

STUDII TEOLOGICE

9-10

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a

ANUL XX

Nr. 9-10

NOIEMBRIE—DECEMBRIE 1968

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

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

COMITETUL DE REDACȚIE

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. GRIGORE T. MARCU, Profesor la Institutul
teologic de grad universitar din Sibiu

REDACTOR RESPONSABIL:

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

COLABORATORI

Înalt Prea Sfințitii Mitropoliți și Prea Sfințitii 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

Cu prilejul sărbătoririi semicentenarului Unirii Transilvaniei cu România: <i>Contribuția Bisericii Ortodoxe Române la unitatea poporului român</i>	623
Pr. Prof. IOAN G. COMAN, <i>Homer și alți poeți eleni în literatura patristică greacă a secolului al II-lea</i>	636
Diac. ION BRIA, « <i>Ecleziologia comuniunii</i> »	669
Pr. IOAN MIRCEA, <i>Cei șaptezeci de ucenici ai Mântuitorului și problema ierarhiei bisericesti</i>	682
Pr. Doctorand ILIE MOLDOVAN, <i>Aspectul hristologic și cel pnevmatologic al Bisericii după Sfântul Ioan Gură de Aur</i>	706
Doctorand CONSTANTIN M. IANA, <i>Foloasele înțelegerii între oameni după Sfântul Ioan Gură de Aur</i>	722
Doctorand ION ȘURUBARU, <i>Relația dintre Hristos și Duhul Sfânt în viața Bisericii</i>	732
Note bibliografice	746

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

SERIA II, ANUL XX
Nr. 9 — 10, NOIEM. — DEC. 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.*

Cu prilejul sărbătoririi semicentenarului unirii Transilvaniei cu România

CONTRIBUȚIA BISERICII ORTODOXE ROMÂNE LĂ UNITATEA POPORULUI ROMÂN

Sînt în istoria popoarelor, ca și în viața indivizilor, momente de răscruce, momente hotărîtoare, care însă numai arareori pot fi considerate ca efectul întîmplării, căci aproape totdeauna asemenea momente apar în urma unei îndelungate perioade de pregătire, mai mult sau mai puțin conștientă. Un astfel de moment hotărîtor a trăit poporul român la 1 decembrie 1918, cînd acel «vis neîmplinit» al românilor ardeleni, «copil al suferinței» lor multisekulare, avea să devină o realitate. Dar acest moment hotărîtor a fost pregătît de multe veacuri de așteptări, de lupte și jertfe ale întregului popor român; lupte și jertfe la care clerul ortodox român și-a dat partea sa de contribuție, recunoscută unanim, dar care e bine să fie amintită cu prilejul marelui sărbătoriri a semicentenarului unirii Transilvaniei cu România.

În veacurile în care, în vastul spațiu carpato-danubian, se plămădea ființa neamului nostru, avea loc și procesul de creștinare a poporului care se forma aici, așa încît afirmația că românii «s-au născut creștini» nu este o simplă figură de stil, ci o realitate istorică plină de adînci semnificații.

Într-adevăr, în întunecata perioadă a migrațiilor popoarelor, care pentru noi a fost și deosebit de lungă, Biserica, credința ca element spiritual, a legat permanent între ele micile comunități românești ascunse prin văile munților. Singura formă de organizare fiind obstacolele țărănești, strămoșii noștri aveau în Biserică un sprijin moral, care îi ajuta să înfrîngă toate greutățile, reușind să mențină mereu vie și conștiința unității lor sufletești. Mai tîrziu, cînd vremurile s-au mai așezat și cînd au început să apară și primele înjghebări de state de tip feudal timpuriu, Biserica a devenit un factor activ în eforturile pentru apărarea libertății și a ființei etnice. Un astfel de rol vor fi jucat, desigur, și acei «pseudo-episcopi», care pe la începutul secolului al XIII-lea îl nelinișteau pe papa Grigore al IX-lea prin intensa lor activitate pastorală, și «arhiepiscopii și episcopii» de care pomenește, cam în același timp, Diploma Ioanișilor.

După formarea statelor independente românești, Țara Românească și Moldova, Biserica Ortodoxă, ridicată la rangul de mitropolie, a sprijinit puternic lupta pentru independență a statului feudal. Apărarea și întărirea Ortodoxiei însemna, în același timp, și apărarea neatîrnării politice, a ființei și a unității sufletești a poporului de pe întregul pămînt românesc. Mai mult decît atît, în Transilvania, Biserica Ortodoxă, ne-

avînd caracter oficial, s-a menținut și s-a întărit mai ales prin legăturile permanente pe care le-a avut cu Țara Românească și Moldova. Aceste legături bisericești au întărit și mai mult poporul român din Transilvania, ajutîndu-l să reziste împotriva tendințelor de catolicizare și desnaționalizare ale vremelnicilor săi stăpînitori.

Introducerea tiparului în Țara Românească în timpul lui Radu cel Mare a însemnat, în același timp, și începutul unor strînse legături culturale bisericești, care vor contribui apoi, în veacurile următoare, la păstrarea mereu mai vie a unității conștiinței de neam. Cărțile bisericești în limba slavă, Liturghierul, Octoiul și Evangheliarul, ieșite din această primă tiparniță, s-au răspîndit pe toate meleagurile românești. Exemple din aceste tipăriri s-au găsit în multe biserici românești din Transilvania. Același lucru s-a întîmplat și cu primele texte bisericești în limba română, care, alcătuite în Maramureș, au trecut apoi în Moldova de Nord, unde au circulat intens în secolul al XVI-lea. Primele cărți românești tipărite, de asemenea cărți bisericești, sînt oarecum un simbol al unității de neam și de credință a tuturor românilor. Ele au fost tipărite la Brașov, centrul geografic al pămîntului românesc, prin osteneala diaconului țirgoviștean Coresi, și erau destinate tuturor românilor. În predoslovie sa la Evanghelia cu învățătură, tipărită în 1564, Coresi se adresa tuturor fraților săi din toate cele trei țări românești: «...și am scris cu tiparul, voao, fraților, româniloru, să fie spre învățătură». Larga circulație a tipăriturilor lui Coresi a contribuit nu numai la formarea limbii literare românești, pe baza graiului din regiunea Carpaților sudici, ci și la menținerea și întărirea sentimentului de unitate în cuget și simțiri.

Același sentiment al unității de neam îl făcea și pe mitropolitul cărturar Varlaam să socotească a sa Carte românească de învățătură drept un «dar» făcut «limbii românești» și să o adreseze către «toată semenția românească, pretutîndenea ce se află pravoslavnicii într-această limbă». Iar în Răspunsul la Catehismul calvinesc pe care îl socotea plin de «otrăvă de moarte sufletească», adresîndu-se ardelenilor, îi numea fiii săi întru Hristos «și cu noi de un neam români». Cartea românească de învățătură a mitropolitului Varlaam a cunoscut o răspîndire uimitoare, datorită faptului că ea era nu numai o carte de cult ci și o carte de lectură accesibilă credincioșilor de la orașe și sate.

Ca și Varlaam, mitropolitul ardelean Simion Ștefan, care tipărea la Bălgrad în 1648 Noul Testament pentru prima oară în întregime în limba română, conștient că scrie pentru românii din «toate țările», s-a silit «să izvodească» în așa fel încît să înțeleagă toți, alegînd cuvintele românești care, ca și banii, au cea mai largă circulație.

În anul 1688 apărea la București prima traducere integrală a Bibliei, operă monumentală, care a cunoscut o largă răspîndire pe întregul teritoriu de limbă românească și care s-a bucurat de un mare prestigiu. Folosind diferite traduceri parțiale mai vechi, Biblia de la București este o adevărată operă colectivă a unor cărturari români. Cu tipărirea ei se încununa acțiunea pentru introducerea limbii române în cult, care

avea să întărească și mai mult sentimentul, vechi de veacuri, al unității de neam, de limbă și de credință al tuturor românilor.

Circulația cărților bisericești în toate ținuturile locuite de români a continuat și în secolele următoare, când acest lucru era deosebit de necesar mai ales pentru Transilvania, unde, după actul de dezbinare de la 1698—1701, românii ortodocși au rămas fără tiparnițe. O vastă activitate tipografică au desfășurat, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, mitropolitul Antim Ivireanul, care a scris în cea mai frumoasă limbă literară a vremii, episcopul Damaschin al Rîmnicului, care a fost și un priceput și fertil traducător de cărți de ritual, episcopul Chesarie al Rîmnicului, traducător, împreună cu succesorul său Filaret, al larg-răspînditelor Mineie, mitropolitul Iacob Putneanul. Prin cărțile tipărite de ei, s-a realizat, pe lângă întărirea sentimentului de conștiință națională, și păstrarea unei limbi românești curate, într-o epocă de primejdioasă influență lexicală turcească și neogreacă.

O altă categorie de cărți care au îndeplinit o însemnată funcție culturală au fost și așa-numitele bucoavne sau bucvarii, adevărate abecedare sau cărți de citire pentru copiii și tinerii care, în tinda bisericilor sau în chiliile mînăstirilor, se trudeau să deprindă scrisul și cititul. Aceste bucoavne cuprindeau rugăciunile cele mai uzuale, Tatăl nostru, Crezul, cele zece porunci, fericirile, explicarea Sfintelor Taine. Tipărite la Rîmnic, Iași sau Alba Iulia, din inițiativa mitropoliților și episcopilor, aceste abecedare-catehism circulau pretutindeni unde se vorbea un grai românesc.

O circulație poate tot atît de largă ca și cărțile de ritual au avut și cărțile populare, dintre care cea mai mare parte aveau conținut religios. Cărțile apocrife, legendele apocaliptice, povestirile hagiografice, romanul Varlaam și Ioasaf, Floarea darurilor, cărțile bogomilice, răspîndite mai întîi în limba slavă și apoi traduse în românește, au circulat, mai ales în manuscris. Copiști, traducători și în mare parte și cititori și răspînditori apoi pe cale orală ai acestui gen de literatură au fost tot clericii, preoți de mir sau călugări.

Un rol deosebit de important în cultivarea sentimentului de unitate națională l-au jucat fără îndoială și mînăstirile, care au slujit, în același timp, și culturii naționale. Intemeierea vieții mînăstirești s-a făcut în secolul al XIV-lea de la aceeași vatră, ctitor al primelor mînăstiri fiind călugărul Nicodim, care a înfîunțat Mînăstirile Vodița în Banat, Tismana în Oltenia și Prislopul în Țara Hașegului. Ucenicii lui Nicodim au ajuns, se pare, și în Moldova, contribuind la întemeierea puternicului centru mînăstiresc și cultural de la Neamț. În secolele următoare, numărul mînăstirilor a crescut, iar dezvoltarea lor a căpătat proporții impresionante. Copiști, zugravi, ferecători în aur și argint ai cărților bisericești, miniaturisti sau simpli viețuitori, călugării au contribuit din plin atît la întemeierea culturii medievale românești cît și la întărirea sentimentului de unitate spirituală a tuturor românilor. Aceasta cu atît mai mult cu cît unele mînăstiri, așezate ca o ghirlandă pe linia munților, adunau în ele călugări veniți de pretutindeni de pe plaiurile românești.

În sfârșit, dintre multiplele forme de legături culturale și bisericești care s-au stabilit de-a lungul veacurilor între cele trei țări românești, este cazul să amintim și numeroasele ctitorii ale domnilor români dincolo de Carpați, precum și bisericile ridicate de ardeleni în satele și orașele de dincoace de Carpați, unde se găseau mulți români emigrați din Transilvania. Atît de mare a fost sprijinul dat Bisericii din Transilvania de domnii și ierarhii din Țara Românească și din Moldova, fie prin construirea de biserici, fie prin ajutorul în lupta împotriva înstrăinării de la credința ortodoxă, încît eminentul medievalist român P. P. Panaitescu a putut spune că «istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania în secolele XV—XVII este în mare parte istoria solidarității pe plan religios a celor trei țări române» (Problema unificării politice a Țărilor Române în epoca feudală, în vol. Studii privind Unirea Principatelor, Ed. Academiei, București, 1960, p. 76).

*

Contribuția Bisericii Ortodoxe Române la lupta pentru unitatea poporului român nu s-a mărginit numai la acțiuni de ordin cultural-bisericesc. Prin preoții, călugării și ierarhii ei, Biserica a sprijinit puternic și lupta politică pentru apărarea sau obținerea independenței, ca și lupta pentru realizarea unității politice românești. În acest efort de veacuri al întregului popor, Biserica a stat totdeauna alături de popor și de cei ce și-au identificat viața cu această sfîntă năzuință a neamului românesc. Oștile lui Mircea, Vlad Țepeș sau Ștefan cel Mare și-au luat avîntul și tăria și din credința străbună și din binecuvîntarea Bisericii, sprijinul Bisericii mergînd din plin și neprecupețit către toți domnii care au încercat să scuture jugul turcesc.

Nu este de mirare deci că, într-o acțiune de proporții și însemnătatea celei dintîi uniri politice a țărilor române, realizată de Mihai Viteazul în anul 1600, Biserica a jucat un rol deosebit de important. Mitropolitul Țării Românești, Eftimie, precum și cei doi episcopi, de Buzău și Rîmnic, au făcut parte deseori din solțiile care încheiau în numele domnului acte importante de politică externă. Cei trei vlădicii au făcut parte din delegația care a încheiat, la Alba Iulia, la 20 mai 1595, tratatul de alianță cu Sigismund Báthory, principele Transilvaniei, în vederea viitoarelor lupte cu turcii. Episcopul Luca al Buzăului a fost însărcinat de domn, în același an, cu o misiune diplomatică în Rusia, iar alți clerici au împlinit misiuni asemănătoare în Transilvania, Moldova și Polonia. Tratatul de la Alba Iulia cuprindea între clauzele sale și un articol privitor la Biserica românească din Transilvania, care, prin acest tratat, intra sub jurisdicția mitropoliei de la Tîrgoviște.

Și, în general, acțiunea de unificare întreprinsă de Mihai Viteazul a avut sprijinul permanent al Bisericii. Astfel, campania din Transilvania, încheiată prin biruința de la Șelimbăr, și intrarea triumfală a lui Mihai în Alba Iulia, la 1 noiembrie 1599, au fost pregătite printr-o întregă acțiune de ridicare la luptă a maselor țărănești din sudul Transilvaniei, întreprinsă în mod tainic de către călugări din Țara Românească, iar după cucerirea Transilvaniei, domnul s-a folosit intens în treburile po-

litice de preoți și călugări aduși de peste munți, nu numai din Țara Românească ci și din Moldova.

Sprizjinul total acordat de Biserică lui Mihai Viteazul reiese și din modul cum domnul a organizat Moldova după cucerirea acesteia, în mai 1600. În iunie 1600, s-a ținut la Iași un sinod la care vlădicii fugiți în Polonia cu Ieremia Movilă au fost declarați caterisiți și lipsiți de toate drepturile lor. Dar, de fapt, acest sinod avea rostul tănuț de a conștinți pe Mihai ca domn al Moldovei.

După destrămarea statului unitar realizat vremelnice de Mihai Viteazul, conștiința unității de neam, de limbă și de credință, veche de veacuri, a început să se transforme într-o idee-forță, care avea să ajungă să însuflețească însăși lupta pentru unire. Dar realizarea acestei idei a fost împiedicată secole de-a rândul în special de dominația turcească. Ea avea să se afirme totuși cu putere mai ales cu prilejul marilor evenimente ale zbuciumatei noastre istorii, și de fiecare dată clerul ortodox român a fost alături de popor, ajutându-l, uneori cu jertfe considerabile, să-și realizeze marele său ideal: unirea tuturor românilor. Dacă ne oprim numai la marele eveniment al Unirii Principatelor Române, în 1859, și la Unirea Transilvaniei cu România în 1918, constatăm că clerul român, provenit din fii ai poporului și continuând cel mai adesea să ducă o viață modestă și trudnică, a simțit adinc și a împărtășit din plin nevoile și aspirațiile poporului, alăturându-se luptătorilor pentru unirea țărilor române.

Se știe astfel cum, la 1859, venerabilul mitropolit al Moldovei, Șerfonie Miclescu, a pus în joc, pentru Unirea Principatelor Române, scaunul său vlădicesc, prin demersurile și protestele sale energice față de ministrul reacționar al cultelor, față de căimacamul antiunionist Vogoride și față de comisia reprezentanților puterilor europene, fiind secundat cu înflăcărare în toate acțiunile sale patriotice de învățații călugări Neofit și Filaret Scriban, de eruditul episcop Melchisedec, de preotul Dimitrie Matcaș, directorul seminarului din Roman, și de mulți alți preoți și călugări însuflețiți de înalte sentimente patriotice. Și în Țara Românească, mitropolitul Nișon, episcopii Calinic al Râmnicului, Climent al Argeșului și Filaret al Buzăului, precum și alți membri ai clerului de mir și manahal, dintre care unii erau membri ai Divanului ad-hoc, au sprijinit și ei cu căldură Unirea Principatelor, îndemnând poporul și pe reprezentanții săi să se unească «în același cuget frățesc și național» și să pună, «cu curaj și liniște, bazele marelui și gloriosului edificiu al poporului român», cum spunea mitropolitul Nișon în impresionanta cuvântare pe care a ținut-o cu prilejul deschiderii lucrărilor Divanului ad-hoc, în ziua de 29 septembrie (11 octombrie) 1857.

În actul istoric al Unirii Transilvaniei cu România, la 1 decembrie 1918, clerul român cu atât mai mult a fost alături de popor, ajutându-l să-și realizeze idealul său multiseclar. Și aceasta, fie că este vorba de clerul ortodox, fie că este vorba de clerul greco-catolic din Transilvania, căci, din fericire, în marile probleme naționale, clerul român ardelean nu a înțeles niciodată a se «deschilini» (a se separa) și a luptat ca un singur om pentru drepturile legitime ale poporului. Așa a fost în toate

marile răscoale ale românilor ardeleni, așa a fost în revoluția de la 1848 și așa a fost și cu prilejul Unirii Transilvaniei cu România, moment de mare răscruce în istoria poporului român, asupra căruia se cuvine să insistăm ceva mai mult.

La 1 decembrie 1918, românii ardeleni, într-un cuget și o simțire și îndrumați, ca totdeauna, de părinții lor sufletești, de preoți, în care aveau deplină încredere, au alergat la Alba Iulia, încercând cea mai mare, cea mai zguduitoare bucurie a vieții lor. Dar pînă acolo cîte piedici, cîte suferințe, cîte jertfe! Autoritățile de stat din Transilvania, neînțelegînd mersul vremii, au crezut că tocmai în preajma primului război mondial își vor realiza visul de deznaționalizare a românilor. De aceea au pornit cu furie împotriva a tot ce era la români aspirație de unitate politică, cultură națională, progres material și spiritual național. Totul a fost însă zadarnic. Procesul de destrămarea imperiului habsburgic nu putea fi oprit. Crezînd totuși că mai este cu puțință să se împiedice în ultima clipă avîntul spre libertate al popoarelor subjugate, asupritorii au lovit în primul rînd în părinții sufletești ai maselor de țărani români, în învățătorii și preoții acestora. Preoțimea ardeleană, spune un contemporan al suferințelor românilor ardeleni în preajma unirii, «a făcut dovada unui imens sacrificiu și a adus nenumărate jertfe pe altarul ideilor de libertate» (Ion Clopoșel, *Revoluția din 1918 și unirea Ardealului cu România*, Cluj, 1926, p. 18). Această preoțime avea să lupte, cu încă mai multă îndrăgire, după prăbușirea imperiului habsburgic, pentru eliberarea națională și pentru unirea Transilvaniei cu România. Preoții au susținut moralul poporului prin predicile lor, au împlinit rolul de mandatar ai Consiliului Național Român din Transilvania, și-au adus contribuția la organizarea gărzilor naționale și au făcut tot ce le-a stat în puțință pentru a mobiliza conștiința credincioșilor în vederea mărețului act de la 1 decembrie 1918.

În perioada de pregătire a Adunării de la Alba Iulia, propaganda națională a fost susținută de publicațiile românești din Ardeal, între care și organele de presă ale consistoriilor române: «Telegraful Român» (Sibiu), «Biserica și Școala» (Arad), «Unirea» (Blaj) și «Foaia diecezană» (Caransebeș), iar printre fruntașii luptători pentru unire, care au activat în consiliile naționale din comitate și în alte organizații, se citează la loc de cinste nume cunoscute ca acelea ale profesorilor Nicolae Bălan și Silviu Dragomir, de la Academia teologică «Andreiană» din Sibiu, profesorul Ioan Lupaș, protopopul V. Saftu din Brașov și mulți alții. Profesorul Nicolae Bălan, care avea să devină mitropolitul de veșnică amintire al Ardealului, a făcut parte și din delegația care a plecat la Iași la 14 noiembrie 1918 ca să ia contact cu fruntașii politici din România și cu miniștrii Franței, Angliei și Statelor Unite pe lângă guvernul român.

O vrednicie cu totul deosebită a vădit în aceste împrejurări directorul Seminarului teologic-pedagogic al diecezei Arad, mai tîrziu vicar și episcop al Aradului, Roman Cioroariu, care a fost președintele Consiliului Național Român din Oradea Mare și Bihor. Acesta a rezistat, neînfricat, la amenințările ce i-au venit din partea autorităților stăpînitoare.

«Gazetar de mare talent», cum îl caracterizează fruntașul social-democrat Ion Clopoșel (op. cit., p. 152), episcopul Roman Ciorogariu a redactat împreună cu câțiva fruntași bihoreni, foaia populară «Tribuna Bihorului», în care, sub semnătura «Unchiașului», milita cu căldură pentru unirea Transilvaniei cu România. De asemenea, prin circularele sale, a îndrumat pe preoți și învățători ce aveau de făcut în împrejurările tulburi din prajma lui 1 decembrie 1918 și după aceea. «În focul revoluției — spune Ion Clopoșel — părintele vicar Ciorogariu a stat ca un steag drept» (op. cit., p. 154). «Arhimandritul Roman Ciorogariu — spune și un alt martor din acele vremuri, dr. Teodor Popa — a avut un rol covârșitor în luptele grele și finale pentru dezrobirea noastră în Bihor» (citată după Tiron Albani, Douăzeci de ani de la unire, vol. I, Oradea, 1938, p. 259).

De altfel, și ceilalți ierarhi ardeleni și-au dat cu căldură adeviziunea la activitatea patriotică a Consiliului Național Român din Transilvania. Când, la 30 octombrie 1918, episcopul Aradului, Ioan I. Papp, a rugat pe episcopii români, ortodocși și greco-catolici, să-și precizeze atitudinea față de Consiliul Național Român, episcopul Miron Cristea al Caransebeșului a trimis Consiliului Național Român o adresă, la 1 noiembrie 1918, în care spunea că orice popor are dreptul să dispună liber de soarta sa și că «interesele de viață ale neamului românesc... pretind ca un categoric imperativ înfăptuirea acestui drept de liberă dispoziție și față de neamul nostru» (citată după Miron Constantinescu, Actul Unirii, 1 decembrie 1918, în vol. Desăvârșirea unificării statului național român. Unirea Transilvaniei cu vechea Românie, Ed. Academiei, București, 1968, p. 379). De asemenea, printr-o adresă comună, din 21 noiembrie 1918, semnată de toți episcopii ortodocși și greco-catolici din Transilvania, aceștia declarau că recunosc Consiliul Național Român ca for conducător al luptei de eliberare națională și făgăduiau să colaboreze «din toate puterile la întruparea aspirațiilor noastre naționale» (Ibidem).

La Marea Adunare Națională de la Alba Iulia, cei peste 100.000 de oameni au sosit, în ziua de 1 decembrie 1918, grupuri-grupuri, în frunte cu preoții satelor, purtând table cu inscripția: «Trăiască România», «Vrem Unirea», «Unirea cu Țara Românească» (Alexandru Ciura, Adunarea de la Alba Iulia — 1 Decembrie 1918, Oradea Mare, 1921, p. 14). «Era un praznic și o bucurie — spune în continuare același martor — cum n-am mai întâlnit: praznicul învierii neamului» (subliniat în text).

Cuvîntarea de deschidere a Adunării de la Alba Iulia a fost rostită de octogenarul Gheorghe Pop de Băsești. Cu lacrimi în ochi, acesta și-a rostit cuvîntarea încheind cu cuvintele dreptului Simion din Sfînta Scriptură: «Acum slobozește Doamne pe robul tău, căci ochii lui văzut-au mîntuirea. De acum pot muri fericit, căci am văzut marele ideal împlinit» (T. Albani, op. cit., p. 229).

Clerul înalt al celor două Biserici Românești din Transilvania a fost prezent la Adunarea de la Alba Iulia fiind invitat oficial de Consiliul Central Național Român printr-o frumoasă adresă, în care se spunea: «Consiliul Central Național Român, în vederea meritelor nepieritoare ale Bisericilor noastre naționale, cîștigate în decursul veacurilor în serviciul salvării ființei noastre etnice și totodată ca recunoaștere a legă-

turii sfinte dintre poporul credincios și slujitorii cei credincioși ai Bisericii sale, a decis să invite la Marea Adunare Națională Română, care se va convoca în cel mai scurt timp, pe toți Arhiereii noștri și respectiv pe locuitorii de Arhierei...». Cuvinte pline de semnificație și viu grăitoare pentru meritele clerului ardelean întru slujirea marilor idealuri ale păstoritorilor lor.

În numele credincioșilor români ardeleni a rostit cuvântul de adieziune la Marea Adunare episcopul Caransebeșului, Miron Cristea, care mai târziu avea să devină mitropolit primat al Bisericii Ortodoxe Române și primul patriarh al României. Cum însă grosul mulțimii și foarte mulți delegați nu încăpuseră în sala de ședințe a Adunării, s-au ținut cuvântări și sub cerul liber, în piața mare din cetate și pe cîmpia cetății, la fel cu cele ținute în sală. T. Albani reproduce «un rezumat» din «magistralul discurs» al episcopului Miron Cristea, «care a fascinat masele și prin talentul cu care a fost cuvîntat». «Numai din unirea tuturor românilor — a spus episcopul Miron Cristea în încheierea discursului său — vor putea răsări astfel de produse și manifestațiuni ale geniului nostru național, care prin însușirile lor specific românești să contribuie la progresul omenirii» (op. cit., p. 238—239).

Lucrările Adunării de la Alba Iulia au fost conduse de trei președinți: Gheorghe Pop de Băsești și episcopii Ioan I. Papp și Demetriu Radu, de trei vicepreședinți și un număr de secretari. În momentul în care s-a votat, într-un entuziasm de nedescris, Hotărîrea Adunării de a se uni Transilvania cu România, s-au tras clopotele în toate bisericile din Transilvania, ca să afle toți românii că unirea era un fapt împlinit. Între hotărîrile Adunării figura și «egala îndreptățire și deplină libertate autonomă confesională pentru toate confesiunile din stat». Discursul de închidere a Adunării a fost rostit de episcopul Aradului, Ioan I. Papp, care a spus, între altele, aceste frumoase cuvinte: «Ne-am prezentat aici îndeosebi cu scopul și dorința ca, precum antecesorii noștri, vrednici de pomenire, episcopi de pe vremuri au suspinat împreună cu clerul și poporul credincios sub povara sistemului de împilare a tot ce a fost românesc, acum tot împreună cu clerul și poporul nostru să prăznuim bucuria zilei în care ne-a răsărit și nouă soarele dreptății, care ne este chezușia unei vieți viitoare ca națiune românească liberă și unică îndreptățită a dispune de soarta sa prezentă și viitoare» (citată după I. Clopoșel, op. cit., p. 126—127).

A doua zi după Adunare, cei 150 de deputați ai Marelui Sfat Național, ales în ajun de către Adunarea Națională, s-au întrunit în sala tribunalului, sub președinția episcopului Miron Cristea, care a propus să se numească un Consiliu Dirigent, care să fie un guvern provizoriu al Adunării, cu sediul la Sibiu, și care să elaboreze legi în sensul Hotărîrii votată de Marea Adunare Națională: reforma agrară, votul universal etc. În fine, actul unirii a fost prezentat de o comisie la București, în ziua de 14 decembrie 1918.

O dată cu încheierea lucrărilor Marii Adunări Naționale de la Alba Iulia și cu formalitățile de la București, s-a terminat procesul de

unificare politică a poporului român de pe cele două versante ale Carpaților. Totuși, pentru unificarea spirituală deplină a poporului român mai era cîte ceva de făcut.

Astfel, pe latura bisericească, un prim pas important ce ar fi trebuit făcut în acest sens, chiar la Marea Adunare Națională de la Alba Iulia, era acela al reîntregirii Bisericii Românești din Ardeal, reîntregire care s-a cerut și la Aduharea de la Blaj din 3/15 mai 1848 și cu atît mai mult la Adunarea de la Alba Iulia din 1 decembrie 1918, cînd momentul era atît de propice. Și totuși, spre mîhnirea multora, acest măreț act de restaurare întru unitatea frățească și creștinească a românilor ardeleni avea să mai întîrzie încă 30 de ani, din cauza unor combinații politice interne și mai ales din cauza imixtiunii externe a Vaticanului. Între timp însă, Biserica Ortodoxă Română a făcut pași mari spre unificarea administrativă prin înglobarea episcopilor ortodocși ardeleni în Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din București (1919), prin ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la rangul de Patriarhie (1925) și prin promulgarea Legii și Statutului de organizare a Bisericii Ortodoxe Române (1925), care menținea principiile Statutului șagunian, verificate ca eficace pentru strîngerea legăturilor de colaborare armonioasă între clerici și mireni. De asemenea, pentru a se putea asigura egalitatea între cultele religioase din țara noastră, conducerea de stat a țării a denunțat Concordatul cu Vaticanul, încheiat de guvernul burghez în 1927, precum și Acordul din 1932, prin care se asigurau cultului romano-catolic din România avantaje apreciabile. În felul acesta, s-a încheiat un capitol de continuă nemulțumire și zizanie.

Dar abia după 23 August 1944, cînd poporul român a luat în propriile sale mîini conducerea destinelor sale, lăsate pînă atunci pe seama unui politicianism învrăjbitor de suflete și corupt, s-au creat condițiile favorabile pentru ca Biserica Ortodoxă Română să-și dea o nouă organizare, care să fie în conformitate nu numai cu învățătura Bisericii, cu sfintele canoane, cu noua Constituție a țării noastre și cu noua Lege a cultelor, ci și cu viața nouă, prosperă, pe care o trăiește astăzi poporul român. Și a purtat de grijă Dumnezeu ca, la aceste vremuri noi și de mare răspundere pentru ocîrmuirii Țării și Bisericii noastre, să fie chemat în fruntea Bisericii Ortodoxe Române tocmai omul care, prin înțelepciunea, clarviziunea, energia și concepția sa profund creștină despre rolul duhovnicesc și social al Bisericii în lume, să dea un nou avînt Bisericii Ortodoxe Române pe vechile ei făgașe de strădanii duhovnicești, sociale și naționale. Iată numai cîteva aspecte ale acestei binecuvîntate activități ce s-a desfășurat și se desfășoară în Biserica Ortodoxă Română prin purtarea de grijă a Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și îndeosebi a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian.

Încă de la începutul arhipăstoririi Sale, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian și-a fixat, limpede și ferm, un program de activitate menit să aducă soluțiile cele mai potrivite cu învățătura, tradiția și nevoile actuale ale Bisericii în toate problemele care impuneau o grabnică rezolvare și în special în problema unificării administrative, bisericești

și spirituale pe întregul cuprins al Bisericii Ortodoxe Române. Și care putea fi un prim act de importanță capitală în acest sens, altul decât acela al reîntregirii Bisericii strămoșești din Ardeal? Nu doar că frații greco-catolici din Ardeal ar fi schimbat, în cei 250 de ani de la unirea lor cu Roma, o iotă sau o cirtă din vechea lor lege strămoșească și creștinească, dar acest act nefericit, care a spart unitatea de veacuri a poporului român ardelean, a provocat, așa cum se știe, nespus de multe dezbinări și neînțelegeri. Cu voia lui Dumnezeu însă, la 21 octombrie 1948, tot la Alba Iulia, unde s-au petrecut atâtea evenimente mărețe din istoria neamului românesc, s-au rupt nefiresțile «peceți» de la 1700 și frații ardeleni din cele două «strane» au fost iarăși împreună. Și astfel s-a reînnoțat firul vieții bisericești a românilor ardeleni, rupt cu silnicie și înșelăciune cu 250 de ani în urmă (A se vedea: Nicolae, Mitropolitul Ardealului, Biserica Ortodoxă Română, una și aceeași în toate timpurile, Sibiu, 1968).

Un alt pas, pe care îl socotim ca fiind foarte important pentru liniștea sufletească, buna conviețuire și colaborarea tuturor credincioșilor din țara noastră, de orice confesiune, a fost chemarea adresată de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, încă din 1948, tuturor cultelor din țara noastră, creștine și necreștine, la încetarea vrajbei interconfesionale și interreligioase și la o colaborare frățească pe teren social și umanitar, și îndeosebi în largul câmp al apărării păcii; chemare la care toate cultele religioase din țara noastră au răspuns cu entuziasm, punându-se capăt neîncetatei disensiuni dintre ele, disensiuni întreținute și ațitate de partidele politice, dornice să pescuiască în apă tulbure. «Noi — comunica Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian Comitetului executiv al Conferinței Creștine pentru Pace, cu prilejul sesiunii de la București din 14 noiembrie 1963 — am căutat să facem mai întâi pace la noi acasă și sintem bucuroși să vă înformăm că am ajuns să statornicim pace și armonie deplină cu toate celelalte culte din țara noastră, creștine și necreștine, constituind în mic ceea ce ar trebui să fie pe dimensiuni mari, un adevărat ecumenism creștin deosebit de activ în apărarea păcii» (Apostolat Social, VIII, p. 151). Și, într-adevăr, armonioasa colaborare a cultelor religioase din țara noastră, acest «microecumenism religios», cum s-a exprimat un teolog apusean, are cu ce impresiona pe toți cei care cunosc ravagiile produse de vechile hărțuiri dintre cultele religioase, care săpau ziduri, uneori de netrecut, între cei care cinstesc pe Dumnezeu în feluri diferite.

Un alt pas hotărâtor spre unificarea spirituală, după încetarea rupturii bisericești dintre frații români ardeleni și după liniștirea disensiunilor interculturale, s-a făcut prin unificarea orînduirilor canonice și bisericești ale Bisericii Ortodoxe Române. Prin noul Statut de organizare și funcționare pe care și l-a dat — Statut considerat drept «Constituția reîntregirii Bisericii strămoșești» — și prin cele 12 Regulamente adoptate de la 1949 încoace, Biserica Ortodoxă Română și-a asigurat îndeplinirea înaltei sale misiuni în rîndurile credincioșilor. Esențial în noile orînduirii bisericești este faptul că acestea sînt pătrunse de autentic

duh creștin, dând credincioșilor laici drepturi largi în aplicarea orînduirilor bisericesti și strîngînd astfel legăturile tradiționale dintre credincioși și slujitorii Bisericii și dintre credincioși între ei. S-a evitat astfel, în aceste orînduiri bisericesti, spiritul autocrat și clericalist, care este străin de Ortodoxie, făcîndu-se ca slujirea evanghelică a credincioșilor și a întregului popor să devină într-adevăr eficace și cu bune roade duhovnicești și social-umanitare.

În cadrul noilor orînduiri bisericesti, în spiritul lor și pentru a se asigura eficacitatea aplicării lor, s-a efectuat, pe baza art. 115 din Statut, reorganizarea învățămîntului din toate școlile teologice, aceste școli trecînd sub directa conducere a Bisericii și fiind astfel readuse pe făgașele lor tradiționale și îndrumate spre nevoile practice actuale ale Bisericii și ale vieții celei noi din țara noastră, de unde înainte se dădea în aceste școli o instrucție mai mult teoretică și desprinsă de realitățile vieții bisericesti și sociale. Nu o dată Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a recomandat profesorilor din institutele teologice «să se coboare din sferele teologice pe tărîmul teologiei pentru viață, să nu mai facă, așa cum se făcea odinioară, teologie pentru teologie, ci să facă teologie pentru viață, să meargă în pas cu nevoile de manifestare în actualitate ale Bisericii» (Apostolat Social, IX, p. 51).

În același scop au fost organizate, începînd din 1949 (pe baza art. 123 și următoarele din Statut), cursurile speciale de îndrumare misionară și pastorală a clerului, care au ajuns la seria a 54-a. La aceste cursuri, unde se întîlnesc, se cunosc și se împrietenesc preoții din toate regiunile țării, ortodocși și foști greco-catolici, preoții sînt îndrumați de profesorii celor două Institute teologice și ajutați să-și ridice nivelul de pregătire teologică, să-și revizuiască și să-și îmbunătățească metodele pastorale, să se deprindă cu săvîrșirea uniformă a sfințelor slujbe și cu cîntarea psaltică omofonă, punîndu-se în același timp la curent cu întreaga orientare nouă, economică politică și socială a țării noastre, de la 1944 încoace. De nenumărate ori au fost scoase în evidență, chiar de preoții cursiști înșiși, jolousele acestor cursuri, unde aproape toate seriile de preoți cursiști au primit sfaturi și îndemnuri directe, personale, din partea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian și a altor membri ai Sfîntului Sinod.

Un serviciu similar fac conferințele de orientare a clerului, organizate pe protoierii, conferințe ale căror teme sînt unitare pe întreg cuprînsul Bisericii Ortodoxe Române și la care se abordează, pe lîngă probleme importante de interes teologic și bisericesc, și probleme actuale de ordin social, umanitar și patriotic. Și aici, ca și la cursurile de îndrumare a clerului, cunoașterea preoților între ei, schimbul de experiență pastorală, corectarea unor deficiențe etc. nu pot avea decît urmări bune asupra activității pastorale și sociale a clerului.

Un deosebit de important serviciu aduc preoțimii — și deci activității pastorale și sociale a clerului — publicațiile bisericesti, dintre care amîntim aici în primul rînd cele trei reviste centrale patriarhale: «Biserica Ortodoxă Română», «Ortodoxia» și «Studii Teologice», și cele cinci

reviste mitropolitane, în care au apărut nenumărate articole de informare și îndrumare a clerului în toate marile probleme teologice, bisericești și sociale ale vremii noastre. Amintim de asemenea cartea *Învățătura de credință ortodoxă, care împlinește în Biserica Ortodoxă Română funcția spirituală unificatoare pe care a împlinit-o Mărturisirea Ortodoxă a mitropolitului Petru Movilă în întreaga Ortodoxie, precum și Tilcuirea Evangheliilor și Cazaniilor duminicale de peste an, întocmită de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian după Chiriacodromionul lui Nichifor Teotoche și care, păstrînd «ceva din mireazma graiului bisericesc și din limba vechilor cazanii» (Prea Fericitul Chiril, Patriarhul Bulgariei, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIX (1961), nr. 5—6, p. 443) și fiind folosită curent în toate bisericile creștine ortodoxe din țara noastră, împlinește și ea funcția spirituală unificatoare pe care au împlinit-o, veacuri de-a rîndul, Cazania mitropolitului Varlaam sau Didahiile mitropolitului Antim Ivireanul. Dar, mai ales, trebuie să amintim, în această ordine de idei, lăsînd de-o parte celelalte publicații ale Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române și cele ale Mitropoliilor, monumentală lucrare Apostolat Social, a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, ajunsă la volumul al IX-lea și în care clerul ortodox român are adunate, ca într-un adevărat tezaur, cele mai bune și mai sigure îndrumări pentru toate împrejurările în care este pus în activitatea sa pastorală actuală.*

Nu putem trece cu vederea aici nici rolul unificator pe care îl au în viața Bisericii noastre cărțile de cult și cultul însuși, direcție în care s-a îndreptat cu stăruință atenția Întîistătătorului Bisericii Ortodoxe Române și a întregului Sfînt Sinod, căci în împlinirea uniformă a cultului se creează și atmosfera proprie uniformizării spirituale, se trezește și se întreține simțul solidarității, al frățietății celor ce aduc cinstire lui Dumnezeu în aceleași locuri de închinare și după aceleași rînduiri. Dovada cea mai elocventă în acest sens este aceea că românii ardeleni care s-au unit vremelnic cu Roma pentru înșelătoare promisiuni de îmbunătățire a stării lor de înjosire economică, politică și bisericească, s-au simțit mai aproape sufletește de frații lor ortodocși, cu care aveau în comun cultul ortodox, decît cu credincioșii romano-catolici. De aceea s-au luat măsuri pentru revizuirea, uniformizarea și retipărirea cărților de slujbă religioasă și pentru respectarea Tipicului în școlile teologice și în slujbele religioase. Îndeosebi la cursurile de îndrumare a clerului se fac eforturi susținute pentru deprinderea preoților cu respectarea Tipicului alcătuit și recomandat de Sfîntul Sinod, spre a se lichida unele diferențe, neesențiale de altfel, în săvîrșirea cultului, diferențe provenite din influențele străine exercitate de Bisericile Ortodoxe vecine sau de confesiunile neortodoxe. «Ce frumos lucru este și cît de mult contribuie la unificarea sufletească a tuturor credincioșilor români, cînd un credincios din orice parte a țării găsește, în orice biserică intră, că toate rînduiriile bisericești sînt aceleași ca în biserică din satul lui sau din orașul lui», spunea Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian în cuvîntarea rostită în ziua de 11 iunie 1967 în catedrala mitropolitană din Sibiu, cu prilejul

instalării I.S.P. Nicolae Mladin ca arhiepiscop de Sibiu și Alba Iulia și mitropolit al Ardealului (Apostolat Social, IX, p. 226).

Pentru același motiv, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a hotărât, în anul 1950, introducerea cîntării psaltice omofone de către toți credincioșii în biserică. Cîntarea omofonă, de origine bizantină, adaptată în scurgerea vremii la specificul nostru românesc, nu este nicidecum o noutate și contribuie enorm de mult la unificarea spirituală a credincioșilor. «Impreună cu slujba noastră și cu celelalte rînduiri și tradiții ortodoxe — spunea cîndva Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian — muzica are și ea un important rol în întărirea unității noastre sufletești» (Apostolat Social, IX, p. 227), iar cu alt prilej preciza: «Cîntarea în comun a sfintei liturghii — sinteza cultului creștin — constituie mijlocul cel mai fericit pentru închegarea unității spirituale a credincioșilor într-o parohie» (Apostolat Social, VI, p. 387). De aceea s-au pus la dispoziția preoților și cîntăreților Cîntările Sfintei Liturghii, Vecernierul uniformizat, Utrenierul uniformizat și alte cărți de cîntări bisericești, menite să servească la cîntarea în comun și uniformă în biserică.

Sînt acestea, cum am spus, numai cîteva aspecte ale activității de unificare spirituală ce se desfășoară în Biserica Ortodoxă Română de la 1 decembrie 1918 încoace și mai ales de la venirea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian în fruntea Bisericii Ortodoxe Române. Dar, în general vorbind, din toate cele spuse mai sus rezultă că, într-adevăr, Ortodoxia a fost «scutul binecuvîntat, care a ocrotit de-a lungul veacurilor ființa neamului» și că «Biserica Ortodoxă Română este un simbol al unității naționale între fiii aceluiași neam», după frumoasele expresii ale Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian (Apostolat Social, I, p. 147; VIII, p. 308).



HOMER ȘI ALȚI POEȚI ELENI ÎN LITERATURA PATRISTICĂ GREACĂ A SECOLULUI II

*La o sută de ani de la nașterea profesorului G. Murnu (1868—1968)
traducătorul Iliadei și Odiseii în limba română **

Pietatea și recunoștința față de învățătorii noștri cei mai buni sînt și rămîn o datorie care nu va putea fi niciodată achitată în întregime. Primind de la ei cunoștințe și îndemnuri, stimulări pentru căutarea adevărului, mijloace și modele pentru înțelegerea și însușirea culturii, lumini pentru descoperirea și gustarea frumosului artistic, zbor de înălțimi spre deliciale sublimului, noi continuăm să fim uniți cu spiritul lor ager și blînd care nu încetează să ne însoțească.

Este cazul cu neuitatul profesor și poet George Murnu, a cărui complexă personalitate didactică, literară și artistică a fost evocată de curînd într-o ședință specială a Academiei Republicii Socialiste România, cu prilejul aniversării centenarului nașterii sale. Profesorul George Murnu a îmbogățit literatura română cu versiunea românească a *Iliadei* și *Odiseii*, aceste «două piramide de granit care rămîn ca două minuni ale geniului constructiv poetic al omenirii»¹. Renumitul elenist Wilamowitz-Moellendorff aprecia traducerea românească a *Iliadei* ca pe una din cele mai bune existente în lumea modernă. Desigur, precizia traducerii și arhitectura artistică a versului pot fi mereu îmbunătățite după convingerea însăși a lui Murnu, care aproape toată viața a dăltuit și a redăltuit autenticitatea și expresivitatea celor două «piramide» homerice.

Profesorul George Murnu, cel mai ilustru homerolog român, a fost și un bizantinolog de seamă. Socotim că-i aducem un omagiu, prezentînd aici o mică încercare asupra lui Homer și a altor poeți eleni, îndeosebi Hesiod, Orfeu și Sibila, în literatura patristică greacă a secolului al II-lea, adică în operele grupei de scriitori denumiți în general apologeți. Clasicii greci sînt folosiți pentru susțineri sau demonstrații mai adînci și mai exigente îndeosebi de autorii patristici din secolele al III-lea—al V-lea, mai puțin în secolele al VI-lea și al VII-lea cînd, cu primii scolastici, Aristotel capătă un loc din ce în ce mai preponderent.

* Comunicare făcută la Societatea de Studii Clasice din R.S. România, în ziua de 4 ianuarie 1968.

1. G. Murnu, *Despre Homer*, Prefață la Ediția II Școlară a *Iliadei*, București, 1943, p. V. În cinstea aniversării centenarului nașterii lui Murnu și ca un omagiu adus artei cu care el a tradus pe Homer, Radu Hîncu a publicat un fragment din Cîntul al noălea al *Iliadei* într-o nouă versiune, în proză, în «Gazeta Literară», XV (1968), nr. 1 (792), Joi, 4 ian., p. 8.

Ne-am oprit acum la autorii patristici ai secolului al II-lea, care, pentru prima oară, înregistrează și apreciază aspecte ale culturii elenice. Cei mai de seamă dintre ei de la care s-au păstrat opere în întregime sau fragmente sînt : Aristide, Justin Martirul și Filozoful, Tațian Asirianul, Atenagora Atenianul, Teofil al Antiohiei, Pseudo-Justin, Scrisoarea către Diognet, Hermias. Numărul apologeților e mai mare și unii dintre cei nepomeniți aci ca : Miltiade, Apolinarie de Hierapolis, Meliton de Sardes etc., în afară de apologii propriu-zise, pierdute, au scris și lucrări de obicei intitulate *Contra grecilor* sau *Către greci*, *Despre adevăr*, în care, probabil, luau atitudine asemănătoare sau nu prea diferite de acelea ale scriitorilor patristici din aceeași epocă, ale căror opere s-au păstrat în întregime, parțial sau în unele fragmente.

Acești autori erau numiți apologeți pentru că înaintau autorităților imperiale romane sau unor persoane particulare întimpinări scrise pentru apărarea creștinilor de acuzațiile ce li se aduceau și pentru încetarea persecuțiilor. Ei erau oameni mai cultivați decît masele de simpli credincioși : foști filozofi, sofiști, retori sau altceva, ei se convertiseră prin lectura Bibliei sau grație vieții exemplare a unor medii creștine cunoscute de ei. Ei făcuseră, după însăși spusa lor, o experiență interioară care-i încadraseră și-i fixaseră în lumea cea nouă, în care găsiseră «singura filozofie sigură și folositoare», după cuvîntul lui Justin, dar nu uitaseră patrimoniul elenic în care se formaseră sau măcar rudimentele de filozofie sau cultură care-i împinsese pe drumul căutării adevărului. Ei nu uitau mai ales să compare ideile și valorile noi pe care le îmbrățișaseră cu cele vechi la care renunțaseră. Comparatismul inițiat și promovat de ei nu s-ar fi transformat în controversă, și aceasta n-ar fi atins gradul de acuitate pe care i-l cunoaștem, dacă atmosfera încărcată și o anumită mentalitate proprii epocii sclavagiste n-ar fi împins la aceasta. Cu toată polemica alimentată dinspre partea elenică nu numai de zvonurile mulțimilor, ci și de condeiele alerte ale unor oameni ca : Fronto din Cirta, profesor al lui Marcu Aureliu, Lucian de Samosata («Voltaire» al antichității), Celsus etc.², autorii patristici erau permeabili la ideile înalte și la valorile solid-consacrate ale adversarilor lor. Spre deosebire de «Bărbații» sau «Părinții» apostolici orientați aproape exclusiv spre interiorul comunității, apologeții se adresează lumii dinafară îmbrăcați în haina culturii și a științei ; ei încearcă să demonstreze nevinovăția și doctrina creștinilor, criticînd aspru scăderile elenismului, dar fără a rupe punțile spre acesta. Unii dintre ei au scris și remarcabile tratate antieretice, dintre care cele mai multe s-au pierdut. Ei au elaborat primele elemente de teologie, cu formule simple și uneori cu dezvoltări încă neînchegate în sistem. Ei sînt printre primii campioni ai libertății de conștiință ca rădăcină a oricărei religii adevărate³.

Cu excepția a puțini dintre ei (Aristide, Atenagora), autorii patristici ai secolului al II-lea erau, în general, orientali din Siria, Palestina, Asia

2. P. De Labriolle, *La réaction patenne — Etude sur la polémique, antichrétienne du I-er au VI-e siècle*, Paris, 1934, p. 55 ș.u.

3. Johannes Quasten, *Patrology*, vol. I. Utrecht, Spectrum, 1962, p. 186—188.

Mică, contind printre primele roade ale convertirii postapostolice, adică provenind din regiuni în care a apărut sau s-a răspândit creștinismul în primele decenii; dar tot în Asia Mică tradiția fixase, în general, și originea lui Homer, marea glorie a elenilor, în primul rind a ionienilor.

Este de presupus că autorii de care ne ocupăm cunoșteau încă din perioada lor elenică pe *Homer*, pe *Hesiod*, pe *Orfeu*, *Sibila* și pe ceilalți. Critica modernă din ultimii 50—60 de ani este uneori severă față de metoda folosită de apologeți în utilizarea izvoarelor lor, în sensul că ei n-ar fi citit direct operele pe care le citează sau din care citează, ci ar fi făcut uz de manuale sau florilegii foarte la modă pe atunci. Aristide și Justin, zice Bardy, s-au folosit probabil de asemenea manuale sau florilegii de polemică elenică contra zeilor, dar Justin ar fi dat argumentelor o turnură personală⁴. Atenagora, susține Geffcken, a luat pe Orfeu, pe Homer, pe Hesiod și Herodot (II, 53) din diatriba stoică⁵. Tot așa ar fi procedat și ceilalți autori. De aci aprecieri nuanțate dar în general severe cu privire la ținuta lor intelectuală. Aristide e considerat ca un semi-doct, uneori ca ignorant, Justin ca incapabil de a dezvolta în formă adecvată ceea ce gîndește, iar ceea ce prezintă ca personal ar fi fost luat de la alții, Tațian ca un «neștiutor» și «nelogic», Teofil ca un flecar superficial «al cărui stil și a cărui limbă concurează cu sărăcia de idei»; Atenagora singur ar fi ceva mai cult⁶. Dar, adaugă Geffcken, care face aceste aprecieri, toți acești autori se străduiesc, vor să învețe. Aimé Puech, care a consacrat o carte densă și inteligentă apologeților, consideră pe Justin drept un autodidact, pe Tațian drept un sofist al școlii asiatice, iar pe Atenagora fidel tradiției clasice⁷.

Apologeții creștini s-au putut folosi de florilegii, fără îndoială, fiindcă aceasta era o metodă practică frecvent în antichitate, dar ei au citit, probabil, și unele din operele autorilor citați, uneori în ediții populare de o acribie care, adesea, lăsa de dorit, deși ei fac caz de precizia fondului, a faptelor, a obiectelor de care vorbesc, sau a ideilor. Tațian zicea despre statuile pe care le enumăra că el n-a luat numărul și numele lor de la vreun autor, ci le-a văzut personal în diverse orașe ale imperiului și la Roma⁸. Deci metoda cercetării și constatării personale. În legătură cu problema cronologică, el precizează că el se servește de datele istoriografiei elenilor combătîndu-i pe aceștia cu propriile lor arme⁹. Pe punctul de a elabora genealogia umanității, Teofil cere de la divinitatea unică harul de a prezenta cu acribie adevărul¹⁰. Este aci o simplă formulă re-

4. G. Bardy, *Apologetik*, în «Reallexikon für Antike und Christentum» I, 1950, col. 540.

5. *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907, p. 191.

6. *Ibidem*, p. 97—99, 102—104, 113.

7. *Les apologistes grecs du II-e siècle de notre ère*, Paris, 1912, p. 175.

8. Tațian, *Oratio ad graecos* 35, ed. Schwartz, în «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur» IV, I, 1888, p. 36—37. (Va fi citat de aci înainte *Către greci*).

9. *Ibidem*, 31, p. 31.

10. Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolytus*, Ed. G. Bardy, III, 23, în «Sources chrétiennes», nr. 20, 1948, p. 252. (Va fi citat: *Către Autolic*).

torică? Justin și Atenagora fac uneori comparații și dezvoltări ample care implică contact direct cu opere filozofice ca cele ale lui Platon, sau cu opere poetice ca cele ale lui Homer, Hesiod sau orfici.

HOMER, HESIOD, ORFEU ȘI SIBILA VĂZUȚI CA AUTORITĂȚI DE PRESTIGIU ALE ANTICHITĂȚII

Literatura patristică greacă a secolului al II-lea cunoaște admirația și prețuirea de care se bucura Homer în perioada clasică și postclasică a antichității greco-latine. Reputația și popularitatea lui Homer erau universale: poeții lirici, tragici, comici, gnomici, didactici, filozofii, istoricii, oratorii, gramaticii și exegeții literari, enciclopediștii, profesorii, oamenii de educație, artiștii, toți îl cunoșteau, desigur la diferite niveluri, și elogiiau valoarea artistică și adesea educativă a *Iliadei* sau *Odiseii*. Se zicea că tragediile lui Eschil erau «fărmături de la masa lui Homer». Aristofan vorbea de «cinstea și gloria» «divinului Homer»¹¹, punând pe Eschil în piesa *Broaștele* să-l proclame drept modelul său¹². Dacă Platon izgonește din cetatea ideală pe poeți în frunte cu Homer, iar Heraclit, Aristofan, Horațiu și alții îl prețuiesc pentru valoarea educativă a operelor sale, Aristotel îl admiră pentru incomparabila sa măiestrie artistică¹³. În adevăr, în *Poetica* sa, Stagiritul consideră pe Homer drept «cel mai minunat dintre toți poeții»; în materie de limbă și cugetare el îi întrece pe toți¹⁴. Autorul tratatului *Despre sublim* laudă pe Homer pentru maiestatea pe care o dă zeilor (*Iliada* V, 770 ș.u.), îndeosebi atunci când el măsoară întinderea săriturii cailor lor cu întinderea zării: «Cine nu va striga cu mirare — și pe drept — în fața acestor versuri care întrec sublimul că, dacă ar face caii zeilor două salturi unul după altul, n-ar mai găsi loc în lume?»¹⁵. Homer a influențat literatura latină întâi prin traducerea *Odiseii* de către Livius Andronicus și apoi prin autoritatea de care el s-a bucurat în domeniul poeziei, de la Ennius pînă la Virgiliu și Claudian¹⁶. Creștinii culți erau la curent cu Homer și când nu-l criticau, îl imitau. În urma unei legi a împăratului Iulian (362 d. Hr.), care interzicea profesorilor creștini să mai predea literatura clasică, Apolinarie de Laodiceea a încercat să înlocuiască această literatură cu una creștină corespunzătoare prelucrînd material biblic în vers epic după modelul lui Homer, comedii și tragedii după modelul lui Menandru și Euripid, poezii lirice după maniera lui Pindar (Sozomen, V, 18; VI, 25; Socrat, III, 16; II, 46); se pare

11. *Broaștele*, v. 1034—1035, în *Aristophane*, tome IV, Ed. V. Coulon (Collection des Universités de France), Paris, 1926, p. 134—135.

12. *Ibidem*, v. 1040—1042, p. 135.

13. D. M. Pippidi, «Introducere» la *Iliada*, în românește de G. Murnu, București, Editura de stat pentru literatură și artă, 1955, p. 23 și n. 2 și 5.

14. Aristotel, *Poetica*, trad. C. Balmuș — Biblioteca filozofică, Editura științifică, București, 1957, 23, 1459 a, p. 77; Aristotel, *Poetica*, Studiu introductiv, traducere și comentarii de D. M. Pippidi — Scriitori greci și latini, VI, Editura Academiei, București, 1965, XXIV, 1459 a, b, 3, p. 88.

15. *Tratatul despre sublim*, din grecește cu un studiu introductiv de C. Balmuș, 1935, IX, p. 35—36.

16. D. M. Pippidi, «Introducere» la *Iliada...* p. 24.

că el a schițat și o imitare creștină a dialogurilor lui Platon. Din toate acestea s-a păstrat ceva din corpul *Psaltirii*, în vers eroic¹⁷. Poemele dogmatice și morale ale lui Grigore de Nazianz respiră adesea epicul homeric, iar lexicul său poetic reia termeni folosiți de *Iliada* și *Odiseea*. Nonnos din Panopolis, autorul vestitului poem *Dionysiaca*, a scris și o *Parafrază a Evangheliei după Ioan* în hexametri, după anul 431. Teodoret al Cyrului, în opera sa: *Tratamentul bolilor grecești* zice despre autorul *Iliadei*: «Ce e mai agreabil ca poezia lui Homer? Ce e mai dulce decât sonoritățile sale dulci?»¹⁸. Homer e corifeul poezilor¹⁹. Dante numește pe Homer poetul suveran: «Domn al cântării sublime, care ca un vultur zboară pe deasupra altora» (*Infernul*, IV, 95—96)²⁰.

