de vieți omenеști¹⁰. De asemenea, reprezentațiile teatrale decăzuseră în secolul al IV-lea la un nivel ce reprezenta o mare primejdie pentru moralitatea poporului și mai ales pentru educația tineretului¹¹.

Împotriva acestor influențe ale păgînismului, împotriva primejdiilor ce-și aveau originea în superstițiile păgîne și în erezii, împotriva manifestărilor imorale ce trezeau și cultivau instinctele inferioare avea să lupte Biserica creștină în secolul al IV-lea, luptă în care au fost angajate personalități creștine strălucite ca Sfîntul Ioan Hrisostom¹².

Despre calitățile lui de predicator ne relatează el însuși în unele dintre scrierile sale. Ființa lui bogată în predispoziții psihice și cultivată armonie a devenit un tot, în care erau ținute laolaltă trăsături superioare, ca : o imaginație aprinsă și creatoare, o inteligență tăioasă, o gândire clară și perspicace, o inimă capabilă de adînci rezonanțe afective și un curaj sfînt susținut de o voință tenace, îndreptată spre scopuri înalte și sfînte.

L-au atras mai ales frumusețile naturii, care îi prilejuiau clipe pline de admirație și îi măreau capacitatea de rezonanță a sensibilității, dar și fiindcă natura îi oferea nenumărate mijloace de a sensibiliza adevărurile de credință¹³. Faptul acesta i-a dat posibilitatea să cunoască apoi natura și viața suflească a credincioșilor săi. În fine, predispozițiile

10. *Omitia XII-a la I Corinteni* (Montfaucon, X, 104).

11. *Vezi: Despre slava deșartă și educația copiilor, și Omitia VI-a și a VII-a la Matei*, în «Bibliotek Kirchenväter», Bd. I, p. 97-133.

12. Sfîntul Ioan Hrisostom s-a născut în anul 317 (după unii în anul 354) în Antiohia, vădînd din timpul copilăriei admirabile predispoziții psihice, care au fost dezvoltate și cultivate prin educația lemeinică primită în familie și mai ales prin autoeducație. El recunoaște că influența hotărîtoare asupra dezvoltării sale spirituale a avut-o mai ales mama sa, Antusa. Modul în care această mamă creștină a înțeles să-și crească fiul l-a făcut pe vestitul retor Libanius să exclame : «Ce femei nobile sînt la creștini» și că «nici o femeie n-a fost mai demnă să-i poarte numele de mamă» (*Omitia catre o tinără văduvă*, la Montfaucon, I, 340; *Ad. viduam juniorem*, 2, p. G. XLVIII, 601). Și se zice, ca acest vestit cunoscător al culturii clasice eline, retorul Libanius, ar fi recunoscut pe patul de moarte, că el n-a avut un elev mai genial decît Sfîntul Ioan (P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 16-21).

Atras de timpuriu spre viața ascetică, Sfîntul Ioan rămîne totuși, din respect pentru mama sa, în casa părintească, unde trăia retras, singurii săi educatori fiind mama sa și episcopul Meletios, ale cărui cuvîntări le asculta cu mult interes, și care l-a și botezat (circa 368). După moartea mamei sale, Sfîntul Ioan a pelerinat în singurătate în Munții Antiohiei, unde a trăit patru ani în preajma unui vestit sihastru sirian și unde s-a adîncit în rugăciune și studierea Sfintei Scripturi. Dar, sînt de starea sănătății în care se găsea, din pricina vieții ascetice severe pe care o ducese în pustie, el se întoarce în orașul său natal unde episcopul Meletios îl hirotoni diacon (381), iar episcopul Flavian îl sfințește preot și-l numi predicator al bisericii catedrale din Antiohia, zidită de Constantin cel Mare. Geniul și arta lui oratorică l-au făcut vestit, așa că Sfîntul Ioan predica în toate bisericile din Antiohia și chiar în acelea din împrejurimi și aceasta în fiecare zi. În această epocă a ținut el acele cuvîntări clasice și predici, ce au entuziasmat pe ascultătorii săi și care n-au fost întrecute în bogăția și înălțimea ideilor imaginilor și în frumusețea stilului pînă astăzi. Căci datorită culturii lui vaste, inteligenței lui vie și pătrunzătoare, imaginației lui creatoare, bogată și fecundă, imaginile folosite de el sînt pline de grație, de noblețe și de viață. El a predicat despre teme practice, ascetice și morale, întrucît în predicile sale nu găsim speculații teologice. Idealul pe care el a căutat să-l realizeze pe amvon a fost predica Sfîntului Apostol Pavel, căruiu i-a închinat înaripate cuvinte de laudă.

13. În *Omitiile la Evangelhia după Matei* se poate vedea ce admirație avea Sfîntul Ioan Hrisostom pentru natură.

și darurile sale naturale cultivate cu trudă și hărnicie, și binecuvântate de harul divin, au făcut ca Sfântul Ioan să se poată adînci în tainele și dumnezeieștile învățături ale Evangheliei. Așa s-a pregătit acest pisc al oratoriei creștine pînă cînd, în vîrstă matură fiind a urcat amvonul bisericii catedrale din Antiohia, pentru ca să propovăduiască, ca trimis al lui Hristos, cea mai înaltă lege religioasă-morală: *legea iubirii de oameni și de Dumnezeu*. În slujirea acestei legi și-a pus cu ardoare întreaga sa personalitate, toată știința și cultura sa, experiența sa bogată, imaginația sa avîntată și forța neasemuită a cuvîntului său, în care s-au conjugat organic adevărul creștin cu strălucirea formelor eline.

Unii biografi au afirmat că claritatea în expunere ar fi făcut gloria oratorică a Sfîntului Ioan și că tot talentul acestuia, ar fi constatat în claritatea și frumusețea cuvîntărilor sale. Această afirmație este adevărată dar unilaterală. Desigur, claritatea în expunerea faptelor și a adevărilor de credință a fost o strălucitoare calitate a cuvîntărilor sale. Dar pe lîngă aceasta el a mai avut o adîncă convingere, că se află în slujba unei misiuni negrăit de importantă, pe care o îndeplinea cu sinceritate, cu curaj și cu o dumnezeiască însuflețire. Pe lîngă darurile naturale, pe lîngă întinsele cunoștințe din domeniul retoricii, el poseda o adîncă cunoaștere a Sfintei Scripturi și o genială măiestrie de a aplica adevărurile acesteia la viața credincioșilor săi. Toate acestea sînt realizate nu numai prin întrebuițarea înțeleaptă a mijloacelor retoricii, deprinse în preajma lui Libanius la un nivel ce trădează o măiestrie neîntrecută, ci și prin viața sa personală. Marele predicator cîștiga inimile prin iubirea lui aprinsă față de credincioșii săi. El știa că omul veacului său era asemenea fiului pierdut din parabola Domnului și că destinul vieții predicatorului creștin era ca să-i ajute acestuia ca, prin iubire, să se întoarcă la casa părintească. Această iubire este izvorul elocvenței apostolice și condiția rodniciei cuvîntului lui Dumnezeu. Sfîntul Ioan și-a sprijinit predica pe viața sa ce era mișcată de dragostea nemărginită și jertfelnică pentru aceia cărora le vorbea: «Îmi vine greu — spune el — a vă da să înțelegeți asemenea adevăruri serioase, dar la aceasta mă îndatorează iubirea mea pentru mîntuirea sufletului vostru, pentru adevărata voastră fericire». Iar în altă predică, ținută în Constantinopol, el zice: «Voiți să mă ucideți cu pietre? Eu sînt gata să-mi vărs sîngele numai să pot împiedica păcatul. De ură și de război eu nu mă interesez. De un singur lucru am grijă: de îndreptarea spre bine a ascultătorilor mei». Astfel elocvența lui era mișcată de o iubire ce se autodepășea în fiecare clipă, din pricină că în fiecare clipă el descoperea noi și noi motive, de a-și arăta iubirea față de ascultătorii săi. Ce legătură strînsă se înfiripase între Sfîntul Ioan și credincioșii săi se poate vedea din omilia în care acesta îi salută, după ce, din pricina unei boli, nu urcase amvonul mai mult timp: «O amintire plină de iubire m-a însoțit tot timpul cînd mă gîndeam la voi; fiind departe de voi, deși am părăsit orașul, în gîndurile mele am rămas cu voi. Ca și aceia care sînt puternic influențați de privirea unei imagini frumoase, ale cărei trăsături le poartă mereu cu ei, tot asemenea am purtat mereu și noi această imagine

scumpă, impresionați adînc fiind de frumusețea nemuritoarelor voastre suflete ; și așa cum pictorii înfrumusețează portretele pe care le pictează cu culori minunate, tot asemenea a fost și bucuria noastră să contopim zelul vostru pentru adunările liturgice, pentru bunăvoința cu care ați ascultat cuvîntul lui Dumnezeu, pentru vrerile voastre de bine și toate celelalte calități bune ale voastre, ca niște culori ale diferitelor virtuți într-o imagine frumoasă, imaginea caracterului sufletelor voastre și prin contemplația acestei imagini să îndulcim depărtarea noastră de voi. Șezînd și stînd în picioare, plimbîndu-ne și odihnindu-ne, mereu m-am gîndit la voi și ne-am ocupat cu iubirea voastră ; și aceasta nu numai ziua, ci și noaptea aceste gînduri sînt desfătarea și tăria noastră, așa că noi putem zice împreună cu Solomon : «Eu dorm, dar inima mea este trează» (Cîntarea Cîntărilor V, 2). Dacă somnul ne închidea pleoapele, puterea iubirii ne ținea deschise privirile spiritului și așa de cîte ori în somn credeam că vorbesc înaintea voastră : «...Iată de ce marea voastră iubire nu mi-a permis o liniște de durată mai lungă, deși schimbarea aerului îmi pria, iar sănătatea mea șubredă avea nevoie de o odihnă mai lungă, totuși această iubire a izbucnit în rugăminți și tînguiuri și nu mi-a dat liniște, pînă cînd nu m-am hotărît ca, înainte de timp, să mă întorc pentru ca să primesc adunarea voastră însăși ca fiind sănătatea mea, odihna mea și întregă fericirea mea. Și așa m-am hotărît să mă întorc mai bine cu restul de sănătate la voi, decît să provoc iubirii voastre durere prin rămînerea mea departe, fiindcă atîta timp cît am lipsit am fost asaltat cu tînguirile și scrisorile voastre. Cu toate acestea tînguirile și reproșurile voastre îmi erau tot atît de dulci ca și exprimarea afecțiunii voastre, din pricină că vedeam în aceasta expresia arzătoarelor voastre dorințe ; așa se face că am plecat și m-am grăbit la voi...»¹⁴.

Aceeași iubire o arăta Sfîntul Ioan Hrisostom credincioșilor săi și atunci cînd era silit să-i certe. Așa, de exemplu, după ce le vorbește despre diferite păcate, pe care el le observase la credincioșii săi, zice : «Aș dori ca tot ceea ce am zis aici să nu vă privească pe voi, dar la aceasta m-a adus firul cuvîntării ... Nimic nu-mi este mai scump decît voi, nici chiar lumina zilei. De o mie de ori aș dori să devin obiectul ororii, numai pentru a avea fericirea de a salva sufletele voastre. Da, încă o dată, voi îmi sînteți mai scumpi decît lumina soarelui. La ce mi-ar folosi razele lui, dacă durerea asupra nefericirii voastre mi-ar întuneca ochii ? Căci dacă lumina este plăcută, cînd ea ne răsare în bucurii, sufletului întristat ea îi este o povară. O, n-ar fi trebuit să aflu niciodată cît de adevărat este ceea ce vă spun ! Cînd vreunul dintre voi cade în păcat, atunci și în somn acesta îmi apare înaintea ochilor ; da, mărturisesc în fața voastră, că faptul acesta mă face să-mi pierd cumpătul și mă aruncă într-o stare înrudită cu moartea și mă face să strig cu profetul : «Nici chiar lumina ochilor mei nu e la mine !» Ce nădejde îmi mai rămîne, dacă voi nu progresați în bine ? Dimpotrivă, ce mîn-

14. *Omilia post terrae motum*, cit. după Schleinigier. *Das Kirchliche Predigtamt*, München, 1881, p. 6 (Vezi și Montfauçon, II, 279).

gîiere îmi umple sufletul, cînd sînteți plăcuți Domnului! Îmi vine să jubilez de bucurie, cînd aud ceva bine despre voi. Faceți-mi bucuria deplină! Aceasta este cea mai fierbinte și înaltă dorință, fiindcă eu nu doresc decît progresul vostru. Dacă eu lupt împotriva voastră, aceasta se întîmplă numai fiindcă vă iubesc, fiindcă sînt cu totul al vostru, fiindcă voi îmi sînteți totul, tată, mamă, frați și copii»¹⁵.

Această iubire nu avea în vedere numai pe credincioșii săi, ci și pe aceia care se îndepărtaseră de la credința cea adevărată și chiar și pe păgîni. În luptă cu diferite erezii și ereziarhi — cu eunomiienii, arieni, maniheii, novațienii și cu păgînii — Sfîntul Ioan nu i-a osîndit, ci, în predicile sale, el a căutat să-i cîștige printr-o nemărginită bună-tate și iubire. Iată cum se exprima el într-una din predicile sale: «De mult mă simțeam constrîns să vă vorbesc despre acest lucru, dar am amînat, fiindcă am văzut, că mulți din aceia care suferă de această boală¹⁶, ascultă cu drag predicile mele și pentru că nu voiam să-i înpăimînt pe aceștia, pe care nădăjduiam, să-i pot încă cîștiga... Dar acum, cînd prin mila lui Dumnezeu sînt chemat de ei înșiși la această luptă, eu apuc cu încredere armele... Dar aceste arme le-am apucat nu ca să culc la pămînt pe dușmani, ci ca să ridic iarăși pe cei căzuți, căci în aceasta constă puterea acestor arme; ele știu să bată pe acei care caută ceartă, dar pe cei ascultători, care iubesc adevărul, știu să-i vindece cu multă iubire. Deci să nu fim supărați pe aceia, ci să le vorbim cu blîndețe, fiindcă nimic nu e mai puternic decît blîndețea»¹⁷.

Deși era conștient și convins de vraja și puterea cuvîntului său, era tot atît de convins de inegalabila putere și elocvență a exemplului viu al predicatorului, a argumentării acestuia prin fapte: «Tu convinge păgînii cu viața ta, nu cu vorbe; acesta este adevăratul fel de a argumenta: *dovada prin faptă*». Și în alt loc: «Cine iubește, nu poate urî, orice i s-ar întîmpla, căci iubirea este bunul suprem. Dar cum așa, zici tu, dacă mi-e dușman, dacă e păgîn? Noi urîm păcatul dar nu pe oameni, căci omul este făptura lui Dumnezeu, deci tu nu trebuie să confunzi făpturile lui Dumnezeu cu făptura satanei». Pentru a-și sprijini această argumentare, Sfîntul Ioan se referă la învățătura Apostolului Pavel (II Tesal. III, 14), care a poruncit să urîm făpta rea și nu pe om. Sfîntul Părinte adaugă: «Căci chiar de ai face minuni, de ai învia morții și de ai face orice, necredincioșii nu te vor admira așa de mult, cît te vor admira văzîndu-te blînd și plin de iubire, căci nimic nu poate atrage așa de mult ca iubirea. Pentru minuni te vor pismui, pentru iubire te vor admira și te vor iubi»¹⁸.

Iar într-o altă omilie Sfîntul Ioan zice.: «Așa să ne purtăm cu păgînii, cu bunăvoință și cu iubire. Căci iubirea este marea maestră, ea poate să elibereze pe oameni de superstiție, să le transforme înțelesul, să-i conducă la înțelepciune, ba chiar să facă din pietre oameni. Vreți

15. Omilia III-a la Faptele Apostolilor (P. G., LX, 312).

16. Este vorba despre eretic, pe care o consideră a fi o boală.

17. Omilia XXIX-a la Evanghelia după Matei, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. II, 1916, p. 177.

18. Omilia III-a în I Corinteni: Omilia XLIII-a la Matei, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd.

să cunoașteți puterea iubirii? Dați-mi un laș, mînios, dar unul care să fie mai mult animal decît om, la care totul să fie rău și să-l predăm în brațele iubirii, să-l conducem la școala acesteia și-l veți vedea în curînd transformat într-un om plin de curaj și mărinimos»¹⁹.

De fiecare dată cînd predica, marele predicator știa să se acomodeze intereselor vitale ale ascultătorilor săi, pentru a trezi năzuința spre desăvîrșirea morală a vieții. Prin ritmica și varietatea cuvîntărilor sale, prin stilul, prin plasticitatea inepuizabilă a imaginilor și prin comparațiile lor intuitive, el cucerea inima și voința ascultătorilor săi și astfel reușea nu numai să-i introducă pe aceștia în înțelegerea adevărurilor Sfintei Scripturi, ci mai ales să-i determine la faptă creștină. Ca exemplu pot fi văzute omiliile traduse și publicate în revista «Biserica Ortodoxă Română»²⁰, ca și cuvîntarea pe care a rostit-o în timpul răscoalei antiohienilor împotriva impozitelor mari puse de împăratul Teodosie, tradusă și publicată în aceeași revistă²¹.

Ca un temeinic cunoscător al tainutelor adîncuri ale vieții sufletești a credincioșilor pe care îi păstorea, fiind susținut de natura sa entuziastă, pătrunsă de o adîncă și înfiorată evlavie și de frumusețea unei vieți îmbogățită lăuntric, marele predicator a abordat aspecte și probleme diverse ale vieții religioase: despre josnicia și murdăria vieții păcătoase și despre judecata de apoi, despre frumusețea virtuții și despre adevărata demnitate umană, despre pacea conștiinței bune și despre pacea dintre oameni și popoare, despre pedeapsa și răsplata în eternitate și despre cea mai înaltă lege morală, a iubirii față de oameni și față de Dumnezeu. Din cuvîntările sale aflăm că de multe ori el reușea, datorită patosului care-i încălzea cuvîntul, să trezească rezonanțe afte de zguduitoare în sufletele ascultătorilor săi, încît aceștia izbucneau în aplauze sau alteori în lacrimile pocăinței²².

Dar tema importantă pe care a dezbătut-o aproape de fiecare dată sub diferite forme a fost mîntuirea sufletelor credincioșilor săi din ghiarele păcatului, fiindcă el nu cunoștea — după mărturisirea sa — decît o singură nenorocire mare: păcatul cu urmările lui dezastruoase și o singură fericire și anume, pacea sufletului cu sine, cu ceilalți oameni și cu Dumnezeu²³. El a combătut cu toată energia, de care era capabil sufletul său mare și inima sa mistuită de focul iubirii față de oameni, păcatele de care suferea omul secolului al IV-lea; slava deșartă, îngîmfarea, simonia, necinstea, lăcomia și exploatarea celor săraci, luxul și superstițiile și toate viciile unei lumi ce se afla în descompunere. Convins că bunurile materiale, deși necesare vieții, nu formează totuși bunul suprem, fiindcă ele nu măresc valoarea internă a sufletului²⁴, el s-a arătat ostil proprietății individuale dobîndită prin acaparare și

19. Omilia IV-a la I Corinteni.

20. Omiliile: Nu te teme, cînd se va îmbogăți omul și cînd se va înmulți slava casei sale și Despre ospitalitate, în «Biserica Ortodoxă Română», XIV (1907), nr. 1.

21. Omilia II-a la statui, în Predici despre statui, part. I, trad. cit., p. 52.

22. P. Chr. Baur, op. cit., p. 167; A II-a cuvîntare despre săracul Lazăr (după Montfauçon, I. 73.).

23. Omilia IV-a despre neînțelegerea ființei lui Dumnezeu (Montfauçon, I, 480).

24. Omilia la Psalmul XLVIII, P. G., LV, 39; Cea dintîi predică rostită în cazul lui Eutropiu (P. G., LI, 391—395).

ostil inegalității cu privire la bunurile materiale și a apărât demnitatea umană a celor săraci și lipsiți, a servitorilor, a muncitorilor manuali și a sclavilor, subliniind cu pasiune drepturile acestora împotriva încălcărilor brutale ale celor bogați și puternici.

Desigur, că o asemenea atitudine în problemele vieții morale și sociale a timpului nu convenea bogaților și nici cercurilor corupte din Antiohia și Constantinopol și de aici opoziția de moarte a acestora împotriva marelui predicator. În fața acestei amenințări el zicea: «Pentru aceasta vor să mă omoare cu pietre? Eu sînt gata să-mi vărs sîngele. Întîmple-se ce va voi, eu trebuie să-ți interzic păcatul. Nu ura și nici faptul că sînt urmărit îmi produce grijă, ci numai progresul ascultătorilor mei în bine. Da, o voi bogați, voi sînteți copiii mei; dar și voi, o săraci, sînteți copiii mei! Pe toți v-a născut aceeași iubire... Sînt amenințat cu moartea, sînt miruit cu ură: aceste curse îmi pregătesc coroane, aceste prigoniri îmi înmulțesc meritele. De tot ce se întreprinde împotriva mea eu nu mă tem: *numai de un singur lucru mă tem eu: păcatul*. Nimeni nu trebuie să mă acuze vreodată că am devenit necredincios adevărului, chiar dacă întreaga lume s-ar înarma împotriva mea. Acest război mă face cu atît mai glorios... Eu am suferit nenumărate rele și am rămas în concepția mea același față de voi. Căci eu am luat ca exemplu pe Domnul meu, care pe cruce spînzurat a grăit: «Tată, iartă-le lor căci nu știu ce fac!» (Luca XXIII). Eu zic aceasta pentru oa să nu vă lăsați induși în eroare de bănuielile voitorilor de rău. Cîte nu s-au întîmplat de cînd mă aflu în fața acestui oraș? Și cu toate acestea nimeni nu se gîndește la o îmbunătățire a vieții. Totuși, deși zic nimeni, nu vreau să-i acuz pe toți. Nu, acest ogor fertil nu poate să primească sîmînța, fără ca să producă un fruct. Dar acest fapt nu-mi ajunge: dorința mea înfocată nu este ca să ajungă numai cîtiva în portul mîntuirii, ci toți. Pierc unul singur, aceasta este primejdia mea proprie. Eu cred că trebuie să urmez aceluia păstor care lasă în urmă cele 99 de oi, pentru a alerga după una ce s-a pierdut. De aceea încă o dată: la ce banii voștri? la ce aurul vostru, argintul vostru, orgia voastră risipitoare...?»²⁵.

Iar în alt loc, după ce Sfîntul Ioan arată ce grijă mare are, ca să nu fie cauza pierzaniei unui singur credincios, zice: «Dar ce îmi poate ajuta iubirea mea față de voi și a voastră față de mine, dacă eu nu sînt în stare să vă insuflu iubirea față de Dumnezeu? Durerea și întristarea mea este cu atît mai mare. Cu privire la mine eu nu vă fac o muștrare; vă dau mărturia, că voi n-ați ezita să vă lăsați să vi se scoată ochii, pentru a mi-i da mie (Gal. IV, 15). ... Voi mă iubiți și eu vă iubesc, dar nu aceasta este ceea ce doresc, ci să iubim înainte de toate pe Iisus Hristos! Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, aceasta este cea dintîi poruncă. A doua este asemenea celei dintîi: să iubești pe aproapele tău...

25. Sf. Ioan Gură de Aur avea, desigur, uneori momente în care i se părea că predica lui nu are influențe vizibile în îmbunătățirea morală a vieții ascultătorilor lui. Vezi: P. Chr. Baur, *op. cit.*, cap. «Freud und Leid im Predigtamt», p. 188–212; *Omilia I-a la Eutropiu* (P. G. LI, 391–395) și *Omilia XXXIV la Epistola către Evrei* (P. G., LXIII, 236).

Noi împlinim reciproc porunca a doua, dar atât voi cât și eu trebuie s-o împlinim din toate puterile și pe cea dintâi»²⁶.

Lupta împotriva păcatului, indiferent sub ce formă și unde apărea acesta²⁷, a fost construită pe o concepție realistă despre sfințenie, încât el a prezentat adevărul și virtutea creștină de așa manieră, ca acestea să nu apară a fi ceva utopic, ci ca ceva ce poate fi realizat adevărat în realitatea vieții²⁸. Sfântul Ioan Hrisostom a fost un profet al optimismului creștin, al celui optimism ce trezea în sufletul credincioșilor conștiința clară că în comuniunea cu Hristos neliniștea, micimile și păcătoșenia vieții pot fi depășite înspre idealul suprem creștin: desăvârșirea. «Eu nu cunosc o altă viață — zice într-una din omiliile sale — decât pe voi și grija pentru sufletele voastre. Aceasta este singura noastră grijă atât noaptea cât și ziua, ca voi toți să deveniți sfinți și desăvârșiți»²⁹. Iar în alt loc zice: «Cînd văd foamea voastră nesătulă după instruire spirituală, nu pot lăsa să treacă o zi fără să vă hrănesc din comorile Sfintei Scripturi³⁰, căci bucuria noastră este aceea, cînd vă văd făcînd progrese în lucrurile duhovnicești»³¹. Aplaudat de ascultători după o predică, el le-a zis: «Ce-mi ajuta aplauzele voastre? Pentru mine cele mai bune aplauze sînt acelea că voi realizați în viață ceea ce eu vă spun»³².

Unii dintre biografii Sfântului Ioan Hrisostom afirmă că influența predicii hrisostomice se făcea vădită în fapte ale iubirii creștine, ale milei, ale facerii de bine, ale conștiinței datoriei și dreptății creștine³³. Sclavilor li se dădea libertate, fiind răsplătiți cu daruri bogate³⁴, iar temeliiile familiilor creștine antiohiene deveniseră de nezdruccinat și aceasta datorită cuvîntărilor marelui predicator.

Iată de ce se pune întrebarea: în ce constă tainica putere a predicii hrisostomice?

Originea acestei tainice puteri constă în faptul că predica hrisostomică s-a realizat în lume în perspectiva eternității, așadar, că ea era orientată permanent spre Dumnezeu, ceea ce înseamnă că ea era *theotropică* și în același timp *antropocentrică*. Theotropică, fiindcă ea s-a alimentat ca substanță din imuabila și eterna descoperire a lui Dumnezeu în Iisus Hristos și antropocentrică, deoarece a avut în vedere transfigurarea și salvarea omului: «Căci, chiar dacă e unul singur pierdut, paguba este tot atât de mare. Iată de ce acel păstor a părăsit cele 99 de oi și a alergat după una și nu s-a întors pînă ce nu a adus-o înapoi (Luca XV, 4). Nu zice că este numai unul; ci gîndește-te că este

26. *Omilia la Faptele Apostolilor* (P. G., LX, cit.; la Baur, *op. cit.*).

27. *Omilia LXVIII-a la Matei*, în «Bibl. der Kirchenväter», ed. III, 1916, p. 367—380; *Predică împotriva circului și a teatrului* (P. G. LVI, 263—270).

28. *Intilia cuvîntare despre săracul Lazăr* (Montfaucou I, 707—711); *Omilia XXIV-a la Epistola către Romani*, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. VI, p. 161—176.

29. *Omilia XXVIII, 1 la Facere* (P. G., LIII, 252) și *Omilia XIII-a la Facere* (P. G., LIII, 294).

30. *Ibidem*.

31. *Omilia XXXII, 1 la Facere* (P. G., LIII, p. 293); *Omilia XVII, 7, la Matei*, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. I, 1915, p. 319—322.

32. *A doua cuvîntare despre statui*, în «Predici despre statui». Partea I. trad. cit., p. 44.

33. *Omilia LI-a la Matei*, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. III, 1916, p. 127—140; *Omilia XIII-a la Matei*, *ibidem*, Bd. I, 1915, p. 220—226.

34. *Ibidem*; și *Omilia LX-a la Ioan* (Montfaucou VIII, 357)

un suflet pentru care a fost creat totul ceea ce se vede, pentru care s-au întimplat o mie de minuni și alte multe și felurite hotărâri dumnezeiești, pentru care nici chiar pe Fiul Său, Unul-Născut, nu L-a cruțat. Gîndește-te ce preț mare a fost plătit pentru unul și de aceea nu subprețui mîntuirea acestuia», zice Sfîntul Ioan Hrisostomul.

Predica hrisostomică a fost stăpînită de două imperative: ea se află în slujba vocii mîntuitoare a lui Dumnezeu și ea slujește mîntuirii omului, așadar, imperativele acordului cu veșnicia și al conformității cu actualitatea vieții și a existenței omului care trăiește într-un anumit veac.

Tainica putere a predicii hrisostomice își avea originea în faptul că Sfîntul Ioan s-a identificat cu Hristos și și-a angajat destinul vieții lui pe linia propovăduirii adevărului revelat de Acesta, pentru a contribui la întemeierea împărăției lui Dumnezeu pe pămînt, cîștigîndu-și astfel «lauda crucis»³⁵, lauda slăvitului Pavel. Sfîntul Ioan a realizat teoformismul într-un grad așa de mare în persoana sa, încît a bine meritat epitetul de «sfînt al amvonului». Din predica lui se degaja o potențialitate divină ce convergea la mari înălțimi duhovnicești. «Veniți la mine — spune într-o omilie — eu vă arăt unde locuiesc acești sfinți. Veniți și învățați și vă va fi aceasta spre mîntuire. Ei sînt luminile care strălucesc peste tot pămîntul. Ei sînt zidurile ce străjuiesc orașele. De aceea au ales pustii, pentru a vă arăta că trebuie să disprețuiți tumultul lumii»³⁶. Iată de ce Suidas scrie, entuziasmat de tainica putere a predicii Sfîntului Ioan: «Cuvîntul său vijîia mai puternic decît cascadele Nilului. Nimeni n-a posedat de la începutul lumii o asemenea plenitudine oratorică și numai el a purtat înaintea tuturor numele de aur și divin; numele Gură de Aur și Cuvîntător dumnezeiesc»³⁷.

Tainica putere a predicii hrisostomice își mai avea originea și în faptul că cuvîntările lui se adăpau din misterioasele adîncuri ale experiențelor lui duhovnicești pe care le făcea în decursul sfîntei liturghii³⁸. Spiritul și experiența lui liturgică și conștiința lui preotească dădeau cuvîntului său o forță de neînving, o lumină și o căldură duhovnicească ce cucereau sufletele. În toate omiliile hrisostomice cititorul de astăzi simte că acestea au fost zămislite de o inimă mare de preot, învăpăiată de o arzătoare flacără a evlaviei liturgice. Aceasta nu numai fiindcă el a scris cea mai splendidă carte despre demnitatea, înălțimea și sublimitatea preoției, ci mai ales fiindcă întreaga lui viață a fost mișcată și încălzită de evlavia liturgică. În această evlavie înfiorată, ce se vedește în rîvna și pentru slava lui Dumnezeu și mîntuirea credincioșilor săi, își are puterea predica hrisostomică³⁹. Iată cum se exprimă el într-un moment, în care i se părea că osîrdiile lui predicatoriale n-au rezultatul

35. *Omilia LIV-a la Matei*, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. III, 1916, p. 165—167.

36. *Omilia LXXII-a la Matei*, ibidem, Bd. IV, 1916, p. 11.

37. După O. Bardenhewer, *Patrologie*, Wien, 1901, p. 296—297.

38. *Despre preoție* IV, 4, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. IV, 1926, p. 140. De aceea el a fost socotit pe drept cuvînt «Doctor Eucharistiae». Vezi A. Naegle, *Die eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomos, des Doctor Eucharistiae*. Fr. i. Br., 1900. Vezi și *Omilia L-a la Matei*, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. III, p. 99—100, în care face apologia Tainei Euharistiei.

39. *Omilia L-a la Matei* și *Omilia XLIV-a la Faptele Apostoloror*, loc. cit.

dorit : «E posibil ca îndemmurile noastre să aducă unele fructe ! Se poate însă întâmpla și ca ascultătorii să continue și după aceste îndemnuri același mod de viață, totuși noi nu vom înceta de a le da acestora îndemnuri. Fintinile curg chiar dacă nimeni nu ia apă ; izvoarele țîsnesc, chiar dacă nimeni nu se adapă ; șuvoaiele își continuă cursul lor deși nimeni nu bea. Un predicator trebuie așadar, să-și ofere puterile sale chiar și atunci cînd nimeni nu-i dă atenție... Atunci cînd ascultătorii tăi nu primesc sămînța pe care o semeni și nu poartă fructul ascultării, totuși tu îți iei în fața lui Dumnezeu răsplata pe care o meriți, pentru că sfatul tău și răsplătirea ta este tot atît de bogată... căci tu ți-ai făcut datoria»⁴⁰.

Un alt neistovit izvor din care își trăgea seva tainica putere a cuvîntărilor Sfintului Ioan Hrisostom a fost nemărginita iubire a acestuia față de Mîntuitorul. În această hristoforie se află misterul elocvenței hrisostomice. Inima Sfintului Ioan Hrisostom era plină de iubirea față de Hristos (II Cor. V, 14), de aceea efectul cuvîntărilor hrisostomice izvora nu numai din dumnezeirea cuprinsului lor, ci și din raportul intim și permanent cu Hristos și cu viața credincioșilor săi. Iată cum își mărturisește el credința față de Mîntuitorul : «Noi voim să clădim pe Hristos, pe El ca temelie trainică a întregii clădiri. Noi voim să ținem neclintiți cu El, precum vița de butuc. Nimic să nu fie între noi și El. Se află ceva la mijloc, sîntem pierduți, căci vița își trage seva din butuc, iar clădirea stă numai pe legătura strînsă cu temelia. Cînd aceasta se rupe, se surpă totul, întrucît nu mai are pe ce să se sprijine. Nu numai să ținem strîns de El, ci să fim în modul cel mai intim legați de El... căci El este temelia, noi clădirea, El este butucul, noi vița, El este Păstorul, noi oile. El este drumul, noi peregrinii, El este templul, noi locuitorii acestuia, El este viața, noi cei care viețuim, El este lumina, noi cei iluminați»⁴¹. Iar în predica ținută în timpul Sinodului de la Stejar, Sfîntul Ioan referindu-se la Matei XVIII, 20 : «Acolo unde este o comunitate legată printr-o iubire așa de mare să nu fie și El ? Eu am un zălog de la El, căci eu nu mă încred în puterile mele proprii, ci am o obligație de la El. Acesta este toiagul meu, certitudinea mea, portul meu în afara valurilor. Și chiar dacă întreaga lume s-ar înfuria, eu țin la această obligație, Care este aceasta : «Eu cu voi sînt în toate zilele, pînă la sfîrșitul veacurilor» (Matei XX, 20). Hristos este cu mine și de cine să mă tem ? Aceasta este cetatea mea, stîncă mea de neclintit, toiagul meu care nu se frînge».

Sfîntul Ioan Hrisostom a fost un mare iubitor de oameni. Iubirea față de Hristos se realiza aveau ca iubirea lui față de oameni. Întreaga lui operă omiletică este o mărturie a acestei iubiri. Însănătoșit după o boală grea, zice : «Voi m-ați felicitat fiindcă eu m-am însănătoșit, iar eu mă bucur că am putut să vin la voi iarăși, care îmi sînteți atît de dragi. Căci ceea ce mă apăsă mai mult decît boala era că nu puteam să iau parte la această iubită adunare și acum mă bucur mai mult chiar

40. Omilia I-a la săracul Lazăr, după Schleinger, *Der Kirchliche Predigtamt*, 1881, p. 64.

41. Omilia LXXXIII-a la Ioan (P. G., LIX).

decît pentru sănătate, pentru faptul că mă pot împărtăși de iubirea voastră»⁴². Iubirea evanghelică față de oameni se degaja din toată atitudinea marelui predicator. Prin aceasta el a demonstrat care este esența profilului spiritual al slujitorului cuvîntului lui Dumnezeu: o viață plină de evlavie mișcată de o năvalnică iubire față de oameni, de o credință ce raporta toate lucrurile la Dumnezeu, de o smerenie ce numai Lui îi da toată slava și închinăciunea și de o intimă comuniune cu Hristos al cărui cuvînt îl predica. Necesitatea de a predica devenise o necesitate vitală, așa însuși mărturisește, atunci cînd, bolnav fiind, n-a mai putut rezista și a urcat amvonul, zicînd: «Predica mă însănătoșează. Îndată ce deschid gura, orice oboseală dispăre; îndată ce încep să predic, orice lipsă de energie dispăre. De aceea nici boala, nici alte mii de piedici nu sînt în stare să mă despartă de iubirea mea față de voi; iată de ce n-am voit să lipsesc nici astăzi de la această sărbătoare frumoasă. Într-adevăr am fost pînă acum înlănțuit în pat, însă Dumnezeu nu m-a lăsat să fiu infometat cu totul. Căci așa oum voi sînteți infometați să auziți, tot asemenea și eu ca să predic»⁴³.

Desigur că tainica putere a predicii Sfîntului Ioan își are obirșia și în măiestria neîntrecută cu care acesta a mînuit cuvîntul vorbit, căci el a fost fără îndoială cel mai strălucit vorbitor pe care l-a produs Biserica creștină în decursul veacurilor, vrednic să fie asemănat din punct de vedere stilistic cu Demostene⁴⁴. El a știut să întrebuinteze arta și strălucirea limbii attice; bogăția de asemănări, metafore și imagini a acestei splendide unelte spirituale, pe care a creat-o geniul poporului grec, numai să-și realizeze scopul lui de slujitor al cuvîntului lui Dumnezeu: edificarea ascultătorilor Săi prin forțele religioase-morale ale creștinismului⁴⁵. Stilul cuvîntărilor lui este mișcat de un dinamism pe care numai o credință sublimă îl putea naște. Dar această măiestrie a predicii nu-și avea temelul în năzuința acestuia de a-și arăta talentul său genial, căci într-una dintre omiliile lui zice: «Acela care este ahtiat după favoarea și lauda ascultătorilor, acela este un omoritor de suflete»⁴⁶. Totuși măiestria în alcătuirea cuvîntării este necesară. În *Despre preoție*, Sfîntul Ioan pretinde de la predicator să aibă mai ales două calități: independență interioară față de lauda și reproșurile ascultătorilor, și acea tainică putere și forță ce se află în măiestria de a vorbi, care însă nu pot înlocui silința și zelul, trudnicia și munca⁴⁷.

Este adevărat că pentru a-i da predicii acea tainică putere ce hotărăște la faptă creștină mai sînt necesare și alte calități, pe care Sfîntul Ioan Hrisostom le-a avut în cel mai înalt grad. Slujirea amvonului Bisericii lui Hristos presupune din partea predicatorului o grijă atentă pen-

42. *Omiția asupra parabolei despre zece mii de talanți ai datornicului* (la Montfauçon, III, 7).

43. *Omiția post terrae motum*, după P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 170. În *Omiția IX-a, I Către poporul antiohian* (P. G. XLIX), spune: «Eu vă port în inima mea. Eu n-am altă viață decît pe voi și grija pentru mîntuirea voastră».

44. U. v. Wilamowitz-Möllendorf, *Geschichte der griechischen Literatur*, p. 212.

45. O. Slăhlin și W. Schmidt, *Handbuch der Altertumswissenschaft*, VII, Bd. VII, 2 Teil, München, 1913, p. 1225.

46. *Omiția non esse ad gratiam concionandum*, după P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 170.

47. *Despre preoție V, VI, VII*, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. IV, 1916.

tru nivelul și chipul vieții sale spirituale fiindcă : «Viciile unui om de rînd se pierd în umbră și nu fac rău decît lui însuși, pe cînd cei care șed în locul înalt al sacerdoțiului sînt punctul de privire al tuturor ; cele mai neînsemnate slăbiciuni sînt privite de mari crime, pentru că, în general, mărimea păcatului se măsoară nu după natura lucrării ci după rangul celui care păcătuiește. Iată de ce sufletul preotului în splendoarea sa trebuie să întrecă razele soarelui, pentru ca Duhul Sfînt nepărăsind niciodată acest sanctuar, preotul să poată zice : «Nu, eu nu mai trăiesc, Iisus Hristos viețuiește în mine !» (Gal. II, 20) ⁴⁸.

Apoi predicatorul trebuie să aibă clară conștiința uriașei răspunderi ce apasă pe umerii slujitorului cuvîntului lui Dumnezeu, fiindcă pe amvon acesta este «un mesager al cerului» ⁴⁹, de aceea Sfîntul Ioan rămîne și pe amvon preot și duhovnic, păstor iscusit și exemplu de sfințenie, copleșit de smerenia apostolică. La explozia de bucurie cu care ascultătorii săi subliniau cuvintele aplaudîndu-l, acest «Șuvoi de aur» — cum îl numește Sfîntul Nil — răspunde : «Credeți că noi vorbim în zadar numai pentru ca să fim lăudați de voi, numai pentru ca să fim răsplătiți cu aplauze și apoi să plecați ? Nu ! Cu adevărat nu ! Noi vorbim numai în folosul vostru sufletesc. Lauda mea cea mai mare, ce mă mulțumește complet, este dacă unul se întoarce de la rău la bine, dacă unul, care mai înainte era păcătos, a devenit zelos prin însemnul meu. Așa ceva este cea mai mare laudă pentru mine și-mi aduce mîngîiere iar vouă vă produce folos și bogăție duhovnicească» ⁵⁰. Iar în altă omilie Sfîntul Părinte zice : «La ce-mi folosesc aceste aplauze, ce-mi folosește lauda voastră și această gălăgie ? Lauda mea este aceea că voi traduceți toate cuvintele mele în fapte. Atunci sînt demn de invidiat și fericit, nu numai atunci cînd voi ascultați cuvintele mele, ci atunci cînd le urmați cu tot zelul» ⁵¹. Deci, continuă el, «să nu ne mulțumim cu aceea că lăudăm predica, ci trebuie să și urmărim în realitate ceea ce s-a spus... eu pretind numai una de la voi : dovada prin fapte, ascultarea prin faptele voastre. Aceasta este gloria mea, cîștigul nostru ; acest lucru îl prețuiesc mai mult decît o coroană împărătească» ⁵². De aceea singura lui satisfacție era atunci cînd observa că predica lui are rezultate, că ascultătorii lui fac progrese în virtuțile creștine.

În sfîrșit, tainica putere a predicii hrisostomice își avea geneza și în comuniunea spirituală a Sfîntului Ioan Hrisostom cu Apostolul Pavel. Între personalitățile produse de creștinism în decursul veacurilor, nici una nu s-a apropiat mai mult de pasionanta și zburciumata personalitate a Apostolului Pavel ca Sfîntul Ioan Hrisostom, acesta fiind mișcat de o nepotolită iubire și de un entuziasm aproape pătimaș față de Apostolul Pavel. Aceasta se vede nu numai din forma și conținutul celor șapte cuvîntări de laudă închinare Apostolului (P. G., L. 473 ș.u.), ci din întreaga operă predicatorială a Sfîntului Ioan. Era suficient ca într-o predică să

48. *Ibidem*, cartea V-a.

49. Omilia XLIV-a, I, la *Facere*, după P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 173.

50. Omilia LIV, I la *Facere*, după P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 189.

51. Omilia II-a, 4 *Către poporul antiohian*, după P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 189.

52. Omilia XVI-a la *Romani*, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. VI, 1923, p. 18.

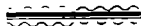
pomenească numele lui Pavel, pentru ca să se aprindă în sufletul lui focul dragostei pentru «Apostolul neamurilor». În omilia «Despre schimbarea numelor», el mărturisește : «De fapt, eu trebuia să încep cu Faptele Apostolilor, dar Pavel m-a împiedicat să urmez corect șirul gândurilor. El m-a atras la sine, la faptele lui mărețe»⁵³. Sau în altă omilie : «Eu iubesc pe toți sfinții, dar cel mai mult pe Sfântul Pavel, pe acel vas ales, pe trîmbița cerului, pe conducătorul Miresei lui Hristos. V-am spus cît de mult îl iubesc, pentru a aprinde și în sufletul vostru această iubire. Cine este înflăcărat de iubirea pur senzorială, acela se teme pe bună dreptate să recunoască ; dar acela pe care l-a cuprins iubirea spirituală nu trebuie niciodată să înceteze a o mărturisi. Căci atunci cînd această iubire cuprinde sufletul nostru și aprinde în el acel incendiu măreț, atunci ea îl transformă într-un adînc și fertil pămînt arat, ce este pregătît de a primi sămînța dumnezeiască»⁵⁴.

Pentru a înțelege și mai bine ce a însemnat Apostolul Pavel pentru Sfântul Ioan, este suficient să citim sfîrșitul *Comentarului său la Epistola către Romani*, pe care îl încheie cu cuvintele : «Cu gîndul la toate acestea, voim și noi să stăm cu curaj ca model. Și Pavel a fost doar un om, avînd aceeași natură ca și noi și în toate celelalte lucruri pe aceeași treaptă cu noi. Dar fiindcă el a mărturisit o mare iubire față de Hristos, a fost ridicat deasupra cerului și și-a primit locul său între îngeri. De aceea noi voim nu numai să-l admirăm, ci să-l și imităm, pentru ca să devenim demni, ca, după moartea noastră, să-l și privim și să participăm la negrița lui slavă»⁵⁵.

În concluzie, personalitatea de predicator a Sfîntului Ioan Hrisostom a intruchipat într-un mod ideal calitățile esențiale ale slujitorului cuvîntului lui Dumnezeu : Năzuința curată, susținută de nețărnută iubire de a propovădui cuvîntul lui Dumnezeu și astfel de a influența edificator asupra vieții religioase-morale a credincioșilor pe care îi păstorea. Și această năzuință a fost atît de puternică încît Sfîntul Ioan și-a găsit în realizarea ei tot sensul vieții și al existenței lui zbuciumate.

Sfîntul Ioan a avut și aptitudinea de a realiza a ceea ce această năzuință, datorită trudniciei sale și darurilor Duhului Sfînt, la care s-au adăugat geniul și măiestria cuvîntului său.

În acest sens, Sfîntul Ioan Hrisostom constituie un neîntrecut model al predicatorului creștin din toate timpurile.



53. După: P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 247. Vezi în special cap. «Chrysostomus und St. Paulus», p. 241—250.

54. P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 243.

55. *Omilia XXXII-a la Romani*, cit., după P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 247. Marea iubire a Sf. Ioan Hrisostom față de Apostolul Pavel l-a determinat să comenteze în omiliile sau în scris toate epistolele pauline, ceea ce înainte de el făcuse numai Origen.

TEOLOGIA ÎNVIERII ÎN OPERA SFÎNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL *

Slava învierii Domnului, care umple Sfânta Biserică de bucuria triumfului asupra morții, constituie comoara, idealul și izvorul vieții spirituale creștine. Căci credința în înviere reprezintă nu numai unul din adevărurile fundamentale ale creștinismului care pune în evidență valoarea deplină a vieții și a omului, ci și calea spre viață veșnică, convingerea că nu moartea are cuvântul din urmă, ci viața și fericirea, conștiința prezenței Mântuitorului, încrederea și biruința binelui și credincioșia față de menirea veșnică a sufletului. Întemeiată pe această certitudine, care comunică sufletului energia de a lupta cu greutățile ce stau în calea realizării sale depline, viața creștinismului devine un elan de înfrățire, o revărsare de iubire fierbinte față de tot omul. În adevăr, viața ce se desfășoară sub semnul bucuriei învierii Domnului este expresia vie a tendinței de a trăi în armonie desăvârșită cu semenii noștri, de a se deschide și de a comunica în dragoste unii cu alții. În acest sens Sfinții Părinți numesc ziua Învierii Domnului «temeiul păcii, pricina împăcării, îndepărtarea războaielor, nimicirea morții»¹. Cu alte cuvinte, învierea înseamnă cea mai puternică afirmare a vieții, ea constituie o categorică și ireductibilă antiteză a nimicirii. Iar cel care se împărtășește de harul și bucuria învierii, participă în mod activ la transfigurarea lumii întregi. Căci fapta bună a creștinului își ia puterea din biruința Mântuitorului asupra morții, iar dinamismul său moral contribuie efectiv la prefacerea neconținută a universului.

Nici una din marile ramuri ale creștinismului n-a desprins atât de limpede și de profund sensurile credinței adusă de solia Celui Înviat ca Ortodoxia. În Biserica Ortodoxă lumina și viața pe care Hristos Domnul ie comunică vădesc prezența ontologică a lui Dumnezeu însuși. Strălucirea de lumină a veșnicului Dumnezeu e un adânc de nepătruns, dar, în același timp, formează obiectul unei deosebite cunoașteri, în înțelesul care-l are acest cuvânt în scrierile ioaneice și pauline, după care a cunoaște însemnează a participa în Sfântul Duh la slava împărătească a Domnului, ce inundă cu razele Sale universul răscumpărat. Astfel, opera de mântuire a lui Hristos, aflându-și împlinirea și încununarea în faptul învierii, dăruiește Bisericii Ortodoxe cel mai mare praznic al ei, principiul ei launtric și frumusețea sublimă a teologiei sale.

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost înlocuită sub îndrumarea D-lui Prof. N. Chișescu, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Sf. Ioan Hrisostom, *Cuvântări la praznice împărătești*, trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1942, p. 212.

Taina învierii primește o deosebită semnificație cosmică în viziunea teologică a Sfintului Maxim Mărturisitorul, viziune care, considerată în sine, «este în mai mult decât o privință culmea și încheierea definitivă a cugetării grecești patristice, atât a celei teologice și spirituale, cât și a celei filozofice»². Armonizînd într-un tot unitar elementele doctrinelor anterioare, opera Sfintului Maxim deschide un larg orizont de înțelegere și pătrundere a adevărului Ortodoxiei, pe care acest profund teolog l-a apărat și l-a mărturisit cu înțelepciunea, zelul și singele său. Adîncimea teologiei Sfintului Maxim, urzită din termeni clari și convingători, dovedește că el s-a hrănit intens din spiritualitatea Sfinților Apostoli Ioan și Pavel. În opera sa, întruparea, crucea și învierea reprezintă o unică realitate. El cuprinde într-o înaltă concepție sensurile negrăitei perihoreze a creației cu Dumnezeu, contemplînd în această tainică întrepătrundere apoteoza Fiului lui Dumnezeu. Viziunea aceasta întărește în special, aspectul de finalitate și împlinire a vieții în iconomia Mîntuitorului, subliniind adevărul că întruparea face parte din planul original al creației. Pentru Sfîntul Maxim întreaga zidire tinde spre înviere, Crucea fiind semnul suprem al tuturor desăvîșirilor. În gîndirea lui, faptul Învierii constituie nu numai o evidență care poate forma obiectul unei cercetări în sine, ci și o transformare totală, o transfigurare a lumii³. Din acest motiv a prezenta teologia învierii în opera Sfintului Maxim înseamnă a privi orînduirea ființelor pe mai multe trepte de participare la realizarea planului divin în scopul transfigurării. Astfel, arhitectonica amplă a operei Sfintului Maxim, cu bogate sugestii și minuțioase indicații practice, pune în lumină valoarea credinței noastre în înviere. Dar acest lucru nu este altceva decât desăvîșirea creației, plenitudinea vieții în Hristos.

Raportul învierii cu actul creației și actul întrupării. — Călcînd cu moartea pe moarte, Mîntuitorul intră într-un mod de existență cu totul deosebit de acela pe care noi îl trăim în dimensiunile vieții pămîntești. Prin acest fapt El a deschis porțile nemuririi pentru toți oamenii. Învierea e o realitate nouă, fiind opera exclusivă a lui Dumnezeu, expresie a aceleiași iubiri divine prin care lumea a fost creată din nimic. Fără îndoială, numai Dumnezeu, autorul creației, a putut să restaureze făptura în starea primordială și să o ridice pe planul unei noi relații cu El. Pentru Sfîntul Maxim, învierea reprezintă bunul suprem ce ni l-a dăruit Fiul lui Dumnezeu, care cuprinde atât dobîndirea nemuririi, în sensul mîntuirii din condiția păcatului și a stricăciunii, cât și a îndumnezeirii ca finalitate a ființei create.

Nimicirea fizică a omului, semnul vădit al existenței răului în lume, e un fenomen contrar scopului pentru care Dumnezeu a rînduit creatura. Moartea ca urmare a răului spiritual și fapt incontestabil al disoluției existenței pămîntești, nu e un proces firesc, ci însăși «stricarea facerii»⁴. Dumnezeu vrea viața pămîntească cu toate funcțiile ce o țin în mod natural. El a creat oameni alcătuiți din trup și suflet și ca atare încetarea

2. Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Freiburg im Breisgau, 1941, p. 1.

3. Josef Loosen, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster, 1941, p. 15—20.

4. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. G., XCI, 1156 D.

vieții nu înseamnă ca în platonism eliberarea sufletului, ci o catastrofă, o frustrare însăși a existenței umane. Însă răul care surpă temelia ființei noastre este, după Sfântul Maxim, numai un accident apărut în dimensiunile creației din libertatea subiectului uman de a se determina pe sine⁵. Neavînd un principiu subsistent în Creator, el nu se identifică cu ființa unei realități, așa cum a demonstrat mai înainte Dionisie Pseudo-Areopagitul. Totuși, întrucît «răul e mișcarea nesocotită a puterilor naturale spre altceva decît spre scopul lor»⁶, înfrîngerea lui presupune pătrunderea în țesătura existenței a unei forțe supranaturale. Astfel, biruința asupra morții se identifică în conținut cu intervenția în planul existenței a miracolului creator.

Învierea Domnului, ne învață Sfântul Maxim, nu poate fi atribuită unei puteri naturale omenești a Mîntuitorului. Învierea e un act al voinței creatoare, așa cum reiese din această afirmație: «În Hristos hotărîrea voii Sale proprii pentru bine a spălat rușinea comună a stricăciunii întregirii firii»⁷. Învierea și actul creației au o trăsătură comună; ele nu se datoresc unor cauze imanente și nu se pot înțelege ca provenind din forțe și împrejurări naturale antecedente. Creația din nimic a însemnat un act prin care s-a produs ceva în afară de Dumnezeu, un subiect absolut nou, neavînd un temei nici în firea lui Dumnezeu și nici în vreo posibilitate de a fi în afară de Dumnezeu. Temeiul existenței făpturilor este *cuvîntul* creator al Tatălui ceresc. Căderea făpturii în adîncul propriului său neant a adus cu sine necesitatea de a fi întemeiată din nou și definitiv pe aceeași temelie a voinței divine prin care toate s-au făcut. Sfântul Maxim exclude posibilitatea unui dualism între creație și răscumpărare, pentru că toate făpturile vin de la Dumnezeu și merg la Dumnezeu, toate sînt create în Hristos și răscumpărate în Hristos.

Mîntuitorul trecînd realitatea creată la o formă de viață nouă a înlăturat complet modul existenței pervertite și anemiata de păcat. Învierea e o negație categorică a răului din lume, a disoluției și a nimicirii, dar nu a creației însăși. Sfântul Maxim manifestă în general un optimism viguros cu privire la bunătatea naturii umane de după cădere, în sensul că pedeapsa pentru păcat n-a atins-o în esența ei, iar firea creată poate fi desfigurată numai prin nelucrarea puterilor sale, conform «rațiunii» ei divine. El nu conține existența «în abstract» a creației, ca existență independentă de Dumnezeu care a făcut-o și o ține, căci acest lucru ar transforma-o în haos. Delimitată între cauzalitate și finalitate lumea rămîne, în orice condiții, desfășurarea de forme concrete ale înțelepciunii divine. «Transcendența lui Dumnezeu se armonizează... cu imanența harului»⁸. Deși Dumnezeu se deosebește după natură de creație, lumea nu poate fi separată ontologic de prezența Lui. Făptura nu iese din făgașul său, din rosturile sale ființiale, datorită structurii sale deiforme, care nu se pierde

5. *Răspunsuri către Talasie*, Întreb. 22, Scolii în «Filocalia», trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, vol. III, Sibiu, 1948, p. 75. *Scolia 5*, P. G., XC, 324 B; Cf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre nu mele divine*, Iași, 1936, p. 49—63.

6. *Răspunsuri către Talasie*, vol. cit., p. 8.

7. *Ibidem*, Întreb. 42, p. 147; Cf. P. G., XC, 408 B.

8. Prof. N. Chițescu, *Premisele înnoățurii creștine despre raportul dintre har și libertate*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 1, p. 5.

niciodată. Sfântul Maxim nu admite ideea unei naturi reale și autonome, înainte de orice participare la har: «În acest chip antinomic cele firești și cele suprafirești există unele într-altele, chiar dacă pe plan logic... formează doi poli opuși unul altuia»⁹. Orice lucru creat are o atingere cu Dumnezeu prin «logosul» său sau prin «ideea» sa divină. Lumea în totalitate își află rațiunea și echilibrul ei în Dumnezeu¹⁰. Făptura păstrează și după cădere, imprimată în ea, semnificația relației sale cu Dumnezeu care i-a dat ființă. Intervenția lui Dumnezeu în ordinea creației prin înviere, postulează prezența răului și a unei forme de viață pervertită, dovedind că Dumnezeu nu vrea să lase ultimul cuvânt suferinței și morții. Dar Sfântul Maxim nu se oprește în fața acestui caracter întunecat al existenței ca în fața aspectului ei fundamental. Învierea prezintă o latură pozitivă care constituie specificul teologiei Sfântului Maxim. Creatura chiar în starea ei de nepătimire trebuia să primească în ea pe Dumnezeu într-un mod mai deplin, cu alte cuvinte să se ridice la o activitate dumnezeiască¹¹.