Autorii patristici ai secolului al II-lea au înregistrat în chip variat, când critic, când aprobator, prestigiul și autoritatea lui Homer în lumea elenică. Astfel Teofil releva că grecii citează cu predilecție pe Homer, Hesiod și alți poeți, în timp ce omit sau tratează cu oprobriu mărirea divinității unice²¹. Același Teofil pare a face aluzie la Homer și deci a se sprijini pe autoritatea lui când zice că divinitatea «pe toate le vede și pe toate le aude», propoziție completivă în proză reproducând versul din *Odiseea*: „Ἡελίου, ὁ παντ'ἑφορᾷ καὶ παντ'ἑπακούει“ (XI, 108). Unii apologeți se sprijină și pe Homer când susțin sensibilitatea și deci existența sufletului după moarte. Astfel, Justin citează groapa și coborîrea în hades a lui Odiseu, care vede acolo atâtea suflete și se întreține cu ele (*Odiseea*, XI, 36—96; 155 — 224 etc.)²². Teofil reia problema, citind texte homerice ca: «Și ca visul se înaripează sufletul și zboară (*Odiseea*, XI, 222), apreciere făcută de către Anticlea, mama lui Odiseu. Sau: «Spre lumea cealaltă-și ia zborul sufletu-i din mădulări» (*Iliada*, XVI, 856). E vorba de sufletul lui Patrocle. Sau: «Pune-mă în groapă curînd, ca așa să pot trece pe poarta iadului» (*Iliada*, XXIII, 71)²³. Fragment din rugămîntea lui Patrocle către Achile. Susținerea existenței sufletului cu texte din Homer este indicativă pentru autoritatea deosebită de care se bucura poetul în ochii apologeților. Ei erau pe punctul de a elabora o doctrină a învierii morților și aveau nevoie de argumente și dinafara Sfintei Scripturi.

Hesiod e mai puțin citat, pentru că autoritatea lui, deși remarcabilă grație mai ales *Teogoniei* recomandată de Herodot alături de poemele homerice, nu se poate totuși compara cu aceea a lui Homer. Atenagora numește pe Hesiod «prințul materiei» (dacă textul nu e corupt), întrucît

17. G. Gentz, *Apollinaris von Laodicea*, in «Reallexicon für Antike und Christentum, Band I, 1650, col. 521.

18. Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des Maladies helléniques*, Texte critique, Introduction, Traduction et notes par. P. Canivet, s. j. în «Sources chrétiennes», nr. 57, 1958, II, 6—7, p. 138 (Se va cita de aci înainte: *Tratamentul bolilor grecești*).

19. *Ibidem*, II, 7, p. 138.

20. D. M. Pippidi, «Introducere» la *Odiseea*, in românește de G. Murnu — Clasicii literaturii universale —, Editura de stat pentru literatură și artă 1959, p. 25 și n. 2; Dante, *Infernul*, trad. de Al. Marcu, Craiova, 1935, Cînt. IV, p. 31.

21. *Către Autolic*, III, 30, p. 268.

22. *Apologia* I, 18, 5, Ed. G. Rauschen, 1911, p. 40.

23. *Către Autolic* II, 38, p. 202. Versurile românești sînt citate după traducerea G. Murnu,

el pare a fi inspirat de demoni atunci cînd zice : «Știm să spunem multe minciuni care seamănă adevărului» (*Teogonia*, 27)²⁴. Sînt cuvintele muzelor. Materia e concepută aci ca receptacol al demonilor mincinoși. Hesiod e pomenit de asemeni ca introducînd pe Zeus furios și omorînd pe Asclepios (*Fragm.* 125 (109) Rzach)²⁵. Relevarea acestor aspecte exclusiv negative ale scrisului lui Hesiod indică un avertisment asupra pericolului teologiei sale, care nu depășește pe aceea a scriitorilor de mîna a doua. Dacă Atenagora sau alt apologet din secolul al II-lea ar fi cunoscut mai de aproape și *Lucrări și Zile*, unde viziunea divino-umană este sensibil diferită, probabil ar fi apărut și aprecieri pozitive sau mai îngăduitoare.

Orfeu se bucura, în primele secole ale erei noastre, de o reputație deosebită atît printre elenii propriu-zîși cît și printre creștini. Asemenea lui Homer și Hesiod, el era considerat ca descoperitor al numelor zeilor, al genealogiilor și faptelor acestora și ca fiind mai veridic decît alții. Apologetii îl socoteau, în general, anterior și izvor al lui Homer în privința zeilor²⁶. Pseudo-Justin crede că Orfeu a fost primul învățător al politeismului, introducînd 360 de zei, cum e scris în *Testamentul* său, deși pînă la urmă el a vestit un singur Dumnezeu, autorul textului citînd numeroase versuri orfice în acest sens²⁷. Tațian, care s-a ocupat mult de istorie, credea a ști că Orfeu a fost contemporan cu Heracle, iar operele care sînt atribuite vestitului inventator al artelor ar aparține atenianului Onomacrit care a trăit sub Pisistratizi, în timpul celei de a cincizecea Olimpiade; Museu a fost elevul marelui cîntăreț²⁸. Orfeu, precizează Tațian, i-a învățat pe greci poezia, cîntecul și inițierea în mistere²⁹. Dar tot el e acela care prezintă pe Zeus ca nelegiuit și mai întinat decît Thyeste³⁰.

Moda citatelor din Orfeu, de fapt dintr-o literatură orfică de origine și de valoare diversă, era mai veche și își avea originea în cearta dintre stoici, epicurei și sceptici asupra poezilor și lumii zeilor ; stoicii încercau să salveze pe Orfeu, pe cînd scepticii n-acceptau pe zei; versuri și fable orfice circulau insistent în primele secole creștine³¹. Creștinii citează asemenea versuri mai ales cînd acestea militează pentru monoteism. Dar acest monoteism orfic nu era el, cel puțin în parte, contaminat de monoteismul creștin ori iudaic ? Lucrul e aproape sigur, dacă se ține sea-

24. *Solie pentru creștini* 24, Ed. J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, p. 144.

25. *Ibidem*, 29, p. 148 ; Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, Introduction et Traduction de G. Bardy, în «Sources chrétiennes», nr. 3, 1943, p. 150 și n. 3.

26. Atenagora, *op. cit.*, 18, p. 134. Dependența lui Homer de Orfeu e înregistrată și de *Co-hortation* 18, precum și de Climent Alexandrinul, *Stromate*, VI, 2, 5, la G. Bardy, Ed. trad. *Solie pentru creștini*, p. 111, n. 4. S-a zis că chiar începutul Illadel ar fi scris tot după un poem al lui Orfeu ; cf. Pseudo-Justin, *Cuvînt către greci*, 17, *ibidem*, p. 66.

27. *Cuvînt către greci*, 15, în «Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi», Ed. Otto, t. II, Jena 1879, p. 60, 62; *Despre monarhie*, 2, *ibidem*, p. 132.

28. *Cuvînt către greci*, 41, p. 158.

29. *Ibidem*, 1, p. 1.

30. Atenagora, *op. cit.*, 32, p. 159 ; Tațian, *op. cit.*, 8, p. 118.

31. J. Geffcken, *op. cit.*, p. 198.

ma că numeroase texte socotite orfice aparțin primelor secole creștine și exprimă un orfism mai mult literar decât religios³².

Sibila e citată cu simpatie mai ales de către Teofil alături de cărțile Vechiului Testament, pentru adevărarea celor spuse de pildă despre construirea și dărîmarea Turnului Babel și apariția limbilor pe pămînt³³. E clar că acest text este de origine iudeo-creștină. În aceeași a doua carte *Către Autolic*, Teofil pune Sibila să mustre, în 84 de hexametri, pe oameni îndemnîndu-i să țină seama de Dumnezeu-Creatorul, Suveranul absolut, și dezvoltă o întregă teorie teistă combătînd pe zeii-făpturi și biciuind «theriolatria», adorarea animalelor de tot felul; susținerile Sibilei sînt prezentate ca adevărate, folositoare, drepte și avantajoase pentru toți muritorii³⁴. E de reținut că cele 84 de versuri în două fragmente se găsesc numai la Teofil, neapărînd în nici un alt manuscris al *Oracolelor sibiline*; numai un număr oarecare de versuri apare și aiurea³⁵. Ținînd seamă de faptul că multe din cărțile sibiline sînt compuse în secolul al II-lea d. Hr. de către compilatori creștini orientali în scopuri propagandistice³⁶, ne întrebăm dacă autorul acestor 84 de hexametri nu este Teofil însuși. Dat fiind că Sibila e o profetesă, autoritatea ei este mai mare decât aceea a lui Homer; de aceea și acordul cu ea este aproape perfect; ea poartă nume elenic, dar cuvintele ei exprimă o teologie creștină. De aceea Justin pune cărțile Sibilelor și ale lui Hystaspe pe aceeași treaptă cu acelea ale profetilor³⁷.

Scriitorii patristici de care ne ocupăm citează și alți poeți elenici ca : Arhiloh, Simonide, Pindar, Eschil, Sofocle, Euripid, Aristofan, Calimach etc. și prozatori ca : Platon, Herodot, Aristotel, Berossos, Manetho, Menandru de Efes, Iosif Flaviu etc. În cea mai mare parte a cazurilor, acești autori sînt folosiți pozitiv, adică în sprijinul tezelor susținute.

Cronologia lui Homer și a lui Moise. — Autorii patristici ai secolului al II-lea erau convinși de valoarea și importanța considerabilă a lui Homer și a culturii grecești în general, dar în fața conflictului crescînd și a ținutei disprețuitoare a reprezentanților acestei culturi, care trata pe creștini drept intruși sau nou-veniți, care nu se puteau bizui pe un patrimoniu bogat și prețios ca acela al elenilor, ei au purces la căutarea de certificate de vechime, de anterioritate chiar, care să depășească pe aceea a celui mai vechi și mai apreciat creator grec de cultură, a lui Homer. Metoda nu era nouă; ea fusese practică de iudei învățați și apropiați ca timp de apologeti : Aristobul, Artapan, Filon, Iosif Flaviu etc. Și cum creștinii, în afară de canonul cărților Noului Testament aveau încă o literatură în măsură să se compare cu cea elenică, în cărțile Vechiului Testament, în perspectiva unității celor două Testamente, afirmația că «filozofia» creștinilor era mai veche decât cultura grecilor putea fi dovedită. E ceea ce încearcă să facă apologeții creștini, afirmînd că, dată fiind

32. J. Coman, *Essai sur les rapports de l'orphisme et du christianisme d'après Vittorio Macchioro* — Méthode et critique, Bucarest, 1934, p. 8, 12, 70 etc.

33. *Către Autolic* II, 31, p. 176, 178. 34. *Către Autolic* II, 36, p. 190, 192, 194, 196.

35. *Ibidem*, p. 191, n. 4; J. Quasten, *op. cit.*, I, p. 238.

36. J. Quasten, *op. cit.*, I, p. 168.

37. *Apologia* I, 44, 12, p. 78.

vechimea evreilor, tot ceea ce e de valoare în gândirea și cultura elenilor era luat din Vechiul Testament, îndeosebi de la profeți în frunte cu Moise.

Justin susținea că Moise «este mai vechi decît toți scriitorii grecilor» pentru că «toate cîte filozofii și poeții le-au spus despre nemurirea sufletului, despre pedepsele de după moarte, despre contemplarea celor cerești sau despre învățăături asemănătoare, luînd impuls de la profeți au putut să le gîndească și le-au explicat»³⁸.

Tațian și Teofil, ceva mai exigenți decît Justin, au vrut să demonstreze istoricește, științific, anterioritatea lui Moise față de Homer și au procedat la stabilirea cronologiei celui de pe urmă comparînd-o cu cronologia celui dintîi și folosînd material elenic³⁹. Tațian enumeră întîi pe autorii eleni care au făcut cercetări asupra familiei, epocii și poeziei lui Homer: Theagenes de Rhegium (pe vremea lui Cambyse), Stesimbrot de Thassos, Antimah de Colofon, Herodot de Halicarnas, Dionisie de Olynt, Efor de Cymae, Filohor de Atena, Megaclide și Chameleon peripateticieni, apoi gramaticii Zenodot, Aristofan, Calistrat, Crates, Eratostene, Aristarh, Apolodor⁴⁰. Chiar dacă Tațian a luat aceste 16 nume de savanți și critici homerologi ai antichității după vreun manual, autorul arată că s-a preocupat serios de problemă prezentînd o listă aproape completă a acestor specialiști⁴¹. El precizează apoi că elevii lui Crates susțineau că Homer era în plină activitate la 80 de ani după războiul troian, elevii lui Eratostene așază pe poet la un secol după căderea Troiei, cei al lui Aristarh îl fixează în epoca colonizării ioniene, la 140 ani după războiul menționat; Filohor îl stabilește după colonizarea ioniană, Arhip arhonte la Atena îl situează la 180 de ani după războiul amintit, elevii lui Apolodor la 100 de ani după colonizarea ioniană, ceea ce ar face 240 de ani după războiul troian; alții au susținut că Homer s-a născut cu 90 de ani înaintea Olimpiadelor, adică la 317 ani⁴² de la cucerirea Troiei; alții au coborît și mai mult epoca poetului, făcîndu-l contemporan cu Arhiloh, care atinsese culmea activității sale în a 23-a Olimpiadă, pe vremea lui Gyges Lidianul, 500 de ani după războiul troian⁴³. Tațian observă că dezacordul asupra epocii lui Homer nu poate oferi veridicitate tradițiilor respective. Incoerența cronologiei implică transmiterea nefidelă a istoriei și, evident, neadevărul faptelor⁴⁴.

Chiar dacă Homer ar fi fost contemporan cu războiul troian și ar fi participat la el cu tovarășii lui Agamemnon, Moise este anterior cuceririi Troiei și implicit lui Dardanus, întemeietorul presupus al acestei cetăți și se aduce ca dovadă mărturia haldeenilor, fenicienilor și egiptenilor. După Berossos, istoric babilonean de autoritate, consultat de Tațian (în opera lui Juba: *Despre asirieni*, în două cărți), războiul lui Nabucodonosor cu fenicienii și evreei prezis de profeți a avut loc după epoca lui

38. *Ibidem*, I, 44, 8, 9, p. 78.

39. Tațian, *Către greci*, 31, p. 31.

40. *Ibidem*, 31, p. 31-32.

41. Aimé Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien* — Suivies d'une traduction française du discours avec notes — Université de Paris — Bibliothèque de la Faculté des Lettres XVII, Paris, F. Alcan, 1903, p. 83-84.

42. După conjectura propusă de Puech în traducerea sa, *op. cit.*, p. 148, n. 1.

43. *Către greci*, 31, p. 32.

44. *Ibidem*, *loc. cit.*

Moise, 70 de ani înaintea imperiului perșilor. Istoricii fenicieni Teodot, Hysicrat și Mochos ale căror opere au fost traduse în grecește de Laitos, vorbesc despre sosirea lui Menelau în Fenicia și despre Hiram care și-a dat fiica de soție regelui Solomon căruia i-a dăruit și materiale pentru construirea templului. Menandru de Pergam a pomenit și el despre aceste lucruri. Epoca lui Hiram e apropiată de cea a războiului troian, iar Solomon, contemporanul lui Hiram, a trăit mult timp după Moise⁴⁵. Ptolemeu, preot din Mendes, istoric egiptean, preciza că evreii au ieșit din Egipt sub conducerea lui Moise pe vremea regelui Amosis, care a trăit în timpul lui Inachos Argianul, lucru confirmat și de gramaticul Apion, în cartea a IV-a a operei sale *Aigyptiaca*. Dacă Moise a trăit în epoca lui Inachos, el precede cu 400 de ani războiului troian. Dacă faptele ilustre ale grecilor, așa cum le cunoaștem, sînt posterioare lui Inachos, ele sînt posterioare și lui Moise. În timpul celui de al VII-lea rege din Argos, Triopas, au trăit Prometeu, Epimeteu, Atlas, Cecrops și Io. Troia a fost cucerită sub ultimul rege al Argosului, Agamemnon⁴⁶.

După indicațiile cronologice găsite la Manetho și Iosif Flaviu referitoare la epoca lui Moise și a faraonilor contemporani cu el și trăitori și după el ca : Tethmosis, Chebron, Amenofis, Amesse, Mefres, Meframmuthosis, Tythmoses, Damfenofis, Oros, Mercheres, Armais, Ramesses, Messes al lui Miammos, Amenofis, Sethos și Ramesses⁴⁷, Teofil face observația că evreii care erau robiți de faraonul Tethmosis și au zidit cetăți-fortificate ca Peitho, Ramesses și On, adică Heliopolis, aveau cărți sfinte mai vechi decît ale tuturor scriitorilor ; creștinii au primit aceste cărți de la evrei, strămoșii lor⁴⁸. Teofil acordă o înaltă prețuire acestor cărți sfinte pe care le consideră și mai vechi și mai adevărate decît ale istoriografilor greci, egipteni și alții. El critică pe Herodot, Tucidide și Xenofon care n-au putut să dea decît istorii îmbrățișînd perioade scurte de timp, pornind aproximativ de la Cyrus și Darius, și nefiînd deci în stare să vorbească despre vremurile vechi de la început. Ce mare lucru e că au scris despre Cyrus și Darius, regi la barbari, sau despre Zopyros și Hippias la greci, sau despre războaiele atenienilor și lacedemonienilor, ori despre faptele lui Xerxes și ale lui Pausanias ?⁴⁹. Teofil avea ambiția să scrie o istorie de la începutul lumii, spre a dovedi zădărnicia și fantezia scriitorilor și că între potop și vremea lui nu sînt două mi-

45. *Ibidem*, 36, 37, p. 38, 39.

46. *Ibidem*, 38, 39, p. 39, 40.

47. În traducerea franceză a textului, Jean Sender omite unele nume de faraoni, adăugînd altele care nu-s în context sau apar ceva mai departe ; cf. Théophile d'Antioche, *Trois livres d'Autolytus* Ed. G. Bardy, p. 245. E greu de precizat dacă toți cei 16—17 faraoni enumărați de Teofil ca aparținînd epocii lui Moise corespund istoriei și succesiunii reale a acestor conducători ai Egiptului. Izvoarele folosite de Teofil : Manetho și Iosif Flaviu par să fi fost destul de serioase, întrucît ele dau și anii și chiar lunile de domnie ai fiecărui faraon; istoricii moderni ai antichității cunosc o parte din numele de faraoni indicate de Teofil, dar aceste nume se întînd de-a lungul a trei dinastii : a XVIII-a, XIX-a și a XX-a ; cf. Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, *Zweiter-Band*, zweite völlig neubearbeitete Auflage, Erste Abteilung. Die Zeit der aegyptischen Grossmacht, Stuttgart und Berlin, 1928, p. 608; E. Cavagnac, *Chronologie de l'histoire mondiale*, deuxième édit. revue et augment., Payot, Paris, 1934, p. 60—62; V. I. Avdjev, *Istoria Orientului antic*, București, Editura de stat, 1951, p. 396.

48. *Către Autolic* III, 20. p. 242, 244.

49. *Ibidem*, III, 26, p. 258.

riade de miriade de ani de care vorbește Platon și nici 15 miriade 375 de ani, cum spune Apoloniu Egipteanul ⁵⁰.

Lăsînd la o parte unele naivități ale lui Tațian și Teofil, — îndeosebi ambiția acestuia din urmă de a scrie o istorie din cele mai vechi timpuri pînă la zi — lucru pe care se pare că l-a încercat în *Istoriile* sale la care face uneori aluzie — și critica puerilă pe care o adresează istoricilor greci care n-au tratat în operele lor decît perioade scurte de timp —, merită să relevăm că cei doi autori au transmis interesante liste de homerologi, de faraoni, de regi și istorici fenicieni, babilonieni, egipteni și greci și mai ales încercări de scări cronologice între Homer, războiul troian și Moise inclusiv efortul de a da viață istorică unor figuri legendare ca Prometeu, Atlas, Io etc. Chiar dacă o parte din acest material e luat după florilegii, el denotă totuși o grijă critică în selecționarea și reajustarea lui pentru demonstrația unei teze apărută cu îndîrjire, dar uneori și cu îndemînare. Tațian a văzut bine contradicțiile dintre diferitele tradiții referitoare la cronologia vieții lui Homer, dar nu s-a ostenit să-și explice aceste contradicții. Tațian și Teofil au meritul de a cita izvoarele folosite, dînd nu numai numele autorilor, ci și titlul cărților acestora.

În concluzie, Moise, acest «ocean de teologie», cum avea să-l numească Teodoret al Cyrului ⁵¹, e mai vechi decît toți scriitorii greci; această vechime revine nu numai lui, ci și celor mai mulți profeți de după el. Moise, precizează Teofil, e mai vechi decît Cronos și Belos; dar în timp ce acesta, după istoricul Thallos, precede cu 322 ani războiul troian, Moise e anterior cu 900—1000 de ani acestui eveniment ⁵². Această cifră contrazice cifra lui Tațian, care situa pe Moise cu 400 ani înaintea cuceririi Troiei. Sporirea vechimii lui Moise cu 500—600 ani urmărea creșterea prestigiului conducătorului evreu și implicit descreșterea prestigiului lui Homer și al culturii grecești în general. Dincolo de această luptă de prestigiu, apare însă importanța pe care literaturile iudaică și creștină o acordă istoriei ⁵³.

Strîns și organic legată de teoria vechimii este teoria împrumutului. Moise și profeții fiind anteriori lui Homer și celorlalți reprezentanți ai culturii grecești, era firesc ca elenii care erau mai tineri să se inspire din operele celor mai în vîrstă, ba chiar să se înfrupte substanțial din agonisita lor. Așa gîndeau o parte dintre autorii patristici nu numai ai secolului al II-lea, ci și ai celor următoare; așa gîndise literatura apologetică și misionară a iudaismului precreștin și a celui din vremea apariției creștinismului. În zelul lor, oamenii nu reflectau dacă, istoricește și tehnic, lucrul acesta fusese posibil înainte de traducerea cărților ebraice în limba greacă, adică înainte de apariția Septuagintei. Poeții și filozofii greci, zicea Teofil, trăind după profeți «au furat din Sfintele Scripturi»

50. *Ibidem*, III, 26, p. 258, 260.

51. *Tratatamentul boiilor grecești*, II, p. 153.

52. *Către Autolic*, III, 29, p. 266.

53. A. Luneau, O. M. J. Paris, *Les âges du monde. Etat de la question à l'aurore de l'ère patristique*, în «*Studia Patristica*», vol. V, Edit. by F. L. Cross (Texte und Untersuchungen nr. 80).

pentru a-și acredita propriile lor învățături⁵⁴. Justin atenuază teoria susținând că ceea ce elenii au auzit de la profeti nu au înțeles cu precizie, ci au imitat, înșelându-se cu privire la Hristos⁵⁵; și totuși audiența pe care grecii și alții au avut-o la profetii Vechiului Testament se pare că a provocat o difuzare a semințelor adevărului la toți. Justin caută când să contopească teoria vechimii cu aceea a logosului spermaticos, când să elimine pe cea dintii folosind orizontul larg și universal al celei de a doua. În adevăr, aceia care au trăit cu logusul au fost creștini, chiar dacă au fost socotiți atei, ca Socrate, Heraclit și cei asemenea lor la greci, ca Anania, Azaria, Misael, Ilie și mulți alții la «barbari»⁵⁶. Cu aceasta teoria vechimii și a furtului pare înlocuită cu teoria lucrării rațiunii proprie tuturor oamenilor și conducând pe oricine la adevăr. Zicem «pare», pentru că Justin, în realitate a menținut ambele teorii, fără să încerce sau fără să reușească a le armoniza.

Critica mitologiei homerice. — Apologetii creștini critică deosebit de aspru mitologia homerică și anume originea, cultul, metamorfozele și ținuta etică a zeilor și a eroilor, mai precis a unora dintre eroi.

Plecând de la indicația lui Herodot care spune: «Cred că Hesiod și Homer au trăit cu 400 de ani înaintea mea și nu cu mai mult; aceștia au creat teogonia grecilor, dând nume zeilor, împărțindu-le onorurile și artele și desemnându-le chipurile», Atenagora observa: «Zei n-au fost de la început, ci fiecare s-a născut cum ne naștem noi, oamenii; asupra acestui lucru toți sînt de acord, căci Homer zice: «Okeanos, tatăl zeilor și mama lor Tethys» (*Iliada*, XIV, 201)⁵⁷. Homer a împrumutat această concepție de la Orfeu care, cel dintii, a inventat numele zeilor, le-a explicat genealogia, a povestit isprăvile lor și e considerat de eleni ca un teolog mai veridic; dovadă acest vers homeric, care indică originea acvatică a zeilor: «Okeanos care s-a făcut tată tuturor» (*Iliada* XIV, 246)⁵⁸. Cosmogonia orfică prezintă, în adevăr, ca elemente ale teogenezei apa și noroiul⁵⁹. Teofil, după ce citează alte versuri din *Iliada* care proclamă aceeași origine a zeilor (*Iliada*, XIV, 302) ca a fluviilor și a mării (*Iliada*, XXI, 196) relevă că Oceanul e apă, nu divinitate⁶⁰. Hesiod vorbește nu numai de originea zeilor, ci și de aceea a lumii (*Teogonia*, 73—74, 104—115), dar se contrazice. Cum știau aceste lucruri muzele, care apar în urma universului? Cum puteau ele să povestească lui Hesiod lucruri de dinaintea nașterii tatălui lor? Hesiod se contrazice și atunci când afirmă că zeii s-au născut din pământ, cer și mare și când denunță ca rude ale lor pe titani, ciclopi și giganți⁶¹.

Existența zeilor se adevărește prin statui; or, statuile n-au apărut decît după invenția plasticii, a picturii și a sculpturii. După enumerarea pionierilor artelor plastice în persoana lui Saurios din Samos, Craton din Sikyone, Cleante din Corint, Dedal, Teodor și Smilis și a unor statui de

54. *Către Autolic*, I, 14, p. 90.55. *Apologia*, I, 54, 4, p. 90.56. *Ibidem*, I, 46, 3, p. 80.57. Herodot, *Istoriei* II, 53; Atenagora, *Solie pentru creștini*, XVIII, p. 132—133.58. *Solie pentru creștini*, XVIII, p. 134.59. *Ibidem*, XX, p. 136.60. *Către Autolic*, II, 5, p. 104.61. *Ibidem*, II, 5, 6, p. 106, 108.

divinități ca acelea ale Artemidei de Efes și ale altora ca: Atena, Apolon Pitianul, Apolon Delianul, Hera de Samos, Hera de Argos, Afrodita de Cnidos, Asclepios de Epidauros, Atenagora relevă că aceste statui sînt făcute de oameni, iar dacă ele reprezintă zei, de ce aceștia sînt mai recenți decît făuritorii lor? De ce să aibă ei nevoie de oameni pentru a exista? În fond, ei sînt făcuți din pămînt, din piatră, din materie⁶². Și, totuși, continuă Atenagora, sînt unii care motivează raportul dintre statui și zei spunînd că ele, statuile, se fac în cinstea acestora din urmă, că procesiunile au loc pentru ele, că jertfele se aduc pentru zei și că nu există un alt mijloc de a avea acces la aceștia decît statuile, după cuvîntul lui Homer: «Se văd cu greu zeii cînd se arată în lumină» (*Iliada*, XX, 131), lucru dovedit prin puterea unora dintre statui. El, Atenagora, nu vrea să combată statuile, ci numai să respingă calomniile aduse coreligionarilor săi⁶³.

Cultul zeilor nu trebuie să constea din hecatombe, libații și fum de jertfe, cum recomandă Homer (*Iliada*, IX, 499 ș.u.). Divinitatea nu are nevoie de holocauste, ci de o jertfă nesîngeroasă și de o adorare rezonabilă: ἀναίμακτος θυσία καὶ λογικὴ λατρεία⁶⁴. Era un lucru pe care-l întrezăriseră și unii gînditori necreștini.

Ceea ce afectează deosebit de negativ pe autorii patristici este ținuta etică a zeilor cu moravuri și comportare puțin corespunzătoare demnității lor. Homer și ceilalți poeți deși socotiți «învățători ai evlaviei», vorbesc de istoriile urite ale lui Cronos și Zeus; cel dintîi își minca proprii săi copii, iar cel de al doilea, după ce a fost hrănit de o capră pe muntele Ida, s-a împreunat cu sora sa Hera, a comis păcatul pederastiei⁶⁵, s-a metamorfozat în animale ca să se poată împreuna cu femeii muritoare ca: Europa, Pasifae, Danae, Leda, Antiope, Semele⁶⁶; Zeus însuși prezintă într-un episod ditirambic din *Iliada* (XIV, 315—328), amorurile sale. Atenagora citează 7 texte din *Iliada* și *Odiseea* care dezvăluie minia, tristețea, durerea și alte patimi ale Herei, ale lui Zeus și ale Afroditei (*Iliada*, IV, 23; IV, 24; XXII, 168—169; XVI, 433—434; XVI, 522; V, 376; *Odiseea*, VIII, 308—309)⁶⁷. Subliniind un text din *Iliada* (XV, 605), în care cineva aruncă cu lancea furios ca Ares, Atenagora face această altercație lui Homer: «Taci, Homer, un zeu nu e furios. Tu-mi înfățișezi un zeu omorîtor de oameni, băutor de sînge: «Ares, Ares, omorîtor de oameni, băutor de sînge». «Tu arăți pe zeu, adulterul și rețeaua», (în care a fost prins el și Afrodita de către Hefaistos)⁶⁸. Zeii nu iubesc și nu suferă, pentru că ei sînt zei și pofta nu se atinge de ei. Raportînd situația la Di-

62. *Solie pentru creștini*, XVII, p. 133; *Scrisoarea către Diognet*, II, Ed. H. J. Marrou, in «Sources chrétiennes», nr. 33, 1951, p. 54, 56.

63. *Ibidem*, XVIII, p. 133—134.

64. *Ibidem*, XIII, p. 130; cf. Rom. XII, 1; Cicero, *De natura deorum*, II, 71, se exprimase aproape în același fel: «Cultus autem deorum est optimus... ul eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur; cf. Bardy, trad. franceză, p. 100, n. 2.

65. Teofil, *Către Autolic*, I, 9, p. 76.

66. Aristide, *Apologie către Impăratul Titus Hadrianus Antoninus Augustus*, 9, 6, Ed. J. Geifcken, op. cit., p. 13 (Va fi citată ca: *Apologie*).

67. *Solie pentru creștini*, XXI, p. 137.

68. *Ibidem*, loc. cit.

vinitatea creștină, autorul întreabă : «Dacă Dumnezeu ia trup, conform iconomiei divine, este El robul poftei ?»⁶⁹ Tațian invită pe greci să compare ținuta Dumnezeului întrupat al creștinilor cu metamorfozele diferiților zei sau eroi ai lui Homer⁷⁰ ; e vorba de metamorfoza Atenei în Deiphobos (*Iliada*, XXII, 226), de aceea a Herei într-o bătrână, a Rhea-ei în arbore, a lui Zeus în șarpe, lebădă, ploaie de aur, a Latonei în pasăre etc. ; Asclepios a fost trăsniț, Heracle a murit în flacăra rugului pe care și l-a ridicat singur, Prometeu a fost pedepsit în Caucaz pentru că a făcut bine oamenilor, Zeus invidios ascunde sensul visului pe care-l trimite oamenilor pe care vrea să-i piardă. Hera de ce nu mai naște copii ? A îmbătrânit sau nu mai are pe cine trimite spre a vă da de veste ?⁷¹. Zeii au fost simpli oameni și s-au purtat ca aceștia⁷². Sintetizând într-o formulă scurtă dar plină sensul și roadele războiului troian, Homer zice lui Paris într-un vers subliniat de Atenagora : «O, Paris, aducător de nenorociri, muerce, tu lotru de fete, amăgitor» (*Iliada*, III, 30)⁷³.

Într-un cuvânt, zeii grecilor au fost desfrânați, incestuoși, ucigași, minioși, geloși, furioși, paricizi, fraticizi, hoți, răpitori ; unii au murit, alții au fost trăsniți, alții făcuți robi etc. Cu aceasta ei au cultivat marea absurditate, devenind modele dezastruoase pentru eleni ; trăsăturile de caracter și ocupațiile zeilor au inspirat oamenilor războaie numeroase, ucideri, robii⁷⁴. Dacă cutare zeu n-a putut să se apere pe sine într-o împrejurare sau alta, cum va putea el apăra pe adoratorii săi ? «Oamenii luind prilej sau îndemn de la zei au săvârșit toată fărădelegea, toată necurația și nelegiuirea, întinând pământul și aerul cu grozăviile lor»⁷⁵. De aci Aristide deduce că asemenea zei nu sînt zei. Natura divină este una zice el. «Dacă zeii au fost persecutați, uciși, răpiți și trăsniți de alți zei, atunci nu există o singură natură (zeească), ci păreri împărțite, toate răufăcătoare. Încît nici unul din ei nu este zeu»⁷⁶.

Această severitate a apologetilor față de mitologia homerică nu era o noutate sau o invenție a lor, ci o atitudine mai veche a unor reprezentanți ai culturii grecești în frunte cu Xenofan și Platon ; acesta din urmă nu accepta în statul său «miturile mincinoase» despre Cronos și Zeus și diversele uri, gigantomahii și teomahii de care vorbesc Homer și Hesiod⁷⁷. Această critică a fost înregistrată de unii autori ulteriori, îndeosebi din școlile platonice, stoică și cinică și a trecut, evident, în unele manuale sau florilegii de unde probabil le-au luat și autorii patristici, adaptîndu-le la nevoile cauzei lor. Dintr-un asemenea florilegiu, probabil, s-a inspirat

69. *Ibidem*, XXI, p. 138.

70. *Către greci*, 21, p. 23 : „*ὅτι λαϊδοροῦντες ἡμᾶς συγγρίνατε τοὺς μύθους ὁμῶν τεῖς ἡμέτεροις διηγήσει*“. Notăm că viclele zeilor sînt desemnate de Tațian prin termenul «mituri», iar aceea a Dumnezeului creștin prin cuvîntul «istorisire», «descriere». Această deosebire între mit și narațiune era frecventă în cercurile exegeților poetici și mitologici ca, de exemplu, în *Progymnasmata* ale lui Aellos Theon-Alexandrinul ; cf. Mircea Eliade, *Aspects du mythe* (Collection Idées), Gallimard, Paris, 1963, p. 200—201 : «Mitul este un expozeu fals, zugrăvind lucruri adevărate», iar narațiunea e «un expozeu descriind evenimente care au avut sau care ar putea avea loc».

71. *Către greci*, 10, 21, p. 10—11, 23.

72. *Solle pentru creștini*, XXVI, XXVIII, p. 145, 146.

73. *Ibidem*, XXVI, p. 146.

74. Aristide, *op. cit.*, VIII, 2—6, p. 11—12 ; IX, 1, p. 12.

75. *Ibidem*, *op. cit.* IX ; X ; XI, p. 12—17.

76. *Ibidem*, XIII, 2, 6, p. 19, 20.

77. *Republica*, II, 377 d, 378 a, b, c, d, Ed. J. Burnet.

Pseudo-Justin când ne relatează că Platon a izgonit pe Homer din statul său, pentru că în solia către Achile, poetul a introdus pe Fenix spunând eroului său că «zeii înșiși sînt schimbători» (*Iliada*, IX, 497)⁷⁸.

Olimpienii homerici, care au căpătat figură definitivă și ierarhie prin poeți, constituie o lume analoagă societății timpului⁷⁹, pe care ei și eroii *Iliadei* și *Odiseii* o reprezintă pe plan literar artistic la nivelul epopeii. Nietzsche va zice în *Originile tragediei*, că la zeii homerici nu se vor găsi elemente ca altitudinea morală, sfințenia, spiritualitatea imaterială, caritatea⁸⁰. «Divinitățile prea umane ale lui Homer, zice Schuhl, își pierd puțin câte puțin valoarea propriu religioasă, pentru a trăi mai ales în imaginația artiștilor»⁸¹. De aci semi-libertinajul zeilor homerici, de aci umanizarea lor stilizată și vie; s-a zis că nu există o religie a lui Homer, ci o lume de imagini estetice⁸². Poate că situația nu e așa de simplă, ci ceva mai complexă. Evlavie se află și în poemele homerice, dar ea e umbrită de marea strălucire a artei și de abundența ontologiei umane. Tragismul războiului troian n-a lăsat să transpire mai mult. În *Odiseea*, evlavia se prezintă mai manifest.

Critica făcută de autorii patristici mitologiei homerice este, cum am spus, în mare măsură, reluarea unei atitudini din epoca clasică și este orientată moral-religios împotriva unor obiective strict mitologice, folosite ca elemente artistice. Această critică protestează împotriva nivelării divinului cu umanul și a tuturor consecințelor care derivă din această nivelare. Se protestează nu atât împotriva existenței mitologice înseși a zeilor, cât împotriva felului în care e dusă această existență. Unii autori ca Aristide, Tațian și Teofil sînt mai aspri, alții ca Justin și Atenagora sînt ceva mai toleranți; acesta din urmă precizează că el nu vrea să blameze existența statuilor, adică a zeilor și citează teoria elenică despre legătura dintre zei și statui, întrucît nu există alt mijloc de a avea acces la divinități. Negativismul moral al zeilor anulează, după Aristide, unitatea naturii lor și duce la tăgăduirea lor ca zei. Aceasta va provoca inventarea a diferite mijloace de salvare a zeilor: alegorism moral, naturist etc. Aproximarea întrupării Dumnezeuului creștin de metamorfozele zeilor elenici e numai anunțată, fără o aprofundare comparatistă. Concluzia generală este că așa-numiții zei n-au fost zei, ci oameni, ceea ce încercase să demonstreze la vremea sa Evhemeros.

Justin și Tațian combat ideea de destin din literatura și credințele elenice, opunîndu-i ideea de libertate și de răspundere. Dacă, zice Justin, totul stă în puterea destinului, atunci liberul arbitru devine inutil și oamenii sînt inocenți față de tot ceea ce săvîrșesc rău, destinul este, simultan, cauza binelui și a răului, ceea ce e o contradicție, iar virtutea și

78. *Cuvînt îndemnător către greci*, 24, Ed. Otto, în «Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi», t. II, p. 82.

79. Pierre Maxime Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, F. Alcan, 1934, p. 139.

80. *Ibidem*, p. 140, n. l. 81. *Ibidem*, p. 146.

82. Louis Gernet et A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, în «L'Evolution de l'humanité», Paris, La renaissance du livre, 1932, p. 107-109.

viciul n-ar însemna nimic ; omul n-ar fi vrednic de răsplată sau de elogiul dacă n-ar alege binele din proprie inițiativă⁸³. Tațian critică sever destinul legat de zodiac, operă a zeilor ; toți, judecători și acuzați, ucigași și victime, bogați și săraci ar fi produsul aceluiași destin ; orice naștere oferă, ca într-un teatru, divertisment demonilor, despre care se poate spune ce zicea Homer : «Zeii în hohote lungi la ris se porniră cu toții (*Iliada*, I, 599). Zeii, ei înșiși cu Zeus în frunte, stau sub jugul destinului, fiindcă sînt stăpîniți de patimi omeneste⁸⁴. Noi însă sîntem superiori destinului și nu acceptăm ideea că acesta prezidează nașterile ; «nu ne-am născut spre a muri, ci murim din cauza noastră înșine ; liberul nostru arbitru ne-a pierdut ; noi, cei liberi, am devenit robi, am fost vînduți din cauza păcatului»⁸⁵. Se proclamă, cu alte cuvinte, libertatea desăvîrșită a omului. Apologetii creștini nu ating problema destinului la Homer, ci combat elementele contemporane cu ei ale acestei credințe, în special horoscopul, legat de credința în zodiac. Buchetul de virtuți pe care le enumără Tațian în capitolul 11 al operei sale *Către greci*⁸⁶ denotă o orientare — în mare măsură nouă — față de mentalitatea elenică curentă⁸⁷, orientare în care se pare că unele elemente stoice se îmbină cu esență paulină.

HOMER ȘI CULTURA ELENICĂ ÎN PERSPECTIVA SECOLULUI AL II-LEA PATRISTIC

Între adevăr, mit și poezie. — Cum era firesc, autorii patristici ai secolului al II-lea combătînd mitologia homerică se lovesc de labilitatea mitului și a poeziei, pe care ei le privesc nu din punct de vedere elenic, ci din punctul lor de vedere, pe care ei îl numesc adevăr, fără a exclude însă unele canale comunicante între aceste puncte de vedere.

Fără excepție, acești autori au ca punct de plecare și reper în pleoaria lor critică adevărul, pe care ei îl opun fanteziei exuberante a mitului și nelimitatei mobilități a artei homerice și poetice în general. Mitul, într-o societate ciștigată de raționalism sau evoluînd spre acesta, derutează și clatină pe cei ce au sau vor să aibă un suport sigur în concepția lor despre lume. De aceea, unii dintre apologeti, ca Aristide, de exemplu, merg pînă acolo încît elaborează o nouă împărțire a lumii după criteriul depărtării sau apropierii de adevăr ; el susține că oamenii se împart în adoratori ai zeilor, în iudei și în creștini⁸⁸. Cei mai departe de adevăr erau adoratorii zeilor ; iudeii erau mai aproape de adevăr decît celelalte po-

83. *Apologia*, I, 43, 2—8, p. 76.

84. *Către greci*, 8, p. 8.

85. *Ibidem*, 9, 11, p. 10, 11, 12.

86. *Ibidem* 11, p. 11, 12. Autorul declară că el renunță la domnie, la bogăție, la onoruri militare, urăște desfrîul, nu-l interesează lăcomia, nu luptă pentru a fi încununat, a renunțat la nebunia gloriei, disprețuiește moartea, nu ține seamă de boală, mîhnirea nu-i roade sufletul. «Dacă sînt rob, îmi rabd robia ; dacă sînt liber, nu mă mîndresc cu noblețea nașterii mele. Văd că soarele e același pentru toți și aceeași moarte amenință pe toți».

87. T. Imamichi — Fukuoka. *Die Notizen von der Metamorphose der Klassischen Ethik bei den griechischen Kirchenvätern*, în «*Studia Patristica*», vol. V, 1962, p. 499—507.

88. *Op. cit.* 2, p. 5.

poare, iar creștinii sînt și mai aproape, ba l-au și găsit, căci «așa cum am aflat din scrierile lor... ei cunosc Divinitatea ziditoare și creatoare a toate»⁸⁹. Alți autori patristici au scris lucrări intitulate *Despre adevăr*, ca Meliton de Sardes și Apolinarie de Hierapolis⁹⁰. Creștinii, zice Justin, spun lucruri adevărate, uneori asemănătoare acelorora ale poezilor și filozofilor, dar numai ei o fac sprijinindu-se pe demonstrație⁹¹, noțiune des folosită de apologeți. Teofil cere har de la Unicul-Dumnezeu ca să le poată spune pe toate cu exactitate, conform cu adevărul, după voința sa⁹². Autolic e îndemnat de convorbitorul său să compare cele spuse de el (Teofil) cu cele afirmate de ceilalți spre a afla adevărul⁹³. Același Teofil critică coniectura și inventivitatea sau născocirea umană, care nu sînt același lucru cu adevărul⁹⁴. Critica se referă la ipoteza învățaților greci despre o lume necreată, idee opusă celei admise de autorii patristici. Uneori acești autori încearcă să explice de ce elenii nu au adevărul sau sînt încă departe de el. După Tațian, sofistii lor au încercat să falsifice lucrurile găsite la Moise și la discipolii acestuia, întii ca să pară că spun ceva personal și al doilea pentru că au acoperit cu o poleială retorică ceea ce n-au înțeles «pentru ca să prezinte pe nedrept adevărul drept mitologie» (ὡς μυθολογίαν τὴν ἀληθῆσαν παραβραβεύωσιν)⁹⁵. Teofil e de părere că grecii nu citează istoria adevărului (Scriptura, haldeii etc.), întrucît ei de-abia de curînd au început să cunoască această istorie sau literatură; de altfel, ei înșiși mărturisesc, unii că alfabetul a fost descoperit de haldei, alții de către egipteni, iar alții de către fenicieni⁹⁶. Explicații mai mult ingenioase decît adevărate și pe care Justin și alții le vor corecta parțial privind lucrurile uneori din alt punct de vedere.

Reținem însă de la Tațian aprecierea că grecii au mitologizat adevărul. Evident, afirmația nu privește decît pe poeți, sau în primul rînd pe poeți, în frunte cu Homer. Termenul și ideea de mit implică o mulțime de sensuri pe care cei vechi le-au cunoscut și cărora le-au dat, adesea, interpretări corecte, adică conforme cu specificul și mobilitatea mentalității populare care le-a creat. Mitul (μῦθος) e forța rudimentară, prelogică a spiritului opusă logosului, e basmul, dar e mai ales forma naturală a istoriei și filozofiei neamului omenesc alcătuită din suma amintirilor istorice vii ale poporului din care acesta păstrează și cultivă pe cele mai actuale⁹⁷. Mitul discreditat în antichitate, dar și după aceea, pînă în zilele noastre, a început să fie reconsiderat și apreciat mai atent în valențele sale. El e considerat ca o conștiință înaintea conștiinței, ca o filozofie înaintea filozofiei, ca o expresie a ființei reguloare a imaginii universului și a conduitei umane, ca un drum spre valori. Există, în ordinea mitică, un tip de adevăr, o formă de înțelegere care va dura chiar în pe-

89. *Ibidem*, 14, 2: 15, 3; 16, 1; 17, 2, p. 22, 23, 25, 27.

90. Eusebiu, *Istoria bisericească*, IV, 26, 2: 27, Ed. G. Bardy, 1952, în «Sources chrétiennes», nr. 31, p. 208, 212.

91. *Apologia* I, 20, 3: 23, 1, p. 42, 48.

92. *Către Autolic*, 111, 23, p. 252.

93. *Ibidem* II, 34, p. 184.

94. *Ibidem* II, 8, p. 114: „Ἐὶ σομφὸν γὰρ ταῦτα καὶ ἀνθρωπίνῃ

ἔννοια ἐφθέγγαντο καὶ οὐ κατὰ ἀλήθειαν“.

95. *Către greci*, 40, p. 41.

96. *Către Autolic*, 111, 30, p. 268.

97. U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Einleitung in die griechische Tragödie*, Berlin, 1921, p. 97.

rioadă apariției reflecției; el include ansamblul moralei, speculației și imaginației și începe să fie «depueerilizat»⁹⁸. În acest sens pozitiv, Platon acordă o deosebită importanță mitului pentru rolul lui decisiv în educație; de aceea el recomandă ca să fie acceptat «mitul frumos» și să fie respins mitul urit. Hesiod și Homer au spus și spun oamenilor «mituri mincinoase». Or, minciuna frumoasă este reprobabilă⁹⁹.

Grație probabil și acestei trăsături, mitul a fost desconsiderat în antichitate, mai ales pe măsură ce progresează raționalismul. Tradiția de deprețiere a mitului a continuat până în perioada patristică, care îl interpretează în general negativ, dar nu exclusiv negativ. Fiindcă mitul era socotit vid de orice conținut ontologic și logic, credincioșii erudiți ai zeilor au început încă devreme să mascheze vidul prin interpretări naturiste și alegorice, pe care apologeții creștini le cunosc și le critică. «Dacă, zice Aristide, istoriile despre zei sînt mitice, ele nu sînt decît numai vorbe. Dacă ele sînt lucruri naturale, atunci nu sînt încă zei cei ce au făcut și au pătimit acestea, iar dacă aceste istorii sînt alegorice, atunci ele sînt mituri și nimic altceva»¹⁰⁰. Indiferent dacă aceste aprecieri se referă la interpretările orifice (cum crede Geffcken), sau la altele, esențialul este că Aristide vede sub aceste interpretări dispariția zeilor, lucru confirmat de Atenagora cînd combate logosul «physikos», sau explicația naturistă a zeilor¹⁰¹, și mai ales de Tațian care îndeamnă pe greci să nu vadă în mituri și în zei simple alegorii, pentru că, redusă la această expresie, divinitatea se mistuie «și la noi și la voi»; Metrodor de Lampsac, în cartea sa *Despre Homer*, judecă naiv, zice Tațian, cînd reduce totul la alegorie; el spune că nici Hera, nici Atena, nici Zeus nu sînt ceea ce cred, acei care le-au dedicat incinte și temple, ci doar substanțe ale naturii și puteri organizatorice ale elementelor; aceeași este situația lui Achile, Hector, Agamemnon, a tuturor grecilor și barbarilor cu Elena și Paris, despre care veți spune că fiind de aceeași natură au fost imaginați de poeți și că nici unul din ei n-a existat¹⁰². Crisip, Diogene de Babilon, stoicii din cartea a II-a a tratatului *De natura deorum* a lui Cicero, Heraclit, Strabon, Filon și alți interpreți ai mitologiei foloseau alegoria ca vâl de acoperire a absurdităților miturilor, ca «antipharmakon» contra unui ateism aparent¹⁰³. Epicureii în frunte cu Filodem combăteau energic această poziție. Ea era apărată de critici literari și de filozofi care nu suportau absurditățile și incongruențele unei mitologii pe care raționalismul și «kalok'agathia» elenică nu le mai admiteau. Citînd trei scene din lupta zeilor (*Iliada*, XXI, 337 ș.u.; XX, 61 ș.u.; V, 757 ș.u.), autorul tratatului

98. H. Duméry, *Philosophie de la religion*, tome second, «Bibliothèque de Philosophie contemporaine», Paris, (Presses Universitaires de France), 1957, chapitre IX: «Mythe et «Mythistoire», p. 153-164. A se vedea mai ales paginile pătrunzătoare ale lui Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, p. 9 ș.u.; Idem, *Mythes, rêves et mystères* (Les Essais LXXXIV), Gallimard, 1957, p. 17 ș.u.; Idem, *Traité d'Histoire des Religions*. Nouvelle édition revue et mise à jour, Payot, Paris, 1964, p. 319 ș.u., 360 ș.u.

99. *Republica*, II 377 b c d e. 100. *Op. cit.* XIII, 7, p. 21.

101. *Solite pentru creștini*, 22, p. 139-141. 102. *Către greci*, 21, p. 23-24.

103. J. Geffcken, *op. cit.* Einleitung, p. XVIII-XIX, 81.

Despre sublim apreciază : «Dar aceste lucruri sînt grozave și dacă n-ar fi luate în sens alegoric, ar fi cu totul nelegiuite și nepotrivite. Mie însă mi se pare că Homer, povestînd despre rănile zeilor, despre învrăjbirile, răzbunările, lacrimile, prinsorile și încercările lor de tot felul, a făcut — pe cît i-a stat în putere — din oamenii de pe vremea războiului troian zei și din zei oameni... Mult mai izbutite decît descrierea luptei dintre zei sînt acele versuri care ne înfățișează divinitatea neîntinată și cu adevărat pură în măreția ei» și exemplifică cu o călătorie a lui Poseidon pe ape (*Iliada*, XIII, 18, 19, 27—29)¹⁰⁴. Alegorismul era deci considerat o necesitate stringentă.

Unii din autorii patristici împărtășesc, cu anumite rezerve, această părere. Justin, spre exemplu, zice că faptele fiilor lui Zeus se povestesc pentru folosul și îndemnul celor supuși procesului de educație, căci toți socotesc lucru bun ca să imite pe zei¹⁰⁵. Plecînd de la ideea că Iisus este Fiul lui Dumnezeu, Sfîntul Justin susține că «toți scriitorii numesc Dumnezeu pe părintele zeilor și al oamenilor». De aceea, Logosul-Hristos, Fiul lui Dumnezeu, are cîte ceva comun cu fiecare din zeii eleni : cu Hermes pe care voi îl numiți vestitor al lui Dumnezeu ; cu unii din fiii lui Zeus faptul de a fi fost răstignit și de a fi pătimit, deși zeii au suferit altfel, iar Hristos din fapte apare superior zeilor ; nașterea din Fecioară o are comună cu aceea a lui Perseu, iar vindecările de schiopi, paralizici, slăbănogi și învierile din morți vor părea asemănătoare cu acelea ale lui Asclepios¹⁰⁶. În alt text, scriitorul din Flavia Neapolis e și mai decisiv : răstignirea, moartea, învierea și suirea la ceruri a lui Iisus Hristos, «Învățătorul nostru», zice el, nu reprezintă nimic nou față de cei numiți fiii lui Zeus, la eleni ; și enumără pe Hermes «cuvîntul tălmăcitor și învățător a toate», pe Asclepios care era medic și care după ce a fost trăsînit a fost ridicat la cer, pe Dionysos care a fost sfișiat de titani, pe Heracle care ca să scape de chinuri s-a dat pe sine focului, pe Dioscuri din Leda, pe Perseu din Danae și pe Belerofont care născut din oameni s-a înălțat pe Pegas¹⁰⁷. Cu aceasta, Justin nu transformă în mitologie viața lui Iisus, asemănînd-o ontologic și religios cu aceea a zeilor cu care-l compară ; și aceasta nu numai pentru că Logosul Hristos trăise adevărat ca om, în istorie, în vremea lui Pontiu Pilat și a lui Tiberiu Cezar, cu 150 ani înainte, lucru asupra căruia apologetul stăruie¹⁰⁸, ci și pentru că miturile elenice goale de orice realitate erau de o incongruență și absurditate care speriau chiar pe partizanii lor. Alegoria acoperea destul de precar fondul mitului, dar oricum îi făcea un serviciu. Justin și ceilalți autori patristici acceptă alegoria parțial, cu deosebire cînd e vorba de edificare morală. Cînd Celsus, el însuși un alegorizant, avea să obiecteze creștinilor folosirea alegoriei, Origen, după circa 60—70 ani, avea să răspundă că alegoria este utilizabilă dacă cuprinde elemente sănătoase, dacă are substanță (hypostasin) și dacă zeii sînt vrednici de adorat¹⁰⁹. Era exact ceea ce lipsea alegoriei aplicată miturilor elenice. Cînd același

104. IX, p. 36—37. Sublinierea ne aparține. 105. *Apologia*, I, 21, 4, p. 44.

106. *Ibidem*, I, 22, 1—6, p. 46. 107. *Ibidem*, I, 21, 1—2, p. 44.

108. *Ibidem*, I, 20, 1 ; 30, p. 46, 58 ; 13, 3, p. 28 ; 40, 6, p. 72 ; 46, 1, p. 80 ; 61, 13, p. 100.

109. *Contra lui Cels*, III, 23, Ed. P. Koelschau, I, p. 219.

Celsus reproșează creștinilor că aceștia nu acceptă să considere ca zei pe Dioscuri, pe Heracle și pe ceilalți despre care se acreditase convingerea că fuseseră oameni, același Origen răspunde «că Iisus a fost văzut de proprii Săi discipoli»¹¹⁰. Ceea ce, evident, nu se întâmplase cu zeii elenilor decât în imaginația lui Homer și a celorlalți poeți. Dar mitul nu era numai un vid, ci și repugna prin absurditățile sale privite sub raport moral. Justin acceptă, cum am văzut, ideea mai veche că mitul are o funcție educativă. Platon, Aristofan și atîția alții militaseră — cum am spus — pentru această funcție și-i creaseră o atmosferă favorabilă. Homer, Hesiod și ceilalți poeți aveau și mituri frumoase, dar și mituri inacceptabile din punctul de vedere moral, din care autorii patristici obișnuiau să privească lucrurile. Iată de ce Justin după ce notează, ca majoritatea elenilor, folosul educativ al miturilor, se grăbește să precizeze: «Departate însă de o minte sănătoasă o asemenea idee despre zei, anume că însuși conducătorul și creatorul a toate, Zeus, a fost paricid, că a fost născut dintr-un tată ca al său și că, obsedat de dragoste și de plăceri rușinoase, ar fi mers la Ganymede și la multe femei cu care ar fi desfrînat și că fiii lui au săvîrșit lucruri asemănătoare»¹¹¹. Această apreciere pare a include o contradicție în atitudinea Sfîntului Justin: ducă ce a semnalat o serie de asemănări ale fiilor lui Zeus cu Fiul lui Dumnezeu, Logosul-Iisus Hristos, mergînd pînă la a afirma că coreligionarii lui «nu aduc nimic nou» în această privință, acum respinge ceea ce mai înainte părise că aprobă. În realitate, Justin nu condamnă decît elementele urite ale miturilor, pe care le atribuie acțiunii nefaste a demonilor.¹¹² Aceștia au inventat miturile înainte de întruparea Logosului, alterînd și mistificînd prin așa-zișii fii ai lui Zeus profețiile Vechiului Testament referitoare la Hristos și dîndu-le caracter de povești miraculoase și asemănătoare spuselor poezilor¹¹³. Despre Hristos creștinii nu cred că a săvîrșit necurățiile sau faptele lui Dionysos, Apolon, Persefona, Afrodită etc.¹¹⁴. Tratarea favorabilă a părților pozitive ale mitului se datorește, probabil, încercării de a atrage simpatia din partea autorității romane; tratarea critică a părților negative vrea să fie un avertisment dat fraților convertiți sau pe punctul de a se converti. Mitul flotează astfel între a fi și a nu fi. Atitudine parțial asemănătoare aceleia a lui Platon.

Mitul cu caracterul său incert și în continuă îmbogățire, mobilitate și pătrundere în zone neașteptate oferă un neprețuit material poeziei și artei. Autorii patristici ai secolului al II-lea nu apreciază în chip deosebit poezia și arta pentru că acestea reprezintă, într-un fel, simbolul variat dar seducător și periculos al erorilor elenice¹¹⁵, îndeosebi al mistificărilor demonice. Totuși, cei mai culti și înaintați dintre ei știu că Homer e mare și glorios prin arta lui poetică, grație căreia el poate face și bine și rău. Dacă *Iliada* este înainte de orice o operă de artă¹¹⁶, iar poezia e o

110. *Ibidem*, III, 23, I, p. 220. 111. *Apologia* I, 21, 5—6, p. 44, 46.

112. *Ibidem*, 25, 3, p. 50. 113. *Ibidem*, 54—60, p. 90—93. 114. *Ibidem*, 25, 1—2, p. 50.