Creația însăși formează punctul de plecare ce predestinează făptura spre o stare de plenitudine și fericire. Existența și dezvoltarea creației comportă prezența în sînul ei a energiilor divine, care nu se identifică însă cu natura ei creată. Ideile-forțe ascunse în structura existenței, irradiind dintr-un centru unic, aparțin fără distincție posibilă celor trei persoane divine și urmăresc realizarea unui plan cosmic. Acțiunea lor asupra lumii nu constituie numai efectul unei cauzalități eficiente. Sfântul Maxim nu concepe «rațiunile» dinamice ale lucrurilor, în sensul tomiștilor romano-catolici, ca niște puteri divine supraadăugate creației și exercitînd asupra ei numai o lucrare indirectă, ca și cum creația și harul ar fi două acte esențiale distincte ale lui Dumnezeu, între care n-ar fi nici o relație ontologică. Dimpotrivă, divinul constituie însăși rațiunea de a fi a lucrurilor, în ceea ce au ele propriu sau, cu alte cuvinte, Dumnezeu este cauzalitatea lor formală¹². Harul conduce totul, dinăuntru, ca putere efectivă și, dinafară, ca țintă atractivă. Însă energiile divine nu reprezintă realitatea lumii în timp, ci numai aspectul ei pozitiv în potență¹³. După cădere, ele rămîn continuu puterile prin care subsistă și sînt menținute toate în existență, fără să-și piardă rostul lor creațional. Harul și creația reprezintă două fețe spirituale ale aceluiași act fundamental de dragoste creatoare. Raportul dintre aceste două realități cuprinde în sine însăși relația dintre creație și înviere, în sensul în care învierea reprezintă desăvîrșirea creaturii sau îndumnezeirea. Făpturile în starea lor de început erau despărțite de Dumnezeu, însă unirea cu El constituia scopul întemeierii lor.

9. *Ibidem*, p. 5.

10. *Cosmosul și suflulul, chipuri ale Bisericii*, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în «*Revista Teologică*», nr. 3-4, 1944, Sibiu, p. 173; Cf. *Ambigua*, P. G., XCI, 1081 A.

11. *Răspunsuri către Talasie*, Intreb. 60, trad. cit., p. 327 și notele.

12. *Centuriile gnostice*, I, 10, P. G., XC, col. 1065-1088 A; în «*Filocalia*», Vol. I, Sibiu, 1947, p. 127

13. Pe larg e dezvoltată această idee la Prof. N. Chișescu, *Paradigmele divine și problemele ce le ridică ele pentru teologia dogmatică*, în «*Ortodoxia*», X (1958), nr. 1, p. 45-48; Cf. *Ambigua*, P. G., XCI, 1081 A.

Astfel, între creație și înviere nu e numai o legătură cosmologică, ci e aceeași relație ontologică ca și între natură și har.

Creația numai prin Hristos se recunoaște pe sine zidirea lui Dumnezeu. În Logosul divin a fost chemată la existență lumea și în El își găsește scopul și ținta sa naturală. Logosul este asemenea unui centru dumnezeiesc din care pleacă razele creatoare, «logoi» proprii fiecărei făpturi, dar și centrul spre care tind la rîndul lor, făpturile create¹⁴. Numele Domnului e înscris în univers, iar universul e menit să fie încununat cu aureola slavei Lui. Ansamblul creației primește astfel, la Sfîntul Maxim, o valoare doxologică, încît «Liturgia» e o realitate implicată intențional în creație însăși. Dinamismul ideilor divine condiționează desfășurarea legilor naturale care tind să se depășească împlinind voința Rațiunii supreme. Acoperirea dintre existență și rațiunea ei divină nu se poate însă realiza decît printr-o intervenție absolut transcendentă a Logosului, prin care se arată, în aceeași timp, rațiunea în temeiul ei ultim, în Logosul însuși. După Sfîntul Maxim, numai Cuvîntul lui Dumnezeu poate da un sens divin vieții. El singur poate umplea de semnificații dumnezeiești lucrurile lumii, răspunzînd aspirațiilor fundamentale ale firii. Creația este chemată să participe la plinătatea naturii divine, căci prin ea însăși tinde spre Împărăția lui Dumnezeu. Astfel, dintru început creația e o pregătire a Bisericii, în sensul că Biserica e o întrupare perpetuă, o unire perfectă și indisolubilă, deși neamestecată, a celor două naturi, divină și umană. Întruparea nu apare ca un al doilea moment cosmic adăugat în timp celui dinții, ci ca un act implicat în existență de Dumnezeu, în mod intențional. «Am fost rînduiți înainte de veacuri să fim în Hristos ca niște mădulare ale trupului Său», zice Sfîntul Maxim¹⁵.

Creația și întruparea, ca două momente complementare ale unui singur și același elan, sînt fapte în ordinea divină ce se referă unul la altul, primul preîntîmpinînd pe al doilea, iar acesta desăvîrșind pe primul, depășindu-l însă în mod infinit. Prin întrupare universul creat și mărginit va purta în el un scop nou, avînd o plinătate necreată și nemărginită pe care lumea nu o poate cuprinde¹⁶. Dar valoarea supremă a acestui act o va descoperi numai învierea. Prin faptul că Logosul, împreună-ziditor al lumii cu Tatăl și cu Sfîntul Duh, e ipostasul divin ce se întrupează și învie rezultă că între creație și înviere există o relație încă înainte de veac, care ne arată că făpturile nu pot fi înțelese deplin decît în planul învierii. Iată ce scrie Sfîntul Maxim :

«Taina Întrupării Cuvîntului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghiciturilor și tipurilor din Scriptură și știința tuturor făpturilor văzute și cugetate... Cel ce a cunoscut înțelesul tainic al învierii, a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai înainte»¹⁷.

Luînd natura omenească din singiurile Prea Curatei Maicii Sale și înălțînd-o întru slavă de-a dreapta Tatălui, Mîntuitorul ne încredințează că Dumnezeu există nu numai în afară de lume, ci în chip negrăit există

14. *Ambigua*, P. G., XCI, 1083, C—D 15. *Ibidem*, col. 1097 B—C.

16. VI. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 108.

17. *Centurile gnostice*, I, 66, trad. cit., p. 148 ; P. G., 1108, AB.

și înăuntul ei, iar lumea participă de pe acum la fericirea dumnezeiască a vieții ce va să fie. Învieria e un eveniment de o valoare universală și prin aceasta lumea, ca și omul, e transfigurată de slava cerească, dobîndînd arvuna nemuririi. Hristos, zice Sfîntul Maxim, «a dezvoltat... însăși adîncul cel mai dinlăuntru al bunătății părintești și a arătat în Sine sfîrșitul pentru care au primit fapțurile începutul existenței. Fiîndcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înlăuntru veacurilor începutul existenței și sfîrșitul în Hristos»¹⁸.

Învieria ca finalitate și plenitudine a vieții. — Logosul divin, care recapitulează în Sine și călăuzește întreaga zidire, o desăvîrșește și o transfigurează prin învîiere. În mod natural Logosul lucrează prin cauze ce acționează din afara ființei create, ca principii dumnezeiesc, creator și păstrător al ei. Singur Dumnezeu în calitate de persoană absolută, nu e supus unei mișcări involuntare, pentru că numai El nu are lipsă de un temei deosebit de Sine care să-L susțină sau prin care să se manifeste. În ordinea învierii însă Logosul divin exercită o acțiune lăuntrică asupra fapțurilor reunite în plinătatea Trupului Său tainic. El dăruiește bogăția energiilor dumnezeiești prin Sfîntul Duh, ființele create fiind astfel chemate să se unească cu Dumnezeu, izvorul vieții. Acest fapt nu înlătură în viața noastră pămîntească acțiunea promiătoare, dar aceasta e numai o lucrare pregătitoare, după Sfîntul Maxim, adică ea se retrage pe măsură ce fapțura se aprinde ea însăși de lumina învierii. Realitatea creată rămîne pe cele două planuri obiect al voinței și iubirii divine neschimbate. Inaugurarea ordinei învierii corespunde trecerii fapțurii din modul existenței naturale în noul mod al existenței veșnic fericite¹⁹.

În stadiul firesc al vieții, structura existenței se află numai în corelația ideală cu «rațiunile» divine ale lucrurilor²⁰. Fapțura prezintă caracterul de a fi «aruncată» în existență, ceea ce dovedește că nu este adusă prin ea însăși la ființare. E o realitate pe care Sfîntul Maxim o exprimă prin termenul *διαστομα* diastază (*διάστασις*) împrumutat de la Sfîntul Grigore de Nisa²¹. Diastaza e o noțiune care explică condiția participării relativului la absolut, a ființei create la realitatea necreată, ca drum de parcurs de la punctul de plecare al fapțurii la punctul ei de realizare. Cu alte cuvinte, concretizarea planului divin al creației implică elementul constitutiv al ființei finite și contingente, adică distanța fapțurii de ea însăși, dar și împlinirea destinului ei printr-o mișcare proprie. Mișcarea definește ontologic ființa creată, după Sfîntul Maxim, adică ea nu este expresia căderii în păcat, ca la Origen și Evagrie²². Puterea naturală nu e nimic altceva decît mișcarea neabătută a firii spre lucrare, iar lucrarea fapțurii, sub aspect spiritual, reprezintă expresia concretă a împlinirii poruncilor morale. Ea nu e scoasă din sfera naturii și a lumii, pentru că libertatea creației nu e, altceva decît afirmarea și realizarea proprie a ființei însăși

18. Răspunsuri către Talasie, Intreb. 60, trad. cit., p. 327.

19. Centuriile gnostice, I, 66, p. 148, P. G. XC, 1108 A. B.

20. I. H. Dalmis. *La théorie des «logoi» des creatures chez S. Maxim le Confesseur*, în «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», XXXVI (1952), p. 244—249; la Magstrand I. I. Bria, *Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfîntul Maxim Mărturisitorul*, în «Studii Teologice», IX, (1957), nr. 5—6, p. 316.

21. Hans Urs von Balthasar, *Die «Gnostischen Centurien» des Maximus Confessor*, Freiburg im Breisgau, 1941, p. 110.

22. *Ibidem*, p. 118.

Împulsul dat firii și susținut în ea de Dumnezeu, în calitate de cauză și țintă finală a ei, însufletește tot universul și în special făptura omenească în activitatea ei morală²³.

Sfântul Maxim nu desparte viața după fire de viața după Dumnezeu, ci numai de viața contra firii. Între rațiunea divină a făpturii și puterea care o mișcă e o indestructibilă legătură. Orice om, scrie el, care se împărtășește de virtute printr-o deprindere neclintită, se împărtășește neîndoielnic de Dumnezeu, ființa virtuților, ca unul ce a cultivat prin liberă alegere sămînța binelui»²⁴. Creația conține în sine aspirația spre existența fericită, spre lumea valorilor spirituale²⁵. Dar Sfântul Maxim nu cere ca făptura să se desăvârșească prin ea însăși, ci numai să tindă ca de bunăvoie să se integreze Logosului divin, care se află ca principiu și putere providențială în toate. «Dacă îndumnezeirea s-ar cuprinde între granițele firii, afirmă Sfântul Maxim, ar fi de neînțeles cum (harul) îl mai scoate pe cel îndumnezit din sine»²⁶. Creația e o realitate ce-și are sensul și scopul în afară de marginile sale, în existența supremă. Mișcarea naturală, avînd originea în transcendent, tînde să treacă peste granițele firii, prin însăși rațiunea sa, cînd a ajuns la ultima ei limită: «E momentul golului între mișcarea naturală a firii ajunsă la margine și prezența lui Dumnezeu în ea»²⁷. Trecerea de la actul mișcării naturale la atingerea scopului său, ca realizare și odihnă, nu mai aparține naturii, căci punctul de ieșire al ființei în transcendent nu se află în natură. «Golirea» făpturii în acest stadiu se face prin depășirea tuturor existențelor. Ea reprezintă nepătimirea la care ajunge sufletul prin împlinirea poruncilor.

Modul de a fi al creației în stadiul existenței sale fericite are ca simbol, în teologia Sfântului Maxim, ziua a șaptea. Sîmbăta e locul pe care îl face Dumnezeu creaturii în Sine ca mediu al odihnei divine rezervat lumii²⁸. Simbolismul acesta are un caracter pozitiv. Odihna de lucrarea naturală a celui ce a ajuns la limitele strădaniei de a împlini voia lui Dumnezeu este și ea opera lui Dumnezeu. Pentru Sfântul Maxim «Sîmbăta e desăvîrșita trecere la Dumnezeu», cu alte cuvinte e o transcendență autentică. Ea nu e numai oprirea mișcării naturale, ci apariția vieții dumnezeiești, «e arătarea celor mai presus de hotar și măsură după mișcarea celor definite prin măsură»²⁹. În sinul fericit al puterilor divine necreate s-a odihnit cel dintîi Iisus Hristos ca om. Așezarea Domnului în mormînt e o paralelă a odihnei aceluiași Logos divin, creator al lumii, de activitatea puterilor naturale ce le-a susținut în făptură. Acest adevăr ne introduce în centrul cugetării Sfântului Maxim din *Centuriile gnostice*. Creația prin însuși sensul întocmirii ei e destinată a fi adusă omagiu lui Dumnezeu, ca să dobîndească în dar plenitudinea vieții³⁰. Crucea devine semnul oricărei desăvîrșiri. În Legea Veche, explică Sfântul Maxim, sîmbăta se cinstea prin odihnă pentru că ea reprezenta încheierea activității în timp, fără să-i mai urmeze ceva, pe cînd în Legea Nouă e cinstită prin facerea

23. *Ambigua*, P. G., XCI, 1237 D. 24. *Ibidem*, P. G., XCI, 1084 A.

25. H. U. Balthasar, *Kosmische Liturgie...*, p. 117.

26. *Ambigua*, P. G., XCI, 1237 C; Cf. *Răspunsuri către Talasie*, Intreb. 22, trad. cit., p. 75.

27. H. U. Balthasar, *Dic «Gnostischen Centurien»...*, p. 124; cf. *Centuriile gnostice*, I, 32, p. 133; 52—57, p. 142—144.

28. *Ambigua*, P. G., XCI, 1080, D—1081 A.

29. *Ibidem*, P. G., XCI, 1392.

30. *Centuriile gnostice*, I, 66—67, P. G. XC, col. 1108 A. B., cf. trad. cit., p. 148—149.

de bine, ca expresie a activității prin care se introduce «stadiul celor spirituale»³¹. Providența divină deschide perspectiva urcușului firesc spre cetatea de lumină a învierii, unde creația își găsește desăvârșirea, iar făptura o temelie de nezdruncinat deasupra adîncului propriei neexistențe. Odiinirea creației în sinul iubirii divine coincide cu încetarea ordinei proniatoare, dar nu înscamnă încă învierea ei la activitatea exclusiv dumnezeiască. Cîtă vreme omul lucrează cu puterile sale firești e legat de Logos prin relație naturală, în ordinea providențială, dar din momentul în care :

«E înlăturată mișcarea și lucrarea naturală îndreptată spre cele create, răsare Cuvîntul singur, existînd de Sine, ca ridicat din morți, circumscriind toate cîte au provenit din El. Acum nimeni nu mai e legat de El prin relație naturală, căci după har, nu după fire, se efectuează mîntuirea celor ce se mîntuiesc»³².

Pe cea mai înaltă treaptă pe care ajung făpturile, în stadiul învierii, lucrarea lor creată e îrlucuită prin cea dumnezeiască. Făptura devine *loc* pur a prezenței lui Dumnezeu însuși. Iar această prezență ontologică fiind și ea o grație pură constituie un mod prin care Dumnezeu se revelează, fără să înceteze a fi inaccesibilă chiar în descoperirea Sa însăși³³.

Învierea constituie forma perfectă și desăvîrșită a creației, comuniunea ei desăvîrșită cu Dumnezeu, într-o stare transcendentă existenței naturale. În ordinea vieții noastre firești nu-L obținem pe Hristos, ci numai în ordinea învierii, în starea cea nouă de dincolo de fire, în Biserică. Lumina dumnezeiască a învierii, cu toată puterea ei infinită, nu mistuie rugul mărginit al făpturii noastre, oricît ar arde de puternic pe acest altar. În noul mod al existenței veșnic fericite Hristos însuși e cel ce ne dă puterea de a-L primi, căci altfel Cel infinit nu ar putea fi cuprins de puterile noastre finite, «neavînd putere naturală pentru ceea ce e mai presus de noi»³⁴. Sfîntul Simeon Noul Teolog va dovedi, mai tîrziu, că această stare depășește contrastul dintre transcendența totală și imanență. Făptura nu dispore în Hristos, ci întrucit e «circumscrisă» în El, e ridicată în planul învierii și transfigurată prin iubirea Lui nețarmurită. În această stare nouă, între Hristos și credincios nu mai e o distanță separatoare, după cum nu mai există nici diastaza sau distanța făpturii față de sine, ci credinciosul unindu-se cu Hristos a apus în Dumnezeu sporind în El ca într-un *loc* continuu de eternă desăvîrșire³⁵. Dacă Logosul, în chip providențial, a susținut, mai întii, puterea naturală în lucrare și s-a făcut pe Sine subiectul lucrării naturale a omului, prin înviere omul devine subiect de lucrare dumnezeiască. În felul acesta, învierea ca finalitate a creației e viața cea nouă, viața cea adevărată în înțelesul religios.

Caracterul soteriologic al învierii. — Venirea Fiului lui Dumnezeu în lume s-a îndeplinit în toată întinderea și însemnătatea ei așa cum a fost

31. *Ibidem*, P. G., XC, 1097 A; cf. trad. cit., p. 134—135; H. U. Balthasar, *op. cit.*, p. 118, 128, 132.

32. *Centuriile gnostice*, I, 67, P. G., XC, 1108 B.; cf. trad. cit., p. 150; H. U. Balthasar, *op. cit.*, p. 136.

33. Olivier Clément, *L'Eglise Orthodoxe*, ed. II, Paris, 1965, p. 52.

34. *Răspunsuri către Talasie*, Intreb. 22 P. G., XC., 324, A. B.; cf. trad. cit., p. 75.

35. *Ibidem*, Intreb. 61, P. G., XC, 621; cf. trad. cit., p. 314

hotărîită din veşnicie. Planul cel din veac al lui Dumnezeu nu s-a schimbat prin cădere, iar scopul întrupării a rămas acelaşi: unirea făpturii create cu Dumnezeu, menţinîndu-se întreaga ei libertate³⁶. Prezenţa păcatului însă, fără să schimbe în esenţă intenţia lui Dumnezeu cu privire la făptura Sa, a condiţionat într-un fel nou împlinirea acestui scop, modificînd mijloacele lui de realizare şi pedagogia divină. Sfîntul Maxim modelează legea întrupării după legea firii, în realitatea istorică a creaţiei căzute, trecînd de la moarte la înviere: «Iată polii acestei căi nesfîrşite, care s-a încununat cu suprema treaptă a unei vieţi şi morţi fără de păcat — îndumnezeirea, theosis»³⁷.

Dreptatea pe care Domnul a venit s-o arate în viaţa pămîntească pînă pe lemnul Crucii a fost de a restabili marea circulaţie a slavei între-ruptă de păcat. Sfîntul Maxim nu separă răscumpărarea de ansamblul planului divin întrucît nu exclude cauzalitatea păcatului pentru întruparea Cuvîntului. Mîntuirea presupune existenţa unei realităţi potrivnice firii, tragice şi anormale. Existenţa adamică a fost imaginea unei armonii depline a facultăţilor naturale ale omului, corespunzătoare stării de nemurire primordiale. Căderea a avut un caracter de pervertire a modului natural de a lucra, o slăbire şi o tulburare a firii manifestată prin destrămarea armoniei lăuntrice, prin idolatrizarea lumii şi prin iubirea egoistă de sine a omului. Pierderea nemuririi e concluzia logică şi consecinţa ontologică a acestei căderi³⁸. Dar răscumpărarea este, mai întîi, restaurarea omului căzut. Mîntuitorul «ştergînd cu totul cuvîntul şarpelui «uflat în urechile firii, a făcut iarăşi curată firea ca la început», zice Sfîntul Maxim³⁹. E o relaţie directă între refacerea chipului lui Dumnezeu în om şi dobîndirea învierii ca valoare supremă. Starea perfectă a chipului lui Dumnezeu din om corespunde planului providenţial de economie divină şi constituie prima condiţie a nemuririi. În adevăr, în «*Ambigua*», Sfîntul Maxim expunînd condiţiile răscumpărării pune pe primul plan refacerea chipului, care dă dreptul la învierea finală⁴⁰. Refacerea imaginii primordiale primeşte desăvîrşirea în dimineaţa învierii, cînd Domnul lasă în mormînt ultima consecinţă a stării provocate de păcat — tră-sătura pătimitoare (τὸ πάθος).

Mîntuitorul a venit pe pămînt să tămăduiască omul întreg şi mai presus de orice voinţă care a fost izvorul păcatului. Despărţirea firească dintre om şi Dumnezeu a devenit o prăpastie cu neputinţă de trecut prin detaşarea liberă a omului de la sursa vieţii şi apariţia noului mod existenţial al păcatului. Prin creaţie făptura e destinată unui sfîrşit natural, după Sfîntul Maxim, dar acest sfîrşit trebuia să coincidă cu un alt început al ei în Dumnezeu. Păcatul a izolat actul final al fiinţei create, adică moartea ei, de plenitudinea vieţii. Sfîntul Maxim vede rostul pătimiturilor şi

36. *Ibidem*, Intreb. 60, trad. cit., p. 327, cu notele respective; cf. H. U. Balthasar, *op. cit.*, p. 135.

37. Prof. N. Chişescu, *Sinteză asupra dogmei soteriologice privită interconfesional*, în «*Orthodoxia*», XI (1959), nr. 2, p. 200—201.

38. *Răspunsuri către Talasie*, trad. cit., p. 8—16.

39. *Ibidem*, Intreb. 54, P. G., XC, 514; cf. trad. cit., p. 243.

40. *Ambigua*, P. G., XCI, 1336 A, 1329 A-B., cf. M. Th. Disdier, *Les fondements dogmatiques de la spiritualité de Saint Maxime Confesseur*, în «*Echos d'Orient*», iul.-sept., 1930, p. 309—310.

morții Mîntuitorului în desființarea păcatului și a slăbiciunilor din firea omenească primite de pe urma căderii. Acest lucru a fost posibil întrucît Domnul își asumă de bunăvoie starea omului căzut în două chipuri. Ontologic își însușește modul existențial al morții, adică trăsătura pătimitoare, cu afectele ce s-au introdus în fire după cădere și care se transmit organic, iar relațional tendințele și stările păcătoase ale aceleiași firi ca acte și stări pe care nu le săvîrșește și nici nu le pătimește ⁴¹.

Ceea ce trebuia să atingă omul înălțîndu-se către Dumnezeu, realizează Dumnezeu coborîndu-se către om, primind firea omenească. Această fire n-a avut putere pozitivă a nemuririi, cum n-a avut-o nici Adam pînă la căderea în păcat. După Sfîntul Maxim, firea omenească a lui Hristos avînd unele din trăsăturile lui Adam dinainte de păcat, a avut și unele din cele de după păcat, care nu sînt păcătoase, dar ușurează nașterea păcatului. Acestea au devenit o lege a firii, însoțind în mod necesar firea noastră în existența ei pămîntească. Dumnezeu a legat moartea de acest lanț al slăbiciunilor în care a intrat omul de bunăvoie. Mai precis lămurește lucrul acesta Sfîntul Maxim cînd spune că afectele sînt de două feluri: de plăcere și de durere. Cele dintîi, nefiind stăpînite prin voință, se transformă în afecte contrare firii. Dumnezeu în mod providențial a înfipt în plăcere contrariul ei, durerea, ca mijloc de stăvilire al rolului dăunător al plăcerii. Mîntuitorul primind de bunăvoie a pătimi pentru noi, a urmărit eliberarea firii de aceste afecte nu printr-un act de atotputernicie divină, săvîrșită asupra ei din afară de ea, ci dinlăuntru, biruindu-le prin firea omenească însăși. Tăria lui Hristos ca om, în fața trăsăturii Sale pătimitoare, a susținut suprema durere prin primirea morții, stăruind într-o atitudine fără de păcat, ca unul ce n-a acceptat plăcerea și nu s-a lăsat doborît în fața durerii ⁴². Dar moartea nu e numai punctul final al slăbiciunilor din natura omenească, un eveniment care încheie viața pămîntească, ci o putere activă care lucrează potrivit rațiunii firii ⁴³. E un instrument folosit de Hristos pentru a surpa forța răului și realitatea acestuia imprimată în existența umană. Firea omenească trebuia să depășească modul existențial pătimitor, învingînd, prin voia ei, de la început oînză la sfîrșit, afectele sale. Acest lucru a fost cu puțință avînd ca purtător ipostatic pe Dumnezeu însuși. Datorită, cum zice Sfîntul Maxim: «Statorniciei neschimbabile a voii Sale libere. Hristos a îndreptat trăsătura pătimitoare a firii prin nesticăciunea voii Sale libere, făcînd din sfîrșitul trăsăturii pătimitoare a firii, adică din moarte, începutul prefacerii spre nesticăciunea cea după fire» ⁴⁴.

Actul prin care Mîntuitorul a primit moartea și a eliberat firea de afectele contrare ei, a dovedit definitivă identificare a voii Sale cu voia lui Dumnezeu, act ultim și irevocabil a unei atitudini fără de păcat. Jertfa

41. P. G., XCI, 237 B, 220 C, 32 A; cf. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 269; Magistrand Ică I. Ioan, *Probleme dogmatice în Dialogul Sfîntului Maxim Mărturisitorul cu Pyrrhus*, în «*Orthodoxia*», XII (1960), Nr. 3, p. 367.

42. *Răspunsuri către Talasie*, Intreb. 21, trad. cit., p. 65—66.

43. *Ibidem*, Intreb. 61, trad. cit., p. 310—311.

44. *Ibidem*, Intreb. 42, trad. cit., p. 146—147.

ca supremă recunoaștere a suveranității voii lui Dumnezeu e o trecere la adevărata viață.

Pe de altă parte, Mîntuitorul își arată iubirea nețărmurită față de oameni făcînd să treacă neîntrerupt fluxul existenței de la El spre sufletele lor și invers de la ei spre Domnul. Prin această iubire Iisus își asumă relațional vina oamenilor, pe care o desființează pe lemnul Crucii (I Petru II, 24). Cel drept suferă moartea în locul celor păcătoși, ispășind în locul lor și din cauza lor. Intrînd în relație cu modul nostru de neascultare, Domnul îl mistuie în noi complet, precum topește focul ceara, împărtășindu-ne dreptatea Lui și făcîndu-ne chiar de acum nepătimitori⁴⁵. Așezîndu-se ca o victimă în fața morții, Mîntuitorul nu învinge neantul din extern ca un Dumnezeu, după modul creației dintii, ci în-lăuntru Său ca om, izbăvind făptura de păcatul prin care moartea a primit putere asupra universului creat. Dacă a fost drept ca Mîntuitorul să moară în locul nostru, observă Sfîntul Maxim, ar fi fost nedrept ca El, sfințenia absolută, să rămînă stăpînit de moarte⁴⁶. Prin urmare moartea Lui nu mai putea fi căderea în vidul neființei; pentru cel drept și sfînt moartea nu e decît trecerea spre înviere. La limita extremă a chenozei Mîntuitorului însăși crucea e transfigurată. Acest adevăr Sfîntul Maxim îl exprimă printr-o propoziție unică prin adîncimea ei: «Moartea lui Hristos pe cruce este o judecată a judecății»⁴⁷.

Primirea de bunăvoie a morții pe cruce unește în același punct supremul act eroic al lui Iisus ca om, cu înomenirea deplină a lui Dumnezeu, în persoana Mîntuitorului, la gradul maxim posibil al firii omenești. Crucea este, după Sfîntul Maxim, «capătul lucrării tainice al înomenirii lui Dumnezeu»⁴⁸. Pe cruce natura creată a absorbit puterea dumnezeirii în așa fel încît putem spune că aceasta a pătruns în adîncul ei. Rezultatul eforturilor umane din această fază a adus cu sine izbăvirea de moarte, cum zice Sfîntul Maxim, nepătîmirea, nestrîciunea și nemurirea cea după fire». Dar acest lucru nu înseamnă că învierea e un punct culminant intralumesc, o creștere organică din suportarea durerii și a morții, ci este o trecere în transcendent, un dar dumnezeiesc, apariția unui nou mod de existență. Deși «Învierea este un rezultat al morții, nu este un rezultat propriu-zis organic, ci încoronarea de sus a acestei fapte»⁴⁹. Crucea ca încercare supremă a desființat modul existențial pătîmitor al firii, făcînd capabilă să dobîndească îndumnezeirea ce i-a fost rînduită din veșnicie.

Învierea e rădăcina nestrîciunii. În Hristos firea și-a dobîndit curăția, tăria și aversiunea împotriva păcatului, căci moartea Lui n-a fost osînda firii, ci osînda răului din ea, iar prin înviere această stare s-a transmis tuturor celor ce-l urmează pe El. Mîntuitorul a trecut firea de la forma instabilă în care se afla de pe urma căderii, prin tăria puterii atotcovîrșitoare, la o formă restabilă, dăruindu-i neschimbabilitatea⁵⁰. Dobîndirea unei puteri noi în temeiul biruinței lui Iisus asupra

45. H. U. Baltasar, *Kismische Liturgie...*, p. 260.

16. *Răspunsuri către Talasie*, Intreb.

61, trad. cit., p. 338.

17. P. G., CX, 408 D.

48. *Răspunsuri către Talasie*, Intreb. 22, p. 70.

49. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, București, 1958, partea II, p. 634.

50. *Răspunsuri către Talasie*, Intreb. 61, p. 336.

morții înseamnă, mai întâi, pentru om, primirea unei rezistențe ontice în fața morții spirituale. Arătarea vieții veșnice dă naștere unui torent de bucurie care înalță pe credincioși, le dă tărie să calce peste afectele păcătoase, să primească și să rabde ostenele pentru desăvârșirea vieții. Îndumnezeirea constituie ideea fundamentală a spiritualității ortodoxe și ea înseamnă sublimația continuă a întregii ființe a omului și a tuturor puterilor trupești și sufletești, așa cum o prezintă Sfântul Maxim Mărturisitorul⁵¹. Învierea e mîntuirea lumii, nu mîntuirea de lume. E vorba de o mare prefacere, biruința vieții veșnice, covârșirea noii rîndueli a lumii care sanctifică însăși moartea creștinului, transformînd-o în intrare în Împărăția lui Dumnezeu⁵².

În adevăr, învierea inaugurează faza îndumnezeirii omului, în sensul restrîns al cuvîntului, aduce participarea la plenitudinea vieții divine. Dumnezeu se dăruiește în așa fel făpturii Sale încît aceasta să ajungă să posede prin har ceea ce El posedă prin fire :

«Fericit este deci cel ce L-a prefăcut în sine prin înțelepciune pe Dumnezeu om. Căci după ce a împlinit înfăptuirea acestei taine, pătimește prefacerea sa în Dumnezeu prin har, iar acest lucru nu va înceta a se săvîrși pururea»⁵³.

În Hristos cel înviat e cuprinsă anticipat existența noului eon, fără ca acest lucru să însemneze excluderea celui vechi de la suprafață. Universul creat și mărginit devine mediul în care se arată ordinea nouă. Această plenitudine necreată și nemărginită este Biserica, Trupul tainic al Domnului, iar realitatea nouă ce o cuprinde este realitatea învierii.

Prezența învierii în Sfînta Biserică. — Sfatul cel din veac al lui Dumnezeu s-a îndeplinit. Domnul înviat e sufletul comunității bisericești, puterea formativă a vieții creștine în toate aspectele ei. Prin înviere firea Sa omenească ridicată întru mărire devine instrumentul de comunicare a vieții divine. Înălțarea ou trupul la cer exprimă în mod paradoxal adevărul că Domnul prin participarea la slava și puterea lui Dumnezeu se înalță peste limitele omenescului, și tocmai prin aceasta, are posibilitatea de a fi prezent în mod cu totul deosebit pe pămînt, în sfînta Sa Biserică. Pentru Sfîntul Maxim Mărturisitorul, Hristos Domnul însuși e *locul* celor ce se mîntuiesc⁵⁴. Iisus rămîne prin jertfa și prin faptul învierii Sale o realitate permanent actuală pentru credincioși. Prezența Sa în Biserică, după înălțare, are sensul de ridicare a naturii omenești a Mîntuitorului în intimitatea Sfîntei Treimi și acest fapt înseamnă o comuniune sporită la maximum a Dumnezeirii cu creația. Hristos îi menține pe credincioși într-o relație vie cu puterea ce izvoarăște din regiunea ontică a omenității Sale, transpusă pe un plan transcendent. «Căci nu întrucît e Dumnezeu după ființă și de o ființă cu Dumnezeu-Tatăl a fost dăruit cu har Unul-Născut, ci întrucît s-a făcut după iconomie prin fire om și de o ființă cu noi, a fost dăruit cu har pentru noi care avem trebuință de har», învață Sfîntul Maxim⁵⁵.

Noutatea învierii constă în faptul că omenitatea lui Hristos intră în forma de existență a veșniciei, o categorie proprie Dumnezeirii din-

51. *Ibidem*, Intreb. I, p. 21.52. *Ibidem*, Intreb. 61, p. 338.53. *Ibidem*, Intreb. 22, p. 73.54. *Centuriile gnostice*, I, 68, p. 15055. *Ibidem*, II, 76, p. 197.

colo de limitele spațiului și ale timpului. Comuniunea credincioșilor cu Domnul presupune posibilitatea unei legături între planul veșnic, în care se află Hristos și planul temporal-istoric al comunității bisericești. Dumnezeu există prin Sine însuși, e o persoană absolută și veșnică. După Sfântul Maxim, absolutul divin nu poate fi reprezentat prin categoriile existenței pămîntești, chiar dacă acordăm existenței, prezenței și puterii Lui coeficientul infinitului. Dumnezeu e monadă în mod absolut, «unitate fără de început, simplă, mai presus de ființă»⁵⁶. Indescribibil și ineputabil în Sine, El e izvorul a toată existența de realități și moduri create, care toate afirmă de puterea Sa. Eternitatea și infinitatea divină, fără să se identifice cu ființa lui Dumnezeu, fiind după expresia Sfântului Maxim numai «cele din jurul lui Dumnezeu», reprezintă, mai întâi, în calitate de energii proprii ale Dumnezeirii, transcendența existenței supreme în raport cu formele de existență relativă și trecătoare. Dar Dumnezeu, cel ce este de infinite ori infinit mai presus de lucrările Sale necreate este, de asemenea, un Dumnezeu care se descopere tot prin aceste atribute necreate. E vorba tot de rațiunile dinamice, care au creat și îndumnezeiesc făptura. Ele arată revărsarea eternă a divinității în afara esenței, dar și actul personal prin care această «coborîre» se adaptează creației. Esența și energia divină nu sînt două părți, ci două moduri de a fi ale lui Dumnezeu, ele reprezintă doi poli existențiali ai aceleiași realități personale. «Comunicarea energiei divine constituie astfel conținutul ontologic al unei comuniuni personale»⁵⁷. Rațiunile dinamice apar în planul sensibil al realității în calitate de cauze creatoare și proniatoare. Rolul lor este de a da subsistență formelor de existență ale lumii, adaptîndu-se la măsura acestora, dar și de a pătrunde natura lor creată și a le transfigura. Pe acest plan Sfîntul Maxim susține că originea și ținta timpului este eternitatea, căci timpul este totodată mediul inerent și constitutiv al existenței create, dar și un timp deschis progresului nesfîrșit de înveșnicire a făpturii⁵⁸. Posibilitatea comuniunii credincioșilor cu Iisus cel preamărit este, în aceste condiții, asigurată. După Sfînta Scriptură eternitatea este superioară timpului, fiind prezența lui Dumnezeu însuși. Acest sens îl menține și Sfîntul Maxim. Pentru creație, eternitatea constituie o finalitate, o plenitudine de perfecțiune. Timpul participă potențial el însuși la eternul prezent al lui Dumnezeu, iar în Biserică se deschide în mod deplin prezenței învierii lui Hristos.

Viața cea nouă care izvorăște din veșnicie și comunică cu veșnicia nu e o simplă făgăduință, ci o realitate, o prezență. În Sfînta Biserică credincioșii sînt chemați să se deschidă creșterii energiilor divine în ei, iar prin împlinirea acestui fapt dobîndesc libertatea și realizarea menirii lor, doordată cu sensul divin al realității transcendente. Plenitudinea lucrărilor dumnezeiești destinate lumii create este așezată în firea omenescă a Domnului înviat; din acest belșug de viață și de lumină primim neconținut, la orice înaintare a noastră, harul pe măsura noastră. Sfînt-

56. *Ibidem*, I, p. 167. 57. Olivier Clément, *op. cit.*, p. 54.

58. *Ambigua*, P. G., XCI, 1164 B. C.

tuł Maxim face deosebire între plenitudinea (πλήρωμα) harului și adevărului din realitatea ființială a lui Iisus ca om și între dumnezeirea Lui din veci, această plinomie fiind identică cu energiile divine destinate lumii create. Viața spirituală a creștinului e o viață în Hristos, ea devine o lume a lui Dumnezeu, sporind pe măsură ce primește în ea tot mai mult din lucrările plinătății lui Hristos. Deschiderea credinciosului spre eternul prezent divin coincide cu un act de comuniune personală cu Domnul, în Sfintul Duh, iar existența sa proprie dobândește prin transparență razele divinității care străbat în adâncul naturii sale create. Sfintul Maxim subliniază, în această privință, o idee fundamentală a Sfintului Apostol Pavel și anume a rolului deosebit pe care o are lumina învierii, identică cu lumina de pe Tabor, în viața creștină⁵⁹. Credinciosul prin liberă vedere a slavei lui Hristos, află tocmai în această vedere o neconținută și progresivă transfigurare în însuși chipul Domnului. În Sfânta Biserică credincioșii primesc această slavă, însușirea și puterea ce-i face asemănători unui original sublim. Dar această sălășluire a lui Hristos în ei nu are ca efect absorbirea spiritului creat în Logosul divin, ci numai o activare divină și supranaturală a firii lor umane.

Predicarea învierii e anunțarea triumfătoare a continuării vieții după moarte. Mormântul gol e dovada grăitoare a dumnezeirii lui Iisus și a eficacității operei Sale răscumprătoare. Creștinul e dominat de credința că moartea nu înseamnă sfârșitul total al ființei, iar prin unirea cu Hristos ajunge să se bucure de fericirea veșnică, care nu poate fi deplină decât prin învierea cu trupul. El trăiește evidența învierii lui Hristos. Acest lucru e posibil, după Sfintul Maxim, prin faptul că viața Bisericii este viața unei experiențe speciale. În cuprinsul ei lucrurile lumii celei noi devin transparente prin credință. Numai ochii duhovnicești pot să vadă realitatea «invizibilă» a învierii. E vorba de o privire în duh dobândită prin o viațuire creștină ireproșabilă. «Ochii» aceștia sînt un dar al lui Dumnezeu, sînt ochii prin care însuși Dumnezeu privește lăuntric în suflet și prin suflet în lume⁶⁰. În acest înțeles, prezența învierii în Biserică, depășind limitele lumii vizibile, devine într-un anumit fel vizibilă, iar «faptul că se vede invizibilul este condiția însăși a existenței Bisericii»⁶¹. Numai în Biserică, prin mijlocirea Sfintului Duh, avem certitudinea învierii Domnului, identică în conținut cu «simțirea cea mai presus de simțire a cunoștinței» lui Hristos⁶². Ideea aceasta va constitui, mai târziu, temelia întregii învățături duhovnicești a Sfintului Simeon Noul Teolog. Urmînd hristologiei Sfintului Maxim, Noul Teolog susține că idealul suprem al creștinului trebuie să fie vederea sensibilă, adică clară, evidentă a Mintuitorului «în persoană», căci numai ajungînd la această cunoaștere dobândește nădejdea nemuririi sale personale. Cuvîntul «persoană» lămurește și întărește sensul prezenței Mintuitorului înviat cu trupul. A urma lui Hristos înseamnă a ne împărtăși de învierea Lui. Astfel, Sfintul Duh ne dăruiește arvuna

59. *Ibidem*, col. 1161 A-1165 B.60. *Răspunsuri către Talasie*, Întreb. 51, p. 246.61. Sergiu Bulgakov, *Ortodoxia*, Sibiu, 1953, p. 6.62. *Centuriile gnostice*, II, 74, p. 195.

vieții veșnice imprimînd în sufletele noastre semnele cunoașterii «exacte» a lui Hristos⁶³. Harul divin e acest curent de continuă modelare a vieții după chipul lui Hristos, în vîpăile căruia credincioșii trăiesc eternul prezent al învierii.

Sfînta Biserică, centrul spațial al suveranității lui Hristos, exprimă starea paradisului regăsit, zona spirituală a dreptății și a sfințeniei cîștigate pentru noi de Domnul, prin ridicarea din mormînt. Învierea este un act exclusiv al lui Dumnezeu care angajează desfășurarea întregului univers creat, prin acțiunea Logosului supraesențial prezent în mod tainic în toate rațiunile divine ale lucrurilor. Conlucrarea făpturilor cu Logosul implică o armonizare și o înfrîurire reciprocă a lor. «Prin aceasta se va arăta în deplină lucrare harul care îndumnezeiește toate», scrie Sfîntul Maxim în «Răspunsurile către Talasie», cu privire la colaborarea făpturilor la opera propriei lor transfigurări⁶⁴. Spre har și spre îndumnezeire se ridică creațiunea prin revenirea la starea normală a firii, la lucrarea în conformitate cu «rațiunea» generală a ființei create, care reprezintă un vîrf de piramidă față de «rațiunile» particulare ale lucrurilor. Cu aceste idei Sfîntul Maxim dezvoltă prețioasele observații ale lui Dionisie Areopagitul asupra păcii firii ca reflex a păcii divine :

«Divinitatea, spune Dionisie, este creatoarea păcii în sine, atît a celei universale cît și a celei din fiecare lucru... Pacea divină este principiul suprem care adună toate laolaltă... Prin participare la pacea divină toate făpturile se unesc atît cu ele însele și între ele cît și cu principiul unic de pace al tuturor lucrurilor»⁶⁵.

Pentru Sfîntul Maxim «principiul unic de pace» e Cuvîntul lui Dumnezeu întrupat, în care se întîlnește lucrarea harului cu lucrarea firii. Mai ales dispoziția voii și rațiunea firii dobîndesc o nouă legătură prin împăcarea lui Dumnezeu cu omul. În zona ontologică în care Hristos ridică viața fiecărui credincios izvorăște dintr-un Sine unit, din centrul comun al Logosului divin pe care s-a axat viața creștină printr-un act creator. Primul semn al participării comune a credincioșilor la pacea divină este, după Sfîntul Maxim, iubirea de frați (philadelphia), dragoste universală, egală și veșnică. Iubirea aceasta e mai mult decît o completare reciprocă, e un schimb ființial, o armonie care îmbogățește și pe care Sfîntul Maxim ne-o prezintă într-un tratat întreg. E vorba de o stare activă de împlinire a dragostei ca poruncă a lui Hristos, temeliea întregului edificiu duhovnicesc, nu de o scufundare într-o stihie impersonală și indistinctă și prin aceasta lipsită de libertate. Prin om întreaga făptură află pe Domnul păcii. La bucuria învierii personale se alătură și bucuria universului transfigurat. Învierea e pentru lumea întreagă începutul domniei vieții. În această lumină omul are putința să vadă în făpturi frumusețea lui Dumnezeu. Viața cea nouă, care poartă în germene nemurirea, curată de orice atingere a păcatului, liberă de orice necesitate exterioară, e momentul unui dans sfînt. Nimic nu mai

63. Syméon le Nouveau Théologien *Catéchèses*, Paris, 1963, tom. I—III, Cat. 2, 283—284 ; 2, 440 ; 3, 78.

64. *Răspunsuri către Talasie*, Intreb. 2, p. 23.

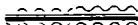
65. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*, Iași, 1936, p. 101.

umbrește unda limpede în care se oglindește, în toată splendoarea sa, slava Domnului. «În adevăr, zice Sfintul Maxim, noi (creștinii) merităm să fim numiți jocul lui Dumnezeu»⁶⁶.

*

Învățătura despre înviere, după Sfintul Maxim Mărturisitorul, se descoperă a fi o măreață «theologia» în sensul adevărat al cuvântului, adică o contemplație a Logosului în făptura ce s-a deșteptat la zorile vieții. Scăldată în lumina învierii lui Hristos creația pătrunde în Împărăția lui Dumnezeu. O bucurie duhovnicească străluminează universul, lumina vieții veșnice se revarsă în valuri. Deodată cu descoperirea Arhetipului ceresc apare și forma lumii desăvârșite, înveșnicite. Deși această realitate ne-a ajuns numai în parte, fericita ei contemplație constituie esența Ortodoxiei, identică cu credința în triumful vieții, în nimicirea morții și a tiraniei păcatului, în transfigurarea întregii făpturi. Posedarea sărbătorească a biruinței câștigate, legată de așteptarea plină de nădejde a arătării slavei viitoare, și-a imprimat caracterul în întreg cultul ortodox și în spiritualitatea răsăriteană. Mai ales geniul Sfintului Maxim a înțeles și a formulat sensul acesta al Ortodoxiei în chip strălucit.

În această sublimă viziune asupra Bisericii făptura e introdusă într-o sferă superioară și divină, ce nu constituie numai pregătirea, ci însăși luarea în stăpânire de pe acum a realității învierii lui Hristos, ca formă a Împărăției lui Dumnezeu. E vorba despre un raport activ al omului cu divinul, de o liberă primire a harului, de o dinamică înaintare în viața cea nouă. Aceste mari adevăruri de credință care alcătuiesc nu numai elementul lăuntric, principiul viu care străbate în cult și evlavie, ci frumusețea și măreția Ortodoxiei, sînt îndreptățite a avea un cuvînt hotărîtor în marea problemă a unirii creștinilor. Cunoașterea operei Sfintului Maxim, intitulată simbolic și semnificativ de un teolog din zilele noastre «liturghia cosmică», ar putea forma marea revelație a valorilor Ortodoxiei în contextul celorlalte doctrine spirituale creștine. Incontestabil, teologia Sfintului Maxim e un imn al vieții, al acestei vieți atât de prețioasă prin însuși faptul primirii ei. Căci ea s-a dat cu scopul de a o preface și a o desăvârși, nu a o distruge.



66. *Ambigua*, P. G., XCI, 1116.

DOCTRINA EUHARISTICĂ A SFÎNTULUI CHIRIL AL ALEXANDRIEI *

Între controversele doctrinare care au dus la separarea Bisericilor necalcedoniene în veacul V, doctrina euharistică nu a constituit obiectul unor dispute directe. De altfel nici înainte, nici după veacul al V-lea nu au existat asemenea dispute în epoca patristică, deoarece învățătura despre Sfânta Euharistie a fost acceptată de întreaga Biserică de la început ca fiind Taina sfântă prin care Mîntuitorul a instituit continuarea și desăvîrșirea lucrării sale de mîntuire începută în Întrupare¹ —, învățatură care a fost păstrată prin sfînta liturghie și cateheză, care eliminau fără controversă orice erori².

Disputele cu privire la Euharistie au survenit însă indirect și temporar cu ocazia disputelor hristologice, ca o consecință directă a acestora³. Strînsa legătură dintre doctrina hristologică și cea euharistică explică pînă la un punct absența disputelor euharistice atîta timp cît doctrina hristologică era necontroversată, precum și apelul făcut la Euharistie o dată cu izbucnirea acestor controverse între Nestorie, patriarhul Constantinopolului și Sfîntul Chiril, patriarhul Alexandriei. Disputa euharistică dintre cei doi este astfel restrînsă asupra punctelor referitoare la raportul dintre cele două dogme. Din modul în care ei recurg la Euharistie pentru a argumenta propriile concepții hristologice, reiese că disputa dintre ei angajează întreg sensul acestei taine. Euharistia este redusă însă numai la rolul de argument, căci în rest controversa dintre ei se menține la nivelul deosebirilor pe plan hristologic. Acest lucru este semnificativ nu numai prin faptul că Sinoadele Ecumenice al III-lea și al IV-lea, care aveau să rezolve pe linie ortodoxă aceste dispute, nu s-au pronunțat asupra doctrinei euharistice⁴, ci mai ales prin faptul că disputa hristologică la nivel euharistic dintre cei doi conducători bisericesti nu a avut influență asupra doctrinei euharistice tradiționale, care s-a păstrat în general ca ortodoxă în Bisericile necalcedoniene⁵.

* Lucrare de seminar în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, întocmită sub îndrumarea Pr. Prof. I. G. Coman, care a dat avizul spre publicare.

1. J. Lebreton, *Eucharistie*, în «Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique», t. I, Paris, 1525, col. 1570. 2. P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1930, p. 476.

3. G. Barcille, *Eucharistie d'après les Pères*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. V, I, Paris, 1924, col. 1125. 4. P. Batiffol, *op. cit.* p. 475.

5. În acest sens, E. Amann scrie: «Credința Bisericii nestoriene cu privire la Euharistie este în liniile sale esențiale, credința Bisericii universale» (*Nestorienne (l'Eglise): Théologie sacramentale*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. XI, 1, Paris, 1931, col. 310; La fel, M. Jugie scrie despre copii: «Credința copiilor în prezența reală a trupului și a singelui lui Hristos în Euharistie nu lasă îndoială» (*Monophysite (L'Eglise copte) Sacraments*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. X, 2, Paris, 1928, col. 2252).

Prin urmare, un dialog pe linie euharistică cu Bisericile necalcedoniene poate avea loc tot la nivel hristologic. În acest sens considerăm că doctrina euharistică a Sfântului Chiril din Alexandria este actuală, constituind un punct de precizare pe linie ortodoxă, pe care el îl face doctrinei sale hristologice implicată în separarea Bisericilor necalcedoniene care a avut loc în secolul V-lea și care este la ordinea zilei în dialogul dintre aceste Biserici și Biserica Ortodoxă, în încercările de apropiere și unire dintre ele.

Apreciată în chip diferit în vremea sa, fiind atacată de nestorienii și rău interpretată de monofiziți, valoarea concepției hristologice a Sfântului Chiril al Alexandriei este pusă în lumină mai ales astăzi, când se consideră că prin el cugetarea hristologică patristică își atinge întreaga ei adâncime și originalitate⁶. Se apreciază de asemenea că prin claritatea și corectitudinea hristologiei sale, Sfântul Chiril depășea chiar pe antiohieni și capadocieni având în acest sens avantajul unei profunde cugetări asupra problemelor trinitare, hristologice și euharistice⁷.

Sublinierea ortodoxiei hristologiei Sfântului Chiril din Alexandria, prin comparația ei cu elementele hristologice din doctrina sa euharistică, poate constitui astfel un aport la înțelegerea mai adâncă a concepției sale hristologice în dialogul cu bisericile necalcedoniene.

1. *Controversa euharistică dintre Sfântul Chiril din Alexandria și Nestorie*. — Punctul esențial al doctrinei euharistice în disputa dintre Sfântul Chiril și Nestorie și în general⁸ al întregii doctrine euharistice a Sfântului Chiril, este de natură hristologică. Sensul doctrinei euharistice a fiecăruia, este legat mai puțin de problema prezenței reale — care era presupusă deja ca urmare a identității trupului euharistic cu cel istoric —, cât mai ales de starea trupului Mântuitorului în Euharistie și de efectele lui asupra credincioșilor⁹. Nestorie, care separa cele două naturi în Hristos spunând că Sfânta Fecioară a născut trupul unui om simplu nu al Logosului, susținea că trupul euharistic nu poate fi dătător de viață.

Concepind firea umană ca persoană, Nestorie nu putea să accepte ca această fire să aibă o putere proprie, așa cum se afirmă despre trupul euharistic și să rămână în același timp fire.

Comparând firea umană vie a Mântuitorului, pe care n-o înțelegea altfel decât ca persoană, deci independentă, cu trupul euharistic, Nestorie nu putea înțelege cum poate fi dătător de viață acest trup. Identitatea între trupul euharistic și cel istoric înseamnă pentru Nestorie aceeași fire umană comună, necuprinsă de Logos. De aceea el acuza pe Sfântul Chiril, prin prisma formulei acestuia «o singură fire întrupată

6. Pr. Prof. I. G. Coman, «Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene», în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 44.

7. E. Weigl, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites* (378—429). München, 1925, p. 199, apud Pr. Prof. I. G. Coman, *art. cit.*, p. 64—65.

8. Sf. Chiril mai vorbește și despre Sf. Euharistie ca jertfă. Vezi în acest sens, Pr. D. Stăniloae, *Legătura între Euharistie și iubirea creștină*, «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 1—2, p. 33.

9. J. Tixeront, «*Histoire des dogmes*», vol. III, Paris, 1928, p. 239.

a Logosului», că, vorbind despre firea umană ca fire dătătoare de viață, face din aceasta o emanație a Logosului. Acest lucru îi apărea concret în teoria Sfântului Chiril despre trupul euharistic dătător de viață.

Pentru el, persoana din Întrupare apare concret în trupul euharistic simplu. Astfel prin sensul simbolic ce dă Euharistiei, Nestorie confirmă, pînă la ultimele consecințe, doctrina sa despre separarea naturilor în Hristos. Punctul său de vedere nu-i îngăduia să vadă alt sens al unirii dintre Logos și trup decît unul moral¹⁰.

Pentru Sfântul Chiril din Alexandria, profilul Tainei euharistice este cu totul altul. Plecînd de la învățătura Mîntuitorului despre trupul Său ca trup dătător de viață, Sfântul Chiril avea să sfarme conceptul nestorian de persoană aplicat firii umane a Mîntuitorului, care ducea la concluzii atît de fanteziste în materie euharistică. Pentru a ajunge la acest rezultat, Sfântul Chiril accentuează unirea dintre Logos și trup și condițiile speciale ale acestei uniri.

Confirmînd pe această cale poziția trupului euharistic dătător de viață ca trup al Logosului, Sfântul Chiril avea să descopere și poziția exactă a firii umane în Întrupare ca fire enipostatică, considerîndu-le identice.

Pe linia diferenței dintre trupul comun și trupul dătător de viață din Euharistie, Sfântul Chiril ajunge la diferența dintre firea comună sau persoana nestoriană și firea dătătoare de viață sau enipostaziată. Ca metodă, Sfântul Chiril pleacă de la afirmația că trupul euharistic este dătător de viață; acest lucru îl verifică Sfântul Chiril apelînd la doctrina euharistică tradițională ca prezență reală a Logosului, pentru a identifica în cele din urmă trupul dătător de viață cu firea umană enipostaziată în Logos.

Doctrina euharistică a Sfântului Chiril se află în *Comentariul la cap. VI al Evangheliei de la Ioan* (P. G., LXXIII, 520—725) și în scrierile contra nestorienilor și a partizanilor lor¹¹.

2. Trupul Mîntuitorului este dătător de viață. — Sfântul Chiril înțelege să vadă în afirmația Mîntuitorului că Trupul Său este dătător de viață o dovadă a poziției acestui Trup în Hristos. Este vorba în principiu nu despre efectele acestui trup asupra credincioșilor ca semn al prezenței Logosului în trupul euharistic, ci despre posibilitatea ca acest trup să fie în sine dătător de viață. Acest lucru îl arată Sfântul Chiril cînd vorbește despre unirea indisolubilă dintre Logos și trupul său:

«Hristos, scrie Sfântul Chiril, și-a dat pentru viața tuturor propriul Său trup, și prin El a sălășluit din nou în noi viața, dar în ce fel a făcut aceasta, voi spune după puterile mele. Întrucît Cuvîntul lui Dumnezeu cel dătător de viață s-a sălășluit în trup, a preschimbat acest trup în propriul Său bun, adică

10. M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 101.

11. Textele Sf. Chiril referitoare la Euharistie au fost reunite de Pusey P. E. în *D. Ioannis Evangelium*, p. 614—664; A. Struckman: *Die Eucharistielehre des Hl. Cyrill von Alexandrien*, Paderborn, 1910, p. 20—138. Pentru lucrarea de față am folosit traducerea acestor texte după P. E. Pusey, în *D. Ioannis Evangelium*, t. I, reproduse și comentate de J. Mahé, *L'Eucharistie d'après Saint Cyrille d'Alexandrie*, în «Revue d'Histoire Ecclésiastique», nr. 3—4, Louvain, 1907, p. 677—696, pe care le-am confruntat cu originalul.

în viață. Și după rațiunea cea negrăită a unirii Sale cu trupul, ca urmare, a arătat acest trup dătător de viață precum este și El însuși prin fire. Din această pricină dăruiește viața celor ce sînt părtași la trupul lui Hristos»¹².

Puterea de a da viață trupului euharistic este concluzia naturală a acestei uniri dintre Logos și trup, fără care această unire nu și-ar avea sens. Trupul dătător de viață este însă pentru Sfîntul Chiril și o măsură a acestei uniri care nu duce la amestecare :

«Cel ce Mă mîncă pe Mine, zice (Hristos), va trăi și el. Noi îl mîncăm însă, nu consumînd Dumnezeirea Sa — departe de noi asemenea impietate — ci trupul propriu al Logosului devenit dătător de viață, deoarece s-a făcut (trupul) Celui ce trăiește prin Tatăl Său»¹³.