115. M. E. Egger, *Essai sur l'histoire de la critique chez les grecs*, Paris, 1849, p. 295.

116. P. Mazon, *Homère, Iliade*, t. I (Collection des Universités de France), Paris, «Les Belles-Lettres», 1961, *Préface*, p. V.

căldură sfântă, o povară care vrea să ne precipite în zone auguste, după cuvîntul lui Bremond¹¹⁷, e clar că mitul are aci un rol însemnat în elaborarea măiestriei artistice, iar apologeții creștini își dădeau seama de acest lucru. Oricît de întransigentă este, uneori, atitudinea lor, ei știu să citeze chiar pentru principiile sau situațiile negative pe care le combat, versuri ori grupe de versuri frumoase, sugestive, de înalt nivel artistic, din Homer, Hesiod, literatura orfică, sibilică și din ceilalți poeți. Chiar dacă aceste texte sînt citate după florilegii, ele denotă simț artistic la cei ce le prezintă. Impresionează, de exemplu, felul în care Atenagora știe să dozeze în trei reprize grupe de versuri din Iliada spre a sublinia tristețea și durerea lui Zeus pentru moartea lui Hector și a lui Sarpedon, doi fii pe care pretinde că-i iubește, dar pe care nu vrea sau nu poate să-i scape de la moarte¹¹⁸. Teofil, deși inferior lui Atenagora, știe să citeze versuri frumoase din Hesiod, Aratos și Sibilă¹¹⁹. Atenagora și Tațian descriu uneori cu exactitate și cu sugestive detalii statui ale zeilor¹²⁰ și ale oamenilor, îndeosebi ale poeteselor¹²¹. Prin aceasta apologeții creștini se arată a fi înțeles complexitatea actului și operei artistice, a cărei valoare, oricît de umbrită de criterii neartistice, nu poate fi anulată.

Secolul al II-lea patristic va fi înțeles, probabil, cuvîntul lui Aristotel că Homer reușește să facă plăcut pînă și absurdul¹²². Această operație care implică talent sau geniu a făcut obiect de cercetare din partea a numeroși critici literari ai operelor homerice ale căror nume ne-au fost transmise de Tațian, în bună parte, cum am văzut. Filodem, filozof și critic epicureu (circa 110—20 î.d.Hr.), sirian din Gadara, căruia profesorul D. M. Pippidi i-a consacrat frumoase pagini de analiză¹²³, notează că în elaborarea operei lor poeții nu folosesc demonstrația nici personală nici pe a altora, probabil pentru că cuvintele îndemnătoare, elogioase, mîngîietoare și sfătuitoare nu au aceeași misiune ca demonstrația¹²⁴. Problema demonstrației de care autorii patristici făceau atîta caz în operele lor era deci un capitol frămîntat de estetica elenistică în care însă păreri erau împărțite, școala epicureică susținînd inutilitatea ei în actul de creație poetică. Demonstrația patristică era socotită necesară atît pentru susținerea credinței prin texte mesianice și fapte istorice mai apropiate sau mai depărtate, cit și pentru menținerea unui nivel documentar care să creeze atmosferă și încredere. Prin demonstrație se punea în mișcare rațiunea logică și mai puțin logică și se asigura adevărul, adică prezența

117. *La poésie pure*, Paris. Grasset, 1926, p. 27.

118. *Solie pentru creștini*, XXI, p. 137.

119. *Către Autolic*, II, 5, 6, 8, 31, 36, p. 106, 107, 114, 176, 177, 190, 192, 194, 196.

120. *Solie pentru creștini*, XVII, p. 133.

121. *Către greci*, 33, p. 34, 35.

122. *Poetica*, XXIV. 1460 b, p. 90.

123. *Formarea ideilor literare în antichitate* — Schiță istorică, București, Ed. Casa Școalelor, 1944, p. 117—128.

124. Philodemos, *Ueber die Gedichte*, Fünftes Buch, Griechischer Text mit Uebersetzung und Erläuterungen von Christian Jensen, Berlin, 1923, col. I, r. 12—15, 26—33, p. 5. Titlul va fi redat de aci înaltele în românește: *Despre poezii*. Despre Filodem din Gadara, cf. și *Wilhelm von Christ's Geschichte der griechischen Litteratur*, Sechste Auflage, Unter Mitwirkung von O. Stählin, bearbeitet vom W. Schmid, în «Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft» hrsgb. von Dr. Iwan von Müller, Siebenter Band, Zweiter Teil, Erste Hälfte, München, 1920, p. 371—374.

și acțiunea Divinității. Poezia e o demonstrație prin ea însăși și nu urmărește scopuri practice sau educative. Homer, zice Filodem, a zugrăvit realitatea cum spuneau Neoptolem din Parion, stoicii, peripateticii și cinicii, dar el se îndoiește că poetul ar fi făcut-o în chip educativ, chiar când se vorbește despre datorie¹²⁵. Poemele frumoase nu sînt totdeauna edificatoare, iar foarte multe compuneri reușite din punct de vedere moral nu sînt adevărate poeme¹²⁶. Nivelul operei poetice depinde, precizează Filodem, de buna calitate a elaborării poetice, de pasiunea poetului și de alegerea materialului, căci și un mit inept (mythos alogos) poate fi prelucrat poetic. Poet desăvîrșit și de calitate e considerat acela care poate selecta materialul; în privința organizării lui sînt citați ca exemple Homer și Sofocle¹²⁷. Pot autorii patristici să considere pe Homer ca pe unul care și-a selectat materialul pentru elaborarea poemelor sale, cînd Filodem însuși, cu aproape două secole înaintea lor, făcea următoarea apreciere incluzînd, fără îndoială, și pe autorul Iliadei în ea: «Ce nevoie este ca poezii să înfățișeze limpede și concis realul, cîtă vreme întîlnim în operele lor nu numai întîmplări mincinoase, dar și din cale afară de absurde, înfățișate cu cea mai mare vivacitate?»¹²⁸. Această apreciere, îndeosebi partea a doua a ei, a trecut aproape textual în operele apologetilor. De aceea, zice Filodem reproducînd teza cuiva, dacă proza are nevoie de Homer, în măsura în care dreptatea înseamnă imitarea lui Aristide, sinceritatea imitarea lui Fokion, înțelepciunea imitarea lui Epicur, politica imitarea lui Pericle, iar pictura înseamnă imitarea lui Apelles etc., inclusiv aceea a viciilor lor, totuși nu se cuvine ca Homer, Euripid și alții admirați la fel «să fie imitați în toate». E necesar să cunoaștem mai întîi acel «ce se cuvine»; limbajul sau expresivitatea potrivite fiecărui personaj nu trebuie apreciate separat, lăsînd la o parte fondul de idei care are o importanță mai mare decît forma¹²⁹. Mi se pare, notează încă Filodem, că expresivitatea e strîns-legată de conținut¹³⁰. Concepție avansată pe care autorii patristici o apreciau cu siguranță, dar nu atît în sensul indicat de Filodem, adică indiferent de felul țintutei personajului, ci în sensul ca faptele acestuia să fie virtuozitate. După ce a altercat pe Homer, spunîndu-i: «Taci, Homer, un zeu nu se înfurie», Atenagora — ceva mai departe — se adresează lui Apolon: «O, profet înțelept, care prevezi cele ce se vor întîmpla altora, nu ai prevăzutuciderea aceluia pe care-l iubesti, ci ți-ai ucis prietenul cu propria-ți mină»¹³¹. E o replică de o aspră ironie la o autoprezentare pe care zeul și-o face într-o piesă a lui Euripid (*Alcestis*, 8—9).

Proclamarea lui Filodem: «A circumscrie (sau a explica) măreția lucrurilor care dețin adevărul înseamnă a lua cunoștință de toate»¹³² coincide într-un anumit sens cu principiul «adevărului» susținut de scriitorii

125. *Ibidem*, col. II, r. 3—5; D. M. Pippidi, *op. cit.* p. 122 și nr. 8.

126. D. M. Pippidi, *op. cit.* p. 122—123.

127. Filodem, *op. cit.*, col. VII, r. 18—31, p. 21, Jensen.

128. *Ibidem*, col. IV, r. 6—13, Jensen, trad. D. M. Pippidi, *op. cit.*, p. 124.

129. *Ibidem*, col. XXXI, r. 1—36; col. XXXII, r. 1—10, p. 69, 71, Jensen.

130. *Ibidem*, col. XII, n. 10—13; p. 31, Jensen.

131. *Solie pentru creștini*. XXI, p. 138.

132. *Ibidem*, col. V, r. 29—31, p. 17, Jensen.

patristici, cu aproape două veacuri mai târziu. Adevărul poeziei, care după Filodem seamănă cu miturile proprii, istoriile, adevărul și particularitățile lui *Timatios*¹³³, nu este, desigur, identic cu acela propus și susținut de apologeții creștini, dar ele au elemente comune, care, deși ieșite din orientare și din izvoare diferite, le-au dat posibilitatea să coexiste în cadrul aceleiași culturi a antichității. În fond, oamenii au avut întotdeauna nevoie de adevăr, măt și poezie în doze care să permită evoluția specificului ficcării spre o realizare deplină, spre o pleromă. Evoluția de la mit la logos nu s-a făcut linear, automat sau brusc, ci prin zigzaguri, prin reveniri sau repetări care nici pînă azi nu s-au isprăvit. Mitul și logosul se întrepătrund și se ajută.

Inspirația poetică în perspectivă patristică. — Autorii patristici ai secolului al II-lea apreciază valoarea de fond și artistică a operelor poezilor greci în frunte cu Homer și după criteriul inspirației acestor opere adică după specificul și nivelul pnevmatologic la care divinitatea sau divinitățile respective ridică și realizează viziunea și frămîntarea poetului.

Problema inspirației era cunoscută de cei vechi, fiindcă înșiși Homer, Hesiod și alții invocă muza sau muzele, cărora nu prea târziu lumea greacă le-a înălțat și temple. Exegeți, filozofi și critici eleni vor relua ulterior această problemă. Democrit din Abdera va zice că frumoase pot fi numai creațiile poetice elaborate «cu entuziasm și cu insuflare sacră» sau «prin părtășie la firea divină, îndumnezeitoare»¹³⁴. El socotea starea de inspirație ca o exaltare aproape de nebunie. Platon, analizînd problema în dialogul său *Ion*, după ce compară puterea muzei cu magnetul și semnalează că «poetul e un lucru ușor, înaripat și sfînt și care nu poate crea înainte de a fi inspirat și de a fi lipsit de minte», precizează că poezii nu prin tehnică elaborează și exprimă creațiile lor, ci printr-o putere sau împărtășire divină. «Zeul ia acestora mințile și se servește de ei ca de slujitori și profeți divini, pentru ca noi, cei ce ascultăm, să știm că nu ei sînt cei ce spun aceste lucruri de o așa de mare valoare — întrucît ei nu mai judecă —, ci zeul însuși este cel care vorbește și prin el ni se adresează nouă»¹³⁵. E de remarcant că inspirația, adică pătrunderea duhului zeesc în poet, se face cu prețul intrării minții în penumbră, lucru care pare admis și de Atenagora în actul respectiv, atunci cînd vorbește despre cuvintele lui Moise, Isaia, Ieremia și ale altor profeți de care Duhul s-a servit așa cum flautistul se servește de flautul său¹³⁶. La opusul lui Platon și Democrit, Aristotel pune originea poeziei în natură, mai precis în instinctul imitației și acela al armoniei și ritmului¹³⁷. Horațiu va imita pe Aristotel.

Autorii patristici ai secolului al II-lea sînt, în general, de acord cu rolul divinității în actul inspirației, dar fac deosebire între adevărul și ră-

133. *Ibidem*, col. V, r. 26—29, p. 17, Jensen. 134. D. M. Pippidi, *op. cit.* p. 22 și n. 19.

135. *Ion*, 533 d, e, 534 b c d, ed. I. Burnet.

136. *Solite pentru creștini*, IX, p. 127: «Care (profeții) leșți din propriile lor minți». Desigur, e o concesie pe care Atenagora o face concepției elenice la acest capitol pentru a cîștiga pe partenerii săi necreștini.

137. *Poetica*, IV, 1448 b la D. M. Pippidi, *Problema inspirației la Aristotel și Horațiu (Poetica, XVII — Ad Pisones 309)*, Apendice la Aristotel, *Poetica*, p. 230.

tăcirea exprimată de gura profeților sau a poeților după puritatea sau impuritatea acestei divinități. Homer și Hesiod, zice Teofil, socotiți inspi-rați de muze, au vorbit din imaginație și eroare, însuflați nu de un duh pur, ci de unul impur, adică de demon¹³⁸. Criteriul deosebirii între duhul pur și cel impur este că cel pur comunică adevărul, pe când cel impur eroarea sau minciuna; la rîndul lui, adevărul este identificat de o jude-cată aproximativă, pe care am putea-o numi bunul simț al vremii; ve-chimea își are și ea aci greutatea ei. Hesiod, de pildă, nu spune adevărul cînd susține că din Haos au ieșit Erebosul, Pămîntul și Erosul care stă-pînește peste zei și peste oameni, întrucît divinitatea nu poate fi biruită de plăcere, atunci cînd chiar și oamenii, dacă-s înțelepți, se abțin de la plăcerea rușinoasă și de la pofta rea¹³⁹. Homer, zice același Teofil, nu spune adevărul despre întemeierea cetăților; dar versul homeric nu e citat corect; în *Iliada* (XX, 217), e vorba numai de întemeierea Troiei; se pare că Teofil l-a potrivit ca să poată fi aplicat la toate cetățile¹⁴⁰. În cazul acesta nu Homer, ci Teofil e de vină, afară numai dacă versul ho-meric e citat de apologet după o ediție purtînd lecțiunea corespunzătoare textului redat de el. Genealogiile, notează același Teofil, sînt arătate de Sfîntul Duh în cărțile lui Moise și ale profeților care sînt mai vechi și mai veridice decît ale tuturor prozatorilor și poeților greci; a prezenta pe Apolon și pe Orfeu ca inventatori ai muzicii, înseamnă a uita că aceștia au trăit mulți ani după potop¹⁴¹. După cartea Facerii (IV, 21), Iubal, fiul lui Lameh, «e tatăl tuturor celor ce cîntă din chitară și din cimpoi».

Demonii, crede Justin, au imitat sau au înțeles greșit pe profeți, în-deosebi pe Moise, a cărui proorocie: «Nu va lipsi sceptru din Iuda, nici toiag sîrmuitor... pînă ce va veni Împăciuitorul...» (Fac. XLIX, 10) făcută pentru Hristos, au aplicat-o fiilor lui Zeus; Platon însuși a luat ideea despre facerea lumii dintr-o materie informă de la Moise, primul profet și mai vechi decît scriitorii grecilor¹⁴². Uneori, acordul poeților cu pro-feții se datorește, cum am mai spus, raptului pe care cei dintîi l-au săvîrșit asupra celor de al doilea, ca în cazul lui Pindar, Euripid, Arhiloh, Eschil, Simonide, Sofocle, atunci cînd vorbesc despre suferința, soarta și lipsurile omului; toți aceștia însă au trăit în urma Legii și a profeților¹⁴³. Teofil, anulînd aproape ceea ce spusese în altă parte, face un pas înainte cînd susține că Homer, Hesiod și Orfeu, au învățat din preștiința divină, după propria lor mărturisire; ei spun că în vremea scriitorilor au existat pre-zicători și profeți și că elevii acestora au compus opere exacte. Cu atît mai mult creștinii, care cunosc adevărul, care sînt instruiți de sfinții profeți și primesc pe Sfîntul Duh; profeții sînt de acord între ei¹⁴⁴. Prin duhul profetic, precizează Justin, Divinitatea conduce neamul omenesc mereu la «deliberare și reamintire», arătînd că ea se preocupă și se îngrijește de el¹⁴⁵. Unii poeți sînt mai aproape, alții mai departe de puritatea du-

138. *Către Autolic*, II, 8, p. 118.139. *Ibidem*, II, 12, p. 130.140. *Ibidem*, II, 30, p. 172, 173 și n. 5.141. *Ibidem*, II, 30, p. 174.142. Justin, *Apologia I*, 54, 4, 5, 6; 7, 8, 9, 10; 59, 1-2, p. 90, 94, 96.143. *Către Autolic*, II, 37, p. 198, 200.144. *Ibidem*, III, 17, p. 238.145. *Apologia I*, 44, II, p. 78.

hului profetic; unii dintre ei fiind purificați de demoni au putut vorbi în același sens cu profeții și au dat prin aceasta mărturie despre monoteism¹⁴⁶, cum e cazul cu Sibila. Atenagora punînd problema mai filozofic zice că poeții și filozofii au procedat conjectural (στοχαστικῶς) mișcați de simpatia suflului divinității ca fiecare să caute și să înțeleagă adevărul; ei n-au reușit însă decît să conceapă, nu să găsească ființa, întrucît n-au apreciat să afle cele ale divinității de la divinitatea însăși, ci fiecare s-a redus la propriile sale forțe; creștinii au ca mărturie pentru cele ce gîndesc și cred pe profeții insuflați de Duhul divin¹⁴⁷. Nu se putea un omagiu mai fin la adresa gîndirii grecești căutătoare de adevăr.

Sibila e pusă alături de profeți și e prețuită prin citarea a numeroase versuri din producțiile de sub patronajul ei. Ea, profeții, poeții și filozofii, afirmă Teofil, au pus în lumină cele despre dreptate, judecată, pedeapsă, providență¹⁴⁸.

Inspirația poetică fiind considerată ca operă a Duhului divin atît de majoritatea clasicismului elenic, cu excepția lui Aristotel și a partizaniilor lui, cît și de autorii patristici ai secolului al II-lea, întîlnirea elenocreștină s-a finalizat, la acest capitol, dialectic, printr-o apropiere destul de transparentă grație mai ales rolului *Sibilei*, obligată să profetească lucruri de sinteză.

CULTURA ELENICĂ VĂZUTĂ CRITIC DE SECOLUL AL II-LEA PATRISTIC

Vorbînd despre Homer, Hesiod și Orfeu, autorii noștri puneau pînă la un punct problema întregii culturi grecești, sau cel puțin a unora dintre cele mai sugestive și clasice aspecte ale ei. Homer era părintele acestei culturi, Biblia elenismului, așa cum s-a spus de atîtea ori. De fapt, el nu era nici teolog, nici mitograf, dar prin arta sa el a contribuit la articularea și unificarea culturii elenice¹⁴⁹. De la Hesiod și raționaliștii ionieni pînă la sfîrșitul antichității, pe o distanță de circa 12 secole, Homer a fost citit, interpretat, studiat, meditat, confruntat cu principii filozofice și poetice, criticat, glosat, transmis prin traduceri, rezumate sau florilegii ca nici un alt autor al lumii vechi, cu excepția Bibliei din perioada elenistico-patristică pînă astăzi. Prin nenumărate fire nevăzute, el sta în legătură cu toate produsele spiritului grec.

Autorii noștri administreează o critică aspră poeziei și culturii grecești în general, întîi sub cuvînt că acestea nu sînt utile sau prea utile și nici suficient de simple spre a fi la îndemîna tuturor. Ce folos a reprezentat faptul, zice Teofil, ca Homer să compună o operă despre războiul troian și să înșele pe mulți, sau ca Hesiod să elaboreze catalogul celor numiți de el zei, ori ca Orfeu să citeze pe cei 360 de zei pe care, totuși, la sfîrșitul vieții i-a înlăturat, vorbînd în *Preceptele* sale de o singură divinitate?

146. *Către Autolic*, II, 8, p. 118.

147. *Solie pentru creștini*, VII, p. 125.

148. *Către Autolic*, II, 9, 31, 38, p. 120, 176, 178, 202.

149. M. Eliade, *Aspects du mythe*, p. 183.

Ce a folosit lui Aratos sferografia ciclului cosmic, ce au folosit lui Euripid, Sofocle și ceilalți autori de tragedii tragediile lor, ori lui Menandru, Aristofan și celorlalți comici comediile lor, sau lui Herodot și Tucidide istoriile lor, lui Pitagora, templele sale, lui Heraclie columnele sale, lui Diogene filozofia sa cinică, lui Epicur dogmatismul care neagă Providența, lui Empedocle ateismul, lui Socrat jurământul pe ciine, pe gîscă și pe platan, lui Platon educația instituită de el, tuturor celorlalți filozofi teoriile lor? Nu-i enumăr pe toți fiind mulți; spun acestea ca să arăt cugetul lor inutil și neevlavios¹⁵⁰. Avem aci o trecere în revistă a unei mari părți a patrimoniului culturii grecești de la Homer la Platon și Aratos. Poate fi luată drept un principiu admis și practicat în literatura patristică a secolului al II-lea această atitudine a lui Teofil față de cultură? Răspunsul variază în general, de la autor la autor, dar el nu e categoric negativ în ansamblul acestei literaturi. Uneori răspunsul este surprinzător de pozitiv, ca în cazul lui Justin, care, într-o teorie proprie, dezvoltă ideea că «Logosul divin a fecundat logosul uman orientîndu-i năzuințele prin cultivarea inteligenței, a binelui și a frumosului... Cei ce au viețuit cu logosul sînt creștini, chiar dacă au fost socotiți aței, cum au fost, de exemplu, la greci, Socrat, Heraclit și cei asemenea lor, iar la barbari Abraam, Anania, Azaria, Misael, Ilie și mulți alții» (*Apologia* I, 46, 3). «Cei ce au trăit și trăiesc cu logosul sînt deci creștini» înainte de Hristos¹⁵¹.

Această creștinare retrospectivă a lumii este, cum se vede, opera diferitelor efecte ale culturii raționale. Cultura nu este deci un act inutil, ci unul necesar, spontan, ajutînd omului și societății să se autorealizeze și caracterizîndu-i în evoluția lor istorică; Teofil și Tațian au elaborat sau au acceptat unele cronologii ori sinopse cronologice referitoare la opera lui Homer, a lui Moise etc., realizînd, prin aceste studii, tot atîtea acte de cultură; de ce au fost ele făcute? Nu erau ele inutile? De ce Atenagora ne-a lăsat un catalog al statuilor celebre ale zeilor?¹⁵² De ce Tațian s-a ostenit special să alcătuiască un catalog a 22 statui de femei executate de 18 artiști, statui în frunte cu aceea a Praxilei ale cărei poezii le socotește ca neavînd nimic folositor și un alt catalog a 11 statui de femei și bărbați executate de 13 artiști, opere pe care sirianul pretinde că le-a văzut personal?¹⁵³ Evident, ca să apere o teză, dar nu numai pentru atît. Însăși critica pe care el o face este un act de cultură, pe care autorul îl prezintă ca atare în fața culturii elenice. Teofil reproșează elenilor nesiguranța lucrurilor despre care au tratat poezii și filozofii lor, fantezia cronologiilor lui Apoloniu Egipteanul și Platon, aceea a descoperirilor lui Dedal, Orfeu și Palamede, conjectura cu care «cel ce pare a fi cel mai înțelept dintre greci» operează cînd tratează despre cetăți, locuitori și popoare, ceea ce revine la a recunoaște că aceste lucruri nu sînt adevărate¹⁵⁴.

150. *Către Autolic*, III, 2, p. 206, 208.

151. Ioan G. Coman, *Teoria Logosului în Apologiile Sfîntului Justin Martirul și Filozoful*, București, 1942, p. 21—22.

152. *Solie pentru creștini*, XVII, p. 133.

153. *Către greci*, 33, 34, 35, p. 34—37.

154. *Către Autolic*, III, 16, p. 236.

După ce mai înainte susținuse că filozofia și școlile filozofice grecești se contrazic¹⁵⁵, Tațian nu acceptă ideea că «soarele e o masă incandescentă și că lumea e un pământ»; «la ce pot folosi dicțiunea atică, soritele filozofilor, verosimilitatea silogismelor, dimensiunilor pământului, poziția astrilor, mersul soarelui?»¹⁵⁶. Atitudine sceptică și de stare pe loc, împărtășită și de alți contemporani ai lui lipsiți de viziunea perspectivelor practice ale cunoștințelor teoretice, deși acest sirian era în general un realist. Era un realism răsărit din preocuparea după adevăr și prețuirea rațiunii.

În ce măsură principiul utilului și al simplității preconizat de autorii noștri corespunde unor preocupări similare ale epocii lor? Bogata și complexă cultură greco-latino-orientală cunoștea principiul, dar nu-l practica exact conform dorinței lui Tațian. După o evoluție de circa un mileniu, cultura elenică, îndeosebi producțiile poetice și exegetice ale acesteia atinseseră o treaptă de varietate și rafinament care contrastau cu exigența patristică după simplitate și util. În materie de poezie, Filodem critică pe Neoptolem care pretindea că autorul care desfată dar nu folosește, are însușiri poetice, însă nu cunoaște realitatea; Neoptolem pare a presupune că orice înfățișare a realității folosește, lucru evident fals. Dacă există o prezentare inutilă a realității, nimic nu împiedică ca poetul cunoscând realitatea și expunând-o poetic să nu fie de nici un folos¹⁵⁷. În această ordine de idei, Homer a cunoscut realitatea, dar nu e sigur că a înfățișat-o în scop educativ; chiar dacă el exercită influențe educative, n-o face fiindcă urmărește acest lucru, ca pe o datorie¹⁵⁸. Alți critici însă ca Heracleides, Neoptolem, Ariston-stoicul, Antimah, Crates, Heracleodor și Andromenides pe care Filodem îi combate sau numai îi menționează, apreciază și compoziția, tehnica și forma, dar și scopul educativ sau ideile poeziei. Horațiu zicea că Homer exprimă mai bine decât Crisip și Crantor ce e frumos, ce e rușinos, ce e util sau nu (*Epistola* I, 2); un mare poet aprecia pe cel mai mare poet al lumii grecești; iar în *Arta poetică* (333—334) același Horațiu scria: «Poeții vor sau să fie de folos, sau să desfete, sau să spună deodată și lucruri plăcute și lucruri utile», sau în vestitele versuri: «Mare merit are acela care unește folosul cu plăcerea, desfătând pe cititor și în același timp educându-l» (*Epistola către Pisoni*, 343—344)¹⁵⁹. Era o concepție care convenea în bună parte autorilor patristici.

Unii dintre acești autori au cunoscut, probabil, o seamă de opere ale unor scriitori din vremea lor sau cu puțin anteriori și ale căror idei, în special despre mit, au afectat mai mult sau mai puțin viziunea elenopatristică de care ne ocupăm. Între circa 135 î.d.Hr. și circa 190—200 d.Hr., printre altele minți ale epocii elenistice, au fost unele care au fră-

155. *Către greci*, 25, p. 26—27; Hermias, *Luarea în ris a filozofilor din afară*, la Otto «Corpus apologetarum», t. IX, p. 2—30. 156. *Ibidem*, 27, p. 29.

157. *Despre poezii*, Cartea V, col. I, r. 31—34; col. II, r. 1—10, p. 9, II, Jensen. Problema mereu actuală; cf. considerațiile făcute de Al. Dima în notele sale critice: *Despre «literatură» și «Studiul literaturii»* și *«Funcțiile literaturii»*, pe marginea lucrării lui Wellek și Waren; *Teoria literaturii*, în «Gazeta Literară» an. V (1968), nr. 1 (792), joi 4 ian. p. 1—2 și nr. 2 (793), joi 11 ian. 1968, p. 3.

158. *Ibidem*, col. II, r. 3—8, p. 7, Jensen.

159. D. M. Pippidi, *Formarea ideilor literare în antichitate*, p. 122, n. 7: 131.

mîntat capitole de filozofie, de critică istorică și literară, de exegeză poetică, de mitologie ca : Poseidonios de Apameea, Strabon, Filon, Iosif Flaviu, Aelius Theon, Plutarh, Dion de Prusa (Hrisostom), Musonius, Nume-nius de Apameea, Cronios, Lucian de Samosata, Celsus. Decadența culturii elenice care a provocat recrudescența clasicismului prin reîntoarcerea la izvoare și prin sofistica a doua și revărsarea cultelor orientale, a creat complicații și rafinamente care erau la antipodul simplității cerute de scriitorii patristici. Exemplul cel mai elocvent era acela al mitologiei a cărei simplitate oarecum schematică din Homer fusese contaminată de alambicate exegeze poetice și alegorii naturiste și morale, în care un anumit raționalism încerca să întărească coeziunea anumitor elemente și așa friabile. Mitul aduna în el aproape tot ceea ce geniul elenic crease pînă atunci în filozofie, poezie, artă, cultură, morală. Logosul încerca o reîn-tinerire a fratelui său mai în vîrstă, mitul. Era o operație dialectică mai veche începută prin conflict, în secolul al VI-lea î.d.Hr. ; cu timpul mitul și logosul se întrepătrund pentru a se opune din nou unul altuia, dar și pentru a-și arunca punți artistice reciproce¹⁶⁰. Unii autori, ca Plutarh, notează raportul dintre mit și logos după schema : 1. realitate, 2. logos, 3. mit (Gloria Atenienilor, 4)¹⁶¹, alții ca Aelius Theon discută imposibilitatea mitului, citînd cazul Medeei care și-a ucis copiii¹⁶², alții ca Heraclit, Pseudo-Plutarh, Cornutus și, în secolul al III-lea, Porfiriu, prezintă în *Probleme homerice* sau în lucrări cu titluri apropiate felurile în-cercări de interpretare alegorică a miturilor din *Iliada* și *Odiseea*¹⁶³, con-stituind izvoare și pentru creștini ; alții ca Lucian administrează mitului o batjocură nimicitoare, ca în *Dialogul zeilor*, *Prometeu* sau *Caucazul*, *Din pătîmirile lui Zeus* etc.¹⁶⁴. Se poate spune cu Marx că zeii Eladei ră-niți de moarte în chip tragic în *Prometeu înlănțuit* al lui Eschil, au murit încă o dată, în chip comic, în *Dialogurile lui Lucian*¹⁶⁵. Homer, pe care-l invoacă diferiți zei, mai ales Zeus, nu le-a putut ajuta cu nimic. Cînd unele din personajele lui Lucian, în special filozoful Damis, susțin că zeii nici măcar nu există, aceasta coincidea cu afirmația lui Tațian făcută cam în aceeași vreme : «Adunarea zeilor voștri nenumărați nu e nimic»¹⁶⁶. Cri-tică inspirată serios din atmosfera culturii elenice însăși. Dar și alego-rismul creștin, mai ales cel occidental, care a mers pînă la a vedea în Ahile un Adam sau chiar un Hristos¹⁶⁷, provine din aceeași spiritualitate elenistică.

160. Dr. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* — Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, zweite Auflage, Stuttgart, 1942, p. 17—19.

161. *Ibidem*, p. 9. 162. M. Eliade, *op. cit.*, p. 188—189.

163. W. Schmid, *Wilhelm von Christis Geschichte der griechischen Litteratur*, VI-e Auflage, zweiter Teil, Die nachklassische Periode der griechischen Litteratur, Erste Hälfte, in «Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft» hrsgb. von Dr. Iwan von Müller, München, 1920, Band VII, 2. 1, p. 368—369.

164. Aceste bucăți și altele sînt traduse de curînd de Radu Hincu, Lucian, din Samosata, *Scrieri alese*, Clasicii literaturii universale, București, 1959, p. 61 ș.u., 541 ș.u.

165. Karl Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. I, București, 1957, p. 417. la P. Creția, *Introducere la Lucian des Samosata*, p. 21. 166. *Către greci*, 27, p. 29.

167. Sir John L. Myres, edited by Dorothea Gray, *Homer and his critics*, Routledge and Kegan Paul, London, 1958, p. 35 și n. 2.

Scriitorii patristici ai secolului al II-lea reproșau poeziei și filozofiei elenice și ateismul. Tot ceea ce, în aceste domenii, nu ajungea pînă la urmă la o concluzie monoteistă, era considerat ateu. Pentru autorii patristici exista o singură Divinitate, în care credeau și pe care o prezentau ca unicul criteriu acceptabil în acest domeniu, mai ales că așa-numiții zei erau simple ficțiuni după mărturia însăși a unor minți elenice. În cultura greacă se desenează clar o linie care evoluează spre ateism; autori de seamă din cadrul acestei culturi au mers spre idei sau poziții negative: cei ce au vorbit la început despre zei, mai tîrziu au predicat ateismul; cei ce au tratat despre originea lumii, pînă la urmă au susținut că aceasta a apărut de la sine; cei care s-au pronunțat pentru Providență, au dat curs și afirmației că lumea e lipsită de Providență¹⁶⁸. Poeții Homer, Hesiod și alții declară că zeii practicau împreunări și banchete incalificabile; sînt trecuți prin sita criticii Platon, Pitagora, Clitomah, Critias, Protagoras din Abdera, Evhemeros, cei care au susținut existența zeilor și pe urmă i-au redus la nimic, cei ce au afirmat că zeii sînt compuși din atomi sau se dizolvă în atomi și nu mai au nici o putere asupra oamenilor; Protagoras și Evhemeros au tăgăduit pur și simplu existența zeilor; Platon, care a vorbit atîta despre zeul unic și despre nemurirea sufletului, mai pe urmă s-a contrazis, susținînd că sufletele emigrează în alți oameni, ale unora mergînd chiar în animale necuvîntătoare¹⁶⁹. De ce creștinii sînt deestați pentru că urăsc pe zei, cînd lucrul acesta l-au făcut și unii greci, ca Diagoras, Leon de Pella, Apion ?¹⁷⁰. Iată o observație critică pe care grecii n-o puteau accepta cu dragă inimă, fiindcă venea din partea unora care, ei înșiși, erau acuzați de ateism.

Ateismul era acuzația principală care se aducea creștinilor, pentru că ei nu adorau pe zei și nu puteau dovedi că au un dumnezeu al lor, întrucît nu aveau un cult al statuilor. Era un pseudo-ateism, pentru că ei aveau Dumnezeu lor, pe cînd acela pe care ei îl reproșau elenilor era un ateism pe de o parte impropriu pentru că de cele mai multe ori li se imputa nu lipsa de credință, ci credința politeistă, iar pe de altă parte era un ateism propriu-zis, întrucît tăgăduia existența însăși a zeilor. Autorii patristici au văzut bine evoluția culturii raționaliste grecești spre ateism și eforturile de a-l camufla prin alegorism și alte expediente. Procesul demitizării începuse cu Homer însuși, ai cărui zei vorbeau și se comportau prea omenește pentru a putea menține intactă sau a intensifica o credință incertă la adresa lor. Există un «burlesc divin» la Homer din care s-a inspirat de atîtea ori comedia ajungînd pînă la parodiare cu Lucian. Evhemerismul era un punct firesc în evoluția spre scepticism și ateism. Se ajunsese la o dialectică a conștiinței mitice, în care omul se recunoaște creator al figurilor mitice, pe care pînă aci le concepuse ca pe o lume în afară de sine și peste sine¹⁷¹. Evident, ateismul nu s-a generali-

168. Teofil, *Către Autolic*, III, 3, p. 210.

169. *Ibidem*, III, 3 7, p. 210, 216, 218.

170. Taĵian, *Către greci*, 27, p. 28.

171. Dr. W. Nestle, *op. cit.*, p. 20. Asupra acuzațiilor de ateism aduse creștinilor, a se vedea Ad. v. Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten*, în «Texte u. Untersuchungen», XXVIII, 3 N. F. XIII, 4. Leipzig, 1905.

zat, pentru că în albia logosului, în afară de elemente pur logice, intrau și alte puteri care coexistau cu rațiunea ducînd viața mai departe.

Anticipînd cu circa 200 de ani pe Grigorie de Nazianz și Augustin. apologeții creștini reproșează grecilor pretenția de monopol asupra culturii. «Cum puteți voi pretinde că înțelepciunea nu vă aparține decît vouă, cînd voi n-aveți alt soare decît al nostru, cînd mersul astrelor este același pentru toți, cînd nu vă deosebiți de noi prin naștere și nici printr-un fel de moarte mai aparte față de ceilalți oameni?»¹⁷². Pe de altă parte, cultura nu poate fi impusă în bloc, pentru că ea presupune o selecție a doctrinelor, a limbii, a stilurilor; Tațian combate mania aticistă din epoca Antoninilor. «Dacă tu preferi această cultură, de ce mă combați cînd eu aleg învățăturile care-mi plac?»¹⁷³. Aluzie clară la doctrina creștină.

Grecii cultivă discursurile lungi după modelul inequizabilului The-rsit (*Iliada*, II, 212)¹⁷⁴. Tațian a citit scrieri «barbare» mai vechi ca învățăturile grecilor și de inspirație divină în comparație cu erorile lor. El a crezut în ele grație simplității stilului, naturaleții povestirii, înțelegerii limpezi cu care sînt prezentate acolo crearea lumii, prezicerea viitorului, superioritatea învățăturilor, supunerea către o singură Divinitate¹⁷⁵. Aristide, Justin, Atenagora, făcuseră aceeași experiență și trăseseră aceeași concluzie, adică convertirea. Cei numiți «barbari» nu trebuie persiflați; elenii sînt îndemnați să nu mai insulte pe aceia care le sînt superiori¹⁷⁶. E aci poziția luată de intelectualii neeleni împotriva tratamentului disprețuitor al unor eleni față de ceea ce nu era grec. Acești «barbari», sirienești, evrei, capadocieni, egipteni etc. aveau conștiința valorii lumii negrețești mai ales în comparație cu elementele în destrămare ale culturii grecești și țineau s-o spună tare. De aci teoria vechimii patrimoniului iudeo-creștin față de cel elenic, de aci tonul aspru al așa-numiților «barbari» contra elenilor, care nu sînt decît egali cu cei dintii; Numeniu de Apamea zicea: «Platon este el altceva decît un Moise aticizant?»¹⁷⁷. Antibarbarismul cultural grec al unor fanatici era uneori îndulcit pînă la a recunoaște sublimul *Bibliei*, ca în aceste cuvinte ale autorului tratatului *Despre sublim*: «Astfel și dătătorul de legi al iudeilor, care nu era deloc un om ca oricare altul, pentru că a înțeles cum trebuie puterea lui Dumnezeu, a și arătat-o, scriind îndată la începutul Legilor: «A spus Dumnezeu să se facă lumină și lumină se făcu; să se facă pămîntul și

172. Tațian, *Către greci*, 26, p. 27—28, trad. Aimé Puech.

173. *Ibidem*, 27, p. 28, trad. Aimé Puech.

174. *Ibidem*, 27, p. 29.

175. *Ibidem*, 29, p. 30.

176. *Ibidem*, 30, p. 30. Tradiția acestui dispreț al elenilor față de creștini continuă și după Lucian și Celsus prin Porfiriu, Libaniu, Jullan Apostatul, Rutiliu Namatianus etc.; calificativul de «galilieeni» pe care Julian îl dă creștinilor are sensul de «barbari»; cf. Ed. Norden, *Die antike Kunstprosa*, zweiter Band, 1923, p. 514 și n. 1. Asupra problemei în general și în amănunte, a se vedea: Johannes Gelfcken, *Der Ausgang des griechisch — römischen Heidentums*, Heidelberg, 1929, p. 135; Pierre de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris, 1934, mai ales capitolul despre împăratul Julian, p. 369 ș.u.

177. Clement Alexandrinul, *Siromate*, I, 22, 150, 4, p. 93, ed. O. Stählin, — L. Früchtel, cf. A. Beckaert, A. A., Paris, *L'étude de la Philosophie chez les Pères: sens et méthode*, in «*Studia Patristica*», V, 1962, p. 439.

pământul se făcu» (*Fac.* I, 3 și 9)¹⁷⁸. Autorul acestei aprecieri citise desigur Scriptura și n-a omis să spună ceea ce-l impresionase.

Scriitorii patristici de care ne ocupăm își dau, evident, seama de deosebirea considerabilă calitativă și cantitativă dintre patrimoniul cultural iudeo-creștin de o parte și cel elenic de alta. Critica lor nu putea nivela nimic la acest capitol, dar ei erau conștienți de superioritatea morală a părții pe care o reprezentau. La eleni, zice Atenagora, există persoane care analizează silogismele, care rezolvă echivocurile, care clarifică etimologiile, care predau cursuri despre omonime, sinonime, categoremă, axiome, care cunosc ce e subiectul și ce e atributul, dar unde sînt cei care sînt în stare să-și iubească dușmanii în loc să-i urască, să binecuvînteze pe cei ce-i insultă? «La noi, precizează același autor, ați putea găsi ignoranți, lucrători manuali, bătrînile, care dacă nu pot să expună în cuvinte folosul învățăturii lor, demonstrează prin faptă utilitatea principiilor lor. Ei nu știu cuvinte pe dinafară, dar arată fapte bune; loviți ei nu întorc lovitura, jefuiți ei nu umblă cu judecata, dau celor ce cer și-și iubesc semenii ca pe ei înșiși»¹⁷⁹. La ironia grecilor împotriva comunităților creștine că în sînul acestora se găsesc bătrîni și prea diferite categorii umane, Tațian răspunde citind din *Iliada* (VIII, 87), pe bătrînul Nestor, care cu greu tăia șleaul de la un cal al său, pentru a-l compara cu bătrînii creștini, care deși în vîrstă se ocupă cu lucruri divine: de ce Nestor să fie admirat, iar bătrînii creștini ridiculizați?¹⁸⁰. Autorul sus-scris citează și alte personaje din *Iliada* ca Achile, Neoptolem, Filoctet, Thersit, figuri diferite sub raportul calităților, dar necesare pentru războiul troian. Creștinii primesc pe toți cei ce vor să filozofeze, fără a ține seama de forța lor fizică. Vigoare în gîndire se poate găsi și la cei slabi trupește¹⁸¹. Idee care nu era necunoscută filozofiei morale elenice, dar care la creștini constituiau o forță și o practică de viață ce impresionau chiar pe Lucian, cu tot spiritul său de parodie¹⁸².

Cum se vede, critica pe care scriitorii patristici ai secolului al II-lea o administrează culturii grecești se referă la aspecte variate ale acesteia, aspecte care în majoritate își au obîrșia în operele homerice și în cele filozofice. Homer, Platon, pitagoreici, stoici, epicurei etc. constituie obiect de cercetare și de apreciere. Critica nu este exclusiv negativă, iar elementele ei, îndeosebi cele referitoare la comunitățile creștine, au părți originale care au exercitat influență. «Barbarii» și atitudinea lor față de cultura elenică formează o problemă nouă; la fel cei simpli și utilitatea pe care le-o aduce cultura; în fine persecuțiile din partea statului roman și polemica elenică se reflectă într-o anumită tonalitate a criticii.

Literatura patristică a secolului al II-lea cunoaște destul de bine pe Homer fic din florilegii, fie din lectură directă a textelor originale, cum probabil e cazul cu unele grupe de versuri din *Iliada*, citate în *Solia pentru creștini* a lui Atenagora, cel mai autentic moștenitor al clasicismului dintre toți apologeții. Uneori, cite un vers apare contaminat sau falsificat

178. *Despre sublim*, IX, p. 37.

179. *Solia pentru creștini*, XI, p. 128—129.

180. *Către greci*, 32, p. 33.

181. *Ibidem*, loc. cit.

182. *Despre moartea lui Peregrinos*, 12, 13, p. 489.

ca la Teofil (*Iliada*, XX, 217), lucru care nu i se poate imputa precis decât dacă am ști sigur că textul *Iliadei* sau al florilegiului folosite de el corespundea exact cu cel pe care îl folosim noi astăzi. În general, textele homerice utilizate de autorii amintiți sînt cele autentice, conservate de altfel de o lungă și fidelă tradiție filologică, didactică și studioasă; uneori versurile sînt incomplete, probabil după contextul nevoii respective, dar corespund scopului pentru care sînt citate. Hesiod e citat mai ales de Teofil, Orfeu cu deosebire de către Atenagora, Sibila de către Teofil, care prezintă un text necunoscut la alți autori și pe care critica e înclinată să i-l atribuie lui. Poeți lirici, tragici, filozofi, istorici etc. sînt citați corect de ansamblul autorilor patristici ai secolului al II-lea.

Homer și confrății săi poeți, ca și prozatorii în frunte cu Platon — unul dintre cei mai des citați — sînt folosiți și discutați atît în interesul sau apărarea unor principii, cît și pentru a fi combătuți. Deși nu prea originali în dialectica pe care o utilizaseră o seamă de predecesori ai lor, apologeții creștini intuiesc, fie și prin procedeu critic, considerabilele dimensiuni ale boltii spirituale homerice, una dintre cele mai fascinante pe care le-a creat vreodată geniul uman. Era o boltă de mit și frumuseți artistice pe care lumea elenică, cea latină, cea orientală și cea modernă o admirau și o admiră, dar această boltă, în secolul al II-lea, era roasă și avariata de dinții mitului. Homer nu era, sau mai precis, nu devenise încă un muzeu, în secolul apologeților, căci aceștia i se adresează direct: «Taci, Homer!», formulă care arată că el era încă viu, și care în același timp rezumă toată rezerva și critica lor la adresa nu a artei sale, ci a derivatelor morale ale mitului.

Combaterea miturilor homerice nu era lucru greu, în secolul al II-lea, mai ales după o polemică antimitologică de cîteva secole și după o atmosferă nefavorabilă în chiar acest secol, creată de oameni ca Lucian de Samosata și alții. Mitul a fost supus demitizării printr-un realism progresiv și în numele unei idei din ce în ce mai înaltă despre divinitate: un adevărat Dumnezeu nu putea fi nedrept, imoral, gelos, vindicativ, ignorant¹⁸³. Atacurile apologeților uneori de o deosebită asprime împotriva zeilor au contribuit substanțial la demitizare, mai exact la continuarea demitizării, deși apropierea pe care Justin o face între «Fiul lui Dumnezeu» și «fiii lui Zeus» pare mai degrabă a camufla mitul decât a-l destrăma; zicem «pare», pentru că, în realitate, Justin argumentează cu un Iisus-persoană istorică pe care nu o apasă nici unul din defectele zeilor homerici. Demitizarea prin apologeți a constatat într-o continuă confruntare a comportării zeilor și eroilor cu principiile elementare ale legii morale naturale și uneori cu texte biblice sau cu ținuta însăși a lui Iisus. S-a făcut deseori caz de adevăr și util, absente în mituri și necesare pentru educație.

Apologeții creștini au dat dovadă de un spirit critic cînd rigid, cînd elastic și nu lipsit de contradicții. Critica lor se făcea din perspectiva mesajului evanghelic și a vieții creștine care vedea în zei demoni, care pre-

183. M. Eliade, *Aspects du mythe*, p. 181—182.

țuia realitatea și repudia o cultură complexă și rafinată nu pentru că era cultură, ci pentru că nu era în măsură să ajute pe oamenii simpli și pe neeleni. Critica antihomerică și antielenică, în general, era alimentată nu numai de o dialectică religioasă, ci și de cauze obiective: ura puternică împotriva acestui «odium generis humani» cum erau socotiți creștinii, ură de care apologeții se plîng la fiecare pas, apoi pretenția de monopol absolut al grecilor asupra culturii, pe urmă disprețul acestora la adresa oricărei culturi barbare, în fine persecuțiile sîngeroase din partea autorităților romane.

Erau atitudini proprii epocii sclavagiste, în care clasele nobilitare își arătau fără rezervă dușmănia față de niște oameni de origine obscură — cei mai mulți recrutați dintre sclavi și liberti și uneori și intelectuali, mai rar patricieni — practicînd o religie a «unui om răstignit în Palestina»¹⁸⁴, om din popor, și repudiînd pe zeii clasei aristocrate din vremea lui Homer, zeii care continuau și atunci să ocrotească pe cei mari, mai rar și mai puțin pe cei mici. În al său *Logos alethes*, pe la anul 178, Celsus aprecia cu dispreț faptul că Maria, mama lui Iisus, era o simplă muncitoare manuală care a trebuit să plece în Egipt spre a-și găsi de lucru (Origen *Contra lui Celsos* I, 28, ed. P. Koetschau I, p. 79). Ce fel de zeu e acela care are mamă o simplă lucrătoare? Apologeții creștini critică pe Homer că a vorbit de războiul troian¹⁸⁵, război pe care-l osîndise și antichitatea posthomerică, criticînd îndeosebi pe Elena, e adevărat, dar acum războiul e repudiat nu numai ca un rău în sine, ci și ca expresie a vanității. Justin spune lui Antonin Piul că cei pe care-i reprezintă el sînt mai mult decît toți oamenii aliații statului roman în lucrarea pentru pace și pentru traiul de obște cu cei lipsiți¹⁸⁶. Era o atitudine nouă în fața zeilor belicoși ai lui Homer și a societății respective. Platon pusese problema vieții de obște, dar în felul lui.

Scriitorii patristici ai secolului al II-lea au lăsat interesante liste de homerologi (istorici, exegeți, critici), de statui de zei, de poetese, de curtezane, de eroine legendare, de unii bărbați de vază (Tațian, Atenagora) și de faraoni (Teofil), aceștia din urmă fiind considerați a fi trăit pe vremea lui Moise, adică oarecare timp înainte de el, între limitele vieții lui și după el. Aceste liste au o importanță deosebită pentru istorie și pentru cultură în antichitate. Oricare ar fi geneza acestor liste, ele arată că apologeții creștini au studiat serios problemele respective cu materialele de atunci și le plăcea să cunoască și să aprecieze faptele de cultură, chiar dacă o făceau în scop apologetic. Materialul adunat le servea ca demonstrație la care ei țineau mult, și aceasta atît în domeniul strict științific, ca în problema cronologică Moise-Homer, cît și în domeniul confruntării decadenței civilizației elenice cu puritatea Bisericii. Demonstrația pe care și cultura elenică o prețuia în mod deosebit trebuia să ducă la adevăr, iar adevărul să convingă și să decidă.

În numele acestei demonstrații, apologeții creștini s-au servit de Homer pentru a afirma sensibilitatea sufletului după moarte și eventual

184. Lucian, *op. cit.*, 11, p. 488.185. Teofil, *op. cit.*, 111, 2, p. 206.186. *Apologia* I, 12, 1, p. 24; 15, 10, p. 32.

învierea morților ; el citează versul din *Odiseea* (XI, 108), în care «soarele pe toate le vede și pe toate le aude», vers pe care l-au aplicat «Soarelui Hristos» ; ei prețuiesc unele figuri cu relief moral, ca bătrînul Nestor, Achile, Filoctet și chiar pe Thersit în *Iliada* și pe Odiseu în celălalt poem ; cu rezervele morale pe care le-am văzut, ei apreciază arta home-rică și cred că inspirația poeților — deci și a lui Homer — se apropie sau chiar se aseamănă cu aceea a profetilor veritabili. Așa se explică, proba-bil, faptul că printre «filozofii» sau «înțelepții eleni» și Sibile de pe pictura exterioră a unor Biserici ortodoxe de la Muntele Atos, din Rusia, Bul-garia, Grecia, iar de la noi pe pereții exteriori ai bisericilor de la Voroneț, Sucevița, Vatra Moldoviței, Humor, Sfîntul Gheorghe din Suceava, Ce-tățuia-Iași, toți Sfinții-București etc. figurează și Homer ; uneori el e în fruntea listei acestor filozofi, alteori ceva mai distanțat¹⁸⁷. Prezența lui în compania lui Solon, Anaximandru, Pitagora, Socrat, Platon, Aristotel, Tales, Filon, Cleante, Galenus, Sibila, Plutarh etc. nu e întimplătoare ; filozofii în rîndul cărora apare Homer, desigur el ca «filozof» în sens larg, simbolizează în iconografia ortodoxă, pregătirea spirituală a lumii păgîne pentru primirea Evangheliei¹⁸⁸. Homer a fost inclus în numărul vechilor înțelepți pe care Justin, grație logosului spermaticos, îi socotea creștini înainte de Hristos și pregătitori ai venirii Acestuia. În textul respectiv el pomenește dintre eleni pe Socrat și Heraclit cu adaosul «și cei ase-menea acestora... ale căror fapte sau nume le omitem știind că ar fi lung să le enumerăm»¹⁸⁹. În această categorie a intrat și Homer introdus cu pietate și patriotism de către grecii ortodocși.

Ceilalți poeți eleni ca Orfeu, Arhiloh, Simonide, Pindar, Eschil, Sofocle, Euripid, Filemon, Aristofan, Menandru, Ariston, Sibila etc. sînt fo-losiți pentru demonstrații sau susțineri pozitive, mai rar critice și sînt uneori dirijați spre a fi de acord cu profetii contra principiilor inaccep-tabile reprezentate de ceilalți autori eleni.



187. Vasile Grecu, *Filozofi păgîni și Sibile în vechea noastră pictură bisericească*. Extras din «Arta și Tehnică Grafică», București, 1940, p. 2 ; Pr. Ioan G. Coman, *Umanismul Ortodoxiei româ-nești*, Extras din «Biserica Ortodoxă Română», LXVI (1948), nr. 1-2, p. 13.

188. Dr. Vasile Grecu, *Ermîni de pictură bizantină*, Extras din revista «Candela» pe anii 1939-1941, p. 4 (492), 22 (510) ; Pr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 13. Prezența filozofilor eleni în pic-tura murală exterioră a unor biserici din țările române e în legătură, evident, cu acțiunea Re-nașterii la noi ; Prof. Dr. docent Ștefan Birsănescu, *Filozofii de la Sucevița*, în «Magazin istoric» I (1967) nr. 8, p. 9-13, dar mobilul nu e numai pur «artistic» și «cultural-pedagogic», ci și re-ligios, mai ales religios ; Justin, dar mai ales Clement Alexandrinul vor zice că «filozofia a fost un pedagog către Hristos».

189. *Apologia* I, 46, 3, p. 80.

„ECLEZIOLOGIA COMUNIUNII“

Este unanim recunoscut faptul că ecleziologia reprezintă centrul preocupărilor, cercetărilor și discuțiilor teologice contemporane. Studiile și lucrările consacrate în ultimii ani doctrinei despre Biserică deja constituie o vastă bibliografie ecleziologică interconfesională, ce nu mai poate fi cuprinsă decât în mod sintetic. Această prioritate a ecleziologiei în literatura teologică din ultima vreme, provine din cauze multiple și a avut efecte multiple.

În primul rând trebuie semnalată tendința de a se acorda o oarecare precădere spiritualității asupra dogmei, care a făcut să se vorbească despre semnificația existențială a adevărilor creștine. Mai mult chiar, sub influența unor curente de spiritualitate, relația dintre persoane a fost considerată ca avînd o reală valoare soteriologică, — comuniunea dintre persoane — indiferent de forma spirituală pe care o ia fiind concepută ca semnificativă și decisivă în experiența misterului relației cu Dumnezeu. Aceasta a dus la dimensiunea «eclezială» a credinței, la aspectul comunitar al mîntuirii, la încorporarea existențială a credinciosului în organismul bisericesc și uman.

În al doilea rînd, încercările de apropiere între creștinii separați prin schisme și divergențe confesionale, încercări inițiate în cadrul «Mișcării ecumenice», au scos în evidență inseparabilitatea dintre ecumenism și ecleziologie, nu numai pe planul gîndirii teologice, ci și pe planul concret al vieții bisericești. S-a spus pe bună dreptate că, într-un sens, doctrina despre Biserică este hotărîtoare pentru refacerea unității creștine. Această idee a dat impuls studiilor ecleziologice interconfesionale, care, sub influența unei spiritualități «ecumenice», s-au concentrat, în general, asupra elementelor ce unesc Bisericile, cu scopul de a găsi căile pentru apropierea lor.

În al treilea rînd, însăși prezența Bisericii în lumea contemporană, o lume în continuu progres material și spiritual, realizat pe căi multiple și în ritmuri variate, a impus teologiei studierea unor noi aspecte ale misiunii Bisericii în lume, ca de pildă, apostolatul social sau slujirea creștină față de lume.

Printre efectele pozitive ale acestor studii, ar fi de ajuns de menționat dialogul și discuțiile interbisericești, care în unele cazuri s-au deschis pentru prima oară după Schisma din anul 1054 sau Reforma din secolul al XVI-lea, iar în alte cazuri s-au reluat după secole de separare și chiar de ostilitate. Apoi, s-a renunțat la stilul polemic și la metoda strict comparativă, profesiunile nemaifiind privite exclusiv ca centre sau poli-opuși. Criteriul confesional n-a fost limitat la un număr de instituții sau de dogme, ci s-a căutat o cuprindere mai adîncă a semni-

ficției harismatice pe care o deține fiecare confesiune în ansamblul creștinismului, punîndu-se astfel în valoare principiul unității în diversitate.

Într-adevăr, dacă un anumit curent din ecleziologia din trecut a fost preocupat să studieze mai cu seamă instituțiile și funcțiile Bisericii, în ultima vreme s-a pus și problema ființei tainice, plene a Bisericii. Limitat la prezentarea instituțiilor văzute, juridice, ecleziastice, acest tip de ecleziologie din trecut nu a fost în stare să dezvăluie realitatea mistică și semnificația deplină a Trupului lui Hristos. Din cauza caracterului ei limitat și descriptiv, ea a fost considerată ca incompletă, ca ducînd la instituționalizarea juridică a Bisericii. De aceea, în studiile actuale, se readuc în prim plan realitatea supranaturală a Bisericii, caracterul ei de organism mistic și sacramental, se încearcă adică să se afle care sînt bazele spirituale ale instituțiilor bisericești, care este originea misiunii ei, care sînt relațiile transcendente în care sînt incluse funcțiile ei soteriologice. Desigur, această problematică nu este într-un tot nou în istoria dogmei ecleziologice, dar ea este reluată azi într-un context spiritual și ecumenic cu totul nou. În general, natura Bisericii nu mai este indentificată pur și simplu cu structurile bisericești — deși acestea sînt socotite constitutive și indispensabile; iar încadrarea organică a Bisericii în «istoria mîntuirii» a dus la o corelație mai deplină între Trupul lui Hristos și Împărăția lui Dumnezeu. Ca metodă, doctrina despre Biserică a fost gîndită în lumina spiritualității și vieții sociale, această metodă fiind aplicată insistent în teologia ortodoxă românească.

Starea actuală a teologiei ortodoxe arată că doctrina despre Biserică rămîne încă în centrul preocupărilor, căutîndu-se aspecte și înțelesuri noi care să corespundă atît aspirațiilor creștine pentru un ecumenism autentic, cît și valorilor umane care s-au impus în lumea contemporană.

S-a formulat în ultima vreme teza că sobornicitatea implică o unitate specifică, o «unitate de comuniune», întrucît Biserica însăși trebuie interpretată ca o comuniune, în sensul ontologic cel mai deplin al cuvîntului. Pr. Prof. D. Stăniloae, care a repus în circulație noțiunea de comuniune, mai ales în legătură cu spiritualitatea ortodoxă, face următoarea afirmație despre această semnificație particulară a sobornicității în Ortodoxie: «Duhul Sfînt este «Duhul Comuniunii», adică al unității unui întreg în care mădularele nu se contopesc într-unul singur. Sobornicitatea (catolicitatea) se poate exprima și ca o comuniune. Sobornicitatea nu este o unitate pur și simplu, ci un anumit fel de unitate. Poate exista unitatea unui grup ținut la un loc printr-o comandă exterioară, sau o unitate între entități alăturate, uniforme. Sobornicitatea se deosebește de unitatea pur și simplu, fiind un anumit fel de unitate, unitate de comuniune»¹.

1. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sfîntul Duh și sobornicitatea Bisericii*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 1, p. 39. Despre principiul comuniunii în Biserica Ortodoxă: Prof. Teodor M. Popescu, *Duhul comunitar al Ortodoxiei*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 144—159; Pr. V. Ignătescu, *Principiul comuniunii în Ortodoxie*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 3, p. 358—368.

Pe firul aceleiași gândiri teologice, mai recent, s-a exprimat opinia că ecleziologia ortodoxă trebuie înțeleasă ca o «ecleziologie a comuniunii». Înainte de a analiza sensul «ecleziologiei comuniunii», prezentăm în continuare cuprinsul unui articol consacrat acestei probleme de Olivier Clément.

În articolul intitulat: *Ecleziologia ortodoxă ca ecleziologie a comuniunii*², Olivier Clément studiază aspectul de comuniune al ecleziologiei ortodoxe. Acest aspect de comuniune s-ar găsi afirmat, după părerea autorului, și în documentele privitoare la doctrina despre Biserică elaborate de Conciliul al III-lea de la Vatican, de aceea poziția ortodoxă în această problemă ar putea constitui o reală contribuție pentru depășirea unor «dihotomii» ecleziologice ce există între catolici și protestanți.

Comuniunea constituie manifestarea, în structurile Bisericii, a structurilor fundamentale ale creștinismului, pe care autorul le formulează astfel: 1. O antropologie care devine, în Hristos, «trinitară»; 2. Biserica, văzută ca o comunitate euharistică; și 3. «Comuniunea sfinților», adică libera catolicitate a conștiințelor personale.

Antropologia ortodoxă, văzută prin prisma dogmei, adică a viziunii Bisericii — care nu cunoaște o umanitate «naturală», ci numai una în relație cu Dumnezeu —, devine o «hristologie a omului» și are două elemente esențiale: «umanitatea-divină» a lui Hristos și Sfânta Treime. Conform acestei hristologii «energetice», unirea divinității cu firea umană în Hristos atrage compenetrarea lor pe planul energiilor. Duhul dumnezeiesc pătrunde firea umană a lui Hristos și întreaga fire umană. După Înălțare, Trupul plin de slavă al Domnului — care reprezintă modalitatea pnevmatică, eshatologică a creației — se află în sânul Sfintei Treimi, iar după Cincizecime să dăruiește în Tainele Bisericii.

Desigur că energia divină pe care Duhul Sfânt o comunică în Hristos este însăși viața trinitară. Treimea — taina fundamentală și primordială a Revelației creștine — constituie temeiul esențial al antropologiei ortodoxe. Dogma trinitară ajută la interpretarea persoanei ca o «coincidență supraratională a unității absolute și a diversității absolute» (p. 14). De aceea, în triadologia ortodoxă, Duhul Sfânt nu este doar legătura de iubire între Tatăl și Fiul — cum susține teologia romană-catolică —, pentru că fiecare ipostază își asumă esența cea una, adică unitatea inefabilă și conținutul inepuizabil al ipostazelor, și fiecare există în unicitatea ei meta-ontologică, dând celorlalte ceea ce este ea însăși. Tatăl, sursa (archè) unică a Dumnezeuirii, are în comun din eternitate cu Fiul și Duhul întreaga fire dumnezeiască. În Duhul Sfânt, în energiile Sale, Dumnezeu se deschide pentru a se comunica omenirii. Bi-unitatea divino-umană restaurată în Hristos, permite Duhului de a face din unidiversitatea trinitară structura însăși a umanității (p. 15).

Prin participarea la «soma pnevmatikon» (trupul duhovnicesc) al lui Hristos, Sfânta Treime are o prezență reală în viața Bisericii, încât se poate conchide că astfel antropologia devine trinitară. În Duhul Sfânt, în energiile Sale, creștinul trăiește după chipul bi-unității realizată în Hristos, dubla consubstanțialitate a lui Hristos cu Tatăl și cu noi, făcându-ne și pe noi consubstanțiali unii cu alții.

2. *L'Écclésiologie orthodoxe comme ecclésiologie de communion*, în «Contacts», XX (1968), nr 61, p. 10—36.

De aceea spiritualitatea creștină este o spiritualitate a eului în comuniune, care presupune o identitate umană ontologică nu numai morală.

Între unitate și diversitate există o reciprocitate permanentă. Autorul se pronunță în favoarea tezei lui Vladimir Lossky, după care Hristos a restaurat unitatea naturii umane, în timp ce Duhul înfăptuiește diversitatea persoanelor, deoarece Trupul lui Hristos este un «trup pnevmatic» (p. 18).

Așadar, pornind de la datele antropologiei trinitare, în care persoana nu este o parte sau o fracțiune a întregului, ci are o existență trinitară și este chemată să-și asume într-o manieră unică, în comuniune cu toți ceilalți, ființa lui Hristos și a umanității, autorul concludă că actul de comuniune înseamnă participare la viața divino-umană.

Ecleziologia «comuniunii» se întemeiază și pe aspectul de «comunitate euharistică» al Bisericii. Apostolul Pavel a numit Biserica «Trupul lui Hristos» și a dat termenului de «soma» un fundament euharistic, deoarece Euharistia constituie inima Bisericii, centrul său paschal și eshatologic. Autorul reamintește în acest capitol unele din concluziile subliniate de așa-zisa «ecleziologie euharistică», după care Biserica nu este o fracțiune, o parte a Bisericii universale, ci ea manifestă în plenitudinea sa Biserica cea una. Fiecare Biserică locală există în comuniune reciprocă, și toate împreună formează Biserica universală. Consubstanțialitatea lor euharistică este condiționată de identitatea lor de credință. Fiecare episcop în comuniune cu ceilalți, este responsabil de întreaga Biserică a lui Hristos.

Din aspectul de comunitate euharistică decurg două consecințe majore: structura epicletică a Bisericii și conciliaritatea episcopatului.

Orice lucrare sacramentală a Bisericii — și în special Euharistia — presupune nu numai anamneza, ci și epicleza. Autorul citează din epiclezele euharistice ale Sfinților Ipolit, Ioan Hrisostom și Vasile cel Mare, arătând că epicleza situează Biserica față de Hristos într-un raport de invocare, nu de posesiune. Epicleza arată că Biserica este în același timp Trupul lui Hristos și mireasa lui Hristos care simte nevoia harului iertării. De asemenea, epicleza dă sensul adevărat al slujirii în Biserică. Taina este o «liturhie», o acțiune a credincioșilor, care devin coliturghisitori pe planul invocării în colaborare cu preoții. Astfel epicleza evită clericalismul, care identifică pe preot cu Hristos, și evită confuzia dintre preoția sacramentală și preoția universală.

În ceea ce privește colegialitatea în concepția ortodoxă, O. Clément susține că ea are un aspect concret, conciliar: comuniunea episcopilor exprimată printr-o activitate sinodală, ceea ce atestă identitatea Bisericilor locale în Biserica universală. Desigur că această conciliaritate episcopală permanentă nu trebuie înțeleasă ca o putere colegială asupra Bisericii, ci tot ca o comuniune care exprimă unitatea multiplă a Bisericii. Așa cum unitatea trinitară presupune o paternitate, tot așa conciliaritatea episcopală se organizează în jurul unor «centre de acord» teritoriale, fiecare centru având un «episcop prim» care exercită o oarecare prioritate (canonul 34 apostolic). Scopul acestor centre a fost acela de a păstra și exprima unitatea de credință, de a evita izolarea Bisericilor locale. Cu toate acestea, episcopii sînt «egali prin har», iar autoritatea supremă în Biserică nu aparține forurilor administrative, ci sinodului.

Autorul sugerează că în perspectiva acestei conciliarități se poate studia teologia despre *primul episcop universal*, centrul de acord pentru toate Bisericile și toți episcopii. El menționează că Ortodoxia nu cunoaște două continuități de drept divin, cum susține Constituția *Lumen Gentium*: de o parte, Hristos — colegiul apostolic (în jurul lui Petru) — colegiul episcopal (în jurul papii); de altă parte, Hristos — Petru — papa singur, care dispune de plenitudo potestatis. Pentru tradiția ortodoxă — susține autorul — episcopii sînt, fiecare și toți împreună, succesorii lui Petru, iar raportul între Petru și primul episcop este numai *analogic*. Autorul împărtășește teza că fiecare episcop realizează succesiunea apostolică sub aspectul ei «petrinic», după chipul lui Petru în comunitatea originară de la Ierusalim, *forma Petri* fiind astfel prezentă în fiecare Biserică locală, prin episcopul ei.

Prioritatea în iubire exprimă simbolismul paternal al slujirii episcopale. Paternitatea în sens creștin presupune însă interdependență în demnitate egală, fiind deci o paternitate de tip trinitar care exclude subordonarea. Această analogie trinitară se aplică primului episcop în sensul că dacă Tatăl este principiul (archè) Treimii, Petru este numai *protos* între apostoli. Archè înseamnă originea, sursa, în timp ce *protos* arată prioritatea într-un ansamblu. Autorul încheie acest pasaj cu următoarea comparație: «Dacă romano-catolicismul are tendința de a defini eclezialitatea unui episcop și a comunității sale prin comuniunea cu primul episcop, Ortodoxia subordonează mai degrabă eclezialitatea primului episcop, chiar în slujirea lui de *protos*, comunității sale cu toți ceilalți, în unitatea poporului lui Dumnezeu, singurul semn al prezenței Adevărului înfalibil. Conciliul al II-lea de la Vatican a apropiat mult, în acest domeniu, punctele de vedere catolic și ortodox, iar pentru a depăși divergențele care subzistă, se cuvine să se aprofundeze în comun, în lumina experienței primului mileniu, ecleziologia comuniunii» (p. 28).

Aspectul de «koinonia» al Bisericii se manifestă și în «comuniunea sfinților». În virtutea caracterului pnevmatic al tainelor de «inițiere» — Botezul-Mirungerea-Euharistia — fiecare membru al Bisericii este un «pnevmatofor». Mai mult, prin «pecetea darurilor Duhului Sfânt» creștinul devine o ființă harismatică, Mirungerea fiind astfel taina preoției universale. Prin aceste Taine se stabilește o «echivalență sacerdotală» între toți membrii Bisericii. În timpul liturghiei este necesară participarea întregului corp al Bisericii — cler și laici. Biserica în totalitatea ei are datoria de a păstra intactă credința. Această slujire «pnevmatică» a laicilor, care nu înlocuiește slujirea «funcțională» a ierarhiei, manifestă caracterul harismatic al Bisericii.

Ecclesiologia ortodoxă a subliniat echilibrul dintre libertate și comuniune, adevărata libertate fiind înțeleasă ca o libertate de comuniune. De aceea criteriul adevărului nu aparține vreunei puteri care lucrează ex sese, nici individului, nici totalității acestora. Conștiința sobornicească nu este individuală, ci personală, adică eclezială, pentru că este dată persoanei cînd realizează în Duhul Sfânt «consubstanțialitatea» sa euharistică cu toți ceilalți (p. 32). Desigur că deschiderea persoanelor pentru adevăr — ceea ce înseamnă participare la Logos — nu este uniformă, ci potrivit cu harismele fiecăreia.

Deși formularea învățăturii de credință aparține episcopatului, totuși Biserica în plenitudinea ei poate să ateste că episcopi au exprimat adevărul și

numai astfel hotărârile lor devin obligatorii pentru credincioși, care au deja prin *sensus ecclesiae* o cunoaștere vitală a acestor hotărâri. De aceea *consensus* Bisericii este indispensabil, consens care nu poate să ia o formă canonică definitivă.

Interpretarea Bisericii potrivit cu principiul comuniunii are o importanță deosebită, deoarece aceasta ar dezvălui cu mai multă forță structura sobornicească a Ortodoxiei, caracterul ei ecumenic, conciliar și comunitar. De aceea, considerațiile lui O. Clément merită să fie remarcate și analizate. Din aceste considerații este de reținut mai întâi, *intemeierea antropologică și trinitară a ideii de comuniune*, dogma Sfintei Treimi fiind de o însemnătate covârșitoare pentru înțelegerea unor capitole fundamentale ale dogmaticii ortodoxe. Celelalte însemnări, de asemenea, prezintă interes, întrucît în ele s-a aplicat principiul comuniunii pe planul vieții bisericești, în domeniile organizării și spiritualității. În ceea ce privește părerile sale despre o așa-zisă «succesiune petrină» a tuturor episcopilor, o asemenea idee nu poate fi acreditată ca ortodoxă decît cu rezervele și îndreptările respective. Aceasta și din motivul de a evita o concluzie greșită — ce se lasă întrevăzută uneori —, anume că ideea de primat ar putea coexista cu ideea de comuniune. Or, după cum se va arăta, în comunitatea în care stăpînește principiul comuniunii, primatul de putere este contrar structurii ei spirituale.

Ideea de comuniune — prezentă atît în teologia biblică precum și în cea patristică — reprezintă o coordonată fundamentală a doctrinei, cultului, organizării și spiritualității ortodoxe. Într-adevăr, Ortodoxia a intuit viața în Trupul Tainic al Domnului ca o comuniune ontologică cu Hristos în Duhul Sfînt, comuniune care cuprinde întreaga Biserică creștină și se extinde în comunitatea umană. Aplicarea conceptului de comuniune Bisericii este deci îndreptățită. În plus, așa cum s-a afirmat, abordarea doctrinei despre Biserică din acest punct de vedere ar crea și posibilitatea de a contribui la depășirea unor poziții ecleziologice ireconciliabile. Este vorba de dualismul dintre Biserică-instituție și Biserică-eveniment care persistă în catholicism și protestantism, cele două confesiuni rămînînd astfel separate în însăși interpretarea noțiunii de Biserică. Catholicismul a insistat asupra structurii juridice a Bisericii, lăsînd pe plan secundar natura ei spirituală; protestantismul a pus accentul pe aspectul ei de «eveniment», de experiență pnevmatică și eshatologică, neluînd în seamă structurile ei instituționale. Ecleziologia «comuniunii» ar fi deci o formulă ce ar contribui la rezolvarea antagonismului dintre aceste aspecte unilaterale, oferind premisele pe temeiul cărora să se poată vorbi mai degrabă despre caracterul lor complementar.

În legătură cu caracterul de comuniune al Bisericii se ridică însă o serie de probleme care privesc nu numai forma istorică și de organizare a comunității bisericești, ci și ființa ei de Trup tainic al Domnului, de «Împărăție a lui Dumnezeu». De pildă, în ce sens se poate aplica ideea de comuniune Bisericii: moral, social, ontologic, existențial? Care sînt elementele ontologice și sacramentale care fac posibilă o identitate între «ekklesia» și «koinonia»? Care sînt premisele teologice pe temeiul cărora se poate vorbi de o ecleziologie a «comuniunii»?

Terenul pentru o aplicare mai concretă a principiului comuniunii în ecleziologie a fost pregătit de unele curente și tendințe care au apărut în epoca modernă și contemporană. Dintre acestea, ecleziologia de tip «sobornost» și ecleziologia «euharistică» pot fi considerate drept sursele ecleziologiei comuniunii.

Cel care a intuit sensul spiritual al conceptului «sobornost» și l-a aplicat Bisericii a fost A. Homiakov, care concepe Biserica drept o comunitate de iubire reciprocă. A. Homiakov a înțeles prin «sobornost» nu numai un atribut extern al Bisericii, ci însăși expresia și spiritul vieții sale interne. El a formulat ideea că întreaga teologie și viață creștină au un aspect ecleziocentric, că mîntuirea este un act de solidaritate și comuniune în Biserică: «Noi știm că dacă cineva păcătuiește, păcătuiește singur, dar nimeni nu se mîntuiește singur. Cel ce se mîntuiește, se mîntuiește în Biserică, anume ca membru al ei și în unitate cu toate celelalte membre ale acesteia. Dacă cineva crede, el se află în comuniunea credinței; dacă iubește, este în comuniunea iubirii; dacă se roagă, este în comuniunea rugăciunii»³.

După A. Homiakov, ecleziologia «sobornost» a fost preluată și dezvoltată de majoritatea teologilor ortodocși⁴. Aceștia însă nu s-au limitat să considere comuniunea «sobornost» numai ca o formă de experiență spirituală sau de conducere bisericească, ci au studiat bazele trinitare ale comunității ecleziale. Îndeosebi, s-a accentuat ideea că viața Trupului tainic al lui Hristos își are izvorul în energiile Duhului Sfînt, Care s-a pogorît la Cincizecime asupra Bisericii în totalitatea ei. Doctrina despre Biserică a fost adusă astfel într-o relație directă cu pnevmatologia, — aceasta constituind o caracteristică fundamentală a ecleziologiei ortodoxe din ultimul timp.

De pildă, un alt teolog rus numește Biserica «o viață nouă cu Hristos și în Hristos, condusă de Duhul Sfînt». «Biserica, în calitatea ei de Trup al lui Hristos, trăind din viața lui Hristos, este prin acest fapt domeniul în care este prezent și în care lucrează Sfîntul Duh. Să spunem mai mult: Biserica este viața prin Duhul Sfînt, deoarece ea este Trupul lui Hristos. Iată pentru ce se poate defini Biserica ca o viață

3. A. S. Khomiakof, *L'Eglise latine et le protestantisme du point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne, 1872, p. 128.

4. *Ortodoxia*, trad. de N. Grosu, Siblu, 1933, p. 75—76; N. Zernov consideră că «sobornost» exprimă spiritul de unitate și libertate caracteristic Ortodoxiei: «Acest spirit de unitate și libertate care este atât de elocvent exprimat prin cuvîntul «sobornost», folosit în versiunea slavonă a Simbolului de credință de la Nicea, face din toate Bisericile autocefale de Răsărit membre egale ale unei mari familii, Bisericile Ortodoxe autocefale nu sînt ținute împreună nici prin autoritatea unui singur cap, nici prin aderența lor la același sistem teologic, nici prin legătura aceleiași națiuni sau limbi. Ele sînt libere și deosebite unele de altele; totuși ele formează un trup, pentru că ele sînt călăuzite de același har dumnezeiesc. Această viziune a Bisericii ca o viață în unitate și libertate este trăsătura importantă a comuniunii ortodoxe și semnul că ea este chemată să ajute Apusul pentru a reconcilia diferitele interpretări pe care acesta le dă creștinismului», în *The Reintegration of the Church*, The Seabury Press, London, 1952, p. 100. Vezi și: Pr. Prof. Liviu Stan, *Ecumenicitate și Ortodoxie ecumenică*, în «Mitropolia Olteniei», VII (1955), nr. 5—6, p. 261—276; Prof. N. Chițescu, *Sobornicitatea Bisericii*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 3—4, p. 150—168).

binecuvîntată în Sfîntul Duh ; se spune uneori și că ea este «Sfîntul Duh trăind în umanitate»⁵.

VI. Lossky, vorbind despre «iconomia Duhului Sfînt» în lucrarea Bisericii, susține că Cincizecimea constituie obiectul, scopul final al iconomiei divine pe pămînt, pentru că Duhul Sfînt împărtășește harul dumnezeiesc membrilor Trupului lui Hristos. Dacă lucrarea lui Hristos privește natura umană pe care a recapitulat-o în ipostaza sa, lucrarea Sfîntului Duh privește ipostazele umane, pentru că Duhul dăruiește harurile persoanelor în Biserică, dar în mod distinct.

Există două comunicări ale Duhului Sfînt în Biserică : una prin suflarea lui Hristos asupra colegiului Apostolilor, în seara zilei învierii (Ioan XX, 19—23) ; alta prin venirea personală a Duhului Sfînt în ziua Cincizecimii asupra fiecăreia dintre persoanele prezente (Fapte II, 1—5). «Iconomia» Fiului este îndreptată spre unitatea de natură în Biserică, pe cînd «iconomia» Duhului constituie principiul diversității personale⁶.

Un alt curent ecleziologic ce s-a impus în ultimul timp, a fost cel care a accentuat aspectul de comunitate euharistică al Bisericii. Așa-zisa *ecleziologie euharistică*⁷ a reafirmat raportul specific, sacramental dintre Biserică și Taina Euharistiei, datorită faptului că în Euharistie comunitatea creștină realizează și exprimă caracterul ei eclezial. Întrucît centrul vieții sacramentale este jertfa euharistică, comunitatea care săvîrșește Euharistia constituie Biserica în plenitudinea ei. Încă de la început, Biserica creștină a fost concepută ca o comunitate euharistică (I Cor. X, 16—17) : «După Cincizecime, Biserica există acolo unde se înfăptuiește «*koinonia*» euharistică, în care toți se integrează în Hristos ca membrele Sale «concorporale și consanguine» și transcend astfel orice fărîmițare»⁸.

Ecleziologia euharistică are meritul de a fi subliniat valoarea Bisericii locale, care nu trebuie privită ca o entitate separată, ci ca o parte integrantă și deplină a celei universale. Biserica Ortodoxă este o comuniune de Biserici autocefale, care deși independente din punct de vedere jurisdicțional și diversificate din punct de vedere al experienței

5. *Ortodoxia*, p. 1, 2—3.

6. *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London, 1957, capitolul «Iconomia Duhului Sfînt», p. 156—173. Cu privire la teoria lui VI. Lossky, după care Hristos realizează Biserica numai ca unitate, iar Duhul numai ca diversitate, Pr. Prof. D. Stăniloae a precizat : «Duhul e principiul de legătură între credincioși și Dumnezeu, nu de separare. De aceea nu se poate concepe Biserica în afara Treimii, ca o Biserică exclusivă a lui Hristos sau ca exclusivă a Duhului Sfînt — teză specific occidentală (prima catolică, a doua protestantă). Dar nu se poate concepe nici o Biserică în care Fiul și Duhul Sfînt ar lucra simultan, dar separat, în sensul că Fiul ar reprezenta în ea natura cea una a Treimii și ar realiza unitatea naturii, iar Duhul ar reprezenta diversitatea personală din Treime, și ar realiza diversitatea persoanelor umane în Biserică. Aceasta ar reduce în fond realitatea personală a Treimii la o singură persoană (la Duhul Sfînt) și comuniunea credincioșilor ca persoane la o exclusivă comuniune cu Duhul Sfînt. Nu s-ar valdita adică în deplinătatea ei prezența Treimii în viața Bisericii» (*op. cit.*, p. 46). G. Florovsky, de asemenea, a observat că teza lui VI. Lossky nu ar recunoaște locul de centru pe care Hristos îl are în Biserică (*Christ and His Church*, în «L'Eglise et les Eglises», Editions de Chevetogne, vol. II, 1955, p. 163).

7. Diac. Ion Bria, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor Creștine*, București, 1968, p. 35—38.

8. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Editions Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965, p. 129.

spirituale, păstrează totuși unitatea dogmatică și sacramentală cu Ortodoxia ecumenică.

Din această prezentare sumară reiese că, pe de o parte *ecleziologia* «sobornost» a scos în evidență caracterul comunitar, social al experienței spirituale în Biserică, iar, pe de altă parte, *ecleziologia euharistică* a reafirmat aspectul de comunitate liturgică, sacramentală al Bisericii. Ambele au aplicat principiul comuniunii: una îndeosebi pe planul credinței și spiritualității, cealaltă mai ales pe planul vieții liturgice. Dar întrucât aceste planuri sînt inseparabile, ambele teze au fost criticate pentru ceea ce au susținut în mod unilateral sau greșit. Pentru că Ortodoxia nu se limitează numai la spiritualitate, sau numai la cult. Ea este și doctrină și misiune și slujire. De aceea, *ecleziologia comuniunii*, preluînd ceea ce este pozitiv în sursele sale, va căuta să facă o sinteză organică între elementele impropriate.

În articolul citat, Olivier Clément a expus cîteva din structurile creștinismului pe care se întemeiază aspectul de comuniune al Bisericii. Desigur, el admite că Biserica are o profundă întemeiere trinitară și susține că între unitatea naturii pe care o realizează Hristos și diversitatea persoanelor pe care o înfăptuiește Sfîntul Duh există o reciprocitate permanentă. Cu toate acestea, el se menține pe linia paralelismului celor două icoonomii, a Fiului și a Duhului, teză împrumutată de la Vl. Lossky. În critica pe care Pr. Prof. D. Stăniloae a făcut-o acestei teze a arătat însă că ea nu pune în valoare prezența Treimii în viața Bisericii, în deplinătatea ei⁹. Din cauza aceasta mulți teologi văd aspectul de comuniune al Bisericii numai ca o consecință a lucrării Duhului. Iată de ce *ecleziologia comuniunii* trebuie să afirme într-un mod mai clar structura trinitară a Bisericii.

Biserica este taina comuniunii cu Sfînta Treime, organismul în care se realizează iconomia Sfîntei Treimi în lume. Ea este «noua creație» a Sfîntei Treimi: «Această casă Tatăl a zidit-o; Fiul a întărit-o, Duhul Sfînt a înnoit-o». Treimea și-a făcut un «templu» printre noi, de aceea intrarea credinciosului în comunitatea creștină se face prin invocarea Sfîntei Treimi, în Taina Botezului. Biserica este un organism teandric în care credincioșii sînt încorporați sacramental în viața divină a Sfîntei Treimi. Firește, Biserica stă într-o relație specifică cu Fiul și cu Sfîntul Duh, iar credincioșii fac experiența Bisericii în calitatea ei de «Trup al lui Hristos» și de «împărăție a Duhului». Sfîntul Ioan Damaschin afirmă că, în virtutea raportului reciproc dintre ipostazele Sfîntei Treimi, Duhul Sfînt este Cel care revelează cele ascunse ale Dumnezeuirii, Cel care este unit de Tatăl prin Fiul și dă oamenilor asemănarea cu Dumnezeu: «Fiul este icoana Tatălui, iar Duhul icoana Fiului, prin Care Hristos, locuind în om, dă acestuia asemănarea cu Dumnezeu»¹⁰. Dar în «plinătatea» pe care Hristos o comunică Trupului Său tainic, în și prin Duhul Sfînt, credincioșii asimilează energiile Sfîntei Treimi, de-

9. Vezi citatul de la nota 5. 10. *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, București, 1958, p. 49.

venind «fii» ai Tatălui, «membre» ale Fiului, «temple» ale Duhului Sfânt, formînd o comuniune după chipul Sfintei Treimi. Biserica nu este, aşadar, o instituţie religioasă intermediară între credincioşi şi Dumnezeu, un «eveniment» supranatural în istorie; Biserica este organismul sacramental în care Dumnezeu-Sfînta Treime este prezent şi lucrează în istorie, Trupul tainic în care credincioşii asimilează energiile divine într-un proces continuu de îndumnezeire şi de comuniune cu lumea.

Astfel, în Biserică se restabileşte şi se desăvîrşeşte creaţia după modelul vieţii intertrinitare, care este o comuniune perfectă de natură şi iubire între unitate şi pluripersonalitate¹¹. Fireşte, aspectul de comuniune al Bisericii se sprijină şi pe faptul că omul, creat după chipul lui Dumnezeu-Treimea, este un subiect care manifestă fiinţial o intenţionalitate spre comuniune¹². Iar intrarea în actul comuniunii treimice este opera lui Iisus Hristos, Care este un centru în care intenţionalitatea după comuniune a atins intensitatea supremă, şi a Duhului Sfînt, Care este Duhul comuniunii.

În legătură cu raportul dintre iconomia Fiului şi cea a Duhului Sfînt în lucrarea Bisericii s-au emis diferite formule şi păreri. Aplicînd principiul comuniunii ~~şi~~ în această problemă, urmează că raportul dintre cele două iconomii nu trebuie privit doar ca o relaţie funcţională, ci ca un schimb ontologic. De altfel, comuniunea trebuie interpretată totdeauna ca un schimb ontologic ce se realizează în mod sacramental în comunitatea Bisericii. Învăţătura aceasta a fost exprimată de Sfîntul Ioan Hrisostom, care stabileşte o reciprocitate ontologică între Fiul şi Duhul, pe de o parte, şi între aceştia şi firea umană pe de altă parte. După el, Iisus Hristos a luat firea noastră şi ne-a dat Duhul Său. În acest schimb, umanitatea este îndumnezeită nu numai prin asumarea ei în persoana Fiului, ci şi prin aceea că devine purtătoarea Duhului Sfînt. Teandria nu este deci o stare statică. Şi fiindcă lucrarea specifică a Duhului Sfînt este «koinonia», El adună umanitatea ca trup, ca *ekklesia*, în care El iniţiază, conduce şi desăvîrşeşte un circuit neîntrerupt de energie divină, desigur pe calea sacramentală. Prin urmare, esenţa comuniunii rezidă în schimbul ontologic dintre umanitatea noastră în Hristos şi Duhul Său, datorită căruia credinciosul este antrenat într-un continuu proces de îndumnezeire şi de solidaritate umană.

Comuniunea nu este o posesiune statică, ci o unitate care se extinde, un proces de asimilare şi de dăruire în continuă creştere, o relaţie vitală de împlinire reciprocă.

După Sfîntul Apostol şi Evanghelist Ioan, la baza întregii spiritualităţi creştine stă ideea de comuniune, în ambele direcţii: verticală şi orizontală¹³. El vorbeşte atît de «comuniunea («koinonia») noastră cu

11. Pr. D. Stănişoae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 72-78.

12. *Ibidem*, p. 115-116.

13. Despre aspectul de «koinonia» al Bisericii vezi: L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ*, Dacre Press, Westminster, 1911; G. Johnston, *The doctrine of the Church in the New Testament*, în *Peake's Commentary on the Bible*, ed. 1952, p. 721-723. În ceea ce priveşte raportul dintre «ekklesia» şi «koinonia», I.A.T. Robinson (*Church and Theology: from here to where*, în «Theology Today», XXV (1968), nr. 2, p. 166-167) consideră că între ele nu există o coincidenţă,

Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos» (I Ioan I, 3), cit și de «comuniunea («koinonia») unora cu alții» (I Ioan I, 7), comuniune ce se manifestă în iubire : «Să ne iubim unii pe alții, căci dragostea este de la Dumnezeu. Și oricine iubește este născut din Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu» (I Ioan IV, 7).

În epistolele Sfintului Apostol Pavel, de asemenea, termenul acesta exprimă ideea de participare a creștinilor la viața în Hristos și la harurile Sale, împreună cu toți cei ce cred în El. Comuniunea creștină constă într-o îndoită relație : o relație verticală, adică participarea tuturor creștinilor în și cu Hristos ; o relație orizontală, anume comuniunea ce există între toți creștinii ca rezultat al participării lor în și cu Hristos. Relația verticală este originea celei orizontale, după cum relația orizontală este un semn și o expresie a celei verticale. Iubirea frățească, rugăciunea și unitatea, solidaritatea și slujirea reciprocă dintre creștini sînt expresii ale participării lor comune în și cu Hristos. Această relație îndoită se manifestă în comuniunea euharistică (I Cor. X, 17) ¹⁴.

Sfintul Ioan Hrisostom, comentînd folosirea cu preferință a termenului «koinonia» de către Sfintul Apostol Pavel, spune : «Piinea pe care o rupem nu este ea comuniune cu Trupul lui Hristos ? De ce Pavel n-a zis participare ? Pentru că el a vrut să dea faptului o semnificație mai mare și să arate marea legătură de unire. Căci prin participare noi numai ne împărtășim cu Trupul lui Hristos, în timp ce prin unire noi sîntem în comuniune cu El» ¹⁵.

Teologia ortodoxă a accentuat îndeosebi aspectul de plenitudine ontologică al comuniunii, aspect care este cuprins în II Petru 1, 4, unde creștinii sînt numiți «părtași («koinonoi») firii dumnezeiești». De asemenea, Sfintul Apostol Pavel scrie (în I Cor. I, 9) : «Credincios este Dumnezeu care v-a chemat la comuniunea («koinonia») cu Fiul Său Iisus Hristos, Domnul nostru», iar în Epistola către Evrei (III, 14) creștinii sînt numiți «părtași («metohoi») ai lui Hristos».

«Koinonia» înseamnă, așadar, mai mult decît o relație morală sau spirituală cu Dumnezeu. Ea reprezintă o «împreunare» cu Hristos, cum este numită în limbajul liturgic încorporarea în Biserică prin Taina Botezului. Iar «împreunarea» cu Hristos înseamnă o plenitudine ontologică, o «intrare» a lui Dumnezeu în sufletul creștinului, o pătrundere a creștinului în Dumnezeu : «Voi sînteți în Mine și Eu sînt în voi» (Ioan XIV, 20) ; «Rămîneți în mine și Eu voi rămîne în voi» (Ioan XV, 4). «Koinonia» înseamnă și împreunarea spirituală pe care o produce

ci mai degrabă o tensiune. «Koinonia» ar fi, din punct de vedere teologic, echivalentă cu Împărăția lui Dumnezeu, nu cu Biserica. «Koinonia» nu este un grup de persoane, o «comunitate», ci o relație, o participare, o comuniune. Dar Biserica este și o «comunitate» de persoane distinctă în lume, deși nu separată sau opusă ei, deoarece Hristos și Duhul Sfînt intră într-o relație specifică cu adunarea credincioșilor. Biserica-organism sacramental are deci o realitate «instituțională». Istorică.

14. C.E.B. Cranfield, *Fellowship*, în «A Theological Word Book of the Bible», editor Alan Richardson, S.C.M. Press, London, 1965, p. 82.

15. *Omilia XXIV, 2, la Epistola I Corinteni*, P.G., LXI, 200. Vezi textul și interpretarea lui la Pr. Prof. I. G. Coman, *Sensul ecumenic al Sîntei Euharistii la Sîntul Ioan Gură de Aur*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 4, p. 523.

iubirea. Așa cum arată Sfântul Ioan, experiența lui Dumnezeu constă în experiența comuniunii în iubire: «Cine rămîne în dragoste, rămîne în Dumnezeu și Dumnezeu rămîne în el» (I Ioan IV, 16).

Principiul comuniunii trebuie aplicat Bisericii nu numai în ceea ce privește structura ei sacramentală, ci și din punct de vedere al deschiderii ei ecumenice, al relației ei existențiale cu lumea.

Viața Bisericii primare a fost concepută ca o deplină comuniune: «Ei stăruiau în învățătura Apostolilor, în comuniune («koinonia»), în frîngerea pîinii și în rugăciune. Fiecare era plin de frică și prin Apostoli se făceau multe minuni și semne. Toți cei ce credeau erau împreună la un loc și aveau toate de obște» (Fapte II, 42—44).

Principiul comuniunii domina întreaga trăire creștină, ceea ce a dus la învățătura despre «comuniunea sfinților». Acest principiu era prezent în aspectul liturgic al rugăciunii, în aspectul comunitar al posesiunii materiale, în aspectul sinodal al organizării bisericești, în colegialitatea episcopilor, în unitatea dogmatică ecumenică, în intercomuniunea sacramentală, în diversitatea experiențelor spirituale, în solidaritatea socială.

Privit din punctul de vedere al ecleziologiei comuniunii, ecumenismul apare într-o dimensiune nouă. Dacă ecumenismul vrea să aducă Bisericile creștine în stare de comuniune¹⁶, aceasta înseamnă ridicarea lor pe un plan pe care este posibil un adevărat schimb ontologic-sacramental între ele. Ecumenismul nu este o simplă formă de relație interconfesională, o modalitate de a coexista unități separate sau divergente.

Ecumenismul comuniunii tinde să restabilească acest circuit de energii, de harisme și de valori creștine între toate Bisericile locale pentru a se ajunge nu numai la o unitate spirituală, ci și la o plenitudine ontologică și la slujire comună. În comuniune, Bisericile sînt antrenate într-un continuu schimb de energii, fiecare păstrînd ceea ce este comun și indestructibil într-o diversitate de experiențe spirituale. De aceea ecumenismul izvorît din principiul comuniunii presupune unitatea în diversitate, o sobornicitate specifică în care fiecare credincios, fiecare Biserică locală constituie un centru care își asumă energiile întregului într-un mod unic, dar inseparabil de ansamblu comunității universale.

Acest aspect de plenitudine ontologică, existențială a comuniunii interbisericești se manifestă sub raportul credinței, al vieții sacramentale și spirituale. *Consensul* dogmatic, intercomuniunea sacramentală, colegialitatea episcopatului, sinodalitatea, toate sînt expresii ale principiului comuniunii. Doctrina devine astfel o mărturisire comună, face parte din credința comunității universale și în același timp din experiența personală a credinciosului, care trăiește în Trupul lui Hristos nu izolat, ci ca parte integrantă a sa.

De aceea ecleziologia comuniunii este în contrast atît cu centralismul monarhic autoritar, cît și cu individualismul. Premisele primatului

16. Vezi despre încercarea ecleziologiei romano-catolice de a regăsi sensul de comuniune al Bisericii: Mgr Philips, *L'Eglise et son mystère au II-e Concile du Vatican*, tom. I, Desclée, Paris, 1967, p. 7.

papal sînt în contradicție cu această ecleziologie de comuniune; el presupune o ecleziologie a puterii juridice și autorității din care s-a dedus uniformizarea gîndirii teologice și a moralei.

Aspectul de comuniune al Bisericii trebuie privit și sub raport moral și social. Comuniunea reprezintă și un stil de spiritualitate creștină, o formă desăvîrșită de comuniune umană. Biserica, în calitate de comuniune, are o deschidere ființială spre lume, cu care trăiește într-o unitate spirituală, într-o relație existențială. Comuniunea este un principiu de relație și de solidaritate cu umanitatea, pentru că în Hristos s-a desființat prăpastia spirituală care separa pe oameni. De aceea Biserica nu există în lume ca un cerc izolat, ca o entitate separată, ci ca un organism în care se împreunează toate valorile pentru a sluji în mod solidar omul. Spiritualitatea ortodoxă, ca spiritualitate a comuniunii universale, a văzut în slujirea omului una din misiunile fundamentale ale Bisericii, lipsa iubirii de oameni fiind considerată ca o închidere față de harul iubirii divine. De aceea, cine trăiește în comuniune este solidar cu existența și destinul semenului său, pentru că «dacă suferă un mădular, toate mădularele suferă împreună cu el; dacă este prețuit un mădular, toate mădularele se bucură împreună cu el» (I Cor. XII, 26).

Asfel, ecleziologia «comuniunii» poate constitui nu numai o îmbinare creatoare între diverse teze ecleziologice, ci și un principiu care să dea o nouă semnificație și dimensiune ecumenismului și umanismului creștin contemporan.



CEI ȘAPTEZECI DE UCENICI AI MÎNTUITORULUI ȘI PROBLEMA IERARHIEI BISERICEȘTI

Una din problemele de teologie biblică noutestamentară, puțin cercetată, este cea a celor șaptezeci de ucenici, — datorită izvoarelor de informație aproape inexistente.

Problema prezintă însă o deosebită importanță, atât în legătură cu răspîndirea rapidă a Bisericii, cît și cu începuturile ierarhiei bisericești¹, în Noul Testament. Pe lîngă această importanță principială, problema merită să fie studiată și pentru a pune în lumină rolul important al acestor anonimi și modești lucrători în ogorul Evangheliei.

Din datele Evangheliei, se cunoaște că îndată după ieșirea la propovăduire și în vederea întemeierii Bisericii, Mîntuitorul s-a îngrijit să caute, să cheme și să aleagă pe «stîlpii» Bisericii. Chemarea era adesea de ordin general : «Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați... și veți afla odihnă sufletelor voastre» (Matei XI, 28—29). Cei ce răspundeau acestei chemări și-l urmau erau numiți în sens larg : «ucenici», care înmulțindu-se treptat, au devenit : «mulțimea ucenicilor» (Luca VI, 17). Alte ori chemările erau individuale sau în perechi : «Veniți după Mine și vă voi face pescari de oameni» (Matei IV, 19—21), cum a spus celor două perechi de frați pescari ; sau lui Matei : «Vino după Mine» (Matei IX, 9) ; sau lui Filip : «Urmează-Mi» (Ioan I, 43) ; sau ca altuia, necunoscut : «Urmează-Mi» (Luca IX, 59).

Celor chemați personal le face și o alegere deosebită din «mulțimea ucenicilor», în două rînduri și în două grupuri deosebite. Mai întîi, o alegere «solemnă» și nominală a grupului celor doisprezece, pe care i-a numit «apostoli» (Matei X, 1—4 ; Luca VI, 13). Cum însă cei doisprezece Apostoli nu puteau lucra singuri, căci : «secerișul este mult și lucrători puțini» (Matei IX, 37 ; Luca X, 2), Domnul a hotărît să aleagă acestora și ajutoare. Și, la cîtva timp după alegerea nominală și «solemnă» a primului grup, alege și pe cei «Șaptezeci de Ucenici» (Luca X, 1), deosebiți și ei de «mulțimea ucenicilor». Este probabil că și aceștia să fi avut o chemare individuală (Luca IX, 59). Grupul celor doisprezece indică pe mării Apostoli sau «Apostolii de rangul întîi» ; iar grupul celor

1. Protestantismul și neoprotestantismul contestă faptul că preoția specială de hirotonie și ierarhia bisericească de succesiune apostolică sînt Instituții «de drept divin» ; ca urmare, unii istorici au ajuns să conteste și apostolatul care include preoția ierarhică, socotindu-l «de drept uman» și susținînd că acestea sînt «o creație a Bisericii primare, protectînd instituțiile sale în trecut» (Cf. Joseph Bonsirven, S.J., *Les Enseignements de Jésus Christ*, Paris, MCML., p. 262, nr. 1, care indică pe : H. Monnier ; Goguel, Guignebert, precum și R. Schütz, A. Sabatier și alții).

«Șaptezeci» sînt socotiți — în genere — «Apostoli de rangul al doilea», avînd și ei o alegere și o trimitere în misiune ca împreună-lucrători cu cei dintîi. «Și unii și alții alcătuiau cercul apropiat al lui Hristos»².

Alegerea acestor două grupuri vădește intenția precisă a Mintuitorului de a crea o Biserică organizată ierarhic, cu cler și popor. Din aceste alegeri «începe să se întrevadă, puțin cîte puțin, cea dintîi formă a așezămîntului Bisericii». S-a spus că «în persoana Apostolilor, Mintuitorul a pus bazele ierarhiei»³, în care grupul celor trei mai apropiați (Petru, Iacob și Ioan, cf. Matei XVII, 1—9) nu constituiau o treaptă ierarhică în raport cu ceilalți mari Apostoli.

Instituirea ierarhiei (alegera, pregătirea și hirotonirea) a fost lăsată de Hristos pe seama Apostolilor, care, după instrucțiunile Lui precise, avînd plenitudinea harului și puteri «supra-episcopale»⁴, au transmis succesorilor lor aceste «puteri ierarhice», «cu caracter general»⁵. Și cei dintîi succesori direcți ai lor în toate treptele ierarhice superioare, de la Apostoli (de ex. Matia) pînă la episcopi și preoți, au fost cei «Șaptezeci de Ucenici» și alții după ei. Astfel cei șaptezeci au constituit școala sau pepiniera din care s-a recrutat prima ierarhie.

În existența celor două grupuri de ucenici ai Domnului, unii teologi apuseni au văzut deja formată ierarhia superioară : adică, în Apostoli — pe primii episcopi și în episcopi — pe succesorii lor ; iar în cei șaptezeci de ucenici — pe primii preoți și în preoți pe urmașii lor⁶.

Părerii similare se aud și la unii teologi ortodocși. Astfel, Andruțos susține că în scopul întreitii dregătorii «Domnul a ales pe Apostoli, pe cei doisprezece și pe cei șaptezeci, cărora le-a acordat puterea și autoritatea Sa și i-a întărit prin Duhul Sfînt ; iar Apostolii, fiind conștienți că sînt trimișii Domnului (...) acordau puterea preotească altora, instituind în Duhul Sfînt diaconi și preoți și lăsîndu-i ca urmași în serviciul lor apostolesc»⁷. În *Catehismul creștinului ortodox* se spune : «Episcopii (...) țin locul Sfinților Apostoli ; după ei vin preoții ca urmași ai celor 70 de ucenici ai Domnului și apoi diaconii, urmașii celor șapte diaconi, rînduiți în Ierusalim de Sfinții Apostoli»⁸. Iar în *Teologia Dogmatică și Simbolică* se precizează : «Apostolii au transmis urmașilor harul episco-

2. Joseph Bonsirven, *op. cit.*, p. 265.

3. *Ortodoxia*, traducere de N. Grosu, Sibiu, 1933, p. 48.

4. *Ibidem*, p. 57 (căci în afară de plenitudinea puterii episcopale, aveau și puteri apostolice personale).

5. *Ibidem*, p. 53.

6. Knabenbauer, *Cursus Scripturae Sacrae, Commentarius in Evangelium secundum Lucam*, Paris, 1926, p. 338, spune : «Cu alegerea Apostolilor din mulțimea ucenicilor, Iisus a început să statornicească în Biserică o ordine ierarhică și să deosebească diferite trepte și funcțiuni în împărăția Sa (...) Prin această alegere (a celor șaptezeci) este vădit că Iisus a voit să arate deosebirea persoanelor în Biserica Sa și că acești 72 (70) sînt ca o doua treaptă după Apostoli și, ca și prezbiterii, o a doua treaptă și de un grad mai mic». Iar Bonsirven (*op. cit.*, p. 260) spune : «Ucenicii prin excelență sînt viitorii membri ai ierarhiei bisericеști». Și în alt loc : p. 244—245 : «Acești Șaptezeci de enigmatici, care nu fac decît să treacă un moment prin paginile Evangheliei, sînt un fel de dublare și extindere a celor doisprezece».

7. Hristu Andruțos, *Dogmatica*, traducere de Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 302.

8. Irineu, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, *Catehismul creștinului ortodox*, București, 1942, p. 34.

patului... Iar ca urmași ai celor 70, Apostolii au instituit prin punerea mîinilor pe membrii preoției, ca treapta a doua a hirotoniei»⁹.

Astăzi, această interpretare tradițională este lărgită. Se știe că atît cei 12 Apostoli cît și cei 70 de ucenici erau harismatici, fiind înzestrați încă de la alegerea lor cu unele harisme, ca : puterea de a vesti Evanghelia, de a tămădui pe bolnavi și de a scoate demonii etc. (Matei X, 7—8 ; Luca X, 3—9). Acestea îi ajutau la formarea pentru apostolat și pentru slujirea preoțească¹⁰. Plenitudinea harului o aveau numai cei doisprezece Apostoli — și mai tîrziu Sfîntul Apostol Pavel —, primită direct de la Mîntuitorul Hristos și de la Duhul Sfînt. De aceea, numai ei aveau jurisdicția universală și calitatea de întemeietori de Biserică ; și tot numai ei aveau puterea și dreptul de a acorda, prin punerea mîinilor, harul Sfîntului Duh celor botezați de colaboratorii lor (Fapte VIII, 14—17 ; XIX, 6) și de a hirotoni diaconi (Fapte VI, 6), preoți (Fapte XIV, 23) și episcopi (I Tim. IV, 14 ; Tit. I, 5). De aceea cei doisprezece Apostoli și cu ei Sfîntul Pavel (Fapte IX, 15 ; XXVI, 16—18) pot fi numiți pe drept cuvînt : «Marii Apostoli fondatori»¹¹. Posedînd și toate harismele, ei aveau și plenitudinea harismelor ; dar nu acestea le dădeau dreptul de a întemeia Biserica și a le organiza, ci aceste harisme le veneau doar în ajutor. Deși sfințiți prin rugăciune arhierescă (Ioan XVII, 17—19), ei nu primesc, totuși, acest har preoțesc din preoția lui Hristos decît după ce El își exercită slujirea Sa arhierescă, în jertfa de pe cruce, cînd apare ca «Preot și ca Miel de Jertfă»¹². Momentul acordării preoției de către Mîntuitorul Hristos — Marele Arhieru — Apostolilor Săi este momentul suflării Duhului Sfînt peste ei, îndată după înviere (Ioan XX, 22), cînd le acordă definitiv și harul apostolesc. Acesta este însuși momentul «hirotonirii» sau al consacrării lor, după cum spune Sfîntul Chiril Alexandrinul : «Dîndu-le îndată Duhul Său prin suflarea vizibilă, Domnul i-a sfințit și i-a consacrat pe Apostoli : și păstori, și învățători ai lumii, și iconomi (săvîrșitori) ai dumnezeieștilor Taine, ca să credem desăvîrșit că Duhul Sfînt (suflat de El) nu este străin de Fiul, ci este de o ființă cu El, iar prin El purcede din Tatăl»¹³.

9. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, manual pentru Institutelor teologice, București, 1958, p. 785; Pr. Prof. Liviu Stan, *Succesiunea apostolică*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 5—6, p. 309, afirmă : «Teologia tradițională răspunde că, în afară de episcopi, nimeni nu are calitatea de succesor al Sfinților Apostoli și că preoții sînt sau trebuie să fie priviți ca urmași ai celor șaptezeci de învățăcei (Luca X, ș.u.) sau ai altor slujitori sacramentali de grad inferior episcopilor, instituți în epoca apostolică. Aceeași teologie tradițională spune că diaconii sînt urmașii celor șapte diaconi, așezați de Sfinții Apostoli, cînd de fapt — așa cum precizează și canonul 16 al Sinodului Trulan — aceștia nu sînt nicidecum urmașii celor șapte diaconi instituți de Apostoli, prin alegerea obștii, «pentru a sluji maselor» (Fapte VI, 1—7)».

10. Porunca perpeluării Sfintei Euharistii (Luca XXII, 19), ca și aceea de «a boteza toate neamurile» (Matei XXVIII, 19) și de «a ierta păcatele» (Ioan XX, 23), implica neapărat necesitatea preoției.

11. L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul*, Paris 1965, p. 353.

12. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia I. De cruce et latrone*, P.G. XLIX, col. 399—400 : «Iisus a fost și Jertfă și Preot. Firește, Jertfă după trup, Preot însă după Duh. Același a jertfit și S-a jertfit, dar după trup».

13. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentar la Evanghelia după Ioan*, P. G. LXXIV, 709 ; Teofilact, în *Expositio in Acta Apostolorum*, P. G., CXXV, 533, afirmă că : «Apostolii au fost hirotoniți dascăli ai lumii».

Sfântul Ioan Hrisostom, tilcuind același moment, afirmă : «Ucenicii au primit atunci o putere spirituală și harul (apostolesc și preoțesc). Și pentru a nu se confunda acest har mîntuitor și lucrător, prin preoția lor, cu harismele extraordinare, trecătoare și netransmisibile, adaugă în continuare : «Dar nu ca să învie morți și să facă minuni, ci ca să ierte păcatele ; căci multe sînt harismele Duhului. De aceea, a adăugat : «Căroră veți ierta păcatele, să fie iertate...», arătînd lămurit ce fel de putere lucrătoare li s-a dat»¹⁴. Așadar «Puterea sacerdotală este insuflată de Hristos celor doisprezece Apostoli și originea ei este curat divină»¹⁵. Ca și în cazul preoției Mîntuitorului, «nu trebuie a confunda demnitatea preoțească cu exercitarea ei. Preotul nu devine preot în momentul cînd el oferă jertfa, căci el n-are dreptul a o oferi decît pentru că el este preot»¹⁶. Așa fiind, nu știm dacă se mai poate spune că : «Coborîrea aceea a Sfîntului Duh la Cincizecime a fost hirotonia Apostolilor»¹⁷. Această interpretare ni se pare împotriva adevărului evanghelic și al Tradiției Bisericii, adevăr intrat în rugăciunile cultului. Căci așa citim la rînduiala înmormîntării și a parastaselor, în cele două rugăciuni de dezlegare, citite de arhieru sau preot, și îndeosebi în cea de a doua : «Stăpine, mult îndurate, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeuul nostru, Care ai dat Sfinților Tăi Ucenici și Apostoli cheile împărăției cerurilor, iar după Sfîntă Învierea Ta, cea de a treia zi, cu harul Tău le-ai dăruit puterea de a lega și dezlega păcatele oamenilor...»¹⁸. Și nu se poate tăgădui că acest har și această putere date după Înviere nu sînt de preoție.

Pogorîrea Sfîntului Duh peste Apostoli, sub forma limbilor de foc, nu le-a acordat harul (harisma) preoției, ci numai le-a întărit și le-a aprins și le-a pus în lucrare acest har. «Umplerea de Duhul Sfînt — la Cincizecime — înseamnă că ei au fost luminați de Duhul care aprindea în ei harisma»¹⁹, primită dinainte, pe care o sporeau și la care adăugau altele, ca : proorocia, glosolalia, tilcuirea limbilor etc. Cei 12 Apostoli — și mai tîrziu Sfîntul Apostol Pavel — «posedau toate harismele»²⁰ și toate harurile, ceea ce îi situa în fruntea tuturor harismelor și a slujitorilor Bisericii (cf. I Cor. XII, 28—30 ; Efes. IV, 11) ; și — ca singură autoritate «supra-ierarhică» — aveau dreptul și puterea de a le disciplina (cf. I Cor. XIV, 26—33).

Datorită faptului că și cei 70 de ucenici au fost harismatici, s-a susținut că și ei aveau dreptul de a hirotoni, părere pe care o combate dogmatistul grec Diovuniotis²¹. Dacă este adevărat că cei 70 (72) nu

14. Sf. Ioan Hrisostom, *Comentar la Evanghelia după Ioan*, P.G., LIX, 471.

15. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1959, p. 165.

16. Ferdinand Prat, *La Théologie de Saint Paul*, Paris, 1929, t. I, p. 451.

17. *Teologia Dogmatică și Simbolică...*, vol. II, p. 793.

18. Vezi *Liturghier*, București, 1967, p. 334—335 și în orice *Molitfelnic* și *Aghiasmalar*, la slujbele amintite.

19. Sf. Ioan Hrisostom, *Omil. XIII, Comentar la Fapte*, P.G., LX, 116.

20. Idem, *Omilia XXXII la I Corinteni*, P.G., LX, 265 ; Pr. Prof. D. Belu, *Ecleziologia ortodoxă și Ecumenismul creștin*, în «*Orthodoxia*», XVII (1965), nr. 4, p. 507.

21. C. Diovuniotis, *Τὰ Μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας*, Atena, 1913, p. 147 nr. 2. «Numai cei 12 Apostoli aveau dreptul și transmiteau preoția, iar cei 72 predicau numai

hirotoneau, și nici nu pot fi considerați preoții ca urmașii lor, apoi a susține că activitatea lor s-a limitat la propovăduirea Evangheliei este de asemenea inexactă, fiindcă ei au fost și clerici, săvârșind Sfintele Taine. Și în măsura în care ei au ajuns episcopi, au hirotonit, firește, și ei alți clerici (cf. I Tim. V, 22 ; Tit. I, 51). Prima Euharistie au săvârșit-o Apostolii în ziua Cincizecimii, când ia ființă efectiv Biserica, și când se împărtășesc primii 3000 de botezați. Cum însă zilnic se adăugau mulțime de noi încreștinați, iar Apostolii nu le puteau face față singuri, la Botez și Euharistie, săvârșită în fiecare zi (Fapte II, 42), este lesne de înțeles că ei au simțit nevoia și au procedat chiar din primele zile la hirotonirea membrilor ierarhiei, dintre cei 70.

Un lucru este clar, că și cei șaptezeci au avut unele «puteri apostolice» personale, datorită cărora, în orice treaptă ierarhică ar fi slujit Bisericii, nu pot fi identificați nici cu preoții, nici cu episcopii și cu atât mai mult cu diaconii de după ei.

O distincție între harismele personale și extraordinare, de o parte, și între «puterile ierarhice-sacramentale», de alta, va pune în lumină mai clar deosebirea între Apostoli și episcopi, și între «Cei Șaptezeci» și preoți. S-a spus că: «apostolatul, în plenitudinea darurilor sale spirituale și ca sinteză de diferite daruri harismatice extraordinare, nu s-a transmis mai departe. El a fost legat de anumite persoane chemate nominal de Domnul și a fost necesar pentru lucrarea de întemeiere a Bisericii. Dar Apostolii au transmis urmașilor harul episcopatului...»²². Privit numai din acest punct de vedere, apostolatul nu poate avea continuare. De aceea «în Ortodoxie, între «Apostoli» și «episcopi» nu e posibilă nici o confuzie»²³, întrucât harismele erau unele extraordinare, excepționale și personale, dar temporare și netransmisibile, dispărînd o dată cu cei ce le primiseră; iar altele erau ordinare, permanente și transmisibile — așa-zisele «puteri ierarhice» sau «harismatismul sacerdotal» —, și numai acestea s-au transmis ierarhiei²⁴ și Bisericii întregi.

impărăția cerurilor. Potrivit acestora, părerea că atît cei 12 Apostoli cît și cei 72 aveau dreptul de a hirotoni și/că hirotoneau, nu este justă. Cu totul absurdă este părerea că episcopii sînt urmașii celor 12 Apostoli, iar preoții ai celor 72 de ucenici».

22. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, p. 789; *Ortodoxia...*, p. 49-50: «Puterile și darurile apostolice sînt personale; Mintuitorul le-a acordat Apostolilor printr-o chemare nominală. În afară de aceasta, apostolatul este o sinteză de daruri harismatice pe care nu le găsim în nici una din puterile ierarhice emanînd de la succesiunea apostolică (...). În afară de demnitatea apostolică personală, care nu putea să fie transmisă, ei au transmis darurile care sînt inerente creștinilor, individual, sau Bisericii ca societate.

23. P. Evdokimov, *op. cit.* p. 132-133: «Apostolul e călător prin natură. El emigrează. Episcopul are scaunul său la limita jurisdicției sale. Cazul Apostolului este unic, căci el unește mărturisirea învierii, apostolicitatea — apelul adresat direct prin Domnul — și funcția episcopală — puterea sacramentală și pastorală. Numai aceasta din urmă este transmisibilă și justifică termenul, dar în acest sens limitativ: episcop, succesor de Apostol».