Trupul primește această putere de viață nu prin asemănare de fire, ci prin unire indisolubilă. Trupul primește o însușire care nu-i aparține în mod obișnuit dar pe care o are în mod real, deoarece nu-și aparține sieși ci este al Logosului. Unirea capătă astfel sensul de integrare în Logos. Această integrare a trupului ca parte în Logos găsește și o analogie la Sfîntul Chiril :

«Cînd arunci o bucată de piine în vin sau în untdelemn sau în vreunul dintre lichide o găsești îmbibată de calitatea aceluia. Dacă vei pune fier în foc, atunci el se umple de energia acestuia, și fiind fier după natura proprie el poartă puterea focului. Tot așa Logosul lui Dumnezeu, cel dătător de viață, unindu-se pe sine cu trupul său propriu, într-un mod în care numai el știe, l-a arătat pe acesta dătător de viață»¹⁴.

În mod asemănător, apa care este rece prin fire capătă însușirile focului¹⁵, mierea amestecată cu lucruri amare comunică acestora dulceața ei¹⁶.

«Ce este de mirare, să nu crezi că într-un fel oarecare, avînd viața după fire, Logosul lui Dumnezeu-Tatăl a arătat dătător de viață trupul cel unit cu El ? Căci este al său propriu și nu al altcuiva, socotit în sine ca entitate, și ca un om dintre noi»¹⁷.

Elementele euharistice au la Sfîntul Chiril sensul de trup al Logosului prin sfințire, în urma căreia ele capătă puterea de a da viață. Această sfințire capătă sensul de apartenență a lor de Logos :

«Însuși trupul Domnului a fost sfințit prin puterea Logosului care era unit cu El. Dar el a fost făcut lucrător pînă într-atît, încît în Euharistie el ne poate comunica propria sa sfințire»¹⁸.

Plecînd de la învățătura Mîntuitorului că trupul Său este dătător de viață, Sfîntul Chiril atribuie continuu această situație aparte a acestui trup, unirii cu Logosul. Pe de altă parte, acest dat revelat în legătură cu trupul euharistic trebuie recunoscut și cu privire la trupul

12. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia de la Ioan*, Cartea a IV, P. G., t. LXXIII, 565 CD. 13. Idem, *Contra lui Nestorie*, IV, 5, P. G., t. LXXVI, 192 D—193 A.

14. Idem, *Comentariu la Luca*, P. G. t. LXXII, 909 B.

15. Sf. Chiril, *Contra lui Nestorie*, IV, P. G. t. LXXVI, 189 D—192 A.

16. Idem, *Comentariu la Ioan*, IV, 3, P. G. t. LXXIII, 601 D.

17. Idem, *Contra lui Nestorie*, IV, 5, P. G. t. LXXVI, 192 A.

18. Idem, *Comentariu la Ioan*, XI, 9, P. G. t. LXXIV, 528 B

istoric al Domnului ca o consecință a aceluiași mod de unire dintre cele două firi :

«Deoarece trupul Mântuitorului a devenit dătător de viață, fiind unit cu viața cea după fire, cu Logosul lui Dumnezeu care s-a arătat, când gustăm din El atunci avem viață în noi înșine, fiind uniți și noi cu El, după cum și El (este unit) cu Logosul care locuiește în El. Căci din această cauză (a unirii) chiar și atunci când înviază morții, Mântuitorul se află lucrător nu numai cu cuvântul, nici numai prin porunci convenite lui Dumnezeu, ci se grăbește să ia trupul Său sfânt drept colaborator (συνεργάτην), ca să arate că El poate să vivifice, și că prin urmare, a devenit una cu El ; într-adevăr trupul era al Său propriu și nu unul străin. Astfel când a înviat pe fiica mai-marelui sinagogii zicînd : «Fiică, scoală-te», El a luat mîna ei, după cum este scris, făcînd-o vie ca Dumnezeu prin porunca Sa atotputernică, dar făcînd-o vie și prin atingerea de trupul Său sfânt, ceea ce arată că de ambele părți este una și aceeași lucrare»¹⁹.

Astfel Sfîntul Chiril găsește argumente în modul de lucrare a trupului lui Hristos în Euharistie și Întrupare, pentru a accentua unirea strînsă și inepostatică dintre firea umană și Logos. Sfîntul Chiril afirmă contra lui Nestorie mai întîi această unire strînsă care face din firea umană o fire proprie a Logosului, inepostaziată în El, cînd susține că lucrarea Logosului și a trupului este aceeași și că trupul face una cu Logosul. Dar Sfîntul Chiril recurge la această unire mai ales pentru a justifica puterea de a da viață a trupului lui Hristos. El fixează mai întîi cadrul unirii ca integrare a firii umane în Logos, pentru a vorbi apoi contra lui Nestorie de acest trup aparte pătruns de Logos, deoarece este cuprins mai întîi de El și apropiat. Preocuparea sa este să arate contra lui Nestorie că trupul euharistic ca și trupul istoric nu este un trup comun, ci un trup care are putere de a da viață. Astfel efectele trupului euharistic constituie unicul punct de vedere din care Sfîntul Chiril are să aperse Euharistia contra lui Nestorie.

Efectele euharistice sînt astfel o consecință a unirii inefabile dintre Logosul divin și firea umană, dar ele constituie în același timp și o dovadă a acestei uniri, prin realismul cu care le prezintă Sfîntul Chiril contra lui Nestorie. Echilibrul acestui realism euharistic îl vom descoperi fixînd cadrul unirii dintre Logos și firea umană în concepția hristologică a Sfîntului Chiril, unire care la el este și măsura integrării trupului euharistic în Logos, prin prefacere.

Într-adevăr, Sfîntul Chiril nu insistă în Euharistie nici asupra prefacerii, după cum nici asupra modului întrupării Logosului, ci numai asupra consecințelor unirii, adică asupra faptului că trupul lui Hristos este dătător de viață, după cum reiese din *Anatematisma a XI-a* :

«Dacă cineva nu mărturisese că trupul Domnului este făcător de viață și că aparține însuși Logosului lui Dumnezeu și Tatăl, ci altcuiva deosebit de el cu care este unit după demnitate, adică avînd acest trup numai ca sălaş dumnezeiesc și că nu e făcător de viață, cum am zis, pentru că s-a făcut trupul propriu al Logosului, Care poate să vivifice toate, anatema să fie»²⁰.

19. *Idem, op. cit.*, IV, 2, P. G. t. LXXIII, 577 BCD.

20. *Idem, Scrisoarea 17, Anatematisma XII*, P. G. t. LXXVIII, 121 CD. trad. de Pr. Prof. I. G. Coman, *art. cit.*, p. 52.

Anatematisma Sfintului Chiril vizează unirea nestoriană, aceea numai de locuire a Logosului în firea umană nu și de integrare a ei în Logos. Prin aceasta Sfintul Chiril dezvăluie și sensul unirii pe care el o numește inefabilă, acela de cuprindere a firii umane de către Logos în sine mai întâi și apoi acela de locuire sau pătrundere a firii umane. Desigur că acesta este punctul de vedere din care trebuie privită atât doctrina euharistică cât și cea hristologică a Sfintului Chiril, pe care el le tratează atât de strâns.

Felul în care Sfintul Chiril aplică doctrina sa hristologică despre unirea dintre firi în Euharistie aduce unele clarificări hristologice, nu numai prin modul deschis în care el trebuie să vorbească despre prezența acestei firi, ci și prin poziția enipostatică pe care o dă acestei firi în unitatea de persoană a Logosului. De asemenea cadrul hristologic ortodox al unirii dintre firi este și o măsură pentru rolul trupului lui Hristos în doctrina sa euharistică. În virtutea acestei uniri, Sfintul Chiril vorbește contra lui Nestorie, despre trupul Logosului, nu despre «ce» este, ca despre un trup comun, ci «cum» este ca trup dătător de viață. Unirea înseamnă pentru Sfintul Chiril coborârea Logosului reală și luarea în sine a firii umane, fără de care ar fi zadarnică orice discuție despre un «Logos întrupat» sau despre un «trup dătător de viață».

Sfintul Chiril combate unirea nestoriană orizontală ca dintre două persoane egale, din care cea umană rămâne exterioară Logosului, sens pe care Nestorie îl află și în trupul euharistic. Tocmai datorită acestei false consecințe pentru Euharistie, respinge Sfintul Chiril concepția nestoriană despre unire când vorbește despre trupul dătător de viață. Astfel sub raportul diferenței dintre trupul comun nestorian și trupul dătător de viață, efectele euharistice, ca punct principal din care Sfintul Chiril dezvoltă doctrina sa euharistică contra lui Nestorie, sînt o dovadă a apartenenței acestui trup la Logos și a prezenței reale a Acestuia.

3. *Participarea la trupul dătător de viață al Mîntuitorului.* — Pentru a-și susține poziția proprie în ce privește diferența dintre trupul comun și trupul dătător de viață, Nestorie și Sfintul Chiril se deosebesc prin modul în care privesc instituirea Euharistiei de către Mîntuitorul²¹.

Pentru a susține că trupul Domnului este comun, Nestorie credea că află un argument privind unilateral modul de instituire a Euharistiei, când scrie :

«Dacă cele două naturi sînt amestecate în una, pentru ce Scriptura atribuie Mîntuitorului faptul că El a spus cînd învață pe ucenicii Săi puterea tainei : «În noaptea cînd a fost trădat, luînd piine și mulțumind, El a dat ucenicilor Săi zicînd : «Luați mîncăți toți, căci acesta este trupul Meu». De ce nu zice : «Aceasta este Dumnezeirea Mea care se frînge pentru voi?» La fel, atunci cînd oferă paharul Tainelor, El nu zice : «Aceasta este Dumnezeirea Mea care se varsă pentru voi», ci «acesta este sîngele Meu care se varsă pentru voi spre iertarea păcatelor»²².

21. Nestorie a afirmat clar prezența reală a trupului Mîntuitorului în Euharistie ; vezi M. Jušić, *op. cit.*, p. 252-253.

22. Nestorie, *Sermo in Iudani*, 2 (Garnier, *Sermo* 8) Loofs, *Nestoriana*, p. 229, cf. Sf. Chiril, *Contra lui Nestorie*, IV, 4 și 5, P. G. t. LXXVI, 189 BCD, apud P. Batifol, *op. cit.*, p. 473.

În acest chip, Nestorie traduce în mod clar intenția sa de a vedea în independența firilor din Întrupare o separare netă. Dacă Logosul nu e înăuntrul firii umane la Întrupare, cuprinzînd-o, e cu atît mai puțin în Euharistie. Trupul euharistic are astfel aceeași realitate ca și firea umană subliniată prin lipsa elementului divin. Euharistia este deci un argument al separării firilor.

Nestorie neglijează și neagă sensul acestei taine. Euharistia nu mai este astfel decît o continuare arbitrară a trupului istoric al Domnului. Spunînd că trupul euharistic este un trup comun, el nu acordă nici un credit cuvintelor Domnului: «Acesta este trupul Meu», deoarece Logosul nu e vizat direct. El nu ține seamă de «cine» vorbește, ci numai de «ce» vorbește. Trupul euharistic este deci o probă evidentă a faptului că Domnul însuși înstrăinează firea Sa umană de Sine cînd găsește posibilă continuarea ei ca trup euharistic.

Sf. Chiril va arăta că realitatea este alta. Plecînd de la revelație el arată că trupul euharistic nu e un trup comun și cel care oferă nu este un om comun. Este Logosul care-și dă trupul propriu, dătător de viață. Alta este deci ponderea pe care o acordă Sfîntul Chiril afirmației Domnului: «Acesta este trupul Meu». Domnul nu a spus că trupul Său este comun. În acest posesiv «al Meu», spus de Mîntuitorul, stă tot sensul Tainei Euharistiei ca și al Întrupării. Deci Domnul acceptă elementele nu numai ca o nouă formă de continuare a trupului Său, ci și ca o afirmare a apartenenței acestui trup la Sine.

Euharistic, acest trup se integrează în Logos printr-o prefacere adevărată, cum explică Sfîntul Chiril:

«Tocmai de aceea, punînd cele mai sus arătate (elementele) sub privirea lui Dumnezeu, ne rugăm cu insistență să fie schimbate pentru noi în evloghie spirituală pentru ca, primindu-le, noi să fim sfințiți trupește și sufletește. Apoi el zice, arătîndu-le: «Acesta este trupul Meu» și «Acesta este sîngele Meu», ca tu să nu-ți închipui că ceea ce apare este o figură, ci să știi bine că prin ceva de negrăit al lui Dumnezeu cel atotputernic, elementele sînt schimbate într-adevăr în trupul și sîngele lui Hristos, iar noi împărtășindu-ne cu ele primim puterea de viață făcătoare și sfințitoare a lui Hristos. Căci trebuie ca Hristos prin Sfîntul Duh să fie în noi într-un mod demn de Dumnezeu și să se unească și cu trupurile noastre prin sfîntul Său Trup și scump Sîngele Său, pe care îl avem în evloghia²³ dătătoare de viață ca în pîine și vin»²⁴.

Sfîntul Chiril nu insistă asupra modului de prezentă a elementelor²⁵, dar pentru el prefacerea are sensul adînc al încorporării elementelor nu numai ca trup, ci și ca apartenență a acestui trup la Logos, adică de integrare în el.

Prefacerea este același mod de impropriere-însușire a trupului Său ca și Întruparea. Așa explică Sfîntul Chiril învățătura Mîntuitorului că trupul este dătător de viață. Diferența de mod de subsistență nu consti-

23. «Cuvîntul εὐλογία ca sinonim cu Euharistia este familiar Sf. Chiril. El pare să fi fost folosit în Egipt (vezi: *Historia monachorum in Aegypto*, I, 64, ed. Preuschen, p. 24), cf. Brightmann, p. 597, Wilpert, *Fractio panis*, p. 10», apud P. Batiifol, *op. cit.*, p. 466, nota 3, infra.

24. Sf. Chiril, *Comențiar la Matei XXVI*, 27, P. G. t. LXXII, 452 CD.

25. I. Schwane: *Histoire de dogmes*, trad. A. Dégert, ed. II, t. III, Paris 1903, p. 375.

tuie însă o deosebire de rol sau funcție. În ambele cazuri trupul Mîntuitorului exercită o lucrare. Modul în care se exercită această lucrare în Euharistie este pentru Sfîntul Chiril, continuarea necesară a celui din Întrupare. Modul diferit al prezenței are totuși baza — raportul aceluiași trup de a da viața și de a ne uni cu viața.

Acest sens soteriologic al Euharistiei mărește profilul Euharistiei la Sfîntul Chiril. Nestorie denatura identitatea dintre trupul euharistic și cel istoric, prezentînd pe cel istoric ca o continuă negare a celui euharistic.

După învățătura Mîntuitorului, Sfîntul Chiril arată că trupul euharistic trebuie să ne dea viața. Comentînd cuvintele: «Dacă nu veți mîncă trupul Meu și nu veți bea sîngele Meu, nu veți avea viață întru voi» (Ioan VI, 54), Sfîntul Chiril scrie: «Numai aceia rămîn fără nici o participare la viața de sfințenie și fericire care n-au primit pe Fiul prin evloghia tainică»²⁶.

La fel cînd Domnul spune: «Eu sînt pîinea vieții» (Ioan VI, 48), Sfîntul Chiril observă că El vorbește astfel:

«Pentru ca cei ce-L ascultau să afle că dacă vor să fie mai tari decît moartea și să scape de această moarte care se rezema pe călcarea poruncii va trebui ca ei să se îndrepte către împărțășirea cu Acela care are puterea să dea viața și tăria să nimicească stricăciunea și să biruiască moartea. Căci aceasta era lucrarea potrivită și cuvenită vieții după fire»²⁷.

Participarea la viață este astfel posibilă numai prin trupul Logosului. Pentru a avea efectele trupului dătător de viață, noi trebuie să ne atingem de el. Consumarea trupului euharistic are aceeași rațiune ca și atingerea binefăcătoare de trupul istoric al lui Hristos, deși în Euharistie ea este cu mult mai intimă. Sfîntul Chiril scrie:

«Mîntuitorul însuși zice: «Cel ce mîncă trupul Meu și bea sîngele Meu rămîne în Mine și Eu în el». Trebuie să remarcăm cu grijă, că Hristos nu zice că noi vom fi în El numai printr-o relație de afecțiune, ci mai curînd printr-o participare fizică»²⁸.

Sfîntul Chiril caută să explice prin comparații ce înțelege el prin această participare fizică:

«Dacă unim laolaltă două bucăți de ceară ele apar întîm amestecate una cu cealaltă. La fel, după părerea mea, cel care primește trupul lui Hristos, Mîntuitorul nostru și bea sîngele Său scump, nu face decît una cu El, așa cum spune El însuși; El este într-un fel oarecare adunat și amestecat cu el prin împărțășire, în așa fel încît el este în Hristos și Hristos în el. Este ceea ce Domnul ne învață în Evanghelia de la Matei, cînd zice: «Împărăția cerurilor este asemenea cu aluatul pe care o femeie îl ia și-l amestecă cu trei măsuri de făină, pînă ce se dospește totul... Puțin aluat face să crească toată frămîntătura, zice Sfîntul Apostol Pavel; Tot așa, cea mai mică parte de evloghie pune stă-

26. Sf. Chiril, *Comentar la Ioan IV, 2*, P. G. t. LXXIII, 577 AB.

27. *Ibidem*, 560 D

28. *Ibidem*, P. G. t. LXXIV, col. 341 CD.

pinire pe tot trupul nostru și-l umple cu propria sa energie, și în acest fel Hristos este în noi și noi în El»²⁹.

Exegeza Sfintului Chiril pare prea literală, dar prin aceasta el vrea să arate cât de real este prezent în elemente trupul adevărat al Logosului. Analogiile de efecte pe care le avem prin participarea la acest trup sînt pentru Sfintul Chiril asemănătoare cu cele ale unirii dintre Logos și trupul Său :

«Apa este rece prin natură ; dar dacă o turnăm într-un vas și-l apropiem de foc, ea uită ca să zicem așa, firea proprie pentru a lua energia focului. În același fel și noi deși sîntem coruptibili prin natura trupului nostru, dar prin amestecare, lăsînd slăbiciunea noastră sîntem aduși către însușirea vieții»³⁰.

Într-adevăr, pentru Sfintul Chiril participarea fizică la trupul euharistic prin comuniune face să locuiască în noi Hristos în chip trupesesc³¹.

Dar Sfintul Chiril face deosebire între participarea fizică la trupul euharistic care ne unește cu Logosul prin trupul acestuia și unirea substanțială dintre acest trup și Logos :

«Să nu vină un necredincios și să ne spună: «Dar dacă Logosul care este viața prin natură locuiește în noi, trupul fiecăruia dintre noi devine deci el însuși făcător de viață?» Nu, căci participarea relativă prin care Fiul vine în noi este altceva și altceva unirea prin care El și-a făcut sieși trupul luat din Sfînta Fecioară. Venind în noi Logosul nu se face om, El nu s-a întrupat decît o singură dată, cînd a venit ca om, fără a înceta de a fi Dumnezeu ; deci trupul Logosului cel luat din Sfînta Fecioară și unit cu El a devenit al Său propriu»³².

Astfel este o deosebire clară între unirea ipostatică substanțială și participarea fizică sau relativă sau amestecarea cu trupul euharistic al Logosului³³.

Sfintul Chiril face astfel dovada că deși nu primim trupul lui Hristos pentru a avea un plus de realitate fizică ci ca o condiție necesară pentru a primi binefacerile acestui trup, trupul euharistic nu este un simplu mod de transmitere a puterii de viață, ci trupul adevărat al Logosului.

Sfintul Chiril consemnează și faptul că participarea fizică la trupul euharistic ne unește între noi și ne face conconporali cu Hristos³⁴.

Prin urmare, trupul euharistic constituie aceeași prezență divino-umană ca și trupul istoric al Mîntuitorului. În Euharistie Mîntuitorul însuși ni se dă spre mîncare. Trupul istoric era, de asemenea, dătător de viață ca trup propriu al Logosului, dar ca fire lucra în exterior. Prelungirea trupului istoric în cel euharistic are ca scop să ne transmită întreaga putere a acestui trup de a da viață :

«Dacă prin singura atingere a trupului Său, El a vivificat ceea ce era corupt, cum nu vom avea parte de o evloghie vivificatoare mai bogată cînd o și gustăm ?»³⁵.

29. *Ibidem*, t. LXXIII, 584 BC.

30. *Ibidem*, 580 A.

31. Idem, *Despre dreapta credință către Teodosie*, P. G. t. LXXVI, 1189 B.

32. Idem, *Comentar la Luca*, P. G. t. LXXII, 909 CD.

33 I. Mahé, *art. cit.*, p. 686.

34. Sf. Chiril, *Comentar la Ioan*, XI, 11, P. G. t. LXXIV, 560 AB.

35. Idem, *op. cit.*, P. G. t. LXXIII, 577 D.

Prin comuniunea cu trupul euharistic, Hristos locuiește în noi după trup și lucrează în noi continuu prin acest trup rămânând în noi. Efectele comuniunii sînt astfel pentru Sfîntul Chiril pe măsura prezenței Logosului în noi așa cum învață Biserica.

Ca și Sfîntul Grigorie de Nysa, Sfîntul Chiril arată ca un prim efect al comuniunii cu trupul euharistic, nemurirea și învierea :

«Deși moartea, care ne-a cotoplit din cauza păcatului a supus trupul nostru la necesitatea stricăciunii, totuși deoarece Hristos este în noi prin propriul Său trup, noi vom învia cu siguranță. Într-adevăr este de necrezut sau mai curînd cu neputință ca viața să nu umple de viață pe cei în care se află. Așa cum cineva luînd o scînteie o acoperă cu paie multe pentru a păstra sămînța de foc, tot astfel și Domnul nostru Iisus Hristos ascunde în noi viața prin trupul Său propriu și-l introduce în noi ca o sămînță de nemurire care distruge orice stricăciune din noi»³⁶.

Prezența lui Hristos în noi prin trupul Său are efecte atît pentru sufletul nostru cît și pentru trup, după cum spune Sfîntul Chiril :

«Atunci cînd noi eram necurați, (Hristos) s-a amestecat cu noi truște și duhovnicește și a făcut să dispară astfel petele care erau în noi. El ridică păcatele noastre pentru ca prin El și din cauza Lui noi să fim curați și strălucitori»³⁷.

Sufletul nostru este curățit de toate slăbiciunile și bolile prin Euharistie, așa cum plumbul topit cu argint curăță toate petele argintului³⁸.

Trupul nostru, de asemeni, primește nestrîcaciunea prin această împărtășire conformă cu natura lui³⁹ :

«Veniți să primim și noi pe Iisus. Căci cînd intră El în noi și îl păstrăm în minte și în inimă atunci va stinge flacăra plăcerilor străine, ne va ridica și ne va arăta întăriți duhovnicește ca să slujim Lui adică să facem cele plăcute Lui. Vezi iarăși cît de mare este folosul atingerii de trupul Lui, căci îndepărtează bolile diferite și mulțimea demonilor și abate puterea diavolului și însănătoșează mulțime multă în același timp. Căci deși poate să facă minuni numai prin cuvînt și semn, ca să ne învețe ceva din cele necesare, El pune și mîinile pe cei ce erau în boli. Căci trebuia să ne învețe pe noi că a purtat energia puterii Logosului, trupul Său sfînt, pe care El și l-a făcut al Său propriu sădînd în el puterea lui Dumnezeu. Așadar atingă-se și de noi, deși mai curînd noi de El prin evloghia tainică, pentru ca să ne elibereze și pe noi de bolile sufletești și de incursiunea și tirania demonilor»⁴⁰.

Astfel doctrina euharistică a Sfîntului Chiril atît despre trupul dădător de viață cu care trebuie să ne împărtășim cît și despre efectele acestei împărtășiri, se opune concepției nestoriene despre trupul comun atît euharistic cît și istoric. Faptul că Sfîntul Chiril numește trupul euharistic trupul propriu al Logosului după exemplul unirii dintre Logos și firea umană, va fi mai lămurit prin expunerea concepției sale despre unirea hristologică, care ne va ajuta să înțelegem mai bine cum se opune

36. *Ibidem*, 581 BC.

37. *Idem*, *Despre închinarea în Duh și adevăr*, III, P. G. t. LXVIII, 297 D.

38. *Ibidem*. 39. *Idem*, *Comentar la Ioan*, P. G. t. LXXIII, 580 A.

40. *Idem*, *Comentar la Luca*, P. G. t. LXXII, 552, BC.

Sfântul Chiril concepției nestoriene despre trupul euharistic și trupul hristologic comun.

4. *Trupul dădător de viață euharistic și trupul istoric al Mintui-torului.* — Căutînd să combată teoria nestoriană despre trupul comun al lui Hristos, Sfântul Chiril atrage continuu atenția asupra unirii indisolubile dintre Logos și firea umană în Hristos care are drept consecință faptul că trupul Său este dădător de viață. Ca diferență dintre trupul comun și trupul dădător de viață, Sfântul Chiril vorbește mai ales despre efectele acestui trup, dar formulele sale «trup dădător de viață» în Euharistie sau «o singură fire întrupată a Logosului» în hristologie, exprimă de fapt unirea substanțială, în urma căreia firea umană devine «trupul propriu al Logosului». Aceste formule tipice ale Sfântului Chiril nu sînt opuse decît în aparență, căci el singur le explică în sensul integrării firii umane în unitatea Logosului. Înainte de a vorbi despre efectele trupului lui Hristos, Sfântul Chiril amintește totdeauna unirea dintre acest trup și Logos. El nu poate vorbi despre o lucrare a firii umane decît dacă ea e cuprinsă în Logos. Astfel trupul istoric al lui Hristos dă viață prin atingere căci el nu săvîrșește altceva decît o lucrare a Logosului cu care el este într-adevăr una⁴¹. Nu rămîne astfel nici un spațiu pentru o lucrare independentă a naturii umane ca persoană ci numai acela al firii ca fire. De aceea vom vedea că sensul termenului de «întrupată» din formula Sfântului Chiril desemnează natura umană a lui Hristos ca negare a unei lucrări independente de aceea a Logosului, dar nu și a firii în sine. Lucrarea directă a Logosului se observă mai ușor în trupul euharistic în care firea din întrupare este prelungită numai ca trup static, vivificat exclusiv de Logos. Și aici Sfântul Chiril insistă asupra unirii inefabile numind trupul euharistic trupul propriu al Logosului. În acest sens identitatea dintre trupul euharistic și cel istoric îl scutește pe Sfântul Chiril într-o măsură de a insista asupra modului de integrare a trupului euharistic în Logos, care e același ca și la întrupare.

Pentru Sfântul Chiril unirea dintre Logos și firea umană nu este ca la Nestorie o unire pe plan egal, o apropiere relativă ca atunci cînd firea umană rămîne în afara Logosului, ci această unire este o acțiune din partea Logosului, Care-și face natura umană a Sa proprie și o pătrunde de puterea Sa tocmai pentru că o cuprinde. Astfel numai trupul propriu al Logosului este dădător de viață și invers, trupul dădător de viață aparține Logosului. Nu este vorba numai de o pătrundere relativă ca efecte, ci de transmiterea puterii de viață. Aceasta este explicația peremptorie a Sfântului Chiril ori de cîte ori vorbește despre trupul dădător de viață contra lui Nestorie și legătura cea mai interesantă pe care o face el între hristologie și euharistie, ajungînd în ambele cazuri la unirea ipostatică⁴². Înțelegînd astfel unirea firilor Sfântul Chiril se străduiește să arate lui Nestorie realitatea acestei uniri, explicînd modul de existență a naturii umane în Hristos, fie ca trup euharistic dădător de viață, fie ca natură umană proprie a Logosului.

41. Idem, *Comentar la Ioan*, P. G. t. LXXIII, 577 C.

42. J. Schwane, *op. cit.*, t. III, p. 573-574.

Logosul a vivificat trupul și l-a făcut dătător de viață, tocmai apropiindu-și, atrăgînd în unitatea ființei sale trupul născut din Fecioara Maria. Modul acestei uniri substanțiale de integrare a naturii umane ca parte în unitatea de persoană a Logosului, precum și cuprinderea ei în Logos este redat de Sfîntul Chiril prin analogiile amintite, a bucății de pîine muiată în vin sau în untdelemn, a fierului înroșit în foc etc.⁴³.

Unirea are ca umare faptul că natura umană a lui Hristos este o realitate aparte, cînd această unire are sensul de integrare prin ridicarea firii la vrednicia de a primi puterea dătătoare de viață :

«Căci noi credem că Logosul din Dumnezeu-Tatăl unindu-se cu trupul cel născut din Sfînta Fecioară, avînd suflet rațional, unire negrăită ca mod și cu totul tainică, l-a arătat pe acesta dătător de viață, fiind viața după fire ca Dumnezeu, pentru ca părtași făcîndu-ne Lui, duhovnicește cît și trupește, să ne și arate mai tari decît stricăciunea și să distrugă prin el legea păcatului din mădularele trupului, condamnînd păcatul în trup, după cum s-a scris»⁴⁴.

Această realitate aparte ca prezență divino-umană în Euharistie este arătată de Sfîntul Chiril prin prefacere ca unire și prin efectele euharistice, prin care formula «trup dătător de viață» capătă sensul de «trup propriu al Logosului». În Întrupare însă ridicarea firii umane la vrednicia de a da viață, lucrare prin care ea este una cu Logosul, nu înseamnă slăbirea sau dispariția ei. Sfîntul Chiril afirmă prezența firii umane ca «Logos întrupat», nu ca negare a firii ca fire ci ca negare a persoanei ca lucrare independentă, căci Sfîntul Chiril susține dualitatea firilor în Logos :

«El este dătător de viață, întrucît s-a născut dintr-un Tată care era viața. Și nu mai puțin dătător de viață este și sfîntul Său Trup care este legat în chip negrăit înăuntrul Său cu Cuvîntul cel care dăruiește viața. De aceea trupul trebuie socotit al Cuvîntului și trebuie înțeles ca unul singur cu Cuvîntul. Căci Hristos nu poate fi împărțit în doi după coborîrea Sa în om și Întruparea Sa, afară doar că trebuie știut că vine de la Dumnezeu-Tatăl, Cuvîntul, iar templul trupului Său vine de la Sfînta Fecioară și nu are aceeași fire cu Cuvîntul (căci nu este de o ființă trupul cu Cuvîntul lui Dumnezeu). Însă El este 'Unul în această unire a lor și în această adunare a lor neînțeleasă. Și întrucît este dătător de viață trupul Mîntuitorului nostru pentru că este unit cu viața după fire, cu Dumnezeu-Cuvîntul adică, noi cînd vom gusta din El, atunci vom avea în noi viața fiind uniți cu El precum și acest trup este una cu Cuvîntul cel sălășluit în El»⁴⁵.

Sfîntul Chiril reușește să pătrundă modul de existență al naturii umane în Logos ca fire întreagă dar aparținînd Logosului, constituind trupul Său propriu, căutînd să-și explice sensul termenului «Întrupată» care desemnează această fire, din cunoscuta sa formulă hristologică :

«Unicul Fiu, Logosul lui Dumnezeu-Tatăl, prin luarea trupului însuflețit cu suflet rațional, a ieșit om din femeie fără ca prin aceasta să fie împărțit în două persoane sau în doi fii ; El a rămas unul singur, numai că nu fără trup ci

43. Sf. Chiril, *Comentar la Luca*, P. G. t. LXXII, 909 B.

44. Idem, *Contra lui Nestorie*, IV, P. G. t. LXXVI 197 BC.

45. Idem, *Comentar la Ioan*, P. G. t. LXXIII, 577 BC.

avându-l pe al Său propriu printr-o unire indisolubilă. Aceasta nu înseamnă amestec, contopire sau altceva de acest fel. Nici o rațiune necesară nu impune această consecință. Deși Unul-Născut Fiul lui Dumnezeu e numit de noi Unul întrupat și făcut om, totuși aceasta nu înseamnă că s-a amestecat, nici că firea Logosului s-a transformat în aceea a trupului, nici aceea a trupului în aceea a Logosului, ci fiecare rămânând și înțelegându-se în specificul său firesc, unite în chip inefabil, ne-au arătat o singură fire a Fiului, dar întrupată. Unul se zice într-adevăr nu numai despre elementele unice și simple, ci și despre cele unite prin compunere-sinteză, cum e cazul cu omul compus din trup și suflet. Aceste elemente sînt de specii diferite, nu sînt consubstanțiale unul cu altul dar unite alcătuiesc o singură fire a omului deși în rațiunile sintezei există diferența după fire a celor aduse împreună spre unire. Firea omenească nu e micșorată și nici sustrasă prin expresia: „μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη”. Dovada cea mai desăvîrșită că a fost om este că s-a întrupat. Dacă aș fi trecut sub tăcere Întruparea, adversarii ar avea dreptate»⁴⁶.

Sfîntul Chiril are meritul de a fi vorbit despre existența naturii umane în Logos ca prezență aparte integrată în Logos, ceea ce e specific enipostazei, cu un veac înainte de Leonțiu de Bizanț⁴⁷.

Modul enipostatic de prezență a firii umane în Logos, ca urmare a unirii indisolubile concepută de Sfîntul Chiril și explicată astfel este foarte important, deoarece Sfîntul Chiril vede în trupul euharistic același mod enipostatic de prezență, vorbind despre aceeași unire indisolubilă dintre Logos și elementele euharistice ca prelungire a trupului istoric. Realitatea acestei uniri este sigură pentru Sfîntul Chiril prin afirmarea întrupării și a prefacerii reale în Euharistie. Firea umană este trupul propriu al Logosului, deoarece n-a existat mai înainte de Întrupare, cum vor spune urmașii Sfîntului Chiril, iar elementele constituie trupul său propriu printr-o prefacere adevărată. Oricum însă, integrarea trupului lui Hristos în sine prin Întrupare este rodul lucrării tainice a Sfîntului Duh, dar e tot atît de reală și în Euharistie prin prefacere :

«Cînd Hristos numește trupul Său dătător de viață, atribuie puterea de a vivifica nu acestuia sau Sieși, ci Duhului Său. Căci prin El este dătător de viață trupul Său, deoarece l-a ridicat la puterea Lui proprie. Cît despre mod, acesta nu poate fi cuprins cu mintea, nici de vorbit cu limba, ci trebuie onorat prin tăcere și credință ca un lucru ce depășește mintea»⁴⁸.

Sfîntul Chiril atribuie prefacerii același sens ca unirii hristologice, căci trupul euharistic este un argument al acestei uniri. El nu insistă mai mult asupra prefacerii, căci nu se puneau atunci probleme pur euharistice. Sfîntul Chiril voia să știe numai că, prin prefacere elementele sînt trupul adevărat al Domnului și nu o figură, că forma în care îl primim este același trup care acum ni se dă spre consumare și că

46. Idem, *Scrisoarea 46 (Către Succensus)*..., 241 A.B.C. Traducere liberă și cu unele mici omisiuni din text, apud Pr. I. G. Coman, *art. cit.*, p. 56.

47. Pr. Prof. I. G. Coman, *art. cit.*, p. 56.

48. Sf. Chiril, *Comentar la Ioan*, IV, t. LXXIII, 604 CD.

noi trebuie să primim ca adevărate cuvintele Mântuitorului de instituire a Euharistiei ⁴⁹.

În rest, Sfântul Chiril vorbește despre elemente ca trup real identic cu trupul istoric, opunându-l cu eficacitate hristologiei nestoriene. De aceea, nu se poate susține că Sfântul Chiril ar fi exprimat direct transubstanțiatia când vorbește despre prefacere, cum susține P. Batiffol ⁵⁰, dar nici faptul că Sfântul Chiril ar crede în permanența elementelor după prefacere, deoarece nu arată nicăieri dispariția lor, cum susține J. Turmel ⁵¹. Sfântul Chiril arată că trupul lui Hristos este prezent ca pîine și vin cînd zice :

«De față este autorul mărinimiei, darurile dumnezeiești sînt puse înainte, masa cea de taină este gata, vasul cel dătător de viață este pregătit. Împăratul slavei cheamă, Fiul lui Dumnezeu primește, Dumnezeu Logosul întrupat îndeamnă, Înțelepciunea enipostatică a lui Dumnezeu-Tatăl, cea care și-a zidit sieși casă nefăcută de mîna, își dă trupul Său ca pîine și sîngele Său dătător de viață îl oferă ca vin. O, taină înfricoșătoare ! O, economie nespasă, o, condescendență de necuprins ! O, bunătate neveștejită ! Creatorul se aduce creaturii ca hrană, Viața însăși se dăruiește celor muritori ca mîncare și băutură» ⁵².

Dacă Sfântul Chiril nu vorbește nicăieri despre dispariția elementelor, n-o face deoarece el trebuia să insiste asupra deosebirii dintre trupul euharistic nestorian comun și trupul dătător de viață pe care trebuia să-l arate prin efecte. Realismul efectelor nu putea fi dovedit decît prin realitatea pîinii și a vinului, ca realitate cuprinsă în Logos și vivificată.

În rest, cea mai mică aluzie pe care o face Sfântul Chiril asupra prefacerii, indică o prefacere adevărată în care el vorbește despre pîine și vin ca despre trupul propriu al Logosului. Doctrina euharistică a Sfîntului Chiril nu trebuie astfel scoasă din cadrul hristologic în care el a tratat-o, avînd în vedere mai ales consecințele unirii firilor, pe care le opune concepției nestoriene despre această unire.

*

Doctrina euharistică a Sfîntului Chiril se opune cu eficacitate doctrinei hristologice nestoriene. Meritul Sfîntului Chiril este de a fi găsit un argument în învățătura tradițională a Bisericii despre Euharistie care este de fapt doctrina hristologică aplicată și de a-l fi opus cu hotărîre hristologiei filozofice a lui Nestorie care era în afara credinței Bisericii de totdeauna. Opunînd elementele hristologice din doctrina euharistică hristologiei nestoriene, Sfîntul Chiril stabilește puncte esențiale de doctrină ortodoxă atît euharistică cît și hristologică. Modul în care Sfîntul Chiril apellează la Euharistie pentru hristologie și invers dovedește că

49. Idem, *Comentar la Luca*, t. LXXII, 912 AB.

50. P. Batiffol, *op. cit.*, p. 464—465. Acest lucru este arătat de J. Turmel în *Histoire des dogmes*, t. V. Paris, 1936, p. 287.

51. J. Turmel, *op. cit.*, t. V, p. 286.

52. Sf. Chiril, Omilia X, *La Cina cea de taină*, t. XXVII, 1017 CD, Despre aceasta vezi J. Schwane, *op. cit.*, t. III, p. 575.

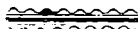
aceste taine nu pot fi tratate una fără alta, căci ele se completează și se precizează reciproc.

Astfel în Euharistie punctul principal pe care-l stabilește Sfântul Chiril contra lui Nestorie este sensul Euharistiei de continuare și desăvârșire a lucrării mântuirii noastre prin Hristos. Sfântul Chiril trebuia să dezvăluie lui Nestorie modul real de continuare al acestei lucrări, acela de participare la Hristos prin trupul Său. Sfântul Chiril vorbește la tot pasul despre acest trup însușețit de Logos. Puțini Sfinți Părinți au vorbit cu atâta realism și precizie despre trupul euharistic ca Sfântul Chiril, care-l vedea prin prisma celui istoric. De aceea și punctul principal al doctrinei sale euharistice este participarea fizică la Trupul lui Hristos care ni se oferă ca trup euharistic. Trupul euharistic este un semn al dragostei lui Dumnezeu, care vine spre noi într-o formă și mai smerită încă pentru a ne îmbrățișa și mai strâns și pentru a rămîne cu noi în veci.

În acest trup este Viața ce ne cheamă sub această formă care nu silește, dar căreia trebuie să-i răspundem prin participare cu aceeași dragoste cu care s-a apropiat Ea de noi, căci pentru Sfântul Chiril Hristos, Care se află pe altare, repetă aceleași cuvinte: «Iată Eu stau la ușă și bat...».

Doctrina euharistică a Sfântului Chiril este oglinda hristologiei sale ortodoxe. Fără să abandoneze calea rațională de demonstrație contra lui Nestorie, Sfântul Chiril recurge la Euharistie, făcînd din ea un argument pozitiv cu valoare filozofică pentru hristologie, oglindind teoria enipostasei intuită de el cu mult înainte de Leonțiu de Bizanț. Astfel în controversa euharistic-hristologică dintre el și Nestorie, Sfântul Chiril descoperă deosebirea dintre natură și persoană, care stă în independență, tocmai negînd această independență și afirmînd unirea ca integrare prin lucrare și prezență a firii umane în Hristos, ceea ce e caracteristic enipostasei.

Faptul că Sfântul Chiril, fără a abandona argumentarea hristologică, găsește un sprijin contra lui Nestorie în învățătura euharistică de totdeauna a Bisericii indică psihologia unui adevărat Părinte al Bisericii de a apela la credința ei atunci cînd formulele de doctrină nu sînt precise.



RÎNDUIALA ȘI EXPLICAREA SLUJBEI BOTEZULUI ȘI A MIRUNGERII LA SF. AMBROZIE AL MILANULUI ȘI LA TEODOR DE MOPSUESTIA*

Cunoașterea, de către credincioși a cultului, constituia în Biserica veche un obiect al învățămîntului catehetic. De aceea, cele dintîi explicații liturgice care s-au păstrat au scop și caracter catehetic și provin toate din epoca de aur a disciplinei catehumenatului (secolul IV-lea și al V-lea). În această epocă ce «marchează triumful definitiv al Bisericii creștine și al convertirii în masă a păgînilor, se impunea atunci tot mai mult necesitatea de a procura noilor doritori de a îmbrățișa creștinismul o pregătire solidă și serioasă, în vederea primirii Botezului. De aceea catehumenatul ia din ce în ce tot mai mare importanță»¹.

Comentariile liturgice care s-au păstrat sînt opera marilor cateheți din acel timp, fiind alcătuite în vederea instruirii și inițierii catehumenilor ce se pregăteau pentru primirea Tainci Sfintului Botez, sau a neofitilor care îl primiseră deja. Ele au un caracter de popularizare și forma de expunere didactică sau omiletică; fiind ori simple cateheze, ori predici (omilii) catehetice. «Ca înfățișare și cuprins, aceste comentarii sînt felurite, deosebindu-se între ele după scopul urmărit de autor, după punctul de vedere care predomină în preocupările sale, după metoda folosită sau după felul de expunere»².

Aceste comentarii au fost scrise și rostite în cadrul unui curs sistematic de inițiere în doctrina, cultul și morala creștină, care se ținea de regulă în biserică, și prin care se țilcuiau, din domeniul cultului, mai ales cele trei taine ale inițierii creștine, pe care le primea orice nou-convertit la intrarea în Biserică: Botezul, Mirungerea și Sfînta Euharistie.

Primirea noilor membri ai Bisericii «era însoțită de cea mai mare solemnitate. Ea cuprindea trei rituri esențiale pentru conferirea celor trei Taine: Botezul, Mirungerea și Euharistia. Botezul introducea pe catehumen în Biserică, Mirungerea îi comunica viața supranaturală și divină, iar Euharistia conferea botezaților plenitudinea acestei vieți»³.

* Lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ene Braniște, care a și dat avizul pentru publicarea ei.

1. Cp. P. de Puniet, art., *Caléchuménat*, în «Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie», II, 2, Paris, 1910, col. 2580.

2. Diac. Ene Braniște, *Explicarea Sfîntei Liturghii după Nicolae Cabasila*, teză de doctorat, București, 1943, p. 4.

3. G. Bareille, *Raptême d'après les Pères grecs et latins*, în «Diction. de Théol. Cath.», II Paris, 1923, col. 186.

«Episcopul se mulțumea să prezideze, lăsînd preoților dreptul de a proceda la administrarea Botezului, după care el însuși administra Taina Mirungerii, celebra sfînta liturghie, apoi dădea Sfînta Împărtășanie noilor botezați»⁴.

Adresîndu-se mai ales neofitilor, adică celor de curînd botezați, autorii comentariilor liturgice prezentau riturile esențiale ale tainelor de inițiere creștină, precum și semnificațiile lor dogmatice, istorico-simbolice și mistico-eschatologice, precum și efectele lor supranaturale în viața religioasă pe care neofiii trebuia s-o trăiască în noua lor religie⁵.

Comentarii liturgice sub formă de omilii sau lecții catehetice, ni s-au păstrat de la mulți comentatori și cateheți din secolul al IV-lea și al V-lea, atît răsăriteni cît și apuseni, dintre care cei mai importanți sînt: Sfîntul Chiril al Ierusalimului, Sfîntul Ioan Hrisostom, Teodor de Mopsuestia și Sfîntul Ambrozie. În cele ce urmează vom prezenta rînduiala și explicarea Botezului și a Mirungerii, așa cum se desprinde din operele de acest fel, rămase de la Sfîntul Ambrozie în Apus și Teodor de Mopsuestia în Răsărit.

Am ales pe cel dintîi, deoarece el este — din punctul de vedere care ne interesează — reprezentantul cel mai de seamă al Apusului creștin. Scrierile rămase de la el, pe care le vom studia, fiind cele dintîi, mai sistematice și mai complete descrieri și interpretări ale slujbei Botezului și Mirungerii din a doua jumătate a secolului al IV-lea. Iar pe Teodor de Mopsuestia l-am ales ca reprezentant al mistagogilor Răsăritului creștin din aceeași epocă, întrucît el este mai puțin cunoscut și studiat decît alți autori răsăriteni de cateheze mistagogice, cum ar fi, de exemplu, Sfîntul Chiril al Ierusalimului. Este adevărat că asupra lui Teodor de Mopsuestia planează, precum se știe în general, osînda unui Sinod Ecumenic (553), fiind considerat promotor sau premergător al nestorianismului. Dar în cuvîntările lui catehetice referitoare la Botez și Mirungere, care servesc ca izvoare pentru expunerea doctrinei lui baptismale, nu se poate surprinde nici un fel de urmă sau de indiciu de doctrină nestoriană; nu numai ortodoxia integrală a conținutului lor, ci și marea lor importanță ca documente pentru istoria și explicarea slujbei Botezului și a Mirungerii în regiunea și epoca pe care o reprezenta autorul lor, constituie motive pentru prezentarea lor.

RÎNDUIALA ȘI EXPLICAREA SLUJBEI BOTEZULUI ȘI A MIRUNGERII LA SFÎNTUL AMBROZIE AL MILANULUI

1. *Cuprinsul lucrărilor De mysteriis și De sacramentis.* — Opera Sfîntului Ambrozie al Mediolanului⁶ este foarte bogată și variată. Ea cuprinde scrieri exegetice, moral-ascetice, dogmatice, cuvîntări, scrisori

4. Idem, *Confirmation d'après les Pères grecs et latins*, în «Diction. de Théol. Cath.», III, 1, Paris, 1923, col. 1051.

5. Diac. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 7.

6. Pr. Prof. Ioan G. Ceman, *Patrologie*, Manual pentru uzul studenților Institutelor teologice. București, 1956, p. 230—231. Despre viața Sf. Ambrozie mai vezi și: F. Cayré, *Précis de Patrologie*, vol. I, Paris, 1927, p. 508—515; J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, ed. VIII, Paris, 1927, p. 310—311 și Pr. Cicerone Iordăchescu, *Istoria vechii literaturi creștine*, part. II, Iași, 1935, p. 231—232; A. Lagent, *Ambroise (Saint)*, în «Diction. de Théol. Cath.» I., Paris, 1923, col. 942.

și imne⁷. Între operelle sale se numără două, deosebit de importante, consacrate rînduiei și explicării celor trei taine ale inițierii creștine (Botezul, Mirungerea și Sfînta Euharistie); cu ajutorul lor vom căuta să reconstituim în primul rînd rînduiala Botezului și a Mirungerii, așa cum se săvîrșeau aceste două taine în vremea Sfîntului Ambrozie, adică în a doua jumătate a secolului al IV-lea.

Cea dintîi dintre aceste lucrări, cu titlul *De mysteriis*⁸, constă dintr-o serie de cuvîntări catehetice, adresate noilor creștini care primiseră botezul în noaptea Paștilor. În aceste cuvîntări Sfîntul Ambrozie explică neofiților înțelesurile tainice (istorico-simbolice) ale riturilor și ceremoniilor din slujba Botezului, Mirungerii și Împărtășaniei, așa cum se săvîrșeau aceste Sfînte Taine în vremea aceea la Mediolanum. În *De mysteriis*, Sfîntul Ambrozie «se adresează celor care primiseră botezul și le explică semnificația profundă a gesturilor rituale care au fost săvîrșite în fața lor. Pentru a preveni obiecțiile sau îndoielile care se puteau naște în sufletul lor, el explică (neofiților) că toate (gesturile) comportă un sens tainic, o eficacitate morală și sînt instrumente de regenerare, prefigurate atît de mult în istorisirile scripturistice»⁹. Socolită ca operă autentică a Sfîntului Ambrozie, *De mysteriis* nu a fost pusă la îndoială decît de puțini patrologi și dogmațiști¹⁰.

Cea de a doua lucrare a Sfîntului Ambrozie, cu titlul *De sacramentis*¹¹, deși de o autenticitate discutabilă¹², prezintă o importanță deosebită pentru istoria cultului creștin din Apus, ea fiind unul dintre

7. J. Tixeront, *op. cit.*, p. 312.

8. P. L. XVI, 405—426. Ed. mai nouă de Otto Faller, în «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», vol. LXXIII (*Sancii Ambrosii opera*, pars VII), Vindobonae, 1955; Altă Ed.: Ambroise de Milan, *De sacrementis. Des mystères*. Texte établi, traduit et annoté par Dom Bernard Botte, Paris, 1950. În «Sources chrétiennes», 25 traducerea în limba română de Pr. Prof. Ene Braniște și Prof. Gh. Voiusa, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 5—6, p. 286—302, după textul latinesc editat de liturgistul german Iohannes Quasten din colecția sa de texte: «Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima», Bonn, 1935—1957, p. 113—137.

9. P. de Labriolle, *Ambroise (Saint)*, în «Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques», II, Paris, 1914, col. 1101.

10. Menționăm în treacă pe H. Bullinger (1535) și J. Dallaeus (1669), iar mai recent pe Pr. Loois (*Leifaden der Dogmengeschichte*, ed. IV, Halle, 1906, p. 470), citat după Iohannes Quasten, *op. cit.*, p. 114.

11. P. L., XVI, 427—482. Altă ediție la J. Quasten *op. cit.*, p. 137—177; alta, în «Sources chrétiennes», menționat la nota 10. Trad. românește de Pr. Prof. Ene Braniște, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 9—10, p. 565—599.

12. În ceea ce privește autenticitatea cărții *De sacramentis* criticii și istoricii literari ai operelor Sf. Ambrozie au dat răspunsuri variate. Între cei care resping autenticitatea cărții se numără J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, éd. XIII-ème, Paris, 1942, p. 315—316, care o socotește opera unui autor necunoscut din secolul al IV-lea—V-lea; acesta ar fi imitat opera autentică a Sf. Ambrozie, *De mysteriis*, adăugînd unele elemente noi. Alții ca Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, III, Freiburg im Breisgau, 1912, p. 536 ș. u. și G. Rauschen, *Florilegium Patristicum*, fasc. VII, Bonn, 1914, ed. II, p. 99, atribuie *De sacramentis* episcopului Maxim de Turin din secolul al V-lea, ceea ce nu se poate admite, deoarece stilul acestei scrieri se deosebește de cel al lui Maxim, de la care avem de altfel trei cateheze asupra botezului. Sînt însă și destui istorici literari, patrologi, dogmațiști și liturgiști, care susțin autenticitatea cărții *De sacramentis*. Menționăm dintre aceștia pe: F. Probst, *Die Liturgie des Vierten Jahrhundert und deren Reform*, Münster, 1893, p. 232—239; J. Quasten în introducerea la ediția *De sacramentis*, din «Monumenta eucharistica...», p. 137 și 138; Pr. Prof. I. Coman, *Patrologia, Manual...*, p. 233 și alții.

cele mai importante izvoare care dau informații clare și prețioase, despre rînduiala sau modul săvîrșirii Tainelor creștine de inițiere, și îndeosebi a botezului, în vechiul rit galican, din a doua jumătate a secolului al IV-lea¹³.

Lucrarea se prezintă sub forma unui tratat unitar, împărțit în șase cărți, fiecare cuprinzînd un număr variabil de capitole. Aceste cărți nu sînt, la origine, decît cateheze sau cuvîntări mistagogice, ținute de autor în fața nofiților din Milan.

Primele două cuprind descrierea și interpretarea Sfîntului Botez, a treia interpretarea Mirungerii și a riturilor post-baptismale, a patra și o parte din a cincea sînt consacrate ritului euharistic, iar restul se ocupă cu explicarea Rugăciunii domnești și dă îndrumări despre rugăciune în general, cu unele reveniri asupra Tainei Sfîntei Euharistii¹⁴.

Astfel, aceste două cărți cuprind mai multe cateheze, cu caracter în parte dogmatic, dar în primul rînd liturgic, pe care Sfîntul Ambrozie le-a ținut în fața credincioșilor de curînd intrați în Biserica păstorită de el.

Catehezele Sfîntului Ambrozie nu au profunzimea celor ale Sfîntului Chiril al Ierusalimului, ele pun accentul în primul rînd pe funcția pastorală a tainelor¹⁵.

Cu ajutorul lucrărilor amintite mai sus, vom căuta să reconstituim rînduiala Botezului și a Mirungerii în Biserica din Mediolan din veacul al IV-lea, pentru ca după aceea să vedem cum explică Sfîntul Ambrozie această rînduială.

2. *Rînduiala Botezului și a Mirungerii, după operele De mysteriis și De sacramentis.* — Înainte de botez, Sfîntul Ambrozie amintește de rînduiala deschiderii urechilor și a nărilor: «Effeta, adică: *Deschide-te*, ca oricine va să vină la har să cunoască ce va fi întregat, să fie dator să țină minte ce să răspundă»¹⁶. Același rit este amintit și în *De sacramentis*¹⁷, originea lui fiind în minunea vindecării unui surdomut de către Mîntuitorul (Marcu VII, 8).

Cel care săvîrșea acest rit era episcopul.

Candidatul intra în baptisteriu și primea ungerea prebaptismală de la preot și diacon¹⁸. După această ungere urmau lepădările. Candidatul era întregat de două ori dacă se leapădă de diavol și de patimile lumii, la care el răspundea: «Mă lepăd». «Te lezezi de satana, și de lucrurile lui? Te lezezi de păgînatate și de desfătările ei»¹⁹, întreba săvîr-

13. Pr. Prof. Ene Braniște, *Explicarea cultului în literatura patristică* (curs dactilografiat), 1962, p. 89.

14. Idem, Introducere la trad. cărții *De sacramentis*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 9—10, p. 565.

15. Vasile I. Bria, *Elemente cultice și dogmatice în lucrările Sf. Ambrozie: De sacramentis și De mysteriis*, în «Ortodoxia», XII (1960), nr. 3, p. 339—340.

16. *De mysteriis*, I, 3, trad. citată, p. 288.

17. *De sacramentis*, I, 2, trad. citată, p. 570.

18. Ungerea prebaptismală avea loc în Apus înainte de lepădări, spre deosebire de Răsărit, unde ea avea loc înainte de afundarea în apa botezului. *De mysteriis* nu menționează această ungere. A se vedea *De sacramentis* I, II, 4, trad. citată, p. 571.

19. *De sacramentis*, I, II, 5, trad. citată, p. 571, prezintă formula de întregare citată mai

șitorul botezului pe candidat. Lepădarea se făcea cu fața spre apus, după care urma întoarcerea spre răsărit²⁰, ceea ce însemna orientarea vieții noastre spre Hristos.

Îndată după lepădări preotul începea sfințirea apei. În această parte a slujbei se disting trei momente principale: 1) Exorcizmele asupra apei, 2) Invocarea Sfintei Treimi, 3) Rugăciunea de sfințire.

«A coborît Hristos, a coborît și Duhul Sfânt. De ce a coborît mai întâi Hristos și după aceea Sfântul Duh, deși forma și rînduiala botezului este ca să fie sfințită mai întâi apa și apoi să coboare cel ce se botează? Într-adevăr, îndată ce intri în baptisteriu, preotul face mai întâi *exorcizarea* apei după firea ei, apoi rostește *invocarea și rugăciunea* ca să se sfințească apa și să fie prezentă puterea Treimii celei veșnice. Așadar, Hristos a coborît în apă și a coborît și Duhul Sfânt ca un porumbel, și însuși Dumnezeu-Tatăl a vorbit din cer. Ai aici prezența Treimii»²¹.

Botezul se făcea pe vremea Sfântului Ambrozio în baptisterii²², unde erau prezenți arhiepiscopul, preoți și diaconi:

«Ai venit la apa botezului, ai coborît în ea, ai căutat la marele preot (arhiepiscop), ai văzut în baptisteriu pe diaconi și pe preoți»²³.

Aici, la apa din piscina botezului, episcopul verifica încă o dată credința candidaților în Sfânta Treime, care constituia una din condițiile esențiale ale primirii tainei. El punea acestora trei întrebări, la care ei răspundeau «cred» și de fiecare dată episcopul afunda pe candidat cu capul în apă.