24. Bainvel, *Apôtre*, în «Dict. de Théol. Cath.», t. I, p. 1659. «În Apostoli este o dublă funcție: una ordinară și alta extraordinară. Ei sînt autoritatea în Biserică și sînt fondatorii Bisericii. Ca autoritate în Biserică, ei au avut ca succesorii pe episcopi, cărora le-au transmis, o dată cu hirotonia, și misiunea lor, puterea lor ordinară; ca fondatori, au un loc și prerogative aparte, care nu se transmit. Apostolatul este o harismă și o funcțiune totodată. Apostolatul e o harismă, dar e pe viață: el aduce o autoritate, o funcție ordinară, ceea ce-l distinge de celelalte harisme. Este și o

I. *Alegerea și misiunea celor șaptezeci.* — În pericopa din Evanghelia după Luca (X, 1—22)²⁵ este înfățișată pe larg alegerea și misiunea celor șaptezeci²⁶.

Comparînd această pericapă descrisă în Evanghelia după Luca cu cele consemnate în Evanghelia după Matei (cap. X) relativ la alegerea și trimiterea celor 12 Apostoli, se constată asemănările și deosebirile dintre aceste relatări. Din această comparație se observă că și motivarea alegerii și a trimiterii în misiune a celor șaptezeci, ca și acordarea harismelor sînt descrise în termeni aproape identici cu alegerea și trimiterea celor doisprezece Apostoli. Însuși condițiile esențiale ale alegerii și uceniciei erau aceleași și pentru cei doisprezece, ca și pentru cei șaptezeci și anume: acceptarea mesajului Domnului Hristos și lepădarea totală de sine, de familie și de avuție, pentru a-L urma nestingheriți (Matei X, 37—39; XIX, 27—29; Marcu VIII, 34—35; Luca IX, 57—62; XIV,

funcțiune, dar încredințată imediat de Iisus Hristos, aducînd cu ea unele harisme. Apostolatul este o misiune de fondator; fondarea Bisericii fiind încheiată, misiunea lor înceta. Dar în apostolat există o autoritate ierarhică sacramentală; aceasta avea să se transmită episcopilor». Mai există însă o deosebire importantă între harismele ordinare și extraordinare. R. P. Lemonnier, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1928, p. 129: «Conducătorii ierarhici primesc și ei unele harisme potrivite cu funcțiunile lor (I Tim. IV, 14; Fapte XX, 28; Cf. VI, 6, etc.), ceea ce e în legătură cu hirotonirea ca ritual al comunicării autorității și puterilor harismatice. Deosebirea între cele două feluri de daruri — harismatice și ierarhice (sacramentale) — se constată mai ales în acea că posesorii harismelor pure le primesc direct de la Duhul Sfînt, care le împarte lor cum voiește; în timp ce deținătorii de harisme ierarhice-sacramentale sînt aleși de căpeteniile Bisericilor și le primesc prin hirotonie, deși în realitate de la Duhul Sfînt (Fapte XX, 28). Trebuie a remarca încă faptul că revărsarea harismelor pure apare uneori legală și ea de un ritual al punerii mîinilor (Fapte X, 46; XIX, 6) al cărei drept îl au marile căpetenii bisericesti și deci nu este independentă de autoritatea ierarhică. Apoi, autoritatea ierarhică, așa cum apare ea în cazul Sfîntului Apostol Pavel (I Cor. XII—XIV), exercită puterea recunoscută de a controla și de a reglementa exercitarea publică a harismelor. Ordinea harismatică apare deci subordonată organizației ierarhice — sacramentale — față de care de altfel ea nu este eterogenă».

25. 1. «Iar după acestea Domnul a ales și pe ceilalți șaptezeci și i-a trimis cîte doi înaintea feței Sale în toată țelata și locul pe unde avea să meargă El. 2. Și zicea către ei: Secerișul este mult, iar lucrători puțini. Deci rugați pe Domnul secerișului să scoată lucrători la secerișul Său. 3. Mergeți, iată Eu vă trimit ca pe niște miei în mijlocul lupilor. 4. Să nu purtați nici pungă, nici traistă, nici încălțăminte și pe nimeni să nu salutați în cale. 5. Și în orice casă veți intra, întâi ziceți: Pace casei acesteia. 6. Și de va fi acolo fiul păcii, se va odihni peste el pacea voastră, iar de nu, se va întoarce la voi. 7. (...) că vrednic este lucrătorul de plata sa. 9. Și vindecați bolnavii (...) și ziceți-le: S-a apropiat de voi împărăția lui Dumnezeu (...). 16. Cel ce vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă și cel ce se leapădă de voi, de Mine se leapădă, iar cel ce se leapădă de Mine, se leapădă de Cel ce M-a trimis pe Mine. 17. Și s-au întors cei șaptezeci cu bucurie, zicînd: Doamne, și dracii ni se pleacă în numele Tău. 18. Și le-a zis: Am văzut pe satana ca un fulger din cer căzînd. 19. Iată v-am dat stăpînire să călcați peste șerpi și peste scorpii și peste toată puterea vrăjmașului și nimic nu vă va vătăma. 20. Dar nu să bucurați de aceasta, că duhurile vi se pleacă, ci vă bucurați mai virtos că numele voastre s-au scris în ceruri. 21. În acel ceas s-a bucurat Iisus cu Duhul și a zis: Mulțumescu-Ți, Părinte, Doamne al cerului și al pămîntului, că ai ascuns acestea de cei înțelepți și pricepuți și le-ai descoperit pruncilor. Da, Părinte, că așa a fost bunăvoința Ta. 22. Și întorcîndu-se către ucenicii Săi, a zis: Toate îmi sînt date de Tatăl Meu și nimeni nu știe cine este Fiul, decît Tatăl și cine este Tatăl, decît Fiul și căruia va voi Fiul să-i descopere» (Luca X, 1—22).

26. *The Greek New Testament*, edited by Kurt Aland, Matthew Black, Bruce M. Metzger, Allen Wilgren, Unitted Bible Societies, 1966, indică varianta $\epsilon\beta\delta\delta\omicron\mu\eta\kappa\omicron\nu\alpha \delta\delta\omicron$, în p. 75: B D 0181 28 33 și diferite versiuni; dar majoritatea absolută a codicilor și manuscriselor cele mai bune și mai vechi, ca și papirusurile, sînt pentru numărul de șaptezeci «evdomikonta».

27—33). De asemenea, textele prin care Mîntuitorul îi investeste cu autoritate și pe cei doisprezece (Matei X, 40) și pe cei șaptezeci (Luca X, 16) nu par deosebite cîtuși de puțin. Între deosebirile de text se observă apoi că numai cei doisprezece au între harisme și puterea de a învia morții (Matei X, 8); că ei sînt trimiși «ca niște oi în mijlocul lupilor» (Matei X, 16), pe cînd cei șaptezeci sînt trimiși «ca niște miei în mijlocul lupilor» (Luca X, 3). Din aceste deosebiri reiese că cei șaptezeci aveau să fie mai mici în har și puteri decît cei doisprezece.

Faptul că numai Sfîntul Evanghelist Luca vorbește despre cei «șaptezeci» se explică — în primul rînd — prin aceea că, după Tradiție²⁷, el însuși era dintre cei «șaptezeci»; și, în al doilea rînd, că el își propusese să întregască pe ceilalți. Totuși faptul că acest episod și identitatea formulilor de motivare a necesității alegerii, trimiterii și investirii lor cu puteri harismatice și cu autoritatea respectivă se află istorisit numai în Evanghelia după Luca, a dat prilej unor critici să conteste istoricitatea acestui episod²⁸.

Problema: de ce Mîntuitorul a ales 12 apostoli și 70 de ucenici și n-a ales mai mulți, sau mai puțini, are ca răspuns că: au fost alese aceste numere pentru simbolismul lor în Vechiul Testament²⁹.

Oricare ar fi rațiunea preferinței acestui număr, noi constatăm alegerea și misiunea rodnică și de durată a acestor șaptezeci de ucenici, care n-a fost provizorie, fiindcă Mîntuitorul Hristos n-a făcut nimic provizoriu. Autoritatea divină cu care-i investeste și pe cei șaptezeci de noi apostoli, se constată din cuvintele de încheiere: «Cel ce vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă, iar cel ce se leapădă de voi, de Mine se leapădă; și cel ce se leapădă de Mine, se leapădă de Cel ce M-a trimis pe Mine» (Luca X, 16). Este aci tot temeiul puterii conducătoare, sfințitoare și învățătoare dată Apostolilor și prin ei ierarhiei bisericești de totdeauna.

27. Cf. Epifaniu, *Adversus haereses*, c. II, 51, 11, P.G., XLI, 908. Trebuie precizat că din comentariile patristice la Evanghelia după Luca nu s-au păstrat decît cîteva fragmente la Origen. Sf. Chiril al Alexandriei și la Eusebiu de Cezareea; nu însă și la pasajele care ne interesează acum. Abia mai tîrziu au apărut două comentarii grecești întregi, dar sumare: al lui Eutimie Zigaben și al lui Teofilact al Bulgariei, a căror interpretare însă reprezintă concepția patristică.

28. Lagrange, M. J., *Evangile selon Saint Luc*, Paris, 1921, p. 292—293: «Se pretinde (Holzmann) că istoricitatea aceasta a fost inventată într-un scop paulin sau cel puțin universalist, cel doisprezece fiind trimiși către Israel; cel șaptezeci ar face aceeași misiune în favoarea păgînilor. Dar și misiunea către neamuri era destinată tot celor doisprezece (Luca XXIV, 47); iar instituirea celor șaptezeci de ucenici nu conține nici o aluzie la neamuri»; Rengstorf, «*Eudomikonia*», în Kittel, «*Worterburch des Neues Testaments*», t. II, (p. 630—631) recunoaște alegerea și misiunea «*excepțională*» a celor șaptezeci de ucenici și admite deci autenticitatea acestui episod.

29. Așa sînt: cele 12 izvoare și cei 70 de palmieri (finici) de la Elim (Ieș. XV, 27), lîngă care a tăbărit poporul Israel; cei 70 de bătrîni din Israel (Ieș. XXIV, 1—7; Num. XI, 16—17, 24, 25); națiunile pămîntului (Fac. X) adunate sînt la număr; sinedriul număra probabil tot 70 de membri. Apoi, numărul de 12 reprezintă și cele 12 seminții ale lui Israel (Matei XIX, 28); iar 70 reprezintă multiplul, lui 7. După acest simbolism deci, cei 70 de ucenici indicau fie ceva desăvîrșit, fie lumea întregă la care se trimeteau. Numărul lor corespunde și cu al celor 70 de bărbați presupuși că au tradus Vechiul Testament din limba ebraică în cea greacă, de la care traducerea aceasta și-a luat numele de Septuaginta. Vezi în legătură cu aceasta și: Lagrange, *op. cit.*, p. 292—293.

Din faptul că mai târziu nu se mai amintește nimic clar despre cei șaptezeci de ucenici, unii comentatori au considerat că misiunea lor a fost o simplă «călătorie de probă»³⁰. Dar citind cu luare aminte cele 22 versete din Evanghelia Sfântului Luca reiese clar că misiunea lor divină era permanentă, era una de continuitate, în vederea căreia ei au fost pregătiți ani de-a rândul, lângă Iisus și alături de cei doisprezece Apostoli. Altfel, nu i-ar fi investit cu atâtea harisme și cu atîta putere. Și apoi, nu le-ar fi spus, cînd s-au întors victorioși din misiune: «Nu vă bucurați de aceasta, că duhurile vi se pleacă, ci vă bucurați mai virtos că numele voastre s-au scris în ceruri» (Luca X, 20). Ceea ce le dădea dreptul acestor ucenici la răsplata cerească era truda lor permanentă în lucrul misionar și pe ogorul Bisericii, care lua ființă, susținînd și prelungind opera Apostolilor. Că activitatea lor a continuat, reiese și din cuvintele Domnului la întoarcerea celor șaptezeci din prima misiune: «Iată v-am dat stăpînire (putere) să călcați peste șerpi și peste scorpії și peste toată puterea vrăjmașului și nimic nu vă va vătăma» (Luca X, 19; Marcu XVI, 18). Aceasta arată nu numai momentul anterior trimiterii, ci privește, mai ales, viitorul activității lor.

Bucuria celor 70 de ucenici a dat un fericit prilej și Mîntuitorului să se bucure, în mod deosebit, privind activitatea prodigioasă în viitor a tuturor ucenicilor și biruința Bisericii asupra lumii păgîne, și să mulțumească Tatălui³¹.

În această revărsare a sufletului Său, Mîntuitorul vorbește de revelația în care Fiul descoperă «pruncilor», adică ucenicilor Lui de tot felul, pe Tatăl și planul de mîntuire a lumii, prin Biserică.

II. «Cei împreună cu Apostolii». — Pe temeiul faptului că nu se mai amintește în Evanghelie nimic clar mai departe despre cei șaptezeci, ca și pe temeiul cuvîntării euharistice din Evanghelia după Ioan (cap. VI și îndeosebi vers. 48—66), unde se spune că: «De atunci mulți din ucenicii lui Iisus L-au părăsit și nu mai umblau cu El» (v. 66), unii exegeți — începînd cu Fericitul Augustin³² — au crezut că activitatea misionară a acestor ucenici a încetat definitiv. Dar, ținînd seama de cronologia faptelor care s-au succedat, cei șaptezeci încă nu erau aleși cînd a fost rostită cuvîntarea euharistică, a doua zi după înmulțirea celor

30. Vezi și Lagrange, *op. cit.*, p. 293.

31. Mgr. Emile Bougaud, *Iisus Hristos*, trad. de C. Ceruleanu, București, 1939, p. 230; «În acel ceas. El s-a bucurat în Duhul Sfînt și a zis: Te laud Tată, Doamne al cerului și al pămîntului, că ai ascuns acestea de cei înțelepți și pricepuți și le-ai descoperit pruncilor» (Luca X, 21). Este singura mișcare de veselie — spune Bougaud — despre care se vorbește în viața lui Iisus și Evanghelia îi arată și pricina — ei minunată. Din aceste dînlți alungări de demoni, prin mîinile ucenicilor Lui, umili, Iisus și-a ridicat privirea la marea privește care se pregătește: îgolii care se sfarmă, păgînimul care se stinge, tartarul întunericului care e alungat, împărăția lui Dumnezeu care se stabilește peste tot. E începutul veseliei Lui. Și cum se va îndeplini aceasta? Cine va îndeplini această măreață lucrare? Acei mici, săraci, necunoscuți, neînsemnați. Acest eveniment de căpetenie al omenirii va fi desăvîrșit de acești oameni mici, de aceste așa-zise ciurucuri ale omenirii. Iisus tresare și adoră pe Tatăl Său». Lagrange, *op. cit.*, p. 307: «Începutul rugăciunii, arată un moment extraordinar al unei revărsări a sufletului Mîntuitorului către Tatăl Său».

32. *Comentar la I Ioan 1, 12.*

cinci pîini și doi pești (cf. Luca IX, 10—17 și Ioan VI), ci abia la cîteva luni mai tîrziu³³.

Fericitul Augustin a avut probabil în față un manuscris care avea această variantă: «Domnul rămăsese singur cu cei doisprezece. Și ei I-au zis: Doamne, iată aceștia Te-au părăsit»³⁴. Prin urmare nu poate fi vorba de alegerea³⁵ celor șaptezeci pînă la cuvîntarea euharistică. Ei se aflau, totuși, prezenți, dar făceau încă parte din «mulțimea ucenicilor». Chiar momentul arătat în Ioan VII, 5, unde se spune că «nici frații (verii) Lui, nu credeau în El (Iisus), a avut loc înainte de alegerea celor șaptezeci, pentru că în listele celor șaptezeci apar și așa-ziii «frați ai Domnului».

Deși nu mai sînt amintiți ca grup aparte, cei șaptezeci rămîn totuși în jurul Mîntuitorului și alături de cei doisprezece Apostoli, în tot timpul. Ei vor apare de acum sub diferite expresii și numiri, pe care Tradiția Bisericii le-a interpretat ca indicînd pe cei șaptezeci de ucenici. De altfel, numai datele Tradiției pot completa lipsa de date nou-testamentare în legătură cu cei șaptezeci de ucenici și pot scoate în lumină activitatea continuă și rolul lor de smeriți, necunoscuți și neobosiți ucenici.

Primul indiciu sau prima expresie de acest fel se află în Evanghelia după Marcu, unde se vorbește de «cei ce erau lîngă Iisus, împreună cu cei doisprezece» (IV, 10). Faptul că Sfîntul Evanghelist Marcu dă acest amănunt prețios — ca și Sfîntul Evanghelist Luca, pe cel discutat — poate fi un indiciu că și el însuși a făcut parte dintre cei șaptezeci, fiind martor ocular al celor istorisite cum îl consideră Tradiția³⁶ și cum îl arată și «listele celor șaptezeci». Comentatorul grec Eutimie Zigaben, care tilcuiește Evanghelia după Marcu, vede în expresia «cei ce erau în jurul lui Iisus împreună cu cei doisprezece» pe «cei șaptezeci de ucenici»³⁷.

Alte indicii prețioase se află tot la Evanghelia după Luca (XXIV, 19—37). Primul indiciu: «Și întorcîndu-se (femeile) de la mormînt au spus toate acestea celor unsprezece și tuturor celorlalți». Este vorba aici de cele petrecute după Învierea Domnului. Pentru prima dată apare această nouă expresie pentru însoțitorii Apostolilor, indicînd precis un grup

33. Alfred Durand, *Evangile selon Saint Jean*, Paris, 1930, p. 217. «Între Paștile (28 martie) de care s-a vorbit (Ioan VI, 4), după care se relatează minunea înmulțirii pîinilor — și sărbătoarea Corturilor (în septembrie) (Ioan VII, 10), cînd Domnul Iisus apare în Ierusalim, s-au scurs șase luni, timp în care El a activat în Galilea și Perea, unde au fost aleși cei șaptezeci, ca și cei doisprezece, cu un an înaintea acelora. În acest răstimp s-au petrecut deci o seamă de evenimente importante, pe care le indică Evanghelia după Luca, cel care redă cel mai exact cursul istoric al evenimentelor. Între acestea, el amintește: Schimbarea la față, la opt zile după înmulțirea pîinilor (Luca IX, 28—36), vindicarea unui lunatic, vestirea patimilor, cearta ucenicilor pentru înființate, încercarea lui Iacov și Ioan de a pedepsi cu foc satul samaritean care n-a primit pe Iisus și cererea celor trei candidați la ucenicie de a urma pe Iisus etc. (Luca IX, 37—62).

34. *Ibidem*, p. 214.

35. Se pare că momentul alegerii a fost prilejuit chiar de cererea celor trei candidați la ucenicie (Luca IX, 57—62), care venea în împlinirea dorinței Domnului, dovedind — în același timp — că ei erau pregătiți a fi aleși.

36. Vezi, Epifaniu, *Adv. haeres.*, LI, 6, P.G., XLI, 900.

37. Eutimie Zigaben, *Comentar la Evanghelia după Marcu*, P.G., CXXIX, 793.

secundar, bine distinct și de «cei unsprezece» și de «mulțimea ucenicilor» care nu stăteau în jurul Apostolilor. Femeile vorbesc despre înviere nu numai celor unsprezece Apostoli, ci și «tuturor celorlalți». E. Zigaben tilcuiește și aici că «cei împreună cu Apostolii erau cei șaptezeci»³⁸.

Alt indiciu: «Și iată doi din ei mergeau, în aceeași zi, la un sat». Cu acest verset începe episodul — specific Sfântului Luca — al arătării lui Iisus după Înviere, celor doi ucenici, Luca și Cleopa, care făceau parte din cei șaptezeci după spusele Tradiției, fără a aminti pe autorul celor spuse³⁹.

Felul cum descrie Sfântul Evanghelist Luca mai departe și expresiile folosite sugerează unele idei importante: Cei «doi din ei» care mergeau la Emaus făceau parte din toți ceilalți care se aflau lângă cei unsprezece Apostoli; căci Luca și Cleopa nu făceau parte dintre marii Apostoli. Iar «cei doi» din «cei cu noi» care s-au dus la mormînt erau cei doi Apostoli Petru și Ioan. Dar, între «cei cu noi» erau și alții — alături de Apostoli — și între aceștia se consideră și Luca și Cleopa, care călătoriseră la Emaus, cărora li s-au deschis ochii și l-au cunoscut» și care... «s-au întors la Ierusalim, unde au aflat adunați pe cei unsprezece și pe cei împreună cu ei», povestind acestora cum «li s-a făcut cunoscut (Iisus) la frîngerea pîinii». Și, în fine, Iisus se arată tuturor: «Și acestea vorbind ei, însuși Iisus a stătut în mijlocul lor și le-a zis: «Pace vouă!»

Toate aceste fapte și expresii de deosebită importanță ajută la constatarea prezenței lângă marii Apostoli a celor șaptezeci de ucenici⁴⁰. Acești șaptezeci iau parte activă la toate evenimentele în legătură cu persoana Mîntuitorului, alături de Apostoli. De aceea se învrednicesc și ei de vederea lui Iisus cel înviat; și verifică această înviere prin diferite semne și fapte ce li se oferă. Important în această «împreună-pretrecere cu cei unsprezece» e faptul că ei au asistat la împuternicirile date Apostolilor: de a învăța, de a săvîrși Sfintele Taine și de a conduce. Au fost de asemenea prezenți la ultimele instrucțiuni date de Mîntuitorul cu privire la alegerea lui Matia și la organizarea Bisericii și a ierarhiei bisericești.

Din elementele ce cuprinde descrierea Evangheliei după Luca relativ la arătarea Domnului după înviere se poate constata asemănarea acestei relatări cu cele descrise în Evanghelia după Ioan (cap. XX, îndeosebi vers. 19—28), precum și cu cele arătate de Matei (XXVIII, 16—20). Unii comentatori⁴¹ chiar identifică cele două arătări: cea din Luca XXIV,

38. Idem, *Comentar la Evanghelia după Luca*, P.G., CXXIX, 1097.

39. Procedeeul de trecere sub tăcere a celui ce scrie sau vorbește este cunoscut în Noul Testament (ex. Ioan I, 40; Fapte XX, 6; XXI, 18, etc.). «Unii spun că Luca este unul din cei doi; de aceea, Evanghelistul și-a ascuns numele» (Teofilact, *Comentar la Evanghelia după Luca*, P.G., CXXIII, 1113).

40. E. Zigaben, *Comentar la Evanghelia după Luca...*, col. 1097—1098: Tilcuind versetul 33, Zigaben spune: «Cei împreună cu ei (adică cu cei unsprezece) era sau numai unii dintre cei șaptezeci, sau erau toți cei șaptezeci».

41. Lagrange, *op. cit.*, p. 611—612. O confirmare a acestei păreri găsim și în *Novum Testamentum Graece et Latine*, ed. Erwin Nestle et Kurt Aland, Stuttgart, 1964, unde o variantă a codicelui o introduce la Matei XXVIII, 18—19, între aceste versete, versetul din Ioan XX, 21: «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi».

36—49 cu cea din Ioan XX, 19—28, 30. Cînd ei s-au spăimîntat (cei unsprezece și cei împreună cu ei) la vederea lui Iisus înviat, El le-a arătat miinile și picioarele și i-a invitat să-L pipăie, spre a vedea că e În-vățătorul lor și nu altceva. Și, încă necrezînd ei, El a mîncat înaintea lor. Și, după ce s-a încredințat, le-a dat poruncă tuturor să propovăduiască în numele Lui pocăința și iertarea păcatelor la toate neamurile (v. 47). «Iar voi sînteți martorii acestora» (Luca XXIV, 48), adică, nu numai cei unsprezece, ci și toți ceilalți care erau nedespărțiți de ei, deci și cei șaptezeci.

Abia după toate aceste probe de încredințare, prin toate facultățile fizice și psihice: prin «auzul» tilcuirilor Lui din Scripturi; prin «inima care ardea» cînd le tilcuia; prin «ochii care li s-au deschis», prin «pipăirea» de către ei a «miinilor și picioarelor Lui», și prin «mintea care li s-a deschis (luminat) ca să înțeleagă Scripturile», au ajuns să înțeleagă tainele lui Dumnezeu revelate în ele și au putut deveni «martorii acestora», adică a celor văzute și verificate de ei. Și îndată le-a dat făgăduința de a-i îmbrăca pe toți «cu puteri de sus», în Ierusalim, la Cincizecime (Luca XXIV, 49), după ce aveau să ia parte împreună și la Înălțare. Chiar pînă a fi «îmbrăcați cu putere de sus» li s-a dat celor doisprezece — respectiv zece — puterea preoțească (Ioan XX, 19—23), o dată cu trimiterea definitivă la apostolat. De aceea li s-a dat poruncă de a săvîrși Sfînta Euharistie (Luca XXII, 19) și de a boteza toate neamurile.

III. «Cei care se adunau cu El». — După Înălțare, în viața ucenicilor Domnului se succed două evenimente: alegerea lui Matia și pogorîrea Duhului Sfînt, Care avea să-i «îmbrace cu putere de sus». Alegerea lui Matia a avut loc înainte de Cincizecime și este istorisită de Sfîntul Evanghelist Luca în Faaptele Apostolilor (I, 14—26). Cu grija sa de documentare, el ne dă toate amănuntele necesare, reținînd toate condițiile amintite de Sfîntul Apostol Petru. «Atunci s-au întors Apostolii la Ierusalim (...) și s-au suit în camera de sus⁴², unde locuiau (...). Aceștia toți erau așteptînd cu un cuget, în rugăciune și în cerere, cu Maria, mama lui Iisus și cu frații Lui⁴³. Și în zilele acelea ridicîndu-se Petru în mijlocul ucenicilor, a zis (și erau mulțime de nume împreună ca la o sută și douăzeci): Bărbați frați, se cuvine ca din acești bărbați, care se adunau cu noi în tot timpul cît a petrecut între noi Domnul Iisus, începînd de la botezul lui Ioan, pînă în ziua în care s-a înălțat de la noi, să fie cu noi mărturie învierii Lui unul din aceștia. Și au pus pe doi, pe Iosif ce se cheamă Varsava, care s-a numit Iustus și pe Matia. Și rugîndu-se

42. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 24 și 44—45: «Camera de sus» în care se rugau ei se afla în casa Mariei, mama lui Ioan-Marcu, cameră destul de încăpătoare. În ea se va produce și pogorîrea Duhului Sfînt, peste toți cei prezenți».

43. Așa-zisii «frații Domnului» sînt în realitate verii secundari sau veri al doilea ai Domnului, adică fiii Mariei — soția lui Cleopa — (cf. Matei XXVII, 56; Marcu XV, 40; Luca XXIV, 10); iar această Marie era ca însăși vara primară a Maicii Domnului, deși numită «soră» — ἀδελφία (cf. Ioan XIX, 25, Termenul «adelfos» — ἀδελφος traduce pe ebraicul «ah», care exprimă toate gradele de rudenie: frate, frate vitreg, văr, unchi, nepot și chiar cumnat, veri întii și veri al doilea etc. (cx. Geneză XII, 8; XV, 12, 16; XXIV, 48, etc.).

au zis: Tu, Doamne, Care cunoști inimile tuturor, arată din acești doi, unul, pe care l-ai ales să ia sorțul slujirii și apostoliei acesteia din care a căzut Iuda, ca să meargă în locul lui. Și au tras la sorți și a căzut sorțul pe Matia și s-a înnumărat cu cei unsprezece Apostoli» (Fapte I, 12—26).

Cuvîntarea Sfîntului Petru se adresează către toată adunarea ucenicilor celor «ca la o sută și douăzeci» care erau de față: Apostolii, ucenicii (cei șaptezeci) și frații⁴⁴, adică toată Biserica începătoare. Toți comentatorii, vechi și noi, socotesc că între cei «ca la 120» erau, alături de Apostoli, și cei șaptezeci de ucenici⁴⁵.

Un alt fapt ce se desprinde din cuvîntarea Sfîntului Petru este accentul care se pune pe condițiile ce trebuie să îndeplinească cel ce avea să fie ales în locul lui Iuda: să fi făcut parte din grupul celor chemați și aleși de Iisus⁴⁶; să se fi adunat împreună cu Apostolii «tot timpul» și anume: de la botezul Domnului de către Ioan și pînă în ziua în care Iisus s-a înălțat la cer; să dea mărturie despre învierea Lui. Pentru că numai cel care îndeplinea aceste condiții, adică fusese martor ocular al tuturor acestor mari evenimente din viața Mîntuitorului, putea da mărturie despre învierea lui Hristos. Or, aceste condiții nu le puteau îndeplini decît cei șaptezeci de ucenici.

Apostolii și adunarea ucenicilor au propus pe cei doi: Iosif-Varsava și Matia, ambii dintre cei șaptezeci⁴⁷; iar alegerea au lăsat-o în seama Domnului, Care «cunoaște inimile tuturor». Pentru cunoașterea voinței lui Dumnezeu s-a folosit — după o rugăciune specială — tragerea la sorți, metodă care era în uz la evrei în Vechiul Testament (ex. Lev. XVI, 8; Iosua XIV, 1—2; XVIII, 6—10 etc.), unde serviciile la templu erau atribuite prin tragere la sorți (Luca I, 9). Și «căzînd sorțul pe Matia, s-a înnumărat cu cei unsprezece Apostoli». Rugăciunea fusese făcută către Domnul Hristos⁴⁸ pentru ca tot El să-și aleagă pe cel căruia avea să-i încredințeze «slujirea și apostolia», cum alesese și pe ceilalți⁴⁹.

44. Vezi și variantele din *Novum Testamentum Graece et Latine*, ed. 1964.

45. Sf. Ioan Hrisostom. *Omil. III la Fapte*, P.G., LX, 36; Ecumenius, *Comentar la Faptele Apostolilor*, P.G., CXVIII, 57. Comp. și Teofilact. *Expositio in Acta Apostolorum*, P.G., CXXV, 532; Petit, *La Sainte Bible avec commentaire, Les Actes des Apôtres*, t. XV, Paris, 1903, p. 18; Jacquier, *op. cit.*, p. 31. 46. Jacquier, *op. cit.*, p. 37.

47. Eusebiu de Cezarcea, *Istoria bisericească*, I, 12, P.G., XX, 117.

48. Jacquier, *op. cit.*, p. 39—40: «Kyrios indică pe Iisus Hristos»; iar la p. 43: «Alegerea Apostolilor fusese făcută prin Iisus; alegerea unui nou Apostol trebuia deci rezervată tot lui Dumnezeu»; Petit, *op. cit.*, p. 20—21; «Matia era dintre primii ucenici ai Mîntuitorului și ținea un rang (?) distinctiv printre cei 72 ucenici».

49. De remarcat că după alegere Apostolii nu au folosit punerea mîinilor peste Matia pentru sfințirea lui și acordarea apostoliei, cum vor proceda mai târziu cu cei șapte, așa-numiți diaconi (Fapte VI, 6) și cu alți preoți și episcopi. A fost el oare, cum susțin unii comentatori; ca Jacquier, *op. cit.*, p. 42; «stabilit în slujbă (apostolie) prin însuși rezultatul tragerii la sorți care căzuse asupra lui», sau l s-a dat harul apostolic și preoțesc în alt moment, de către Domnul, sau de către ceilalți Apostoli? Este probabil că dacă și cei șaptezeci vor fi fost sfințiți direct de Mîntuitorul — așa cum se zice că a fost Iacov, episcopul Ierusalimului — atunci a avut și Matia acest har preoțesc și apostolesc, dar nu în măsura celor doisprezece; oricum, nu Cincizecimea i-a acordat acest har, căci ea nu avea acest scop, ci cel mult l-a completat.

Cel mai important eveniment de după Înălțare este Pogorîrea Duhului Sfînt în ziua Cincizecimii sau a «Duminicii celei mari»⁵⁰. Momentul Cincizecimii este hotărîtor pentru începerea activității Apostolilor și a «celor dimpreună cu ei» și acest moment îi găsește pe toți adunați în grup, sub același acoperiș: «Și dacă s-a împlinit ziua praznicului a Cincizeci de zile erau toți⁵¹ adunați împreună, în același loc» (Fapte II, 1).

Exegeții sînt toți de acord, în adevăr, că expresia Sfîntului Luca «erau toți» trebuie înțeleasă așa: «toți care erau împreună cu Apostolii». Astfel, Sfîntul Ioan Hrisostom⁵² scrie: «Nu ar zice toți, dacă nu ar fi participat acolo și alții decît Apostolii». Mai tîrziu, Ecumenius⁵³ tilcuiește la fel, înțelegînd prin «toți» pe cei «ca la 120». La fel se exprimă și Teofilact⁵⁴ și comentatorii mai noi.

Dacă Înălțarea Domnului la cer încheia opera mîntuirii obiective, Cincizecimea o completa și o continua, însufletînd prin Duhul Sfînt viața Bisericii, care acum lua naștere efectiv. «Și s-a făcut fără de veste, din cer, sunet ca de suflare de vifor ce vine repede și a umplut toată casa unde ședeau» (Fapte II, 2). Sunetul ca de suflare de vifor ce venea «din cer» dovedea: «Că lucrarea este a Celui Care s-a înălțat la cer și a puterii dumnezeiești»⁵⁵. Așa spusese însuși Mîntuitorul: «Cînd Mă voi înălța, vă voi trimite de la Tatăl pe Mîngîietorul» (cf. Ioan XV, 26). Suflarea, ca și vîntul (Ioan III, 8), erau «simbolul Duhului»⁵⁶. «Și a umplut toată casa unde ședeau». «Casa era simbolul lumii»⁵⁷ și al Bisericii. Iar revărsarea Duhului «peste toți» este dovada că s-a revărsat peste toată Biserica, nu numai peste Apostoli. «A umplut toată casa, ca să arate că darul (Duhului Sfînt) nu este dat oricui deosebit, ci că el este dat Bisericii în toată plinătatea ei»⁵⁸; adică în toată alcătuirea ei: Apostolii (respectiv ierarhia) și poporul credincios de atunci și de totdeauna.

50. Jacquier, *op. cit.*, p. 44: «După Tradiția creștină, în anul acela Cincizecimea a fost într-o Duminică».

51. Se observă că traducerea românești (Biblia Sfîntului Sinod, ed. 1914; Biblia și Noul Testament ed. Nicodim, 1941; Noul Testament ed. Sfîntului Sinod din 1937 etc.) — cu excepția Noului Testament, ed. 1951 — au introdus fără nici un temei cuvîntul «apostoli», care nu există în textul original. Căci dacă se spune «erau toți», nu înseamnă că au fost numai Apostolii, ci toți cei «ca la 120», de care se vorbește în Fapte I, 14—15. Nu există nici o variantă de text care ar fi putut îndreptăți această interpretare. Iar dacă luăm în considerare textul grecesc (Atena, 1925 etc.) — care trece drept textul oficial al Patriarhiei Ecumenice de Constantinopol și care are în loc de $\pi\acute{\iota}\nu\tau\epsilon\varsigma \delta\iota\alpha\upsilon\tau\epsilon\varsigma$ — adică: $\eta\omicron\upsilon\alpha \delta\iota\alpha\upsilon\tau\epsilon\varsigma$ — numai din acest termen «apantes» reiese că erau «absolut toți», «toți fără excepție», adică toată adunarea sau Biserica. La fel au și exegeții greci care interpretează acest text. Fiindcă, acel $\delta\iota\alpha\upsilon\tau\epsilon\varsigma$ privativ pus înaintea lui «pantes» este o înțărare, exprimînd mai mult decît cuvîntul simplu «pantes».

52. *Omilia IV la Fapte...* col. 43.

53. *Comentar la Fapte*, P.G., CXVIII, 64.

54. *Expositio in Acta Apostolorum*, P.G., CXXV, 532. «Au fost nu numai cei 12, ci și cei 120». Knabenbauer, *Commentarius in Acta Apostolorum*, Paris, 1926, p. 41, susține că la Cincizecime au fost toți cei 120 din Fapte, I, 14—15; și indică pe comentatorii vechi și noi care susțin la fel, ca: Hrisostom, Ecumenius, Didym, Lapidus, Bexel, Patr. Feld, Wandt, Petit, Fillion (*La Sainte Bible commentée*, t. VII, 1930, p. 618); iar Jacquier (*op. cit.*, p. 44) spune: «Erau toți», adică Apostolii și toți acei despre care a vorbit în cap. I, 14—15; și poate și ucenicii galileieni ai lui Iisus. Din acești 120 nu lipseau, firește, cei șaptezeci. Pe această exegeză patristică se bazează iconografa ortodoxă, care așază pe Maica Domnului în mijlocul Apostolilor și a întregii Biserici, la Pogorîrea Duhului Sfînt.

55. Ecumenius, *Com. la Fapte*, col. 64.

56. Jacquier, *op. cit.*, p. 44.

57. Sf. Ioan Hrisostom, *Omil. IV la Fapte*, col. 45.

58. Teofilact, *Coment. la Fapte*, P.G., CXXV, 532.

«Și li s-au arătat limbi împărțite ca de foc⁵⁹ și au șezut pe fiecare din ei» (II, 3), adică erau distribuite fiecăruia din cei care erau de față acolo. «Și s-au umplut toți de Duhul Sfânt, adică absolut toți cei 120. «Oare s-a coborât Duhul Sfânt numai peste cei doisprezece, nu și peste ceilalți? Nicidecum, ci și peste cei una sută douăzeci (...). Și n-a zis numai că au luat harul Duhului, ci s-au umplut»⁶⁰ de El. Nu este vorba aci însă de harul mîntuitor, care lucrează prin Sfintele Taine (Ioan XX, 21—23; Matei XXVIII, 18—19), ci mai ales de mulțimea harismelor care li se acordă: unora cîte una, altora mai multe. Numai Apostolii primiseră toate harismele. Între aceste harisme se amintește aici în chip precis numai glosolalia sau vorbirea în limbi.

În sprijinul acestei interpretări, că Duhul Sfânt s-a pogorît peste cei 120, comentatorii greci amintiți aduc și argumentul folosit de Sfîntul Apostol Petru în prima sa cuvîntare la Cincizecime, citînd (Fapte II, 17) profeția lui Ioil (III, 1—3): «Și în zilele cele de apoi, zice Domnul, turna-voi din Duhul Meu peste tot trupul și fiii și fiicele voastre vor prooroci și tinerii voștri vedenii vor avea». Cu aceasta, însuși Apostolul confirmă că limbile de loc ale Sfîntului Duh s-au pogorît peste toți cei 120 și că toți au început a grăi în alte limbi. De altfel, această lucrare este a întregii Sfîntei Treimi, iar limbile de foc ale Duhului, pe lîngă că aduceau plînatatea harului lucrător și a harismelor, pun în funcțiune și min-țea și limba celor prezenți, care încep a grăi în alte limbi «măririle lui Dumnezeu» (Fapte II, 11).

Acest semn al limbilor de foc și al grăirii în alte limbi era așa de neobișnuit și de extraordinar, încît nu mai era nevoie de alt semn. «Și a șezut peste fiecare din ei cîte una», deci și peste cel care nu fusese ales (Iosif Varsava-Iustus), ca și peste toți ceilalți de față, și de aceea nu se mai mîhnește că n-a fost ales, ca Matia»⁶¹.

Este de la sine înțeles deci că Apostolii primiseră preoția după în-viere; însă ea devine reală și eficace, «cu efecte pentru mîntuire», nu-mai după Înălțarea Domnului și foarte precis la Cincizecime, prin pogo-rirea tuturor darurilor spirituale peste toți ucenicii care crezuseră, adică peste întreaga Biserică începătoare. Dar trebuie precizat că Duhul Sfînt, pogorîndu-se peste toți și împărțîndu-le — cum voia El — «harul (ha-risma) cel de multe feluri al lui Dumnezeu» (I Petru IV, 10) spre a sluji fiecare cu el Bisericii, nu i-a uniformizat în slujiri; ci a făcut apte slu-jirile speciale ale grupurilor rînduite de Domnul pentru acele slujiri, întrucît orice slujire specială se acordă și se exercită în cadrul întregii Biserici.

59. Jacquier, *op. cit.*, p. 45: «Limbile nu se așezară numai pe Apostoli, ci peste fiecare din asistenți. Aceste limbi aveau aparența focului pentru că în Vechiul Testament focul era simbolul prezenței și al puterii lui Dumnezeu (Ieș. III, 2; Mal. III, 2) și al Duhului, care curățește și slîntește (Iez. I, 13; Isaia IV, 4; Mal. III, 2—3); precum cărbunele aprins purificase limba lui Isaia (VI, 6), așa și limbile de foc trebuia, de asemenea, să purifice și să sfințească pe ucenici».

60. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia IV, la Fapte...*, col. 43. Iar Ecumenius, *Comentar la Fapte*, P.G., CXVIII, 64, explicînd acest text, spune că: «Limbile de foc ale Duhului Sfînt s-au așezat cîte una pe fiecare din ei, adică din cei una sută două zeci care erau în casă». Tot așa țîlcuiește și Teofilact (*Comentar la Fapte...*, col. 632): «Din peste cine a șezut Duhul? zice el. Numai peste cei doisprezece, sau și peste cei 120? Evident, că peste toți «apantes».

61. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia IV la Fapte...*, col. 43.

Dacă Cincizecimea ar fi fost momentul acordării harului preoțesc, ar însemna că nu numai Apostolii, ci și cei ca la 120 — deci și femeile — ar fi primit acest har sacerdotal. Pe această confuzie s-au bazat, probabil, cei care au susținut că și cei șaptezeci au primit atunci harul preoțesc și că deci și ei puteau hirotoni și hirotoneau preoți, ca și cei doisprezece. Și, pentru a înlătura posibilitatea unei atari interpretări, cele mai multe din traducerile și edițiile românești au introdus cuvântul «Apostoli» pentru a lăsa să se înțeleagă că numai peste Apostoli s-a pogorît Duhul Sfânt.

Pogorirea Duhului Sfânt peste întreaga Biserică începătoare le-a acordat ucenicilor — pe lângă cele șapte «daruri ale Duhului Sfânt», de care vorbește Isaia XI, 2 și mulțime de alte harisme și, în același timp, le «aprindea» și punea în funcțiune harul preoției, primit îndată după Înviere. Darurile Sfintului Duh sînt strîns legate de preoție. Celor care n-au preoția, li se dă și lor unele harisme nemîntuitoare (spectaculoase pentru alții), ca glosolalia și proorocia etc., cu care ajutau și ei la întărirea Bisericii și a credinței. Deci Duhul Sfânt n-a adus la Cincizecime numai asemenea harisme, ci și un spor de har Apostolilor — prin punerea lui în lucrare efectiv — și tot tezaurul de harisme mîntuitoare, pe care apoi Apostolii și ierarhia le acordă mai departe, prin hirotonie, în contextul Bisericii.

Încă din timpul formării pentru apostolat Mîntuitorul spusese ucenicilor Săi — mari și mici: «Multe am a vă spune, dar nu le puteți purta (înțelege) acum» (Ioan XVI, 12). Dar, după ce «vă veți îmbrăca cu putere de sus» (Luca XXIV, 49; comp. Fapte I, 2; II, 4), «cînd va veni Acela (Mîngîietorul), Duhul adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul și cele viitoare vă va vesti. Acela Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua și va vesti» (Ioan XVI, 12—14). Sau: «Acela (Mîngîietorul) vă va învăța toate și vă va aduce aminte toate cîte v-am spus (Eu)» (Ioan XIV, 26). Din aceste indicații reiese mai mult trăsătura sau slujirea laturii învățătoarești, sau profetice, a ucenicilor, nu și a celei sfințitoare sau preoțești, pe care o primiseră după Înviere, deși în apostolatul lor slujirile nu erau separate una de alta, ci făceau o unitate. Așa citim de altfel în porunca Domnului către ucenici: «Mergînd, învățați toate neamurile, botezîndu-le...» (Matei XXVIII, 19). «Și amîndouă funcțiunile au fost puse în lucrare cu efect pentru mîntuire, în ziua Cincizecimii, prin pogorirea Sfintului Duh peste Apostoli»⁶².

Așadar, Duhul Cincizecimii avea să-i sfințească și purifice — ca persoane, nu ca preoți — să-i încurajeze, să-i întărească, să-i lumineze, să-i călăuzească, să le descopere cele viitoare și să le ridice potențialul de activitate în toate cele trei slujiri: de a învăța, a sfinți și a păstori sau a cîrmui. Cu «aprinderea harului» (II Tim. I, 6) preoțesc și cu mulțimea de harisme primite, Apostolii și Ucenicii — cei șaptezeci în primul rînd — pornesc îndată la acțiune, devenind nu numai nefricăți,

62. *Teologia Dogmatică și Simbolică...*, II, 793.

ci și capabili de jertfa supremă a morții pentru Hristos și pentru Evanghelie.

Discutînd cele două poziții și interpretări, Sfîntul Chiril de Alexandria se întrebă: «Unde și cînd au primit ucenicii Mintuitorului nostru harul prin Duhul? În casa în care li s-a arătat îndată după Înviere și a suflat, zicînd: «Luați Duh Sfînt», sau în zilele Sfintei Cincizecimi, cînd iarăși fiind ei adunați într-un loc (...) li s-au arătat împărțite limbi ca de foc și a șezut (Duhul Sfînt) pe fiecare din ei cîte una și au început a grăit în alte limbi...? Căci, sau considerăm că li s-a dat harul îndoit, sau nu cunoaștem timpul cînd, în adevăr, ei au fost făcuți părtași ai Duhului Sfînt»⁶³. Și punînd în cumpăna judecării faptele și cuvîntul Domnului, «care nu mințe», conchide pentru momentul de după Înviere, spunînd: «Deci, ucenicii primesc împărțășirea Duhului cînd le-a și suflat și a zis: «Luați Duh Sfînt». Căci nu poate minți Hristos și nici n-ar fi zis «luați», dacă nu le-ar fi dat Duhul; iar în zilele Sfintei Cincizecimi Dumnezeu a voit ca să facă o manifestare și o arătare mai vădită a harului Sfîntului Duh, locuind în ei. Dar aceasta nu înseamnă începutul darului (harului)⁶⁴.

După cum s-a văzut, la Cincizecime au primit Duhul Sfînt «și au grăit în limbi» atunci toți și mai apoi și alții care nu făceau parte din cei 120 (Fapte X, 44—46; XIX, 6), fără a se considera prin aceasta că au primit har preoțesc. Pentru că ei au trebuit să fie botezați⁶⁵ de alții care aveau acest har, fiindcă harismele nu dau posesorilor lor harul mintuitor, care se acordă numai prin Sfintele Taine.

Cazul lui Corneliu Sutașul și al celor ai casei lui, care — deși primiseră Duhul Sfînt și începuseră a vorbi în limbi — au trebuit să fie după aceea botezați și cu apă de însoțitorii Sfîntului Apostol Petru⁶⁶ este concludent. Sfîntul Ioan Hrisostom, tilcuind cele petrecute cu Corneliu și ai lui, arată clar că harismele nici nu pot înlătura Taina Botezului și nici nu se poate confunda harul Sfîntelor Taine cu harismele, oricare ar fi ele⁶⁷.

Încă de la Cincizecime, harismele, ca manifestări externe ale Duhului, apăreau ca adevărate minuni și aveau darul de a atrage mulțimile la credința în Hristos. La cuvîntarea înflăcărată a Sfîntului Apostol Petru se botează în prima zi trei mii, iar a doua zi alte două mii. Cum însă

63. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentar la Evanghelia după Ioan*, P.G., LXXIV, 712—713.

64. *Ibidem*, col. 717.

65. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilie la Fapte...*, col. 282, justifică necesitatea botezului lui Corneliu și celor ai săi, după primirea Duhului Sfînt, cu «botezul» Apostolilor: «Precum și noi ne-am botezat».

66. După părerea lui Petit (*op. cit.*, t. XV, p. 134), însoțitorii aceștia par a fi fost preoți sau diaconi: «Nu Petru i-a botezat, ci însoțitorii lui, care erau preoți sau diaconi». Jacquier, *op. cit.*, p. 336: «Fiindcă Apostolii botezau rar, ei înșiși, și încredințau această slujbă altora».

67. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia XXV la Ioan*, P.G., LIX, 150—151: «De ce mai era nevoie de botezul cu apă? se întrebă el (...) pentru că prin această apă se desăvîrșesc dumnezeieștile simbole: mormîntul și îngroparea, învierea și viața: și toate acestea se fac deodată (...). Căci lui Dumnezeu îi este ușor a îngropa (prin afundare) pe omul cel vechi și a arăta pe cel nou (prin scoaterea din apa botezului). Și se face aceasta de trei ori, pentru ca să știi că puterea care săvîrșește toate acestea este a Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh».

«credincioșii» (Fapte II, 44) sau «cei ce se mintuiau» (v. 47) se adăugau zilnic în mare număr, Apostolii — o dată cu înjgheburile cultului din cele patru acte: «învățătura Apostolilor, împărtășirea (κοινωνία), frângerea pâinii (agapa) și rugăciunile» (v. II, 42), simt nevoia de ajutoare preoțești. Necesitatea preoției și a ierarhiei bisericești apare deci din prima zi a Bisericii.

Treptele ierarhice sacramentale existau de la început, dar nu se găsiseră încă termenii corespunzători fiecărei trepte. Păstorii și slujitorii Bisericilor se numeau la început: «Întâistătători» (προϊστάμενοι — I Tes. V, 12), «proeștoși» (προεστῶτες — I Tim. V, 17), «cîrmuitori sau conducători» (ηγούμενοι — Evr. XIII, 7—17). Sfântul Ioan Hrisostom, vorbind de «hirotonia» celor șapte «diaconi» (Fapte VI, 6), spune: «Este bine să știm ce vrednicie (slujire) aveau aceștia și ce hirotonie primeau ei. Oare pe cea a diaconilor? Încă nu exista în Biserică, și dregătoria (iconomia) este a prezbiterilor (preoților). Deși încă nu era nici episcop, ci numai Apostoli. De aceea, socotesc că este dovedit și clar că nu exista numele τὸ ὄνομα (termenii) nici de diaconi, nici de preoți; dar, totuși, ei fuseseră hirotoniți pentru aceste slujbe»⁶⁸. Tot așa, cînd spune că nu exista nici episcop, trebuie înțeles, de asemenea, că nu exista nici termenul de episcop. Deoarece treapta de episcop exista și o îndeplinea Sfântul Iacob, «fratele Domnului», primul episcop al Ierusalimului, ales de la întemeierea Bisericii, care a și prezidat «Sinodul apostolic» (Fapte XV, 13—22) și a redactat hotărârile acestui sinod. El apare în această slujire episcopală, dar cînd a fost hirotonit și de cine, nu se știe precis.

Cert este că «după înălțarea Mîntuitorului, Iacob a urmat la cîrmuirea Bisericii împreună cu Apostolii»⁶⁹. În privința hirotonirii lui, părerile sînt împărțite. După Clement Alexandrinul, Petru, Iacob (al lui Zevedeu) și Ioan, fratele lui, ar fi pus — după înălțare — episcop al Ierusalimului pe Iacob cel drept»⁷⁰. Sfântul Ioan Hrisostom spune că Iacob ar fi fost «hirotonit de Hristos însuși, Care l-a și făcut primul episcop al Ierusalimului»⁷¹. La fel susțin și alți exegeți⁷².

Oricine l-ar fi hirotonit, el a funcționat ca episcop din primul moment. Și tot așa funcționau și celelalte trepte ierarhice ale preoției, deși nu se găsiseră încă termenii distinctivi. La început chiar se confundau între ei termenii, folosindu-se unul în locul altuia. Scoțindu-se în evidență slujirea arhierească și de păstor de suflete, Apostolii erau numiți la început și episcopi. Teodoret de Cyr remarcă: «Pe cei ce se numesc acum episcopi, îi numeau atunci Apostoli; cu trecerea timpului, numele de Apostol s-a rezervat Apostolilor cu adevărat, iar cel de episcop

68. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilie la Fapte*, P.G., LX, 116.

69. Justin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, 1955, p. 53.

70. Clement Alexandrinul, la Eusebiu, *Istoria bisericească*, II, I, P.G., XX, 136. La fel, *Ambruziaster*, în P.L., XVII, 364.

71. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia XXXVIII la I Corinteni*, P.G., LXI, 326.

72. Tot așa susțin: Eusebiu, *op. cit.*, VII, 19, P.G., XX, 681; Epifaniu, *Adversus haereses*, LXXVIII, 7, P.G., XLII, 709; Jacquier, *op. cit.*, p. 28.

s-a dat celor numiți odinioară Apostoli»⁷³. Tot așa se făcea și cu termenii: episcop, preot și diacon, care se foloseau, din lipsă de precizie, la început unii în locul altora. «Căci atunci aveau încă numiri comune: episcopul chemându-se și diacon (...) și preoții în vremea veche se numeau episcopi și diaconi ai lui Hristos; și episcopii se numeau preoți»⁷⁴. De altfel, însăși apostolia se numea diaconie, slujire (διακονία — Fapte I, 25); iar Apostolii se numeau și prezbiteri (preoți) sau «slujitori bisericești»; sau, în raport cu ceilalți slujitori bisericești, se numeau simprezbiteri (συμπρεσβύτερος — Petru V, 1; II Ioan, 1).

Prima indicație a ierarhiei — deja existente — se poate constata o dată cu apariția termenului de Biserică (Ἐκκλησία — Fapte V, 11), ceea ce dovedește, în momentul apariției termenului Biserică, faptul că ea «era bine constituită»⁷⁵: cu cler sau ierarhie — deși îi lipseau termenii ierarhici — și cu poporul credincios păstorit. Fiindcă nu se poate concepe Biserică fără ierarhie. Și, cum era firesc, prima ierarhie în toate Bisericile a putut fi constituită — cel puțin în treptele superioare — din cei șaptezeci de colaboratori ai Apostolilor, pe care aceștia îi lăsau pretutindeni unde înființau Biserici.

Unii din cei șaptezeci de ucenici sau apostoli mai mici erau colaboratorii marilor Apostoli — Petru, Pavel și Ioan; iar alții, ca «Irodion, slujeau tuturor Sfinților Apostoli. După acestea el a fost hirotonit de dînșii preot, apoi episcop al cetății Neon Patron» (*Mineitul lunii aprilie*, Sinaxarul zilei de 8). Silvan și Marcu au fost la început ajutoarele Sfîntului Apostol Pavel — pe lângă mulți alții — și apoi ai Sfîntului Petru (I Petru V, 12—13), iar mai pe urmă ei au fost hirotoniți, după tradiție, episcopi: Marcu în Alexandria și Silvan în Tesalonica. Tot așa, încă din prigoana din anul 36, cînd a fost martirizat Sfîntul Ștefan, episcop în Damasc era Anania, unul din cei șaptezeci, care fusese hirotonit de Apostoli și, la rîndul său, l-a botezat pe Pavel (Fapte X, 19). La fel au fost hirotoniți: de Sfîntul Petru, în Antiohia — Evod, ca episcop; de Sfîntul Apostol Andrei, puși episcopi: Stahie, în Vizantia; Apelie, în Eraclia; Amplie în Odisiopolis; Urban în Macedonia (*Mineitul lunii octombrie*, Sinaxarul zilei de 31); iar de Sfîntul Pavel au fost puși episcopi: Timotei în Efes și Tit în Creta. Iată de ce, la 4 ianuarie, cînd se prăznuiește «Soborul Sfinților Șaptezeci de Apostoli», în Irmosul al 4-lea al Canonului de la Utrenie, se spune: «...Amplie, Stahie și Filip, cîntați ca niște apostoli și ca niște ierarhi dumnezeiești». Această calitate de «Apostoli și ierarhi» o aveau, dacă nu toți, dar cei mai mulți dintre cei șaptezeci, dat fiind că unii din ei au murit mai înainte, sau au fost martirizați.

Dar, fie că s-au numit «Apostoli ai Bisericilor» (II Cor. VIII, 23), fie că s-au numit «îngeri ai Bisericilor» (Apoc. II—III), cei care i-au înlocuit pe cei răposați sau martirizați au fost căpeteniile ale Bisericilor pe care le-au păstorit. Astfel, pe lângă aceste căpeteniile sau episcopi ai Bise-

73. Teodoret al Cirului, *Omilia la 1 Tim. III, 13*, citat la Andrușos, *Dogmatica...*, p. 305, n. 6.

74. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia I la Filipeni*, P.G., LXII, 185, și Teodoret al Cirului, în *Comentariu la Filipeni*, P.G., LXXXII, 560.

75. Filllon, *op. cit.*, p. 624.

ricilor din Asia Mică, Anania se află în fruntea Bisericii din Damasc; Epafrodit la Filipi (Filip. IV, 18); Arhip la Colose (Col. IV, 17) etc., toți făcând parte din numărul celor șaptezeci.

Așadar apariția tîrzie a termenilor ierarhici : diaconi (Fapte VI, 6) preoți⁷⁶ (Fapte XI, 30; XIV, 23; XV, 2, 4, 6, 22—23; XX, 17; XXI, 18 etc.) și episcopi (Fapte XX, 28; Filimon, 1, 1 etc.) nu corespunde nici decum cu instituirea treptelor ierarhice — sacramentale, căci la aceste date ei nu indicau precis o treaptă sau alta, ci se foloseau în sens general de clerici și în sensul de ierarhie, ca în expresia : «Apostolii și prezbiterii» sau «slujitorii bisericești», adică Iacob episcopul, preoții și diaconii (Fapte XV, 22).

IV. — «*Ceialți Apostoli*». — Epistolele pauline oferă cîteva locuri (I Cor. IX, 5; XII, 28; XV, 5, 7; Gal. I, 19; Efes. II, 20; IV, 11), în care aflăm expresia «ceialți apostoli» sau altele similare care nu pot fi interpretate decît tot în sensul celor șaptezeci de ucenici aleși de Iisus. Cînd scrie Sfîntul Apostol Pavel epistolele sale⁷⁷, terminologia treptelor ierarhice ale preoției era încă nesigură, iar harismele făceau ca unele denumiri să cuprindă, sau să exprime, toate categoriile de slujitori ai Bisericii. Pe lîngă alte denumiri, Sfîntul Apostol Pavel folosește pentru colaboratorii apropiați ai celor doisprezece Apostoli tot denumirea de «Apostoli». Dar folosește și pe cea ierarhică de «episcopi, prezbiteri (preoți) și diaconi». Este de remarcat că, deși în Vechiul Testament (după Septuaginta) pentru preoți se folosește cuvîntul ἱερεύς totuși «în greaca nouotestamentară termenul ἱερεύς este rezervat preoției împărătești; iar preotul de hirotonie este desemnat prin πρεσβυτερος sau ἐπίσκοπος».⁷⁸

Dintre locurile indicate, ne vom opri la cîteva din cele în care sub numele de «Apostoli» nu sînt înțeleși numai cei doisprezece. Astfel, în textul : «Și pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică : întii Apostoli, al doilea prooroci, al treilea învățători; după aceea altora li s-a dat puteri de a face minuni, apoi darurile tămăduirilor, ajutorările, cîrmuirile, felurile limbilor» (I Cor. XII, 28), este arătată o clasificare a harismelor și a harismaticilor, între care «Apostolii» se află în frunte, ca cei care «aveau toate harismele în ei». Comentatorii vād în acești «Apostoli» și pe cei șaptezeci și pe alții decît cei doisprezece⁷⁹.

Textul cel mai clar însă în care se vorbește și de «alți Apostoli» este : «Și s-a arătat (Iisus) lui Chifa, apoi celor doisprezece; după aceea

76. Se pare totuși că termenul «prezbiteri», folosit prima dată în sens creștin în Fapte XI, 30 și în Epistola lui Iacob V, 14 (scrisă la anul 61, după Fapte), a fost sugerat scriitorilor nouotestamentari de la membrii Sinedriului, care erau în număr de 70, plus președintele, arhierul în funcțiune și purtau acest nume. Între acești «prezbiteri», unii erau arhierel (Fapte IV, 6; XXVI, 10), alții erau preoți — cărturari, iar alții «bătrîni», dintre fruntașii poporului. Cf. Vasile Tarnavski, *Arheologia, biblică*, 1930, p. 301. Așa că le-a fost ușor aghiografilor a împrumuta acest cuvînt și a-l încreștina, mai ales că el exprima și unele trepte ierarhice. Vezi și Jacquier, *op. cit.*, p. 773 (*Excursus III*).

77. Este vorba de toate epistolele scrise înaintea Faptelor Apostolilor, nu și de epistolele pastorale. 78. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 165.

79. Astfel, Teodoret al Cyrului (*Comentar la I Corinteni*, p.G. LXXXII, 329) îl cuiește : «A pus întii pe Apostoli. Nu zice numai pe cei doisprezece, ci și pe cei șaptezeci și pe cei după aceștia, care se vor fi învrednicit de acest har».

s-a arătat la mai mult de cinci sute de frați deodată (...). După aceea s-a arătat lui Iacov, apoi tuturor Apostolilor. Iar mai pe urmă decît tuturor (...) mi s-a arătat și mie (...), cel mai mic dintre Apostoli» (I Cor. XV, 6, 7, 9). Exegeții care tilcuiesc acest text sînt de acord a vedea între aceștia, în primul rînd, pe cei șaptezeci⁸⁰.

Un alt text : «Și El a dat pe unii Apostoli, pe alții prooroci, pe alții evangheliști, iar pe alții păstori și învățători» (Efes. IV, 11) prezintă o altă ierarhizare a harismaticilor, oarecum diferită de aceea din I Corintheni XII, 28. Dacă acolo prin «învățători» pot fi înțeleși evangheliștii, aici rămîn în plus păstorii și învățătorii, care fac o singură categorie de slujitori bisericești. Ei pot fi și două trepte ale ierarhiei preoțești : «Numirea de păstori și învățători corespunde numirii de episcopi și preoți (cf. Fapte XX, 28 ; I Petru V, 2 ; Filip. I, 1), ca unii ce sînt liturghisitori ai tainelor și totodată învățători. Deci, aceeași persoană putea avea amîndouă oficiile, atît de a păstori, cît și de a învăța»⁸¹.

În ultimul timp un teolog romano-catolic pune o problemă deosebită în legătură cu cei șaptezeci de ucenici, atribuindu-le funcția harismatică de propovăduitori în calitate de «didascăli» sau «învățători», harismă pe care o consideră separat de puterea sacramentală și transmisibilă prin succesiune, ca și aceea a episcopilor : «Cei șaptezeci, fiind o verigă de lanț, și lanțul se continuă în succesiunea didascăliilor. Succesiunea acestor didascăli (...) merge, deci, paralel cu aceea a episcopilor»⁸². Este adevărat că «există în Biserică o transmisiune externă a învățaturii revelate, începînd de la Apostoli, și o transmisiune internă a harului ierarhiei», dar aceasta nu înseamnă că ele se transmit separat, sau că pot fi separabile, întrucît «transmiterea învățaturii de la ierarhi la ierarhi se face deodată cu transmiterea harului»⁸³. Ele alcătuiesc o singură putere transmisă unitar Bisericii. «Nu se poate face separație între puterea de a săvîrși Tainele și între aceea de a învăța»⁸⁴, precum și între aceea de a păstori, pentru că «în cuprinsul succesiunii apostolice intră, de fapt, transmiterea întregii puteri bisericești, nu numai o parte din aceasta (...), iar împărțirea în trei ramuri nu e o împărțire în substanța ei, ci o împărțire de funcții»⁸⁵.

În legătură cu categoriile de harisme se știe că fiecare harismatic putea avea nu numai o harismă în exclusivitate, ci și alte harisme : Apostolii le aveau pe toate și puteau fi numiți deopotrivă : prooroci, e-

80. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia XXXVIII la I Corintheni*, col. 326 : «Căci erau și alți Apostoli, cum sînt cei șaptezeci». Iar Teodoret (*op. cit.*, col. 329, 319) explică : «Nu a numit iarăși apostoli numai pe cei doisprezece, căci despre aceștia amintise deja ; ci pe toți care au primit astfel de hirotonie, înțelegînd prin aceștia și pe «cei șaptezeci». La fel tilcuiește și Teofilact-*(Cele patrusprezece primite ale slăvitului și prealăudatului Apostol Pavel*, traducere de Veniamin Costache, București, 1904, p. 510—511) : «Mai erau și alți Apostoli, cum sînt cei șaptezeci». Și mai departe, vorbind cît de mult se smerea Sfîntul Apostol Pavel spune că : «Pavel nu se socotea nici din numărul celor doisprezece și nici din cei șaptezeci».

81. Diac. Dr. Haralambie Rovența, *Epistola către Efeseni*, București, 1929, p. 95.

82. L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 392.

83. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sinteză eclesiologică*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 5—6, p. 284.

84. *Teologia Dogmatică și Simbolică...*, II, p. 793.

85. Pr. Prof. Liviu Stan, *op. cit.*, p. 319.

vangheliști, păstori și învățători sau prezbiteri și împreună-slujitori (I Petru V, 1; II Ioan 1) etc.; tot așa și cei 70 aveau mai multe harisme, ca și slujitorii bisericești (Sila și Iuda, care făceau parte din cei șaptezeci de «Apostoli», erau dintre cirmuitoarii (ἡγούμενοι) Bisericii (Fapte XV, 22), erau «prezbiteri» dar și «prooroci» (Fapte XV, 32); Filip se numea evanghelist, deși era cleric, botezînd (Fapte VIII, 12).

V. *Datele Tradiției bisericești.* — Amintire despre existența celor șaptezeci de ucenici fac și *sinoadele*, atît cele locale, cît și cele ecumenice. Primul document clar este canonul 14 al Sinodului din Neo-Cezareea Pontului (cca. 315): «Iar horepiscopii sînt adică spre închipuirea celor șaptezeci Apostoli». În tilcuirea acestui canon, *Pidalionul cel mare* spune: «Episcopii sînt spre închipuirea celor doisprezece Apostoli, fiindcă și aceștia, ca și cei doisprezece Apostoli, împart celorlalți, prin Taine și mai ales prin hirotonirea celor sfințiți, harul (darul) Preasfintului Duh. Iar horepiscopii sînt spre închipuirea celor șaptezeci de Apostoli, căci și aceștia (horepiscopii), ca și cei șaptezeci, nu pot împărtăși darul Preasfintului Duh cu hirotonie preoților sau diaconilor, pe care nu-i pot hirotoni»⁸⁶.

Sfîntul Vasile cel Mare, în canonul 89 — care este o enciclică adresată către horepiscopi — arată că horepiscopii erau episcopii fără scaun, subordonați lui, dar «depășiseră cercul lor de competență»⁸⁷. După canonul 15 al Sinodului din Laodiceea, confirmat de canonul 33 al Sinodului Trulan și canonul 14 al Sinodului al VII-lea Ecumenic, horepiscopii aveau dreptul a hirotesi citeți și ipodiaconi etc., cu incuviințarea episcopului titular. După unele interpretări, «horepiscopul era episcopul unei localități mai mici și depindea de episcopul șef: el putea hirotoni preoți și diaconi, numai cu permisiunea episcopului șef»⁸⁸.

Canoanele sinoadelor locale, care amintesc de cei șaptezeci de Apostoli, au fost recunoscute și de Sinoadele Ecumenice, și anume: de Sinodul I (325), prin canonul 8; de Sinodul al IV-lea de la Calcedon (451), prin canonul 1; de Sinodul al VI-lea (680), prin canonul 2; și de Sinodul al VII-lea (787), prin canonul 1.

Pomenire despre numărul și chiar numele celor șaptezeci de Apostoli fac și cărțile de cult: *Liturghierul*, *Mineiele*, precum și *Calendarul anual ortodox* și altele. Liturghierul, la rînduiala Proscomidiei, cînd se scoate pärticica pentru cea de a treia ceată de sfinți, spune: «...a Sfinților, slăviților și întru tot lăudaților Apostoli Petru și Pavel, a celor doisprezece, a celor șaptezeci și a tuturor sfinților Apostoli». Calendarul bisericesc indică și zilele cînd sînt prăznuiți fiecare în parte, sau mai mulți odată; și apoi toți laolaltă, în sobor (la 4 ianuarie). Mineiele cuprind slujbe și cîntări închinatelor lor, iar în sinaxare descriu viața, slu-

86. *Pidalionul cel Mare*, Mînăstirea Neamț, 1844. Despre astfel de horepiscopi, urmași ai celor șaptezeci de ucenici-apostoli, vorbesc de asemenea: can. 13 al Sin. din Ancira (314—315); can. 8 și 10 ale Sin. din Antiohia (341); can. 57 al Sin. din Laodiceea (cca. 343); și can. 89 al Sf. Vasile cel Mare.

87. Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțit de comentarii*, traducere de Uroș Kovincici și Dr. Nicolae Popovici, Arad, 1930, vol. I, partea I, p. 54.

88. *Ibidem*, vol. I, partea II, p. 189.

jirea și activitatea acestor smeriți ostenitori⁸⁹. *Vițile Sfinților și Dicționarele aghiografice*⁹⁰ ne înfățișează de asemenea viața și numele celor cîți — istoricește — au putut fi cunoscuți, cu indicarea că era «unul din cei șaptezeci de Apostoli».

Tradiția Bisericii creștine a păstrat numărul și chiar și numele celor șaptezeci de ucenici ai Domnului într-o seamă de *liste sau pomelnice*. Deși nu sînt toate identice — și deci unele sînt discutabile — ele au totuși meritul de a fi transmis peste veacuri numele lor. Cea mai veche dintre ele este atribuită lui Papia, iar celelalte aparțin secolelor al IV-lea și al V-lea. Unele din aceste liste sînt parțiale, altele îi cuprind pe toți, iar în bună parte se potrivesc între ele.

Vor fi existat, probabil, asemenea liste păstrate — ca niște pomelnice — în diferite Biserici pe unde au trecut sau unde au păstorit fiecare din ei, cînd s-au statornicit. Unele se vor fi pierdut, altele se vor fi păstrat, cu variantele lor firești. Indicăm cîteva din ele.

Papia amintește, în *Fragmentele sale*⁹¹ numai de Aristion și un oarecare Ioan (probabil Marcu), spunînd că «erau dintre cei șaptezeci».

Eusebiu de Cezareea⁹² numără între alții — ca făcînd parte «din cei șaptezeci» — pe : Varnava, Sosten, Chefa (altul decît Sfîntul Apostol Petru), Iosif Varsava, Matia, Tadeu, Anania și alții.

*Analele ecleziastice*⁹³ înregistrează cîteva din aceste liste, dintre care cea mai importantă este lista lui Epifaniu. În aceasta sînt amintiți cei șapte diaconi «et reliquos Septuaginta duos».

Biserica de Constantinopol⁹⁴ face amintire în *Sinaxarul* său de numele celor șaptezeci de Apostoli, pe care îi prăznuiește la 30 iunie, indicîndu-le demnitățile.

În Patrologia Greacă se află două liste complete : *Cronicon Pascal*⁹⁵ și alta numită *Lista lui Dorotei*⁹⁶ episcop al Tirului, aceasta asemănîn-

89. Dintre cei prăznuți aparte, deosebit de Luca, Marcu, Varnava și Iacob «vărul Domnului». Mineiele ne indică : la 19. II pe Sfinții Apostoli Arhip și Filimon uciși în vremea lui Nero în Colese a Frigiei; la 15. III pe Sf. Aristobul; la 8. IV pe Irodion, Agav, Ruf, Flegon, Asyncrit și Ermu; la 15. IV pe Aristarch, Pud și Trofim, decapitați de Nero; la 28. IV pe Iason, Sosipatru, Onisifor și Evod; la 26. V pe Carp; la 30. VII pe Sila, Silvan, Crescent, Lpenet și Andronic; la 1. X pe Anania, «pus episcop în Damasc de Apostoli»; la 30. X pe Terție, Marcu, Iust și Artema; la 31. X pe Stahie, Amplie, Urban, Aristobul, Narcis și Amplie; la 10. XI pe Olimp și Rodion, decapitați în Roma de Nero, pe Sosipatru, Erast și Quart; iar la 22. XI pe Filimon, Arhip, Onisim și Apfia etc. Si, înaintea, sau după arătarea numelui sau numelor lor, este specificat ca făcînd parte «dintre cei șaptezeci de Apostoli». Alții, care sînt nesiguri a fi fost inițial dintre aceștia șaptezeci, sînt arătați doar ca apostoli: Tit, Timotei, Ahila, Filip, Prohor, Nicanor, Timon, Parmena etc.

90. Gherasim Timuș, *Dicționar aghiografic*, București, 1898. Firmilian Protosinghelul, *Soborul celor șaptezeci de Apostoli*, în ziarul «Cuvîntul».

91. *Fragmentele lui Papia*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere de Pr. Ioan Mihăilescu și Pr. Matei Pîslaru, vol. I, Rimnicu-Vilcea, 1936, p. 197.

92. Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, I, 12, P.G., XX, 117.

93. Baronii Caesaris, *Annales Ecclesiastici*, t. I, 1864, col. 104—105; 131—141.

94. Hippolyte Délahaye, *Sinaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, în *Acta Sanctorum*, Bruxelles, 1902, col. 782—891.

95. *Cronicon Pascal*, P.G., XCII, 521—524; 543—545.

96. *Lista lui Dorotei* (P.G., XCII, 1061—1065) are următorul cuprins : 1. Iacob «fratele Domnului», primul episcop al Ierusalimului așezat acolo de Domnul Iisus; 2. Cleopa, ruda Domnului,

du-se în bună parte cu aceea a *Sinaxarului* de Constantinopol și cu cea folosită în *Mineiul pe luna ianuarie* (ziua 4)⁹⁷.

*

Prin urmare, cei șaptezeci de ucenici, numiți și Apostoli, așa cum îi cunoaște Tradiția Bisericii — patristică și cultică — au îndeplinit și

care L-a văzut după Înviere (În unele liste în locul lui Cleopa figurează Simeon «fratele Domnului», al doilea episcop al Ierusalimului); 3. *Matia*, care a fost trecut în rîndul celor doisprezece Apostoli; 4. *Tadeu* — Iuda — Varsava, care a dus epistola lui Abgar al Edesei; 5. *Anania*, care a botezat pe Pavel, a fost episcopul Damascului; 6. *Ștefan* — primul martir — din cei șapte «diaconi»; 7. *Filip* — din cei 7 «diaconi» — a botezat pe Simon Magul a devenit episcop al Traliei, în Asia Mică; 8. *Prohor* — unul din cei șapte «diaconi» — episcop al Nicomidiei-Bitinia; 9. *Nicanor* — unul din cei șapte «diaconi» — ucis în aceeași zi cu Ștefan; 10. *Timon* — unul din cei șapte «diaconi» — episcop de Vostria, în Arabia; 11. *Parmenq* — unul din cei șapte «diaconi» — episcop al Efesului — unul din din cei șapte «diaconi» — episcop al Samariei; 13. *Varnava*, împreună-slujitor cu Pavel, episcop al Mediolanului; 14. *Marcu* Evanghelistul, pus de Petru episcop al Alexandriei; 15. *Sila*, slujitor cuvîntului cu Pavel, devine episcop de Corint; 16. *Luca* Evanghelistul, a predicat cu Pavel; 17. *Silvanus*, slujitor cu Pavel, devine episcop al Tesalonicului; 18. *Clement* (Fil. IV, 3), episcop al Calcedonului; 19. *Epenet* (Rom. XVI, 5), episcop de Cartagina; 20. *Andronic* (Rom. XVI, 7), episcop în Spania; 21. *Amplie*, (Rom. XVI, 8), episcop al Odysiei și Diospolei; 22. *Urbanus* (Rom. XVI, 9), episcop al Macedoniei; 23. *Stahie* (Rom. XVI, 9), pus de Andrei episcop în Arghiropolia-Vizantia; 24. *Apelles* (Rom. XVI, 10), episcop al Eracleiei; 25. *Fugelus*, episcop al Efesului — atins de erezia simoniacă; 26. *Hermoghen*, episcop la Megarei; 27. *Dimas*, care a renegat pe Hristos și s-a făcut preot idolosc; 28. *Ampetes*, episcop al Smirnei, înainte de Policarp; 29. *Aristobul* (Rom. XVI, 10), episcop al Breitaniei; 30. *Narcis* (Rom. XVI, 11), episcop al ateniștilor; 31. *Irodion* (Rom. XVI, 11), episcop de Patra; 32. *Agav* (Fapte XXI, 10), proroc harismatic; 33. *Rufus* (Rom. XVI, 13), episcop de Teba; 34. *Asynerit* (Rom. XVI, 14), episcop de Urbania (Iranica), în Asia; 35. *Flegont* (Rom. XVI, 14), episcop de Maraton; 36. *Hermes* (Ernie) episcop al Dalmației; 37. *Patroban*, episcop de Patiola; 38. *Herma* (Rom. XVI, 14), episcop de Filipopolis; 39. *Linus*, episcopul Romei; 40. *Çaius*, a urmat lui Timotei episcop al Efesului (pare a fi Gaius din Rom. XVI, 23; și III Ioan, 1); 41. *Filolog* — pus de Andrei episcop în Sinope al Pontului; 42. *Olimpan* (Rom. XVI, 15) ucis de sabie sub Nero (*Dict. aghiografic*); 43. *Rodion* (10 nov.), ucis de sabie sub Nero (*Dict. Aghiografic*); 44. *Luciu* (Rom. XVI, 21), episcop în Laodiceea Siriei; 45. *Iason* (Rom. XVI, 21), episcop de Tars, în Cilicia; 46. *Sosipatru* (Rom. XVI, 21), episcop în Iconia Pamfiliei; 47. *Terțius* (Rom. XVI, 22), al doilea episcop în Iconia; 48. *Era-stus*, iconom al Bisericii din Ierusalim, episcop de Pamlada; 49. *Quartus*, episcop al Beritului; 50. *Apolo* (I Corint I, 12), episcop al Cezareii; 51. *Chefas*, a colaborat cu Pavel în Antiohia, apoi episcop de Colonia; 52. *Sosten*, episcop de Colafonia; 53. *Tihic* (Fapte XX, 4; Efes VI, 21; Col. IV, 7), episcop al Colafoniei; 54. *Epafrudit* (Fil. II, 25; IV, 18), episcop de Andriaca; 55. *Cezar* (Fil. IV, 22), episcop de Dorochia; 56. *Marinus* (probabil Marcu), yâr după tată cu Varnava, episcop de Apoloniada; 57. *Iustus* (Fapte I, 23; Col. IV, 11), episcop de Elenteropol; 58. *Artemas* (Tit. III, 12), episcop de Listra, 59. *Clement*, episcop de Sardica; 60. *Onisișor* (I Tim. I, 16; IV, 19), episcop de Coronia (Colofonia?); 61. *Tihic*, primul episcop de Calcedon-Bitinia (II Tim. IV, 12; Tit III, 12); 62. *Carpus* (II Tim. IV, 12), episcop de Bereea Traciei; 63. *Evodius*, episcop de Antiohia, pus de Sfîntul Apostol Petru; 64. *Aristarh* (Fapte XX, 4; Col. IV, 10), episcop de Apamia Siriei; 65. *Marcu-Ioan* (Fapte XII, 12, 25 etc.) episcop de Byblia; 66. *Zina*-Cunoscătorul de legi (Tit III, 13), episcop al Diospolei; 67. *Filimon*, către care a scris Pavel epistola, episcop de Gaza; 68. *Aristarh*; 69. *Pudens* (II Tim. IV, 21) și 70. *Trofim* (II Tim. IV, 20) — toți trei au fost decapitați la Roma în persecuția lui Nero.

97. O listă a celor «șaptezeci de Apostoli» se află și în *Mineiul pe luna ianuarie*, în ziua de 4, în primele trei stihiri ale vecherniei, care-i prezintă fără a ține seama de importanța sau personalitatea unora dintre ei. În ea apar unele nume de persoane ca Luca de 2 ori și ca Marcu de trei ori.

Față de *Lista lui Dorotei*, în locul lui Parmena (11) și Nicolae (12) dintre cei 7 diaconi — Fugelus (25), Dimas (27) și Marinus (56), lista *Mineiului* prezintă alte persoane, ca: alți doi Marcu, un alt Luca, pe Ahalç și pe Acvila.

slujirea apostolească pe lângă marii Apostoli. Iar pe măsură ce luau ființă comunitățile și se organizau în Biserici, erau statorniciți în ele, ei cei dintii, spre a le conduce, fie în calitate de preoți, fie mai ales în cea de episcopi. Numai în calitatea de episcopi ei au putut hirotoni: diaconi, preoți și episcopi (cf. I Tim. V, 22; Tit I, 5). De reținut însă că ierarhia bisericească nu apare o dată cu termenii ierarhici. Ci, încă din primele zile ale Bisericii, preoția Apostolilor — mari și mici — funcționa din ziua Cincizecimii; iar când se găsesc termenii, ei sînt folosiți la început pentru toate categoriile de slujitori bisericești — de la Apostoli pînă la episcop, preot și diacon —, pînă cînd ajunge să se precizeze ierarhia.

Deosebit de cei doisprezece mari Apostoli, de Sfîntul Apostol Pavel, de Varnava și de cei șaptezeci de ucenici (numiți și ei «Apostoli»), aleși de Domnul Iisus, au mai existat și alți osîrduitori în cîmpul misionar al Bisericii, care, deși n-au fost aleși direct de Mîntuitorul, și-au dobîndit ulterior această calitate de «apostol» în sens mai larg. Aceștia sînt așa-numiții «Apostolii Bisericii» (II Cor. VIII, 23), între care pot fi indicați cei șapte «diaconi»; apoi Timotei, Tit, Andronic și Iunia, «renumiți între Apostoli» (Rom. XVI, 7), Acvila și Priscila etc. Cum mulți dintre cei șaptezeci — aleși inițial — au fost martirizați⁹⁸, sau au răposat degrabă, locul lor a fost luat de alții dintre «Apostolii Bisericilor», ca în cazul lui Matia, spre a se completa numărul. Datorită harismelor lor personale, cei șaptezeci aleși inițial se deosebeau de «Apostolii Bisericilor». De aceea, Biserica și Tradiția, la ziua prăznuirii fiecărui, specifică «unul din cei șaptezeci». Cei șaptezeci sînt deci nu numai colaboratorii de apostolat și de slujire preoțească, ci și cei dintii succesori direcți ai Apostolilor, în treptele ierarhice superioare.

Se poate spune că «cei șaptezeci» au fost «pepiniera» sau «școala» în care s-au format și din care s-au recrutat membrii primei ierarhii, în toate Bisericile înființate de cei «doisprezece Apostoli». Așadar orice slujire apostolească și treaptă ierarhică vor fi îndeplinit acești «șaptezeci de Apostoli» în Biserică, ei au contribuit, cu activitatea lor jertfelnică și cu osîrdia și rîvna lor neîntrecută, la întinderea Bisericii și la înfrățirea și pacificarea popoarelor — de atunci — ale lumii vechi, pe temeiul sublimelor principii evanghelice. Pentru aceasta «Dumnezeu le-a scris numele lor în cartea vieții Sale», după osîrdia și rîvna lor; iar Biserica i-a înscris în calendarul și cărțile ei sfînte, pentru pomenire.



⁹⁸ În prima prigoană a Bisericii (an. 35—36) Sf. Arhidiacon Ștefan a fost primul martir dar nu singurul. Tradiția spune că în aceeași zi cu el a fost martirizat și diaconul Nicanor — probabil și Permena — și mulți alții. După mărturia Sfîntului Apostol Pavel, care asistase, ca prigonitor, au fost mulți creștini martirizați cu acest prilej (Fapte XXVI, 10), iar după tradiție (vezi P.G., XCII, 1061), în această prigoană, și-ar fi găsit moartea două mil de credincioși și «ucenici» din Ierusalim și împrejurimi, pînă la Damasc. Martiri dintre cei șaptezeci au fost probabil și în persecuția regelui Irod (an. 42—44) și mai ales, în prigoana de patru ani a lui Nero (64—68).

ASPECTUL HRISTOLOGIC ȘI PNEVMATOLOGIC AL BISERICII DUPĂ SFÎNTUL IOAN GURĂ DE AUR*

Întruparea Cuvîntului — taină mai mare decît aceea a zidirii lumii — cuprinde potențial întreaga operă de răsucumpărare, deși iconomia divină se săvîrșește în raport cu prima creație și cu realitatea de fapt a omului căzut. Sfînta Scriptură exprimă adevărul «arătării lui Dumnezeu în trup și a îndreptării Sale în Duhul» (I Tim. III, 16) și acest fapt constituie însuși sensul inspirației biblice. Sfîntul Ioan Gură de Aur, cel mai de seamă comentator al Sfîntei Scripturi din perioada patristică, a adus nu numai o contribuție prețioasă la înțelegerea textelor biblice prin interpretarea lor după metoda istorico-literară, ci a făcut să străbată în comentariile, catehezele și predicile sale însăși prezența Duhului Sfînt, Care este sufletul textului sacru. Pătruns de duhul dumnezeiesc ce pulsează în paginile Vechiului și mai ales ale Noului Testament, marele exeget vede în Hristos centrul mesajului biblic, tema esențială a mesianismului și a propovăduirii apostolice, temeiul noului așezămînt al mîntuirii: Biserica creștină. El a înțeles și a exprimat limpede adevărul că sensul adînc și ultim al Bisericii îl constituie *viața în Hristos*.

Despre Sfîntul Ioan Gură de Aur s-a spus că originalitatea operei sale rezidă în morală, iar nu în teologie¹. Studiarea atentă a scrierilor sale lasă puțină constatarea că el, pe lîngă faptul că e un desăvîrșit trăitor al vieții morale și al spiritualității creștine, e în același timp un adevărat teolog una din cele mai înalte mărturii ale gîndirii lui Hristos (I Cor. II, 16). E drept că la el «trebuie căutate cu răbdare ideile sub valurile frămîntate ale artei sale oratorice și e necesară legarea lor într-un ansamblu coerent, pentru a ne da seama de concepția sa într-o problemă sau alta»². Profundele sale analize doctrinare, viziunile de perspectivă și aprecierile teologice originale se găsesc de cele mai multe ori împletite în mod intim cu explicarea pericopelor biblice. E firesc acest lucru de vreme ce Sfîntul Ioan Gură de Aur s-a format ca teolog și predicator în contact nemijlocit cu Sfînta Scriptură și mai ales cu epistolele pauline care au avut o înfrîurire decisivă asupra dezvoltării gîndirii și personalității sale. Torentul tumultuos al scrierilor Sfîntului Apostol Pavel a devenit marele fluviu al omiliilor și predicilor lui, dar un fluviu ce poartă în sine toată impetuozitatea și puritatea undelor de la izvor. În această calitate constă marea actualitate a învățăturilor teologice ale

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

1. Aimé Puech, *Histoire de la littérature grécque chrétienne, depuis les origines jusqu'à la fin du IV^e siècle*, tom. III, Paris, 1930, p. 528.

2. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Raportul dintre justițiarie și dragoste în Omiliile Sfîntului Ioan Gură de Aur către Romani*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 201.

Sfântului Ioan Gură de Aur. Studiind teologia lui, se simte, ca un ecou, continuitatea, mișcarea și profunzimea Cuvîntului lui Dumnezeu. Din această cauză învățăturile sale răspund cu succes aspirațiilor lumii creștine de astăzi de a regăsi unitatea împreună cu frumusețea și curăția vieții creștine din vremea apostolică, în Hristos și în Biserica Sa.

Noul mod de viață creștină, pe care ierarhul cu suflet de apostol îl voia realizat integral în condițiile sociale din timpul său, se identifică cu însăși manifestarea istorică a Cuvîntului-întrupat, adică cu viața Sfintei Biserici. În adevăr, Biserica, văzută de Sfântul Ioan Gură de Aur în splendoarea tainei celei din veac ascunsă, apare mai înaltă decît cerul și mai întinsă decît pămîntul — miciodată nu îmbătrînește, totdeauna înflorește»³ —, ca o realitate a unei prezențe divine în veac. În acord cu învățătura unanimă a Părinților din epoca de aur a creștinismului el prezintă aspectul teadric al Bisericii în termenii clasici ai Ortodoxiei. Semnificațiile noi ce se vor adăuga în cursul vremii acestor termeni vor accentua și mai mult valabilitatea lor în eclesiologia ortodoxă.

I. — ICONOMIA FIULUI ȘI A SFINTULUI DUH ÎN VIAȚA BISERICII

1. *Prima creație sau premisele arătării în veac a Bisericii.* — Noțiunea specifică a Bisericii o constituie confluența factorului supranatural și etern cu factorul natural din timp și spațiu, pe același meridian existențial. Biserica se formează în funcție de o realitate divină și de o realitate creată. Într-un sens Biserica există înainte de a fi lumea, depășind marginile istoriei și rămînînd deasupra naturii, dar în alt sens, aflîndu-se în veac, e pe deplin compatibilă cu viața lumii. Sfântul Ioan Gură de Aur pune în lumină aceste două trăsături ce caracterizează deopotrivă ființa Bisericii, prin expresii și afirmații folosite aproape în toate scrierile sale. În momentul creației materiale a universului Biserica preexistă nu numai ca idee sau paradigmă divină, ci ca o «realitate» intențională⁴. Dar înainte de crearea lumii nevăzute a ființelor îngerești nu se poate vorbi de o Biserică în sensul în care acest lucru presupune și existența faptei contingente, adică a unui subiect în afară de Dumnezeu. Intemeierea Bisericii primordiale din paradis e opera iconomiei divine.

Domeniul iconomiei îl constituie relațiile unei persoane din Treime cu făptura zidită, manifestarea Acesteia în opera creației și în acțiunea providenței. Sfântul Ioan Gură de Aur folosește cuvîntul *iconomie* în sensul biblic al termenului, înțelegînd prin el restaurarea comuniunii dintre Dumnezeu și om prin Iisus Hristos și participarea la plinătatea Sfintei Treimi prin Sfântul Duh. Astfel, *Biserica prin ea însăși este organul iconomiei lui Dumnezeu*. Etapele acestei lucrări divine cuprind o întregă istorie a lui «Dumnezeu cu noi». Fiecare etapă e inaugurată printr-un eveniment care creează o situație nouă. Evenimentele care au determinat o anumită stare deosebită în viața Bisericii, după Sfântul Ioan Gură de Aur, sînt creația, căderea și *Crucea*, iar acestora le va urma parusia. Nici una însă din etape nu lasă în urma ei etapa precedentă, pentru că toate aceste

3. *Omilia către Eutropiu*, 6, P.G., LII, 402.

4. C.D. Murotidu, *Ființa Bisericii după învățătura lui Ioan Hrisostom*, în «Theologia», Atena, 1958, vol. XXIX p. 371, după Vasile Hristov, *Noțiunea de Biserică, după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», XII (1960), nr. 1—2, p. 79.

etape coexistă în experiența actuală a iconomiei. Mai întâi, actul creației implică în sine însăși posibilitatea arătării unei «Biserici» în paradis. În adevăr, se spune în Facere (III, 8), Dumnezeu vorbea cu omul «în adierea serii prin grădină», ceea ce înseamnă că a existat o comunitate între Dumnezeu și om în prima perioadă a stării edenice.

Existența «Bisericii primordiale» e, în primul rând descoperită în Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Creația întreagă a fost întemeiată în Hristos, voința creatoare a Logosului fiind pentru făptură o punte de diamant între două infinituri, dedesubtul adîncului nemărginirii lui Dumnezeu și deasupra adîncului propriului ei ineanț. În această viziune paulină, Hristos «este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai înainte născut decît toată făptura, pentru că în El au fost făcute toate și toate prin El sînt așezate» (Col. I, 15—17). Sfîntul Ioan Gură de Aur lămurește că această calitate a Domnului de a fi «temelia creației» nu o are Cuvîntul în preexistența Sa, întrucît nu privește esența, ci actul creației. Făpturile nu sînt de aceeași esență cu Hristos, dar «toate sînt în El și prin El»⁵. Aspectul hristologic al Bisericii e vădit mai ales în concepția creștină despre crearea omului. Domnul a zidit pe om după chipul Său, ceea ce face cu putință atât pătrunderea omului de duhul Bisericii, cît și întruparea Cuvîntului, căci Mîntuitorul n-a putut să ia asupra Sa decît natura care-i era conformă și care avea chipul Său⁶. Sfîntul Apostol Pavel folosindu-se de interpretarea tipică a Sfintei Scripturi a văzut în primul om creat însăși prefigurarea Domnului. În virtutea aceluiași sens tipic, în concepția hrisostomică Eva, soția lui Adam, devine prefigurarea Bisericii⁷. Pnevmatoforia inițială dovedește astfel potențialitatea Bisericii, căci omul a primit Duhul în momentul creației.

Această potențialitate a Bisericii din paradis depinde de actul prin care se produce ceva în afară de Dumnezeu, dar nu e însuși acest act. Din acest motiv se poate spune că Biserica *există* de la crearea lumii, în sensul că este «dată» în acest moment ca mod al pătrunderii «în spe» al eternului în temporal și a ne-creatului în creat. Fiind dintru început fundamentul și scopul creației, Biserica a fost «pregătită» mai înainte de întemeierea lumii (Efes. I, 4). Sfîntul Ioan Gură de Aur explică făgăduința făcută de Mîntuitorul, celor aleși: «Veniți binecuvîntați Tatălui Meu, moșteniți împărăția cea gătită vouă de la întemeierea lumii» (Matei XXV, 34), cu această observație: «El n-a zis «primiți împărăția, ci dobîndiți-o ca moștenirea voastră, ca pe un bun care este al vostru, pe care ați primit-o de la Tatăl și care v-a fost datorată mai înainte de orice timp, că El v-a pregătit-o înainte chiar de a fi născuți»⁸.

Premisa existenței Împărăției cerurilor nu e identică cu omniprezența causală a lui Dumnezeu din creație și nici cu ființa Dumnezeirii care nu se poate comunica făpturii, ci este darul divin despre care Sfîntul Ioan Gură de Aur zice că este anterior făcerii lumii și creării omului. Dumnezeu inaccesibil în firea Sa este prezent în lucrările Sale «ca într-o oglindă», în acest mod deosebit al mani-

5. Vezi *Omilia III la Coloseni*, P.G., LXII, 519; Saint Jean Chrysostome, *Oeuvres completes*, trad. en français par M. Jeannin, vol. XI, 1867, p. 117.

6. *Orthodoxia*, Sibiu, 1933, p. 8.

7. Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismale inédites*, texte critique, trad. en français par A. Wenger, Paris, 1957, III, p. 161.

8. *Omilia LXXXIX la Matei*, P.G., LVIII, 719; în trad. franceză cit. vol. IX, p. 12.

festării voinței Sale. Astfel moștenirea pregătită de la întemeierea lumii e valoarea supremă ce se împărtășește făpturii, printr-o lucrare a Sfântului Duh.

2. *Iconomia Fiului.* — Ușitarea transcendentului cu imanentul n-a luat forma definitivă în paradis, iar păcatul protopărinților a surpat prima temelie a legăturii dintre cer și pământ, zădărniciind imediată realizare a desăvârșitei comuniuni a oamenilor cu Dumnezeu. Diferența de natură dintre Creator și creatură devine o prăpastie cu neputință de trecut pentru om, stabilit în modul de existență al păcatului după cădere. Descoperirea în «protoevanghelie a planului divin de eliberare a oamenilor de către Fiul lui Dumnezeu pune baza unui așezământ în care omul învață să comunice cu Dumnezeu, fie că e vorba despre o «steapă bisericească păgână», fie de Biserica Vechiului Legământ. Menirea acesteia devine un apel mișcător la hotărîrea credinciosului de a fi conștient de însemnătatea lui pentru Creatorul său și de a întâmpina cu bunăvoință lucrarea dumnezeiască pentru el: coborîrea lui Dumnezeu pînă la om și înălțarea omului la Dumnezeu»⁹. Sfîntul Ioan Gură de Aur dezvoltă amplu, mai ales în predicile despre Pronia divină¹⁰, adevărul biblic că iconomia Fiului lui Dumnezeu se desfășoară după un plan providențial între tema cosmică și tema istorică, între tema destinului universului și al poporului lui Dumnezeu, întrucît această lucrare tinde spre a doua creație — fapt ce cuprinde în sine refacerea și desăvârșirea primei întocmiri. Iconomia divină în această etapă constă în manifestarea progresivă a spiritului în raport cu biologicul, fără să înțelegem prin acest lucru că geneza Bisericii creștine trebuie să fie rezultatul natural al unei evoluții eliberatoare în sîmul religiilor naturale și cea a Vechiului Testament. La nivelul primei creații Biserica are rădăcini adînci în solul religios al neamului omenesc, dar la nivelul celei de a doua creații, Biserica e un dar întru totul gratuit ce vine de sus, deosebindu-se ontologic de această lume.

Sfîntul Ioan Gură de Aur nu uită să lămurească și faptul că omul, înainte de întruparea Cuvîntului, dacă n-a fost total mort și a putut realiza un progres spiritual autentic, a fost totuși grav bolnav¹¹. El n-a folosit totdeauna libertatea morală a voinței sale ca un mijloc de a-și menține legătura sa cu Dumnezeu, ci din contră a sporit depozitul fărădelegilor lumii. «Totmai cînd răutatea se mărise și păcatele atinseseră culmea, atunci Domnul și-a arătat puterea pentru ca noi să cunoaștem cît de mare este bogăția dreptății Sale. Dacă lucrul s-ar fi petrecut la început, faptul n-ar fi părut așa de minunat și excepțional ca acum»¹². Iconomia mîntuirii comportă în sine o întrerupere determinată de ruptura unei îndoite libertăți, una a omului păcătos și alta a lui Dumnezeu care voințe să-l salveze. Răscumpărarea e o manifestare a dragostei divine de valoarea căreia ne putem da seama numai în raport cu actul căderii. «Prin acelea, prin care diavolul ne-a învins, zice Sfîntul Ioan Gură de Aur, prin acelea și Hristos l-a învins... Fecioară și lemn și moarte, au fost simbolurile înfrîngerii noastre... Aceleași au ajuns iarăși

9. Prof. N. Chițescu, *Aspecte ale ecleziologiei în Sfinții Trei Ierarhi*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 7—8, p. 400.

10. Jean Chrysostome, *Sur la providence de Dieu*, texte critique, trad. de A. M. Mallin-gre, Paris, 1961.

11. Despre acest aspect vezi: Prof. N. Chițescu, *Învățătura Sfîntului Ioan Casian despre raportul dintre har și libertate*, art. în «Omagiul Înalt Prea Sfinției Sale Dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului, 1905—1955», Sibiu, 1955, p. 313.

12. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 211; cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Epistola către Romani*, III, 3, P.G., LX, 444.445.

pricinuitoarele biruinței»¹³. Opera mîntuirii, care rezumă prima creație constituie o nouă zidire, o autentică trecere de la întuneric la lumină (Ioan I, 9; VIII, 21). Acestui adevăr îi corespunde o înfățișare a Bisericii sub două chipuri diferite, aceea de fiică și mireasă a lui Hristos sau, după cum precizează Sfîntul Ioan Gură de Aur «mireasa Celui Preainalt este în același timp și fiica Sa... E un lucru cu neputință între oameni a fi mireasă și fiică totodată, dar în Dumnezeu cele două titluri pot să se acorde»¹⁴.

În concepția Sfîntului Apostol Pavel despre «noul Adam», unificator și sfințitor al ființei zidite, e trasată linia după care emulul său urmărește acțiunea îndreptării sau a mîntuirii. Hristos e începutul și sfîrșitul acestui drum menit să-l ridice pe om nu numai la locul de unde a căzut, ci mai sus, în împărăția cerurilor¹⁵. Întruparea reprezintă noua și eterna alianță prin care Dumnezeu-Cuvîntul se unește inevitabil cu natura omenească, stabilindu-se astfel o comunicare intimă de viață. Acest lucru înseamnă, după Sfîntul Ioan Gură de Aur, că Domnul a primit «trupul Bisericii»¹⁶. Numai ce este însușit poate fi sfințit. Într-o îngeminare unică de simplitate și profunzime, Sfîntul Ioan Gură de Aur, exprimă adevărul acestui inefabil schimb de viață, astfel: «Pentru aceea ia corpul meu, ca să facă loc Cuvîntului Lui; și luînd corpul meu, îmi dă Duhul Lui; ca dînd și luînd să-mi aducă vistieria vieții. Ia trupul meu să mă sfințească, îmi dă Duhul Lui să mă mîntuiască»¹⁷. Astfel, deși întruparea rămîne o taină greu de pătruns pentru mintea omenească, ea anticipă o viziune precisă a bogățiilor pe care le descopere în Biserică crucea și Cincizecimea. Dumnezeu și omul sînt realități ce se cheamă una pe alta, comunică de la persoană la persoană și se unesc în chip negrăit. În această apartenență reciprocă Domnul care a primit firea zidită acordă omului în starea finală, fără contopire, însăși comunicarea personală (substanțială) a Dumnezeirii, pe Sfîntul Duh.

Momentul central al răscumpărării îl constituie jertfa de pe cruce: «Cînd Hristos s-a lăsat de bunăvoie prizonier ei, moartea a suferit durerile nașterii, scrie Sfîntul Ioan Gură de Aur, s-a sfărîmat și ne-a eliberat», sau în altă parte: «A venit Hristos și a plătit pentru cel ținut cu moartea, ca pe acela să-l slobozească din legăturile morții»¹⁸. Aceste imagini pauline împrumutate din viața juridică, pe care marele predicator le folosește cu deplin succes în cuvîntările sale, nu îngustează orizonturile concepției sale despre mîntuire la o simplă relație de drept între om și Dumnezeu. Crucea reprezintă pentru el mai mult decît abolirea tuturor obstacolelor care separă pe om de Dumnezeu; ea e actul prin care Hristos ne-a făcut părtași vieții trăite în El și cu El. Tîlcuind, după Evanghelia Sfîntului Ioan, rugăciunea Domnului înainte de pătîmirea Sa: «Și acum preamărește-Mă Tu Părinte...», el află această identitate între crucea Mîntuitorului și mărirea Sa și repetă că în ochii Cuvîntului-întrupat crucea este preaslăvire și mărire¹⁹.

Crucea este puterea care topește ordinea cea veche de existență și în același timp toarnă ordinea cea nouă. «Slava crucii», o idee și expresie hrisostomică prin

13. Sf. Ioan Hrisostom, *Cuvîntări la praznice împărătești*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, București, 1942, p. 214-215.

14. *Oeuvres complètes* de S. Jean Chrysostome; trad. J. Bareille, vol. IX; *Expositio in Psalmum XLIV*, p. 212. 15. Prof. N. Chițescu, *Aspecte ale ecleziologiei...*, p. 400.

16. C. D. Murotidu, *op. cit.*, p. 370.

17. *Cuvîntări la praznice împărătești...*, p. 31.

18. *Ibidem*, p. 220.

19. *Sur la providence de Dieu...*, p. 227.

exelență, semnifică o realitate din planul învierii sau, mai precis, legătura înteroară dintre moartea și învierea Domnului. Semn al tuturor desăvârșirilor, crucea e un element important în eclesiologia hrisostomică. Biserica nu se prezintă ca o simplă entitate statică, identificată cu ființa Mîntuitorului veșnic viu; ea e transformată în actul Său răscumpărător, în moartea care ne introduce în mărire. Între Hristos cel răstignit și înviat și credincioși se stabilește o unire vitală, un contact nemijlocit prin care viața Domnului se revarsă în ființa lor și o înnoiește, o umple de puterea Sfîntului Duh și o transfigurează. Comunicarea aceasta vie cu Dumnezeu prin scump Singele Său e o restabilire ontologică a naturii umane și o participare la viața divină a lui Hristos, ceea ce înseamnă, după Sfîntul Ioan Gură de Aur întemeierea Bisericii.

În consensul Părinților din Răsărit, răscumpărarea constă, în primul rînd, în restaurarea acelu «imago Dei»; Dumnezeu se face om, ca iubire crucificată, pentru a realiza adevărata menire de fii ai lui Dumnezeu. Sfîntul Ioan Gură de Aur se încadrează în această tradiție cu o notă originală, susținută cu o temeică argumentare biblică, în care «imago Dei» se suprapune cu «via crucis». Caracterul acestei suprapuneri îl vădește mai ales felul în care concepe nașterea Bisericii din coasta străpunsă a Mîntuitorului. Referindu-se la mărturia din Evanghelia după Ioan (XIX, 33—34): «Și unul din ostași cu sulița în coasta Lui a împuns și îndată a ieșit sînge și apă», Sfîntul Ioan Gură de Aur afirmă că în acel moment au inundat cu prisosință în lume izvoarele vieții veșnice, căci apa și sîngele ce au curs din coasta străpunsă nu simbolizează numai Tainele inițierii creștine, Botezul și Euharistia, ci exprimă însăși prezența reală a Domnului și a Sfîntului Duh în lume. «În adevăr, zice el, după cum altă dată Dumnezeu a extras o coastă a lui Adam pentru a forma femeia, tot astfel Hristos a dat sîngele și apa din coasta Sa pentru a forma Biserica. Și după cum atunci cea extragere s-a făcut în extazul somnului lui Adam, tot astfel ne-a dat sîngele și apa la capătul morții Sale. Mai întii apa și apoi sîngele. Și moartea n-a fost decit ceea ce altă dată a fost și extazul, pentru ca tu să înțelegi că de acum moartea nu mai este decit un somn»²⁰. Un trup ia ființă prin rana din coastă, se umple de seva vieții, crește în unire cu Domnul, e Trupul tainic, Biserica, noi credincioșii. Sîngele și apa continuă, prin prezența coastei deschise, să-și reverse asupra noastră harul dătător de viață. Biserica e o făptură reînnoită care apare în lume: «sfîntă și fără prihană».

Sfîntul Ioan Gură de Aur nu atribuie nașterea Bisericii numai morții, ci și învierii Domnului, căci învierea este efectul morții. Moartea și învierea formează un singur tot din care a rezultat Sfînta Biserică. Ar fi greșit să limităm actul de naștere al Bisericii la moartea Mîntuitorului pe cruce, căci după Sfîntul Ioan Gură de Aur mîntuirea nu e realizată exclusiv prin această moarte. În teologia lui învierea are o profundă semnificație soteriologică, căci numai prin ea omul scapă de cea mai groaznică urmare a căderii, de nimicire. Biserica constituie o realitate care poartă în sine germeul vieții veșnice.

3. *Iconomia Duhului.* — Lucrarea Duhului în lume, înainte de patimile și învierea Domnului, nu este același lucru cu prezența Lui în Biserică. Sfîntul Ioan Gură de Aur comentînd cuvintele Sfîntului Evanghelist Ioan: «Pînă atunci Duhul nu fusese dat, pentru că Iisus încă nu s-a preamărit», afirmă că Mîngietorul a

20. *Huit catéchèses baptismale inédites...*, III, p. 162.

fost trimis în lume spre a fi prezent în ea, de îndată ce am fost împăcați cu Tatăl prin Hristos²¹. Dobîndirea Sfîntului Duh nu e un act și un moment distinct de preamărire a Mîntuitorului, căci pentru Sfîntul Ioan Gură de Aur prezența Duhului e semnul rîscumpărării noastre obiective în Hristos. «Dar spune-mi pentru care pricină n-a fost dat Duhul înainte de cruce?», întrebă el. «Pentru că lumea era în păcat, în greșeală, în dușmănie și necinste, pentru că nu se jertfise încă Mielul, Care ridică păcatele lumii. Așadar, pentru că nu era răstignit, nu era făcută încă împăcarea... Prin urmare trimiterea Duhului e dovada împăcării²². Prezența Duhului în Biserică e și ea o realitate obiectivă, care precede și depășește tot efortul uman și toată inițiativa subiectivă.

În concepția Sfîntului Ioan Gură de Aur Biserica nu e o simplă comunitate care continuă să trăiască independentă în timp și în istorie, avînd doar punctul de plecare în transcendent. Trebuie, mai întii, să precizăm faptul că *slava crucii* reprezintă în perspectiva teologiei hrisostomice o valoare strict istorică a unor evenimente trecute, limitate în timp și spațiu, împlinite o singură dată în istoria umană prin iconomia Fiului întrupat. Desigur, el acordă actelor mîntuitoare și o valoare supratemporală în sensul că virtutea lor, după sfatul cel veșnic al lui Dumnezeu, se întinde prin Hristos tuturor timpurilor și se oferă tuturor. Dar ele nu devin prin aceasta fapte atemporale și metaistorice activînd în persoana Mîntuitorului veșnic viu. Pentru a lămuri puterea izbăvitoare a Crucii, altar așezat în mijlocul Bisericii²³, Sfîntul Ioan Gură de Aur pleacă nu de la om, ci de la Dumnezeu; el deschide astfel o perspectivă de la centru spre periferie. În noul plan esențial al mîntuirii inițiativa comunicării aparținînd lui Dumnezeu se realizează prin iconomia Duhului, Care leagă pe credincios de actul jertfei ispășitoare și de dovada valorii acesteia din dimineața învierii. Pentru ca jertfa de pe cruce să reprezinte cu adevărat un element viu și creator al Bisericii, să ofere sufletelor însetate de mîntuire participarea la însuși actul morții și învierii Mielului pascal, e necesar ca Sfîntul Duh să lege pe credincios de acest moment suprem. Din acest motiv Biserica a dobîndit Sfîntul Duh o dată cu întemeierea ei în istorie. Primînd Duhul o dată cu actul morții și învierii Domnului, Biserica e asigurată că nu-i vor fi retrase niciodată condițiile obiective ale mîntuirii, dar pe de altă parte ea trebuie să primească același Duh, nu numai în lucrarea Lui comună cu a întregii Sfinte Treimi, ci să-L primească în persoană, pentru a fi îmbogățită și înnoită continuu de Hristos și de El. În prima situație accentul cade pe relația lui «Hristos cu omul», iar în a doua pe relația «omului cu Hristos». Astfel, crucea devine un factor dinamic, care prin venirea Duhului în permanență creează din nou, Biserica.

Întemeiată prin cruce și înviere, Biserica e inaugurată la Rusali, cînd s-a înfăptuit și prima comuniune între creștini. Sensul venirii Duhului «în persoană și astfel al arătării Sale egal în mărime cu Tatăl și Fiul» este acela al realizării Impărăției lui Dumnezeu în plinătate. Cincizecimea este, după Sfîntul Ioan Gură de Aur o descoperire a Bisericii ca «ordine a lucrurilor întru totul nouă»²⁴. E vorba de o continuare a învierii sau de o irumpere de energie divină pe planul com-

21. *Omilia I, la Ioan*, P.G., LIX, 284; trad. Jeannin, vol. IX, p. 349.

22. *Cuvîntări la praznice împărătești...*, p. 254.

23. *Huit cathéchèses baptismale inédites...*, III, p. 167.

24. *Omilia IV la Faptele Apostolilor*, P.G., LX, 46; trad. Jeannin, vol. IX, p. 585.

plementar al soteriologiei subiective. Noi am aflat în Hristos arhetipul mântuirii noastre, dar numai prin acest fapt n-am realizat și n-am dobândit în noi conținutul misterului pascal. «Noi am înțeles, noi simțem posedați, dar noi nu posedăm»²⁵. Cincizecimea deschide visteria vieții noi și eterne, dovedind că Sfântul Duh are rolul de a conferi darurile mântuirii și de a ajuta la însușirea lor în mod real și activ. Numai El, intrând în noi, trezește la viață ardoarea lucrurilor sfinte și reanimă râvna asemănării noastre cu Dumnezeu. Sfântul Ioan ne spune că focul Rusaliilor «a fost semn al plinătății hărului și al vehemenței zelului»²⁶. Împărtășirea Sfântului Duh e dată Bisericii întregi, «umind «eoumena» și aducând la aceeași gândire cele dezbinat». Precum în trup numai duhul dă viață, ține toate și din toate mădularele alcătuiește un tot, «asa și cu Duhul lui Dumnezeu în Biserică, căci unește pe toți cei despărțiți după obiceiuri, neam, vîrstă și sex»²⁷.

Dar unitatea pe care o realizează Duhul la venirea Sa nu e concepută ca fiind în afara persoanelor sau mai presus de ele. Mîngietorul împărtășește Apostolilor aflați în foisorul din Ierusalim o sfințenie personală. Aceasta este cea din urmă desăvîrșire pe care Hristos o dăruiește Bisericii Sale, celor ce-L urmează pe El. Ucenicii au primit Duhul numai după ce s-au pregătit în acest sens. «Sfîntul Duh a venit la ei pentru că au făcut dovada virtuții și a generozității», zice Sfîntul Ioan Gură de Aur²⁸. Incontestabil, contribuția Sfîntului Duh, în raport cu aceea a omului, e covîrșitoare în acest proces de transformare launtrică: «Cînd Sfîntul Duh umple un suflet dintr-un vas de pămînt face un vas de aur»²⁹. Nu e vorba de o simplă experiență duhovnicească, ci de o participare la divin în sens superlativ, de o împlinire într-o conștiință transfigurată de faptul acestei participări.

Venirea personală a Sfîntului Duh nu constituie o lucrare separată de lucrarea Fiului, cu alte cuvinte o misiune nouă în înțelesul încetării iconomiei Fiului. Hristos rămîne centrul și subiectul oricărei acțiuni divine, pentru că El a dobîndit, pentru oameni belșugul darurilor și pe Sfîntul Duh însuși. Sfîntul Ioan Gură de Aur accentuează adevărul venirii Mîngietorului în numele Fiului, fără ca acest lucru să însemne o subordonare a iconomiei Duhului față de aceea a Fiului. Prin venirea Sa în lume Duhul ne unește cu Hristos, cu Trupul tainic al lui Hristos, adică cu Biserică; unirea aceasta fiind o legătură reală nu suprimă personalitatea creștinului, ci o înalță, pentru că ea este de ordinul «spiritului». Dar și invers, Hristos zidind din nou creația în singele Său, cum zice Nicolae Cabasila, ne acordă viața, care este însăși Duhul Său. Toată structura Bisericii poartă în sine pecetea acestei duble mediații, care o creează în permanență, a Fiului în Sfîntul Duh și a Sfîntului Duh în Fiul, prin această prezență reală a Domnului și a Mîngietorului. În adevăr, se poate spune că venirea Fiului cu umanitatea implică prezența și acțiunea Sfîntului Duh. El ne conduce la Hristos și ne arată pe Hristos³⁰. Toate acestea însă se datoresc faptului că Dumnezeu s-a făcut purtătorul firii omenești, pentru că omul să poată deveni purtătorul Duhului, cum ne învață Sfîntul Ioan Gură de Aur³¹.

25. G. H. Bornand, *Pentecote ! Paques rouges*, în «Cahiers Saint Irinée», Paris, 1957, nr. 5 p. 6. 26. P. G., LX, 46; trad. Jeannin, vol. IX, p. 585.

27. F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*; Paris, 1925, vol. II, p. 348.

28. P. G., LX, 46; trad. Jeannin, vol. IX, p. 585. 29. *Ibidem*.

30. Jean Bosc, *Le Saint-Esprit et l'Eglise*, în «Lumière et vie», XIX (1965), nr. 74, p. 38.

31. Emil Merch, *Le corps mystique du Christ*, Paris, 1936, vol. I, p. 473, cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia II la Matei*, 2, P.G., LVII, 25.

La Rusalii Biserica apare ca manifestare concretă în istorie, cu o misiune universală, înzestrată cu vestitori aleși să răspîndească adevărurile veșnice și să cheme sufletele la izvoarele vieții. Sfântul Duh acordat Bisericii nu este o inspirație subiectivă, ci o persoană care lucrează totdeauna și în mod neîntrerupt printr-un așezămînt statornic. «Limbile de foc ale Cincizecimii coborîte peste Apostoli rămîn în lume și sînt comunicate de Apostolii, care le-au primit, urmașilor lor»³². Sfîntul Ioan Gură de Aur insistă în predicile de la Rusalii asupra dependenței ierarhiei și a eficacității Sfintelor Taîne de această prezență. «Dacă n-ar fi de față Duhul n-ar exista Biserica, iar dacă Biserica există este evident că e de față Duhul»³³. Ierarhia de natură sacramentală este dată la Cincizecime și constituie o realitate permanentă cu caracter supranatural prin slujirea căreia se reînnoiește și se multiplică evenimentul primirii Duhului și a răspunsului pe care-l dă creștinul la acest dar. Termenul de instituție și cel de eveniment, despre care se vorbește atît de mult în ecleziologia actuală, reprezintă în concepția hrisostomică două aspecte ale unei singure acțiuni divine în istorie.