«Crezi în Dumnezeu-Tatăl, Atotșitorul? Crezi în Domnul nostru Iisus Hristos și în crucea Lui? Crezi în Duhul Sfânt?»²⁴.

Îndată după botez noii creștini primeau o ungere, făcută de episcop²⁵, aceasta fiind socotită drept întărire și desăvârșire a botezului.

În rînduiala botezului este amintită, după această ungere, lectura din Ioan XIII²⁶, după care însuși episcopul spăla picioarele noilor botezați: «Încingîndu-se deci marele preot, și-a spălat picioarele»²⁷.

s.a.s. pe cînd *De mysteriis*, II, 5, trad. citată, p. 288, rezumă conținutul acestei lepădări: «Te-ai lepădat de satana și de faptele lui, de lumea, desfrîul și desfătările Lui?»

20. *De mysteriis*, II, trad. citată, p. 288.

21. *De sacramentis*, I, V, 18–19, trad. citată, p. 573.

22. Baptisteriile erau locașuri ori încăperi anume destinate pentru botez și construite pe lângă biserică mai ales la catedralele episcopale. Despre baptisterii vezi: Badea Cireșeanu, *Cercetări liturgice asupra baptisteriilor*, în «Vocea Bisericii», București, 1894, nr. 2, 3, 4 și 5 și *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici creștine Ortodoxe de Răsărit*, t. II, București, 1914, p. 150–153. Vezi de asemenea: H. Leclercq, *Baptistère*, în «Diction. d'Archéol. chrét. et de Liturgie», II, 1, col. 380–469.

23. *De sacramentis*, II, VI, 16, trad. citată, p. 577.

24. *Ibidem*, II, VII, 20, p. 578 și *De mysteriis*, V, 28, trad. citată, p. 293; «Ai coborît, așadar, la Iudina baptismală; adu-ți aminte ce ai răspuns: că tu crezi în Tatăl, crezi în Fiul, crezi în Sfântul Duh».

25. În această privință a se vedea, *De mysteriis*, VI, 29, trad. citată, p. 293–294 și *De sacramentis*, III, I, 1, trad. citată, p. 579.

26. *De mysteriis* VI, 31, trad. citată, p. 294 și *De sacramentis*, III, I, 4, trad. citată, p. 580: «Te-ai ridicat din apa piscinei; Ai ascultat citirea...».

27. *De mysteriis*, VI, 31–32, 33, trad. citată, p. 294.

Drept semn al nevinovăției, cei botezați îmbrăcau haine albe, după care urma o nouă fază a inițierii : e vorba de «spirituale signaculum»²⁸, adică Taina Mirungerii. La aceeași taină se referă și expresia «quando consignavis»²⁹. Sfântul Ambrozie nu ne spune, cum se făcea Ungerea cu sfântul Mir, însă el zice că această ungere revarsă asupra celui nou-botezat cele șapte daruri ale Sfântului Duh, este energie dumnezeiască spre punerea în lucrare a virtuților :

«Urmează pecetea duhovnicească, pentru că ceea ce rămîne după botez se face ca o desăvîrșire, atunci cînd la invocarea preotului, se revarsă Duhul Sfînt, Duhul înțelepciunii și al înțelegerii, Duhul sfatului și al puterii, Duhul cunoașterii și al evlaviei, Duhul temerii de cel sfînt, ca cele șapte virtuți ale Duhului»³⁰.

Spălată prin aceste mari taine, mulțimea numeroasă (a neofitilor) se îndrepta spre altar, pentru a primi pentru prima dată Sfînta Împărtașanie. Acum «ceea ce ochiul n-a văzut, nici urechea n-a auzit... ; pe acestea le-a pregătit Dumnezeu celor ce-l iubesc pe El» (I Cor. II, 9).

3. *Explicarea dată de Sfîntul Ambrozie riturilor Botezului și Mirungerii.* — Sfîntul Ambrozie, vorbind de simbolismul tainelor, nu înțelege să neglijeze realitatea lor. El insistă în catehezele sale că noi trebuie să fim siguri de eficacitatea acestora, nu concepe trăirea creștină despărțită de harul tainelor. Fiecare act din rînduiala botezului își are simbolismul și rostul său atît în istoria Vechiului cît și în a Noului Testament.

Botezul creștin a fost preînchipuit în Vechiul Testament de potopul lui Noe³¹, și de trecerea evreilor prin Marea Roșie³². Apa și Duhul Sfînt curățesc păcatele și sînt de neapărată trebuință în Taina Sfîntului Botez. «Căci ce este apa fără crucea lui Hristos? O materie obișnuită, fără nici o putere pentru Taină. Și dimpotrivă, nici fără apă nu poate fi taina renașterii :

«Căci de nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va intra în împărăția lui Dumnezeu» (Ioan III, 5)³³.

În apă se îngroapă toată fărădelegea. Baptisteriul sau cristelnița preînchipuie cel de al doilea cort al templului (Sfînta Sfîntelor) Vechiului Testament :

«La ce țintește aceasta? Ca să pricepeți ce este al doilea cort, în care preotul v-a făcut să intrați, în care marele preot intră de obicei o singură dată pe an, adică *baptisteriul*, unde a înflorit toiagul lui Aaron»³⁴.

De asemenea, baptisteriul este asemănat cu o piscină :

«După aceea ai venit mai aproape ; ai văzut *piscina* (baia botezului)»³⁵.

28. *De sacramentis*, III, II, 8 și *De mysteriis*, VII, 42, la J. Quasten, *op. cit.*, p. 158 și 131.

29. *De sacramentis*, III, II, 10 (la Quasten, *op. cit.*, p. 153).

30. *Ibidem*, III, II, 8 (trad. citată, p. 581-582).

31. *De sacramentis*, II, I, I, trad. citată, p. 574.

32. *Ibidem*, I, VI, 20, trad. citată, p. 573 și *De mysteriis*, III, 12, trad. citată, p. 289.

33. *De mysteriis*, IV, 20, trad. citată, p. 291.

34. *De sacramentis*, IV, I, 2, trad. citată, p. 583.

35. *Ibidem* I, III, 9, p. 572.

Cei care ies din ea sînt renăscuți la o nouă viață, plină de har și adevăr.

Cuvintele pe care preotul le rostește în rugăciunile botezului sînt cuvintele cerești ale lui Hristos :

«Așadar, să luăm acum seama. Vine preotul, rostește rugăciunile la apa botezului, cheamă numele Tatălui, prezența Fiului și a Sfîntului Duh, folosindu-se de *cuvintele cerești* care sînt ale lui Hristos»³⁶.

Această invocare își face efectul indiferent de vrednicia sau meritele slujitorilor.

Ungerea prebaptismală e comparată de Sfîntul Ambrozio cu ungera atletilor lui Hristos (I Cor. IX, 25)³⁷. Cel care nu va fi botezat în numele Sfîntei Treimi, nu poate dobîndi iertare de păcate și darul Sfîntului Duh. Prin botez noi murim pentru păcatele noastre și înviem în Dumnezeu prin harul lui Hristos :

«Este deci o moarte, dar nu o moarte adevărată a trupului, ci în asemănare ; căci atunci cînd te scufunzi în apa botezului, iei asupra ta asemănarea morții și îngropării lui Hristos, primești taina crucii lui. Cuiul lui Hristos să te țină pe tine cînd slăbiciunea firii omenеști te cheamă înapoi»³⁸.

Sîntem botezați într-un singur nume, adică în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, pentru că prin acest nume toți am fost mîntuiți spre harul vieții.

După botez primim Taina Ungerii cu Sfîntul Mir, drept pecete a vieții celei veșnice :

«După aceea, desigur, te-ai ridicat la preot ; ia seama ce a urmat. Acesta este mirul de care și Solomon spune : «Mir vărsat este numele tău, pentru aceea te-au îndrăgît fecioarele și te-au tras la ele» (Cînt. Cînt. I, 2). De asemenea David spune : «Ca mirul pe cap, care coboară pe barbă, pe barba lui Aaron» (Ps. CXXX, 11, 12). Asemenea harului duhovnicesc, prin ungera cu Sfîntul Mir sîntem unși pentru împărăția lui Dumnezeu»³⁹.

Sfîntul Ambrozio menționează că îndată după botez li se spală neofitilor de către arhiereu picioarele⁴⁰, obicei care mai tîrziu a fost înlăturat din cauza mulțimii celor care se botezau. În această spălare a picioarelor stă slujirea smereniei, căci Domnul spune : «Dacă Eu Domnul și Învățătorul vostru, v-am spălat picioarele, cu atît mai mult și voi trebuie să vă spălați picioarele unui altuia» (Ioan XIII, 14).

Se spălau numai picioarele :

«fiindcă Adam a fost ispitit de diavolul și i s-a vărsat venin peste picioare, pentru ca să vină un sprijin mai mare al sfințirii tocmai în partea aceea asupra căreia șarpele și-a întins cursa, pentru ca după aceea să nu te mai poată doborî niciodată»⁴¹.

36. *Ibidem*, II, V, 14, p. 577. 37. *Ibidem*, I, II, 4, p. 571.

38. *Ibidem*, II, VII, 23, p. 279. 39. *De mysteriis*, VI, 29, p. 293, 294.

40. *De sacramentis*, III, I, 4, p. 580. În Galia episcopul spăla picioarele neofitilor îndată după botez, imitînd pe Mîntuitorul, ceea ce confirmă și alte documente, ca de ex. Cezar de Arelate, *Sermones CLXVIII, CCLVII*. P. L., XXXIX, 2071 și 2220) : can. 48 al sinodului din Elvira (circa 303) s. a. (trad. citată, n. 56).

41. *De sacramentis*, III, I, 7, trad. citată, p. 581 și *De mysteriis*, VI, 31—33, p. 293—294.

După spălarea picioarelor neofiții se îmbrăcau în veșminte albe, ca să arate că s-au dezbrăcat de haina păcatelor și s-au îmbrăcat în veșmintul curat al nevinovăției.

Veșmintele neofiților sînt asemănate cu veșmintul lui Hristos și cu slava învierii Sale. «Avînd Biserica aceste veșminte, dobîndite prin baia renașterii, spune în Cîntarea Cîntărilor :

«Neagră sînt și frumoasă, fiice ale Ierusalimului» (I, 4—5). Neagră prin șubrezenia firii omenești, frumoasă prin har. Privind fiicele Ierusalimului aceste veșminte, spun mirate : «Cine este aceasta, care se urcă albită.? (Cînt. Cînt. VII, 5). Aceasta era neagră, cum s-a făcut dintr-o dată albă ?»⁴².

Din cele expuse pînă acum cu privire la rînduiala și explicarea Botezului și Mirungerii, rezultă că Sfîntul Ambrozie are o concepție realistă despre Sfintele Taine ; el pune accentui pe harul aflător în ele, care constituie elementul de bază în trăirea duhovnicească.

Scrierile *De mysteriis* și *De sacramentis* reprezintă o mărturie de valoare a tradiției creștine apusene din veacul al IV-lea. Ele conțin elemente de mare însemnătate pentru rînduiala și explicarea Tainelor inițierii creștine din acea vreme.

Sfîntul Ambrozie rămîne cel mai strălucit dintre episcopii «care au ilustrat în Biserica Veche scaunul episcopal de la Milan». Trăitor în epoca de aur a creștinismului, el ne-a lăsat scrieri de o deosebită valoare cu privire la perioada de înflorire a catehumenatului. Personalitatea sa strălucește alături de cea a altor mari mistagogi ai acelei epoci, ca cea a sfîntului Chiril al Ierusalimului, Sfîntul Ioan Hrisostom, Teodor de Mopsuestia și alții⁴³.

Cateheza baptismală a Sfîntului Ambrozie are fără îndoială o orientare practică, o adaptare la problemele și situația Bisericii din acea vreme și din eparhia sa.

4. *Scurtă comparație între ritul Botezului și al Mirungerii descris de Sfîntul Ambrozie și ritul catolic actual.* — Dacă confruntăm rînduiala celor două Sfinte Taine descrise și explicate de Sfîntul Ambrozie cu cea din uzul Bisericii Romano-Catolice de azi, vom constata că ele se aseamănă în punctele fundamentale. Rînduiala Tainei Sfîntului Botez, așa cum se săvîrșește azi în Biserica Romano-Catolică, păstrează în linii generale aceleași rituri întîlnite și în rînduiala consemnată de Sfîntul Ambrozie, cu unele mici adaosuri.

În schimb, rînduiala catolică de azi, a Mirungerii, se deosebește mai mult de cea practică în vremea Sfîntului Ambrozie. Ea nu se administrează imediat celui botezat, ci mult mai tîrziu de obicei la 7 sau chiar la 12 ani.

Revenind la Taina Sfîntului Botez, între rînduiala practică în vremea Sfîntului Ambrozie și cea din Biserica Romano-Catolică de azi există unele asemănări dar și deosebiri în unele amănunte. În privința asemănărilor, și astăzi în rînduiala botezului catolic se întîlnește : ritul

42. *De mysteriis*, VII, 34—35, p. 295. 43. Vasile Bria. *op. cit.*, p. 350—351.

deschiderii urechilor și al nărilor, exorcizmele și ungerea prebaptismală⁴⁴.

Cele trei întrebări, pe care episcopul le pune candidaților înainte de a fi botezați, astăzi le pune preotul. Ca și la Sfântul Ambrozio, noul creștin primește, îndată după botez, o haină albă, simbol al curățeniei și o luminare aprinsă, cu care se va prezenta la Mirungere și la prima împărtășanie. A fost scos din practică ritul spălării picioarelor.

În schimb, în rînduiala botezului romano-catolic întîlnim rituri noi, cum este cel al sării. Acest rit se administrează înainte de cel al deschiderii urechilor și nărilor. Preotul dă puțină sare exorcizată celui ce se botează, ca simbol al înțelepciunii creștine, după care nașul rostește Simbolul credinței și Tatăl nostru. Botezul nu se mai face în baptisterii, prin cufundare, ci prin turnare. Preotul rostește formula «Eu te botez în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh» și toarnă de trei ori apă peste capul celui ce se botează.

În acest scop, apa pentru botez se sfințește de către episcop în Simbăta cea mare⁴⁵ și se distribuie la fiecare parohie; de asemenea în Joia cea mare se sfințește untdelemnul cu care se face ungerea prebaptismală (oleum catechumenorum).

Ceea ce se pare că anticipă ungerea cu Sfântul Mir, care la romano-catolici se dă abia la vârsta de 7 sau 12 ani, este ungerea noului creștin de către preot cu erisma (untdelemn cu balsam), îndată după botez, drept semn că acesta a devenit creștin și că sufletul său a fost întărit cu harul Sfântului Duh.

Din această privire comparativă a rînduiei botezului, la Sfântul Ambrozio și în Biserica Romano-Catolică de azi, rezultă că valoarea personalității Sfântului Ambrozio nu stă numai în ceea ce el a scris și a cuvîntat, ci mai presus de toate în incomparabila lui activitate practică.

Scrierile sale *De sacramentis* și *De mysteriis* rămîn documente de valoare pentru istoria cultului în Biserica din Apus și în mod deosebit, cu privire la cele trei Taine ale inițierii creștine: Botezul, Mirungerea și Sfînta Euharistie.

RÎNDUIALA SLUJBEI BOTEZULUI ȘI A MIRUNGERII, DESCRISĂ ȘI EXPLICATĂ DE TEODOR DE MOPSUESTIA

1. *Cuprinsul cuvîntărilor catehetice ale lui Teodor de Mopsuestia.* — «Pionul cel mai raționalist al Școlii Antiohiene»⁴⁶, Teodor de Mopsuestia, s-a născut la Antiohia pe la 350 dintr-o familie bogată, și și-a însușit o cultură aleasă⁴⁷. La îndemnul Sfîntului Ioan Gură de Aur, cu care se împrietenișe, el a renunțat la cariera juridică, și au intrat împreună în mînăstirea condusă de Diodor și Carterios la Antiohia. În anul 383 el a

44. Informațiile în legătură cu practica actuală a botezului în Biserica Romano-Catolică le-am primit din partea Părintelui Protopop Zudor Francisc, parohul bisericii Bărăția din capitală.

45. Dom. Gaspar Leleuvre, *Liturgie. Ses principes fondamentaux*, Paris, 1936, p. 73.

46. Pr. Prof. I. G. Coman, *op. cit.*, p. 192.

47. F. Cayré, *op. cit.*, vol. I, Paris, 1927, p. 443.

fost hirotonit preot la Antiohia de către episcopul Flavian, iar în 392 este ales episcop de Mopsuestia în Cilicia, păstorind apoi Biserica de aici până la moartea sa, întâmplată în 428. «Cult și inteligent, curios să pătrundă și să explice totul pe cale rațională, Teodor de Mopsuestia a lăsat o operă considerabilă, care în cea mai mare parte s-a pierdut, din pricina condamnării sale postume la Sinodul al V-lea Ecumenic, ajungând până la noi numai o parte din operele sale exegetice și dogmatice»⁴⁸.

Înzestrat cu o remarcabilă cultură teologică, el a tratat multe laturi ale doctrinei creștine. O atenție deosebită a acordat Teodor de Mopsuestia Sfintelor Taine, îndeosebi Botezului, Mirungerii și Sfintei Euharistii. Ca și Sfântul Ambrozie, el a ținut o serie de cuvântări catehetice cu privire la aceste Sfinte Taine fără a ne indica locul și anul susținerii lor⁴⁹.

Aceste cuvântări au fost destul de răspândite în Bisericile Răsăritene, îndeosebi la nestorienii ele s-au bucurat de mare considerație. Papa Pelagiu le numește «Interpretarea simbolului celor 318 Părinți», Hesychius de Ierusalim «Cuvântări mistice», Fecundus Hermianus «Cartea către botezați», iar Teodosie Catolicul (853—858) recomandă celor ce se dedică artei de a învăța și scrie «Codul misterelor (tainelor)» de Teodor de Mopsuestia.

În alte documente nestoriene este amintită, printre operele lui Teodor de Mopsuestia *Explicarea credinței celor 318 Sfinți Părinți și a Liturghiei*, sau *Cartea misterelor și Cartea despre credință*. Aceste două opere au alcătuit la început o singură colecție, aceea a *Cuvântărilor catehetice*⁵⁰.

Textul lor original grecesc s-a pierdut din cauza condamnării autorului la Sinodul al V-lea Ecumenic (553) ca promotor al nestorianismului, dar a rămas o versiune siriacă a lor, editată cu traducere engleză de A. Mingana⁵¹. Partea I-a cuprinde zece cuvântări în care se explică Simbolul credinței. Partea a II-a, cuvântarea întâia tratează despre Rugăciunea domnească; cuvântările 2, 3, 4 despre Botez, iar cuvântările 5 și 6 explică sfânta liturghie.

Teologul german Adolf Rucker a extras și redat în traducere latină, textele din aceste cateheze care interesează mai ales ritul celor trei Taine creștine de inițiere și explicarea lor⁵². În aceste cateheze Teodor de Mopsuestia se preocupă mai mult de explicarea formularului liturgic. Explicarea sa constituie tipul reprezentativ al comentariilor liturgice verbale sau literale⁵³.

48. Pr. Prof. I. G. Coman, *op. cit.*, p. 192—193.

49. Probabil că aceste cuvântări să le fi ținut în timpul episcopatului său în Cilicia la 392 în catedrala episcopală, sau în perioada cât a fost preot la Antiohia (383).

50. Ad. Rucker, *Introducere la ediția «Ritus baptismi et missae...»*, p. 5—6.

51. A. Mingana, *Theodorus of Mopsuestia: Commentary on the eucharist*, Cambridge, 1933 (Woodbrooke Studies, vol. V).

52. Teodor de Mopsuestia, *Ritus Baptismi et Missae, Quem descripsit in sermonibus cateheticis*. In linguam latinam translatus ab Adolfo Rucker. Monasterii, Typis, Aschendorff, 1933. Textele care interesează Botezul și Mirungerea, p. 10—18. Restul se referă la Euharistie.

53. Dia. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 4.

Cu ajutorul extraselor editate în traducere latină de Ad. Rücker vom căuta să reconstituim rînduiala Botezului și a Mirungerii în Biserica Sirienilor Răsăriteni în vremea lui Teodor de Mopsuestia, adică pe la începutul secolului al V-lea.

2. *Rînduiala Botezului și a Mirungenii, descrisă de Teodor de Mopsuestia.* — În comparație cu Sfîntul Chiril al Ierusalimului și Sfîntul Ambrozie la care se găsește o explicație completă și sistematică a ritualului Tainelor de inițiere, la Teodor de Mopsuestia această explicație este presărată fragmentar în textul *Catehezelor* sale; în schimb rînduiala Botezului pare că reiese destul de clar din referințele sale.

În această rînduială distingem două părți: 1) O parte premergătoare Botezului, care constă din înscrierea numelui și exorcizme; 2) Slujba propriu-zisă a Botezului.

Cel care dorea să primească Sfîntul Botez trebuia să vină la Biserică însoțit de nașul său⁵⁴. Preotul îl întreba pe candidat despre viața lui, dacă este pregătit pentru a dobîndi dreptul de cetățenie al acestei cetăți (a Bisericii), iar cel care dădea răspunsul la întrebările preotului era nașul, sau cel ce făgăduia. «Cu adevărat el se numește promițător (naș), pentru că din mărturia lui se cunoaște vrednicia celui care vine la botez»⁵⁵. Nașul era cel care înscria pe candidat în cartea (registru) bisericii, iar alături își înscria și numele său⁵⁶.

După înscriere urmau exorcizmele. Candidatul stătea dezbrăcat de hainele exterioare, desculț, cu picioarele pe niște haine păroase, pentru a-și aduce aminte de păcatele trecute: «Stai cu mîinile întinse după chipul celui care se roagă și avînd ochii lăsați în jos, ca și cum ai vrea să-l îndupleci spre îndurare pe judecător»⁵⁷.

Exorcizții⁵⁸ cu voce puternică, timp îndelungat, cereau ca dușmanul (diavolul) să fie alungat departe. După exorcizare, în perioada premergătoare Botezului, candidații trebuia să învețe Simbolul credinței și Tatăl nostru și să mediteze continuu la cuvintele acestora.

De îndată ce sosea timpul primirii tainei, candidatul, însoțit de către diacon, era condus în fața preotului pentru a se mărturisi și a face făgăduință lui Dumnezeu, adică să mărturisească adevărurile de credință și să promită că le va păstra cu tărie și nu le va lepăda niciodată, «ci pînă la sfîrșitul vieții vei fi statornic în mărturisirea Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh»⁵⁹.

54. În traducere nașul este numit «sponsor», adică promițător sau chezaș (*Ritus Baptismi...*, p. 10). 55. *Ibidem*.

56. Menționăm că despre obiceiul înscrierii numelui la Botez vorbește și Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza treia*, 2, trad. românească, de Pr. D. Fecioru, part. I, București, 1913, p. 87-88.

57. «Stas enim manibus extensis more orantis et deorsum inclinans oculos tuos et permancus, et ad misericordiam commoveas iudicem» (*op. cit.*, p. 11).

58. Se știe că exorcizții făceau parte din clerul inferior și aveau un rol bine definit în slujba botezului, acela de a face exorcizmele. Despre exorcizme și exorcizții vezi: Fr. J. Dölger, *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual*, (Paderborn 1909). Art. *Exorcisme* și *Exorciste*, în «*Diction. de Théol. Cath.*», t. V, 2, col. 1762-1786; «*Diction. d'Archéol. Chrét. et de Liturgie*», t. V, 1, col. 961-977. De asemenea Pr. V. Coman, *Exorciztu în Dreptul Bisericesc*, Brașov, 1915.

59. Teodor de Mopsuestia, *Ritus Baptismi...*, p. 11.

La îndemnul preotului, cel ce urma să primească Sfântul Botez făcea lepădările, rostind următoarele cuvinte :

«Mă lepăd de satana și de îngerii lui, și de toate rătăcirile lui, și de toată oștirea lui și de toate amăgirile lui și de lume și fac legământ și cred și mă botez în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh»⁶⁰.

În timpul lepădărilor, preotul îmbrăcat într-o haină albă de in, însemna pe frunte cu untdelemn pe candidat⁶¹, rostind formula : «Se însemnează (X) în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh», iar nașul întindea o fașă de in peste capul viitorului creștin, semn al libertății la care acesta era chemat.

Acum preotul începea sfințirea apei. După ce apa era sfințită prin rugăciunea preotului și coborîrea Sfântului Duh, candidatul, dezbrăcîndu-se, intra în apă⁶². Ridicîndu-și mîinile și punîndu-le peste capul celui ce se boteza, preotul îl afunda cu capul în apă de trei ori, rostind formula : «Se botează (X) în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh»⁶³. Îndată ce ieșea din apă, noul creștin era îmbrăcat într-o haină albă, strălucitoare, semn al veacului ce va să fie, iar preotul îl ungea cu Sfîntul Mir.

Taina Ungerii cu Sfîntul Mir, fiind strîns legată de cea a Sfîntului Botez, este doar menționată la Teodor de Mopsuestia, care se mulțumește să ne spună : «Așadar, după ce ai primit harul botezului și te-ai înveșmîntat în haina albă și curată, se apropie preotul de tine și te însemnează pe frunte, spunînd : «Însemnează-se (X), în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh»⁶⁴.

3. *Explicarea riturilor Botezului și Mirungerii.* — În ceea ce privește explicarea riturilor Botezului și Mirungerii la Teodor de Mopsuestia se poate spune că aceasta este prea puțin dezvoltată. El nu menționează nici un simbol sau preînchipuire a Botezului și a Mirungerii în istoria Vechiului și a Noului Testament. Este mai mult o interpretare literală și doctrinară, decît simbolică.

La Teodor de Mopsuestia Biserica este asemănată cu o cetate, iar cel ce se botează devine cetățeanul ei. Preotul este asemenea unui administrator și prin mijlocirea lui încheiem legământ cu Dumnezeu și facem făgăduințele că vom deveni credincioșii Lui și soldații Lui, fiind statornici în făgăduințele noastre în vecii vecilor⁶⁵.

Prin exorcisme noi îndepărtăm pe diavolul și de aceea zicem : «Mă lepăd de satana». În continuare, Teodor de Mopsuestia ne arată ce înseamnă aceste cuvinte. Satana și îngerii lui sînt oamenii care au primit în orice mod răutatea lui și o transmit și altora. Îngeri ai satanei sînt

60. *Ibidem.* p. 13.

61. Este vorba de ungerea prebaptismală, pe care și Sf. Ambrozie o amintește în, *De sacramentis*, I, II, 4. Trad. citată, p. 571.

62. Menționăm că, în fragmentele pe care le avem la îndemînă, Teodor de Mopsuestia nu indică în mod precis locul unde se făcea Botezul, în baptisteriu sau în apă curgătoare : «Postquam haec tibi facta sunt, tempore supra a nobis indicato, descendis in aquam, quae sancificata est benedictione sacerdotis». *Ritus baptismi...*, p. 17.

63. *Ibidem.*

64. Teodor de Mopsuestia, *Ritus Baptismi...*, p. 18.

65. *Ibidem.*, p. 12.

toți cei care ascultă de voința lui, pentru a duce pe oameni la cădere și ruină⁶⁶.

Preotul săvârșește Sfântul Botez înveșmîntat în haină de in, albă și curată, pentru ca prin aceasta să arate bucuria veacului luminii, la care noul creștin este chemat.

Ungerea cu untdelemn dinainte de botez simbolizează, după Teodor de Mopsuestia, veșmîntul nemuririi, cu care ne vom înveșmînta prin Botez. Prin această însemnare devenim «ostași ai Aceluia care este cu adevărat Împărat și cetățeni ai Împărăției cerurilor»⁶⁷. Vălul de în simbolizează libertatea. «După ce ai fost însemnat pe frunte îți pui pe cap vălul, care este semnul libertății la care ai fost chemat»⁶⁸.

Ungerea cu Sfîntul Mir a fost preînchipuită atunci cînd Duhul Sfînt în chip de porumbel a venit și s-a oprit deasupra lui Iisus, de aceea se spune că a fost uns de Duhul (Luca IV, 18). În același fel ungera uleiului pătrunde și în cei care se ung de către oameni și nu se mai separă de ei. Astfel se prezintă rînduiala și explicarea Botezului și Mirungerii după fragmentele (pe care le-am avut la îndemîină) din Catehezele lui Teodor de Mopsuestia.

4. *Rînduiala Botezului și a Mirungerii descrisă de Teodor de Mopsuestia, față de cea ortodoxă de azi.* — Dacă vom face o comparație între rînduiala Botezului la Teodor cu cea a Bisericii Ortodoxe de azi⁶⁹, vom constata că acestea se aseamănă foarte bine între ele. Rînduiala botezului din ritul ortodox păstrează în general aceleași elemente fundamentale din rînduiala prezentată de Teodor de Mopsuestia, avînd numai pe alocuri unele inversări sau adaosuri.

Partea premergătoare Botezului, care la Teodor de Mopsuestia consta din înscrierea numelui și exorcizme, se întilnește și în rînduiala de azi a Botezului la ortodocși. Ea cuprinde în schimb o serie de rugăciuni la facerea catehumenului, care țin locul exorcizmelor și pe care preotul le citește celui ce urmează a fi botezat.

Înscrierea numelui nu constituia un rit, ci o problemă de ordin administrativ-bisericesc care se practica pe vremuri fără a face parte integrantă din rînduiala botezului.

Deoarece astăzi botezul nu se mai administrează, ca în vremea lui Teodor de Mopsuestia, catehumenilor, care aveau după exorcizare un timp pentru inițiere în doctrina și cultul Bisericii creștine, ci în general copiilor, îndată după rugăciunile de exorcizare urmează lepădările. Nașul este cel care răspunde la întrebările preotului și tot el face mărturisirea de credință în numele celui ce urmează a fi botezat.

Menționăm că lepădările și mărturisirea de credință în rînduiala descrisă de Teodor de Mopsuestia făceau parte din slujba Botezului propriu-zis. În timpul lepădărilor, pe vremea lui Teodor de Mopsuestia,

66. *Ibidem*, p. 13.

67. «Militem ejus. qui vere est rex, et civem civitatis coelestis» (*Ritus baptismi.*, p. 15).

68. «Sed postquam signatus es, imponens super caput tuum linum, quod est signum libertatis. ad quem vocatus es» (*Ibidem*, p. 13).

69. Pentru rînduiala Botezului ortodox, a se vedea: *Molitfelnic*, București, 1965, p. 16 ș. u.

se făcea ungerea prebaptismală, pe care în rînduiala ortodoxă o găsim plasată imediat înainte de cufundarea în apă a candidatului la botez. De asemenea, sfințirea apei urma după ungerea prebaptismală, pe cînd la noi aceasta se face îndată după lepădări.

La ortodocși, ca și în toate Bisericele Răsăritene Necalcedoniene, Botezul se săvîrșește și astăzi, ca și atunci, prin cufundare în apă de trei ori, rostindu-și formula binecunoscută: «Botează-se (X) în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh».

Preotul ortodox folosește fașa de in, amintită de Teodor de Mopsuestia, pentru a șterge fața celui nou-botezat, rostind formula «Îndreptatu-te-ai, luminatu-te-ai, sfințitu-te-ai, spălatu-te-ai, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh».

Ungerea cu Sfîntul Mir urmează după cufundarea în apă, nu la sfîrșitul slujbei.

În rînduiala botezului ortodox se întîlnesc, în plus față de cea relatată de Teodor de Mopsuestia: Apostolul, Evanghelia, o serie de cîntări și rugăciuni la spălarea pruncului și tunderea părului, despre care Teodor de Mopsuestia nu amintește nimic, fie pentru că ele nu existau în practica Botezului de atunci, fie că, dacă existau, el le-a socotit fără importanță pentru tîlcuirea slujbei.

Din această expunere comparativă rezultă că rînduiala Botezului din *Catehezele* lui Teodor de Mopsuestia se aseamănă cu cea a Botezului ortodox de azi, constituind una dintre mărturiile cele mai prețioase ale tradiției vechi și generale, păstrată în toate Bisericele Răsăritene.

Ea se aseamănă în linii generale cu cea descrisă în operele Sfîntului Ambrozie pe care am prezentat-o mai înainte, și care este mai dezvoltată și mai amănunțită decît cea din explicarea lui Teodor.

Se pare că aceeași rînduială o întîlnim și la sirienii-monofiziți și nestorienii de azi, păstrători ai rînduiei în vigoare pe vremea lui Teodor de Mopsuestia, cu deosebirea că la nestorienii Botezul este încadrat azi într-o slujbă asemănătoare cu cea a liturghiei în care sfințirea apei și a untdelemnului ține locul epiclezei euharistice, iar actul propriu-zis al Botezului ține locul Împărtășaniei.

Nici la nestorienii nici la sirienii-monofiziți nu s-a păstrat însă obiceiul de a pune peste capul noului-botezat un vâl de in, obicei menționat de Teodor de Mopsuestia ⁷⁰.

*

Cunoașterea rînduiei și explicării Botezului și a Mirungerii la Sfîntul Ambrozie și la Teodor de Mopsuestia contribuie la cunoașterea istoriei și a evoluției cultului creștin în general și a Tainelor de inițiere creștină, în special, arătîndu-ne în primul rînd modul în care erau săvîrșite și cum erau înțelese aceste taine în diferitele regiuni ale creștinătății din Biserica-Vechi, și al doilea cit de fidel s-au păstrat în Bise-

70. Pentru rînduiala Botezului și a Mirungerii la necalcedonienii de azi, vezi descrierea sumară din R. P. Janin, *Les Eglises séparées d'Orient*, Paris, 1927, p. 155-170; ceva mai pe larg. la același, *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, ed. III, Paris, 1936, p. 453 și 492-493.

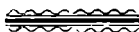
rica Ortodoxă vechile tradiții și practici de cult ale creștinismului primar.

Două lucruri mai importante putem desprinde și reține, în concluzie, din studiul comparativ al operelor acestor doi mari mistagogi :

a) Că în a doua jumătate a secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea se poate constata încă o accentuată uniformitate în modul de săvârșire și interpretare a Botezului și a Mirungerii ; riturile fundamentale ale acestor două taine precum și înțelesurile simbolice legate de ele erau aceleași atât în Răsărit cât și în Apus. În amănunte însă, adică în ceea ce privește riturile secundare ale acestor două Sfinte Taine, se constată încă din această vreme existența unui număr apreciabil de diferențe între Apus și Răsărit, îndeosebi Apusul inovând cu unele ceremonii și practici noi (ca de exemplu : Ritul deschiderii urechilor), care se vor accentua cu timpul, așa cum s-a întâmplat și în alte domenii ale cultului în Apus.

b) Îndeosebi studiul operei Sfântului Ambrozie încredințează că, și în Apus, în vremea acestui Mare Sfânt, Botezul se făcea prin afundare, ca și în Răsărit, iar nu prin stropire sau turnare, cum se face azi în Apus, și că, de asemenea, Mirungerea sau Confirmarea avea loc îndată după Botez, adică așa cum se procedează pînă azi în Biserica Ortodoxă, — care și din punctul acesta de vedere a păstrat mai fidel decît Bisericile Apusene învățătura și practica de cult a Bisericii-Vechi din epoca ecumenicității ei.

Iată deci cum studiul vechilor documente literare din epoca patristică, întărește și mai mult convingerea că, în modul săvârșirii Tainelor principale de inițiere creștină, Biserica Ortodoxă stă neclintită pe temelii învățăturii și practicii vechi creștine.



ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE RAI ȘI IAD*

Eshatologia, acea parte a învățaturii creștine care se ocupă de starea ultimă și definitivă a creaturii, a solicitat de la început, în chip deosebit, interesul credincioșilor. Moartea a fost socotită încă din vechime ca o cortină imobilă, dincolo de care s-au bănuit răspunsuri definitive la marile întrebări, și încercarea de a da la o parte vălul, sau măcar de a întrezări ceva din pînza lui, n-a cunoscut niciodată limite și renunțări. Descoperirea dumnezeiască a fost aceea care, în chip umbrat întii, în Vechiul Testament, apoi, desăvîrșit în Noul Testament, deși ă lăsat moartea în continuare ca o cortină imobilă, a făcut-o străvezie, așa încît credincioșii creștini văd printr-însa cu ochii credinței, atît cît a socotit Dumnezeu de trebuință să fie văzut. Ei știu că soarta lor de dincolo — fericirea sau nefericirea — atîrnă de credința și de faptele lor de aici, la împlinirea cărora însuși Dumnezeu îi ajută cu harul și cu iubirea Sa. Tocmai faptul că acest «dincolo» poate fi fericire sau nefericire, ține trează atenția credincioșilor într-acolo, pentru că însăși atenția, privegherea, trezvia, așteptarea cu grijă, e o primă condiție a dobîndirii fericirii.

În unele aspecte de amănunt, și uneori chiar în elementele ei fundamentale, eshatologia a cunoscut, în istoria gîndirii creștine, și opinii contradictorii, care n-au făcut însă altceva decît să ducă la afirmarea și formularea din ce în ce mai clară a mărturisirii de credință creștină. Controversele s-au alimentat fie din dorința prea mare de cunoștințe amănunțite, fie din încercarea de a potrivi pe măsura înțelegerii omenești, unele laturi tainice și aparent contradictorii ale însăși Revelației.

Cercetarea învățaturii ortodoxe ne va introduce însă în domeniul certitudinilor revelate sau implicate în revelație, în măsură să răspundă, exigențelor de claritate și precizie.

Învățătura Sfintei Scripturi cu privire la rai și iad, în general. — În Evanghelia după Matei (cap. XXV) se redă învățătura Mîntuitorului despre judecata viitoare. Elementul caracteristic al acestei judecăți este împărțirea în două a celor prezenți, împărțire motivată de faptele fiecărui. Unii vor fi de-a dreapta, către care Mîntuitorul va zice: «Veniți binecuvîntați Tatălui Meu și moșteniți Împărăția gătită vouă de la facerea lumii», iar către cei de-a stînga va zice: «Duceți-vă de la Mine blestemaților, în focul cel veșnic, care este gătit diavolului și îngerilor lui». Și încheie: «Și se vor duce aceștia în munca veșnică, iar dreptii în viața veșnică» (Matei XXV, 46). Foarte multe alte texte vor descrie atît fericirea din Împărăția cerurilor, cît și nefericirea din iad. Le vom însemna pe cele mai importante :

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost alcătuită sub conducerea D-lui Prof. N. Chișescu, care a și dat avizul să fie publicată.

Cei drepți vor trăi veșnic (Matei XXV, 46 ; Luca XX, 36 ; Apoc. II, 11), vor contempla pe Dumnezeu (Matei V, 8), vor fi ca îngerii (Marcu XII, 25 ; Luca XX, 36), vor ședea pe scaune judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israel (Matei XIX, 28), vor lua parte la ospete cu patriarhii (Matei VIII, 11), vor străluci ca soarele (Matei XIII, 43), vor primi cununi (I Petru V, 4), vor gusta din pomul vieții care se află în mijlocul raiului (Apoc. II, 7), vor fi îmbrăcați în haine albe și vor fi scriși în cartea vieții (Apoc. III, 5), vor fi înfiați de Dumnezeu (Apoc. XXI, 7), nu vor mai fi flămânzi, nu vor înseta, nu vor plînge (Apoc. VI, 16—17), vor cunoaște în chip desăvârșit (I Cor. XIII, 12), vor fi pururea cu Hristos (I Tes. IV, 17), vor vedea slava Lui (Ioan XVII, 24), vor avea corpuri cerești asemenea lui Hristos (Filip. III, 21), vor domni împreună cu Hristos (II Tim. II, 12).

Despre fericirea din rai, Sfântul Apostol Pavel spune concludiv: «Ceea ce a pregătit Dumnezeu pentru cei ce-l iubesc, acelea ochiul încă nu le-a văzut, și urechea nu le-a auzit, și la inima omului nu s-au suit» (I Cor. II, 9).

Ei vor locui în cer (Matei, V, 12, 45 ; VI, 20 ; Luc. VI, 23), care este patria celor drepți și cetate (Evrei XI, 16) și loc (Ioan XIV, 2). Acest loc se mai numește Împărăție (Matei XIII, 43 ; XV, 34), Ierusalim ceresc (Gal. IV, 26), Noul Ierusalim (Apoc. III, 12), Sfântul Ierusalim cetatea cea mare (Apoc. XXI, 10), Sînul lui Avram (Luca XVI, 22), rai (Luca XXIII 43 ; II Cor. XII 3). În rai dreptii vor sluji neîncetat lui Dumnezeu (Apoc. XII, 15 ; XXII, 3), îi vor cânta laude (Apoc. XIV, 2—3 ; Apoc. XV, 3—4 ; XIX, 5—6), îl vor adora în rugăciune (Apoc. V, 8, sq. ; VII, 11—12), și I se vor închina (Apoc. X, 4).

Cei păcătoși vor suferi în foc veșnic (Matei XXV, 41 ; IX, 43, 45 ; Marcu IX, 44, 48 ; Luca III, 17 ; XVI, 24), vor fi îndepărtați de la Domnul (Luca XIII, 27 ; II Tes. I, 8—9), vor fi aruncați într-un loc unde va fi întuneric, plîngere și scrișnire a dinților (Matei VIII, 12 ; XXV, 30 ; XIII, 50 ; Luca XIII, 28), unde focul nu se va stinge și viermele care îi va roade va fi neadormit (Marcu IX, 44).

Locul acesta se numește iad ἐν τῷ ἔδῳ (Luca XVI, 23), gheena γέεννα (Matei V, 22, 29, 30 ; X, 28 ; XVIII 9 ; XXIII 15, 33 ; Marcu IX, 43, 45, 47 ; Luca XII, 5 ; Iacov III, 6), iezer de foc ἐν τῷ ἑλατῆρι τῆς κωμοειμένης πυρῆς (Apoc. XXI, 8 ; XX, 10 ; XIX 20 ; XX, 15), întunericul cel mai dinafară ἐν τῷ σκοτεινῷ τῷ ἐξώτερον (Matei XXV, 30), muncă veșnică ἐν κόλασιν αἰώνιον (Matei XXV, 46), expresii socotite în general sinonime, deși unii teologi vor să le găsească și funcțiuni proprii, delimitări pe care le încearcă de altfel și în expresiile care desemnează locul sau starea de fericire¹.

Atît recompensele cît și pedepscie, deși vor fi veșnice, vor fi proporționale cu faptele din viața pămîntească (Luca XII, 47—48 ; Matei XVI, 27 ; XXII, 11—14 ; Apoc. XVI, 6 ; XIII, 10).

1. Unii comentatori fac deosebire între iad și gheenă ; iadul ar fi împărțit în două — loc pentru buni și loc pentru răi — iar gheena ar fi locul veșnic de expiere. Cf. Mac Culloch, *Eschatology*, în «Enciclopedia of Religion and Ethics», ed. de J. Hastings, Edinburgh, 1912, vol. V, p. 355, și C. Harris, *State of the dead*, în aceeași Enciclopedie, vol. XI, 1920, p. 837. Considerații asupra numelui de gheenă. Ia R. H. Charles. *A critical history of the doctrine of a future life*, London, 1913, p. 161—162. În Ortodoxie, în general, între ἔδῳ și γέεννα nu se face nici o deosebire, deși unii scriitori bisericești mai vechi, împart starea de dincolo, de după judecata particulară, în mai multe locuri. Cf. Tertullian, *De anima*, 58, P. L., II, 795 ; Lactanțiu, *Divin. Instit.*, cap. VII De vita beata, 21, P. L., VI, 802—803, Ipolit, *Adversus Graecos*, P. G., X, 798.

Sfinta Scriptură prezintă texte cu totul clare privitoare la starea credincioșilor de după judecata universală. În ceea ce privește starea de după judecata particulară, parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (Luca XVI, 19—31) arată că bogatul a coborât îndată după moarte în iad ἐν τῷ ᾄδῃ în timp ce Lazăr s-a dus în sinul lui Avraam, între aceste două locuri fiind o prăpastie de netrecut. Nu se poate spune despre această învățătură că predînd-o, Mîntuitorul a fost «rezervat», cum crede Tixeront². E destul de clar că sufletele merg îndată după judecata particulară în rai sau în iad, unde așteaptă învierea și judecata universală. Nu mai încapе vorba aici nici despre vreun al treilea loc, cum cred romano-catolicii, și nici despre somnul sufletelor pînă la judecata universală, cum au socotit unii eretici.

La întrebarea dacă după judecata particulară situația celor trecuți dincolo se mai poate schimba, Sfinta Scriptură răspunde prin unele texte care sînt pasibile de interpretări în sensul schimbării, ca spre exemplu Matei XII, 31—32 și I Petru III, 19—20 ; IV, 6. Sfinții Părinți și practica Bisericii vor da cele mai potrivite interpretări acestor texte, în sensul posibilității schimbării prin rugăciunile Bisericii și prin jertfa liturgică.

Despre posibilitatea vreunei schimbări după judecata universală, Sfinta Scriptură nu dă temeieri. Judecata pecetluiește pentru veșnicie situația celor supuși judecării, și nu mai e posibilă nici o schimbare.

Sfinții Părinți despre starea din rai și iad, după judecata particulară. — Două întrebări se impun la acest capitol. Întîia : merg sufletele îndată după moarte în unul din aceste două locuri, sau așteaptă altfel judecata universală ? și a doua : starea din raiul și iadul de după judecata particulară, este identică cu starea din raiul și iadul de după judecata universală ?

Răspunsul Sfinților Părinți la aceste întrebări este unanim : Sufletele merg îndată după moarte în rai sau în iad, după cum au făcut binele sau răul în viața pămîntească. Starea din rai și din iad, după judecata particulară, nu este identică cu starea din rai și din iad de după judecata universală. Să cercetăm, pe rînd, temeiurile acestor afirmații.

Parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr constituie în general punctul de sprijin al credinței în existența raiului și a iadului îndată după judecata particulară. Ea vine să confirme față de Vechiul Testament, vestea cea bună că o dată cu întruparea și apoi învierea Fiului lui Dumnezeu, s-au deschis porțile raiului, pînă atunci închise. Se știe că pînă la întruparea Mîntuitorului, toate sufletele mergeau în Șeol, numele vechi testamentar al iadului, loc cunoscut Vechiului Testament pentru cei trecuți dincolo³. Șeolul rămîne de acum încolo numai locașul celor răi, iar celor buni li se deschide raiul. Tilharului i s-a promis raiul imediat : «Astăzi vei fi cu mine în Rai» (Luca XXIII, 43).

Credința aceasta o găsim afirmată de Biserică de la început. Astfel Clement Romanul spune despre Sfintul Petru că îndată după ce a fost

2. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, vol. I, ed. X, Paris, 1924, p. 73.

3. S-ar părea că în Vechiul Testament, după unele texte (Iez. XXXII. Isaia XIV, Iov XXX, 23.

martirizat, «a trecut la locul de slavă ce i se cuvine», și ca și dînsul, Sfin-
tul Pavel «s-a mutat din lume și a trecut în locul cel știut»⁴. De asemenea
toți morții cei credincioși merg «în locul celor pioși»⁵. Sfințul Iustin Mar-
tirul și Filozoful e și mai clar în această privință, spunînd că în aceste
două locuri în care merg cei buni și cei răi, vor sta acolo pînă la vremea
judecării universale⁶. Sfințul Ciprian atestă că aceasta era în vremea lui
credința întregii Biserici și anume, că îndată după moarte cei credincioși
se întorc în rai sau în Împărăția Cerurilor, iar cei care nu s-au renăscut
din apă și din duh, merg în gheenă⁷. «Întrebarea, unde se află sufletele
oamenilor ieșiți din lume — scrie Sfințul Atanasie cel Mare către Antioh
— este o întrebare minunată și tainică pentru oameni, căci Dumnezeu
n-a îngăduit nimănui să se întoarcă de acolo la noi și să ne spună, unde
și cum se află sufletele care s-au dus de la noi. Cu toate acestea, noi știm
din Scripturi, că sufletele păcătoșilor se află în iad, dedesubtul pămîntu-
lui și al mării, cum zice psalmistul : *în întuneric și în umbra morții și în
groapa iadului* ; și cum scrie în cartea lui Iov : *în pămînt întunecos și po-
somorit, în întunericul cel veșnic, unde nu este lumină, nici se vede viață
omenească*. Iar sufletele dreptilor, după venirea Domnului Hristos, pre-
cum vedem din exemplul tilharului răstignit pe cruce, se află în rai, căci
nu numai pentru un singur suflet, al tilharului răstignit pe cruce, a des-
chis Hristos, Dumnezeuul nostru, raiul, ci și pentru toate sufletele sfin-
ților»⁸.

Aceeași învățătură o găsim, în termeni aproape identici, la toți Sfinții
Părinți care s-au ocupat de această problemă : Grigore de Nisa⁹, Macarie
Egipteanul¹⁰, Ioan Gură de Aur¹¹, Chiril al Alexandriei¹², Nil¹³ și alții.

Existența de după moarte, atît în rai cît și în iad este, după toți Sfin-
ții Părinți, personală și conștientă. Sufletele își amintesc tot ceea ce au
făcut și recunosc dreapta lor rînduire în rai sau în iad¹⁴.

Ecl. XII, 5) șeolul era singurul loc cunoscut destinat existenței de după moarte. Dar, în mod
excepțional, unii mergeau totuși într-un loc de fericire, cum au fost Ilie și Enoh, mutați cu trupul
la cer (Fac. V, 22—24 și IV Regi, II, 11). În cărțile Regilor se vorbește de puterea lui Iahve de a
scoate sufletele din șeol (III Regi, XVII, 22 ; IV Regi, IV, 35 ; XIII, 21). Evenimentele sînt într-
adevăr excepționale, dar ele atestă că șeolul nu era singurul loc cunoscut. R. H. Charles (*op. cit.*,
p. 34—35, 56—57) spune că evreii împart concepția despre șeol cu babilonienii, încă de pe vremea
cînd locuiau în valea Eufratului. Babilonienii îl numeau *Shuđlu*. Descrieri ale șeolului în Vechiul
Testament, în Prov. VII, 27 (are diferite camere), în Ps. IX, 14, Iov, XXXVIII, 17 și Isaia,
XXXVIII, 10 (are porți), în Iov, XVII, 16 (are zăvoare), în Iez., XXVI, 19 (e sub apă), în Iez.
XXVI, 20 și XXXI, 14 (e în cele mai de jos ale pămîntului), în Iov X, 21—22 (e «țara întunericului»).

4. Clement Romanul, *Epistola I ad Corinthios*, cap. 5, în col. «Patres Apostolici», ed. de Fr.
Xav. Funk, vol. I, Tubingen, 1901, p. 104, 106.

5. «Locum piorum obtinent», Clement Romanul, *op. cit.*, cap. 50, în col. cit. p. 165.

6. *Dialogul cu Iudeul Trifon*, V, trad. de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, în col. «Izvoarele Ortho-
doxiei», București, 1941, p. 50.

7. Sf. Ciprian, *Liber de mortalitate*, XIV, P. L., IV, 614.

8. Sf. Atanasie, *Questiones ad Antiochum ducem*, XIX, P. G., XXVIII, 610.

9. *De anima et resurrectione*, P. G., XLVI, 148.

10. *Omiliile duhovnicești*, XXXIV, 2, trad. de Pr. Cicerone Iordăchescu, ed. II-a, Chișinău,
1932, p. 192.

11. *Omilia 28 la Matei*, după Silvestru ep. de Canev, *Theologia dogmatică ortodoxă*, trad.
de Arhim. Gherasim Miron și Teodor Ghiga, vol. V, București, 1906, p. 128.

12. În *Psalmi*, XLVII, 16, după J. Tixeront, *op. cit.*, vol. II, p. 270.

13. *Epistolarum*, lib., IV, P. G., LXXIX, 556—557.

14. Impotriva învățăturii consacrate a Bisericii, unii protestanți ca C. Stange, P. Althaus ș.a.,

Învățătura dogmatică ortodoxă în privința realității judecății particulare și a rînduirii sufletelor în rai sau în iad, a fost formulată de Sinodul din Ierusalim din 1672 care a decretat: «Credem că sufletele celor adormiți petrec sau în fericire sau în chinuri... după cum a lucrat fiecare»¹⁵.

Starea din rai și din iad, după judecata particulară, nu este identică cu starea din rai și iad de după judecata universală. Atît recompensele, cît și pedepsele de după judecata particulară, sînt provizorii, ele urmînd a se împlini abia după judecata universală.

Sfîntul Atanasie cel Mare spune că bucuria pe care o simt acum sufletele sfinților este o îndulcire parțială, precum și întristarea păcătoșilor este o pedeapsă parțială. După cum atunci cînd un dregător cheamă pe prietenii săi să ia masa cu dînsul, și după cum atunci cînd îi cheamă pe cei condamnați ca să-i pedepsească, cei invitați la cină chiar înainte de ora cinei stau în bucuria casei dregătorului, iar cei condamnați încă pe cînd sînt în temniță sînt cuprinși de întristare, tot astfel trebuie a cugeta și despre sufletele dreptilor și ale păcătoșilor, care au trecut acum de la noi acolo¹⁶. Învățătura despre provizoratul stării de după judecata particulară, se găsește și la alți Sfîinți Părinți și scriitori bisericești, în aceeași formă, ca de pildă la Sfîntul Iacob al Nisibei¹⁷, Sfîntul Ambrozie¹⁸, Fericitul Augustin. Acesta din urmă arată că îndată după moarte, sufletele primesc numai o parte din recompensele sau pedepsele ce li se cuvin¹⁹.

Argumentele deosebirii dintre cele două stări, de după cele două judecăți, au fost formulate mai pe larg cu prilejul discuțiilor dintre ortodocși și catolici la Sinodul de la Florența. Poziția ortodoxă a fost apărată atunci de Marcu Efeseanul, împotriva catolicilor care susțineau identitatea dintre cele două raiuri și cele două iaduri.

Catolicii susțineau că în rai, vederea lui Dumnezeu este una și aceeași, oricînd ar avea loc, înțelegînd prin vederea lui Dumnezeu, vederea esenței sale, care nu poate fi văzută gradat, mai puțin ori mai mult. Făcînd aplicarea doctrinei energiilor necreate la această problemă, Marcu Efeseanul a arătat că esența lui Dumnezeu este inaccesibilă pînă și serafimilor, care își acoperă ochii, dar energiile necreate pot fi văzute și experimentate în chip din ce în ce mai apropiat, și desigur în chip mai puțin desăvîrșit înainte de judecata din urmă, decît după aceea²⁰.

susțu: distrugerea sufletelor împreună cu trupurile, pînă la judecata universală, cînd cei păcătoși nu vor mai învia, ci vor rămîne distruși pentru veșnicie. Or, distrugerea sufletelor înseamnă încetarea relației personale între Dumnezeu și om, iar Sfînta Scriptură nu oferă temeiuri pentru o astfel de posibilitate, a întreruperii relației dintre suflet și Dumnezeu. Somnul prin care se caracterizează în unele locuri moartea, se referă la trup, nu la suflet. Hristu Andrușos indică în această problemă Iov, III, 13, în *Dogmatica*, trad. de Pr. D. Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 436.

15. La H. Andrușos, *op. cit.*, loc. cit.

16. Sf. Atanasie, *Quaestiones ad Antiochum ducem*, XX, P. G., XXVIII, 610.

17. *Cuvînt despre învierea morșilor*, după Silvestru ep. de Canev, *op. cit.*, vol. V, p. 133-134.

18. *De bono mortis*, X, P. L., XIV, 587-589.

19. *De genesi ad litteram*, cartea XII, 68, P. L., XXXIV, 483.

20. *Marci Ephesii, Responsio ad quaestiones latinorum*, 2, 7, 8, în «Patrologia Orientalis», I, XV, Paris, 1927, p. 156, 163-164. Dintre lucrările teologilor ruși moderni menționăm: *Essai de métaphisique eschatologique*, Paris, 1946, p. 263.

Starea din iad, dinainte de judecata universală, se deosebește de cea de după această judecată. Marcu Efeseanul descrie astfel această stare: «Chiar și păcătoșii, deși se chinuiesc în parte, n-au căzut încă pe deplin în chinuri»²¹, iar «sufletele celor plecați în păcate de moarte, sînt închise în iad ca într-o închisoare, dar încă nu sînt chinuite de acum în focul gheenei, ci avîndu-l pe acesta ca înaintea ochilor, suferînd amarnic de vederea lui, și de așteptarea de a cădea cu siguranță în el»²².

De altfel și alte motive impun să se ia în considerare o deosebire între cele două stări din iad: a) Se știe că la judecata particulară sufletele vor fi judecate numai pentru faptele lor personale. Urmările faptelor lor nu vor fi încă de tot cu noscute, ceea ce va impune ca judecata să fie parțială și pedeapsa de asemenea; b) În iad, după judecata particulară, spre deosebire de starea de după judecata universală, există încă speranță de mîntuire. Or, acolo, unde mai există speranța, chinul nu e încă desăvîrșit; c) În iad, după judecata particulară suferințele sînt mai mici și pentru motivul că iadul nu conține încă sufletele tuturor păcătoșilor, și pe toți dracii, a căror atenție e încă îndreptată spre lume. Mulțimea suferințelor mărește intensitatea lor, și desigur la sfîrșit, suferința individului va fi pe proporția suferinței generale, împotriva căreia nu va putea face nimic; în sfîrșit, ca și în raiul de după judecata particulară, sufletele din iad, după această judecată, vor fi lipsite de trupuri și astfel suferințele lor vor fi înjumătățite, fiind numai spirituale. Unirea sufletului cu trupul va umple măsura, fie a durerii, fie a bucuriei²³.