II. — BISERICA — TRUPUL DOMNULUI ȘI TEMPLUL SFINTULUI DUH

1. *Realismul învățăturii hrisostomice despre Trupul tainic.* — Iisus Hristos este viața noastră; El este în noi, iar noi sîntem în El. Domnul s-a unit în mod viu, real și substanțial cu noi. Acest adevăr, constituie un element fundamental al ecleziologiei Sfîntului Ioan Gură de Aur. Comunitatea de viață și legătura înterioară a creștinului cu Hristos, în care se mișcă întreaga existență a credinciosului și din care trebuie să crească tot ce săvîrșește el, nu reiese dintr-o adopțiune juridică a noastră de către Dumnezeu, ci dintr-o participare la natura divină prin mijlocirea Cuvîntului întrupat. Reluînd procedeul de expunere de care s-au slujit Părinții începînd de la Origen, Sfîntul Ioan Gură de Aur descrie în ce constă fluxul de viață prin care fapăturile sînt chemate a se uni cu Dumnezeu, punîndu-ne în față unirea negrăită a firii divine cu firea omenească de la întrupare. El consideră această unire drept tipul comuniunii lui Dumnezeu cu credincioșii Săi. «Mai presus de toate, Fiul lui Dumnezeu, adevăratul Fiu, a consimțit să fie numit Fiul lui David, pentru a te face fiul lui Dumnezeu», zice Sfîntul Ioan Gură de Aur³⁴. Iisus a adus omului acest dar minunat: prin iconomia mîntuirii i-a dat posibilitatea să se integreze în însuși modul întrupării Sale. Apartenența la modul trăirii lui Hristos e sinonimă cu apartenența lui Hristos însuși și formează o nouă realitate ce se naște între Hristos și credincioși. Nu e vorba despre o simplă relație sau atracție, ci de o unire adevărată a Fiului întrupat cu oamenii, pe care Sfîntul Apostol Pavel, în Epistola către Efeseni (III, 6), printr-un cuvînt, original și unic, o numește: $\nu\tau\omega\mu\alpha\varsigma$. Semnificația acestei comuniuni nu poate fi redusă la o singură idee. Însă, consecințele nenumărate ce decurg din faptul că Mîntuitorul a restabilit legătura dintre Dumnezeu și om, dintre cer și pămînt, lumea spirituală și cea materială, pot fi exprimate într-o proporție atotcuprinzătoare: «înstaurare omnia in Christo» (Efes, I, 10). Întreaga creație reunită laolaltă în Hristos, avîndu-l pe Hristos centru și căpetenie a sa, formează elemen-

32. *Ortodoxia...*, trad. cit., p. 52.

33. *Cuvîntări la praznice împărătești...*, p. 257.

34. *Omilia II la Matei*, P.G., LVIII, 25.

tele unei viziuni de ansamblu pe care Sfântul Ioan Gură de Aur o prezintă sub denumirea de Biserică — trup al Domnului. «Unirea dintre ce e dumnezeiesc și ce e omenesc depășește hotarele acestei lumi; mortarul ei e iubirea suprafirească a lui Dumnezeu față de noi, a noastră față de Dumnezeu și iubirea firească față de semeni și de noi înșine. Unitatea aceasta e întemeiată pe împărțirea vieții dumnezeiești și își are izvorul în plinătatea lui Hristos»³⁵.

În gândirea Sfântului Apostol Pavel *trupul* nu e niciodată despărțit de principiul care-l animă; cu acest cuvânt putem înțelege omul întreg format din trup și suflet, așa cum de altfel fac toți semiții³⁶. Dar Sfântul Ioan Gură de Aur care urmărește sensul autentic și profund al concepției pauline despre Biserică, nu deplasează accentul de pe înțelesul corporal al cuvintului «Biserica este trupul lui Hristos, ceea ce e tot una cu ființa corporală a lui Hristos, Hristos însuși existând în mod corporal»³⁷. Credincioșii devin printr-un mod de existență divino-uman realmente acest trup. Exegeza pe care Sfântul Ioan Gură de Aur o face la citatul: «Cîți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat» (Gal. IV, 27) este concludentă în această privință: «De ce n-a zis, oare (Apostolul): cîți în Hristos v-ați botezat, din Dumnezeu v-ați născut? Căci acesta ar fi fost rezultatul firesc al ideii. Ceea ce el exprimă aici e un lucru foarte înfricoșător. Dacă Hristos este Fiul lui Dumnezeu, iar tu te-ai îmbrăcat în El, avîndu-l în sine și identificîndu-te cu El, te-ai ridicat la o afinitate cu El și te-ai făcut la fel»³⁸.

Sfântul Ioan Gură de Aur scoate în relief realismul comunicării celei mai intime cu Hristos. Creștinul este scos din zona păcatului și a morții și ridicat în aceea a sfințeniei și a vieții care este Hristos. El îl învăluie, îl «îmbracă», dar îi și pătrunde ființa pînă în adîncurile ei de taină. Trupul lui Hristos este mediul și izvorul vieții creștine. În comuniune cu Hristos creștinul nu se află numai sub influența Lui, ci e săltat în planul divin de existență, avînd, cum zice Sfântul Ioan Gură de Aur: «aceeași formă și același mod ca și a lui Hristos»³⁹. Din permanența acestei comunicări și din dinamismul vieții celei noi rezultă că transformările ce le înregistrează ființa credinciosului nu mai sînt acțiuni panumane, ci manifestări «în Hristos», acțiuni teandrice. Însă «ființarea în Hristos» nu e o realitate individuală. Cei ce sînt îmbrăcați «în Hristos» nu sînt izolați, ci formează un mare organism, în care ei se află ca mădulare însuflețite de același elan și străbătute de aceeași viață. Hristos fiind unul în toți, la rîndul lor creștinii sînt unul în Hristos, Biserica este formată de o adunare sau de o mulțime de credincioși, dar ceea ce face specificul ei este această dublă unitate: unirea credincioșilor cu Hristos și unirea tuturor credincioșilor în Hristos. În mod esențial Biserica aparține ordinii celei noi, adică lui Hristos.

În omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur se află explicații amănunțite despre faptul că Biserica este Trupul lui Hristos, în cele patru aspecte pe care le prezintă epistolele pauline: a) Biserica e un trup; b) Hristos este capul trupului

35. N. Chițescu, *Biserica, Trupul tainic al Domnului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LX (1942), 7-8, p. 315.

36. F. X. Durwell, *La Résurrection de Jésus, mystère du salut*, ed. 7-a, Lyon, 1963, p. 242.

37. L. Malevez, *L'Eglise, corps du Christ*, în «Recherches des Sciences Religieuses», 1914, p. 33, la Durwell, *op. cit.*, p. 213.

38. Sf. Ioan Hrisostom, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Galateni*, trad. de Arhim. Theodosie Athanasu. Iași, 1901, p. 62 (III, P.G., LXI, 656).

39. *Ibidem*, p. 83.

Bisericii; c) Biserica este un trup în Hristos; d) Biserica este trupul lui Hristos⁴⁰. Ultimul caz a reținut mai mult atenția Sfântului Ioan Gură de Aur. Paralelismul pe care-l stabilește Sfântul Apostol Pavel între căsătoria naturală și unirea reală dintre Hristos și Biserică pune și mai mult în lumină caracterul comuniunii. Relația intimă a Domnului cu credincioșii Săi evocă în mintea exegetului textul de la Facere: «Și vor fi amândoi un trup» (II, 24). Cu ajutorul acestei imagini scripturistice el urmărește să precizeze, în *Omilia a XX-a la Efeseni*, în ce constă identificarea reală a Bisericii cu trupul Domnului. Dumnezeu a îngăduit lui Adam, zice el, să aibă de soție pe sora sa, sau mai bine-zis, nu pe sora, ci pe fiica sa, și mai mult încă, nu pe fiica sa, ci ceva mai presus de fiică, adică chiar trupul său, iar totalul (unitatea) l-a făcut din început, reunindu-i pe amândoi într-un singur trup⁴¹. În *Catehezele baptismale*, marele dascăl precizează faptul că unirea Domnului cu Biserica e de alt ordin și e mai profundă decât unirea conjugală naturală⁴². Analogia realităților sensibile e numai o cale ce ne conduce la cunoașterea realităților spirituale. Intimitatea lui Hristos cu credincioșii «exclde orice esență dinafară». Unirea soților în căsătorie nu e decât un reflex și un semn, o umbră pămîntească a acestei realități. «Taina aceasta este mare!» Această taină e a celor două entități, în care una asumă pe alta pînă la punctul de a se identifica cu ea în propria sa ființă și de a deveni subiectul unei singure vieți comune amîndurora⁴³. Identificarea Bisericii cu Hristos prezintă un caracter deosebit. Nu se referă la ființa totală a lui Hristos, ci numai la trupul Mîntuitorului. Din acest fapt decurg consecințe importante, căci limitele personale între Hristos și membrii Bisericii nu se estompează niciodată. Orice eroare panteistă e exclusă: ființa credinciosului nici nu se absoarbe și nici nu se pierde în marele tot divin. Sfințenia Bisericii e o sfințenie morală împărtășită. «Mădularele acestui trup au o legătură nemijlocită cu celelalte membre și cu întreg trupul și una mijlocită de alte membre, sau de Biserică, cu Hristos»⁴⁴.

Ecleziologia hrisostomică se plasează într-o perspectivă sacramentală. Sfântul Ioan Gură de Aur ridică realismul euharistic la o înălțime dogmatică și misionară supremă. «Piinea vieții» constituie o realitate care dă numelui său însuși trupului tainic al Domnului. «Nașterea Bisericii e ea însăși o întrupare, pentru că prin rugăciunile ei Sfântul Duh... preface piinea și vinul din sfîntul potir în inșeși Trupul și Sîngele Domnului»⁴⁵. Pentru ilustrarea acestui adevăr, el nu folosește formule teologice, ci exprimă prezența reală a lui Hristos în uniunea euharistică printr-un limbaj liric și înălțător: «Hristos nu s-a mulțumit să se facă om, zice el, să primească palme și să fie ucis, ci El se amestecă și se unește cu noi; El face din nou trupul Său nu numai în credință, ci în realitate... Ceea ce îngerii se înspăimîntă să privească și nu îndrăznesc să vadă de teama fulgerului ieșind de acolo, acela este lucrul cu care noi ne hrănim, lucrul cu care ne unim și devenim un singur trup și o singură carne a lui Hristos»⁴⁶.

40. L. Deimel, *Leib Christi*, Freiburg im Breisgau, 1910, p. 33-34, după N. Chișescu, *art. cit.*, p. 311.

41. Sf. Ioan Hrisostom, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Efeseni*, trad. de Arhim. Theodosie Athanasiu, Iași, 1902; *Omilia XX*, p. 191.

42. *Huit Catechèse baptismale inédites...*, I, p. 116-117.

43. F. X. Durwell, *op. cit.*, p. 256. 44. N. Chișescu, *art. cit.*, p. 312.

45. *Ibidem*, p. 301. 46. *Omilia LXXXII la Matei*, 5, P.G., LVIII, p. 743-744.

Iisus a avut misiunea de a introduce prin sîngele Său noua lucrare a eliberării neamului omenesc, de a rîndui «un testament nou», ceea ce înseamnă Biserica creștină în realitatea sa concretă (II Cor. III, 6). Sfîntul potir văzut în această lumină exprimă în chip deosebit virtutea eclezială a Sfintei Euharistii. Sîngele Domnului are această calitate pentru că «Hristos este născut din ființa noastră», cum zice Sfîntul Ioan Gură de Aur, adică trupul Lui este chiar trupul nostru. Acest ontologism de esență și de natură între Hristos și umanitate în taina euharistică asigură două lucruri importante din punct de vedere ecleziologic: a) o unitate substanțială de existență, și b) circulația elementelor naturale între cei ce se împărtășesc și Trupul hristic⁴⁷.

E în această concepție un profund realism sacramental care implică o «amestecare» (însă nu contopire) cu Hristos, la nivelul modului teandric al Domnului. Sfînta Euharistie creează o comuniune între divin și uman în sensul propriu al cuvîntului. Sfîntul Ioan Gură de Aur introduce o distincție esențială între termenii de comuniune (κοινωνία) și participare (ὑστοχῆ) «Pîinea pe care o frîngem nu este o comunicare cu trupul lui Hristos? De ce? Pavel n-a zis participare (luarea unei părți). Pentru că el a vrut să dea faptului o semnificație mai mare și să arate marea legătură de unire. Căci prin participare noi numai ne împărtășim cu Trupul lui Hristos, în timp ce prin unire noi sîntem în comuniune cu El»⁴⁸. În actul comuniunii e ceva fundamental și profund, «este o integrare specială pe care n-o obține decît cel botezat și care prăznuiește Euharistia angajîndu-se în întregime în sensul comunitar al acestei taine»⁴⁹. Cei ce se cuminică devin trupul lui Hristos în cele două feluri posibile: prin unirea lor cu trupul lui Hristos și prin unirea tuturor în acest trup. Unirea euharistică a credincioșilor cu Domnul presupune o reciprocă întrepătrundere de substanțe și de energii care-și păstrează identitatea lor, pentru a nu se socoti unirea o simplă alipire. Această comuniune sacramentală corespunde unității creștinilor întreolaltă și astfel exprimă însăși ființa și natura Bisericii. În centrul Bisericii se găsește Trupul și Sîngele lui Hristos, ea însăși găsindu-se în acestea ca în principiul ei. În Hristos sau în Biserică diviziunea nu poate să aibă loc, căci am primit în firea omenească «dumnezeiescul foc» și am devenit mădulare noi, curate și sfinte ale Fiului lui Dumnezeu.

Sfînta Biserică este Hristos euharistic, Comunitatea de ființă și de viață cu Domnul în care se găsesc credincioșii reprezintă o unire «substanțială» numai în sensul sacramental al termenului, iar nu cum au înțeles scolastici, după modul unirii sufletului cu trupul. Sfîntul Ioan Gură de Aur insistă asupra realității și întimității acestei comuniuni. Aceasta nu e o unire panteistă sau fizică morală, ci o unire tainică sacramentală, supranaturală și personală: «Între noi nu poate să fie nici un interval, căci de ar fi vreun interval oarecare imediat ne pierdem»⁵⁰. Legătura Bisericii cu Hristos, fiind de ordin transcendental nu e o pură imaginație sau o simplă relație, ci o realitate veritabilă care comportă consecințe reale. Sfîntul Ioan Gură de Aur atrage atenția că prin Sfintele Taine creștinii sînt nu

47. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sensul ecumenic al Sfintei Euharistii la Sfîntul Ioan Gură de Aur*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 4, p. 527.

48. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omlia XXIV, la Epistola I către Corinteni*, 2, P.G., LXI, p. 200.

49. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sensul ecumenic al Sfintei Euharistii...*, p. 523.

50. Sf. Ioan Hrisostom, *Comentariile sau explicarea Epistolei I către Corinteni*, trad. Arhim. Theodosie Athanasiu, București, 1908; *Omlia VIII*, p. 108; P.G., LXI, 72.

numai înviați și vivificați în Hristos, ci, așa cum se arată în epistolele pauline din vremea captivității, sînt așezați în cer cu El, pentru că tot ceea ce ei posedă ca mădulare ale Trupului tainic au în comun cu Hristos (Efes. II, 6 ; Col. III, 3) Trupul lui Hristos este în cer. Biserica este alături de mirele ei. «Vedeți că Apostolul transportă pe creștini în cer», — zice Sfîntul Ioan Gură de Aur. Grija lui constantă este de a arăta că ei au tot ceea ce are Hristos⁵¹. Părtași ai vieții lui Hristos în Biserică creștinii au dobîndit arvuna bunurilor eshatologice.

2. *Sensul prezenței Sfîntului Duh în Biserică.* — Teza că într-un sens sfînta Biserică a luat ființă pe cruce, înainte de Pogorîrea Sfîntului Duh, deși specifică teologiei Sfîntului Ioan Gură de Aur, nu stă în legătură cu înțelegerea răscum-părării ca proces juridic. Mîntuirea e restabilirea ontologică a creației și presupune unirea credincioșilor cu Domnul prin venirea Sfîntului Duh de la El la ei. Cînzecimea face din cruce și înviere o realitate permanentă în comunitatea bisericească. Punctul de vedere din care Sfîntul Ioan Gură de Aur explică Biserica e, în același timp, hristologic și pnevmatologic. Biserica e trupul Domnului, iar izbăvirea și îndumnezeirea e comunicată în empiria istoriei numai întrucît Sfîntul Duh face ca Hristos să devină subiectul unei existențe în noua ordine a învierii, fără de care credincioșii încetează de a mai fi ceea ce sînt. Continui-tatea istorică a Bisericii confirmă nu numai prezența Mîntuitorului în lume prin ea și în ea, ci și prezența Sfîntului Duh, sau mai precis, prezența lui Iisus Hristos în Duhul.

Identificarea Bisericii cu Domnul nu se întinde asupra ființei Lui întregi, căci Biserica este numai «trupul (lui Hristos), plînatatea celui ce împlinește totul în toți» (Efes. I, 23). Totalitatea vieții divine, care se găsește în zona ontologică a omenității Domnului, trece în Biserică ; aceasta este umplută, nu invers. Biserica aspiră la o totală realizare a lui Hristos în ea. Din acest motiv pliroma Trupului tainic al Domnului nu poate însemna decît o plînatate receptivă⁵². După inter-pretarea pe care Sfîntul Ioan Gură de Aur o dă acestei definiții în Epistola către Efeseni (I, 23), Biserica însăși trebuie să «împlicească» pe Hristos, adică să-l confere suprema perfecțiune, consacrarea funcției și a slavei Sale — «Capul se împlinește (completează) prin trup, zice el... și trupul se împlinește prin toate membrele la un loc și prin fiecare în parte»⁵³. Biserica nu poate fi un comple-ment accesoriu al Domnului cîtă vreme pliroma indică o perfecțiune. În con-secință nu poate fi vorba decît despre o plînatate a Sfîntului Duh, «care împli-nește totul în toți». Sensul activ al acestei plenitudini pe care-l afirmă Sfîntul Ioan Gură de Aur e determinat de vrednicia creștinilor de a conlucra cu Duhul în vederea întregirii și a creșterii lor în Trupul tainic, pînă «la măsura vîrstei deplinătății lui Hristos» (Efes. IV, 13). Fluxul de ființă și de viață a Domnului e împărțit Bisericii în iconomia Duhului devenită o realitate temporală. Biserica este trup al lui Hristos numai întrucît Duhul a înmănușat pe credincioși în Hristos, ca frați ai lui Hristos și frați între ei. «Atunci se împlinește și capul, zice Sfîntul Ioan Gură de Aur, atunci și trupul devine perfect, cînd cu toții vom fi uniți la un loc și vom fi legați cu dragoste»⁵⁴. În ansamblul acestei desăvîrșite unități, pe planul inaugurat de viața istorică a Fiului lui Dumnezeu și în per-

51. *Omlîia VII la Coloseni*, P.G., LXII, 345.52. F. X. Durwell, *op. cit.*, p. 257—258.53. *Cuvîntări la praznice împărătești...*, p. 202.54. *Ibidem*, p. 28.

fectă concordanță în iconomia lui, Sfântul Duh este agentul unic în ordinea supranaturală.

În timp ce Fiul lui Dumnezeu ne-a devenit intim prin identificare, prin integrarea noastră în firea Lui omenească, pe Sfântul Duh îl posedăm în alt mod și anume ca «în gaj și zălog». Sfântul Ioan Gură de Aur insistă, în *Cuvîntările la Praznicile Împărătești*, asupra faptului că noi am primit Duhul în schimbul firii noastre pe care și-a însușit-o Domnul și a înălțat-o la cer⁵⁵. În consecință, numai întrucît trupurile noastre au devenit mădulare ale Trupului tainic am devenit și noi temple ale Sfîntului Duh. Mîntuitorul fiind El însuși un templu formează un ansamblu cu noi. Obișnuit cu distincțiile pauline, Sfîntul Ioan Gură de Aur spune despre Sfîntul Duh numai că locuiește în noi ca în templul Său, exprimînd în acest fel modul prezenței Mîngietorului în Biserică. Fără îndoială, prezența prin sălășluire are alt sens decît aceea prin identificare, care presupune însușirea «forme și tipului» divino-uman al Cuvîntului întrupat. Sfîntul Duh e prezent în noi întrucît sîntem trupul lui Hristos. Inaccesibil și transcendent, El devine în virtutea energiei divine, nu a esenței, imanent vieții Bisericii. Momentul venirii Duhului exclusiv de sus a avut loc, după Sfîntul Ioan Gură de Aur, numai la întemeierea Bisericii o dată cu jertfa Mielului. De atunci Duhul lui Hristos umple și transcende sfînta Biserică, o face sursă permanentă a actelor mîntuitoare, punînd în evidență faptul identificării ei cu Hristos, dar în același timp și creșterea ei neconținută în Domnul, pînă la totala edificare. Harul sfințitor face din creștini «temple ale lui Hristos». În profeții Vechiului Testament strălucea un fel de iluminare și inspirație capabile de a-i ridica la cunoașterea tainelor divine, dar aceasta n-a fost decît o lucrare exterioară a Duhului, pe cînd în sufletele credincioșilor această prezență nu e o simplă inspirație care vine de la Sfîntul Duh, ci este Sfîntul Duh însuși, Care vine să locuiască și să se așeze în ele în lucrarea dumnezeiască — har⁵⁶.

Dar a primi în adîncul făpturii noastre pe Duhul, sau a trăi sub adumbrirea Sfîntului Duh nu e tot una cu a sta liniștiți în sfera Lui de influență, ci înseamnă a fi prinși în șuvoiul vieții celei noi ce izvorăște din Hristos. Pentru Sfîntul Ioan Gură de Aur primirea Duhului e un fenomen de angajare statornică într-o acțiune, o deschidere maximă și în același timp sîntem posedați de Sfîntul Duh. Într-o progresie măreață el enumeră efectele comuniunii cu Hristos pe care le dobîndesc credincioșii în Biserică. «Ei sînt nu numai liberi, ci sfinți; nu numai sfinți, ci drepți; nu numai drepți, ci fii; nu numai fii, ci moștenitori; nu numai moștenitori, ci frați ai lui Hristos; nu numai frați ai lui Hristos, ci împreună-moștenitori; nu numai împreună-moștenitori, ci membre; nu numai membre, ci temple; nu numai temple, ci instrumente ale Duhului ὄργανα τοῦ ἕωςματος⁵⁷. Ultimul din acești termeni, care nu e menționat în nici un loc din Noul Testament e o creație a Sfîntului Ioan Gură de Aur. Noțiunea nouă pe care el o introduce, aceea de «organ al Sfîntului Duh», rezultă direct din noțiunea de templu și exprimă sensul dinamic al «vieții în Hristos».

Sfîntul Ioan Gură de Aur nu admite ideea unei integrări a credinciosului în persoana Sfîntului Duh și nici a unei identificări a sufletului său cu Sfîntul Duh. Dar Mîngietorul care strigă în inimi «Ava Părinte» (Rom. VIII, 16; Gal. IV, 6)

55. *Cuvîntări la praznice Împărătești...*, p. 262.

56. *Huit Catéchèses...*, p. 163.

57. *Ibidem*, III, p. 153.

se identifică cu «duhul» creștinului, ca realitate a unirii sale cu Hristos⁵⁸. Creștinul devine o creatură nouă printr-un act comun al Fiului și al Sfântului Duh, o autentică persoană zidită în două firi: firea omenească îndumnezeită și harul divin necreat care îndumnezeiește. În calitate de «organ al Duhului» credinciosul dobândește conștiința a două tendințe reale prezente în el, cea proprie și aceea a Sfântului Duh. Prin persoana Duhului, viața dumnezeiască nu ne este exterioară, căci Duhul ne dăruiește harul dinăuntru, făcându-l arătat în însăși persoana Sa. Dar acest lucru nu înseamnă că prezența lui Hristos în noi nu este decât prezența Duhului Său. O persoană este prezentă în alta datorită unei cauzalități reciproce, dar fiecare într-un fel propriu, fie prin identificare, fie prin locuire. Prezența Sfântului Duh se traduce prin apartenența noastră la Hristos. «Când cineva are în sine pe Duhul, zice Sfântul Ioan Gură de Aur, el este al lui Hristos, are în sine pe însuși Hristos»⁵⁹.

Sfântul Ioan Gură de Aur pare a nu fi clar când concepe primirea Sfântului Duh ca un rezultat al îmbrăcării noastre în Hristos (Gal. III, 27)⁶⁰, iar pe de altă parte ne învață că numai Sfântul Duh ne mijlocește contactul vital cu Hristos, ne identifică cu El și ne face frații Lui (Rom. VIII, 14). Dar antinomia această e menită să pună și mai mult în relief faptul că prezența Duhului în Biserică, tot atât de reală și intimă ca și a Fiului, e totuși de alt ordin. Concepția hrisostomică despre primirea cu vrednicie a Sfintei Euharistii lămurește aceeași distincție. Comuniunea euharistică e mai presus de orice un mijloc de a dobîndi pe Sfântul Duh. Hristos, comparat cu noul Moise, a lovit stinca și «a făcut să țîșnească izvoarele Duhului»⁶¹. Credincioșii ce se împărtășesc cu vrednicie împreună cu Hristos dobîndesc pe Duhul Sfânt. Prin împărtășire trupul lui Hristos este prezent în credincios ca într-un loc, printr-o unire identificatoare și vitală. Hristos-Arhiereul vine în inima celui ce se împărtășește pentru a continua opera Sa și a aduce Duhul Său. Dar oel nevrednic de această taină și reală prezență a Domnului în sine e vinovat «de a fi transformat faptul (comunicării cu trupul Domnului) în ucidere, iar nu în jertfă... Cel ce cu nevrednicie se împărtășește... cu nimic nu se folosește de aceasta»⁶². E cert că unul ca acesta nu dobîndește pe Sfântul Duh. Pe de altă parte, prezența Duhului în credincios e însăși condiția împărtășirii cu vrednicie: «dacă cineva nu este sfânt, zice Sfântul Ioan Gură de Aur, să nu se apropie. Și nu cum s-ar întâmpla să fie curat de păcate, ci sfânt, căci pe sfânt îl face nu izbăvirea de păcate, ci prezența Duhului». Opera unică a lui Dumnezeu cel viu se împlinește astfel pentru om în interdependentă acțiune a celor două mărturii, care se întrepătrund fără să se contopească.

Sfânta Biserică are, după gândirea hrisostomică, un aspect pnevmatologic pentru că viața creștină decurge din viața supranaturală și comportă astfel un dublu pnevmatism: unul este al Sfintelor Taine și altul este al dragostei și al virtuților ce se exercită în dependență de viața harismatică. Între comunicarea

58. Sf. Ioan Hrisostom, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Romani*, trad. de Arhim. Theodosie Athanasiu, București, 1906; *Omilia XV*, p. 232, P.G., LX, 527. 59. *Ibidem*, 218.

60. Sf. Ioan Hrisostom, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Galateni...*, p. 84; P.G. LXI, 656. 61. *Huilel Catéchèses...*, III, 167.

62. Sf. Ioan Hrisostom, *Comentariile sau explicarea Epistolei I către Evrei*, trad. de Arhim. Theodosie Athanasiu, București, 1907, p. 283.

harică și viața morală Sfântul Ioan Gură de Aur stabilește o corespondență, la posibilitățile maxime ale credincioșilor. Faptele milei și ale dragostei creștine nu au în ele nimic extern și formal, ele sînt rezultatul înriuririi divine. Duhul Sfînt face ca fiecare credincios să-și îndeplinească o lucrare de edificare morală proprie, dar în așa fel ca să constituie și o lucrare comună a întregii Biserici. Orice acțiune săvîrșită pentru promovarea binelui moral și social este un fapt echivalent cu chemarea lumii la înălțimea vieții dumnezeiești.

*

Ortodoxia a fost și a rămas nesecat izvor de valori transcendente, păstrînd în pămîntul său neatins rădăcinile creștinismului primar. E marele ei merit de a fi înțeles pe Sfîntul Apostol Pavel, în ceea ce are el mai viu și mai esențial: viața în Hristos. Învățătura Sfîntului Ioan Gură de Aur nu e decît o mărturie a felului în care Ortodoxia exprimă cu fidelitate gîndirea marelui Apostol al neamurilor.

Trăsăturile de seamă ale ecleziologiei hrisostomice pot oferi în zilele noastre un model călăuzitor concret în căutarea unității creștine, pentru că ele coincid cu imaginea despre Biserică ce ne-o prezintă Sfînta Scriptură. Din nenumăratele aspecte ale Bisericii două se impun atenției ecumenismului contemporan, anume aspectul *hristologic* și cel *pnevmatologic*, avînd importante consecințe pe planul organizării comunităților creștine. Sub două înfățișări — care, neputîndu-se contopi, nici nu pot rămîne separate —, sfînta Biserică se arată *trup* al Domnului și *templu* al Sfîntului Duh. Imaginea *Trupului tainic* e menită să îndrumeze lumea protestantă să-L caute pe Hristos în Biserică, la izvoarele vieții veșnice ale Sfîntelor Taine, iar imaginea Bisericii ca *templu* al Sfîntului Duh e menită să reaprindă în romano-catolicism strălucirea prezenței lui Hristos, estompată de un legalism și instituționalism exagerat.

Sfîntul Ioan Gură de Aur n-a conceput o teologie care să nu fie expresia intimă a religiei ca trăire a adevărului și care să nu genereze o viață intens spirituală. Învățătura acestui profund cugetător și înflăcărat suflet de apostol, teologia și spiritualitatea lui constituie un mijloc de seamă pentru verificarea conștiinței ortodoxe.



FOLOASELE ÎNTELEGERII ÎNTRE OAMENI DUPĂ SFÎNTUL IOAN GURĂ DE AUR*

Sfântul Ioan Gură de Aur (353—407) a trăit într-o vreme de zbucium politic, social și religios. Pe plan politic, întreg Imperiul roman se afla în fața pericolului crescând datorit migrației popoarelor și incapacității de rezistență împotriva acestora, ca și datorită alternanței dintre diarhie și monarhie și, în general, dezordinii existente în aparatul de stat și în armată, cu excepția poate a anilor de guvernare ai lui Teodosie cel Mare (379—395).

Din punct de vedere social — stare de lucruri specifică orînduirii sclavagiste: sărăcie, mizerie, nemulțumiri populare, care merg pînă la forma de manifestare a răscoalelor —, epoca Sfîntului Ioan Gură de Aur cunoaște revolta poporului din Antiohia împotriva măsurilor împăratului Teodosie cel Mare, de a mări impozitele. Cu această ocazie au fost dărîmate statuile împărătești și, ca urmare a acestui fapt, Constantinopolul, a fost amenințat cu distrugerea. De asemeni, trebuie semnalate revoltele goșilor din imperiu¹, revolta populației din Constantinopol sălită să se apere în fața goșilor generalului Gainas care, trimis să înăbușe pe Tribigild, pactizase cu acesta². Situația socială³, sub aspectul standardului de viață cunoștea în palatele bogăților și marilor demnitari în frunte cu împăratul, luxul, viciile, intrigile și orgiile, iar în colibe, celor lipsiți domneau, geamătul sclaviei și mizeria, împerecheate cu nădejdea mintuirii adusă de creștinism.

Pe plan religios, în primul rînd, se manifesta ostilitatea păgînismului față de creștinismul tînăr și înfloritor, îndeosebi după ce acesta din urmă fusese declarat religia oficială a statului; în al doilea rînd, fricțiunile în cadrul creștinismului dintre ortodocși și numeroșii eretici, care au necesitat ținerea la Constantinopol a Sinodului al II-lea Ecumenic în anul 381.

Insuflețit de marile idealuri creștine, Sfîntul Ioan Gură de Aur omul păcii și al dragostei, a trăit cu amărăciune și mîhnire aceste evenimente. Ba, mai mult, a trebuit să îndure cu durere ascuțișul veninos al intrigilor semănate din răutate și din invidie fie de Teofil, patriarhul Alexandriei, fie de alți episcopi, ca Severian de Gabala și Antioh de Ptolemaida, care rîvneau scaunul patriarhal din capitala imperială, fie de primul ministru Eutropiu, care, voind să ridice Bisericii dreptul de azil s-a izbit de autoritatea și prestigiul Sfîntului Ioan Gură de

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Ioan G. Coman, care a și dat avizul pentru publicare.

1. A. A. Vasliev, *Histoire de l'Empire Byzantin*, I, Paris, 1923, p. 119.

2. Teodor M. Popescu, *Epoca Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Ortodoxia», IX (1957), nr. 4, p. 531.

3. Aimé Puech, *Saint Jean Chrysostome et les moeurs de son temps*, Paris, 1891, p. 289, 293, 294.

Aur, fie de împărăteasa Eudoxia, care constituia centrul din care plecau toate atacurile îndreptate contra Sfântului Ioan Gură de Aur, în ultimii ani ai vieții lui.

În această atmosferă grea, și în ciuda acuzațiilor calomnioase ce i se aduceau, și a primejdiilor la care se expunea, Sfântul Ioan Gură de Aur a considerat, că este necesară o învioreare, și că în acest sens trebuie predicat cu și mai multă vervă postulatul evanghelic al dragostei și al înțelegerii între oameni și să arate oamenilor foloasele acestora. Tocmai relevarea acestor foloase o urmărește prezenta lucrare. Și, pentru că «dragostea» și «înțelegerea» sînt noțiuni înrudite prin conținut și prin consecințele aplicării lor practice, sfera celei dintîi fiind mult mai largă decît a celei de a doua, lucrarea va urmări nu numai foloasele care rezultă în urma unei înțelegeri asupra unei probleme disputate ci va expune și efectele unei înțelegeri mult mai largi, ce are loc la niveluri diferite și într-un scop mult mai general.

Temelul și necesitatea înțelegerii între oameni. — La baza înțelegerii și bunelor relații între oameni, Sfântul Ioan Gură de Aur așază în primul rînd comunitatea de origine, toți oamenii avînd același strămoș — pe Adam — creat de însuși Dumnezeu după chipul Său: «De altfel, Dumnezeu a căutat prin mii de chipuri s-o înrădăcineze (dragostea) în noi, chiar de la început. Într-adevăr, tuturor a dat un singur oap, pe Adam. De ce nu sîntem toți făcuți din pămînt? De ce nu sîntem toți perfecți ca el? Pentru ca și nașterea și creșterea și faptul de a ne naște unii din alții să ne unească unii cu alții. De aceea, nici pe femeie n-a făcut-o din pămînt. Fiindcă nu era destul ca să ne înduplece spre înțelegere, doar singur faptul că sîntem cu toți de aceeași esență dacă nu vom avea cu toți și același strămoș, și aceasta a făcut (Dumnezeu)»⁴.

Pe lîngă comunitatea de origine se adaugă și faptul că toți oamenii își desfășoară viața în același cadru cosmic, că ceea ce este comestibil pentru unii este

4. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXIV la 1 Corinteni*, 3; J. Bareille, XVII, 167; P.G., LXI, 289. Vom cita de aici înainte toate textele hrisostomice după traducerea Bareille pe care le-am confruntat cu textul ediției Migne.

Trebuie precizat că, în teologia ortodoxă românească din ultimii 20 de ani, doctrina socială a Sfântului Ioan Gură de Aur ca și a altor Sfinți Părinți, a fost cercetată din diferite puncte de vedere fără a se întocmi un studiu care s-o sintetizeze sub toate aspectele ei, în ceea ce are fundamental: înțelegerea între oameni bazată pe dragoste. Amintim cîteva din aceste studii: Pr. Prof. I. G. Coman, *Idei misionare și sociale inovatoare la Sfinții Trei Ierarhi*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 1—2, p. 100—107; Idem, *Temeluri pentru apărarea păcii*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 1—2, p. 57—65; Idem, *Lupta Sfinților Părinți împotriva sclaviei*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 3—4, p. 165—187; Idem, *Temeluri biblice și patristice pentru folosirea în comun de către oameni a mijloacelor de trai*, în «Studii Teologice», V (1958), nr. 9—10, p. 590—604; Idem, *Personalitatea Sfântului Ioan Hrisostom*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 9—10, p. 595—613; Idem, *1600 de ani de la nașterea Sfântului Ioan Gură de Aur și a Fericitului Augustin*, în «Mitropolia Olteniei», VI (1954), nr. 9—10, p. 535—536; Idem, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», VII (1955), 7—8, p. 403—422; Pr. Marin Braniște, *Conceptia Sfântului Ioan Gură de Aur despre familie*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 1—2, p. 125—151; Idem, *Elogiul prieteniei și păcii la Sfinții Părinți capadocieni*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 7—8, p. 453—478; Pr. Serafim Morozan, *1550 de ani de la moartea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în «Mitropolia Olteniei», IX (1957), nr. 11—12, p. 779—788; Pr. Ilie Negoiaș, *Demnitatea muncii la Sfântul Ioan Hrisostom*, în «Studii Teologice», XV (1963), nr. 3—4, p. 210—219; Pr. Mircea Nișcoveanu, *Doctrina Sfântului Ioan Gură de Aur în comentariul său la «Predica de pe Munte» (Matei, V—VII)*, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 9—10, p. 541—556; Pr. George A. Nicolae, *Teluri morale în predicțiile despre pocăință ale Sfântului Ioan Hrisostom*, în «Studii Teologice», XVIII (1966), nr. 1—2, p. 91—99 etc.

sau poate fi și pentru alții, că un singur Dumnezeu poartă de grijă tuturor; tuturor le-au fost încredințate aceleași adevăruri veșnice și toți sînt chemați la moștenirea cea veșnică: «Numai cu diavolul n-avem nimic comun, dar cu toți oamenii avem atîtea lucruri comune. Ei au aceeași natură ca și noi, locuiesc același pămînt, se hrănesc cu aceleași alimente, au același Stăpîn, au primit aceleași legi, au fost chemați la aceleași bunuri»⁵.

Tot pentru a trăi în înțelegere și unire, Dumnezeu a dat primilor oameni același loc, același grai în care să se înțeleagă și care s-a diversificat mai tîrziu⁶.

Avînd în vedere intenția Creatorului care prin toate a voit să fim o unitate. Sfîntul Ioan Gură de Aur, parafrazînd pe Sfîntul Apostol Pavel recomandă înțelegerea pentru păstrarea unității astfel: «Deci dacă sînteți zidire (a lui Dumnezeu), nu trebuie să vă rupeți între voi, fiindcă atunci nu veți mai fi zidire. Și, dacă sînteți aceeași arătură, nu trebuie să vă dezbinăți, ci să vă îngrădiți cu același gard al înțelegerii»⁷. Așadar, înțelegerea între oameni are temeiuri solide și este absolut necesară. Necesitatea este pusă în lumină și demonstrată de foloasele ei.

1. Pacea, conservarea unității și buna funcționare a organismului social. —

a) Folosul imediat și prima consecință a înțelegerii între oameni, luată în sensul ei cel mai larg, este *pacea* privită sub toate aspectele: pacea individuală, pacea obștească și pacea cu Dumnezeu. Sfîntul Ioan Gură de Aur observă că între pacea sufletească a fiecărui om și pacea obștească există un raport de determinare în sensul că liniștea individuală este asigurată de o pace generală⁸.

În ceea ce privește pacea cu Dumnezeu, este de la sine înțeles că ea este în funcție de prezența celorlalte două feluri de pace amintite mai sus, căci după cuvîntul Evanghelistului: «Dacă zice cineva: Iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este; pentru că cel ce nu iubește pe fratele său pe care-l vede, nu poate să iubească pe Dumnezeu pe care nu-L vede» (I Ioan IV, 20).

Concepînd o lume în care să domnească dragostea și înțelegerea, Sfîntul Ioan Gură de Aur o descrie într-un minunat tablou în care lipsește culoarea sumbră a răutății și a vrajbei, o lume în care legile și toate mijloacele de restabilire a dreptății ar fi inutile: «Și ca să aflați cîtă putere are dragostea, s-o descriem cu cuvîntul, căci în fapte nu o vedem așea, și vom înțelege cîte bunuri ar fi dacă ea ar fi din belșug răspîndită peste tot. Atunci n-ar mai fi nevoie nici de legi, nici de tribunale, nici de pedepse, nici de osînde și nici de altceva de acest fel, căci dacă toți ar iubi și ar fi iubiți, nimeni n-ar nedreptăți pe altul cu ceva; iar uciderile și luptele și războaiele și revoltele și răpirile și furturile și lăcomiile și, în fine, toate relele ar fi scoase dintre oameni și răul ar fi cunoscut numai din nume»⁹.

Pirile, calomniile, insulele, dușmăniile, șiretlicurile, cursele, tulburările și urmările lor: judecățile, amenzile, pedepsele, închisorile, chinurile și altele de genul lor, sînt considerate de Sfîntul Ioan Gură de Aur ca o furtună năpraznică din cauza căreia oamenii sînt nedumeriți, înfricoșați și tulburați pînă într-atît încît nu pot să mai vadă nici pe Dumnezeu. Dacă ar trăi frumos ar putea constata

5. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I către Antiohieni*, 12; Bareille..., III, p. 37; P.G., XLIX, 33.

6. Idem, *Omilia XXXIV la I Corinteni*, 4; Bareille..., XVII, p. 170; P.G., LXI, 291.

7. Idem, *Omilia VIII la I Corinteni*, 3; Bareille..., XVI, p. 423; P.G., LXI, 72.

8. Idem, *Omilia VII la I Timotei*, 1; Bareille, XIX, p. 422; P.G., LXII, 535.

9. Idem, *Omilia XXXII la I Corinteni*, 5; Bareille..., XVII, p. 138-139; P.G., LXI, 271.

mai bine punctarea de grijă a lui Dumnezeu, care întocmai unui corăbier își conduce corabia prin furtună, dar cu toate acestea, călătorii nu-l văd și nu-l apreciază din cauza zguduirilor prea puternice¹⁰.

Spre deosebire de relele și nenorocirile arătate mai sus, Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că pacea și înțelegerea sînt bunuri care aduc bucurie tuturor¹¹.

Pacea constituie mediul prielnic bunului mers al întregii societăți. Un alt folos al înțelegerii între oameni, imediat-următor și în strînsă legătură cu pacea, este *conservarea unității și buna funcționare a organismului social*.

Potrivit învățăturii Sfântului Apostol Pavel, după care Biserica e trupul lui Hristos, un organism în a cărei componență intră toți membrii ei, Sfântul Ioan Gură de Aur extinde analogia la probleme sociale generale. El scoatește orice neînțelegere ca o rană socială, rană față de care nimeni nu trebuie să fie indiferent, întrucît s-ar putea extinde asupra întregului organism, molipsind și îmbolnăvind și celelalte membre. De aceea el recomandă o deosebită atenție pentru intervenția terapeutică propice, pentru salvagardarea întregului organism, zicînd: «L-a rănit pe el mînia? Nu-l mai răni și tu, ci scoate tu cel dintîi sîgeata! Dacă noi vorbim astfel unii către alții, îndată vom deveni cu toții sănătoși; dar dacă ne înarmăm unii împotriva altora, apoi nu mai este nevoie nici de prezența diavolului pentru pieirea noastră»¹².

Toți oamenii fiind membri ai societății, ridicarea unuia asupra altuia produce rană nu numai celui ce este lovit, ci implicit și celui ce lovește: «Deci, pentru că pierderea unui mădular constituie o slujire obștească, iar păstrarea lui constituie podoabă și frumusețe pentru toți, atunci să nu ne mîndrim și nici să disprețuim pe aproapele, fiindcă prin acel mădular mic și neluat în seamă, chiar și cel mare devine frumos și sănătos. Prin gene, ochiul este împodobit. De aceea cel ce se luptă contra aproapei său, contra sa se luptă, căci vătămarea ce-i cauzează nu se întinde numai pînă la acela, ci chiar și el nu va suferi puțină pierdere»¹³.

Dezbinările duc o societate în mod inevitabil la descompunere, fiindcă, după cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur «prin dezbinări nu numai că întregul se rupe în mai multe părți, dar chiar se și pierde în cele din urmă, căci așa este natura schismelor»¹⁴.

Sfântul Ioan Gură de Aur remarcă faptul că membrii comunității din Corint s-au dezbinat în mai multe grupări, nu datorită unor deosebiri de credință, ci datorită unei neînțelegeri provenite din ambiție sau lipsă de dragoste: «Se poate apoi ca cineva să fie de acord în cugetări și să nu fie de acord în înțelegere ca, de pildă, cei care au aceeași credință însă nu sînt uniți după dragoste. Astfel că, după cugete sîntem uniți căci cugetăm aceleași lucruri; însă după înțelegere nu sîntem uniți deloc — ceea ce s-a întîmplat cu acești corinteni, că unii preferau pe unul iar alții pe altul. De aceea zice Apostolul că trebuie să fim de acord și cu gîndul și cu înțelegerea. Schisma (între corinteni) nu venise de acolo că se dezbinaseră în credință, ci pentru că se dezbinaseră în înțelegere după ambiția omenească»¹⁵. Deci dacă neînțelegerile acestea care aveau la bază vanitatea au provocat așa dezmem-

10. Idem, *Contra aduersarilor vieții monahale*, III, 10; Bareille, I, p. 168; P.G., XLVII, 365.

11. Idem, *Omilia XXVI la Romani* 2; Bareille..., XVI, p. 241; P.G., LX, 639.

intocmii sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. D. Stăniloac, care a și dat avizul pentru publicare.

12. Idem, *Omilia VIII la Romani*, 9; Bareille..., XV, p. 566, P.G., LX, 466.

13. Idem, *Omilia XXX la I Corinteni*, 4; Bareille..., XVII, p. 110; P.G., LXI, 251.

14. Idem, *Omilia III la I Corinteni*, I; Bareille..., XVI, p. 339; P.G., LXI, 23. 15. *Ibidem*.

brări, este de la sine înțeles că o stare normală nu poate fi concepută decât într-un climat de înțelegere. La fel se petrec lucrurile și la alt nivel.

Familia în care nu există înțelegere este ca o corabie pe mare în timp de furtună expusă pericolului afundării, datorită neînțelegerii dintre conducătorii ei. Pentru acest motiv, comentind textul din Epistola I către Corinteni (VII, 5): «Să nu vă lipsiți unul de altul decât numai prin bună înțelegere», Sfântul Ioan Gură de Aur recomandă înțelegerea între soți, zicind: «Înainte de toate însă trebuie preferată înțelegerea, pentru că aceasta este mai presus decât toate celelalte lucruri. Când într-o casă bărbatul și femeia sînt dezbinați, apoi acea casă nu se găsește în situație mai bună decât corabia cea purtată de valurile mării, fiindcă și aici căpitanul vasului se află în neînțelegere cu cărmaciul»¹⁶. Înțelegerea între soți, între membrii familiei, este condiția fundamentală a bunei conviețuiri și a mîntuirii. «Căci astfel și altele vor urma după dorință, iar în cele duhovnicești vom avea multă ușurință, purtînd jugul acesta al căsniciei în înțelegere (ὡς ἐν ἑνωσει) și izbutind în toate vom dobîndi bunurile făgăduite nouă»¹⁷.

Prin urmare, pentru buna funcționare a organismului social, plecînd de la forma cea mai simplă — familia — și extinzîndu-ne pînă la societatea compusă din totalitatea oamenilor, înțelegerea bazată pe dragoste trebuie să domine orice relație între oameni. Înțelegerea între oameni este condiția creșterii și dezvoltării unui organism social sănătos. Pentru aceasta, Sfântul Ioan Gură de Aur îndeamnă la smerenie care naște înțelegerea¹⁸ și supunerea față de stăpînire pentru buna ordine în stat¹⁹.

Pacea, unitatea și buna funcționare a societății privity ca organism sînt foloase ale înțelegerii între oameni și constituie totodată și condiții de dezvoltare optimă a bunelor raporturi între oameni; sînt tulpini din care răsar și se ramifică mereu alte foloase ale înțelegerii și ale armoniei.

2. *Viața în comun, colaborarea și intrajutorarea multilaterală.* — Acestea reprezintă un alt gen de foloase ale înțelegerii între oameni. Constituie forme sau moduri de viețuire și interacțiune, prin care oamenii pot ajunge la un nivel de viață tot mai ridicat, la o viață tot mai fericită.

a) *Viața în comun* este forma ideală de conviețuire, rezultatul înțelegerii. Sfântul Ioan Gură de Aur se arată plin de admirație pentru modul de viață comunitară din epoca apostolică, cînd toți creștinii se iubeau, erau plini de respect unul față de altul, aduceau totul la picioarele Sfinților Apostoli, erau egali, nu mai existau diferențe sociale, deși trăiau în epoca sclavagistă²⁰. Vorbind ascultătorilor săi din Constantinopol, cărora chiar le propune un astfel de mod de viață, el își exprimă convingerea că o societate întemeiată pe dragoste și înțelegere, pe dreptate, egalitate și frățietate, avînd o comunitate a bunurilor, ar avea cu totul altă înfățișare, n-ar mai cunoaște mizeria și ar instaura belșugul și fericirea. «Dacă odinioară, zice el, existența unei astfel de comunități de bunuri, încadrînd doar

16. Idem, *Omilia XIX la I Corinteni*, 1-2; Bareille..., XVI, p. 564; P.G., LXI, 153.

17. Idem, *Omilia XXVI la I Corinteni*..., 8; Bareille..., XVII, p. 60; P.G. LXI, 221.

18. Idem, *Omilia XXII la I Romani*, 2; Bareille..., XVI, p. 189-190; P.G., LX, 610-611.

19. Idem, *Omilia XXIII la Romani*; Bareille..., XVI, p. 201-202; P.G., LX, 617.

20. Idem, *Omilia XI la Faptele Apostolilor*, 3; Bareille... XIV, p. 574; P.G., LX, 96-97.

la 3000 sau la 5000 de credincioși, a avut rezultate atât de bune și a făcut să dispară dintre ei sărăcia, cu cât mai mari rezultate ar produce extinzându-se la o mulțime atât de mare?»²¹.

Entuziasmat de posibilitatea înfăptuirii acestei frumoase perspective, Sfântul Ioan Gură de Aur exclamă «Oare, n-am face (astfel) pământul cer?»²².

Sfântul Ioan Gură de Aur demonstrează concret și convingător: «că înțelegerea și conviețuirea laolaltă este cheia belșugului. Luați ca exemplu o casă compusă din zece copii, o femeie și un bărbat, femeia ocupându-se cu țesutul lînii, bărbatul aducînd roadele muncii sale dinafară, și spuneți-mi în ce caz această familie va cheltui mai mult: dacă toți membrii trăiesc în comun sau dacă sînt separați? Evident, dacă sînt separați. La zece copii răspîndiți vor trebui zece case, zece mese... Diviziunea este o cauză de secătuire, înțelegerea și unirea voințelor sînt o cauză de îmbogățire»²³.

b) *Colaborarea în toate domeniile de activitate* este un alt rod al înțelegerii și bunelor relații între oameni. Desigur că în condițiile vieții în comun colaborarea se impune ca un lucru normal, apare ca o consecință logică și naturală, însă ea poate fi și acolo unde nu există numai decît o comunitate a bunurilor.

Condiția primordială a începutului și dezvoltării unei colaborări este existența unui climat de destindere și înțelegere. Colaborarea are loc în urma unui acord încheiat pe temeiul unei comunități de vederi și în scopul satisfacerii unor interese comune. Ea are o deosebită valoare pentru întărirea unității și dragostei.

Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că acolo unde este înțelegere și armonie, forța crește în proporție cu numărul celor uniți. Astfel mai mulți înseamnă unul și unul înseamnă mai mulți. Dacă, de pildă, colaborează zece persoane, fiecare devine oarecum înzecit, fiecare se bucură nu numai de forța sa, ci și de a celorlalți nouă. Fiecare din cei zece are la dispoziție douăzeci de mîini, douăzeci de picioare, îi aparțin zece suflete, încît, amplificîndu-se astfel atît capacitatea de orientare, de optică, cît și cea de acțiune, orice problemă va fi ușor rezolvată, greutățile vor fi învinse, fără eventualitatea unui risc prea mare. La fel se întîmplă și în cazul a o sută de inși, la fel cu o mie și la fel cu lumea toată. În înțelegere, în dragoste și în unire nu există distanță, nu există hotare care să despartă pe oameni, nu există piedică în atingerea unui obiectiv.

De aceea Sfântul Ioan Gură de Aur îndeamnă cu tot dinădinsul pe oameni să trăiască în dragoste și înțelegere, să ajungă, prin punerea la un loc a tuturor forțelor, la realizarea aceluia uriaș bloc de forță, în fața căruia să dispară nevoile și lipsurile și din oare să izvorască fericirea²⁴.

c) *Intrajutorarea multilaterală*. Viața în comun și colaborarea, ele însele consecințe fericite ale înțelegerii între oameni, duc prin natura lor la intrajutorare.

Acolo însă unde nu există aceste forme de conviețuire socială, intrajutorarea este cerută de virtutea iubirii și de porunca evanghelică a slujirii aproapelui. Cu firea slăbită de păcat, oamenii, lucrînd fiecare de unul singur, cu greu ar putea să învingă greutățile ivite în cale, fie datorită slăbiciunii sufletești, fie neputințelor de natură fizică. În această situație, sigura forță capabilă să-i scoată biruitori,

21. Idem, *Omilia XI la Faptele Apostolilor*, 3; Bareille..., XIV, p. 575; P.G., LX, 97.

22. *Ibidem*. 23. *Ibidem*.

24. Idem, *Omilia LXXVIII la Ioan*, 4; Bareille..., XIV, p. 316-317; P.G., LIX, 425.

alături de harul divin, este dragostea și înțelegerea între ei. Ca ființe dotate cu inteligență, ei constată că trebuie să-și acorde reciproc sprijin spiritual și material.

Sfântul Ioan Gură de Aur a sesizat și aceste două moduri de întraajutorare, corespunzătoare celor două feluri de nevoi sau neputințe legate de natura psihofizică a omului. Multe sînt momentele cînd fiecare om are nevoie de sprijinul moral al semenului său: la o pierdere mare, la o decepție, la o neșansă și altele de acest gen, precum și în pregătirile pe care le face în vederea unor dobîndiri de ordin duhovnicesc. Pentru aceasta Sfântul Ioan Gură de Aur îndeamnă pe credincioși ca în timpul Postului Mare să se asocieze între ei, precum fac cei săraci cînd organizează o petrecere, întrucît de unul singur, nici unul din ei n-are puterea s-o facă numai pe cheltuiala sa, de aceea, ca să ajungă la bun sfîrșit, contribuie fiecare cu ce poate. Tot așa și credincioșii: datorită slăbiciunii firii, fiecare separat cu greu va putea să reziste ispitelor și să ajungă la luminata zi a învierii, vrednici pentru primirea Sfintelor Taine. Ei trebuie să vegheze unul asupra altuia, să se ajute reciproc cu un sfat, cu un îndemn, cu o dojană frățească și prin această grijă generală și sfîntă emulație, să poată ajunge cu toții la scopul urmărit²⁵.

Sfântul Ioan Gură de Aur se pronunță chiar foarte aspru împotriva acelor care asistă cu nepăsare la greșelile fraților lor, fără să intervină spre a-i determina să nu le mai săvîrșescă sau cel puțin să le atragă atenția asupra lor. Unii ca aceștia nu sînt vrednici de vreo iertare, pentru că sînt lipsiți de dragoste²⁶. Dragostea și înțelegerea între oameni fac ca aceștia să-și acorde nu numai sprijin de ordin moral — spiritual, ci și sprijin material, în lupta cu greutățile vieții.

Această realitate o demostrează Sfântul Ioan Gură de Aur, folosindu-se de comparația tipică a societății și a relațiilor dintre oameni cu trupul și relațiile dintre membrele sale. După cum în trup toate organele suferă cînd unul este bolnav și își aduc contribuția spre vindecarea lui, tot așa și în societate, cînd este înțelegere și unire, oamenii, indiferent de rangul social pe care-l dețin, se ajută reciproc, dîndu-și sprijinul necesar în lipsuri și nevoi. Iată cît de frumos grăiește el despre aceasta: «Într-adevăr, adesea înfigîndu-se un ghimpe în călcîi, tot trupul simte și se îngrijește: și spinarea se înconvoaie și pîntecele și coapsele împreună se strîng și mîinile și capul se apleacă și ochii privesc cu multă atenție, întocmai ca niște slugi și păzitori, apropiindu-se de piciorul rînit, scot ghimpele înfip»²⁷.

Ca o concluzie la acest capitol, se poate afirma că viața în comun, colaborarea și întraajutorarea multilaterală sînt trei chei de aur cu care omenirea își deschide porțile spre belșug și îndestulare, sînt trei roade binecuvîntate ale înțelegerii între oameni, care fac ca aceștia să înțeleagă frumusețea vieții, să guste adevărata satisfacție a muncii, să se cunoască mai bine între ei și să înainteze spre fericire.

3. *Cunoașterea, comunicarea și îmbogățirea sufletească reciprocă și progresul material și spiritual.* — Acestea reprezintă penultimele ramificații, cele mai apropiate de vîrf, pe tulpina foloaselor înțelegerii între oameni.

a) *Cunoașterea, comunicarea și îmbogățirea sufletească reciprocă* constituie procese psihice insesizabile, care implică relațiile personale cele mai intime și mai adînci și care nu se pot petrece decît în condiții corespunzătoare cu natura lor. Comunicarea de la suflet la suflet înseamnă cunoaștere, încredere, destăinuire,

25. Idem, *Omilia XI către Antiohieni*, 5; Bareille..., III, p. 203; P.G., XLIX, 126—127.

26. Idem, *Omilia XLIV la I Corinteni*, 4; Bareille..., XVII, p. 314; P.G., LXI, 37, 379.

27. Idem, *Omilia XXXI la I Corinteni*, 3; Bareille..., XVII, p. 122; P.G., LXI, 261.

dăruire și acceptare, atitudini ce nu pot avea loc decât acolo unde dragostea contopește și unește sufletele, iar armonia înțelegerii le poartă pe aripile ei. Omul trăiește, recepționează, gîndește, dobîndește o experiență proprie și este capabil de a împărtăși și altora din prisosul său sufletesc.