Este posibilă trecerea de la rău la bine, după judecata particulară. — Sufletele trec dincolo cu direcția moralo-spirituală hotărîită de aici, adică la bine sau la rău. Ortodoxia nu cunoaște un al treilea loc, așa cum învață romano-catolicii. Merg în iad și acele suflete care au murit în căință și nădejde, dar fără să fi avut vreme a aduce roade vrednice de pocăință. Totuși ele au avut pornirea spre bine, și au trecut dincolo cu această pornire. În cazul acesta, și cu ajutorul rugăciunilor celor rămași vii, și cu ajutorul jertfei Bisericii, acele suflete își pot însuși acolo roadele pocăinței, înțelegîndu-se această însușire ca o schimbare interioară și nu ca un act exterior, cum ar fi meritele sfinților la catolici, și astfel pot trece din iad în rai²⁴. Acest rost îl au în ortodoxie rugăciunile pentru morți. Sfîntul Ioan Gură de Aur spune că ne rugăm pentru morți: «că dacă cel mort e păcătos, să i se deslege păcatele, iar dacă e drept, să cîștige un adaos de plată și răsplată»²⁵.

Sfîntul Atanasie cel Mare, vorbind despre cei morți cu intenția pocăinței, spune că Dumnezeu nu-i lasă pe unii ca aceștia, ci mișcă pe cei de aproape ai lor, îndreaptă cugetele lor, le atrage inimile, le înduioșază sufletele, și mișcați, aceștia se grăbesc să dea ajutor celor morți, îndeplinind

21. *Oratio altera de igne purgatorio*, 12, în «Patrologia Orientalis», t. XV, p. 119.

22. *Responsio ad quaestiones latinorum*, 6, în «Patrologia Orientalis», t. XV, p. 163.

23. Invățătura formulată a Bisericii în privința provizoratului stării de după judecata particulară, în *Mărturisirea Ortodoxă*, Răspuns la întrebarea CXXI, ed. rom. (a III-a), București, 1930, p. 102.

24. Silvestru ep. de Canev, *op. cit.*, vol. V, p. 85–86.

25. *Omilia 31 la Evangelhia după Matei*, P. G., LVII, 375. Ideea și la Dionisie Areopagitul: *De eccles. hierarchia*, cap. VII, 7, P.G., III, 579–581. Putem cita în această privință și cuvintele din Liturgia Sfîntului Ioan Gură de Aur: «Încă aducem Ție această slujbă pentru cei ce au adormit în credință: strămoși, părinți, patriarhi, apostoli, etc.».

ei neajunsurile lor²⁶. Asemenea învață și Fericitul Augustin, să nu ne îndoim că rugăciunile, jertfa cea fără de sînge și milosteniile folosesc celor morți, dar numai celor morți în credință, celor ce încă în viață s-au făcut vrednici de ajutorul de după moarte²⁷. Rugăciunile pentru cei morți, care vizează schimbarea stării lor dincolo, sînt prezente în practica Bisericii din cele mai vechi timpuri, avîndu-și temeiul chiar în Sfînta Scriptură (în special II Macabei XII, 42—45). Ele se găsesc în cele mai vechi liturghii, ca în cea a Sfîntului Iacob — fratele Domnului, din care citează Sfîntul Chiril al Ierusalimului²⁸, în liturghia din Constituțiile Apostolice (c. VIII, cap. 12 și 13) și în liturghia cea mai veche a Bisericii din Neocezarea, după care și-a alcătuit liturghia Sfîntul Vasile cel Mare²⁹.

Împotriva schimbării de la rău la bine după judecata particulară, și împotriva folosului rugăciunilor pentru morți, s-au formulat în decursul timpului o serie de obiecțiuni. De pildă Sfîntul Ioan Damaschin în cuvîntările sale despre cei morți în credință, amintește de unii care se prevalau de cîteva texte biblice în respingerea oricărei schimbări. Astfel Romani II, 6 : «Dumnezeu va răsplăti fiecăruia după faptele lui», și Galateni VI, 7 : «ce va semăna omul, aceea va și secera». Aceste texte însă, spune Sfîntul Ioan Damaschin, se referă la situația de după judecata universală, nu la cea de după judecata particulară.

O obiecție respinsă tot de Sfîntul Ioan Damaschin este și aceasta : Dacă rugăciunile pentru morți pot produce o schimbare în situația lor — zic unii —, atunci s-ar mîntui toți, și nimeni n-ar fi lipsit de fericire. La aceasta Sfîntul răspunde că ar fi bine să fie așa. Nici Dumnezeu și nici noi n-am avea nimic împotriva, dacă toate rugăciunile pentru cei morți ar fi ascultate. Dar Dumnezeu le ascultă numai pe acelea care corespund stării de receptivitate a celui mort, față de puterea rugăciunii³⁰.

Protestanții spun că în Sfînta Scriptură nu este o poruncă precisă în privința rugăciunilor pentru morți. Dar în Scriptură există poruncă să ne rugăm unul pentru altul (Iacob V, 16). Or comuniunea dintre credincioși nu se rupe prin moarte. Cei morți continuă să fie vii (Luca XX, 38), și atunci porunca rugăciunii îi cuprinde și pe dînșii. În același fel se înțelege în Ortodoxie și mijlocirea sfinților pentru cei vii.

Tot protestanții mai obiectează că, deoarece noi nu știm nimic despre cei trecuți dincolo, s-ar putea să ne rugăm fie pentru sfinți, care n-au nevoie de rugăciuni, fie pentru cei lepădați de Dumnezeu, pentru care rugăciunile sînt nefolositoare. Dar a te ruga pentru sfinți, nu le provoacă lor nici un rău, și la fel a te ruga pentru cei lepădați, dacă nu le poate face bine, nu le poate face nici rău³¹. Întrucît noi nu le cunoaștem starea de acolo, nu poate fi decît folositor să ne rugăm pentru

26. *Explicare la Evangelia după Luca*, c. 13, după Silvestru ep. de Canev, *op. cit.*, vol. V, p. 142. 27. *Sermo CLXXII*, cap II, P. L., XXXVIII, 936—937.

28. *Catehezele*, partea I-a, V și IX, trad. de Pr. D. Fecioru, col. «Izvoarele Ortodoxiei», București, 1943, p. 135, 207.

29. C. Harris, *op. cit.*, p. 837—838, spune că și din parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr, se poate înțelege că iadul în care se afla bogatul era temporar, pentru că Evangelistul întrebunțează aici ἄδης și nu ἄεθνα, care, după părerea lui Harris, indică starea definitivă.

30. Sf. Ioan Damaschin, *De iis qui in fide dormierunt*, 3, 8, P. G., XCV. 254.

31. Silvestru ep. de Canev, *op. cit.*, p. 358, 360—361.

toți, mai ales că se poate ca în afară de aceste două categorii de mai sus, rugăciunile să aibă în vedere și pe aceia care au nevoie și cărora le folosesc rugăciunile. Pentru unii ca aceștia deci, rugăciunile sînt folositoare și trebuie făcute. Aceste rugăciuni sînt binefăcătoare și mîntuitoare și pentru cei care le fac, pentru că cel care lucrează pentru mîntuirea aproapelui, mai întîi se folosește pe el însuși³². În-vățătura ortodoxă a consfințit acest sentiment al comuniunii neîntrerupte între mădularele trupului lui Hristos, de aici și de dincolo, îndemnînd să ne rugăm și să facem milostenie pentru cei morți, pentru că acestea pot schimba hotărîrea lui Dumnezeu, plecîndu-L spre iertare³³.

Dogma învierii trupurilor la judecata universală. — În-vățătura despre învierea trupurilor la judecata universală constituie una din premisele fericirii desăvîrșite a dreptilor, ca și a nefericirii complete a celor păcătoși. Ea înseamnă restituirea integralității ființei umane, și prin aceasta, restabilirea echilibrului dintre faptă și răsplată, prin reconstituirea subiectului răsplății la dimensiunile exacte ale subiectului faptelor. Cine a săvîrșit cele bune cu sufletul și cu trupul, în amîndouă va primi răsplata, și invers, cine a săvîrșit cele rele cu sufletul și cu trupul, în amîndouă va primi pedeapsa, ca nu cumva lipsind unul din aceste două, măsura răsplății să fie cumva sau nedreaptă, sau incompletă³⁴.

Sfînta Scriptură învață clar că la sfîrșit vor învia toți, cu trupul. Încă în Vechiul Testament Isaia și Daniil prooroceau acest adevăr (Isaia XXVI, 19; Daniil XII, 2—3) pe care Noul Testament l-a confirmat deplin (Ioan XI, 24; V, 24, 28, 29; VI, 39; Luca XXI, 35—36; I Cor. XV, 12—16; VI, 14; Rom. VIII, 11). Această învățatură este comună și tuturor Sfîntilor Părinți și scriitorilor bisericești, atît răsăriteni cît și apuseni³⁵.

Trupul învîiat va fi exact acela care a fost pe pămînt, după afirmația lui Tertulian: Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra³⁶. Va avea exact aceeași formă, numai că trupul celor aleși va fi lipsit de defecte, iar la cei păcătoși își va păstra urîtenia, infirmitățile și mizeria³⁷. Pămîntul, zice Sfîntul Efrem Sirul, va da corpul omenesc așa fel, după cum l-a primit, deși l-ar fi sfîșiat fiarele, l-ar fi mîncat pasărilor, sau l-ar fi sfărîmat peștii; nu vor lipsi nici chiar perii capului³⁸.

Sfîntul Grigore de Nisa consacră problemei modului cum vor învia trupurile descompuse, o parte din tratatul său *Despre suflet și înviere*. Învierea, zice el, va însemna întoarcerea, restituirea stării în care era Adam înainte de păcat: ἀνάστασις ἐστὶν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως

32. Sf. Ioan Damaschin, *De iis qui in fide dormierunt*, 8, P. G., XCV, 254.

33. Răspuns la întrebarea LXV, *Mărturisirea Ortodoxă*, ed. cit., p. 65.

34. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilie despre Învierea morților*, în «Cuvîntări la praznice împărătești», (col. «Izvoarele Ortodoxiei»), trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1912, p. 189.

35. Referitor la această problemă, vezi Pr. Magistrand Gheorghe N. Bălăna, *Despre Învierea trupurilor și natura lor după înviere*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 5—6, p. 368 sq.

36. *De resurrectione carnis*, cap. LXIII, P. L., II, 933.

37. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, col. «Izvoarele Ortodoxiei», trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1938, p. 387.

38. *Ibidem*, p. 321—322. Ideea e frecvent ilustrată plastic în pictura murală, îndeosebi în minăstirile noastre moldovenești.

ἡμῶν ἀποκατάστασις ³⁹. Deci va fi exclus din corp tot ceea ce e consecința păcatului, a morții, a infirmităților, a bolilor, a slăbiciunilor, a bătrâneții etc. Natura umană nu va înceta de a fi umană εαυτὴν οὐκ ἀφίησιν dar ea va trece într-o stare spirituală și nepătimitoare superioară εἰς πνευματικὴν τινα καὶ ἀπαθῆ κατὰστασις.

Autorii ortodocși susțin în general că învierea va avea loc în același trup care a murit, dar la cei dreپți acest trup va fi spiritual πνευματικόν σῶμα, pentru că nu va mai avea trebuințe naturale. El va sluji numai funcțiile spirituale ale sufletului εἰς μόνον βλέποντα τοῦ πνεύματος ⁴⁰. În acest sens trebuie înțeleasă și afirmația Sfântului Chiril al Ierusalimului, că trupul înviat va avea proprietăți supranaturale, și că deși va fi același, nu va fi identic cu cel de pe pământ αὐτοῦ τοῦτο (σῶμα) ἐγείρεται τοῦτο, dar nu τοιοῦτον ⁴¹.

Dar cum își va găsi sufletul corpul în masa comună de materie? Sfântul Grigore de Nisa răspunde că sufletul stă oarecum în preajma corpului său și la înviere își va lua din el ceea ce îi va trebui ⁴². La aceeași întrebare Sfântul Ioan Gură de Aur crede că trebuie să răspundem mai simplu: unde intervine puterea și voința lui Dumnezeu, nu mai încapă nici un «cum». Răspunsul e de la sine înțeles ⁴³.

Dintre scriitorii bisericești, Origen are unele pasagii în care pune la îndoială dacă cei dreپți vor avea un corp în cer ⁴⁴, dar în alte locuri din scrierile sale, învierea cu trupul e afirmată neîndoielnic ⁴⁵. Totuși origenismul a luat uneori forme destul de bizare (așa numitul origenism popular al unora dintre preinșii ucenici ai lui Origen) învățând că Mîntuitorul ar fi înviat cu un corp eterat și sferic, și că oamenii la înviere vor avea unul la fel, și aceasta încă în secolul al VI-lea ⁴⁶. E de la sine înțeles că astfel de învățături n-au prins rădăcini în Biserică, și au și dispărut cu timpul.

Trupurile vor învia pentru a fi solidare cu sufletul la fericire sau la nefericire în veșnicie. Vor învia, prin urmare, atît dreپții cît și păcătoșii. Cei care vor fi găsiți în viață în ceasul judecării, vor suferi aceeași schimbare pe care o vor suferi trupurile celor morți. Sfântul Efrem Sirul adaugă părerea că trupurile vor învia în stare de majorat ⁴⁷, dar părerea sa nu s-a impus în Biserică, ci a rămas generală credința că trupurile vor învia în starea în care au murit, și în starea aceasta vor rămîne în veșnicie. (Apoc. XX, 12).

39. *De anima et resurrectione*, P. G., XLVI, 148.

40. Sf. Chiril al Ierusalimului, *In Lucam*, XX, 27, după Tixeront, *op. cit.*, vol. III, p. 271.

41. *Cateheza XVIII*, 18, 19, trad. cit. partea II-a, p. 522-523.

42. *De anima et resurrectione*, P. G., XLVI, 73-80.

43. *Omilia despre învierea morților*, în vol. «Cuvîntări la praznice împărătești», trad. cit. p. 187. Sf. Ioan Gură de Aur spune că învierea trebuie înțeleasă de fapt numai ca înviere a trupurilor, pentru că sufletele nici nu mor vreodată.

44. *De Principiis*, cartea III-a, cap. VI, 1, P. G., XI, 333-331.

45. *Contra Cels*, V, 18, 22, P. G., XI, 1206, 1215.

46. Tixeront, *op. cit.*, vol. III, p. 271-272.

47. Silvestru ep. de Canev, *op. cit.* vol. V, p. 130.

Starea de după judecata universală. — Adevărata problematică a stării de dincolo privește starea de după judecata universală, pentru că orice afirmație sau orice negație se măsoară aici cu veșnicia.

Dogmaticile ortodoxe, sprijinite pe Sânta Scriptură și pe Sfinții Părinți, arată că după judecata universală vor continua să existe veșnic raiul și iadul, și că din starea care se va hotărî atunci pentru fiecare, nu mai este întrevăzută nici o posibilitate de schimbare. Răsplata și pedeapsa vor fi proporționale cu faptele⁴⁸. Pentru cei drepecți răsplata va însemna — după Sfîntul Ciprian o reîntoarcere la paradisul terestru din care a fost izgonit omul la început. Drepecții vor vedea pe Dumnezeu și pe Iisus Hristos, iar martirii vor fi îmbrățișați și săruțați de Domnul⁴⁹. Vederea aceasta nu va fi însă o vedere a esenței divine, pe care o vede numai Fiul și Sfîntul Duh, după cum spune Sfîntul Ioan Gură de Aur cu prilejul luptelor împotriva anomeilor. Pe aceasta n-o văd nici profecții, nici arhanghelii, nici îngerii. Căci cum ar putea natura creată să vadă necreatul⁵⁰. Ei vor vedea însă fața lui Dumnezeu, ca și îngerii, după cuvîntul Mîntuitorului din Matei XVIII, 10 și al Sfîntului Pavel din I Cor. XIII, 12, și vor sta înaintea Tronului ceresc⁵¹, intrînd în bucuria Domnului (Matei XXV, 23). Această bucurie este tot una cu împărtășirea de fericirea integrală, dumnezeiască, împărtășirea de bucuria Treimeii față de perfecțiunea întregii făpturi dumnezeiești, odihnirea cu odihna Domnului, cu care El s-a odihnit, după ce a săvîrșit lucrarea sa atotbună, cosmic-creatoare⁵².

Precum starea din raiul provizoriu este privită în perspectiva desăvîșirii, teologii cei mai mulți cred că și în raiul definitiv va avea loc un progres în desăvîșire⁵³. Aceasta înseamnă că fericirea nu va fi egală pentru toți, dar Fericitul Augustin spune că acest lucru nu va fi motiv de gelozie sau de teamă⁵⁴. Alți Sfinți Părinți nu încearcă să dea definiții exacte ale fericirii cerești, reprezentîndu-și-o doar ca o stare de repaos perfect, nevinovăție, siguranță⁵⁵.

Raiul originar și raiul eshatologic. În general, raiul eshatologic este conceput în învățatura Bisericii noastre ca și raiul originar. O întoarcere în locul și starea din care au căzut protopărinții. Despre aceasta am văzut că Sfîntul Grigore de Nisa

48. În Sînta Scriptură: Matei XVI, 27; XIII, 41-43; XXII, 11-14. În această privință și doctrina romano-catolică este aceeași. Conciliul al IV-lea de la Lateran hotărăște: «Iisus Hristos va da fiecăruia după faptele sale, atît celor aleși, cit și celor blestemați; toți vor învia cu trupurile lor, pe care le au acum, și vor primi după faptele lor bune sau rele: unii pedeapsa veșnică cu diavolul, alții slava veșnică cu Dumnezeu». Cf. Louis Brémond, *La conception catholique de l'enfer*, ed. III, Paris, 1900, p. 3.

49. Sf. Ciprian, *Ad Demetrianum*, XXV, P. L., IV, 582-584; *De mortalitate*, V, P. L., IV, 607; *De zelo et livore*, XVII, P. L., IV, 676; *De opere et elem.*, XIV, P. L., IV, 634-635.

50. *De beato Philogonio*, VI, 1, P. G., XLVIII, 749-750.

51. Introivimus cum admiratione et stetitms ante thronum, et quattuor angeli sublevaverunt nos, et osculati sumus illum (Christum), et de manu sua traiecit nobis in faciem, *Acta SS. Perpetua et Felicitas*, 12 după Tixeront, *op. cit.*, vol. I, p. 461.

52. Pr. Pavel Florenski, *Stîlpul și temelie adevărului*, încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori, Berlin, 1929, *Scrisoarea VIII Gheena*, p. 511, în trad. ms. de Pr. Iulian Friptu și Pr. D. Popescu.

53. C. Harris, *op. cit.*, p. 836.

54. *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et charitate*, CXI, P. G., XI, 284.

55. *Oratio de obitu Theodosii*, 39, P. L., XVI, 1457; *De obitu Valentiniani consolatio*, P. L., XVI, 1439.

spune că învierea va însemna restaurarea stării în care era Adam înainte de păcat. Un teolog modern insistă însă asupra unei diferențe dintre cele două raiuri: A trăi în stare edenică — zice el — înseamnă a se nutri din pomul vieții și a ignora binele și răul; ori noi ne nutrim din fructele pomului cunoștinței, trăim în această distincție și o transpunem în raiul cel nou care trebuie să inaugureze sfârșitul acestui proces universal. În aceasta stă deosebirea ontologică dintre raiul de la început și cel de la sfârșit⁵⁶. De cunoaștere se leagă, după același autor, pierderea integralității paradisiace. Raiul adevărat e dincolo de bine și de rău, și la aceasta nu se mai poate ajunge⁵⁷.

Apreciată în lumina învățăturii ortodoxe despre îndumnezeirea omului, o asemenea distincție nu rezistă. Restaurarea ființei prin Iisus Hristos și prin har, este o restaurare integrală. Cunoașterea care la început a fost piatra de poticneală, fiind o înfruntare luciferică și o încercare de substituie sau măcar de egalare vinovată a lui Dumnezeu, prin răscumpărare a devenit o necesitate imperioasă și un act de înaltă evlavie, fiindcă i s-a schimbat obiectul. Acum cunoașterea înseamnă încorporarea harică în Dumnezeu, într-un act de supremă smerenie, de laudă și de închinare. Or aceasta, atunci când cu ajutorul lui Dumnezeu se realizează, ridică pe sfânt chiar mai sus decât era Adam în edenul original față de Dumnezeu. Se definește în mod curent desăvârșirea ca starea la care putea să ajungă Adam dacă n-ar fi căzut în păcat, stare la care ajunge acum sfinții. În cazul acesta, dacă e să mai luăm în considerare o deosebire între cele două raiuri, apoi distincția înclină în favoarea raiului de la urmă, mai mult decât în a celui de la început.

Timp și veșnicie. Fericirea raiului va fi veșnică, iar veșnicia este corelativă timpului. În veșnicie e un permanent prezent. Veșnicia nu este devenire. Într- $\tau\acute{\eta}\nu\epsilon\iota\sigma\iota$ și $\omicron\delta\iota\alpha$ — flință, aceea care rămîne este $\acute{\omicron}\nu\sigma\tau\alpha$. Ideea este clară în Noul Testament: «Amin, amin zic vouă, mai înainte de a se naște Avraam, Eu sînt», $\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\epsilon}\iota\mu\iota$ la prezent (Ioan VIII, 58). În Apocalipsă se spune chiar că acolo nu va fi timp $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron$; $\acute{\omicron}\delta\iota\epsilon\iota$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$ (Apoc. X, 6). Cuvîntul $\alpha\lambda\acute{o}\nu\iota\omicron\varsigma$ în fraze ca $\zeta\omega\eta\ \alpha\lambda\acute{o}\nu\iota\omicron\varsigma$ înseamnă și la sinoptici, și la Sfîntul Ioan, veșnic, etern. De aici și o altă caracteristică a vieții din rai. Aici pe pămînt totul se prezintă ca o succesiune de întîmplări.

O aplicare la viața din rai a veșniciei e aceea că sufletul acolo va vedea, în Dumnezeu, totul sub specia aeternitatis, adică întreg și complet, în toate relațiile posibile, într-un singur act mental, indivizibil. Nu va fi omniștiință, care e rezervată numai lui Dumnezeu, dar va fi o cunoaștere perfectă și adecvată tuturor lucrurilor. Prin veșnicie se înțelege această unificare a vieții, mai mult decât caracterul ei nesfîrșit. Aceasta înseamnă $\alpha\lambda\acute{o}\nu\iota\omicron\varsigma$ pentru cei mîntuiți⁵⁸. Sfîntul Grigore cel Mare înțelegînd veșnicia astfel, spune că cei dreπți vor vedea taina Sfintei Treimi, vor vedea taina nașterii Fiului și a purcederii Sfîntului Duh, consubstanțialitatea și unitatea Treimii⁵⁹. Această vedere va fi echivalentă unei contemporaneități.

Raiul: loc sau stare? — În raiul de după judecata particulară fericirea va fi în mod sigur numai spirituală, pentru că acolo lipsesc trupurile. La judecata universală însă, trupurile vor învia, ale celor dreπți

56. *De la destination de l'homme*, Essai d'éthique paradoxale, Paris, 1935, p. 374.

57. *Ibidem*, p. 368—369. 58. C. Harris, *op. cit.*, p. 836.

59. Sf. Grigore, *Moral*, XVIII, 90; XXX, 17, după Tixeront, *op. cit.*, vol. III, p. 431.

și ale celor nedrepti, ceea ce evident trebuie să însemneze că fericirea va fi și trupească. Sfântul Ioan Damaschin chiar așa o și spune⁶⁰. De asemenea Fericitul Augustin spune că dreptii vor vedea pe Dumnezeu față către față și cu ochii trupești⁶¹.

De răspunsul cu privire la natura fericirii, e legat și răspunsul la întrebarea dacă raiul e loc sau stare. În Sfânta Scriptură, Împărăția cerurilor (Matei VI, 33; Luca XII, 31; Marcu VIII, 36—37) este de cele mai multe ori înțeleasă ca viață de veci (Matei XIX, 16; Marcu X, 17, 30) sau viață (Marcu IX, 43—45; Matei XVIII, 8—9). A intra în viață este sinonim cu a intra în Împărăție (Marcu IX, 47; Luca XVIII, 24; Matei XVIII, 3). Împărăția ar fi loc, viața ar fi stare.

Într-un *Cuvînt despre rai* atribuit Sfântului Vasile cel Mare, considerarea corporală sau spirituală a raiului, e lăsată la capacitatea de înțelegere a fiecăruia, capacitate care depinde de gradul lui de înduhovnicire dar care în nici un caz nu poate greși socotind într-un fel sau altul. «De ești trupesc și socotești a fi mare îndulcirea de cele simțite, atunci închipuiește-ți raiul a fi trupesc, cu săturare de cele trupesti, și te sîrguește către acesta, fiindcă acolo vei afla dare de desfătare neîncetată. Iar de ești duhovnicesc, și cugeți mai înalte decît îndulcirile cele trupesti, suie-te cu gîndul către frumusețile îngerilor, învață-le cu de-amănuntul roadele dreptății cele ce sînt într-inșii, vezi rîul lui Dumnezeu cel plin de ape, ale cărui porniri veselesc cetatea lui Dumnezeu, al cărui meșter și făcător este Dumnezeu».

Starea din raiul eshatologic cuprinzînd și trupurile, nu se poate dispensa de ideea unui loc pentru trupuri⁶². Trupurile trebuie să stea undeva și fericirea trebuie să fie și trupească, mai întîi fiindcă vor exista trupuri, și apoi pentru a fi completă.

În general, teologii au înțeles corporalitatea din rai în chip spiritual, nu identică cu corporalitatea în sensul nostru. Trupul Domnului de după înviere e de obicei criteriul acestei înțelegeri, și el, după cum știm din Sfânta Scriptură, trecea prin ușile încuiate și se deplasa fără timp la mari distanțe. Așa că în nici un caz nu poate fi vorba de o materialitate în sensul nostru și prin urmare nici de loc în sensul nostru. Cu certitudine putem spune că acolo dimensiunile dispar, timpul dispare, și intră în funcțiune alte categorii decît ale noastre. Așa dar raiul este loc, dar nu după categoriile noastre — spațiu, timp, existență —, el este mai degrabă stare, și fericirea este implicit cuprinsă în această noțiune.

Iadul : cine va merge în el? Judecata și ideea de libertate și penalitate. — Cine va merge în iad? Sfânta Scriptură spune că păcătoșii, cei ce au făcut cele rele (Matei XXV, 31—46), cei ale căror păcate nu s-au iertat (Matei XII, 31—32) și cei care nici după judecata particulară n-au putut dobîndi îmbunătățirea soartei lor. Pedepsele din iad vor fi proporționale cu faptele (Matei XI, 22—24; XII, 41—42; Luca XII, 47—48). Aceasta leagă pedepsele de ideea de penalitate. Dumnezeu va face dreptate, pedepsind sau răsplătind.

60. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. cit., p. 118 sq.

61. *De Civitate Dei*, XXII, P. G. XLI, 368 sq. 62. C. Harris, *op. cit.*, p. 834.

Fericitul Augustin spune că în principiu toți sîntem condamnați la iad — *massa damnata, massa peccati, massa perditionis*. Numai voința lui Dumnezeu îi scoate pe unii de sub pedeapsă, nu meritele lor. Și dacă Dumnezeu predestinează pe unii la fericire, e din cauza milei. Dacă îi lasă pe alții să se piardă, e din cauza dreptății. Această teză n-a rămas astfel decît în protestantism. În dogmatica ortodoxă potrivit Sfintei Scripturi și învățăturilor Sfinților Părinți, condamnarea e legată de ideea de libertate și justiție. Față de romano-catolici, teologia ortodoxă nu a în cercat însă să stabilească un raport amănunțit între fapte și pedepse, așa încît să se știe cu precizie care păcate duc la iad și care se iartă. sau potrivit catolicilor duc la purgatoriu, dreptatea lui Dumnezeu aplicîndu-se ca o lege mecanică.

Teologia ortodoxă afirmă că păcatele neiertate, mai ales cele mari, sînt pasibile de iad. După Sfînta Scriptură numai păcatele împotriva Duhului Sfînt nu se iartă, celelalte putîndu-se șterge prin mărturisire și prin mila Domnului⁶³.

Alături de ideea de penalitate, și preponderentă în ortodoxie, în justificarea judecării, stă ideea de libertate. Credincioșii au libertatea de a alege între bine și rău. Această libertate nu este circumscrisă numai vieții de aici, pentru că ea alege de aici și pentru dincolo, pentru veșnicie, în deplină cunoștință despre aceasta. Dumnezeu nu poate fi acuzat că pedepsește veșnic în mod inechitabil. De fapt credinciosul își alege liber o stare sau alta. Libertatea de a alege, în cazul cînd se alege răul, este echivalentă cu voința personală de a merge în iad. În acest caz, răspunderea pentru condamnare nu cade pe Dumnezeu, ci pe păcătos. Sfîntul Irineu spune că iadul este incapacitatea constantă a păcătoșilor de a se bucura de viața fericită. Dumnezeu va alunga de la sine pe cei ce de bunăvoie vor greși și nu vor asculta poruncile Lui, parte pe care singuri și-au ales-o⁶⁴. Berdiaev este îndreptățit să spună că, în cazul acesta, se poate spune despre condamnarea la iad că nu mai este judecata lui Dumnezeu, ci exact absența lui Dumnezeu, depărtarea lui Dumnezeu de cei păcătoși și a păcătoșilor de Dumnezeu. Și ceea ce înspăimîntă nu este ceea ce ar putea face Dumnezeu cu mine, ci ceea ce voi face eu însumi. Iadul nu înseamnă căderea credinciosului în mîinile lui Dumnezeu, ci dimpotrivă, lăscarea lui pe seama sa însăși⁶⁵. Ideea este comună dogmaticilor ortodoxe⁶⁶. Libertatea de a alege justifică judecata și sentința veșnică, și conferă faptelor valoare morală. Dacă nu ar exista libertatea, faptele ar fi private de această valoare. Și dacă ar fi făcute din frică, iarăși ar fi lipsite de valoare morală. Ortodoxia învață că ele sînt rodul deliberării conștiente și hotărîrii libere a credinciosului.

Cum vor fi suferințele din iad și în ce vor consta ele? — Sfînta Scriptură spune că în iad va fi foc, plîngere și scrișnire a dinților, și

63. Asupra acestei teme vezi Pr. Ioan Chirvasie, *Pentru care păcătoși se roagă Biserica*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 9—10.

64. Sf. Irineu, *Contra Haeres.*, lib. V, cap. XXVII, 1, P. G., 1196.

65. *De la destination de l'homme...*, p. 356.

66. Vezi și Hristu Andrușos, *Dogmatica*, trad. ctt., p. 471.

vierme neadormit. Sfinții Părinți au încercat să determine dacă acestea sînt numai expresii figurative ale unor suferințe spirituale, sau trebuie luate la propriu, ca elemente materiale de tortură.

Consensul Bisericii asupra faptului că existența veșnică din iad este și corporală, a dus în chip normal la consensul și asupra unei oarecare corporalități a suferințelor, care, ca și cea din rai, este după modul transfigurată al trupului înviat al lui Hristos. Numai în acest sens se poate spune deci că suferințele vor fi și trupești și spirituale, și vor consta din suferințe proprii, în trup, și din chinuri ale conștiinței. Iadul înseamnă despărțarea de Dumnezeu, lipsa sensului existenței și adîncirea progresivă în nonsens prin contemplarea celor inexistente, a răului și a diavolului.

Sfîntul Grigore de Nisa spune despre suferințele din iad că nu pot fi comparabile cu nici o suferință de aici ⁶⁷.

În legătură cu focul de care vorbește Sfînta Scriptură, Sfîntul Ioan Damaschin spune că acesta nu va fi material așa cum e focul nostru, ci așa cum știe Dumnezeu ⁶⁸. Prin urmare o materialitate specifică lumii de dincolo. Aceeași învățatură o găsim la Fericitul Ieronim ⁶⁹, și alții. Fericitul Augustin spune că pedeapsa celor răi va fi pierderea vieții dumnezeiești — *alienatio a vita Dei* — după cum fericirea din rai va fi în primul rînd bucuria de adevăr, vederea lui Dumnezeu. — *gaudium de veritate*. Totuși cei din iad vor fi chinuți și de un foc care va arde ființa lor trupească și pe cea spirituală. Fericitul Augustin spune însă că nu vrea să-și impună această părere, pentru că pe timpul său doctrina nu era încă precizată în această privință ⁷⁰. Tot material interpretează focul și Sfîntul Justin Martirul ⁷¹.

Nu au lipsit însă nici interpretările figurate ale focului. Astfel Origen, combătut în această privință de Fericitul Ieronim, îl interpretează ca chin al conștiinței. De asemenea, Iosif Vriemie spune că focul iese din respirația și din ochii demonilor, dar nu e material ⁷². Dintre teologi, Andrușoș ⁷³, Florenschii ⁷⁴, anglicanul R. H. Charles ⁷⁵, cred că toate expresiile care desemnează chinurile iadului sînt figurative. De asemenea *Mărturisirea* lui Mitrofan Critopulos în cap. XX concepe focul ca chin al conștiinței. «Focul» acesta nu arde ca focul corporal, nici nu luminează ⁷⁶. E un foc special, care nu este cu exclusivitate nici corporal, nici spiritual, ci

67. *Marea cuvîntare catehetică*, XL, trad. de Pr. Cristescu și N. I. Barbu, București, 1947, p. 111. 68. *Dogmatica*, IV, 27, trad. cit. p. 326.

69. *In Isaiam*, XXIV, 21, după Tixeront, *op. cit.*, vol. II, p. 343.

70. F. Cayré, *Précis de Patrologie*, Paris, 1927, p. 693.

71. *Apologia I, Pro Christianis*, I, 52, P. G., VI, 403—406. O viziune materială a iadului în *Paleric*, la Ava Macarie, ed. 1930, Rm.-Vilcii, p. 141. Monahul Agapie Criteanul în *Mintuirea Păcătoșilor* (București, 1939, p. 327, 488—491), face un lung inventar al pedepselor materiale, care se vor aplica celor din iad.

72. *Orat. de futuro iudicio et claritudine. Opera.*, Leipzig, 1768—1784, la A. Michel, *Feu du Purgatoire*, în «Dict. de Théol. Catholique», V, 2, col. 2257. 73. *Dogmatica*, trad. cit. p. 473.

74. *Op. cit.*, p. 565. Plîngerea și scrișnirea dinților e interpretată ca chin și furie neputincioasă. Și lucrarea: *De la destination de l'homme...* 75. R. H. Charles, *op. cit.*, p. 399.

76. Sf. Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi*, XXXIII, 12, trad. de Pr. Dr. Ol. N. Căciulă, în *col. «Izvoarele Ortodoxiei»*, București, 1939, p. 187.

în amindouă felurile. El «nu va fi de loc — zice Sfântul Grigore cel Mare — un foc oarecare curat lăuntric provenit din însăși sufletele celor păcătoși, și se va găsi și va lucra în afară de ele, ci focul acesta va fi și va lucra în afară de ele într-un chip minunat tot așa de sensibil ca și focul corporal (corporaliter), nu numai asupra sufletelor și asupra corpurilor, cu toate că el va fi altfel de foc, decât focul material actual, deoarece n-are nevoie de lemne, sau de altă oarecare hrană»⁷⁷.

Iadul: loc sau stare? — Sfânta Scriptură, deși numește cu mai multe nume iadul, nu spune precis dacă este un loc undeva, anume, limitat, un teritoriu special. Sfinții Părinți și teologi moderni și-au pus această întrebare, dar cei mai mulți s-au văzut nevoiți să nu poată preciza. Numai Dumnezeu știe cum și ce fel este iadul.

Sfântul Ioan Gură de Aur, care de altfel descrie iadul în culorile cele mai vii, răspunde la această întrebare așa: «Ce te interesează unde este iadul? Ceea ce se caută a se dovedi e că există, nu unde este. Deci nu te mai întreba». Și apoi spune vag: «Iadul va fi undeva în afară de lumea aceasta. Dar să nu căutăm unde este, ci cum să scăpăm de el»⁷⁸. Și dogmatistii moderni preferă să nu se pronunțe în această privință⁷⁹. Florenschii îl cuiește «întunericul cel mai din afară» (Matei XXV, 30), drept un loc în afară de Dumnezeu, locul metafizic unde nu există Dumnezeu⁸⁰. E greu să se accepte această formulă. Unde nu există Dumnezeu? Definiția iadului ca loc în care nu există Dumnezeu, se leagă de definiția răului ca lipsă a binelui, dar când e vorba de persoană, nu se poate aplica același calificativ, fără să fie amenințată de desființare. În iad persoana rămâne acolo conștientă, nu se destramă în neființă. Or, acolo unde este ființă, este și Dumnezeu, numai că în iad El nu e prilej de fericire, ci de nefericire, pentru că i-a fost refuzată paternitatea. Totuși Dumnezeu e chiar și acolo activ, fiind în plinătatea atributelor Sale. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că și cel din iad e iubit de Dumnezeu, și chiar și el iubește pe Dumnezeu, numai că iubirea lui este acum inefficientă⁸¹. De asemenea, Sfântul Simeon Noul Teolog, îl cuiește focul din iad ca lumină dumnezeiască, numai că pe cei din iad îi arde, în timp ce pe cei din rai îi ferește⁸².

77. In Ioh, XX, P. L., CXXVII, 1098.

78. Cuv. 2, Despre Judecata ce va să fie, în vol. «Impărțire de grlu», Buzău, 1833, p. 11.

79. Spre exemplu Andrușos, Dogmatica, trad. cit., p. 473.

80. Florenschii, op. cit., p. 503. Incercind să rezolve antinomia iad veșnic-bunătațea lui Dumnezeu, Florenschii împarte persoana umană în sine, eu, $\psi\upsilon\tau\omicron\varsigma$ și lucru, sau lucrarea sinelui, $\tau\omicron\ \epsilon\rho\gamma\omicron\nu$ înțelegând textul I Cor. III, 15: «Acela lucrul căruia va arde, se va păgubi; el însă se va mântui, dar așa ca prin foc» Sinele $\psi\upsilon\tau\omicron\varsigma$ zice Florenschii, nu se poate pierde, ci se va mântui, iar $\tau\omicron\ \epsilon\rho\gamma\omicron\nu$ se va pierde, el neavind de altfel o existență obiectivă, fiind $\mu\eta\ \delta\upsilon$ metafizic. Procesul tainic al judecării lui Dumnezeu este împărțire, disecare, separare (p. 519, 550). Scindarea aceasta a persoanei umane nu are temeie teologic. Antinomia rămâne în fond întreagă. Atita vreme cît aceeași persoană are mîntuire și nu se mîntuie, ca și cum ar fi două persoane, două conștiințe. Sau dacă are numai o conștiință, și anume pe aceea care se mîntuie, înseamnă că iadul în care sînt aruncate numai faptele, fără persoane, e un depozit de rebuturi și, atit obiectiv cît și subiectiv, el nu înseamnă nimic. Dacă înscamnă ceva, respectiv suferință, e greu de conceput că această suferință n-ar afecta și pe $\psi\upsilon\tau\omicron\varsigma$, și dacă e așa, el nu poate fi și fericit și nefericit în același timp.

81. Epistola către George, prefectul Africeii, P. G., XC, 389.

82. Cuv. 57, ed. Sirois, p. 288.

Iar Sfântul Isaac Sirul tîlcuiește același foc, ca al iubirii. Chinul crud al iubirii. Iubirea e bucurie pentru cei aleși și suferință pentru cei respinși⁸³.

Și Florenski și Berdiaev concep iadul subiectiv, ca stare de conștiință. Existența obiectivă, ontologic vorbind, nu poate avea decît împărțirea cerurilor. La început numai ea a existat, și acolo trebuie să ne întoarcem. Iadul e ceva ce s-a adăugat ulterior⁸⁴.

Dacă în iad vor fi și trupuri, evident că ele vor sta undeva. Dacă suferințele vor fi și corporale, e iarăși evident că iadul e și stare și loc. Unde este locul acesta, e un lucru de taină. Cînd vorbim de loc însă, trebuie să-l înțelegem tot în funcție de înțelesul duhovnicesc al corporalității de dincolo, în așa fel că locul este aproape identic cu starea.

Este iadul veșnic? — În această privință Sfînta Scriptură spune: «Și vor merge păcătoșii în munca veșnică» (Matei XXV, 46). De asemenea Sfîntii Părinți, cărțile simbolice, cărțile de învățătură, dogmatistii ortodocși și cei romano-catolici și protestanții, expun cu claritate teza Sfîntei Scripturi.

Mărturisirile Părinților în privința veșniciei iadului sînt nelimitate. Astfel Sfîntul Justin Martirul spune că «despre acei care trăiesc în nelegiuiri și nu se pocăiesc, credem că ei se vor munci în focul cel veșnic»⁸⁵. Lactanțiu are despre iad o viziune prometeică: focul îi va arde pe păcătoși, dar ei mereu se vor reface, și iarăși îi va arde, ca vulturul care mîncă din Prometeu și carnea îi crește mereu la loc. *Et cremabit impios et recreabit*⁸⁶. Aceeași viziune la Sfîntul Grigore cel Mare: *moritur et vivit, deficit et subsistit, finitur semper et sine fine est*⁸⁷. Suferințele din iad, ca și fericirea din rai sînt privite în continuă dezvoltare. Părintele Mitrofan spune că «viața în gheenă este o dezvoltare a răului la infinit»⁸⁸.

Totuși, n-au lipsit obiecțiunile împotriva veșniciei iadului, deși împotriva clarității revelației asupra acestui punct, nu mai este posibilă nici o obiecțiune. Cele mai multe se sprijină pe argumente de ordin rațional, și în mică măsură pe unele texte interpretate arbitrar. Dintre aceștia, în primul rînd, este Origen, care spune că pînă la urmă toți se vor mîntui și va fi o restaurare a tuturor în starea paradisiacă de la început *ἀποκατάστασις τῶν πάντων*⁸⁹. Fără să nege clar veșnicia, dar pronunțîndu-se pentru caracterul moral al pedepselor din iad, care ar fi medicinale și ar duce la căință sînt, în unele texte, Clement Alexandrinul⁹⁰, Grigore de Na-

83. VI. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1940, p. 230, 232-233.

84. Florenski, *op. cit.*, p. 567. «Gheena este o realitate în conștiința proprie și o nimic în conștiința lui Dumnezeu și a dreptilor» (p. 569). Vezi și *De la destination de l'homme...*, p. 365.

85. *Apologia I Pro Christianis*, I, 21, P. G., VI, 362. Și la Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezic*, partea II-a. XVIII, 14; XVIII, 19, trad. cit., p. 517, sq., 523, sq.

86. *Divin. Instit.*, liber VII *De vita beata*, cap. XXI, P. L., 802.

87. La Tixeront, *op. cit.*, vol. III, p. 431.

88. *Viața repusașilor noștri*, ed. 2, București, 1899, p. 319.

89. *De Principiis*, cartea II, cap. III, 5, P. G., XI, 193. Vezi despre aceasta: Pr. Magistrand Marin M. Braniște, *Eshatologia în concepția lui Origen*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 7-8, p. 410 sq.

90. *Sromate*, lib. VII, cap. II, P. G., IX, 407 cq.

zianz⁹¹ și Ambroziasterul⁹². Fericitul Ieronim, mare admirator al lui Origen la înțeles, pe care îl numește «*alterum post apostolos ecclesiae doctorem scientiae ac sapientiae*» învâța și el restaurarea tuturor afară de a diavolului, dar în urmă a evoluat către doctrina Bisericii.

În afară de aceștia, Sfântul Grigore de Nisa crede în restaurarea tuturor, și deci în temporalitatea iadului⁹³, fiind în această privință origenist.

Cercetînd doctrina lui Origen, Părinții Sinodului al V-lea Ecumenic au respins-o prin anatemele 7 și 8, ceea ce impune în Ortodoxie numai doctrina eternității iadului⁹⁴. În această respingere intră desigur și Sfântul Grigore de Nisa, chiar dacă în privința lui nu avem o hotărîre sinodală expresă. E de mirare că un teolog ca Bulgakov a crezut că poate îndreptăți ca teologumenă doctrina despre apocatastază a Sfântului Grigore de Nisa, pe motiv că n-a fost încă respinsă oficial⁹⁵. Respingerea origenismului implică respingerea oricăror poziții asemănătoare, ca cele ce susțin că iadul e temporar⁹⁶. A spune așa, e tot una cu a anula de fapt existența iadului și a-l preface într-un purgatoriu din care, ca și din purgatoriul catolic, se iese sigur.

Evident, ispita de a găsi textelor Sfintei Scripturi sensuri mai îndulcite în privința veșniciei iadului, este destul de mare și pare a avea unele suporturi de ordin rațional, dar oricîte obiecțiuni s-ar putea formula⁹⁷, ele nu pot răsturna

91. *Poemata*, cartea II, I, P. G., XXXVII, 1010.

92. *Ambroziasterul* este scris pe vremea Papii Damasus, cel mai târziu în 384, și învâță mînuirea tuturor prin credință.

93. *Marea Cuvîntare catehetică*, XXVI, XXXV, XL, trad. cit., p. 78, 95, 108. Într-alt loc pare a admite totuși pedepse veșnice, *De castigatione*, P. G., XLVI, 312.

94. Andrușos, *Dogmatica*, trad. cit. p. 471, nota 2.

95. Cercetările mai noi nu permit să se afirme că apocatastaza ar fi fost condamnată la Sinodul al V-lea Ecumenic. Și chiar dacă origenismul lui Origen ar fi fost condamnat, zice el, cel al Sfîntului Grigore de Nisa nu a fost condamnat niciodată, ceea ce îi dă drept de cetățenie în Biserică, cel puțin ca teologumenă (*Ortodoxia*, trad. N. Grosu, Sibiu, 1933, p. 235). Dar poziția aceasta nu este conformă cu doctrina Bisericii și trebuie respinsă, întrucît origenismul a fost condamnat prin anatemele 7 și 8 la Sinodul al V-lea Ecumenic.

96. *De la destination de l'homme...*, p. 358, afirmă că, dacă iadul e veșnic, aceasta înseamnă triumful lui Satan în veșnicie (p. 363); iadul are o intrare liberă, dar nu și o ieșire (p. 365). Autorul nu-și însușește ideea că libertatea umană este aceea care alege și-și determină pentru totdeauna situația. El o afirmă, bineînțeles, atunci cînd caută totuși o explicație teologică, și mai ales rațională, pedepselor veșnice, dar își rezervă mereu o posibilitate de eschivare, păstrîndu-se în termeni antinomici, dramatici. Explicația care motivează pedepsele veșnice prin liberul arbitru i se pare potrivită, dar că liberul arbitru a produs răul, declanșînd o existență veșnică, ireversibilă, a lui, i se pare de neconceput, paradoxal. Soluția pe care o gîndește pentru depășirea paradoxului este întoarcerea liberului arbitru numai spre bine, ceea ce nu este altceva, decît o încercare de a rezolva pe seama eticii o problemă de dogmatică, ceea ce în ultimă analiză e doar un subterfugiu. Firește, din punct de vedere moral, e de dorit întoarcerea liberului arbitru numai spre bine, dar aceasta nu înfirmă pedepsele veșnice, așa cum spune Sfînta Scriptură, în eventualitatea că liberul arbitru s-ar îndrepta spre rău. Această eventualitate trebuie să rămîină mereu ca alternativă posibilă, pentru că altfel, liberul arbitru nu și-ar justifica definiția, funcția, esența, conținutul. Liberul arbitru implică în relația dogmatică însușirile lui originare, substanța noțiunii, pe cînd în relația etică, implică activitățile lui, modurile lui de manifestare. De aceea credem că soluția lui Berdiaev, nu este o soluție dogmatică, ci doar un deziderat moral.

97. Obiecțiuni sistematice a prezentat origenistul J. Reynaud, în *Terre et Ciel*. Un răspuns la fel de sistematic la aceste obiecțiuni, la Louis Brémond, *La conception catholique de l'enfer*, ed. I-II, Paris 1900.

claritatea textului scripturistic amintit la început: «Și vor merge păcătoșii în munca veșnică» (Matei XXV, 46), text care susține doctrina Bisericii și credința ei de totdeauna.

*

La cea mai mare parte din întrebările în legătură cu viața de dincolo avem răspunsuri clare :

Există rai și iad și ele sînt veșnice. În rai vor merge dreptii, iar în iad vor merge păcătoșii neiertăți și care n-au lăsat roade vrednice de pocăință.

Pînă la judecata universală sufletele vor sta în rai sau în iad în mod provizoriu, putînd trece, unele, de la iad la rai prin rugăciunile fraților și jertfa Bisericii. Noi sîntem datori să ne rugăm pentru toți cei trecuți dincolo, pentru că nu cunoaștem hotărîrea lui Dumnezeu. Atît suferința cît și pedepsele, pînă la judecata universală, vor fi numai spirituale.

La judecata universală vor învia și trupurile și se va definitiva starea pe veșnicie a tuturor. De acum încolo, atît fericirea cît și suferințele vor fi și trupești, pe măsura modului material pe care ni-l va conferi Dumnezeu.

Potrivit acestui mod trebuie înțeleasă și problema locului raiului și a iadului. Dacă acest mod de a fi trupesc, va comporta un loc, va fi loc; dacă nu va comporta loc, atunci «locul» va fi egal cu ceea ce numim de obicei «stare».

Despre felul cum se conciliază existența iadului veșnic cu bunătatea, dragostea și mila lui Dumnezeu, Sfinții Părinți răspund că libertatea noastră, pe care Dumnezeu ne-o respectă, este aceea care ne deschide ușile iadului și nu Dumnezeu⁹⁸.

Iar decalajul socotit a fi între greșelile care sînt temporare și pedepsele care sînt veșnice, se explică prin alegerea pentru eternitate a răului. de către însăși voința personală.

Așadar, revelația și consensul Bisericii oferă în problema raiului și a iadului certitudini indubitabile. «Înțeleapta incertitudine» pe care o recomandă și o practică unii, ca de pildă Bulgakov⁹⁹ are consensul Bisericii numai cu privire la unele amănunte care nu afectează problematica mîntuirii. Ceea ce este categoric împotriva acestui consens, este «excesul de raționalizare» pe care îl condamnă dar îl și practică Berdiaev¹⁰⁰.



98. La VI, Lossky, *op. cit.*, p. 128.

99. *Ortodoxia*, trad. cit., p. 230.

100. Berdiadev, *op. cit.*, p. 362.

RELIGIA TRACILOR SUD-DUNĂRENI *

Cercetările în domeniul tracologiei au cunoscut un puternic avânt prin lucrările savantului bulgar Gavril I. Kazarov și ale Școlii bulgare de arheologie. Aceste lucrări au dat la lumină noi vestigii ale civilizației trace, îmbogățind astfel și completând cunoștințele mai vechi în acest domeniu; iar informațiile arheologice mai noi au fost confruntate cu indicațiile, fragmentare dar prețioase, ce se găsesc în *Iliada* lui Homer, în operele lui Sofocle, Euripide, Apollonius din Rodos, la Hyginus, la Virgiliu și mai ales în *Istoriile* lui Herodot. În felul acesta, s-a ajuns în momentul de față la o cunoaștere destul de temeinică a civilizației trace, sub diferitele ei aspecte și deci și din punct de vedere religios. De aceea încercăm în cele ce urmează să facem o succintă prezentare a religiei tracilor, dar numai a celor sud-dunăreni, deoarece religia tracilor din nordul Dunării, aceea a geto-dacilor, a făcut obiectul a numeroase lucrări și discuții, mai vechi și mai noi, din partea cercetătorilor români îndeosebi¹. Vorbind deci despre religia tracilor, ne vom referi în chip constant la religia tracilor sud-dunăreni, religie care, împreună cu limba tracă, a constituit elementul de legătură dintre triburile trace².

În ce privește religia tracilor, observăm în primul rând că aceasta, în pofida comunității de limbă a tracilor și a vehiculării valorilor religioase pe întreg teritoriul Traciei, nu a ajuns la omogenizare în cult, păstrându-și de-a lungul veacurilor caracterul local, fie în manifestările cultice din cadrul tribului, fie în cele particulare din cadrul familiei. De asemenea observăm că, datorită faptului că tracii au intrat în relații cu grecii și cu alte popoare apropiate, fondul religios local trac s-a îmbogățit treptat în decursul vremii, pe măsura schimburilor de cultură materială și spirituală. Astfel se poate vorbi despre mai multe perioade în religia tracilor și anume: o perioadă străveche, în care tracii au adorat diferite divinități naturiste locale, ale căror atribute s-au precizat mai bine după stabilirea de contacte frecvente între triburi: o perioadă greacă, în care se fac marile colonizări pe coasta vest-pontică a Traciei; o perioadă persană, alta macedoneană, alta elenistică și alta romană, aceasta din urmă caracterizată prin intense amestecuri de populații și de credințe religioase care au stat la baza sincretismului religios din Tracia. În fine, observăm că, în menținerea,

* Lucrare de seminar, întocmită în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, sub îndrumarea P. C. Diacon. Prof. Emilian Vasilescu, care a dat și avizul de publicare.

1. Dintre lucrările mai noi și cu caracter general, menționăm: Ion I. Russu, *Religia Geto-Dacilor*, Zei, credințe, practici religioase, Cluj, «Cartea Românească», 1917; C. Daicovicu, *Religia geto-dacilor*, în *Istoria României*, I. Ed. Academiei, București, 1960, p. 329-338; Emilian Vasilescu, *Religia geto-dacilor în lumina noilor cercetări istorice și arheologice*, în «Ortodoxia», V (1963), nr. 4, p. 634-650.

2. I. I. Russu, *Limba Iraco-dacilor*, Ed. Academiei, București, 1959, ed. II, 1967, p. 17.

măcar și aproximativă, a purității credințelor religioase trace, un rol important l-au avut ținuturile muntoase ale Traciei, încît nu ni se pare greșit să socotim Pangeul ca fiind vatra principală a religiozității trace.

I. *Divinitățile trace.* — Nu se poate vorbi la traci despre alcătuirea unei mari familii de zei, în genul panteonului olimpien. Nu avem deci a prezenta divinitățile trace în vreo înlănțuire familială. Totuși nu lipsește aici înrudirea dintre unii zei, ca de pildă între Zbelsurdos, Bendis și Dionysos.

Zbelsurdos, zeu pentru a cărui prezentare meșteșugarii traci au recurs la iconografia lui Zeus Keraunios Aëtophoros, poate fi considerat ca tipul marelui zeu indigen, stăpînul cerului și al universului. El trimitea, după credința tracilor, ploaia peste pămînt (deci belșugul), dar tot el pedepsea pe cei vinovați față de zeu sau față de oameni, aruncînd asupra lor necruțătorul fulger pe care îl ținea în mîna dreaptă: semnul puterii lui nemărginite. Puterea zeului era dublată de înțelepciunea sa, simbolizată prin vînturul ce se odihnea pe brațul său stîng întins orizontal³. Și cum cadrul iconografic al zeului era completat de un altar păzît de un șarpe, nu este greu să înțelegem că Zbelsurdos era obiectul unui cult special și că, adoratorii săi îi datorau desăvîrșită supunere. Zbelsurdos era pentru traci ce era Zeus olimpienul pentru greci, sau Amon-Ra pentru egipteni și Jupiter Optimus Maximus pentru romani⁴.

Bendis, soția divină a lui Zbelsurdos — la început poate zeitatea naturistă a pămîntului mamă —, era marea zeiță a pămîntului, fiind considerată ca hrănitorea credincioșilor și, ca atare, înmulțind vînatul prin păduri și protejînd vegetația alpină. Îmbrăcată în hitonul fără mînici, Bendis era înfățișată iconografic stînd călare pe spatele cerbului sprinten și ținînd arcul în mîna dreaptă. Această reprezentare a zeiței nu este o simplă întîmplare, un capriciu al imaginației meșteșugarului. Ea pune într-o lumină cu totul nouă concepția tracilor despre divinitate, concepție potrivit căreia divinitatea încearcă să se apropie de ceea ce este uman, precum și de viețuitoarele necuvîntătoare. În acest înțeles va fi fost venerată Bendis nu numai în ținuturile trace⁵, ci și dincolo

3. În studiul *Jupiter Zbelsurdos à Drobeta* (extras din «Revista Istorică Română», vol. XVII, fasc. 1—II, București, 1917), Prof. D. Tudor face prezentarea amănunțită a unui monument sincretist, păstrat în două fragmente complementare, în care apare, împreună cu alte divinități, zeul trac Zbelsurdos. Zeul este indicat în inscripție prin cuvintele: I(ovi), O(ptimo), M(aximo), Zb(elsurd) (p. 72—74). Prof. D. Tudor a alăturat și a studiat împreună cele două fragmente ale acestui monument, care constituie o mărturie nord-dunăreană despre zeul trac Zbelsurdos, al cărui cult va fi fost adus în noroii Dunării de numeroasele contingente de soldați traci stabiliți în Dacia.

4. Raffaele Pettazzoni, *La religione dell'antica Tracia*, în «Buletinul Institutului de Arheologie Bulgar» (în continuare, «Bul. Inst. Arh. Bulgar»), XVI (1950); *Sbornic Kafarova* (I), Sofia, p. 291. Zeul era adorat și de illyrii și de bytini, nu numai de traci (*Ibidem*). Din legătura Ares (identice cu Zbelsurdos) — Bendis se naște Dionysos (p. 292).

5. Reprezentarea zeiței pe monumentele trace este atestată arheologic în Tracia. Vezi: G. Kazanov, *Thrake (Religion)*, în Pauly-Wissowa, «Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft», VI A, col. 506, unde se vorbește de două moduri de reprezentare a zeiței; D. Decev, *Cultul na Artemida v oblastta na sredna Struma*, în «Bul. Inst. Arh. Bulg.», XIX (1955), *Sbornic Kafarova* (II), Sofia, 1955; L. Ogrenova, *Quelques aspects de Bendis sur les monuments de Thrace*, în «Bul. Inst. Arh. Bulg.», XXIII (1960). În articolul lui Decev sînt analizate 17 plăci votive înfățișînd

de acestea, în lumea greacă, unde exista un panteon organizat și o mitologie bogată ⁶.

O altă divinitate, *Dionysos* ⁷, trac de origine ⁸, face și mai bine simțită apropierea zeului de credincioșii săi, zeul împrumutând modul de viață uman, suferind în copilărie și tinerețe persecuții crunte, pentru ca apoi, matur, să îndemne pe oameni la veselie, ba chiar la petreceri zgomotoase; ceea ce nu o singură dată i-a adus dezaprobarea din partea pămintenilor.

Scriitorii antici îl prezintă pe *Dionysos* ca zeu al vinului și al petrecerilor pline de veselie, erou al unor isprăvi extraordinare, călătorind în întreaga lume cunoscută de cei vechi însoțit de un mare alai format din tutorele său *Silenus* și o întreagă armată de satyri sălbatici și menade; ceea ce nu este decât o simbolică reprezentare a răspîndirii viței de vie în Europa, Asia și Africa de nord ⁹. Cu puțin înainte de reîntoarcerea sa în Tracia, *Dionysos* ar fi fost supus inițierilor în misterele frigiene de către bunica sa *Rhea*.

Numeroasele întimplări, dintre care unele de mare intensitate dramatică, puse de mitologia greacă pe seama zeului *Dionysos*, aveau ca scop, între altele, să justifice intrarea în panteonul grec a acestui zeu de origine tracă ¹⁰. Probabil însă că tracii și-l reprezentau pe *Dionysos* mai altfel decât așa cum apare acesta în legendele grecești. Totuși isprăvile extraordinare puse de imaginația grecilor pe seama acestui zeu vin în sprijinul afirmației că *Dionysos* va fi avut caracter de semizeu.

În cadrul cultului lui *Dionysos* se practica omofagia. Atunci tracul, participînd la petrecerile prilejuite de prezența zeului și la sfîșierea și devorarea unui taur alb, sub ațîțările provocate de băutură și de mestecarea frunzelor de iederă, devenea *entheos* prin puterea tainică a zeului ¹¹.

pe zeița *Bendis*, plăci provenind din următoarele localități: Levunovo (4), Dolni Orman (6), Sličnica (4), Širbanovo (1), Pipernica (1), Palat (1).

6. După cum reiese din textul așa-numitului «Regulament privind cultul lui *Bendis*», o lege a cetății *Atena* dată între 443 și 411 î. H. și publicată de *Franciszek Sokolowski* în *Lois sacrées des cités grecques* (Paris, E. de Boccard, 1962, p. 20—23), cultul zeiței *Bendis* a fost introdus în *Atena* în cea de-a doua jumătate a secolului al V-lea. El a fost adus acolo de imigranții traci și căupa cum arată calculele trezoreriilor publice în regulamentul citat, acest cult avea deja caracter public în anul 429. El era practicat de asociațiile religioase de la *Atena* și *Pireu*. Cercetătorii cei mai competenți socotesc că textul publicat de *Sokolowski* cuprinde fie trei decrete, fie unul singur, și privește nu atît fondarea cultului public al zeiței *Bendis* în *Atena* cît amplificarea lui. Concluzia logică este că acest cult exista cu mult înainte la *Atena* și că la începutul războiului peloponesiac a fost favorizat, datorită alianței ateniienilor cu regele odris, *Sitalkes*. (Cf. *Istoria Universală*, vol. II, Ed. Științifică, București, 1959, p. 125 ș. u.).

7. Robert Greaves, *Greek Mythes*, London, 1958, p. 103—109.

8. R. Greaves, *op. cit.*, p. 106. Pentru originea tracă a zeului: *Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion*, vol. I, München, 1942, p. 532. Pentru identitatea *Dionysos-Sabazios*: *M. P. Nilsson, op. cit.*, vol. I, p. 534; *Emil Fischer, Dionysos-Sabazios*, Braunschweig, 1915, p. 33. Cf. *H. J. Rose, Thrace*, în *J. Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XII, Edinburgh-New-York, 1921, p. 326; *Franz Cumont, Sabazius*, în *Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. IV, 2, Paris, 1926, p. 929. Cu privire la iconografia lui *Dionysos*: *D. Ţonev, Sur le culte et l'icônographie de Dionysos et Pan en Bulgarie*, în «*Revue archéologique*», t. I, ianuar.: 1958, p. 33—43.

9. R. Greaves, *op. cit.*, p. 107—108.

10. *Ibidem*, p. 103—106

11. *Ibidem*, p. 107 ș. u.

Dar excesele prilejuite de festivitățile în cinstea lui Dionysos nu au putut fi trecute cu vederea de păstrătorii vechilor tradiții religioase și morale, pline de sobrietate, ale tracilor. O nouă religiozitate, concretizată în persoana lui Orfeu, avea să reclame păstrarea purității integrale atât a divinității, care se apropie de om, cât și a credinciosului care vine în întâmpinarea zeului. Orfeu, născut potrivit legendei grecești din regele trac Oeagrus și muza Calliope, ar fi fost cel mai vestit poet și muzician al tuturor timpurilor. Apollo îi va fi dăruit o liră, iar muzele îl vor fi învățat să cînte cu ea atât de frumos, încît nu numai fermeca fiarele sălbătice, ci făcea și copacii și stîncile să se miște din locul lor și să urmeze sunetelor lirei¹².

Dar, în imaginația greacă, Orfeu nu era unul singur. Grecii au creat, plecînd de la originalul trac, mai întîi două, apoi trei divinități similare, ajungînd în cele din urmă la șase: un Orfeu libetrian, unul ciconian, unul odris, unul crotoniat, altul camarineu și, în cele din urmă, unul argonaut¹³. Orfeu va fi rămas totuși trac în ființa sa.

În diferitele sale ipostaze, Orfeu este prezentat de mitologia greacă vizitînd Egiptul, alăturîndu-se argonauților, plutind împreună cu ei spre Colhida, iar la întoarcere căsătorindu-se cu Euridice și stabilindu-se printre sălbaticii ciconieni din Tracia. Euridice moare însă datorită unei întâmplări nefericite și Orfeu merge la divinitățile subterane — cele mai neînduplecate în ceea ce privește soarta oamenilor —, căutînd să le convingă, prin dulcile vibrații ale lirei sale, prin stăruința și bunătatea sa, să-i redea pe Euridice.

Legenda marchează aici un moment de răscruce. Umanul copleșește, chiar și pentru scurtă vreme, legile neînduplecate după care, în concepția veche, se conduceau chiar și divinitățile înseși: el, Orfeu, obține de la zei permisiunea ca Euridice să revină la viața pămîntească, dar numai cu condiția ca el să nu o privească pînă ce Euridice, care îl urma, nu va fi fost la lumina zilei. Orfeu, păstrînd încă deplin omenscul în el, nu rezistă tentației și astfel o pierde pe Euridice pentru totdeauna¹⁴.

Rămas mai departe la suprafața pămîntului, Orfeu a devenit organizatorul rezistenței față de cultul lui Dionysos¹⁵, menținînd trează în mintea tracilor datoria lor de a cinsti mai cu seamă pe cel mai mare dintre zei, pe stăpînul lumii, zeul Soare, numit de greci Helios sau Apollo, dar în adevărata lui esență Zbelsurdos. Poporul însă trecuse masiv de partea lui Dionysos, pe care îl venera, spre deosebire de păturile suprapuse, așa cum demonstrează unul dintre cercetătorii competenți¹⁶. Așa se face că Orfeu, în legendă, cade victimă ado-

12. *Ibidem*, p. 111.

13. Ioan Coman, *Zalmoxis et Orphée* în «Bul. Inst. Arh. Bulg.», XVI, Sofia, 1950, p. 180.

14. R. Greaves, *op. cit.*, p. 112.

15. Atitudinea lui Orfeu față de cultul lui Dionysos este prezentată de Greaves în felul următor: «Cînd Dionysos a invadat Tracia, Orfeu a refuzat să-l cinstească, dar a învățat alte mistere sfinte și a predicat despre răul produs de uciderea sacrificială la oamenii din Tracia, care l-au ascultat respectuos» (*op. cit.*, p. 112).

16. Raffaele Pettazzoni, *op. cit.*, p. 293 și 297. Dualismului economic, spune acesta, i-a corespuns în Tracia veche un dualism religios, ba chiar un conflict. Abia în epoca în care, supuși de străini, tracii s-au regăsit în lupta pentru independență națională, cultele celor două divinități s-au nivelat în cultul Cavalerului trac, vechiul zeu al regilor, de care vorbește Herodot numindu-l Herme (Herodot. V, 7). Acesta era, în perioada romană, «expresia celui mai genuin spirit național» (p. 297).

ratoarelor lui Dionysos — menadele — chiar pe culmea muntelui Pangeu, când se urcase — ca de atâtea ori — să salute soarele-zeu în momentul apariției sale pe bolta cerească.

Dar Orfeu mai este prezentat și altfel de către scriitorii antici: ca un civilizator și organizator al cultului pentru traci. Astfel, Diodor Sicilianul spune că Orfeu a folosit vechiul alfabet format din treisprezece consoane și, ca rege sfințit, ar fi fost distrus de un trăznet — adică ucis cu un topor dublu — într-un crîng, la solstițiul de vară; apoi ar fi fost făcut în bucăți de către menade la cultul taurului, ca Zagreus, ori în cultul cerbului, ca Acteon¹⁷. Proclus era de părere că Orfeu a fost «căpetenia în ritul dionysiac» și de aceea «s-a spus că a avut aceeași soartă cu zeul», iar Apolodor îl socotea pe Orfeu autorul misterelor lui Dionysos¹⁸.

Lui Orfeu i s-au atribuit învățăturile orfice, în baza cărora s-a dezvoltat orfismul ca religie. Această religie, deși a apărut pe pământ trac, în mediu trac, a dăinuit puțin în Tracia, găsind adepți la popoarele vecine, la greci și în Magna Graecia — sudul Italiei de azi¹⁹.

Ideea tracă despre divinitate s-a îmbogățit prin cultul și reprezentările *zeului Cavaler* sau, cum i se mai spune, *Cavalerul trac*, *Eroul trac*, ocrotitor al ținuturilor trace, divinitate care nu rămîne pasivă față de strădania tracilor de a-și apăra pământul strămoșesc, mai ales împotriva cuceritorilor romani.

De altfel, pe măsură ce pericolele din afară se întetesc, în epocile elenistică și romană, divinitățile trace dobîndesc epitete ca *meas theos*, *theos epekoos*, dar mai ales acele de *patroos*, *patrios*, *genikos*, *arhegetes* și *soter*²⁰. Zbelsurdos, de pildă, reapare — după o perioadă de timp în care a împrumutat numele lui Zeus — cu numele său indigen, avînd însă și calificativul de *progonikos*²¹. Astfel de epitete aveau să poarte și Bendis și Asklepios, dar mai numeroase și mai variate aveau să fie cele ale Cavalerului trac. Ele ni s-au păstrat pe monumente pînă astăzi.

Această divinitate, Cavalerul trac, de la care adoratorii doreau să obțină împlinirea celei mai mari dorințe a lor: victoria binelui asupra răului de orice natură, asupra dușmanilor îndeosebi, era în același timp și zeitate a fertilității solului, a vieții pămîntești și a celei de după moarte²². În Tracia, el era numit Manimazos, Karabazmos, Perkonos, Saldobussenos, Asdules, Geikitenos, Zulmidrenos, Ordianos, iar pe teritoriul dobrogean, unde s-a răspîndit de asemenea cultul său, purta epitetele Epiphanos, Sanctus, Invictus, Ktistes (întemeietor)²³.

17. R. Greaves, *op. cit.*, p. 114. Citînd pe Plutarh, Conon și Ovidiu, Greaves notează că bărbaii traci care au supraviețuit masacrului la care menadele i-au supus pe mulți dintre ei îndată după prinderea lui Orfeu la Deium în Macedonia, s-au hotărît să-și tatueze soțiile ca un avertisment împotriva uciderii preoților (*op. cit.*, p. 113).

18. *Ibidem*.

19. O serie de plăcuțe sau tăblițe de aur orfice s-au descoperit în sudul Italiei. Vezi H. Ringgren și A. V. Ström, *Les religions du monde*, trad. din limba germană de Jouan, Paris, 1960, p. 302; E. O. James, *History of Religions*, English Universities Press LTD, London, 1964, p. 149.

20. În articolul *Thrnke (Religion)* din Pauly-Wissowa..., VI A, col. 477, 482, 503 și în alte locuri, G. I. Kazarov dă epitetele, foarte numeroase, pe care le-au purtat zeii traci începînd din vremea expedițiilor persane și pînă în epoca romană timpurie.

21. R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 297.

22. Constantin Scorpan, *Cavalerul trac*, București, 1967, p. 3.

23. *Ibidem*, p. 6.

Datorită conținutului complex al ideii de divinitate pe care Cavalerul trac o exprima, într-o epocă în care credințele religioase tindeau spre forme sincretiste, această divinitate a constituit în vechime obiectul a numeroase reprezentări pe monumente votive. Astfel, zeul apare în ipostazele de călăreț luptător, vânător, războinic însoțit de un câine etc. În acest caz, zeul Cavaler poartă în mână o lance, pe care o repede, din goana calului, asupra unui mistreț. Alteori Cavalerul trac are trăsăturile unui călăreț pașnic: el poartă în mână, în locul lăncii, un vas, un corn al abundenței, un rhyton sau o torță, iar calul nu galopează, ci merge liniștit, la pas²⁴.

În ce privește câinele însoțitor, acesta avea rolul de a ține pe loc mistrețul, astfel ca zeul să-l nimerească și să-lucidă dintr-o singură lovitură de lance; în caz contrar, ar fi fost nevoie de o armă de rezervă sau chiar de mai multe, care ar fi apărut iconografic. Desigur, precizia loviturii — unică și definitivă — era atribuită puterii nelimitate a zeului, iar zeul vîna mistrețul pentru că acest animal întruchipa puterea vrăjmașă care roade trunchiul copacului vieții sau scurmă la rădăcinile lui, reprezentînd astfel bolile de tot felul, uneltirile vrăjitorilor, pericolele iminente și îndepărtate din partea semenilor, ca și, în ultimă instanță, moartea. Întregul tablou încerca, avînd mai multe sau mai puține șanse de reușită — potrivit imaginației creatoare de care dispunea meșteșugarul —, să redea un moment din viața viitoare, pe însuși zeul eroilor sau chiar pe defunct devenit erou²⁵. Suprimînd cauza morții, Eroul trac era considerat că dăruiește viață îndelungată, sănătate și fericire adoratorilor săi. Galopul calului exprima plastic ideea rapidității cu care zeul venea în ajutorul aceluia care îl invocau în rugăciunile lor, dar și neșovăirea eroilor în fața dușmanilor patriei.

Datorită caracterului său accentuat sincretist, Cavalerul trac a fost reprezentat pe monumente ale căror inscripții se referă la divinități ca Dioscurii — ocrotitori ai corăbierilor și patroni ai războinicilor în luptele navale —, Asklepios — vechi zeu de origine tracă —, Hygeia, Cybele, Afrodita — Bendis, Dionysos, Silvanus, Diana, Epona, Nimfele, Helios, Nemesis, Pluton, Cerberul²⁶. Ba mai mult, într-unul din multele reliefuri votive dedicate Eroului trac, acesta este înfățișat cu trei capete, ca și câinele care îl însoțește²⁷. Eroul împlinește aici o funcțiune asemănătoare *Hecatei triodites*. Cavalerul mai apare în așa-zisa poziție de binecuvîntare, *benedictio latina*, cînd primele trei degete ale mîinii drepte înălțate sînt desfăcute, iar celelalte sînt strînse către podul palmei²⁸.

24. Descrieri amănunțite ale unor reliefuri reprezentînd pe Cavalerul trac se găsesc la C. Scorpan, *op. cit.*

25. G. Kazarov, *Zum Kult des thrakischen Reiters in Bulgarien*, în «Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx Universität, Leipzig», 3, 1953—1954, II. 2—3, p. 135—137. Charles Picard, reluînd dezbaterea problemei Eroului trac, a originii și a semnificației lui, spunea într-un studiu publicat sub titlul *Nouvelles observations sur diverses représentations du Héros Cavalier des Balkans* în «Revue de l'Histoire des Religions», t. CL. nr. 1, juil.-sept. 1956: «Din ce în ce mai mult se va observa, după mine, că el a fost o divinitate traco-frigiană de mîna întii, venită din Anatolia în Balcani la o dată, pare-se, relativ destul de timpurie. Prestigiul lui a crescut mai ales în epoca elenistică și romană...» (p. 17). Ca și Kazarov, Charles Picard susține cu tărie că Eroul Trac prezintă nu numai divinitatea în sine ci și, mai cu seamă, defunctul devenit erou.

26. G. Kazarov, *Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien, Textband*, în «Disserations Pannonicae», seria II-a, fasc. 14. Budapesta, 1938, p. 13—14. La p. 189 ș. u., vezi *Götter und ihre Beinamen*. Cf. C. Scorpan, *op. cit.*, p. 10.

27. Gavril Kazarov, *Thrake (Religion)*, în Pauly-Wissova..., VI. A, col. 482.

28. *Ibidem*, col. 485. Vezi și discuția competență pe care autorul o poartă asupra reprezen-

Tot ca o expresie a sincretismului apare și zeul htonian *Derzelas*, dar de data aceasta sincretismul are loc între zeul local și divinitățile străine Serapis și Pluton²⁹, într-una din localitățile de pe coasta vest-pontică, unde epoca elenistică și-a lăsat mai bine amprenta. Deoarece chipul lui *Derzelas* apare aici pe monede, înseamnă că această divinitate a beneficiat de un cult deosebit la Odessos, o dată cu dezvoltarea economică a comunității locale. *Derzelas* purta, ca și alte divinități, epitetul *megas* sau *megistos theos*³⁰.

Prin urmare, ideea de divinitate, prezentă de-a lungul întregii istorii a tracilor, a suferit schimbări esențiale în raport cu dezvoltarea economică și culturală a societății trace. Vechile tradiții religioase autohtone s-au menținut, dar li s-au adăugat elemente venite din exterior. În perioada străveche nu au existat reprezentări antropomorfe ale divinităților³¹. Acest fapt este legat de concepția despre relația dintre om și divinitate pe care tracii o aveau atunci. Sub influențele venite din lumea greacă și apoi din cea romană, imboldul de plasticizare a ideii de divinitate a fost foarte puternic mai ales acolo unde contactul cu elementele etnice eterogene a fost mai intens. Dar reprezentarea plastică a ideii de divinitate în statui antropomorfe, sau pe reliefuri votive în care divinitățile sînt mult umanizate în formă și în act, a dus rapid la idolatrizare. Aceasta a și făcut ca religiozitatea tracă din epoca străveche și cea mai apropiată de era creștină să difere foarte mult, distanțându-se nu numai în formele pe care le-a generat ci și în esență. Dintre toate divinitățile trace, singur Cavalerul trac satisfăcea mai mult religiozitatea tracă din pragul erei creștine, deoarece tracii vedeau în el expresia mai adecvată a vechilor divinități trace și fiindcă cultul său era legat de acela al eroilor sau al morților.

Dar nu numai ideea de divinitate s-a modificat cu vremea, treptat, în mediul trac, ci și cultul consacrat divinităților sau morților.

II. *Manifestări de cult.* — La răsărit de apa Strumei și în sud-estul Macedoniei se află muntele sfînt al tracilor de odinioară — *Pangaion* (*azi Pangeu*) —, bogat în minereuri de aur și de argint³². Acolo se aflau în epoca străveche o mulțime de sanctuare, la care preoții tracilor aduceau jertfe lui Dionysos și celorlalte divinități locale³³. De asemenea, pe întinsul întregii Tracii vor fi existat sanctuare pentru zei, corespunzător intensei trăiri religioase a tracilor³⁴. Socotim astfel că nu puteau să lipsească în Tracia sanctuare dedicate zeiței Bendis, din moment ce chiar la Atena exista un Bendideion, cu care era unit un

tării Eroului și a legăturii acestuia cu Sabazioz. Cf. F. Cumont, *art. cit.*, p. 930; Raffaele Pettazzoni, *op. cit.*, p. 229; J. Wiesner, *Die Thraker*, Stuttgart, 1965, p. 182.

29. G. Ţonceva, *Contribution à l'iconographie du Grand Dieu, d'Odessos*, în «Bul. Inst. Arh. Bulg.», Sofia, 1952, p. 83—91; Th. Gherasimov, *La statue cultuelle du Grand Dieu Darzalas à Odessos*, în «Buletinul Societății de Arheologie de la Varna», 1951, p. 65—72.

30. Gavril Kazarov, *Thrake (Religion)*, col. 477.

31. *Ibidem*, col. 473 și 474; C. Scorpan, *op. cit.*, p. 3.

32. Herodot V, 13 și 16, precum și notele 39 și 40 din aceeași lucrare.

33. *Ibidem*, VII, 111. Vezi și nota 305 despre Strymon (Struma — fluviu sfînt).

34. Kazarov, *Thrake (Religion)*, col. 475.

sanctuar al nimfelor³⁵. Răspîndirea cultului Cavalerului trac cerea, de asemenea, o frecvență a sanctuarelor ridicate în cinstea zeului, așa cum era, de pildă, sanctuarul de la Dzisdarköi³⁶. Lui Asklepios i s-a construit un templu în partea de vest a capitalei de azi a R. P. Bulgaria, Sofia³⁷. Un sanctuar trac s-a descoperit la Dragoinovo, pe versantul nordic al masivului Dragoina, din munții Rodope Orientali, în R. P. Bulgaria. Aici s-a scos la iveală o veche așezare tracă, datînd din secolele al IV-lea—al III-lea î. d. Hr., asemănătoare aceluia descrise de Tacit în *Annales* (IV, 48). În virful masivului se află o fortăreață. La răsărit de ea, pe o stîncă din apropiere, dar puțin mai jos, se află sanctuarul despre care este vorba, foarte caracteristic pentru acest loc³⁸. Au mai existat însă sanctuare și în așezările trace de la Kilicite, la vest de Golemija-Vrah sau Grobeto³⁹.

În afară de acestea, prin regiunile de coastă vest-pontice, se aflau cu siguranță temple atît pentru zeii grecești adorați pe meleagurile trace — Zeus, Hera etc. — cît și pentru zeii traci.

Prezența sanctuarelor trace este o dovadă de existența unei preoții trace și a unui cult mai mult sau mai puțin organizat, comportînd diferite feluri de rituri. Nu avem însă prea multe mărturii în acest sens. Herodot (VII, 111) spune că bessii împlineau funcțiile sacerdotale în ținuturile satrilor, unde se afla un oracol al lui Dionysos. Ei erau și profeti, dar, ca și la Delfi, răspunsurile — oracolele — erau date de o preoteasă⁴⁰.

Unii cercetători se folosesc de ceea ce se știe cu privire la preoții geto-daci pentru a trage concluzii, prin comparație, în privința preoției la tracii sud-dunăreni⁴¹. Nu socotim necesar să folosim prea mult aici acest procedeu. Putem considera totuși că cel mai de seamă model de slujire preotească tracă îl va fi lăsat Orfeu, dacă a fost simplu preot și nu divinitate, cum s-ar părea. El va fi rămas la datorie pînă în ultima clipă a vieții sale pămîntești, așteptînd, de pe culmea Pangeu, înțînirea cu primele raze ale zeului-soare.

Scriitorii antici dau mărturie despre asceții din Moesia, care nu consumau carne, ci se hrăneau numai cu lapte, brînză și miere de albine. Aceștia erau *theosebeis* și *kapnobatas*⁴². Nu este exclus ca la unii dintre ei să fi făcut ucenicie preoți de-ai tracilor sud-dunăreni.

35. *Ibidem*, col. 505.

36. *Ibidem*, col. 482.

37. *Ibidem*, col. 498.

38. Ivan Velcov, *Dragoinovo — din trakiški selișten ženâr* în «Bul. Inst. Arh. Bulg.», XIX, p. 65-93.

39. *Ibidem*; D. Tonceev, *Le sanctuaire thrace près du village Balkun*, Sofia, 1931, și Venedikov, *Un sanctuaire thrace près du village de Ligace*, în «Bul. Inst. Arh. Bulg.», XVIII, Sofia, 1952, p. 214.

40. Herodot, VII, 111 și notele 296 și 297.

41. Kazarov, *Thrake (Religion)*, col. 550. Intr-un studiu cu caracter epigrafic, G. Mateescu dă prețioase informații cu privire la preoții traci, împlinitori ai serviciilor religioase pe lângă soldații de origine tracă de care se serveau autoritățile romane chiar în inima Imperiului, la Roma. Dar numele lor sînt deja tirzii. Iată cîteva dintre ele: *Aurelius Dizala* (CIL, IV 32610=2855), *sacerdos*, poate, al unui cult pelerin al soldaților, *protectores*, de origine tracă, ai Romei antice. Apoi *Aur. Mucianus*, mil. coh. X praet., sacerdos numini Sancti dei Aesculapi Sindrin(os), reg. Philippopolii (CIL, VI 30685=16); *Aur. Bitus*, sacerdos collegii Martis et Herculis, J(ovi) O(ptimo), M(aximo). (*I Traci nelle epigrafi di Roma*, în «Ephemeris Dacoromana», I (1923), p. 110.

42. Indicații bibliografice în legătură cu aceasta, la Kazarov, *Thrake (Religion)*, col. 549. Pentru traducerea cuvîntului $\kappa\alpha\pi\nu\theta\beta\acute{\alpha}\tau\alpha\varsigma$, I. I. Russu, *Religia Geto-Dacilor*, p. 63.

În ce privește femeile, chiar singură prezența uneia, ca dătătoare de răspunsuri, în numele zeului, la oracolul sus-amintit, precum și abundența celorlalte la cultul lui Dionysos, ne permit să credem că acestea puteau să aibă la traci, în anumite cazuri, funcții sacerdotale. Totuși bărbații vor fi fost cei mai numeroși officianți ai cultului, mai ales când era vorba de jertfe numeroase, de animale sau chiar umane, unde se cerea forță fizică și îndemănare.

Pe lângă funcția de săvârșitori ai cultului, preoții traci au putut îndeplini și funcția de sfinți și îndrumători spirituali ai conducătorilor și ai poporului trac. Se pare, de altfel, că preoția nu se conferea la traci decât oamenilor maturi, înzestrați cu unele cunoștințe de medicină populară și capabili să facă față multiplelor cerințe ale cultului.

În privința riturilor împlinite de preoții traci și în special a jertfelor, menționăm că tracii, având credința că zeii se întrupează în viețile favorite, împrumutând felul de viață al acestora, considerau că aceste animale erau cele mai potrivite pentru a fi jertfite zeilor. Vulpea, care se tupilează pe după butucii viței de vie și mănincă boabele strugurilor copti, era favorita lui Dionysos. Cerbul sau puiul de cerb, datorită gingașiei sau sprintenelii lui, era favoritul zeiței Bendis; totuși zeiței i se jertfeau și porci⁴³. Cavalerul trac era însoțit de favoritul lui — cîinele —, așa cum se observă din reliefurile lui. Dar, în acest caz, cîinele este un simplu auxiliar al zeului; ceea ce denotă că, o dată cu răspîndirea cultului Cavalerului trac, ideea veche despre prezența divinității în animalele favorite nu numai că își pierduse o mare parte din conținut, ci și dispăruse pe alocurea, treptat, în mediul trac.

Dar, pe lângă obișnuitele jertfe animaliere, se pare că tracii au practicat, o vreme, și jertfele umane. Asupra acestora din urmă nu sîntem însă îndeajuns informați. Menționăm doar, ca sigur la tracii sud-dunăreni, sacrificiul uman practicat în ritualul înhumării. Dacă defunctul era bărbat, una din favoritele lui, după ce era sugrumată de către cea mai apropiată din rudele răposatului, își urma soțul pe drumul de veci⁴⁴.

Jertfirea violentă a animalelor era urmată la traci de consumarea cărnii încă mustind de sîngele cald. Dar această afirmație nu poate fi valabilă decât pentru perioada veche a religiei tracilor. Cu timpul, organizîndu-se jertfirea după un ritual, de către preoți specializați în aducerea jertfelor, și primindu-se și unele elemente de cultură venite din exterior, situația s-a schimbat simțitor. Astfel, momentul jertfirii era precedat de purificarea animalului de jertfă, prin spălare cu apă înaintea sanctuarului sau prin scaldarea lui într-o apă sfîntă, cum era, de pildă, în Struma.

În afară de jertfele sîngeroase, trebuie să fi existat la traci și jertfe nesîngeroase, care vor fi constat mai mult din ofrande de flori sau de alimente, aduse de credincioși la sanctuarele zeilor pentru ca aceștia să le satisfacă unele dorințe, să le dăruiască sănătate, să-i scape din diferite primejdii⁴⁵.

43. Kazarov, *op. cit.*, col. 505.

14. Herodot, V 5.

45. Kazarov, *op. cit.*, col. 503.

În același scop, tracii se foloseau și de practicile magice și vrăjitorești. Acestea erau adesea amestecate cu practici străvechi de medicină populară, în care plantele erau folosite intens. Autorii vrăjilor puteau fi bărbați și femei — mai în vîrstă —, dar se citează și cazuri în care acest oficiu era împlinit de fete tinere. Astfel, Arrian dă mărturie despre o fată tracă, bună cunoscătoare a multor descîntece și formule pentru legarea și dezlegarea vrăjilor⁴⁶. Se vorbește chiar despre existența unor oameni a căror privire era periculoasă. Aceștia făceau parte din tribul trac al tribalilor. Relele puteau veni pe diferite căi, chiar fenomenele atmosferice fiind considerate uneori manifestări ale puterii vrăjmașe. Împotriva acestor puteri vrăjmașe, tracii își acopereau trupul încă de la naștere cu tatuaje sau și-l vopseau⁴⁷. Ba încă și menadele din alaiul lui Dionysos erau tatuate.

Tot în scop magic, tracii beau vin înainte de a porni la luptă. Starea de euforie provocată de vin era atribuită realizării unei legături strînse între forța sufletească rezidînd în corpul luptătorului și forța zeului, prezentă în chip difuz în natură. Și astfel tracul putea spune că însuși zeul luptă cu el împotriva inamicului⁴⁸.

Pentru ghicirea viitorului, tracii apelau la oracole, dintre care unul l-am amintit mai sus. Dar nu este exclus să fi existat la tracii ghicitori particulari, ambulanti, îndeosebi printre vraci. De altfel, Strabo vorbește de prezența unor așa-zisi profeți tracii «atotștiutori». Aceștia «interpretau visele, oracolele și orice alte semne» și «aveau o mare influență politică asupra maselor»⁴⁹. Acele «alte semne» puteau fi prilejuite de fenomenele naturale, de zborul păsărilor, de în-tîmplări concomitente cu nașterea unui copil sau cu moartea unui om, cu plecarea în călătorie sau începutul unui negoț etc.

Dintre sărbătorile tracilor, cea mai populară era aceea consacrată lui Dionysos-Sabazios. Ea avea loc, după unii cercetători, în fiecare an, iar după alții la fiecare trei ani⁵⁰. Pregătirile pentru serbare se făceau, probabil, în timpul zilei sau poate chiar cu mai multe zile înainte. Sărbătoarea însăși se desfășura în timpul nopții, cînd se făcea mare risipă de vin, și se termina către zorii zilei. Atunci, cuprinși de «mania» zeului, adoratorii jertfeau acestuia, prin sfîșiere, animalele sfinte, pe care le și devorau.

Pe al doilea plan ca importanță și ca popularitate, trebuie să fi fost sărbătoarea consacrată zeiței Bendis, din moment ce în secolul al V-lea î.d. Hr. această sărbătoare exista la Atena și Pireu, înafara hotarelor Traciei. Atunci, potrivit unui obicei străvechi, se aduceau zeiței făclii aprinse, simbolizînd vechea transmitere către zeiță a ofrandelor hiperboreenilor de la un trib la altul, pînă la sanctuarul sau templul ei. Ve-chile ofrande erau învelite în paie de grîu și erau purtate de fecioare; mai tîrziu și de femei. Sărbătoarea este cunoscută sub numele de *lam-padephoria*⁵¹.

O altă sărbătoare, a Rozaliilor, a căpătat o importanță deosebită mai ales în epoca romană. Deși în Macedonia tracă această sărbătoare era

46. *Ibidem*, col. 550. 47. *Ibidem*, col. 550 și 551. 48. *Ibidem*, col. 551.

49. Strabo, cartea VI-a, la nota 296 a traducătorului cărții a VII-a din *Istoriile* lui Herodot.

50. H. J. Rose, *art. cit.*, p. 329, și nota 5.

51. Nota 133 la cartea IV-a din *Istoriile* lui Herodot și Herodot, IV, 31.

în legătură cu cultul lui Dionysos, totuși, în restul Traciei, ea a devenit un prilej deosebit de manifestare a cultului morților⁵².

În privința cultului morților, putem spune că tracii credeau într-o continuare lineară a vieții de aici de pe pământ peste pragul morții fizice, viața de dincolo de mormânt fiind legată indisolubil, după credința lor, de cea de aici. În viața viitoare, tracul își închipuia că va petrece într-o fericire deplină, în compania divinităților și a concetățenilor, liberat de suferință și într-o perpetuă stare de beție, ca expresie a supremei beatitudini⁵³. Copiii morți deveneau, după credința tracilor, satyri în suita lui Dionysos, în Eliseum, sau participau, împreună cu naiadele, la alaiul de onoare al zeului⁵⁴. În unele ținuturi ale Traciei, unde influența elenă va fi fost mai puternică, se va fi crezut că defunctul avea de făcut pînă la Eliseum un drum lung, pentru care îi erau necesare toate obiectele depuse în mormânt: hrană, băutură, haine, cal, arme și bani.

În perioadele elenistică și romană, perioade favorabile vehiculării elementelor de cultură dintr-o parte a Traciei în alta, ca și din afara Traciei în interiorul ei, răspîndindu-se mult în ținuturile sud-dunărene cultul eroilor, defunctul lua acum, în imaginația tracilor, chipul Cavalerului sau Eroului trac, devenind el însuși erou, dacă era bărbat, și adoratoare a acestui zeu, dacă era femeie⁵⁵.

Dacă pentru credința în nemurire la traci nu se pot da multe amănunte, pentru ritualul funerar obișnuit la ei dispunem de un oarecare număr de informații. Herodot însuși ne-a lăsat o succintă dar prețioasă descriere în legătură cu acesta. Iată ce spune el: «Înmormintările celor cu stare se fac astfel: țin mortul la vedere timp de trei zile și, după ce jertfesc animale de tot felul, benchetuesc jelindu-l mai întîi; apoi îl înmormîntează arzîndu-l sau, în alt chip, îngropîndu-l în pământ, iar după ce înalță mormîntul, rînduiesc întreceri de tot soiul, în care cele mai mari răsplăți sînt statornicite, pe bună dreptate, pentru lupta corp la corp»⁵⁶. Tot Herodot precizează că trașii⁵⁷ justificau jocul și veselie la înmormîntare prin credința lor într-o viață fericită pe care răposatul o începea în existența de dincolo de moarte. La nașterea unui copil, dimpotrivă, ei se tînguiau, înșirînd relele de care acela avea să aibă parte în viața pămîntească.

Dar o deosebită atenție a dat Herodot ritualului funerar pe care îl săvîrșeau tracii care locuiau «mai sus de creștoni», deoarece aceștia, poligami fiind, obișnuiau să facă pe una din nevestele defunctului să-și însotească bărbatul în mormînt. «Mare zarvă — zice el — se iscă printre femei și griji serioase printre prieteni ca să afle care a fost cea mai iubită de bărbatul lor»⁵⁸. Alegerea fiind făcută, femeia, copleșită de laudele bărbaților și ale femeilor, își urma bărbatul, după cum am arătat mai sus.

52. Kazarov, *Thrake (Religion)*, col. 535. 53. *Ibidem*, col. 518 și indicațiile bibliografice.

54. *Ibidem*, col. 519. Prof. I. I. Russu notează însă că la traci «s-au format cicluri întregi de credințe, cu diferite elemente, grupate în jurul a trei formule principale. Rezumate încă din vechime de Pomponius Mela, acestea ar fi: prima identică metempsihozei (palingeneza), a doua unui fel de platonism popular, a treia un pesimism popular» (*Religia Geto-Dacilor*, p. 53).

55. Raffaele Pettazzoni, *op. cit.*, p. 298 și reliefurile descrise de C. Scorpan.

56. Herodot, V. 8.

57. Pe aceștia, Vasile Pârvan îi consideră scîlîi imigrați în sud și tracizați (*Gelica*, București, 1926. p. 35, 231-233, 281). 58. Herodot, V. 5.

Arheologia a confirmat spusele lui Herodot, dar a precizat că, îndeobște, femeile erau incinerate⁵⁹; alții însă erau înhumate, la fel cu bărbații⁶⁰.

Locașurile de veci ale tracilor, spațioase cel mai adesea, apar mai întâi sub formă de dolmene, construite din plăci sepulcrale puțin înclinate spre interior, cu acoperișul plan — dintr-o singură placă de piatră — sau în două pante. Apar apoi morminte săpate în stîncă și, în fine, mormintele cu cupolă; la rîndul lor, de mai multe feluri⁶¹. Primele două tipuri au coexistat multă vreme.

Aceste morminte, cu una sau mai multe camere funerare și prevăzute cu o intrare în formă de coridor, orientată spre partea însoțită a tumulului respectiv, erau locașuri de veci mai întâi pentru un singur membru al familiei, apoi și pentru ceilalți, cu cît mormintele sînt date mai către începutul erei creștine.

Inventarul lor funerar, foarte variat și bogat în același timp, ne amintește de luxul și măreția înmormintărilor pe care sciții nord-pontici le făceau conducătorilor lor. Astfel, defuncții bogați — bărbați sau femei — erau spălați și parfumați, fără a fi îmbălsămați în felul sciților, apoi înveșmîntați cu haine noi și de preț. Pe piept li se puneau podoabe lucrute artistic, în mîini inele etc. Necropola nu era în mijlocul localității, ci în afara ei și probabil că, de la casa în care locuise defunctul și pînă la locul de veci, acesta era însoțit de un cortegiu funerar, mai numeros pentru căpetenii și mult mai redus pentru oamenii de rînd. Se pare că ospățul funerar avea loc la mormîntul defunctului. Tot acolo avea loc și sacrificiul: un cal, un ciine sau un porc, după regiune, după zeii adorați în acel ținut, ca și după starea materială sau poziția socială a defunctului. În mormintele pentru bărbați s-au găsit arme de luptă și de apărare, vase pentru vin etc., iar în mormintele pentru femei s-au descoperit oglinzi, mirodenii, casete pentru pudră și pomadă⁶².

Obiectele din aur, monedele și alte lucruri de preț care formau inventarul funerar al mormintelor trace au atras căutătorii de comori, care au jefuit de multe ori aceste morminte, răpind o dată cu aceste obiecte și o seamă de mărturii interesante despre viața economică, socială și religioasă din diferitele părți ale Traciei. Totuși, inventarul funerar al mormintelor trace, scos la lumină și comentat cu multă competență de Kazarov și Școala bulgară de arheologie, reprezintă un bogat izvor de informații utile pentru cunoașterea ritului funerar practicat la traci de-a lungul secolelor⁶³.

Tradițiile religioase romane, pătrunzînd în mediul trac, au făcut ca, la sărbătoarea Rozaliilor, să se repete și la traci ospățul funerar la mormintele răposaților⁶⁴. Nu este exclus însă ca anumite forme de cult funerar comemorativ să fi avut loc și în alte zile.

Un obicei interesant al tracilor era acela de a lăsa, și pentru posteritate, un indiciu asupra felului în care ei își trăiseră viața: aruncau,

59. Tvetlana Dremiszova, *Nadgrobni moghili pri selo Iancovo*, în «Bul. Inst. Arh. Bulg.», XIX, Sofia, 1955, p. 83.

60. Kazarov, *Thrake (Religion)*, col. 537—538.

61. Pentru amănunte, vezi V. Micov, *Proizhodăt na cupolnite grobnici v Trakia*, în «Bul. Inst. Arh. Bulg.», XIX, Sofia, 1955, p. 15—48.

62. Tvetlana Dremiszova, *op. cit.*, p. 61—83.

63. De pildă, tumulii din Tracia descriși de Kazarov, în *Thrake (Religion)*, col. 536 și următoarele; R. Popov, *Necropoliat pri s(elo) Bailovo*, Sofiisko, «Bul. Inst. Arh. Bulg.», I (1922), fasc. I, p. 68—85.

64. G. Kazarov, *op. cit.*, col. 549.

de-a lungul anilor, într-un blid, pietricele de anumite culori, potrivit zilelor fericite sau nefericite de care avuseseră parte în traiul lor de zi cu zi ⁶⁵.

În general vorbind, numeroasele monumente funerare trace și inventarul lor bogat mărturisesc despre credința puternică a tracilor în viața viitoare și despre grija lor permanentă pentru împlinirea cultului morților.

*

Așadar religia tracilor nu apare ca un sistem unitar de divinități, în care o divinitate supremă să troneze peste celelalte, cum era la vechii greci sau la alte popoare antice. Din cauza mulțimii triburilor trace și din cauza războaielor din epoca macedoneană și din cea romană, nu s-a putut realiza o unificare și o omogenizare a elementelor religioase din cultura tracilor, menținându-se aspectul de viață religioasă locală, cu caracteristicile sale principale: credința în divinități locale — uraniene sau htoniene —, cu atributele lor, corespunzătoare nivelului de gândire și de reprezentare al populației din ținutul respectiv.

Cultul însuși săvârșit de traci la altare sau temple apare întru câtva ca fiind lipsit de unitate, iar în ce privește jertfele, se observă o innobilare a acestora către era creștină, renunțându-se la jertfele umane, existente din timpuri străvechi. Cât despre așa zisul «profetism» al tracilor, la care s-a semnalat prezența unui oracol, acesta nu se va fi ridicat sub nici o formă la valoarea profetismului vechi-testamentar și nu va fi fost decît o formă de ghicitorie, așa cum se întâlnește la toate popoarele antice.

Credem totuși că în cultura și religiozitatea tracilor au existat unele elemente capabile să pregătească, mai mult indirect decît direct, primirea unei noi religii, superioare, cum este creștinismul. Căci, cel puțin în epoca romană, tendința de a concentra manifestările religioase în jurul unei divinități, ca Eroul sau Cavalerul trac, va fi înlesnit calea spre monoteismul creștin. Și astfel, misionarii creștini, venind în Tracia și Macedonia, au putut găsi credincioși gata de a primi creștinismul, cum au fost cei din Filipi, de pildă.



⁶⁵. *Ibidem*, col. 533.

Dr. Siegfried H. Horn, *Entdeckungen zwischen Nil und Euphrat* (Descoperiri între Nil și Euftrat), Zürich 1965, 169 p.

S. Horn este profesor universitar de arheologie și istoria antică. Lucrarea sa prezintă cititorilor rezultatul cercetărilor arheologice, importante pentru cei care se interesează de învățăturile Bibliei și de elementele istorice din aceasta, urmărind să dovedească cum descoperirile arheologice aduc dovezi că vechea carte a Bibliei conține date ce reflectă anumite stări concrete.

Autorul constată că unele descoperiri arheologice dovedesc că anumite afirmări ale criticii sînt neîntemeiate. Descoperirile arheologice din ultimii 50 de ani aruncă o lumină directă asupra Bibliei și confirmă multe date din cuprinsul ei.

Exemplele tratate în această carte sînt suficiente ca să arate cititorului schimbarea demnă de remarcă care a survenit în ultimele decenii în atitudinea învățaților față de datele istorice cuprinse în Biblie. Această cunoștință nouă izvorăște din colinele de moloz de la Ur și Nuzi, din ruinele de la Ras-Șamra și Lachiș, din văile adînci ale stîncilor de la Sinai și din alte locuri.

Lucrurile dezgropate acolo, cu sapa și cu lopata arheologului au deșteptat iarăși la viață pe patriarhi, judecători și conducătorii lui Israel și Iuda și captivitatea babilonică. Este adevărat că fiecare descoperire menționată luminează numai cite un mic amănunt al istoriei biblice, și adesea foarte neînsemnat, sau aprobă numai unele faze foarte secundare ale descrierilor istorice.

În atenția specială a arheologului Horn intră descoperirile de la Marea Moartă, care dovedesc că «Vechiul Testament a ajuns în mîinile noastre într-o formă așa de bună, ca și neschimbată».

În detalii, bine-înțeles, se găsesc multe deosebiri, ca de exemplu diferite feluri de ortografie, omiteri de cuvinte sau părți de rînduri, construcții gramaticale diferite, dar în toate părțile esențiale textul biblic este la fel cu acela din epoca lui Hristos. Pînă și pasajele greu de înțeles, cunoscute în textul ebraic, ne oferă aceleași greutăți în manuscrisele de la Marea Moartă.

Aceste fapte au surprins pe aceia care au crezut că textul biblic a suferit schimbări radicale, înainte ca acei cărturari iudei din veacurile de după Hristos, să fi dat forma definitivă textului ebraic pe care îl cunoaștem acum. Ilustrațiile date în decursul expunerii aduc o contribuție prețioasă la lămurirea celor scrise.

Valoarea cărții constă în faptul că pune în cunoștință de cauză pe cititori, cu cele mai noi descoperiri arheologice. Pentru istorie ea are valoare întrucît confirmă caracterul istoric al multor fapte și texte contestabile. — (N. Neaga).

Pr. Atanasie Negoiță, *L'Ancien Testament dans le culte de l'Église Orthodoxe*, în «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 47-e année, no. 4/1967, p. 347—354.

După ce înfățișează sumar organizarea cultului în Biserica creștină primară, și după ce prezintă felul cum este organizat anul liturgic, cu împărțirea lui în patru secțiuni: prima de la Paști pînă la Cincizecime; a doua de la Cincizecime pînă la Înălțarea Sfintei Cruci; a treia de la Înălțarea Sfintei Cruci pînă la începutul Triodului; și a patra în vremea de zece săptămîni înaintea Sfințelor Paști, autorul tratează problema folosirii Vechiului Testament în cultul Bisericii Ortodoxe.

În partea demonstrativă se prezintă justificările folosirii Vechiului Testament în Biserica creștină, ca o continuare a citirilor vechitamentare în Sinagoga

iudaică; se explică principiile după care au fost alese textele din Vechiul Testament pentru a fi citite la anumite slujbe și sărbători din cultul creștin.

După încercarea de a explica folosirea textului cărților deuterocanonice și necanonice în citirile din cultul ortodox, și după lămurirea folosirii masive a Psalmilor în cultul ortodox, autorul trece la prezentarea unei scheme a citirilor scoase din Vechiul Testament în ritualul Bisericii Ortodoxe, în care sînt indicate capitolele și versetele citirilor vechitamentare din perioada Triodului și apoi din restul anului liturgic — (P.V.I.).

Pr. Prof. Nicolae Neaga, *Atitudinea Sfintului Apostol Pavel față de Vechiul Testament*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 8—9, p. 633—638.

Pornind de la cuvîntul Mîntuitorului: «Am venit în lume pentru ca să se împlinească ceea ce s-a scris despre Mine în legea lui Moise, în prooroci și în psalmi» (Luca XXIV, 44), autorul demonstrează că Mîntuitorul nu dezaprobă Vechiul Testament, ci că era nemulțumit de felul cum se practica Legea. De aceea printr-o serie de exemple Mîntuitorul indică sensul și modul de interpretare justă a Vechiului Testament. În această perspectivă unele precepte vechitamentare au valoare numai pentru evrei, în creștinism trecînd numai ceea ce este de folos permanent. Aceasta înseamnă împlinirea Legii, căci Scriptura nu se poate desființa.

Unitatea perfectă de scop între cele două Testamente o face evidentă în-deosebi Sfîntul Apostol Pavel, referindu-se deseori la Vechiul Testament justificînd literal, alegoric sau tipic mersul istoric al creștinismului. De aceea rolul Sfîntului Apostol Pavel la Sinodul Apostolic de la Ierusalim, în împărțirea legilor Vechiului Testament în esențiale (care rămîn valabile și în creștinism) și neesențiale (care-și pierd valabilitatea în creștinism) este excepțional.

De altfel, Sfîntul Apostol Pavel lămurește atitudinea sa față de Vechiul Testament în cuvîntările ținute în sinagoga din Antiohia asupra temelor; alegerea lui Israel, importanța judecătorilor, misiunea regilor, rolul mesianic al familiei davidice, plinirea profețiilor vechitamentare în persoana Mîntuitorului. Pentru aceasta în cuvîntările sale, Sfîntul Apostol Pavel folosește numeroase citații din Vechiul Testament.

Autorul demonstrează și alte aspecte ale concepției Sfîntului Apostol Pavel despre Vechiul Testament care va rămîne în continuare, pentru că prin credință noi nu desființăm Legea, ci o întărim (Rom. III, 31).

Prot. Gheorghe Geția, *Saba. Studiu de arheologie biblică*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 10—12, p. 662—696.

Datorită situației geografice mai izolate, ostilității și neîncrederii manifestate de locuitorii Peninsulei Arabice, ca și secretului cu care unii colecționari particulari locali — în special indienii și persii — își păstrează colecțiile de antichități arabice, abia în timpurile mai noi s-au întreprins cercetări sistematice asupra lucrurilor rămase de la vechile popoare care au locuit Peninsula Arabia. Dintre aceste popoare, cel mai înalt grad de civilizație și cultură l-a atins poporul sabeu, a cărui patrie a fost teritoriul pe care se întinde în prezent Republica Arabă Yemen.

Poporul sabeu este amintit în cronicile egiptene și asirobabiloniene, este cunoscut de scriitorii greci, latini și bizantini și este pomenit în multe locuri în Biblie. În studiul său monografic autorul se ocupă numai de sabeii din sudul Arabiei, care, în cursul unei istorii aproape bimilenare, au reușit să atingă un înalt nivel de cultură și civilizație.

Materialul cercetat, cu o bogată bibliografie de dată recentă — este organizat în următoarele paragrafe: Considerații generale; geografia și istoria (p. 663—

678); civilizația și cultura (p. 678—684); religia (p. 684—689); «regina de la miazăzi» (p. 689—696), în care analizează relațiile între poporul sabeu și poporul ebraic.

M. E. Boisnard, *Evangile des Ebionites et problème synoptique* (Marc I, 2—6 et par.), în «Revue Biblique», LXXIII-e année, nr. 3, iulie 1966, p. 321—352 + 1 pl.

Studiul urmărește să reexamineze problema sinoptică ținând seamă de alte documente în afară de cele trei Evanghelii — după Matei, Marcu și Luca. Pentru aceasta analizează îndeaproape toate problemele ce se pun în legătură cu pericopa evanghelică despre începutul activității Sfintului Ioan Botezătorul, folosind pe lângă textele sinoptice (Marcu I, 2—6; Matei III, 1—6; Luca III, 1—7) și două texte citate de Sfântul Epifanie (*Panarion*, cartea XXX, cap. XIII, 4 și 6) din Evanghelia ebioniților, precum și textul din Evanghelia după Ioan (III, 22—30) despre discuția între ucenicii Sfintului Ioan Botezătorul.

Sfântul Epifanie redă, în citatele din Evanghelia ebioniților povestirea despre începutul activității Sfintului Ioan Botezătorul în două forme diferite. Întrucât însă vorba de același episod, reiese că citatele provin în realitate din două Evanghelii diferite, pe care Sfântul Epifanie le-a confundat redându-le sub un singur nume. Iar întrucât una din cele două forme ebionite în care este redată povestirea începutului activității Sfintului Ioan Botezătorul diferă de tradiția sinoptică, autorul își propune să cerceteze raportul între aceste două forme ebionite și textele sinoptice actuale și primitive.

În acest scop cercetează în primul paragraf: *Tradiția sinoptică*, în paragraful al doilea: *Tradiția nesinoptică*, (primul text ebionit, al doilea text ebionit și textul din Evanghelia după Ioan III, 22—30); în paragraful al treilea: *Întoarcerea la tradiția sinoptică*; în paragraful al patrulea urmărește precizarea unui *text primitiv al Evangheliei după Marcu*; în paragraful al cincelea urmărește precizarea unui *text primitiv al Evangheliei după Matei*.

Rezultatele acestor cercetări sînt conturate astfel: din *tradiția primitivă* s-au formulat două redactări: *Marcu textul primitiv* și *Matei textul ebraic*. Din *Marcu textul primitiv* provin direct: I) Ioan III, 23; II) Marcu textul actual (care are legătura directă și cu cea de-a doua redactare a textului Matei); și III) Primul text ebionit (care are legătura și cu Matei textul actual ca a treia redactare).

Din *Matei textul ebraic* provin: I. — redactarea a doua a textului Matei (ca text intermediar între textul ebraic și textul actual); din remanierea acestui text Matei intermediar provin: 1) textul Marcu ce face legătura cu textul Marcu provenit din Marcu primitiv; 2) textul Matei actual (care are o legătură cu primul text ebionit provenit din Marcu primitiv) și 3) textul Luca, text ce are ca proveniență și unele legături directe cu Matei textul ebraic, și unele asemănări cu Marcu textul actual ca și cu Matei textul actual; II. — Din Matei textul ebraic provin și textele: al doilea text ebionit; textul Fapte XIX, 4; Ioan III, 22, 26; Matei XI și Luca VII.

Schema aceasta este însoțită de o explicare a organizării cuprinsului Evangheliilor în aceste remanieri succesive a textelor primitive; îndeosebi este urmărită trecerea pericopei despre începutul activității Sfintului Ioan Botezătorul în diferite părți ale materialului organizat al Evangheliilor sinoptice.

În încheiere autorul afirmă că această schemă nu vrea să rezolve problema sinoptică, ci doar să indice raporturile între diferite texte în legătură cu pericopa precisă a începutului activității Sfintului Ioan Botezătorul, pentru care, ținând seama de mărturiile Evangheliilor necanonice, este cu puțință să se ajungă la forma unui text mult mai vechi decît forma transmisă de tradiția sinoptică.

Studiul este însoțit de redarea în paralel a particularităților textuale ale acestei pericope după Ioan III; textul prim ebionit; Marcu I; Matei I, II; Luca III și al doilea text ebionit. — (P.V.I.).

J. D h e i l l y, *Dictionnaire Biblique* (Dicționar biblic), Ed. Desclée, Tour-mai, 1964, + 1260 p.

Lucrarea de față este, după cum afirmă însuși autorul în introducere (p. IX) «o punere la punct a vechiului dicționar biblic al lui Vigouroux», avînd scopul de «...a aduna, pe scurt, învățăturile necesare înțelegerii Sfintei Scripturi».

Înaintea de opera propriu-zisă, există o listă a prescurtărilor biblice și o scurtă bibliografie. Dicționarul, pe lîngă termenii pur biblici, a căror etimologie și conținut sînt analizate, după caz, relativ la Vechiul și Noul Testament, grupează diferite alte probleme din alte domenii care au legătură cu Biblia ca: istorie, geografie, personaje și instituții vechi, cărți biblice, arheologice, etc.

Foarte interesante și utile sînt indicele pe specialități: arheologie, diverse, geografie, istorie, instituții, literatură biblică, literatură nebiblică, păgînism, personaje, teme și teologie.

Lucrarea se încheie cu o serie de tabele genealogice, tabele cronologice ale Vechiului Testament și diferite hărți ale Palestinei și ținuturilor înconjurătoare. (Cezar Vasiliu).

Vocabulaire de Théologie Biblique, — Les Editions du Cerf, Paris, 1966, p. XXVIII + col. 1160, în 8^o.

Lucrarea ce se prezintă, își propune față de altele analoge catolice sau protestante, să răspundă într-un mod mai adecvat dublului scop al acestui gen — științific și pastoral. Spre deosebire de enciclopediile sau dicționarele cunoscute, scrisă într-un stil de teologie biblică, ea va da prioritate exigențelor preoților legate de înțelegerea Sfintei Scripturi. De aceea în cuprinsul ei nu se vor găsi articole de tip arheologic, privind nume de locuri, de persoane, descoperiri etc.; nici de tip pur istoric, cu referiri la date de cărți, instituții ș.a. sau expunînd metode exegetice, de critică textuală și tot ce ar interesa mai mult pe un specialist. Ceea ce este esențial din cele amintite, se cuprinde în introducere. Lucrarea deci nu analizează conținutul semantic al cuvintelor frecvente în Sfînta Scriptură, cît explozează conținutul doctrinar al temelor, care se exprimă adesea printr-un vocabular diferit. De exemplu articolul «Euharistie», are următoarele capitole: I) Sensul termenului. II) Instituirea și săvîrșirea ei în Biserica primară. III) Euharistia ca taină a unei hrîniri. IV) Euharistia ca taină a unei jertfe. V) Euharistia taină eshatologică.

Pentru formarea unei perspective mai largi asupra unui termen, fiecare articol prevede la sfîrșit trimiteri la altele, ce tratează probleme similare. Astfel la articolul menționat mai sus, se face trimitere la următoarele: Alianță, Binecuvîntare, Comuniune, Trupul lui Hristos, Sînge, Vin, Pîine, Mană, Cult, Laudă, Jertfă, Cină, Preoție. De asemenea, noțiunile ce nu au o tratare în cadrul unui articol aparte, găsesc într-un tabel la sfîrșitul cărții, indicația capitolelor cu care ar avea tangență. De pildă pentru cuvîntul «Cosmos» se trimite la: Astre, Cer, Pămînt, Apă, Lume.

Trebuie observat și aceea că temele sînt prezentate sintetic și atrăgător, renunțînd la tot ce poate îngreua înțelegerea sau ar reduce-o la o schemă, asemenea obișnuitelor concordanțe biblice. Caracterul confesional se face simțit însă în interpretarea textelor.

În ansamblul ei, lucrarea reprezintă colaborarea mai multor teologi, sub conducerea preotului Xavier Leon-Dufour; aspectul unei culegeri de monografii căuțînd a-l depăși printr-o compoziție unitară. — (Pr. Tr. Sevițiu).

Al. A l e x i a n u, *Călătoriile Psalmilor mitropolitului Dosoftei. Colindele Crăciunului*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 11—12, p. 1124—1142.

Ca urmare a faptului că Psaltirea a intrat de la început în ritualul Bisericii și a pătruns în aproape toate slujbele religioase; ca urmare a faptului că Psal-

tirea a fost cea dintâi carte de citire în școlile noastre vechi, precum și faptului că pe textul Psaltirii au deprins glasurile bisericești cei dintâi psalți pămînteni, Psaltirea ajunsă carte de generală folosință în viața creștinilor ortodocși români a prilejuit încercările făcute de diferiți voievozi, ierarhi și bărbați români de a traduce textul ei cît mai aproape de versificare.

După înșirarea acestor diferite încercări, autorul se oprește asupra *Psaltirii în versuri* tocmită de mitropolitul Dosoftei. După o sumară prezentare a împrejurărilor și valorii acestei traduceri în versuri, autorul demonstrează că datorită superiorității sale față de sfioasele și mediocrele traduceri în versuri anterioare, Psaltirea în versuri a mitropolitului Dosoftei a ajuns la o rapidă răspîndire în mijlocul cărturarilor poporului român; a ajuns să înfiurească adînc producția poetică românească de după ea; și că psalmii în versuri din Psaltirea mitropolitului Dosoftei au ajuns curînd a fi transformați în colinde cu melodie proprie, colinde ce au fost cîntate pe tot întinsul pămîntului locuit de români și păstrate pînă în vremea noastră în tradiția orală a Crăciunului.

Intemeiat pe însemnările făcute pe manuscrise și pe cărți tipărite, în diferite locuri și timpuri, autorul reușește să prezinte impresionanta peregrinare a diferitelor psalmi din Psaltirea în versuri a mitropolitului Dosoftei în colindele din diferite regiuni ale patriei noastre.

G. F. Țepelea, *Date noi despre izvoarele și glosele Noului Testament de la Bălgrad*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 9—10, p. 924—933.

Articolul este completare la alte trei articole publicate de autor în anii precedenți asupra Noului Testament de la Bălgrad (unul publicat în «Biserica Ortodoxă Română», LXXX (1962), nr. 7—8; iar două publicate în «Limba română», nr. 3/1963 și nr. 2/1964).

În acest al patrulea articol, autorul aduce noi precizări în legătură cu izvoarele și glosele Noului Testament de la Bălgrad, cercetînd îndeosebi amploarea dată în Noul Testament de la Bălgrad explicațiilor marginale și contribuției pe care acestea au avut-o la îmbogățirea limbii române cu termeni noi precum și la consolidarea în limbă a unor termeni vechi care aveau o circulație mai restrînsă.

Din cercetarea îndeaproape a gloselor reiese așadar că ele nu au avut scopul «să explice cuvintele mai vechi sau neologismele» folosite, ci glosele constituie pentru traducătorul Noului Testament de la Bălgrad o acțiune sistematică mai largă urmărind — conform principiului fixat «adică să înțeleagă toți» — să explice cuvintele vechi, neologismele și provincialismele folosite. În această acțiune este cu grijă indicată originea cuvintelor grecești, latinești, ebraice și siriene; sînt explicați termenii bisericești, administrativi, numismatici, medicali, geografici etc.

În acest fel această muncă sistematică a contribuit la încetățenirea în limba română a unor termeni considerați ca insuficient cunoscuți și răspîndiți în vremea aceea.

D. P. Miquel, *Les caractères de l'expérience spirituelle selon le Pseudo-Macaire*, în «Irénikon», tomul XXXIX (1966), nr. 4, p. 497—513.

Studiind opera acestui remarcabil reprezentant al patristicii orientale, (vezi *Patrologia Greacă*, tom. XXXIV), autorul articolului constată că experiența spirituală a creștinului, în care sentimentul de certitudine și plenitudine sînt prezente, constituie un dar al lui Dumnezeu, strîns legat de binefacerile întrupării Domnului: Creștinii participă prin credința lor, deja, la o altă lume, datorită

spiritului pe care l-au primit, slava Învierii fiind pregustată chiar în acest veac: «Prin botez, creștinul dobândește o nouă natură, simțurile lui primesc puteri noi, care-l vor ajuta să perceapă realitățile supranaturale, după cum precizează Sfântul Apostol Pavel: «dacă este cineva în Hristos, este nouă făptură» (II Cor. V, 17). Mîntuitorul s-a intrupat pentru a schimba natura noastră, pentru a o transforma, a o reinnoi, pentru a reface sufletul care a fost supus patimilor, prin păcat. Un nou duh, un suflet nou, simțuri noi, o nouă înțelegere spirituală, iată pe scurt ce-nseamnă ființe noi, pentru care El a venit să le formeze, și care sînt creștinii...» (*Omilia XLIV*, 1). Intre perfecțiune, libertate și experiență, există o strînsă legătură. Grigore Palama în *Apărarea sfinților isihaști* citează un text din Macarie în acest fel: «Realitățile spirituale sînt inaccesibile oamenilor fără experiență, însă împărtășirea Duhului Sfînt nu poate avea loc decît într-un suflet sfînt și drept; comorile cerești ale Duhului Sfînt nu apar decît în sufletul celui care le primește prin experiență (tê peira). În timp ce neinițiatul nici nu și le poate imagina măcar» (*Défense des Saints Hesychastes*, Edition Meyendorff, Louvain, 1959, p. 184).

Experiența spirituală nu e pentru Pseudo-Macarie o cunoaștere nesigură, un vag sentiment religios, ci ea e viața celui ce crede în mediul divin. După cum pasărea nu poate trăi decît zburînd în văzduh, tot astfel credinciosul nu-și găsește mediul vital optim, decît în Dumnezeu. «Fiii care au fost născuți prin Duhul Sfînt nu-și găsesc odihna și bucuria în nimic altceva decît în Cuvîntul care i-a născut. Fiecare ființă într-adevăr nu-și găsește locul și bucuria decît în mediul unde a fost născută» (*Omilia XXVII*). Departe de a fi rezultatul unei cuceriri sau al unei tehnici speciale, experiența e harul pur, ea provenind din «puritate», în sensul biblic cel mai autentic. Mersul înainte e legea vieții spirituale, în legătură cu setea de Dumnezeu. Experiența autentică nu e o evadare în afara realului, extazul nestingînd focul dragostei. În aceasta constă sensul profund al celor două evenimente evanghelice: schimbarea la față și înălțarea Domnului. În prima, Iisus nu acceptă dorința Apostolului Petru de a prelungi experiența contemplației, iar la înălțare, doi îngeri apar, amintindu-le Apostolilor că au altceva de făcut decît să rămîna imobilizați, privind cerurile. Această ultimă treaptă de perfecțiune nu e realizată decît în martiriu, în care sentimentele de certitudine și plenitudine însoțesc dăruirea totală de sine. Citînd Patimile martirilor, constaiți adevărul următor: experiența perfectă se realizează în moartea noastră pentru Hristos. «Sufletul rănit de iubire pentru Mirele cereșc simte din ce în ce mai mult o dorință arzătoare de a se apropia de El, voind să fie demn de unirea cu El, unire tainică, inefabilă, în sfințenia Duhului Sfînt, în care chipul sufletului se dezvăluie și se întoarce într-o nespusă lumină suprafirească, unindu-se cu Hristos, în toată certitudinea (en plêro-sofia pas), asemănător cu moartea Sa, nădăjduind să ajungă la-cașul Mîntuitorului» (*Omilia X*, 4, P. G., XXXIV, 544 B). Numai prin întrupare, Cel nevăzut devine văzut, iar experiența se interiorizează. Se poate spune că întruparea Mîntuitorului formează experiența perfectă și unică a lui Dumnezeu: aceea a unirii ipostatice. Într-un mod participat, această experiență excepțională e posibilă chiar pentru creștin. Cuvintele Sfîntului Ioan Botezătorul: «El trebuie să crească, iar eu să descresc», «Nu mai sînt eu cel care trăiesc, ci Hristos care trăiește în mine», ale Sfîntului Pavel, — constituie temelia spiritualității creștine. Aproximarea lui Dumnezeu de om nu e realizabilă decît prin întrupare, îndumnezeirea nu e posibilă decît prin aceasta. Cînd sufletul atinge cea mai înaltă pace și bucurie, eliberat de ispite, el se odihnește în desăvîrșirea dragostei, în care sălășluiește plenitudinea Dumnezeirii (eis to plêroma tês Theotêtos). Aceasta e îndumnezeirea omului, iar Pseudo-Macarie nu ezită să întrebuițeze vechiul termen păgîn de «apoteoză». «Luați jugul Meu, că Eu sînt blînd și umil și veți găsi odihnă (anapavsis), pentru sufletele voastre...» (Apoc. II, 28—30). «Iată Eu stau la ușă și bat. Dacă cineva ascultă glasul Meu și deschide ușa, Eu voi intra la el, voi sta cu el la masă și el cu Mine (Apoc. III, 20). Termenul «anapavsis» e un cuvînt cheie și o stare specială, în-deosebi subliniate de Pseudo-Macarie (Vezi cele 28 de *Omilii*, publicate de E. Klostermann și H. Berthold, în 1961, Berlin, Akademie-Verlag). În aceste omilii, cuvîntul respectiv revine de cincizeci de ori. *Anapavsis* e echivalent cu *plêro-*

foria, iar treapta spirituală respectivă nu e o stare de quietism, de pasivitate (Vezi M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime*, în «R.A.M.», II (1930), p. 254). «Inima noastră, cămară a lui Hristos, e întunecată de impurități de tot felul și de o mulțime de duhuri necurate. Ea trebuie curățită pentru ca în ea să vină Hristos-Impăratul cu îngerii și sfinții Săi, pentru a se odihni aici» (*Omilia XV*, 33, P. G., XXXIV, 597 C). Pseudo-Macarie nu citează explicit Geneza, însă pare că sugerează în sensul: dacă Dumnezeu nu s-a odihnit decât în cea de a șaptea zi a creației, aceasta a făcut-o fiindcă în sfârșit a găsit locul de odihnă: sufletul uman. «Intreaga făptură e supusă lui Dumnezeu, însă El nu s-a servit de ea ca de un tron, n-a intrat cu ea în comuniune. El n-a voit să se odihnească decât în sufletul omului. Vezi astfel gradul de înrudire al lui Dumnezeu cu omul și al omului cu Dumnezeu? Iață pentru ce sufletul drept și cuvios parcurge toate lucrurile create și nu-și găsește liniștea, odihna, decât în Dumnezeu. Domnul de partea Sa, a hotărât să nu se odihnească decât în om» (*Omilia XLV*, 5, P. G., XXXIV, 789 C). «...Dacă Dumnezeu a făcut cerul și pământul pentru a fi sălașul omului, El a creat trupul și sufletul omului pentru a fi sălașul Lui propriu, pentru a veni aici, ca în propria sa casă, pentru a se odihni în sufletul preaiubit, făcut după chipul Său...» (*Omilia XLIX*, 4; P. G., XXXIV, 816 A.). Această stare sublimă de intimitate este o continuă ascensiune în umilință. — (C.B.).

Dizionario Storico Religioso, diretto da Pietro Chiocchetta, Ed. Studium, Roma, 1966, IX + 1168 p.

Lucrarea începe cu o introducere în care autorul expune scopul acestui dicționar, acela de a prezenta o explicație a celor mai uzuali termeni religioși și istorici. Urmează o listă a colaboratorilor.

Dicționarul propriu-zis prezintă explicații nu numai pentru cuvinte izolate (credință, catolicism, morală, etc.) ci și pentru grupe de termeni (indisolubilitatea căsătoriei, ordine monastice, istoria religioasă a țărilor nordice, etc.). Fiecare articol este urmat de o scurtă bibliografie, adusă la zi.

Se face remarcată prezența unui indice sistematic cu următoarele subdiviziuni: 1) Istorie și Biserică; 2) Biserică și spiritualitatea; 3) Biserică și științele sacre; 4) Biserică și controversele doctrinale; 5) Biserică și evanghelizarea; 6) Biserică și cultura; 7) Biserică și viața socială; 8) Biserică și statut; 9) Papalitatea; 10) Sinoadele; 11) Documente bisericești. Urmează un indice alfabetic.

Lucrarea este importantă și pentru faptul că, apărând după Conciliul al II-lea de la Vatican, cuprinde, în cursul articolelor, ultimele decizii ale Bisericii Catolice în probleme de credință și disciplină bisericească, precum și noile directive ale ecumenismului catolic. — (Cezar Vasiliu).

Pr. Prof. Dr. Grigorie T. Marcu, *Profilul ortodox al unei comemorări apostolești; XIX veacuri de la moartea martirică a Sfinților Apostoli Petru și Pavel*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 6—7, p. 480—490.

Cei doi Apostoli, uniți în modul de trecere eroică a pragului vieții vremelnice, au fost una în îndeplinirea misiunii lor sfinte. Comparațiile între ei duc totdeauna la «concluzii aparent paradoxale: deși amănuntul biografic semnalează la tot pasul deosebiri evidente între ei — de temperament, de pregătire religioasă precreștină, de ocupație, de aptitudini retorice și cărturărești, de atitudine ocazională și principală față de același gen de probleme de viață, de apropiere spațială de Hristos, de caracter chiar — totuși și unul și celălalt sînt *Apostoli ai Domnului* și astfel, înfăptuitori de prima linie ai mesaajului Evanghelicului».

Stăruind, în continuare, asupra faptului că Mîntuitorul a făcut deosebiri între Apostoli, dar n-a creat trepte ierarhice între Apostoli, întrucît pentru El ei toți erau «prieteni Lui» și «temelie a Bisericii», autorul analizează problema *primatului de înșiruire*, creat de Evangheliștii canonici.

De acest primat «pur formal și cîtuși de puțin funcțional» beneficiază Sfîntul Apostol Petru, aflat în fruntea tuturor celor patru liste în care Apostolii sînt înșiruiți în chip variat.

Sfîntul Apostol Pavel, chemat în alt fel la apostolat, deși nu a putut fi implicat în aceste dezbateri primațiale proprii Bisericilor Apusene, a fost totuși angajat de școala exegetică de la Tübingen în așa-numitul «antagonism conceptual între Petru și Pavel».

După analizarea diferitelor aspecte ale acestui «antagonism» în teologia protestantă, autorul prezintă concepția ortodoxă despre raportul de «armonie deplină, de prețuire reciprocă și de libertate de opinie și de acțiune» stabilit «mai presus de orice discuție» de Biserica creștină primară între Sfinții Apostoli Petru și Pavel.

Doctorand Constantin Bradea, *Situația Bisericii Bizantine oglindită în opera lui Georgios Sphrantzes (1401—1477)*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 6—7, p. 491—498.

Evenimentul căderii Constantinopolului sub turci la 1453 se află descris în operele a patru cronicari bizantini: Sphrantzes, Ducas, Halcocondil și Criobol. Autorul se oprește asupra lucrării lui Georgios Sphrantzes (1401—1477), intitulată *Memorii* sau *Cronica mică*, al cărui cuprins a fost prelucrat și amplificat cu un veac mai tîrziu de către mitropolitul Macarios Melissenos, devenind astfel *Cronica mare*.

Analizînd textul opereii lui Georgios Sphrantzes, autorul urmărește să scoată în evidență elemente privitoare la istoria Bisericii Bizantine din vremea căderii Constantinopolului — cînd «se întărea autoritatea spirituală a Bisericii și se consolida Ortodoxia» — precum și din epoca imediat următoare căderii Constantinopolului.

Textul *Memoriilor* lui Sphrantzes a fost analizat după ediția critică bilingvă apărută în Editura Academiei Republicii Socialiste România, în 1966, în colecția *Scriptores Byzantini*, ediție îngrijită de Prof. V. Grecu, care a tradus din grecește în românește atît *Memoriile* lui Sphrantzes (p. 1—147), cît și *Cronica* mitropolitului Macarios Melissenos (p. 150—618).

Pr. Prof. Ene Braniște, *Biserica Monofizită Coptă*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 9—10, p. 942—966.

Acest studiu monografic bine sistematizat și documentat cercetează multilateral istoria, organizarea și viața religioasă a Bisericii vechilor creștini din Egipt, care n-au acceptat hotărîrile Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon și au adoptat monofizitismul, devenind Biserica națională Egipteană.

În primul paragraf al studiului intitulat *Origine și istorie*, autorul înfățișează viața Bisericii Copte în perioada bizantină, în perioada dominației arabe, în perioada dominației turcești, în perioadele posteroare.

În paragraful al doilea, intitulat *Organizarea Bisericii Copte*, este studiată împărțirea administrativă a eparhiilor, titlurile acordate ierarhiei, organizarea parohiilor și a mînăstirilor, pregătirea clerului.

În paragraful al treilea, intitulat *Relațiile Bisericii Copte cu celelalte Biserici Monofizite*, sînt analizate raporturile, în decursul veacurilor și în prezent, cu Bisericile Siriene, cu Biserica Armeană și cu Biserica din Etiopia.

În paragraful al patrulea, intitulat *Relațiile Bisericii Copte cu Ortodoxia*, după prezentarea raporturilor cu diferitele Biserici Ortodoxe în trecut, sînt a-

nalizate hotărârile luate de Bisericile Ortodoxe la prima Conferință Panortodoxă de la Rodos (1961) în legătură cu Bisericile Vechi Orientale, și rezultatele Consultărilor ce au avut loc între teologii Bisericilor Ortodoxe, și ai Bisericilor Vechi Orientale la Aarhus în 1964, precum și ale Consfătuirii Întâistătorilor Bisericilor Vechi Orientale de la Addis Abeba din 1965.

În paragraful al cincelea, intitulat *Izvoarele de credință și de drept canonic* sînt analizate cele două izvoare principale ale credinței în Biserica Coptă: Sfînta Scriptură (introducînd în Canonul Noului Testament: Epistola lui Barnaba, Păstorul lui Herma și Epistola Sfîntului Clement Romanul) și Sfînta Tradiție (în care includ Simbolul niceoconstantinopolitan, hotărârile primelor trei Sinoade Ecumenice, canoanele celor șase Sinoade particulare anterioare Sinodului al III-lea Ecumenic, diferite documente apocrife, scrierile Părinților ortodocși dinainte de Sinodul de la Calcedon și ale primilor teologi monofiziți, constituțiile sau rînduielele patriarhilor copti și cărțile de slujbă).

În paragraful al șaselea, intitulat *Învățătura de credință*, după ce semnalează că doctrina coptilor se deosebește de cea ortodoxă doar în domeniul hristologiei, unde ei au adoptat *monofizitismul*, autorul analizează concepția hristologică coptă după învățătura lui Eutihie și Sever al Antiohiei.

În paragraful al șaptelea, intitulat *Cultul Bisericii Copte* — care va forma obiectul unui studiu separat — autorul se limitează la prezentarea celor mai importante surse de informație (izvoare și lucrări despre cultul Bisericii Copte, indicînd în ordine alfabetică, 48 de titluri de lucrări).

Iar în paragraful al optulea, închinat literaturii teologice și artei bisericești la copti, autorul de asemenea prezintă din bibliografia principală privitoare la aceste capite, 30 de titluri de lucrări.

Pr. Prof. Petru Rezuș, *Academia moveiană din Kiev și rolul ei în dezvoltarea învățămîntului teologic din țările române*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 9—10, p. 699—708.

Articolul începe cu prezentarea situației bisericești în țările române înainte de înființarea Academiei duhovnicești din Kiev, cînd «știința de carte se cîștiga pe lingă preoții bătrîni și în unele mînăstiri mai vestite» cu un deosebit rol cultural în istoria țărilor române (care au dat personalități proeminente ca Nicodim de la Tismana) precum și prin răspîndirea cunoștințelor teologice pe calea scrisului și prin înființarea tipografiilor.

După o sumară prezentare a împrejurărilor în care s-a înființat și s-a organizat pe temelii puternice Academia duhovnicească din Kiev, autorul analizează influența pe care a exercitat-o existența acestei școli superioare teologice asupra conducătorilor politici și bisericești din țările române, influență manifestată în înființarea *Colegiului Vasilian* la Iași, cu sprijinul și după modelul Academiei duhovnicești din Kiev, și prin înființarea tipografiei de la Iași din teascurile căreia au ieșit *Cartea de învățătură* (1643), *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă, *Răspuns la catehismul românesc* (1645). În continuare este urmărită dezvoltarea în timp a Colegiului Vasilian din Iași.

În Muntenia influența Academiei duhovnicești din Kiev a început cu dezvoltarea tipografiei din teascurile căreia au ieșit: *Molitvelnicul slavon* (1635), *Antologhion* (1643), *Evanghelia învățătoare* sau *Cazania* (1644), și continuă cu înființarea *Școlii slavone de la Tîrgoviște* după modelul Academiei moveiene.

După o succintă prezentare a dezvoltării acestei școli de slavonie, autorul urmărește rolul Academiei Moveiene din Kiev în dezvoltarea învățămîntului teologic în țările române, atît din punct de vedere didactic, cît și tipografic. Este cercetată sub acest unghi de vedere activitatea desfășurată de dascăli și tipografi, la Iași, la Tîrgoviște, la Cîmpulung, la Govora, la Mînăstirea Dealu, la Mînăstirea Putna.

Ultima parte a articolului este rezervată studierii îndeaproape a activității didactice și tipografice desfășurate de Academia duhovnicească de la Putna, îndeosebi sub conducerea arhimandritului Vartolomeu Măzăreanu.

Valeriu Streinu, *Sur quelques manuscrits grecs corydaléens*, în «Revue des études sud-est européennes». Bucarest. tome V (1967), nos. 1—2, p. 275—278.

În cadrul activității Centrului de Cercetări logice al Academiei Republicii Socialiste România, autorul porcede la recercetarea manuscriselor grecești ale lui Coridaleu, păstrate în fondul Bibliotecii Centrale «Mihai Eminescu», aparținând Universității din Iași. Unele manuscrise au fost deja prezentate de N. G. Dossios (*Studii greco-române*. Fasc. III: *Manuscrisele grecești din Biblioteca Centrală din Iași*, 1902); cea mai mare parte din operele lui Teofil Coridaleu se găsesc în fondurile Bibliotecii Academiei R. S. România. (Vezi Const. Litzica, *Catalogul manuscriselor grecești*, București, 1909; Nestor Camariano, *Catalogul manuscriselor grecești*, București, 1940; Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée*, Bucarest, 1948, 280 p.).

Ms. II — 49, *Note scolastice ale prea învățatului și prea înțeleptului Teofil Coridaleu privind Metafizica și învățătura lui Aristotel*, 146 foi numerotate + 2 foi nenumerotate. Manuscrisul nu e prezentat de N. G. Dossios. După forma grafiei grecești, el pare a fi din secolul al XVIII-lea.

Ms. II — 52, *Prea învățatul și prea înțeleptul Teofil Coridaleu din Atena despre opera «Despre suflet» a lui Aristotel*. E cel mai vechi manuscris coridaleu din fondurile existente în România și e descris în N. G. Dossios (ms. nr. 56). În afară de comentariile lui Coridaleu, copiiiști au adăugat pe marginea textului diferite aprecieri.

Ms. II — 54, *Despre întreaga materie a Logicei*, fără dată, secolul al XVIII-lea (1743 ?), 10 vol. E cuprinsă întreaga *Logică* a lui Coridaleu, după opera tipărită în 1729 la Veneția. În N. G. Dossios manuscrisul nu e menționat.

Ms. VI — 12, *Parafraze scolastice, — Metafizica lui Aristotel*, Iași, secolul al XVII-lea, 202 pag. + 1 ms. legat în același volum: Ms. VI — 12a. *Comentariile prea înțeleptului Mihai din Efes și a lui Psellos* privind Metafizica lui Aristotel, fără dată, 290 pagini numerotate. N. G. Dossios nu face nici o mențiune asupra acestui de al doilea manuscris, prezentînd numai pe celălalt. Manuscrisul coridaleu a fost scris la sfîrșitul secolului al XVII-lea. la Iași, așa după cum reiese dintr-o însemnare în limba latină, făcută în fruntea textului. Se știe că la Iași funcționa Academia domnească, întemeiată în 1645 de domnitorul Vasile Lupu, unde se studia limba latină. Manuscrisele descrise arată permanența aristotelismului în dezvoltarea culturii filozofice în țările românești, ca și în Balcani. — (C. B.).

A. Sacerdoțeanu, *Dionisie Eclesiarhul traducător al hrisovului din 1609 pentru Mînăstirea Bucovățul*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 11—12, p. 941—947.

Articolul publică integral traducerea făcută de Dionisie Eclesiarhul hrisovului din 1609, martie 29, dat în Tîrgoviște de Radu Șerban voievodul Țării Românești, care întărește Mînăstirii Coșuna, azi Bucovățul, metoc al Mînăstirii Meteora din Tesalia, unele danii de sate, moșii și rumâni. Publicarea este justificată prin «interesul de limbă pe care îl are și pentru tehnica cu care a fost lucrată».

Pentru aceasta publicarea traducerii este precedată de unele interesante considerații asupra «metodei de lucru și grijii pe care Dionisie Eclesiarhul o depunea în tot ce făcea».

După înfățișarea raporturilor între textul slavon al hrisovului și diferitele lui traduceri, autorul se oprește asupra însemnării adăugate la sfârșitul transcrierii documentului în condică: «S-au scris acest/ izvod după care s-au scris de mine în condică/ în limba rumânească după hrisovul cel slavonesc de Lupu dascălul slavonesc, în București, și iaste tălmăcire bună și adevărată». Din analiza acestei adnotări — din care se constată pe de o parte că școala traducătorilor era așa de temeinică încît deosebirile de la un traducător la altul erau atât de minime încît traducerile par identice și că, pe de altă parte, traducerea volantă din 1822 a lui Dionisie Eclesiarhul a fost făcută independent de a lui Lupul, dascăl slavonesc — ca și din analiza «înștiințării puse de Dionisie în fruntea Condicii», — autorul conține că Dionisie Eclesiarhul nu lucra mecanic, ci confruntau documentele, judeca chestiunile și aprecia cauza, luîndu-și libertatea față de actele rău scrise de a încerca restituirea textului, dovedind în această problemă de cultură și de practică o atitudine etică deosebită.

Radu Crețeanu, *Monumentele istorice din cuprinsul Mitropoliei Olteniei în lumina relatării lui Paul de Alep*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 11—12, p. 910—924.

Un studiu interesant și instructiv în care se demonstrează deosebita valoare documentară a însemnărilor lui Paul de Alep pentru cunoașterea monumentelor țării noastre, în forma în care acestea se aflau cu 310 ani înainte, precum și pentru cunoașterea evenimentelor istorice petrecute în țara noastră în vremea aceea, condițiilor economice, obiceiurilor, meșteșugurilor și altele.

Astfel știrile date de Paul de Alep asupra monumentelor pe care le-a vizitat între anii 1653—1658 sînt deosebit de bogate și importante. Pentru că, paralel cu descrierea monumentelor, el arată de mai multe ori «cine e autorul lor sau, cel puțin, sub ce domn au fost construite, aducînd astfel prețioase elemente de datare pentru clădirile care n-au avut sau și-au pierdut între timp pisană originală». Între aceste știri, deosebit de valoroase sînt informațiile referitoare la numeroase construcții din vremea lui Matei Basarab, la înmormîntarea căruia asistase Paul de Alep.

Monumentele istorice din cuprinsul Mitropoliei Olteniei au fost vizitate și descrise de Paul de Alep cu prilejul celor trei călătorii făcute în aceste regiuni în anii 1657—1658.

În *prima călătorie*, de 10 zile, făcută în ianuarie 1657 și avînd ca scop principal vizitarea Mînăstirii Curtea de Argeș, au fost vizitate monumente istorice întîlnite pe parcursul următorului itinerar: Tîrgoviște, Golești, Pitești, Curtea de Argeș, Cîmpulung, Mînăstirea Vieroși, Tîrgoviște.

În *a doua călătorie*, de aproximativ două luni, făcută în vara anului 1657 și avînd ca scop vizitarea amănunțită a Olteniei, au fost vizitate monumentele istorice întîlnite pe parcursul următorului itinerar: Tîrgoviște, Pitești, Curtea de Argeș, Rîmnicu-Vîlcii, Mînăstirea Cozia, Schitul Ostrov, Ocnele Mari, Mînăstirea Dintr-un lemn, Mînăstirea Bistrița, Mînăstirea Arnota, biserica din Rîmești, Polovragi, Baia de Fier, Mînăstirea Tismana, Baia de Aramă, Glogova, Corcova, Mînăstirea Strehăia, Mînăstirea Gura Motrului, Mînăstirea Țințăreni, Poiana, Filiași, Craiova, Mînăstirea Bucovăț, Mînăstirea Jitianu, Brătășani, Hotărani, Fărcașu, Caracal, Mînăstirea Sadova, Segarcea, Mînăstirea Călușu, Mînăstirea Stănești, Drăgășani, Mînăstirea Clocociov.

În *a treia călătorie* — care de fapt este «un refugiu forțat de trei luni (februarie—aprilie 1658) în partea muntoasă a Argeșului» — au fost vizitate unele monumente istorice întîlnite în localitățile următorului itinerar: Tîrgoviște, satul Laicăi, Cîmpulung, Corbi, Mînăstirea Brădeț, Cîmpulung, București.

A. Sacerdoțeanu, *Reguli pentru obștea călugărilor de la Tismana*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 9—10, p. 769—771.

Intrarea în desuetudine a dreptului de autoconducere pe care l-au avut Mănăstirea Vodița și mai târziu și altele ca Mănăstirea Cozia și Tismana a dus la încercarea făcută de călugării de la Mănăstirea Tismana, în vremea ocupației austriece asupra Olteniei, de a repune în acțiune acest drept, fiind susținuți și de intervențiile episcopului Inochentie al Râmnicului.

Pentru îndreptățirea acestei acțiuni călugării de la Tismana, căutând să redacteze atunci reguli pentru viața de obște, au încheiat un text fără unitate, dar interesant prin nouțetea lui, pe care l-au antedat pentru a-l întări cu autoritate domnească și arhierască. Textul s-a păstrat în copie la sfârșitul unui svitoc și apoi a fost transcris în două condiții.

Pentru evidențierea preocupărilor spirituale ale călugărilor de la Tismana și a vieții sociale a vremii, căreia regulile acestea căutau să-i dea un curs moral și legal «și pentru că textul explică și alte nevoi ale obștii în vremea ocupației austriece», autorul publică în întregime — atît cît s-a păstrat — textul acestor reguli atribuite anilor 1649—1653.

Mircea Basarab, *Prefețele Mineiilor de la Râmnic (1776—1780) și problema originii latine a poporului și a limbii române*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 9—10, p. 763—768.

După încadrarea în epoca veacului lor a autorilor prefețelor *Mineiilor de la Râmnic (1776—1780)*, care, avînd «reputația unor erudiți cărturari, cucerii pînă la însuflețire de ideile mari ale veacului lor», s'au încadrat între frunțașii epocii lor, «luptînd pentru o politică de scuturare a jugului turcesc, contribuind astfel la deșteptarea și dezvoltarea conștiinței naționale, adoptînd o atitudine critică față de instituțiile feudale», — autorul analizează îndeaproape conținutul prefețelor: *Mineiilor pe luna noiembrie, pe luna mai și pe luna ianuarie*.

Problemele despre conștiința originii latine a poporului și a limbii române dezbătute în aceste prefețe erau aceleași cu cele din sensul înaintașilor—croniciari sau prefețe la diferite cărți bisericești, constituind un bun comun de care românii de pretutindeni au fost totdeauna conștienți. Înfațișarea acestor probleme în prefețele *Mineiilor de la Râmnic (1776—1780)* reprezintă o etapă vrednică de ținut în seamă, întrucît «ele expun, cu puțin înainte de apariția gramaticii lui Samuil Micu și Gheorghe Șincai (*Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, tipărită la Viena în 1780). un punct de vedere superior înaintașilor, atît ca documentare cît și în ce privește interpretarea», reflectînd stadiul înaintat la care ajunsese conștiința națională în etapa firească și bine conturată, premergătoare Școlii ardelenne.

Doctorand Pr. Mihai Manolache, *Viața și activitatea episcopului Inochentie al Râmnicului (1727—1735)*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 9—10, p. 743—754.

Dăruit cu «multiple calități și merite» vlădica Inochentie a desfășurat în vremurile tulburi ale ocupației Olteniei de către austrieci o activitate atît de bogată care îl așază alături de vestiții săi înaintași: Antim Ivireanul și Damaschin Dascălul.

Dacă datele despre viața sa înainte de alegerea ca episcop sînt aproape inexistente, în schimb cele privitoare la viața și activitatea lui după aceea, sînt mult mai bogate.

Folosind aceste date autorul cercetează în prima parte activitatea lui *Inochentie ca episcop de Râmnic*, oprindu-se asupra: alegerii lui, asupra activității lui ca apărător, față de Curtea Vieneză, al drepturilor Bisericii Ortodoxe din Oltenia;

asupra activității lui administrativ-gospodărești; și asupra activității lui tipografice.

După aceea sînt analizate *legăturile episcopului Inochentie cu Transilvania*, manifestate prin: răspîndirea tipăriturilor de la Rîmnic în Transilvania, prin hirotoniri de preoți și prin legături canonice.

În ultima parte sînt prezentate *raporturile episcopului Inochentie cu Biserica Sîrbă*, manifestate prin legături canonice și legături culturale.

Mircea Păcurariu, *Minăstirea Argeș și românii transilvăneni*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 8—9, p. 649—663.

Înfățișînd știri despre legăturile Mînăstirii Argeș cu credincioșii ortodocși din Transilvania, articolul constituie o reală contribuție la cunoașterea felului cum s-a înfăptuit conștiința că muntenii sînt una cu «ungurenii» și cu moldovenii, ce formează același popor care vorbește aceeași limbă românească și mărturisește aceeași credință ortodoxă.

Adîncirea acestor legături, existente chiar din momentul întemeierii mînăstirii și în tot cursul celor patru veacuri și jumătate de existență a ei, s-a datorat nu numai înaltelor fețe bisericești și domnitorilor țării, ci mai ales mulțimii necunoscute de smeriți viețuitori ai mînăstirii și credincioșilor transilvăneni care s-au rugat în mînăstirea lui Neagoe Basarab de la Curtea de Argeș.

În continuare sînt demonstrate aceste legături de masă și cele dintre diferitele personalități politice și religioase, urmărindu-le cronologic după diferite documente, după însemnările pe cărți bisericești tipărite în țările române și răspîndite în Transilvania. Între acestea merită să fie evidențiate cărțile traduse din porunca primului episcop al Argeșului, Iosif, și tipărite la Mînăstirea Neamț (Atanasie de Paros, *Arătare sau adunare pe scurt a dumnezeieștilor dogme*, 1861; și Nichifor Calist Xantopol, *Tîlcuire pe scurt la antifoanele celor opt glasuri*, 1817), îndreptate împotriva cărților episcopului Ioan Bob de la Blaj, pentru sprijinirea credinței ortodoxe și pentru sprijinirea luptei împotriva acțiunii de deznaționalizare.

Autorul conchide că din studierea «legăturilor trainice și neîntrerupte între Mînăstirea Argeș și românii transilvăneni, că «slujitorii Mînăstirii și Episcopiei Argeșului erau conștienți că dincolo de Carpați trăiesc credincioși de același neam cu ei, care trebuiau ajutați să-și păstreze credința strămoșească. Așa se explică prezența frunțașilor mișcării antiunioniste din Transilvania la Argeș (Ieromonahul Sofronie de la Cioara, protopopul Nicolae Pop, ieromonahul Nicodim și alții) în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, și tipăriturile pentru românii din Transilvania.

I. C. Chițimia, *Antim Ivireanul după 250 de ani de la moarte (1716—1966*, în «Revista de istorie și teorie literară», Buc., t. XVI, 1967, Nr. 2, p. 195—204.

Autorul consideră că figura mitropolitului Antim Ivireanul se încadrează în rangul valorilor de rezistență permanentă, constituind, prin bogăția și calitatea activității sale: tipărire de cărți diverse, gravură în lemn, pictură, traduceri, literatură originală etc., un fenomen. I. C. Chițimia prezintă tipăriturile lui Antim Ivireanul: *Invățăturile lui Vasile Macedoneanul către fiul său, Leon*, 1691, Buzău. În neogreacă, o *Evanghelie elinească și rumânească*, 1693, cu textul în paralelă pe două coloane, operă de admirabilă artă tipografică, cu titlul în culori avînd gravuri în lemn, vignete, o *Psaltime* în românește. 1694, toate închinat domnitorului Constantin Brîncoveanu. După 1694. Antim Ivireanul e înfîlțit ca egumen la Mînăstirea Snagov, unde pînă în 1701 tipărește 14 cărți, punînd bazele unei școli tipografice cu iluștri elevi, ca: Mihai Istvanovici, care va tipări la Tbilisi în Georgia, Gheorghe Radovici, care tipărește la Tîrgoviște. Antim Ivireanul tipărește nu numai

cărți religioase, ci și cărți laice de lectură, cu caracter popular: *Floarea darurilor* (1700), *Pilde filosofești* (1713); *Grammatika slavenska* (1697), pe care o însoțește cu o interesantă prefață în românește. În 1705 e ales episcop al Rîmnîcului, unde apar 10 cărți, din care 7 sînt scoase de ucenicul său, Mihai Iștvanovici. În 1708 e ales mitropolit, iar în 1715 aici apar 21 de cărți, tipărite de ucenicul său Gheorghe Radovici.

În 1710, în dispută cu Hrisant Notara în problema închinării minăstirilor noastre, el respinge amestecul extern în treburile bisericești interne (Vezi N. Iorga, *Mitropolitul Antim Ivireanul în luptă cu Ierusalimul pentru drepturile Bisericii sale*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1934, nr. 11—12, p. 721—725). Antim Ivireanul pare legat de pămîntul românesc printr-o tradiție de neam de secole întregi, iar statul și Biserica, după el, sînt indisolubil legate, urmărind un țel comun. După ce analizează evenimentele care au dus la omorîrea lui Antim Ivireanul, în septembrie 1716, situațiile complexe, unele chiar inevitabile, autorul articolului subliniază importanța sa activitate tipografică, însumînd 60 de cărți într-un sfert de veac (și cărțile semnate de ucenici).

Creator în domeniul artelor plastice, gravor, miniaturist (vezi G. Strempele, *Un cronograf ilustrat atribuit mitropolitului Antim Ivireanul*, în «Romanoslavica», XIII (1966), p. 309—353), el manifestă o mare putere de asimilare, stimulată în plus de simpatia trezită de capacitatea de creație a poporului, observată de artă și literatura populară, în literatura cultă, în monumentele de civilizație și cultură ale țării. Comparînd valoarea literară a *Didahiilor* cu stilul lui Bossuet, I. C. Chițimia arată că mitropolitul român folosește stilul narativ, cu splendide tablouri lirice, fiind un creator de forme, de imagini puternice. Poate că Antim Ivireanul se apropie mai mult de predicatorul Masson prin atitudinea sa socială. Unele fragmente amintind de literatura Egiptului antic, concurează cu *Cintecul soarelui* al lui Francesco d'Assisi, denotînd o inspirație izvorîtă din vibrația personală în fața frumuseții naturii. El s-a simțit cu toată ființa sa integrat poporului român (Vezi indicațiile sale privind sprijinul pentru învățarea copiilor, pentru săraci, pentru fete de măritat, pentru bolnavi, pentru tipografie și «vîlvotică»... în legatul său, publicat de Ghenadie Craioveanu în «Biserica Ortodoxă Română», IX (1885), p. 163—185). — (C. Bărbulescu).

Florentina Dumitrescu, *L'ornementation dans la peinture murale de l'époque du prince Constantin Brîncoveanu*, în «Revue roumaine d'histoire de l'art», Bucarest, t. II (1965), p. 95—110.

De la cel mai vechi ansamblu pictat, din secolul al XIV-lea — Biserica Sfințului Nicolae Domnesc din Curtea de Argeș —, pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, ornamentația care însoțește pictura figurativă suferă importante modificări în ceea ce privește aspectul și suprafața pe care o ocupă în spațiile respective. În timpul domniei lui Constantin Brîncoveanu, ornamentația în pictura bisericească atinge un maximum, ilustrat prin biserica Mînăstirii Arnota.

Motivele ce revin adesea sînt frunza de acant, frunza de fragi, de trifoi, de trandafir, crinul, floarea și sîmburele de mac. Motivul garoafei, motivul palmetei (vezi F. Dumitrescu, *Motivul palmetei în decorativa medievală românească*, în *Omagiu lui George Oprescu*, București, 1961, p. 143—157), în culori ponderate, cu și celelalte motive sînt tratate într-un stil decorativ remarcabil, premergînd pînă la stilizarea geometrică. Se poate afirma că în materie de interpretare, arta românească se plasează între arta Occidentului și aceea a Orientului, mai aproape de aceasta din urmă. Roșul, galbenul, brunul, albastrul, verdele alcătuiesc o gamă nuanțată, caldă, luminoasă, utilizată în armonii discrete, combinarea culorilor fiind realizată în mod obișnuit prin suprapunere și mai rar prin amestec. Ritmul cromatic obținut crează o armonie, care reflectă spiritul ponderat, oglindit în broderiile și țesăturile țărănești, cele mai multe din ornamentații fiind executate pe un fond alb, ușor strîns în gri sau galben, punînd în valoare precizia liniei și

coloritului. Ca teme ornamentale, în biserica din Fedeleșoiu (1700) întâlnim motivul «triunghiurilor», într-o mare varietate de forme, iar în biserica Mînăstirii Brîncoveni (1704) motivele specifice ale decorației sînt acelea din manuscrise și cărțile contemporane, care revin cel mai des.

În altar predomină motivul triunghiurilor, în naos și pronaos, tradiționalele draperii, cu cufe mari, în tonalități diverse. Pentru încadrările interioare sau exterioare, la uși, ferestre, bolți, întâlnim ornamentații în diferite forme de flori. Capitelurile, coloanele, porticele (Mînăstirea Hurezi) și biserica Mînăstirii Sarpatele (1707), ca și consolele arcurilor, pronaosul bisericii celei mari a Horezului, naosul și pronaosul Schitului Sfinții Apostoli din aceeași mînăstire, porticele din 1712 de la biserica Mînăstirii Polovraci, — sînt decorate cu motive florale, vegetale, reflectînd ilustrația de carte și manuscrisele vremii, ca și medalioanele de sfinți. La Schitul Sfinții Apostoli din Hurezi (1700) întâlnim utilizarea aproape exclusivă a ornamentelor pe fond alb, subliniind în mod excelent liniile arhitecturale ale acestei clădiri modeste.

Paraclisul Mînăstirii Hurezi (1696—1697) se remarcă prin preferința ce se acordă ornamentației pe fond negru. Biserica din Baia de Aramă (după 1713) se distinge prin decoul monocrom. Ca un rezultat al analizei modului de îmbinare a decorației se poate spune că pictorii de la sfîrșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea căutau să realizeze un acord între decol și arhitecturi, să compună un ansamblu decorativ în care elementul de podoabă să fie mai insistent, mai expresiv, în comparație cu prezența dominantă a figurativului. Decorația porticilor înregistrează prezența unui decol de tip nou, care se extinde uneori și pe zidurile exterioare, jucînd în vremea lui Brîncoveanu un rol asemănător aceluia pe care-l constatăm în apariția balcoanelor, a loggias-urilor arhitecturii civile. Cînd pașești din pronaosul sobru și slab luminat în galeriile, cu decoul lor de flori, de ramuri, parcă pătrunzi într-o anticameră a naturii, fapt care marchează sfîrșitul concepției medievale despre lume, prin căutarea naturii și valoarea deosebită, acordată frumuseții acesteia.

Genul de decorație utilizat în epoca lui Brîncoveanu (vezi Theodora Voinescu, *Școala de pictură de la Hurez, în Omagiu lui George Oprescu*, București, 1961, p. 573—587) posedă un repertoriu propriu de motive și un colorit specific, corespunzător viziunii artistice tradiționale a poporului român. Aici domină elementele autentice, originale, deosebindu-se de arta împodobirii manuscriselor, unde influența modelelor grecești și orientale e mai accentuată, sau aceea a argintăriei, în care formele occidentale abundă, sau chiar în arta sculpturii în piatră. Tradițiile artistice ale epocii lui Brîncoveanu se prelungesc în pătri sociale din ce în ce mai largi, ajungînd ca în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, decorația «Brîncoveanu» — din ce în ce mai pătrunsă de spiritul popular — să constituie repertoriul de bază al decorației nenumăratelor monumente ridicate de locuitorii micilor orașe și sate. — (C. B.).

Pr. Marin M. Braniște, *Însemnări pe cărți bisericești vechi (regiunea Argeș)*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 11—12, p. 932—938

Cercetînd cărțile de cult vechi aflate în diferite biserici din regiunea Argeș, autorul a descoperit interesante însemnări al căror cuprins îl prezintă în întregime, grupîndu-le în următoarele paragrafe:

— *Însemnări despre circulația cărților bisericești*, în care prezintă 10 însemnări (dintre 1775 și 1885), ce aduc prețioase informații despre modul de dobîndire și circulația a cărților bisericești.

— *Însemnări despre fenomene cerești și despre unele calamități*, în care prezintă 4 însemnări (dintre 1793 și 1867).

— *Însemnări despre războaie, răzmerițe și despre evenimente deosebite din istoria patriei noastre*, în care prezintă 5 însemnări (din 1788, 1848 și 1862).

Matei C a z a c u, *Influența decorației în piatră de la Argeș, în activitatea sculptorului Grigore Cornescu*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 11—12, p. 730—742.

Articolul prezintă în prima parte viața lui Grigore Cornescu, care a trăit, a învățat și a lucrat mai întâi în Moldova — unde i se atribuie construirea Mănăstirii Celătuia —, ca apoi din 1682 să treacă în Țara Românească, încadrându-se timp de un sfert de veac în activitatea din epoca de înflorire a culturii în toate domeniile, epocă în care în artă se încheagă stilul brîncovenesc. În acest fel Grigore Cornescu poate fi socotit ca un element principal în «procesul de vehiculare a procedeelelor și elementelor înnoitoare dintr-o țară românească în alta, prin meșteri români, formați în alte țări de mare tradiție artistică, dar mai ales produse ale mediului românesc». Ajuns colaborator principal al domnitorului Șerban Cantacuzino, Grigore Cornescu împodobește principalele ctitorii ale acestuia «într-o manieră care îmbină elemente moldovene cu cele mai bune tradiții ale artei muntenești și în special de la Curtea de Argeș».

În continuare este analizată activitatea lui Grigore Cornescu, urmărind influența decorației în piatră de la biserica Mănăstirii Curtea de Argeș (pe care el o vizitase în 1882), în lucrările făcute de el la: biserica Mănăstirii Cotroceni, «ansamblu arhitectonic de o mare întindere și bogăție»; la biserica Doamnei, și probabil la biserica din Filipeștii de Pădure; la Crucea de piatră ridicată la Călugăreni în 1683—1684.

Autorul cercetează îndeaproape asemănarea elementelor decorative folosite la aceste biserici și cele de la biserica Mănăstirii Curtea de Argeș, ca dovadă a influenței decorației în piatră de la Argeș în activitatea sculptorului Grigore Cornescu.

Unsprezece reproduceri fotografice după diferite elemente decorative însoțesc articolul.

Ștefan M a c i u l e a, *Biblioteca lui Timotei Cipariu sub aspect istoric*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 9—10, p. 709—729.

«Părintele filologiei române» datorește renumele de «savant și erudit strălucit, poliglot și literat» dragostei și cultului lui pentru carte, ceea ce l-a ajutat ca la vârsta de 30 de ani să-și alcătuiască «una din cele mai mari biblioteci particulare din Transilvania anilor 1820—1830», care, la sfârșitul vieții — el renunțând la gândul de a o lăsa Academiei Române — a trecut în proprietatea Episcopiei greco-catolice din Blaj, pentru ca în 1949 să treacă în patrimoniul statului fiind reparțizată Academiei Republicii Socialiste România, filiala Cluj, unde este cunoscută sub denumirea de «Fondul Blaj».

Așa cum din biblioteca sa Timotei Cipariu a reușit «să cunoască toată comoara dulcelui grai al strămoșilor» și să constate că «limba română este una din comorile fără de preț ale neamului nostru, pe care strămoșii au apărut-o cu viața și cu singele lor și de aceea nu ne-a putut-o răpi nimeni», și astăzi cercetătorii, folosind biblioteca lui Timotei Cipariu, pot «definitiva atâtea din problemele trecutului și evoluției limbii și istoriei noastre, pe care le-a sesizat și cercetat și părintele filologiei române Timotei Cipariu».

Cuprinsul studiului constă în numeroase și foarte judiciose extrase din operele lui Timotei Cipariu, extrase care îngăduie urmărirea pas cu pas a purtării de grijă și a străduințelor prin care a trecut Timotei Cipariu în vremea și în munca pentru organizarea și păstrarea bibliotecii sale.

Paralel cu această atitudine față de acțiunea de formare a bibliotecii, extrasele publicate înfățișează preocupările permanente ale lui Timotei Cipariu, de problemele legate de limba și istoria neamului nostru, dînd astfel puțința urmării nașterii, creșterii și definitivării ideilor sale asupra fazelor de evoluție a limbii române, și asupra închegării studiilor sale de istorie și filologie, precum și a articolelor publicate în revista sa «Arhiv. pentru filologie și istorie».

Studiul constituie, aşadar, o impresionantă trecere în revistă a întregii trude şi munci înclinată de Timotei Cipariu în tot timpul vieţii sale «studiului limbii şi istoriei poporului român, pentru a cărui cunoaştere a strîns atîta amar de cărţi, manuscrise şi documente».

Pavel Chihăia, *Două fiale din Ţara Românească construite de către voievodul Neagoe Basarab*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 11—12, p. 1143—1159.

Încă de acum un secol cercetătorii, care s au ocupat îndeaproape de edicul (ca tarul, aghiazmatarul) aflat în faţa intrării în biserica Mînăstirii Curtea de Argeş, au ridicat următoarele două întrebări în legătură cu rostul lui: a) dacă edicul a fost fială, de ce el nu acoperă fîntîna pe care se constată că un asemenea edic o acoperă la monumente ortodoxe asemănătoare? şi b) dacă edicul de la intrarea bisericii Mînăstirii Curtea de Argeş constituie singura fială aflată pe aria Ţării Româneşti?

În studiul său, autorul răstoarnă ordinea întrebărilor în cercetarea problemelor şi, demonstrînd că fiala de la intrarea bisericii Mînăstirii Curtea de Argeş nu constituie un unicat în Ţara Românească, întrucît, în faţa bisericii celei mari de la Mînăstria Cozia există un monument asemănător ridicat de Neagoe Basarab însuşi, reuşeşte ca din studierea fialei de la Mînăstirea Cozia să răspundă şi la întrebarea întîia în legătură cu absenţa fîntîinii de sub baldachinul de la Argeş.

În continuare este studiată îndeaproape mai întîi fiala de la Cozia, care deşi este aşezată aproape de colţul sud-vestic al pridvorului adăugat în epoca brîncovenească, a fost totuşi ridicată — după cum dovedesc rezultatele celor mai recente săpături arheologice — în prima jumătate a veacului al XVI-lea.

Din studierea comparativă a fialei de la Cozia şi fialei de la Argeş, se impune concluzia că ambele fiale erau destinate să acopere cîte o fîntînă care urma să îşnească din piatră, pe principiul diferenţei de nivel între izvor şi fîntînă. Acest lucru a fost cu putinţă la fiala de la Cozia, dar nu a putut fi înfăptuit la Argeş, întrucît biserica — şi deci şi fîntîna plănuită în faţa ei — era aşezată pe platoul mai înalt faţă de izvorul aşezat mai jos.

Studiul analizează apoi simbolistica celor două fiale româneşti în comparaţie cu fialele de la Muntele Atos şi cu prevederile iconografice ale Erminiilor ortodoxe.

Pavel Chihăia, *Data construirii casei domneşti de lângă biserica Sfîntul Nicolae Domnesc din Curtea de Argeş*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 9—10, p. 967—1000.

Din analiza făcută asupra opiniilor emise de Nicolae Iorga în legătură cu localizarea curţii primilor Basarabi din Curtea de Argeş, cu funcţia iniţială a bisericii Sfîntul Nicolae Domnesc, şi cu rolul jucat de Neagoe Basarab în trecutul acestui monument — opinii care au fost confirmate de noile cercetări în legătură cu vechile monumente din Curtea de Argeş —, reiese că «biserica Sfîntul Nicolae Domnesc a fost construită în 1351—1352 ca locaş al Mitropoliei Ţării Româneşti şi că ea a îndeplinit această funcţie pînă în 1439, cînd s-a sfinţit noua biserică a Mitropoliei înălţată de Vlad Dracul».

În studiul său, autorul urmăreşte să precizeze data construirii casei domneşti şi a celorlalte edificii legate de ea, analizînd elementele materiale existente în prezent la faţa locului şi unele ştiri păstrate pînă acum. Pentru aceasta analizează îndeaproape turlele-clopotniţă de pe pronaosul bisericii Sfîntul Nicolae Domnesc; profilele de piatră găsite în incinta casei domneşti; cahele de sobă din aceeaşi incintă, aspectul arhitectural al edificiilor din incinta voievodală; obiecte din biserică; peceţile oraşului Argeş; izvoarele scrise, şi alte numeroase documente scrise. Cercetările au dus pe autor la constatarea că zidurile de incintă ale casei domneşti

și ale bisericii Sfântul Nicolae Domnesc sînt contemporane și că traseul lor vădește că cele două incinte nu au avut nici o legătură una cu cealaltă. Ceea ce impune concluzia că biserica Sfântul Nicolae Domnesc a păstrat totdeauna o independență certă față de casa domnească, întrucît biserica Sfântul Nicolae Domnesc nu a îndeplinit funcția de paraclis domnesc, ci a avut altă funcție — cea de biserică a Mitropoliei Țării Românești.

Trecînd la analiza elementelor materiale cercetate autorul ajunge la precizarea următoarelor trei faze de construcție: faza inițială între 1351—1352 a cuprins construirea bisericii Sfântul Nicolae Domnesc; faza a doua — intermediară — a cuprins construirea casei domnești, a «casei slujitorilor» și zidul de incintă cu turnul; faza a treia a cuprins lărgirea casei domnești și a «casei slujitorilor».

Așadar biserica Sfântul Nicolae Domnesc, locaș al Mitropoliei Țării Românești, a avut inițial o incintă proprie, care a pierdut din importanță după mutarea locașului Mitropoliei în noua așezare mitropolitană înălțată de voievodul Vlad Dracul în 1439. După această dată și pînă la începutul secolului al XVI-lea fosta biserică a Mitropoliei rămîne încă Domnească, fiind venerată de popor și de voievozi pentru moaștele Sfintei Filoteia și pentru mormintele primilor Basarabi aflată în ea.

Pe terenul fostei biserici a Mitropoliei, care aparținea în continuare curții prin mormintele sale, Neagoe Basarab, pentru a sublinia legăturile cu trecutul, și-a construit o casă domnească.

O schiță de plan și trei reproduceri de fragmente ale unor elemente materiale însoțesc textul.

Prof. Dr. docent Dan Simonescu, *Istoricul Mihail Kogălniceanu*, în «Mitropolia Olteniei». XIX (1967), nr. 9—10, p. 755—761.

Scris cu prilejul împlinirii a 150 de ani de la nașterea lui Mihail Kogălniceanu, articolul prezintă — analizînd conținutul diferitelor lui opere istorice — concepția și metoda de interpretare unitară a faptelor istorice.

Autorul scoate în evidență că, după concepția lui Mihail Kogălniceanu, întrucît masele populare participă la făurirea istoriei, ele trebuie să-și cîștige eliberarea socială și națională. Ținînd seama de rolul maselor în făurirea istoriei, ca și de scopul dublu al istoriei — de a ne face cunoscut trecutul, și de a ne educa în vederea viitorului —, Mihail Kogălniceanu fixează și înfățișează perioadele istoriei naționale «în chip colectiv» neoprinindu-se «numai la biografia domnitorilor», ci ocupîndu-se de popor, «izvorul tuturor mișcărilor și isprăvilor» și «fără care stăpînitorii n-ar fi nimic».

Istoria scrisă de Mihail Kogălniceanu este «istoria pe scurt a maselor muncitoare de sclavi și de iobagi, singurele care au produs în viața economică a popoarelor, dar care nu s-au hrănit din produsele muncii lor, acestea servind numai clasei stăpînitoare», și demonstrează că Mihail Kogălniceanu s-a arătat un «luptător pentru drepturile poporului, iubitor al țărănimii și că sforțările acesteia pentru o viață mai bună au format obiectul preferat al preocupărilor lui istorice».

Opera istorică a lui Kogălniceanu, scrisă într-o limbă populară și cu măiestrie artistică proprie legendelor populare istorice, demonstrează că patriotismul lui fierbinte «nu este naționalist, șovin, ci este un patriotism luminat, umanitar, însuflețit de idei cu caracter democrat și progresist».

Prin aceasta lucrările istorice ale lui Mihail Kogălniceanu se dovedesc a fi azi actuale.

Pr. Prof. I. Zugrav, *Un vechi manuscris cu «istorii persăști» din biblioteca Mînăstirii Sfîntului Ioan cel Nou de la Suceava*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei». XLIII (1967), nr. 11—12, p. 702—703.

Articolul constituie o sumară dar judicioasă prezentare a manuscrisului nr. 5, descoperit în biblioteca Mînăstirii Sfîntului Ioan cel Nou de la Suceava, și înregistrat sub numărul de inventar 1411.

Este vorba de un manuscris românesc, care cuprinde 30 de istorii din ciclul cunoscut sub numele de *Povestiri arabe, una mie și una de nopți* sau *Halima*. Manuscrisul nou descoperit la Suceava constituie «o nouă dovadă de cărturărie moldovenească» alături de manuscrisele contemporane: *Erotocritul*, *Alexandria*, *Războiul Troadei*, *Isopia voronețeană*, *Intimplările lui Tilemaciu fiul lui Odiseu* și *Istoria lui Carol al XII-lea de Suedia*.

În continuare articolul prezintă succint: *descrierea manuscrisului*; *scrierea* (chirilică cursivă); *vechimea manuscrisului* (început la 1778 și terminat în 1779); *autorul traducerii*, respectiv al copierii (Vasile Tăutu, din familia de cărturari și dieci descendenți din cunoscutul mare logofăt Ioan Tăutul († 1511); și analizează *însemnările* făcute pe manuscris (la 1797, la 1798 și la 1846); este apoi studiată *limba traducerii și titlurile* capitolelor cuprinsului.

P. A t a n a s o v, *L'imprimerie en Roumanie et les bulgares de Braşov au XVI-e siècle (La collaboration culturelle bulgare-roumaine au XVI-e siècle)*, în «Etudes balcaniques», Editions de L'Academie bulgare des sciences, Institut d'études balcaniques, Sofia, nr. 6/1967, p. 123—139.

Pornind de la faptul emigrării în țările române a bulgarilor după 1393, când Bulgaria a fost cucerită de turci, autorul prezintă încadrarea personalităților de litere bulgare în viața culturală a țărilor române, întemeind școli literare (ca cea a lui Grigore Țamblac de la Mănăstirea Neamț) în care au continuat tradițiile grafice și artistice de la Tîrnova și ca și reforma patriarhului Eftimie asupra alfabetului și asupra artei de a scrie.

Aceste tradiții s-au reflectat și în primele opere tipărite în România — *Liturghierul* (1508), *Octoiul* (1510) și *Tetraevanghelul* (1512) — de către ieromonahul Macarie, pe care-l scotește născut din bulgarii din Braşov, devenit cunosător al meșteșugului tipografic la întreprinderea tipografică de la Cracovia (unde a participat la compunerea incunabilelor slave chirilice), meșteșug pe care apoi l-a adus în România.

Analizînd activitatea tipografică a ieromonahului Macarie, autorul încadrează toate aspectele artei tipografice a lui Macarie în meșteșugul tipografic slav de la Cracovia, total diferențiat de cel sîrbesc — reprezentat în România de sîrbul Dimitrie Liubavici care a lucrat ca meșter tipograf tot la tipografia din Tîrgoviște, la 30 de ani după ieromonahul Macarie.

În continuare este studiată activitatea tipografiei slave de la Braşov, unde bulgarii din Schei care lucraseră ca, tipografi la Tîrgoviște transferă această tipografie după ce devin proprietarii ei.

În această activitate bulgarii ajung să împerecheze interesele lor cu cele ale saxonilor locali luterani. Încît tipografia de la Braşov — sub conducerea tehnică a diaconului Coresi, pe care-l consideră înrudit cu preoții bulgari de la biserica «Sfîntul Nicolae» din Schei amestecați direct cu proprietarii în administrarea și în activitatea tipografiei — își desfășoară activitatea în două direcții: tipărind cărți în limba bulgară (35) și româno-bulgară (3) pentru întărirea ortodoxiei în țările române, în Bulgaria și în Imperiul otoman; și tipărind cărți în limba română (traduse din limba bulgară de preoții bulgari de la biserica din Schei) pentru propaganda luterană a notabililor saxoni din Transilvania (10 cărți, dintre care șase cu caracter general religios și numai patru prezentînd un compromis între Reformă și tradițiile ortodoxe).

Expunerea detaliată cuprinde patru paragrafe: 1) tipograful Macarie, originea, activitatea și legăturile sale cu tipografia de la Cracovia și cu bulgarii din România și participarea acestora la activitatea tipografică din Tîrgoviște și Braşov; 2) organizarea comunității bulgare din Scheii Braşovului și activitatea lor în cadrul mișcării culturale din veacul al XVI-lea; 3) activitatea tipografiei slave de la Braşov; 4) caracterul activității tipografiei slave de la Braşov. — (P. V. I.).

Pr. Dr. Andrei Gâlea, *Zece documente inedite despre fosta Mânăstire Săcădate (județul Sibiu)*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 8—9, p. 707—714.

Despre Mânăstirea românească de lângă Săcădate, județul Sibiu datele cunoscute și menționate de diferiți autori erau foarte puține și neconcludente. De curând autorul articolului a descoperit la Arhivele Statului din Sibiu un dosar cu zece acte inedite, scrise între 1727 și 1744, acte care cuprind diferite date noi despre Mânăstirea Săcădate.

După o analiză dezvoltată a cuprinsului celor zece acte, autorul sintetizează următoarele știri noi pe care le produc aceste acte: a) Mânăstirea Săcădate a fost zidită în al doilea deceniu al secolului al XVII-lea; b) Mânăstirea a fost zidită de popa Mihai Surdan din Săcădate pe o livadă cu pomi a țaranului Mircea Buțurcă Săbădașul, eliberat din iobăgie și cu ajutorul unui oarecare Tușan; c) Popa Mihail Surdan a îngrădit pământurile mânăstirii, a zidit o bisericuță și o casă de locuit, unde s-au mutat după ce a renunțat la parohie. El a întemeiat în chiliile construite din lemn în pădurea de lângă mânăstire o școală de grămăticii sau dieci. Despre unul din călugării din mânăstire și despre grămăticii strănii se face amintire în Conscripția preoților români ai Scaunului din Sibiu de la anul 1723; d) În 1727, pastorul luteran localnic, îndeplinind și funcția de încasator de dijmă în Săcădate a pretins dijmă de la mânăstire, cu toate că acestea avea scutire, ceea ce a provocat plingeri din partea episcopului Ioan Patacli, a preoților Mihail Surdan și a călugărilor din Mânăstire și a preotului Ioan Surdan din satul Sacadate; e) După moartea preotului Mihail Surdan, fiul său Ioan Surdan s-a mutat la mânăstire, primind încuviințarea să păstorească și în satul vecin Bradu; f) De la întemeiere și pînă la 1742, Mânăstirea Sacadate a avut organizație de Schit; g) Satul Săcădate, la anul 1728 —, cînd s-a scris un zapis pentru schimbul de pămînt dintre el și popa Mihail Surdan — era condus de bătrîni satului, cu un jude în fruntea lor, fapt ce duce la precizarea obîrșiei românești a satului.

† Nicolae, Mitropolitul Banatului, «*Obîșnuitul mitropolit*» al Banatului, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 10—12, p. 730—731.

Scris în legătură cu comemorarea împlinirii a 20 de ani de la înființarea Mitropoliei Banatului (15 octombrie 1947), articolul evidențiază faptul că acest act răspunde unei realități evidente, fiind și consecința multor veacuri de puternică trăire religioasă, pe meleagurile Banatului încă de la sfîrșitul veacului al IX-lea și începutul veacului al X-lea. În decursul evolutiv al vieții religioase, în veacul al XVII-lea a apărut minunata figură de sfînt ierarh: Iosif cel Nou de la Partoș «mitropolitul Timișoarei», iar în veacul al XVIII-lea este consemnat «mitropolitul» Nicolae Dimitrievici.

În ciuda vicisitudinilor, «românii din Banat n-au pierdut niciodată conștiința apartenenței lor canonice de Mitropolia proprie, chiar dacă aceasta încetase să existe formal». Iar lupta lor pentru reînființarea Mitropoliei poate fi urmărită în timpul frământărilor politice și al luptelor naționale din veacul al XIX-lea. În asemenea împrejurări patriarhul Iosif Raiacici din Carloviț recunoaște «îndreptățirea la reînvierea vechii autonomii a Banatului și la restaurarea Mitropoliilor istorice». În hotărîrea adoptată, la 3—15 mai 1848, de către românii fruntași din Banat adunați la Pesta sub președinția lui Emanuil Gojda, se cerea crearea «ocîrmuirii bisericești cu totul neatîrnată»; iar la 15—27 iunie 1848, Adunarea națională de pe Cîmpia Libertății de la Lugoj, prezidată de Eftimie Murgu, hotăra «declaraarea independenței Bisericii și eparhiilor ortodoxe române din Banat și redobîndirea «obișnuitul mitropolit românesc».

Această continuitate în cererea românilor din Banat de a li se reînființa «Mitropolie proprie» demonstrează că ei «n-au pierdut nici o clipă din vedere apartenența lor la aceeași unică Biserică Românească».

Virgil Molin. *Vasile Goldiș — dascăl la Preparandia din Caransebeș, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 10—12, p. 697—757.*

Folosind o corespondență inedită a lui Vasile Goldiș, articolul regretatului Virgil Molin reușește să aducă o contribuție importantă la o biografie a lui «Vasile Goldiș: dascăl, gânditor politic, publicist, fiu al dreptei noastre credințe, luptător pentru libertatea românilor, căruia i-a fost hărăzită misiunea de a fi redactorul-formulator al actului istoric» eliberator.

Perioada la care se referă articolul este vremea de trei ani (1886—1888), în care tânărul Goldiș este chemat de vlădica Popazu profesor la catedra nou înființată la institutul pedagogic din Caransebeș, vestita «preparandie» care a fost pentru «atâtea generații de tineri bănațeni vatra vestită de pregătire teologic-dascălească».

Analizând cu pricepere texte din corespondența inedită a lui Vasile Goldiș, autorul scoate în evidență mărturiile revelatorii pentru omul și împrejurările în care trăia, ca și pentru tenacitatea năzuințelor sale profilate sore obiectivul către care Vasile Goldiș se îndrepta instinctiv: pregătirea pentru rolul de cîrmuitor politic și inspirator al acțiunii pentru eliberarea națională.

Pe lângă extragerea din scrisori a unui «curriculum vitae» al lui Vasile Goldiș, autorul subliniază îndeosebi activitatea culturală a acestuia desfășurată prin organizarea de manifestări artistice culturale și prin articole scrise în «Foaia diecezană» — articole care constituie începutul activității publice a celui ce avea să fie numit în Ardealul asuprit «tatăl motiunilor și al memoriilor» protestatoare și acuzatoare.

Este de asemenea cu grijă înfățișată participarea lui Vasile Goldiș la luptele de rezistență național-politică și de afirmare românească neșovăitoare, care constituiau chintesența tenacității românilor din Banat. Astfel în fața culminantă a acțiunii dirze împotriva împilării și a nesocotirii drepturilor românilor ca națiune conlocuitoare în monarhia austro-ungară, desfășurată în acea vreme de generalul Traian Deda, acesta a avut «apropiat în frământările lui pe Vasile Goldiș» care a declarat nu o dată că participînd la această fază epică de luptă «și-a făcut ucenicia în preajma generalului Deda, ultimul mare grănicer».

Lynn A. de Silvy. *Creation, Redemption, Consumation. In Christian and Buddhist Thought* (Creație, mîntuire, consumare. În gîndirea creștină și budistă), Thailand Theological Seminary, Chiangmai, Thailand, 1964, 150 p.

Firul roșu pe care autorul îl urmărește în paginile acestei cărțuții e: «doctrina creației nu e o cauză fenomenologică a unui eveniment cosmic ci o mărturisire a credinței că cel ce a creat lumea este Domn, iar starea «creaturală» e ceva ce poate fi descris în termeni ca «anicca», «Dukka» și «anatta». Aceste negative implică faptul că în existență nu există o putere mintuitoare. Încarnarea este răspunsul la această situație existențială și la nevoia omului de a fi mîntuit din starea în care se află.

Atît creația cît și mîntuirea sînt îndreptate spre un anumit «sfîrșit», consumarea tuturor lucrurilor, cînd Dumnezeu va fi «totul în toate».

Importanța acestei cărți nu constă în credințioșia autorului față de felul de examinare tradițional al învățăturii creștine ci în încercarea acestuia de a prezenta creștinismul lumii budiste, în termeni care pentru creștinii tradiționaliști ar fi «aberații», aberații care relevează însă starea noastră limitată, precum și temerea de a ieși din «linia prescrisă». — (*Rus Remus*).

Pr. Prof. Dr. Corneliu Sârbru, *Noutăți din istoria religiilor*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 8—9, p. 664—685.

Analizând cuprinsul diferitelor articole de reviste și a unor cărți apărute în ultimii ani, autorul prezintă succint date referitoare la: «Aspecte din trecutul religios al maprilor din Noua Zeelandă (Polinezia)»; «Descoperirea unui oraș biblic» (Zarathan, la circa 130 km nord-est de Ierusalim); «Aspecte ale vechii religii a pieilor roșii»; «Citeva noutăți despre religia geto-dacilor»; «Din aspectele religioase ale Iranului de ieri și de azi»; «Aspecte din viața religioasă a pigmeilor».

Robert Charles Zaehner, *At Sundry Times. An Essay in the Comparison of Religion* (La timpuri diferite), Faber and Faber, 24 Russell Square, London, 1968, 230 p.

Intregul conținut al acestei lucrări poate să fie rezumat în următorul pasaj, pasaj ce elucidează și în același timp sugerează ce atitudine ar trebui să prezinte creștinismul atunci când e confruntat cu celelalte religii și de ce: «Astăzi ar fi întru totul nerealist, nesobornicesc în cel mai larg sens al cuvântului și absurd să stăruim în a ne limita numai la moștenirea lumii greco-romane. Deoarece creștinismul pretinde a fi o credință universală, poate să supraviețuiască numai arătând că e capabil să asimileze nu numai ceea ce e digestibil conștiinței creștine din Platon și Aristotel, dar de asemenea și ceea ce vine din religiile orientale și pare să ducă către Hristos. E adevărat, continuă autorul, că Hristos a zis «mîntuirea e a iudeilor» (Ioan IV, 22), dar prin aceasta El nu a înlăturat posibilitatea că credința creștină pe care El avea să o întemeieze nu ar fi în aceeași măsură împlinirea religiilor care-l preceda în depărtatele pămînturi asiatice, cit și a religiei în care El fusese crescut.

«Mîntuirea este a iudeilor» nu pentru alt motiv decît că Dumnezeu în Hristos s-a întrupat ca iudeu, a fost răstignit ca iudeu prin voința și la instigarea «iudeimii ortodoxe». Mîntuirea este adusă de un iudeu Care a fost respins de către iudei, fiindcă a venit ca să plinească Legea și Profetii, adică prin respingerea interpretării ortodoxe iudaice pure a mesianității și deschiderea ușilor mîntuirii neamurilor, El a umplut ceea ce lipsea în învățătura tradițională punînd temelială unui nou Israel, în care vechiul Israel, din «adevărata credințioasă față de faptele Legii», nu putea și nu voia să intre. Nimeni nu este exclus de la credința și de la mîntuirea în Hristos. Credința în Hristos trebuie la rîndul ei să fie maleabilă, binevoitoare și gata de a asimila ceea ce ar îmbogăți tezaurul de neprețuit pe care deja îl are. De aici reiese și scopul lucrării «de a contribui la o mai bună înțelegere între religiile lumii». — (*Rus Remus*).

Encyclopédie de la foi, Led Editions du Cerf, 4 vol., Paris, 1965—1967 (vol. I, 1965, 480 p.; vol. II, 1965, 530 p.; vol. III, 1966, 560 p.; vol. IV, 1967, 611 p.).

La sfîrșitul anului 1967, a apărut cel din urmă volum al acestei lucrări, ce reprezintă propriu-zis traducerea originalului german, publicat sub conducerea Prof. H. Fries, cu titlul: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*. Față de lucrările cunoscute de acest gen, cea menționată prezintă o particularitate. Ea nu se oprește asupra tuturor articolelor pe care un cercetător le poate întîlni obișnuit în dicționarele sau enciclopediile teologice, ci analizează 160 de noțiuni sau concepte dogmatice, în jurul cărora se țese întreaga reflecțiune teologică, deschizînd totodată o perspectivă mai largă pentru aprofundarea învățăturii creștine. «Enciclopedia credinței» este deci o culegere de prezentări sintetice de teologie, monografii scurte dar dense, contribuții la problemele ecumenice și preocupările practice ale Bisericii,

etichetate sub cuvîntul cel mai cuprinzător (de exemplu: Alianță, Evanghelie, har, Tradiție, unitate, virtute etc.).

Din punct de vedere al metodei, aproape fiecare dintre articole, prezintă trei părți: temeiul biblic, desfășurarea istorică, aprofundarea doctrinară; acestea comportînd bineînțeles, alte subdiviziuni. De pildă, articolul «Cult», are următoarea schemă: I) Studiu biblic (Terminologie; Teologia cultului). II) Istoria Teologiei: Noțiunile cultice; Încercări de sistematizare. III) Studiu de ansamblu: Noțiunea fundamentală; Obiectul cultului; Subiectul cultului; Actele de cult.

De asemenea, articolele cuprind la sfîrșit și o considerabilă bibliografie. La elaborarea studiilor au contribuit numeroși specialiști și profesori de teologie catolică, ceea ce face ca articolele să poarte o vizibilă amprentă confesională. — (Pr. Tr. Sevicu).

Prof. Dr. Nikos Nissiotis, *Reflecții asupra sensului solidarității Bisericii cu lumea*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 10—12, p. 652—661.

Studiul acesta (publicat în limba franceză în revista «Contacts», de unde a fost tradus de Ion V. Paraschiv) expune aspectele concepției Prof. Dr. Nikos Nissiotis despre solidaritatea Bisericii cu lumea. Poziția lui, care pornește — după cum însuși afirmă — de la o afirmație pozitivă despre valoarea lumii (căci ea este creația unui Dumnezeu personal. Care se revelează în Hristos, în Care se recapitulează întreaga creație). Încearcă deci să salveze noțiunea dualistă și ambivalentă a lumii, cu toate dificultățile sale și cu toate împotririile sale față de Evanghelie.

De fapt prin «solidaritatea cu lumea» se înțelege o noțiune clară de care depind multe noțiuni referitoare la relațiile cu lumea. Problema generală «Biserica și lumea», de care se ocupă astăzi toate teologiile, nu poate fi despărțită de concepția despre solidaritatea cu lumea. Pentru aceasta, în studiul său, autorul înfățișează la început cum poate fi concepută această solidaritate după Biblie și după viața Bisericii.

În primul paragraf — *Solidaritatea ca slujire (diaconie)* — autorul demonstrează împotriva teologilor care văd în noțiunea de solidaritate o identitate între Biserică și lumea modernă, în cadrul unei hristologii generalizate și pe umanității lui Hristos. Însă opera lui Hristos în lume trebuie să fie înțeleasă în cursul transformării existențiale și personale a oamenilor în comunitatea de credință, care precede orice percepere a prezenței lui Hristos în lume, în general. Desigur că creștinul poate sluji totdeauna în lume și poate totdeauna să considere această slujire ca element esențial al credinței sale puse în acțiune pentru omenire.

În legătură cu dorința intensă pentru definirea unei «teologii a dezvoltării», ca o reflectare antropologică și sociologică ce pornește numai de la datele imediate ale situației umane, autorul socotește că orice dezvoltare omenească este ambivalentă, implicînd progresul spre înfăptuirea umanității perfecte, înfăptuire pentru care creștinul trebuie să lucreze chiar cu mijloacele cele mai revoluționare. În această acțiune însă trebuie menținută cu fermitate poziția evanghelică după care în orice epocă a istoriei, și în cursul oricărei evoluții, omul trebuie să intre în comuniune cu Dumnezeu cel viu. Care este începutul și sfîrșitul.

În paragraful al doilea — *Solidaritatea cu experiența Bisericii* — se demonstrează că în tradiția teologică răsăriteană se insistă asupra premiselor ecleziologice înainte de a emite orice poziție hristologică asupra solidarității Bisericii cu lumea. Adică solidaritatea cu lumea trebuie să se fondeze pe o bază ecleziologică foarte largă din cauza înțelesului operei creatoare și regeneratoare a Sfîntului Duh, operă manifestată prin comunitatea eclezială care înglobează pe toți oamenii.

Această ecleziologie pune la dispoziție premisele unei atitudini foarte largi cu privire la realitate și evită separația între sacru și profan, între Biserică și lume.

Totodată tradiția teologică răsăriteană subliniază aspectul soteriologic și profetic al vieții ecleziale, ceea ce menține o distincție clară între întreaga operă

umană și între apelul special pe care Dumnezeu îl adresează prin Hristos și care este pus în practică prin Duhul Sfânt în comunitate istorică în continuitate neîntreruptă. De aceea Ortodoxia se asociază cu totul în vederea dezvoltării vieții sociale, căci solidaritatea creștinului cu lumea nu poate niciodată însemna că s-a ajuns la confundarea Cuvîntului lui Dumnezeu cu faptele omenești.

În paragraful al treilea — *Solidaritatea cu noțiunea antropologică* — se demonstrează că orice solidaritate care se inspiră dintr-o ecleziologie totală și cosmică ajunge să pună accentul pe valoarea persoanei umane, care este în același timp membru reînnoit și transformat de Biserică și membru al lumii acesteia împreună cu ceilalți oameni. De aceea în om, ca credincios responsabil, se concretizează practic orice teorie ecleziologică și orice realitate lumească și totodată omul credincios este cel care manifestă în chip nemijlocit solidaritatea Bisericii cu lumea.

În această perspectivă solidaritatea lumii se găsește afirmată în experiența trăită de fiecare membru al Bisericii, pentru că prin această viață a credinciosului, Biserica există în, cu și pentru lume, dar în chip egal lumea există în Biserică.

Aspectul antropologic al solidarității Bisericii cu lumea, văzut prin spiritualitatea ortodoxă, scoate în evidență latura existențială și dinamică a societății, întrucât fiecare dintre noi, în măsura în care el poate reîntrupa relația proprie între Hristos și lume prin Duhul Sfânt, manifestă solidaritatea desăvârșită și practică între Biserică și lume.

În concluzia studiului său autorul afirmă că «Biserica nu poate să se pronunțe în chip public și universal asupra problemelor politice, sociale și familiare într-un mod absolut, global și valabil pentru toate veacurile. Că «Biserica poate și trebuie să fie prezentă, să ajute la transformarea socială și economică, să lucreze pentru restabilirea dreptății sociale și pentru apărarea păcii lumii», pentru că pe baza solidarității biblice cu lumea și a nedespărțirii sale de aceasta, Biserica nu există decât pentru lume.

Totodată viziunea pozitivă pe care o are Biserica despre lume nu implică un optimism superficial — care ar duce datorită progresului tehnic la recunoașterea autonomiei secularismului — deoarece după părerea Bisericii, în lume nu există nimic autonom, ci totul este teonom.

În sfârșit că «solidaritatea cu lumea a Bisericii obligă pe toți membrii ei la «diaconia ce trebuie să depășească în continuu limitele sale tradiționale, datorită faptului că Biserica «nu există în lume numai pentru a aduce mesajul mîntuirii, ci pentru a demonstra în chip esențial că Biserica este lumea transfigurată și că «pe temelia existenței sale istorice, Biserica trebuie în chip continuu să se transforme în lume, fără a pierde caracterul său ortodox».

De aci reiese că realismul solidarității ortodoxe a Bisericii cu lumea se întemeiază pe dialectica Bisericii sfinte «condiționată prin inseparabilitatea ei față de lume».

Dizionario dei Concili (Dicționarul Sinoadelor), diretto da Pietro Palazzini, vol. I—V, Roma, Città Nuova Editrice, 1963—1967.

Sub egida Institutului «Ioan al XXIII-lea» al Universității Pontificale Lateranenze au apărut pînă în prezent cinci din cele șase volume dedicate unei ample colecții privind Sinoadele Bisericii, «care adună toate Conciliile adevărate și proprii, excluzînd Adunările mixte care au tratat argumente pur politice, Sinoadele Bisericii Orientale după separare, sinoadele elecționale, conferințele episcopale și sinoadele diocezane» (Vol. I, p. XLI). Prezentarea urmărește ordinea alfabetică: Vol. I, A—C (Aachen czestochowa), 1963, XLVI+360 p.; Vol. II, D—L (Dadido-Lwow), 1965, XXIII+370 p.; Vol. III, M—P (Maastricht-Puze), 1966, XXIII+460 p.; Vol. IV, Q—R (Qannoubim-Ruteni), 1966, XXIII+534 p.; Vol. V, S—T (Șabuna-Tirnov), 1967, XXIII+432 p.; Vol. VI este în curs de apariție.

Primul volum este precedat de o introducere, semnată de autor, care clarifică noțiunile de «sinod», «sinod ecumenic», «sinod particular», etc. Apoi fiecare volum în parte are, la început, o listă a colaboratorilor, o amplă notă bibliografică, care prezintă colecțiile generale ale sinoadelor, edițiile critice ale celor 21 sinoade «ecu-

menice» și colecțiile particulare, precum și o listă a prescurtărilor bibliografice. Asupra fiecărui sinod în parte se dă o scurtă bibliografie.

Intreaga operă este importantă pentru faptul că adună într-o colecție unică toate sinoadele Bisericii occidentale. Cum este de așteptat, s-a acordat o atenție deosebită Sinoadelor Ecumenice. — (Cezar Vasîlu).

Pr. Prof. Petru Rezuș, *Autenticitatea creștinismului în teologia contemporană*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 11—12, p. 681—694.

Studiul analizează la început conținutul discuțiilor actuale asupra autenticității religiei creștine, și constată că din totalitatea discuțiilor contemporane rezultă limpede că «religia creștină nu mai este considerată exclusiv un fapt supranatural, ci se pune accentul real și pe credincioși, factorii naturali care intră în componența religiei și se manifestă religios».

În perspectiva acestei înțelegeri a autenticității creștinismului, s-a precizat că religia creștină cuprinde elemente supranaturale neschimbate, de origine divină, care-i asigură o autenticitate indiscutabilă, dar s-a mai precizat că există elemente naturale — credincioșii — care pot da creștinismului o variabilitate, după cum ei transpun principiile doctrinare și morale creștine în viața lor. Se constată așadar că «religia creștină diferă după epoci și după credincioși, că alta este religia creștină primară, alții sînt credincioșii primari și alta e religia creștină patristică, după cum și credincioșii patristici ar fi fost alții decît cei de azi».

În continuare studiul înfățișează aspecte ale autenticității creștinismului în teologia contemporană, — expunînd cu grijă de fiecare dată punctul de vedere ortodox : autenticitatea primară a creștinismului ; autenticitatea doctrinară ; autenticitatea kerygmatică ; autenticitatea terminologică, și autenticitatea practică.

Pr. Prof. Ioan Zăgorean, *Poziții ecumeniste în teologia ortodoxă din Apus*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), pr. 6—7, p. 499—515.

În relațiile dintre Bisericile și confesiunile creștine se manifestă, în ultimele două decenii, un nou spirit ecumenist, concretizat îndeosebi în lucrările mai multor teologi ortodocși și protestanți. Socotind necesară cunoașterea acestor lucrări, autorul se oprește îndeaproape asupra lucrării *Orthodoxie et Catholicité* (Aux Editions du Seuil, Paris, 1965, 162 p.) a Pr. Prof. Jean Meyendorff, doctor în litere de la Sorbona și profesor de patrologie la Academia ortodoxă «Sf. Vladimir» din New York. Cartea cuprinde studii și articole, publicate între 1954 și 1964 în diferite reviste, care tratează într-o formă sau alta aspecte ale aceleiași probleme : *unitatea Bisericii*. În acest fel lucrarea înfățișează punctul de vedere al unui «teolog ortodox de formație și cultură occidentală» într-o serie de probleme teologice de mare importanță pentru stadiul actual al activității ecumeniste.

Pentru aceasta autorul prezintă pe larg și analizează amănunțit poziția pe care se situează Jean Meyendorff în următoarele probleme eclesiologice : Tainele și ierarhia bisericească organizarea bisericească și istoria Ortodoxiei ; primatul roman și Tradiția canonică pînă la Sinodul de la Calcedon ; Bizanțul și Roma — tratative de unire ; Tradiția Bisericii și tradițiile umane ; sintem într-adevăr Biserica cea una ? ; semnificația Reformei în istoria creștinismului ; Conciliul al II-lea de la Vatican.

Gh. Ciobanu, *Manuscrisele psaltice românești din secolul al XVIII-lea*, în «Glasul Bisericii», XXVII (1967), nr. 11—12, p. 1118—1123.

După o succintă prezentare a împrejurărilor în care a început, pe la jumătatea secolului al XVII-lea, să se cînte în românește în biserică, și a posibilităților ca tot din vremea aceea să fi existat și manuscrise muzicale românești — cu atît

mai mult cu cât se cunoștea și se folosea semiografia muzicală — autorul prezintă șapte manuscrite muzicale, în întregime sau numai parțial românești, însoțind prezentarea de unele considerații cu caracter general.

Cele șapte manuscrite identificate de autor în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România sînt: 1. Ms. rom. nr. 61, intitulat: *Psaltichie românească*; 2. Ms. rom. nr. 4305, intitulat: *Psaltichie rumânească*; 3. Ms. rom. nr. 2219, fără foaia de titlu; 4. Ms. rom. nr. 3210, fără titlu; 5. Ms. grec nr. 101; un *Irmologhion*, probabil de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea; 6. Ms. grec nr. 142, manuscris mixt ca și ms. 101; 7. Ms. róm. nr. 3735.

După prezentarea manuscriselor, autorul expune unele păreri asupra existenței și a altor manuscrite psaltice românești.

Articolul se încheie cu următoarele considerații generale asupra muzicii din aceste manuscrite și asupra legăturii dintre melodiile și textele acestor manuscrite:

În mare se disting clar două stiluri muzicale care reprezintă două etape distincte în însăși evoluția muzicii psaltice din secolul al XVIII-lea; a) un stil mai vechi, de care țin melodiile ms. 1—3, în care linia melodică este mai puțin încărcată de ornamente, inflexiunile în modurile de tip cromatic sînt mai rare, iar ritmul este mai liber, mai puțin încorsetat de măsură; b) un stil mai nou (impus de creațiile lui Petru Lampadarie Peloponesiu și alți contemporani ai săi cu urmașii lor), în care inflexiunile cromatice sînt foarte frecvente, mai ales în cîntările papadice, iar ritmul este măsurat. Iar în privința raportului dintre melodii și textele respective se constată o nepotrivire între accentele textului și ale melodiilor — mai ales la cîntările traduse — explicate prin nerespectarea metrelor și a ritmului textelor originale.

Pr. D. Buzatu, *Imnele acatist întilnite la români*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 11—12, p. 893—903.

Articolul nu urmărește să fie «un studiu asupra imnului — acatist» — produs specific Bisericii Ortodoxe — ci doar «un documentar», prezentînd o colecție de astfel de imne acatist.

După o scurtă prezentare a conținutului principal al imnelor-acatist și a felului cum au apărut și cum s-au răspîndit ele, autorul prezintă o listă a imnelor-acatist întilnite la români, grupîndu-le după ordinea «ierarhică» a sfinților cărora sînt închinare, iar în cadrul fiecărei grupe în ordine alfabetică. Prezentarea fiecărui imn-acatist este însoțită de scurte lămuriri precizînd: locul și timpul apariției, autorul, caracteristicile și structura imnului-acatist, precum și poziție calendaristică și proveniența lui, lămuririle referindu-se de preferință la ediția cea mai veche dintre cele tipărite.

În grupa întâia, *Acatiste închinare persoanelor Sfintei Treimi*, sînt prezentate 9 imne-acatist;

În grupa doua, *Acatiste întru lauda Sfintei Fecioare Maria*, sînt prezentate 9 imne-acatist;

În grupa treia, *Acatiste întru cinstirea netrupeștilor Puteri*, sînt prezentate 3 imne-acatist;

În grupa patra, *Acatiste întru cinstirea unor grupuri de sfinți, care se serbează împreună*, sînt prezentate 10 imne-acatist;

În grupa cincea, *Acatiste în cinstea Sfinților bărbați*, sînt prezentate 49 de imne-acatist;

Articolul se încheie cu unele observații generale asupra celor 94 de imne-acatist cercetate de către autor.

Iar în grupa șasea, *Acatiste întru cinstea Sfințelor femei*, sînt prezentate 10 imne-acatist.

Sava Aguridis, *Răscumpărînd timpul* (în limba greacă), Tesalonic, 1965.

Unul din articolele din cartea astfel intitulată se ocupă de Biserica Ortodoxă Română (p. 97—103), fiind scris de Prof. Sava Aguridis, după vizitarea României cu ocazia întrunirii de la București (2—9 iunie 1964) a Comisiei pentru pregătirea celui de al II-lea Congres al profesorilor de teologie ortodoxă.

Autorul descrie aspecte din organizarea și activitatea Bisericii Ortodoxe Române, pe care le-a cunoscut în mod direct cu ocazia acestei vizite. Mai întâi, face o succintă prezentare a istoriei Bisericii Ortodoxe Române pînă în 1944 (p. 105—106), amintind apoi despre revenirea greco-catolicilor din Ardeal, despre adoptarea unui nou Statut de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe Române, despre împărțirea administrativ-bisericească în mitropolii și episcopii.

Vorbînd despre educația în cele șase seminarii și cele două institute de teologie, autorul afirmă că «Nivelul studiilor teologice se păstrează la înălțime» (p. 110). Școlile teologice sînt sub directa supraveghere a Bisericii. După ce vorbește despre pregătirea clerului în aceste școli teologice, se referă la profesorii de teologie afirmînd: «Face impresie unică faptul că toți sînt la zi cu bibliografia internațională și cu problemele de teologie contemporană; fiecare vorbește două sau trei limbi străine, iar profesorul de drept canonic, Pr. Liviu Stan, vorbește nouă limbi străine». «Cînd se află cineva împreună cu ei, pentru că vorbesc cei mai mulți grecește, se simte ca «acasă».

Autorul articolului își exprimă dorința de a trimite în România cîțiva bursieri pentru a urmări activitatea teologilor din Biserica Ortodoxă Română (p. 111—112). După ce înșiră periodicile teologice românești, își arată bucuria pe care a simțit-o la Institutele teologice ascultînd muzica bisericească executată de corurile de studenți: «Nivelul de cultivare a muzicii între preoți și teologi în România este foarte înalt. Am ascultat corurile studenților teologi în București și Sibiu și am rămas uimit» (p. 113).

Descriînd nivelul cultural al preoților ortodocși români, spune: «Nivelul clerului în această țară a fost totdeauna cum este și azi: înalt, în comparație cu nivelul, să spunem al clerului grec sau al clerului rus» (p. 114). Asistînd la slujba liturghiei în Biserica noastră, își exprimă părerea că influența latină și cea slavă dau liturghiei din Biserica Ortodoxă Română o notă multicoloră. Liturghia Bisericii grecești, în comparație cu aceasta, e mult mai simplă, mai sobră și mai clasică în simplitatea ei.

Descriînd personalitatea Prea Fericitului Patriarh Justinian, autorul scrie: «Ne-a făcut impresie. Relativ tînăr, hotărît, ingenios, vrednic, diplomat, activ, fire artistică. Patriarhul Justinian are în afara seriozității bisericești, ceva care manifestă tinerețe, o concepție contemporană în activitate» (p. 117). Biserica Ortodoxă Română a păstrat ceea ce este vechi, dar a creat și lucruri noi. Astfel, autorul amintește azilul și casa sanatorială pentru preoți de la Mînăstirea Dealul, unde impresionează curățenia exemplară (p. 118). În mînăstirile monumente istorice a găsit ghizi care i-au făcut o impresie bună prin pregătirea lor teologică. Apoi enumeră o parte din cărțile noi: *Apostolatul social*, *Flori alese din grădina Sfintei Scripturi* și *Ziua Domnului*.

În încheiere, autorul afirmă că Biserica Ortodoxă Română merită să fie studiată cu atenție de toți ortodocșii. — (V. Costin).

Constantin Kalokiris, *Izvoare ale arheologiei creștine* (în limba greacă), Tesalonic, 1967.

Cartea constituie o editare sistematică a izvoarelor arheologiei creștine privitoare la monumentele paleocreștine și bizantine, prin publicarea completă a informațiilor luate din scriitorii bisericești și profani din secolele al IV-lea— al XIV-lea.

Partea întâi cuprinde texte referitoare la Biserica paleocreștină și bizantină (protobizantină), (p. 15—123); partea a II-a se ocupă cu iconografia bisericilor (p. 123—234) și cu teologia icoanelor (p. 234—438).

Colecția reprezintă o importanță deosebită pentru arheologia, iconografia și arhitectura creștină, fiind prima lucrare din teologia ortodoxă în care se adună toate informațiile referitoare la aceste domenii. (V. Costin).

VI. Prochazka, *Zakon sudnii liudem* — (legea de judecare civilă în Moravia Mare), în «Byzantinoslavica», publicație a Academiei cehoslovace de științe, Institutul de istorie al țărilor europene socialiste, XXVIII (1967), nr. 2, p. 359—375.

Cercetătorii discută cu pasiune și temeinicie originea slavă a acestui zacon. Unii, ca rușii Sobolevski, Golubinski, Isacenko și cehul Vașița Y. sînt pentru originea lui moravă, în schimb bulgarii Andreev, Ganev și Ianovski și mulți alții, pun problema originii lui macedonene.

VI. Prochazka aplică în cercetare principiul juridico-istoric și argumentarea filologică, pentru a înclina balanța spre teza moraviană. Astfel el demonstrează că: *Zakon Sudnii liudem* depinde de Ecloga împăratului Leon al III-lea Isaurul; 2. că este independentă de *Răspunsul papii Nicolae către bulgari* din 866; și 3. că dependența lui și de alte izvoare nu este probată. Cercetările vor continua și în numerele viitoare ale revistei. — (Prof. M. Șesan).

C. Franc — Sgourdeou, *Inițiale istoriocizante din manuscrisele bizantine ale secolelor al XI-lea și al XII-lea*, în «Byzantinoslavica», publicație a Academiei cehoslovace de științe. Institutul de istorie al țărilor europene socialiste, XXVIII (1967), nr. 2. p. 336—354.

Epoca Comnenilor (1081—1186) este cea mai importantă cu privire la ilustrarea manuscriselor bisericești, atât prin sistemul prezentării unei singure figuri, cît și prin cel al unor scene iconografice chiar mai complexe. Cele mai importante texte din secolul al XI-lea sînt următoarele: *Evangheliarul Dionysiu* 587; *Evangheliarul* Pierpont Morgan Library 639; *Evangheliarul liturgic* din Biblioteca Leningrad nr. 72; *Evangheliarul* de la Paris Gr. 27; *Evangheliarul* de la Patriarhia Ecumenică nr. 8; apoi *Noul Testament* din Biblioteca Moscovei 2280; *Psaltirea* de la Leningrad 214, *Psaltirea Sinai* 61; *Psaltirea Pantocrator* 49; *Texte liturgice* din Biblioteca Patriarhiei din Ierusalim; *Omițiile* Sfîntului Grigorie din Nazianz de la Dionysiu 61, Paris 533 și 550, Sinai 339; *Minologionul* rus de la Moscova și altele.

Unele inițiale sînt simple figuri stilizate, sau exprimă subiecte religioase și chiar scene întregi. Totuși se deosebește scena din inițială față de cea din fronțișpiciu. Ca teme se prezintă figuri (sfîinți, ierarhi, împărați), scene liturgice, istorice, profane și artistice, și chiar momente sportive, cu jocuri din hipodrom și altele. Ciclul de scene constituie o urmare a introducerii frizelor în pictura bisericească din secolul al IX-lea și al X-lea. — (Prof. M. Șesan).

L. Bilkova — Zd. Fiala, *Terminologia veche moravă și importanța ei*, în «Byzantinoslavica», publicație a Academiei cehoslovace de științe, Institutul de istorie al țărilor europene socialiste, XXVIII (1967), nr. 2, p. 289—335.

Dacă în *Cronica* împăratului Constantin Porfirogenetul din secolul al X-lea este vorba despre «Moravia Mare», în schimb în *Cronicile latine* din secolul al IX-lea nu se face de loc pomenire. după cercetările autorului, despre vreo atenție deosebită pentru Moravia.

Astfel autorul precizează că, referitor la teritoriul Moraviei: a) teritoriul era menționat ca «regnum Marabensium, sau regnum Moravorum, sau simplu Marava și terra Maraborum»; b) populația e numită «Marvani, sau slavi margenses, sau Marabenses, sau simplu Marabi (p. 294 ș. u.); c) stăpînitorul țării e numit cel mai des ca «dux, uneori ca princeps și rar ca rex» (p. 301 ș. u.); denumirile grupărilor populare din Moravia erau menționate vag, mai mult după stăpînitorii lor numiți «comes, nobiles, iudices sau presbyteri» e) dintre așezările Moraviei (p. 317 ș. u.), era numită direct, numai localitatea «Devin», ca centru cu castel și celelalte erau indicate ca «urbs, castrum, civitas și munitio», fără denumire.

Iar cu privire la biserică informațiile sînt sumare: despre Constantin-Chiril se vorbește cu mare zgîrcenie, ca de un preot oarecare care a venit și a plecat din Moravia și care probabil a fost hirotonit episcop la Roma, fără precizare pentru ce loc; mai mult este scris despre Sfîntul Metodie (p. 326 ș. u.) că a fost numit episcop și chiar arhiepiscop pentru Panonia și arhiepiscop pentru Moravia, dar prin aceasta ar fi fost știrbite drepturile diecezei bavareze de la Passau, care însă nicăieri nu sînt menționate documentar; «discreția» izvoarelor germane în această privință e semnificativă. — (Prof. M. Șesan).

F.J.E. R a b y, *Nuda Natura și Cosmologia veacului al XII-lea*, în «Speculum», vol. XLIII, numărul pe ianuarie 1968.

Pornindu-se de la Comentariul lui Macrobius, scris pe la 400 d. Hr. asupra cunoscutului *Somnium Scipionis* al lui Cicero se abordează chestiunea raporturilor dintre om și lumea naturală, pe care încearcă să o cunoască și, deopotrivă, chestiunea raporturilor care se pot stabili între procesele naturale și Revelația biblică privind creația lumii. Autorul reeditează un mic poem latin medieval, păstrat într-un manuscris din Muzeul Britanic (ms. Burney 305).

Comentariul, de un interes deosebit, insistă asupra importanței pe care povestirea fabuloasă (*narratio fabulosa*) o are încercările anticilor și învățaților medievali de a «dezvălui» anumite aspecte ale unei naturi care refuză și condamnă o cercetare «impudică» a secretelor ei. De la interpretarea în același sens a lui Macrobius se trece la gînditori medievali ca Abelard, care afirmă același lucru. Ideile s-au perpetuat mai cu seamă în școala din Chartres, căreia desigur i-a aparținut și autorul anonim al micului poem reeditat de Raby. — (Prof. Al. Elian).

Siegfried Wenzel, *Cele șapte păcate de moarte: câteva probleme ale cercetării*, în «Speculum», vol. XLIII, numărul pe ianuarie 1968.

Autorul ia ca punct de plecare cartea lui M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins. An introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature* (East Lansing, Mich., 1952), lucrare fundamentală care cercetează problema pornind de la Sfinții Părinți, greci și latini, străbătînd întreg evul mediu, pînă la marele poet englez din secolul al XVI-lea, Spenser. Autorul articolului e mirat că cercetările în acest domeniu au stagnat după 1952 și își propune să abordeze, în articolul său, câteva aspecte ale problemei susceptibile de investigații și rezultate noi.

În ce privește «preistoria» problemei, Bloomfield socotea că cele șapte (respectiv opt) păcate capitale își trag obîrșia din scrierea gnostică *Călătoria sufletului*, cită vreme predecesorii săi înclinau spre o origină stoică, în care am aflat tiparele vițiilor. Wenzel atrage atenția și asupra ipostazei (reprezentată de I. Hausherr și A. Vögtle) care indică o origină biblică, în conexiune cu anumite comentarii alexandrine. Oricum ar sta lucrurile, cel mai vechi text cunoscut, în care se vorbește de o serie de viții (din care, cu timpul, se fixează cele șapte păcate de moarte) aparține lui Evagrie din Pont. Rămîne de cercetat care sînt izvoarele lui Evagrie (Origen, elemente de gîndire stoică?). Bloomfield credea că e vorba, în primul

rînd, de scrierile sirince ale lui Efreim Sirul. a căror autenticitate însă este contestată.

Siegfried Wenzel se oprește asupra felului cum este privită problema celor șapte păcate de moarte în evul mediu latin și îndeosebi asupra analizei date de Scolastică schemei acestor păcate, în special în perioada 1130—1275. Scolasticii cei mai de seamă și-au pus, în acest răstimp, întrebarea, de ce sînt șapte la număr păcatele și de ce sînt acestea și nu altele. Temeiul (*suficientia*, pentru a folosi termenul tehnic) al clasificării a fost privit din diferite unghiuri. Dacă ne oprim asupra cîtorva mari gînditori ai vremii, cum sînt: Hugues de St. Victor, Jean de la Rochelle, Grosseteste, Alexandru de Hales, Albert cel Mare și Toma de Aquino, deosebim trei «temeiuri» principale: cel zis al «înlănțuirii», cel psihologic și cel cosmologic sau simbolic.

Temeiul «înlănțuirii», al cărui germen îl găsim la Sfîntul Ioan Cassian (*Collationes*), arată că păcatele capitale «sînt legate între ele printr-un fel de înrudire și — așa zicînd — înlănțuire». La fel și Sfîntul Grigorie cel Mare, cînd stabilește cele șapte *principalia vitia* și argumentează că fiecare păcat decurge dintr-altul. Schema lui Grigorie cel Mare, reluată în secolul al XII-lea de Hugues de St. Victor, a devenit un loc comun la teologii medievale apuseni.

Temeiul psihologic porcede din insatisfacția unor scolastici față de schema mai sus amintită, care li se părea rudimentară. Ei au simțit nevoia unei sistematizări, raționale, bazată pe principii logice, împrumutate de la Aristotel. Pentru aceasta trebuia să se pornească de la «părțile» sufletului — ca de pildă, la Alcuin (secolul al VIII-lea) — care, suferind o degradare, generează la rîndul lor cele șapte păcate capitale.

O schemă mai amănunțită organizată se găsește, astfel, la Jean de la Rochelle (*Summa de vitiis*), în care fiecare din cele 3 părți este subdivizată, «potrivit cu funcția ei, iar fiecare viciu înseamnă o împiedecare a funcției naturale a unei activități particulare, într-una din cele trei părți».

La Alexandru din Hales se simte influența lui Aristotel, cu cele trei *vires animae*, ale căror funcții pot fi denaturate, generînd astfel viciile. Un al doilea principiu introdus de Alexandru din Hales este acela al «obiectelor» voinței. Se ajunge, astfel, în a doua jumătate a secolului al XIII-lea la ideea că viciile nu sînt de fapt coruperi ale sufletului și direcții greșite ale voinței (O schemă interesantă se întîlnește, de pildă, la Hugues Ripelin din Strassburg în al său *Compendium theologiae veritatis*). Totuși, marile figuri ale Scolasticii, din secolul al XIII-lea, Bonaventura și Toma de Aquino nu se arată satisfăcuți cu asemenea scheme și încearcă o elaborare mai subtilă. Astfel, Bonaventura, pornind de la înclinație (*proptas*) către ceea ce este bun (*bonum*), distinge între *bonum* al spiritului în sine și *bonum* care aparține spiritului trăitor în trup.

Înainte de a trece la temeiul cosmologic, să amintim că sînt gînditori, ca Alexandru din Hales, care pornesc de la texte din Sfînta Scriptură, ca de pildă, I. Tesaloniceni V, 23 (cu: *Spiritus, animus și corpus*) sau I Ioan II, 16. Gulielm Feraldus își ia ca punct de plecare aretologia Fericitului Augustin; un punct de vedere înrudit se regăsește și în Purgatoriul lui Dante.

În ceea ce privește temeiul cosmologic sau simbolic acesta pornește de la ideea că omul este alcătuit din 7 părți (trei puteri ale sufletului, patru elemente ale trupului). Acest fel de interpretare este identificat de autor la Paraldus, la Grosseteste și în *Liber de exemplis naturalibus* al lui Servasactus. Ideea «septenară» plină de simbolism ontologic «atît de caracteristic pentru evul mediu», a indus anumite *penitențiale* din secolul al XIII-lea să indice pentru orice păcat de moarte un canon de 7 ani, fiindcă «omul se compune din patru elemente, iar sufletul său are trei puteri». Ideea este mai complet înfățișată de Grosseteste, care pune virtuțile cardinale în legătură cu cele patru elemente. Interesantă pare a fi și speculația asupra «humorilor» atît de cunoscute fiziologiei medievale și a legăturilor cu virtuțile și viciile. O cercetare a concepțiilor etice ale lui Robert Grosseteste duce la concluzia că cele șapte «vicii» sînt corelate celor șapte virtuți. Pornind de la triada: *mens, cor, anima* (pe care o găsește la Matei XXII, 37) și trecînd prin cele 7 «pu-

teri ale sufletului», ajunge la cele 7 virtuți și la cele 7 (respectiv 14) vici. «potrivit principiului aristotelian, după care fiecare virtute este termenul intermediar între două vicii. Cu drept cuvânt, autorul articolului pune din nou problema relațiilor dintre teologia creștină și etica aristotelică. Trebuie să se pornească de la comentariile la *Etica nicomahiană* (din secolul al XIII-lea al XIV-lea), pentru a se putea ajunge la problemele ridicate de raportul dintre teologie și filozofia morală, așa cum se reflectă în opera unor scriitori ca : Dante, Spencer sau Phineas Fletcher.

Autorul trece, în cele ce urmează, la cercetarea semnificației pe care cele șapte păcate de moarte au avut-o în evul mediu, în viața credincioșilor, dar mai ales în artă și literatură. Sînt interesante reflecțiile pe care, cu acest prilej, Siegfried Wenzel le face asupra *Purgatoriului* lui Dante, asupra lui *Persifal* al lui Wolfram von Eschenbach și asupra cunoscutelor *Povestiri din Canterbury* ale lui Chaucer. Omiletica latină medievală rămîne, cum este și firesc, un domeniu esențial, care n-a fost încă explorat după cuviință.

Chestiunea influențelor problemei cercetate asupra iconografiei este, de asemeni, abordată și însoțită de câteva remarce deosebit de ingenioase. Autorul își termină interesantul său studiu amintind, în câteva fraze interesul ca «Istoria celor șapte păcate» să fie cercetată și în epoca următoare sfîrșitului evului mediu. — (Prof. Al. Elian).

I. D. Ștefănescu, *Byzance, Orient, Art d'Occident. L'illustration des liturgies. La liturgie gallicane*, Atena, 1967, 25 p.;+ VII planșe.

Studiul a apărut în volumul IV din «Analele arheologice de la Atena», fiind închinat profesorului Anastasie C. Orlandos.

Pornind de la unele considerații asupra însușirilor fundamentale ale iconografiei bizantine (unitate de inspirație, logica programelor iconografice, complexitatea etc.), autorul găsește că principiul ordonator al acestei discipline își are izvorul în liturghii pe care le-a încadrat și le-a ilustrat. Studiile și conferințele anterioare ale Prof. I. D. Ștefănescu, privitoare la ilustrarea liturghiilor, nu s-au ocupat de liturghiile galicane, pe care crede că este cazul să le atenționeze acum, analizînd o serie de monumente din diferite țări.

În continuare descrie liturghia galicană cu toate elementele ei componente, pentru a trece apoi la prezentarea monumentelor create sub influența acesteia, în Franța și în Spania. Din țara noastră trece în revistă biserica din *Strei*, ținutul Hațeg (secolul al XIII-lea în a cărei iconografie găsește «episcopi citind diptice» ale celor care «repauzează în pacea Domnului»; și biserica *Sfînta Maria-Orlea*, unde se află o Coborîre de pe cruce aproape de Bunavestire și Naștere, «ceea ce ne trimite la liturghia galicană»; și în fine capela de la *Herman* (Honigberg) din Transilvania, unde de asemenea constată elemente galicane.

Studiul este interesant prin noutatea pe care o cuprinde, prin felul cum este condus și prin contribuția reală pe care o aduce la cunoașterea influențelor trecute, influențe mai mari și mai mici asupra artei noastre bisericești. — (Pr. Prof. Al. I. Ciurea).

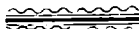
Vittorio Subilia, *La nuova cattolicità del Cattolicesimo. Una valutazione protestante del Concilio Vaticano Secondo*, Editrice Claudiana, Torino, 1967, 313 p.

Autorul, profesor de teologie sistematică la Facultatea valdenză din Roma și director al revistei «Protestantesimo» este cunoscut lumii teologice în general, mai ales prin două lucrări și anume : *Il movimento ecumenico* (1948) și *Il problema del Cattolicesimo* (1962).

În noua sa lucrare, autorul examinează textele Conciliului al II-lea de la Vatican și le plasează în contextul teologiei oficiale a Bisericii Romano-Catolice, pentru a ne face cunoscută o adevărată față a noii «catolicități romane». Vittorio Subilia a urmărit zi de zi toate lucrările Conciliului din 1962 și pînă la sfîrșit, în calitate de observator al Alianței Reformate Mondiale, iar rezultatul acestor strădanii îl reprezintă cartea de față.

Una din concluziile principale ale cărții este că activitatea Conciliului n-a atenuat cu nimic contrastul existent între catolicism și protestantism din punct de vedere ecleziologic. «Noțiunea de Biserică ca trup tainic al lui Hristos, care întrupează în instituția Sa pe «Totus Christus», pentru a se înfățișa lumii ca singura și adevărata mijlocitoare a mîntuirii, continuă să fie obstacolul principal în dialogul interconfesional».

Autorul conchide: «Știindu-se oarecum izolați în judecata noastră, noi nu ne putem totuși reține a declara că poziția dogmatică a catolicismului ne apare, în 1967, mai gravă decît în oricare perioadă a îndelungatei sale istorii. În ciuda redresării morale și disciplinare produsă de Contrareformă; în pofida reînnoirii biblice, liturgice, patristice din acești ultimi ani, cu toată reluarea tradiției augustinene și a corectivelor făcute juridismului care a dominat în ultimele patru secole; cu toată deschiderea față de alte confesiuni creștine, față de religiile necreștine, față de civilizația modernă și neliniștitoarele sale probleme — din contra, paradoxal și exact din cauza tuturor acestor factori pozitivi — trebuie să înregistrăm o îndepărtare de perspectivele evanghelice, mai mare chiar decît în secolul al XVI-lea. (Pr. Prof. Al. I. Cîțea).



MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SINT RUGAȚI SĂ-ȘI PĂSTREZE COPIE DE PE MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI

MANUSCRISELE, CĂRȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTĂ SE TRIMIT PE ADRESA: EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ, INTR. PATRIARHIEI Nr. 9 SECTORUL V, BUCUREȘTI, CONT 118.001. — BANCA NAȚIONALĂ A R. S. ROMANIA, FILIALA N. BALCESCU, CU MENȚIUNEA: PENTRU «STUDII TEOLOGICE». REVISTA INSTITUTE-LOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ.

◆
TIPOGRAFIA
INSTITUTULUI BIBLIC
ȘI DE MIȘIUNE ORTODOXA
BUCUREȘTI
◆

43.860