În legătură cu acest fel, Sfîntul Ioan Gură de Aur îndeamnă stăruitor la transmiterea cunoștințelor profesionale și de tot felul de la unul la altul, ca membri ai societății, după cum în trup fiecare organ comunică cu toate celelalte și este de folos tuturor prin lucrarea sa specifică. Fiecare om aducînd în plus experiența sa proprie și împărtășind-o și altora, îndeosebi generațiilor mai tinere, contribuie prin aceasta nu numai la binele lor, ci și la binele său, căci, dînd altora, crește și se îmbogățește și el sufletește, pe cînd închistîndu-se în sine, dăunează și altora și lui însuși: «Tot așa și tu, zice Sfîntul Ioan, orice ți s-ar încredința, nu stăpîni numai tu, fiindcă vei vătăma totul și chiar pe tine însuși mai înainte de alții. Dar aceste cazuri nu se văd petrecîndu-se numai cu mădularele trupului, ci chiar în toate acțiunile omenești. Căci, de pildă, dacă fierarul n-ar voi să împărtășească nimănui meșteșugul său, atunci și pe el însuși și pe celelalte meșteșuguri le va ruina. La fel și cu lemnarul și cu plugarul și cu pitarul, precum și cu fiecare din cei ce posedă o meserie necesară tuturor, dacă ar voi să nu împărtășească pe altul de meșteșug, apoi va duce la pierdere nu numai a altora, ci și a sa însuși pe lîngă ceilalți»²⁸. Iată deci încă unul din frumoasele foloase ale înțelegerii între oameni, care stă la baza oricărui progres.

b) *Progresul material și spiritual*. — O lume pașnică, unită, o lume în care oamenii se apropie, colaborează, se ajută, se cunosc și se dăruiesc reciproc, are toate premisele pentru ca să progreseze. Fără aceste suporturi, care formează o adevărată schelă solidă și sigură, la baza căreia stă pacea și buna-înțelegere, nu poate fi conceput nici un progres. Înțelegerea și pacea sînt temelii progresului.

Comentînd textul din Epistola către Romani (XIV, 19): «Deci cele ce sînt ale păcii să le urmăm și cele ce sînt spre zidire reciprocă», în care Sfîntul Apostol Pavel recomandă pacea, respectul și dragostea reciprocă între ucenici, Sfîntul Ioan Gură de Aur observă: «Întîi se adresează aceluia, sfătuiindu-l să fie pașnic, iar în al doilea rînd acestuia, ca să nu surpe pe fratele său; le-a făcut însă pe amîndouă comune prin expresia «reciprocă», arătînd că fără pace nu este ușor a zidi»²⁹.

Într-o atmosferă de ură și invidie este cu neputință de conceput vreun progres. De aceea Sfîntul Ioan Gură de Aur condamnă invidia care, întotdeauna ca un vierme, roade rădăcinile progresului și stimulează pe credincioși la o ambiție pozitivă, constructivă și stăruitoare spre mai bine, în sensul ca cel de pe urmă să se străduiască să ajungă pe cel dintîi, nu să-l frîneze din mersul său înainte. «Aceasta constituie o ambiție frumoasă de a imita, nu de a te împotrivi, de a nu fi indignat de binele altora, ci de a te neliniști pentru relele tale proprii»³⁰.

Pentru progresul în celălalt duhovnicești este de asemenea necesară buna dispoziție, autodeterminarea și acceptarea de bunăvoie, liber consimțită iar nu impunerea și constrîngerea, așa cum constată și Sfîntul Ioan Gură de Aur, cînd vorbește

28. Idem, *Omilia X la I Corinteni*, 4; Bareille..., XVI, p. 448; P.G., LXI, 86-87.

29. Idem, *Omilia XXVI la Romani*, 2; Bareille..., XVI, p. 211; P.G., LX, 639.

30. Idem, *Omilia XXXI la I Corinteni*, 4; Bareille..., XVII, p. 124; P.G., LXI, 263; *Omilia VII la Romani*, 5; Bareille..., XV, p. 535; P.G., LX, 447.

despre înaintarea în credință a tesalonicenilor³¹. Trebuie, pe de o parte, înțelegere și dragoste pentru a adera la o idee și pentru a și-o însuși; iar pe de altă parte, tot dragostea este aceea care determină pogorământul și naște răbdarea celor mari pentru educarea celor mici, a dascălilor pentru instrucția ucenicilor lor. Sfântul Ioan Gură de Aur subliniază acest lucru când afirmă: «Nici un alt medicament nu poate folosi dascălului ca acesta, nimic nu poate fi mai bun pentru cei mici ca îndelunga-răbdare a celor mari»³².

De altfel, progresul spiritual și înțelegerea dintre ucenici este singura bucurie a dascălului, se exprimă Sfântul Ioan Gură de Aur³³, și dorința cea mai mare pe care a manifestat-o însuși Mîntuitorul în rugăciunea Sa către Tatăl, înainte de a fi prins și răstignit (Ioan XVII, 21—23).

Din cele expuse, reiese limpede că progresul material și spiritual reprezintă vîrfurile piramidei tuturor foloaselor înțelegerii între oameni.

4. *Mîntuirea*. — Dacă fericirea este în dependență de dragostea și înțelegerea pe care oamenii le promovează sau nu între ei, la fel și fericirea în viața veșnică depinde tot de sinceritatea și intensitatea dragostei și înțelegerii în această viață.

Pe lângă mîntuirea realizată de Mîntuitorul prin răstignirea și învierea Sa, este necesară mîntuirea subiectivă, pe care și-o realizează fiecare creștin, liber și independent, întărit de harul divin primit prin Sfintele Taine. Mîntuirea subiectivă este definită ca o conlucrare a credinciosului cu harul. Ea este în funcție de natura faptelor lor, care apropie sau îndepărtează pe Dumnezeu de noi.

Sfântul Ioan Gură de Aur subliniază această idee când susține că înțelegerea și pacea între oameni, constituie prezența lui Dumnezeu între noi: «Dacă noi vom căuta să fim pașnici între noi și în noi înșine, și Dumnezeu va fi cu noi; dar dacă ne vom ridica cu război unii împotriva altora, atunci Dumnezeuul păcii nu va fi cu noi»³⁴. Pe de altă parte, tot dragostea este aceea care face ca noi să rămînem în Dumnezeu, după cum a spus însuși Mîntuitorul³⁵.

De aceea Sfântul Ioan Gură de Aur ne îndeamnă la dragoste și înțelegere, pentru ca să ne asigurăm și fericirea în această viață și fericirea veșnică și mîntuirea, când spune exhortativ: «Această (dragoste) deci s-o avem înainte de toate, ca astfel, prin ea, să ne bucurăm de bunătățile prezente ca și de cele viitoare»³⁶.

Prin dragoste și înțelegere putem să agonisim mîntuirea nu numai pentru noi, ci și pentru cei răposați, ori de cîte ori, din aceeași dragoste, vom face milostenii și vom înălța rugăciuni fierbinți către Atotputernicul Dumnezeu, pentru iertarea păcatelor lor³⁷. Acestea sînt minunile dragostei și înțelegerii între oameni.

Sfântul Ioan Gură de Aur, trăitorul adînc al învățăturilor evanghelice și marele orator din Orientul creștin al secolului al IV-lea și începutul secolului al

31. Idem, *Omilia V la I Tesaloniceni*, 1; Bareille..., XIX, p. 233; P.G., LXII, 423.

32. Idem, *Omilia X la I Tesaloniceni*, 2; Bareille..., XIX, p. 291; P.G., LXII, 457.

33. Idem, *Omilia V la Filipeni*; Bareille..., XVIII, p. 505; P.G., LXII, 213.

34. Idem, *Omilia XIV la Filipeni*, 3; Bareille..., XIX, p. 7; P.G., LXII, 286.

35. Idem, *Omilia LXXVII la Ioan*, 1; Bareille..., XIV, 297; P.G., LIX, 415.

36. Idem, *Omilia XXV la I Corinteni*, 4; Bareille..., XVII, p. 39; P.G., LXI, 212.

37. Idem, *Omilia IV la Filipeni*; Bareille..., XVIII, p. 489—490; P.G., LXII, 203—204.

V-lea, a criticat de la înălțimea amvonului patriarhal, toate racilele societății contemporane lui.

Până să cadă pentru totdeauna victima intrigilor, invidiei și răutăților dușmanilor săi, el a militat din răspuțeri pentru curățirea moravurilor și pentru instaurarea unei lumi noi, clădită pe principiile durabile ale dragostei și înțelegerii între oameni.

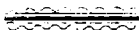
Dragostea și înțelegerea stau la temelia marelui turn al fericirii omenești. Pe dragoste și înțelegere se înalță toate avantajele întocmai ca o clădire cu multe etaje, fiecare avînd legătura cu celelalte toate. Fără ele nu poate exista nici unul din avantaje, după cum nu pot exista părțile superioare ale unei clădiri fără temelie.

Privite sub raportul valorii, cuvintele Sfîntului Ioan Gură de Aur au o însemnătate deosebită. Omenirea în majoritatea ei covîrșitoare, tînjește și astăzi după pace și unitate, și, îngrozită de ororile războaielor, se împotrivesc cu toate forțele ei, celor ce vor să le declanșeze. Lumea întreagă dorește dreptatea, egalitatea și frățietatea, bunuri care nu pot fi găsite decît acolo unde se duce o viață de obște, unde se beneficiază de avantajele acesteia.

În condițiile actuale de dezvoltare uluitoare a științei și tehnicii, este necesară și se impune din ce în ce mai mult colaborarea multilaterală și întrajutorarea reciprocă. Și astăzi, ca și pe vremea Sfîntului Ioan Gură de Aur se ridică milioane de glasuri care strigă : «ne e foame», «ne e sete», «murim», și care așteaptă ca o mână cerească ajutorul fraților lor. Mai mult ca oricînd oamenii de azi sînt dornici să se apropie, să comunice, să se cunoască, să se împărtășească reciproc din bogăția și experiența lor sufletească.

Toate aceste deziderate sînt ușor de împlinit cînd dragostea și înțelegerea cuprind inimile tuturor. La nivel individual cetățenesc, este necesar să dispară ura, dușmănia, invidia, însușirea nedreaptă a bunului altuia și a celui obștesc și se impun respectul și slujirea reciprocă. La nivel internațional este de dorit aceeași înțelegere la masa discuțiilor. De multe ori înțelegerea înseamnă îndepărtarea de egoism și renunțare reciprocă. Numai în acest fel, omul va păși vertiginos către culmile progresului, către o viață tot mai bună și va putea să se bucure de fericire și în această viață și în cea viitoare.

Pentru înaltele sale idei moral-sociale, întemeiate întotdeauna pe Sfînta Scriptură, Sfîntul Ioan Hrisostom rămîne un umanist creștin al tuturor vremurilor.



RELAȚIA DINTRE HRISTOS ȘI DUHUL SFÎNT ÎN VIAȚA BISERICII*

Actualitatea temei și modurile în care este privită azi. — Analizînd modul în care diferitele confesiuni creștine privesc relația dintre Hristos și Duhul Sfînt în viața Bisericii, se constată puncte de vedere diferite, care reflectă și structuri ecleziologice diferite.

Concepția protestantă, în care Hristos este considerat distant de Biserică, afirmă că, după înălțarea Sa la ceruri, Hristos nu mai poate fi prezent în Biserică și în credincioși, ci Duhul Sfînt constituie forma spirituală a prezenței lui Hristos în continuare în Biserică. Însă această prezență exclusivă a Duhului în credincioși facilitează respingerea Bisericii ca realitate văzută și acceptarea unilaterală a unui spiritualism creștin individualist. De altă parte catolicismul s-a abținut să accentueze prezența Sfîntului Duh, deoarece această prezență nu poate fi ușor circumscrisă numai în anumite persoane ierarhice din Biserică, pentru că El este prezent în toți cei ce cred în Hristos. Catolicii socotind totuși pe Hristos distant față de Biserică, s-a ajuns la un hristomonism ecleziologic bazat pe autoritatea vicarului lui Hristos pe pămînt, fapt care a dus la scăderea vitalității spirituale a Bisericii.

Atît în teologia protestantă cît și în cea catolică, Duhul Sfînt a fost gîndit separat de Hristos și așezat pe un plan inferior Tatălui și Fiului, mai ales datorită învățăturii pe care o promovează ambele confesiuni prin «Filioque». Această învățătură greșită a dus în mod exagerat la instituționalizarea Bisericii Catolice prin hristocentrism și prin puțina importanță acordată Sfîntului Duh, și la individualismul protestant certificat în mod inexact ca rod al Duhului Sfînt și ca expresie a legăturii invizibile, dar și izolate cu Hristos.

«Individualismul pretins pnevmatologic, neavînd pe Hristos, întrucît nu zidește pe credincioși în trupul lui Hristos, nu are nici Duhul lui Hristos; instituționalismul nepnevmatologic, neavînd Duhul lui Hristos, nu are nici pe Hristos ca prezență eficientă îndestulătoare»¹.

Separarea Duhului Sfînt de Hristos în viața Bisericii se datorește faptului că prin «Filioque» se identifică Tatăl și Fiul într-o unitate, care nu poate avea decît caracter de ființă comună, deosebită de ființa Duhului într-o anumită măsură. «Căci prin «Filioque» Duhul e privat de ceva propriu Divinității — de calitatea de cauză — și expulzat din Divinitatea deplină și pus pe un plan inferior. Duhul Sfînt nu mai este deplin omousianic cu Tatăl și cu Fiul; de aceea nici relația Lui cu Fiul nu mai poate fi perfectă»².

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

1. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 4, p. 523. 2. *Ibidem*, p. 524.

Și unii și alții dau dovadă de o insuficientă învățătură despre Hristos și Duhul Sfânt, precum și despre o relație reală între Hristos și Duhul Sfânt în viața Bisericii. Hristos e distant în amindouă confesiunile, pentru că amindouă au uitat practic de Duhul Sfânt prin Care e prezent Hristos.

Din aceste constatări au izvorât în ultima vreme preocupările și reflecțiile teologice asupra acestei teme, precum și interesul unor teologi pentru elucidarea ei pe plan ecumenic. Congresele teologice și întâlnirile frățești interbisericești generate de ecumenismul contemporan, se ocupă de această problemă sub unul sau altul din aspectele ei pentru a restabili echilibrul între rolul lui Hristos și al Duhului Sfânt în viața Bisericii. Figuri marcante de teologi își pun din ce în ce mai frecvent întrebări cu privire la relația dintre cele două Persoane divine și cu privire la lucrarea lor în Biserică, căutând să găsească soluții adecvate cu spiritul Sfintei Scripturi și cu scrisul patristic.

În acest sens sînt eiocvente întrebările firești pe care și le pune Dr. Lukas Vischer cu privire la relația dintre hristologie și pnevmatologie pe de o parte, iar pe de alta, cu privire la consecințele doctrinei protestante despre Sfântul Duh și a lucrării Lui pentru ecleziologia protestantă³.

Un teolog englez (prezbiterian) cu renume, Thomas F. W. Torrence afirmă că «e foarte important ca noi să gîndim pe Duhul în relația sa indisolubilă cu Fiul; ca Duh al lui Dumnezeu Care a exprimat Cuvîntul și pe Fiul întrupat, ca Duh Care în și prin Hristos cel răstignit și înălțat susține de la început pînă la sfîrșit și duce la desăvîrșire opera creatoare și răscumpărătoare a Sfintei Treimi...»⁴.

Sînt vrednice de amîntit și afirmațiile făcute de Pastorul Visser't Hooft la cea de-a 19-a Adunare generală a Alianței Reformate Mondiale, ținută la Frankfurt, în august 1964. Cu această ocazie, el a găsit cuvinte mișcătoare pentru a marca «această imensă nevoie de Duhul Sfînt», pe care o încearcă creștinii pe drumul reconcilierii. «În cursul acestor ani — continuă el — noi toți am vorbit adesea de reînnoirera Bisericii. Însă ne-am dat noi, oare, seama că o reînnoire nu poate fi trezită decît prin Duhul Sfînt? Nu este, oare, un semn de primejdie că noi putem vorbi de reînnoire, avînd idei atît de vagi asupra Duhului Sfînt? Nu sînt, oare multe din comunitățile noastre în situația ucenicilor lui Ioan, întîlniți de Sfîntul Apostol Pavel la Efes, oare ignorau existența Sfîntului Duh? Sau dacă ele au auzit vorbindu-se despre aceasta, nu se prezintă ele ca și cum nu s-ar putea adresa Lui deoarece nimeni nu vorbește către cineva căruia nu I-a fost prezentat în mod personal?... «Este de la sine înțeles că Ortodoxia, totdeauna credincioasă teologiei sale foarte bogate despre Duhul Sfînt, consună cu acest mod de a privi reînnoirera Bisericii. Tradiția orientală insistă asupra prezenței Duhului Sfînt prin care se exercită acțiunea lui Hristos preamărit în noua umanitate»⁵.

De relațiile dintre Hristos și Duhul Sfînt, precum și de aplicarea ei în viața Bisericii depinde echilibrul întregii ecleziologii, care este în același timp hristocentrică și pnevmatocentrică. Iar viața Bisericii este viața intensă în Hristos și Duhul, iar prin Ei în Tatăl.

Ortodoxia, ca păstrătoare a învățăturilor revelate de Domnul Hristos și a celor stabilite în Sfintele Sinoade de către Sfinții Părinți, s-a ferit de a explica Bi-

3. *Ibidem*, p. 504. 4. *Ibidem*, p. 523.

5. «Unitas», XVIII^e année, vol. XI, Nr. 69, 1963, fascicule I, p. 7.

serica dintr-un punct de vedere exclusiv hristologic sau pnevmatologic. Biserica este Trupul lui Hristos, numai întrucît același Duh al Fiului a adunat toate mădulele ei în Hristos ca frați ai Lui și ca frați între ei și fii ai Tatălui după har. Cu toate acestea, și în ecleziologia ortodoxă s-au făcut simțite în ultimii ani unele păreri teologice care într-o oarecare măsură se abat de la învățătura Sfinților Părinți în ceea ce privește rolul acordat Duhului Sfânt în viața Bisericii.

Pe această linie se înscrie părerea teologului ortodox rus Vladimir Lossky, după care raportul lucrării lui Hristos și a Duhului Sfânt în Biserică se prezintă astfel: Hristos realizează Biserica numai ca unitate, iar Duhul Sfânt numai ca diversitate; Duhul Sfânt diversifică ceea ce Hristos unifică, deși el afirmă mai departe că în această diversitate domnește o unire perfectă⁶. Prezintă unitatea în Biserică, drept unitate de natură, iar diversitatea ca o diversitate de persoane, în care Hristos este principiul unității de natură, iar pe Duhul Sfânt îl prezintă despărțit de Fiul în lucrarea din Biserică, ca principiu al diversității personale. Vl. Lossky înlesnește concluzia că Fiul în Treime, nu e o persoană, ci natura, iar Duhul Sfânt nu are și natura divină cea una, ci reprezintă în exclusivitate principiul personal⁷.

După învățătura cea dreaptă a Bisericii Ortodoxe, fundamentată pe Sfânta Scriptură și pe Sfinții Părinți, atât prin Hristos cît și prin Duhul Sfânt se realizează Biserica atât ca unitate, cît și ca diversitate. Hristos și Duhul Sfânt lucrează, într-o unire perfectă și nu separat, existind între ei și o unitate de ființă și o relație personală. Această unitate perfectă între Hristos și Duhul Sfânt care constituie adevărata Biserică și susține viața întregii comunități ecleziale într-o intimă comuniune de credință, nădejde și dragoste, își are rădăcina adîncă în indisolubila unire ce există între ei în planul intertrinitar⁸.

RELAȚIA ÎNTRE HRISTOS ȘI DUHUL SFÎNT ÎN SFÎNTA TREIME

Dumnezeu este Dumnezeirea unică după ființă și întreită după ipostase⁹. Dumnezeirea se distinge în chip nedespărțit în Trei Persoane, iar Persoanele se unesc, rămînînd deosebite, într-o singură ființă. În unitatea treimică fiecare Persoană își păstrează caracterele personale și în același timp participă la substanța comună, absolut în mod legal. Fiul și Duhul Sfânt sînt egali în demnitate cu Tatăl și identici cu El în substanță. Sfîntul Grigorie de Nazianz arată aceasta prin următoarele cuvinte: «Tatăl este Tată și El este fără de început fiindcă nu este din altul. Fiul este Fiu și nu este fără de început, căci El este din Tatăl. Iar dacă ieși începutul de la timp, atunci El este fără de început, căci Făcătorul timpurilor nu este sub timp Duhul Sfânt cu adevărat este Duhul care de la Tatăl porcede, însă

6. Vl. Lossky, *A. L'image et a la ressemblance de Dieu*, Aubier Montaigne, Paris, 1967, p. 171-177; Idem, *La conscience catholique: Implications anthropologiques du dogme de l'Eglise*, în «Contacts», XV-e année, Nr. 42, 1963, p. 80-85; Idem, *Théologie dogmatique*, în «Messager de L'Exarchant du Patriarcat Russe en Europe Occidentale», XII année, 1964, nr. 46-47, p. 94.

7. Pr. Prof. D. Stăniloac, *Sfîntul Duh și sobornicitatea Bisericii*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 1, p. 45, 48; Idem, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în «Studii Teologice», XVIII (1966), nr. 9-10, p. 543. 8. Pr. Prof. D. Stăniloac, *Relațiile treimice...*, p. 506.

9. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea 39*; σζ τὰ ἄρτα φῶτα, II; P.G., XXXVI, 345 . C.

nu în felul Fiului, căci nu provine pe calea nașterii, ci pe cea a purcederii»¹⁰. Nașterea Fiului și purcederea Duhului, sînt într-un fel oarecare simultane, una implicînd pe cealaltă. Duhul prin Fiul ne ridică la Tatăl, în Care noi descoperim unitatea celor Trei. După învățătura Sfintului Vasile cel Mare, Tatăl se descoperă prin Fiul în Duhul. Numele divine care ne redau viața celor Trei izvorăsc din Tatăl prin Fiul în Sfîntul Duh. «Tatăl este izvorul, Fiul manifestarea, Duhul este forța care manifestă. Astfel Tatăl este izvorul înțelepciunii, Fiul înțelepciunea însăși, Duhul forța care ne apropiiază înțelepciunea. Tatăl este izvorul iubirii, Fiul iubirea care se descoperă, Duhul iubirea realizată în noi»¹¹.

Între Fiul și Duhul există o relație eternă de strălucire a Duhului prin Fiul, care se deosebește de purcederea sau de venirea Lui la existență din Tatăl. Totuși, între nașterea Fiului din Tatăl și purcederea Duhului Sfînt din Tatăl există o strînsă relație, după cum și între ele și strălucirea Duhului din Fiul. O relație strînsă există și între strălucirea eternă a Duhului prin Fiul și trimiterea Lui în lume prin Fiul. Duhul strălucînd prin Fiul ca Duh Sfînt și Fiul făcîndu-L cunoscut în calitate de Fiul, este cu neputință să cugeți la Duhul Sfînt fără să te gîndești la Fiul prin care strălucește și nici la Fiul fără Duhul pe care îl manifestă. Sfîntul Vasile cel Mare afirmă că «Fiul este cel ce face cunoscut prin Sine și cu Sine pe Duhul care purcede din Tatăl»¹².

Fiul și Duhul sînt într-o relație deosebită de cea în care sînt amîndoi cu Tatăl. Ei sînt într-un fel de reciprocitate care exclude pentru Fiul o poziție asemănătoare cu a Tatălui față de Duhul. Reciprocitatea între Fiul și Duhul, redată prin expresiile «prin Fiul» și «prin Duhul», exclude poziția de cauză a unuia față de altul, căci în acest caz persoana în poziția de cauză n-ar mai putea fi mediu pentru cealaltă. Tatăl, în calitate de cauză, nu este mediu de trecere pentru nici una din celelalte două persoane, după cum Fiul nu poate fi și cauză și mediu de trecere a Duhului.

Între Fiul și Duhul există o legătură personală specială. Duhul nu trece în Treime mai departe de Fiul, nici nu purcede fără legătură cu nașterea Fiului, ca să rămîină alături de Fiul o relație personală cu Fiul, ci este din Tatăl pentru Fiul și împreună cu Fiul, prin Fiul. Fiul nu poate avea pe Duhul asemenea Tatălui, ca să-L purceadă din Sine ca și Tatăl, ci ca Cel ce-L are pe Duhul în calitate de Fiul¹³. Duhul Sfînt purcede din Tatăl și se odihnește în Fiul sau rămîne în Fiul, așa după cum citim în Evanghelia Sfîntului Ioan : «peste Care vei vedea Duhul pogorîndu-se și rămînînd peste Dînsul, Acela este care botează cu Duh Sfînt» (I, 33).

Peste Fiul născuț din Tatăl, odihnindu-se Duhul care purcede din Tatăl, se manifestă o unitate tripersonală deosebită de cea ființială. Prin aceasta se manifestă unitatea dintre Duhul și Fiul și unitatea între Tatăl și Fiul. «Odihna» sau «rămînerea» Duhului peste Fiul, sau în Fiul înseamnă nu numai unirea unuia cu altul în planul eternității, ci și unirea lor în ordinea temporală.

Prezența lui Iisus Hristos este totdeauna marcată de odihna Duhului asupra Lui, și prezența Duhului înseamnă prezența lui Hristos asupra Căruia se odihnește. Duhul este Cel care strălucește, adică stă ca o lumină asupra lui Hristos, iar Hristos este Cel care ne este pus în lumină de Duhul...»¹⁴.

10. *Ibidem*, 12. col. 348 B.

11. V. Lossky, *Theologie dogmatique...*, p. 101.

12. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimnice...*, op. cit., p. 510.

13. *Ibidem*, p. 516.

14. *Ibidem*, p. 512.

Duhul Sfint este iubirea Tatălui față de Fiul, Care, așezându-se asupra Fiului, se întoarce ca iubire a Fiului spre Tatăl. Această relație indisolubilă între Fiul și Duhul în Treime o exprimă Sfintul Grigorie Palama, zicînd : «Cuvînt fără Duh nu poate cugeta cineva dacă are mințe. De aceea și Cuvîntul lui Dumnezeu din Dumnezeu are pe Duhul Sfint împreună ieșind din Tatăl... Iar Acel Duh al Cuvîntului suprem e ca o iubire negrăită a Născătorului față de Cuvîntul născut în mod negrăit. De El se folosește și Cuvîntul și Fiul preaiubit al Tatălui față de Născătorul, dar ca avîndu-i împreună ieșit din Tatăl și odinindu-se în El prin unitatea firii...»¹⁵.

Fiecare relație între două persoane implică și pe a treia. Unirea între Fiul și Duhul constă mai întîi în faptul că Duhul «strălucește» din Fiul, apoi că Fiul ca Cuvînt răsună din Duhul. Duhul Sfint porcede, curge continuu de la Tatăl la Fiul și strălucește Tatălui din Fiul în Care se odihnește și rămîne etern între Tatăl și Fiul. Duhul rămîne peste Fiul, îl pătrunde și strălucește din El, dar și invers : Fiul strălucește Tatălui în lumina Duhului. Fiul și Duhul sînt împreună revelația Tatălui ca formă filială și de comuniune a plenitudinii divine, avîndu-și cauza în Tatăl și stînd într-o legătură dinamică cu plenitudinea paternă¹⁶.

Sfintul Ioan Damaschin vorbește de perihoreza trinitară care, aplicată la Fiul și la Duhul, înseamnă o trecere a Duhului prin Fiul și a Fiului prin Duhul. În perihoreză e inclus și Tatăl, întrucît Duhul trece prin Fiul porcedînd din Tatăl și întorcîndu-se spre El, și Fiul prin Duhul născîndu-se din Tatăl și întorcîndu-se spre El. Fiecare persoană divină manifestă plenitudinea divină într-o formă care se resimte de trecerea prin celelalte, de relația interioară cu celelalte¹⁷.

Chiar în relațiile incomunicabile ale celor trei persoane divine, subzistă o unitate minunată de lucrare în orice act.

REFLECTAREA RELAȚIEI DINTRE HRISTOS ȘI DUHUL SFINT ÎN BISERICA

Relația dintre Fiul și Duhul Sfint pe care am urmărit-o în cadrul treimic se reflectă din abundență și în relația Treimii cu făpturile în interiorul Bisericii. Duhul pornit din Tatăl strălucește acum din Fiul nu numai Tatălui, ci și oamenilor, umplînd pe credincioși de afecțiunea filială a Fiului față de Tatăl, așa cum El este și manifestarea iubirii paterne față de lume. Duhul de care îi umple Fiul pe credincioși e același Duh al Tatălui ce se odihnește asupra Fiului și se întoarce de la Fiul spre Tatăl¹⁸.

Lucrarea comună a Fiului și a Sfintului Duh precum și rodirea ei în Biserică se poate exprima astfel : Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu a îmbrăcat natura, firea noastră omenească, a îndumnezeit-o și a înălțat-o la cer, făcîndu-se întîiul rod și oap al Bisericii. Duhul Sfint, prelungind prin Biserică, prin Taine, întruparea Domnului, va îndumnezei de aici înainte fiecare mădular, fiecare persoană în parte, după chipul lui Hristos.

15. *Antropologia Sfîntului Grigorie Palama*, Paris, Ymca — Press, 1950, p. 365, apud. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimice...*, p. 516.

16. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Criteriile prezenței Sfîntului Duh*, în «Studii Teologice» XIX (1967), nr. 3—4, p. 114—115.

17. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimice...*, p. 521.

18. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Criteriile prezenței...*, p. 117.

Biserica, fiind Trupul tainic al lui Hristos, posedă totodată și plinătatea Duhului Sfânt, Care pe toate le desăvârșește. «Orice creștin este un mădukar al Trupului tainic; dar ca persoană el este o ființă care cuprinde și rezumă în sine însușirile Bisericii. Privit din acest îndoit punct de vedere, nu se poate face o despărțire între aspectul de «hristofor» și cel «pnevmafor» al membrului Trupului tainic; Dimpotrivă o calitate implică pe cealaltă»¹⁹. El, Duhul Domnului, a fost trimis la Cincizecime în numele Fiului, lucrează prin Cuvîntul Evangheliei lui Hristos și în Tainele Bisericii, făcînd din Biserică un mediu divin și de viață, din care fiecare părtăș va sorbi, ca din izvor, din bogăția dumnezeiască a Trupului lui Hristos, va crește în acest mediu divin, pentru ca toți să ajungem la vîrsta plinătății lui Hristos.

1. *Prezența inseparabilă și neconfundabilă a lui Hristos și a Duhului Sfânt în lucrarea lor comună din viața Bisericii.* — Biserica este lucrarea Fiului și a Duhului Sfânt trimiși în lume de Tatăl. Taina Cincizecimii este tot așa de importantă ca și aceea a Răscumpărării, încît opera îndumnezeitoare a Duhului Sfânt este o umare indispensabilă a operei răscumpărătoare a lui Hristos. Lucrarea lui Hristos în viața Bisericii este totdeauna raportată la Tatăl, împlinindu-se după voința Lui supremă. Însă ea nu este realizabilă decît prin puterea și prin harul Duhului Sfânt care face prezența lui Hristos actuală și permanentă în Biserică. Hristos este capul unic al Trupului Său prin Duhul, care realizează continuu unirea deplină a tuturor în Dumnezeu.

Hristos și Duhul Sfânt lucrează în Biserică în mod inseparabil. Cele două Persoane divine sînt de negîndit una fără alta; ele se condiționează reciproc și sînt prezente una în alta fără ca totuși să se confunde. Propriu-zis ele nu sînt decît o singură economie a Sfintei Treimi îndeplinită de cele două Persoane divine trimise de Tatăl în lume»²⁰.

O ecleziologie nu se poate întemeia în chip unic pe întrupare cum afirmă unele confesiuni creștine. Aceasta înseamnă o nesocotire a Cincizecimii și o reducere a rolului Sfîntului Duh în Biserică. Lucrarea Duhului Sfânt este nedespărțită de aceea a Domnului Hristos, însă are specificul propriu al Duhului ca Duh al comuniunii și al unității în diversitate. În viața Bisericii, între Hristos și Duhul Sfânt există o relație intimă de egalitate și reciprocitate. Noi nu putem primi pe Duhul Sfânt fără a fi membri Trupului lui Hristos și nu putem numi pe Hristos Domn, adică a avea conștiința Divinității Sale, decît prin Duhul Sfânt. Opera lui Hristos este într-adevăr inseparabilă de cea a Duhului. Sensul Bisericii ca Trup al lui Hristos este să constituie locul unei Cincizecimi perpetui ca unitate organică și substanțială a trupului, căreia Hristos îi este totodată capul. În Hristos și prin El, Duhul Sfânt deschide fiecărui credincios către Tatăl o cale unică de îndumnezeire.

Am arătat că în Sfînta Treime, între nașterea Fiului și purcederea Duhului, există o relație de condiționare reciprocă, păstrîndu-și fiecare Persoană divină specificul. Aceeași relație există între Hristos și Duhul și în viața Bisericii. Aspectul hristologic al Bisericii adică cel obiectiv, sacramental, și aspectul ei pnevmatologic, adică subiectiv, personal profetic, se află într-un raport de reciprocitate și de îm-

19. Prof. N. Chișescu, *Sobornicitatea Bisericii*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 3-4., p. 155.

20. Lossky, *A l'image et a la ressemblance de Dieu...*, p. 107.

plinire mutuală²¹. Hristos nu este separat și nu lucrează separat de Duhul Sfânt și nici Duhul Sfânt, de Hristos. Pretutindeni sînt prezenți inseparabil, fără ca toțuși să se confunde în lucrarea comună din viața Bisericii și în credincioși.

Sfîntul Apostol Pavel arată legătura intrinsecă dintre Iisus Hristos și Duhul Sfînt cînd afirmă că Domnul este Duhul și unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea (II Cor. III, 17). În Biserică și în membrii ei, Hristos și Duhul lucrează și se manifestă într-o interioritate reciprocă, Fiul mijlocind acțiunea Duhului, iar Duhul Sfînt făcînd transparent pe Fiul. Prezența inseparabilă și neconfundabilă a lui Iisus Hristos și a Duhului Sfînt în lucrarea lor din Biserica cea una, sfîntă, sobornicească și apostolică, o amintesc și Sfinții Părinți.

Sfîntul Chiril al Alexandriei vorbește despre Duhul Sfînt, ca Cel prin care lucrează Hristos în Biserică și în credincioși: «Dumnezeu — Cuvîntul sălășluind în noi și aflîndu-se în noi prin Duhul Sfînt, noi urcăm la demnitatea înfierii, avînd în noi pe Fiul însuși, după care ne și modelăm, prin participarea la Duhul, și urcînd la același chip de îndrăzneală, îndrăznim să zicem «Avva, Părinte»²².

Duhul Sfînt interiorizează pe Hristos în noi și ne ajută să-L pătrundem în chip spiritual pentru a descoperi în El cuvîntul vieții și plenitudinea divină²³. Duhul ne face să sesizăm la lumina credinței toate bogățiile spirituale ale Bisericii și ne ajută să ne unim cu Hristos, devenind mădulare ale Trupului Lui. Fiul este lumina iar Duhul este iradierea ei sau capătul producător de rezultat al lumii și de aceea Duhul este Cel prin care Fiul însuși luminează.

Reciprocitatea dintre Iisus Hristos și Duhul Sfînt o arată și Sfîntul Grigorie de Nisa prin raportul între Sfîntul Mir și suprafața trupului: «Sensul ungerii este să semnifice în mod tainic lipsa oricărei distanțe între Fiul și Sfîntul Duh. Căci precum între suprafața trupului și ungera cu Sfîntul Mir, nici rațiunea, nici simțirea nu află nimic la mijloc, așa în unirea Sfîntului Duh cu Fiul nu este nici o distanță, încît cine voințe să se atingă prin credință de Fiul, trebuie să ia întîi contact cu Mirul. Căci nu este vreo parte (a Fiului), care să fie goală de Duhul»²⁴.

Cuvîntul lui Dumnezeu ia asupra Sa umanitatea făcînd-o să subziste în El; Duhul umple umanitatea lui Hristos, ungînd-o cu ungera Sa și comunicîndu-i puterea Sa. Viața bisericii se caracterizează prin asistența și lucrarea obiectivă și efectivă a Duhului Adevărului, radiînd din cel înviat și înălțat. Duhul fiind puterea lui Dumnezeu care a lucrat învierea lui Iisus, tot El, fiind prezent în Hristos, va realiza învierea tuturor creștinilor. El este fermentul învierii fiecărui creștin la o viață nouă, spirituală prin puterea de viață care emană din Iisus cel înviat.

Duhul ni-L face prezent pe Hristos în Biserică și în ființa noastră, locuind deopotrivă în ea și în noi. El ne dă pe Hristos și ne dă lui Hristos «pentru ca noi să avem viață în numele Său» (Ioan XX, 31). Tatăl a dat oamenilor în chip inseparabil Cuvîntul și pe Duhul, unui inclus în celălalt.

21. Olivier Clément, *Ecclesiologie Orthodoxe et dialogue oecuménique*, în «Contacts», XV-e année, nr. 42, 1963, p. 96.

22. Thesaurus..., P.G., LXXV, 569, apud Pr. Prof. D. Stăniloae, *Criteriile prezenței...*, p. 106.

23. Ignace de la Potterie, S.J.S. Lyonnet, *La vie selon L'Esprit, condition du chrétien*, Latour — Maubourg, Paris, 1965, p. 92—94.

24. *Adversus Macedonianos*, P.G., t. XLV, col. 1321 A. apud Pr. Prof. D. Stăniloae, *Criteriile prezenței...*, p. 198.

Mărturia lui Hristos în Duhul și a Duhului în Hristos — aceasta este descoperirea fundamentală a Evangheliei Domnului Iisus Hristos²⁵, care reprezintă taina permanentă a echilibrului și a integrității Bisericii. Orice încercare de a subordona Duhul unor forme instituționale raționale ca și orice tentativă de a-L afirma în mod exclusiv în detrimentul operei și a prezenței lui Hristos, duc la un dezechilibru în viața Bisericii.

Toată viața Bisericii este pătrunsă de această dublă prezență și de această strălucire reciprocă a lui Hristos și a Duhului Sfânt. Hristos dă, trimite pe Duhul Sfânt, iar Duhul conduce către Fiul și-L manifestă. Fiecare iradiază spre celălalt. S-ar putea spune că în relația Fiului și a Duhului în Biserică există o mișcare ce corespunde perihorezei în viața intertrinitară. Între cele două Persoane nu există confuzii, ci fiecare își păstrează specificul, deși lucrează nedespărțit. Ceea ce indică unitatea lor este deplina convergență și reciprocitate totală a mărturiei și lucrării lor. Lucrarea cea una a lui Dumnezeu cel viu se împlinește astfel în Biserică, în credincioși și pentru ei, în dubla și interdependentă acțiune a Fiului și a Duhului Sfânt. Unirea Fiului cu umanitatea implică prezența, acțiunea Duhului, deoarece întreaga lucrare a lui Hristos se împlinește în Biserică și-n credincioși prin Duhul Sfânt²⁶.

2. *Poziția specială a Duhului Sfânt în lucrarea comună din Biserică.* — În lucrarea pe care o manifestă în lume, împreună cu Hristos, Duhul Sfânt are un rol deosebit în întemeierea și susținerea Bisericii, ca unitate de comuniune, ca unitate în diversitate. Ca relație vie între Tatăl și Fiul și ca Cel ce întemeiază aceeași relație între membrii Bisericii și între ei și Tatăl, Duhul Sfânt constituie expresia deplină nu numai a deosebirii de persoane în Dumnezeu, ci și a unității desăvârșite între ele.

Duhul Sfânt odihnindu-se din veci în Fiul, El se odihnește după întrupare și peste umanitatea personală a lui Hristos și apoi peste toți cei ce se unesc prin credință cu Hristos și totodată cu Tatăl, ca împreună fii cu Hristos ai Tatălui. Hristos și Duhul Sfânt devin proprii credincioșilor nu într-un mod separat, ci într-o intimă comuniune de iubire și lucrare — ceea ce face să se impună concluzia că Biserica nu este exclusivă a lui Hristos sau exclusivă a Duhului Sfânt — după cum susțin unele teze ecleziologice occidentale. În același timp însă nu se poate concepe nici o Biserică în care Fiul și Duhul Sfânt ar lucra simultan, dar separat, în care Fiul ar reprezenta natura cea una a Treimii, realizând unitatea naturii umane, iar Sfântul Duh ar reprezenta diversitatea personală din Treime și ar realiza diversitatea persoanelor umane în Biserică, așa cum crede teologul rus Vl. Lossky²⁷.

În concepția ortodoxă, Biserica este atât opera lui Iisus Hristos cât și a Duhului Sfânt. Biserica există real acolo unde Duhul și Hristos lucrează în mod nedespărțit mântuirea tuturor celor înfiați. Însă rolul Duhului se deosebește de al Fiului prin aceea că Fiul realizează obiectiv mântuirea, iar Duhul o actualizează în fiecare membru al Bisericii. În aceasta constă poziția specială a Duhului Sfânt, că El ne face să asimilăm adevărul lui Hristos, să credem în El, ne sfințește și ne desăvâr-

25. Père Boris Bobinsky, *Le Saint Esprit, vie de L'Eglise*, în «Contacts», XVIII année, nr. 55, D-e trimestre, 1966, p. 186.

26. Jean Bosc, *Le Saint Esprit et l'Eglise*, în «Lumière et vie», tome XIV, Août — Octobre, 1965, nr. 71, p. 32.

27. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii...*, p. 45-46.

șește. Duhul Sfînt ne sfințește direct prin El însuși, nu numai prin efectele pe care le produce în noi. Propriu-zis la sfințirea noastră participă toate persoanele treimice. Sfințirea Duhului este aceeași cu a Tatălui și a Fiului, din cauza consubstanțialității celor trei Persoane dumnezeiești. Nu există decît o sfințire, aceea care vine de la Tatăl prin Fiul și se realizează în Sfîntul Duh, Care reprezintă capătul treimic al actului de sfințire în viața Bisericii. Hristos lucrează în Biserică și în membrii ei prin Duhul Său cel Sfînt; pentru că numai unde lucrează deplin Duhul, acolo e prezent deplin Hristos. Duhul Sfînt umple și stăpînește întreaga Biserică al cărei cap nevăzut este Hristos: El realizează o minunată comuniune a credincioșilor pe care-i unește atît de intim în Hristos, încît el este și principiul unității Bisericii. Totodată El realizează diversitatea harurilor și a slujirilor, îmbogățind cu funcții diverse Biserica lui Hristos²⁸. Duhul Sfînt a fost trimis ca să sfințească Biserica în permanență și să procure astfel credincioșilor, prin Hristos, accesul la Tatăl (Efes. II, 18). Promisiunea prezenței și acțiunii Duhului Sfînt a fost dată prin Domnul Iisus Hristos, însă împlinirea ei este lucrarea proprie a Sfîntului Duh²⁹. Rolul special al Duhului Sfînt față de noi este de a ne descoperi pe Mîntuitorul.

Duhul Sfînt, Care este prin excelență invizibil și inpalpabil, ne descoperă pe Iisus în chip spiritual³⁰. Duhul Sfînt este sursa și forța tuturor aspirațiilor noastre către Iisus. Sfîntul Apostol Pavel declară: «Nimeni nu poate zice: Domn este Iisus, fără numai în Duhul Sfînt» (I Cor. XII, 3), deoarece orice lucrare bisericească se realizează prin Hristos în Duhul. Duhul Sfînt acționează asupra noastră și animă întreaga viață a Bisericii, orientînd-o către scopul suprem. El ne mișcă sufletele, făcîndu-le receptacole ale prezenței divine în noi; în aceasta Duhul se deosebește de Cuvîntul care ne luminează și ne instruește. Cuvîntul lui Dumnezeu lucrează, asupra intelectului nostru, asupra gîndirii noastre: Duhul acționează mai ales asupra voinței noastre, modelîndu-se în sensul intențiilor divine, fără să fie în aceasta două acțiuni paralele. Ele converg în fiecare moment. Oricare ar fi actul concret către care ne înclină Duhul, acesta tinde în definitiv întotdeauna, la Iisus pe care Duhul ne face să-L voim și să-L atingem³¹.

3. Filiația noastră prin Duhul Sfînt. — Participarea noastră la filiația lui Hristos ne introduce în intimitatea Persoanelor divine. Pentru cel care a devenit membru al Trupului lui Hristos, Treimea Sfîntă nu mai este o realitate îndepărtată și inaccesibilă, ci o prezență tainică a Persoanelor divine în viața sacramentală a Bisericii și în fiecare credincios care este deschis sufletește spre a deveni membru al lui Hristos și locaș al Duhului Sfînt.

În urma acestei colaborări, relațiile dintre oameni sînt și ele reinnoite primind o consistență viabilă de comuniune și iubire sobornicească. Însă legătura unității și comuniunii noastre este dragostea divină pe care a manifestat-o din belșug Iisus Hristos față de toți oamenii și a răspîndit-o în inimile noastre prin Duhul Său cel Sfînt, Care este Duhul vieții. Duhul filiației și legătura personală care unește pe oameni cu Hristos și între ei.

28. *Le décret conciliaire sur l'œcuménisme*, în «Unitas», XVIII-e — année, tome XI, Nr. 70, 1965, fasc. II, p. 108; «Unitas», XX-e année, tome XIII, Nr. 77, 1967, fasc. I, p. 9.

29. Jean Bosc, *op. cit.*, p. 34—35.

30. Un moine de l'Eglise d'Orient, *La Colombe et L'Agneau*, în «Contacts», XV-e année, nr. 41, 1-er trimestre, 1963, p. 11. 31. *Ibidem*, p. 19.

'Grație Fiului lui Dumnezeu, noi sîntem încorporați în El și El este cel care trăiește în noi. Însă lucrarea de încorporare în Fiul aparține Duhului Sfînt și prin același Duh noi trăim Fiului. Scopul acestei acțiuni dătătoare de viață este de a ne transfigura după chipul Fiului și de a deveni fii adoptivi ai Tatălui. Prin Duhul Sfînt noi sîntem îndumnezeiți și ridicăți la demnitatea de fii ai Tatălui Său, deoarece Dumnezeu-Cuvîntul e sălășluit în noi prin Duhul.

Fiul și Duhul Sfînt sînt persoane ce ni se revelează în mod comun în lucrarea din noi, iar noi, devenind după chipul Fiului, sîntem puși într-o stare de filiație față de Tatăl. «...Înfierea noastră prin Duhul, fiind o adunare a noastră în Fiul și o așezare a noastră împreună cu Fiul în relație filială cu Tatăl, înseamnă urcarea noastră pînă la Tatăl prin Duhul și prin Fiul, după ce Treimea s-a coborît la noi prin Fiul și prin Duhul. După fluxul divin spre noi, are loc refluxul divin cu toți cei ce s-au lăsat prinși de acest flux»³².

Sfîntul Chiril al Alexandriei afirmă că «prin Hristos și în Hristos am primit binecuvîntarea, fiind pecetluiți spre înfiere prin Duhul Sfînt»³³. Duhul filiației, care însuflețește pe toți creștinii, este Duhul Bisericii. Credincioșii nu-L primesc decît ca membri ai Bisericii în care ei se unesc pentru a-și servi și pentru a găsi în ea propria lor desăvîrșire. «... Duhul este chip al Fiului pentru noi, întrucît ne poate face asemenea Fiului, pe cînd Fiul nu ne poate face chip al Tatălui, decît în sensul de fii ai Tatălui, tocmai pentru că nu provine ca existență din Fiul, ci pentru că Fiul lucrează prin El, pentru că Fiul e transparent și activ prin Duhul. Dacă Duhul ar avea existența din Fiul, nu ne-ar putea face după chipul Fiului, ci prin lucrarea Lui ne-am raporta la Fiul ca la un tată.

Noi prin Duhul sîntem înfiați Tatălui, iar Fiul ne face asemenea Lui prin Duhul, ca împreună cu Sine să ne aflăm în relația filială cu Tatăl. Prin Duhul, devenind de aceeași formă cu Fiul cel după fire, am fost numiți dumnezei și fii ai lui Dumnezeu» spune Sfîntul Chiril al Alexandriei³⁴.

Teologul catolic Petau, citind pe Părinții greci, a redescoperit noțiunea harului necreat. El afirmă: «Unirea Duhului Sfînt cu sufletele dreptilor sau starea de filiație adoptivă revine desigur divinității comune celor trei Persoane, dar tocmai datorită faptului că această Divinitate se află în ipostaza sau persoana Duhului Sfînt în așa fel că există un anumit mod prin care persoana Duhului Sfînt se aplică sufletelor sfinților și dreptilor și care nu aparține altor persoane în același fel». Tatăl și Fiul locuiesc și ei în cel drept, dar numai Duhul Sfînt este «forma sfințitoare care conferă filiația adoptivă prin comunicarea pe care ea o face din ea însăși»³⁵. Unirea credincioșilor cu Hristos se realizează în Duhul. Cine n-are Duhul lui Hristos nu-i aparține Lui (Rom. VIII, 9). Persoana lui Hristos și cea a Duhului constituie un singur izvor de viață duhovnicească. Rolul Duhului Sfînt este de a ne asimila și de a ne uni cu Hristos. El este Duhul filiației. El ne înfrumusețează și ne împodobește cu slava filiației. Ceea ce constituie îndumnezeirea este regăsirea conformității inițiale cu Fiul prin Duhul Sfînt. Unirea cu Dumnezeu, filiația divină, nu se realizează decît în unire cu Duhul Sfînt. Prin Duhul, Tatăl și Fiul se comunică

32. Pr. Prof. Dr. Stăniloae, *Criteriile prezenței...*, p. 111.

33. Sf. Chiril al Alexandriei, *Inchinare în Duh și adevăr*, Cartea IX, p. G., LXVIII.

34. De S. S. *Trinitate, Dial*, VII..., p. G., LXXV, 1097 D., apud Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 109-110.

35. Ch. Baumgartner, *La grâce du Christ*, Journal, 1963, p. 190.

noastră. El este legătura care unește sufletele noastre cu Fiul și cu Tatăl. Unirea cu Duhul este inseparabilă de unirea cu Fiul și cu Tatăl.

Acțiunea Sa spiritualizatoare urmărește să reproducă în noi viața lui Iisus Hristos cel mort și înviat, «pină acolo ca Hristos să ia chip în voi» (Gal. IV, 19). Tocmai prin Duhul Său Hristos ne reintegrează în starea inițială, făcându-ne părtași la filiația veșnică după har. «Filiația noastră este o asemănare cu aceea a Fiului prin natură, ea reproduce imaginea Fiului pentru ca El să fie întâi-născut într-o mulțime de frați (Rom. VIII, 29), moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună-moștenitori ai lui Hristos. Filiația se raportează la Sfântul Duh ca principiu și mărturie. Total ne adoptă prin Fiul în Duhul...»³⁶. Tot ce lucrează Hristos în Biserică lucrează prin Duhul Sfânt, Care îi aduce pe credincioși la demnitatea înfierii, făcându-i capabili de slujirea lor în lume ca frați între ei.

Împreună-lucrător în creație cu Tatăl și cu Fiul, Duhul Sfânt are menirea de a readuce și aduna pe toți oamenii în relația filială față de Tatăl, prin extinderea în toate a afecțiunii Fiului față de Tatăl pentru că Duhul Sfânt este iubirea Tatălui și a Fiului și iubirea relațională dintre Ei, care nu este o iubire accidentală sau viitoare, ci iubire substanțială, mereu prezentă în lume și care perseverează în chip etern³⁷. Din acest unghi de vedere, se poate susține că Duhul Sfânt este Duhul filiației într-un sens universal, înfierea fiind de fapt recapitularea noastră în filiația divină. Însă pentru a ajunge la demnitatea înfierii, atât prin Hristos cât și prin Duhul Sfânt, este nevoie de o credință fermă și roditoare, căci Duhul e în sufletul celui ce crede și o dată cu El, Hristos și Tatăl (Ioan XIV, 23).

LUCRAREA COMUNA A LUI IISUS HRISTOS ȘI A SFINTULUI DUH ÎN SFINTELE TAINЕ

După învățătura Sfintei Scripturi, noi toți am fost botezați în același Duh pentru a forma un singur trup (I Cor. XII, 13). Această unire și această unitate adeverată și reală în taina iubirii lui Hristos și în puterea transfiguratoare a Duhului Sfânt se realizează numai în cadrul Bisericii, chipul și asemănarea Treimii consubstanțiale. Biserica, Trup al lui Hristos, e plină de viață duhovnicească prin Duhul Sfânt care o însuflețește și o umple de viața Sa. Lucrarea lui Hristos asupra umanului a pregătit pe cea a Duhului Sfânt, Care împărtășește fiecărui mădular al Bisericii plenitudinea vieții lui Hristos cel înviat³⁸.

Prin viața sacramentală a Bisericii noi ne unim cu Hristos și cu Duhul Său cel Sfânt care e fluidul relațional între Persoanele treimice și între Treime și umanitatea recapitulată prin Hristos. El este totdeauna desăvârșitorul și capătul ultim al lucrării Treimii în lume, mai precis în viața Bisericii. În același timp, prin întreaga lucrare sacramentală a Bisericii noi ne unim prin Hristos și prin Duhul cu Tatăl «căci Fiul vine în noi trupește, unindu-se cu noi prin binecuvântarea Tainelor; și iarăși duhovnicește cu Dumnezeu prin lucrarea și harul Duhului Său, recreind duhul din noi prin înnoirea vieții și făcându-ne părtași ai firii lui dumnezeiești»³⁹.

36. Gh. Baumgartner. *op. cit.*, p. 25.

37. Rupert de Deutz, *Les Oeuvres du Saint-Esprit*, tome I, Paris, 1967, p. 65.

38. V. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 161-162.

39. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentar la Evanghelia lui Ioan*, P.G., LXXIV, 564-566.

În orice act sfințitor din viața Bisericii Hristos și Duhul Sfânt lucrează în mod comun și nedespărțit. Unitatea și comuniunea duhovnicească în Hristos este și opera Duhului Sfânt care ne unește și pe noi cu Sfânta Treime prin Tainele Bisericii. Prin lucrarea Duhului Sfânt Care unește mădularele Trupului tainic al lui Hristos, se crează o intimă legătură duhovnicească între toți membri Bisericii. Viața Bisericii, caracterizându-se printr-o intensă colaborare a umanului cu credincioșii care participă la ea se împărtășesc de lucrarea Duhului Sfânt în Sfintele Taine.

Lucrarea comună a lui Hristos și a Duhului Sfânt devine permanentă, o dată cu întemeierea văzută a Bisericii prin actele ei sacramentale: «...Bisericii i-a fost dată puterea lui Dumnezeu pentru ca toate mădularele ei să trăiască în aceeași înțelepciune și cunoaștere, în ea este dată împărtășirea cu Hristos, căci aici este Duhul Sfânt, puterea nestrucăciunii, scara urcării noastre la cer...»⁴⁰.

Toată viața harică a Bisericii cu rugăciunile sale, cu slujbele, cu Tainele și ierurgiile sale în care curge continuu harul Duhului Sfânt prin Hristos cel prezent, aparțin Împărăției lui Dumnezeu în care pătrundem și devenim părtași prin stăruință continuă în viața sacramentală a Bisericii.

Prin invocarea Duhului Sfânt asupra darurilor prezente pe altar și asupra credincioșilor, se petrece o adevărată Cincizecime care se împlinește în momentul când Duhul se pogoră nu numai asupra darurilor spre a le preface în Trupul și Sângele Domnului Hristos, ci și asupra credincioșilor care participă activ la slujbă. Unirea credincioșilor cu Hristos comunică acestora pe Duhul Sfânt ca principiu al unei vieți noi. Prin Sfintele Taine și în general în cultul creștin (ortodox), Dumnezeu vine la noi prin Hristos în Duhul Sfânt, ne menține vii prin harul Său și ne face să sporim în comuniune cu El și prin El, unii cu alții. Sfântul Duh, acordând darurile mântuirii, se împărtășesc persoanelor omenești prin Hristos și se oferă pe Sine ca cel mai prețios dintre daruri.

Prin Sfintele Taine, Duhul Sfânt manifestă pe Iisus Hristos, iar Fiul trimite Duhul sfințeniei, sfințirea însăși, oum rezultă din expresiile «Duhul Fiului» și «Duhul lui Hristos» (Rom. VIII, 10; Gal. IV, 6) — care se referă la persoana Sfântului Duh ce participă în mod inseparabil în toate Tainele Bisericii. Lucrarea mîntuitoare se continuă de la Iisus Hristos la Sfântul Duh într-o acțiune harică comună (II Cor. III, 3). Ceea ce întemeiază Hristos, însuflețește și desăvârșește Sfântul Duh.

Biserica este o comunitate sacramentală și sacramental este rezultatul unei epicleze, a unei invocări adresată Tatălui ca să trimită pe Duhul Sfânt asupra materiei Tainei și asupra comunității care, prin Acesta, va primi viața divină. Astfel Duhul ne dă pe Hristos și ne dă lui Hristos⁴¹. Viața creștinului în sacramentalitatea Bisericii este în aceeași măsură darul Mîntuitorului Hristos și rezultatul înrîuririi Sfântului Duh, încît a fi în Hristos și a fi în Duhul Sfânt în planul mînuirii subiective este același lucru.

Darul Sfântului Duh, pogorîndu-se asupra elementelor Sfintelor Taine și asupra credincioșilor, constituie arvuna cu care este întoarsă ofranda Bisericii care a fost primită pe altarul cereșc ca un parfum de bună mireasmă duhovnicească; ea fiind integrată în jertfa supremă a lui Hristos. Duhul ce ni se dăruiește este același Duh care a pogorit asupra Sfinților Apostoli în foșor oa mărturie a bunăvoinței Tatălui și a împăcării Sale prin jertfa Fiului Său și Care pogoră acum asupra

40. Sf. Irineu, *Contra ereziilor, cartea III, cap. 17*, P.G., VII, 996—997.

41. «Unitas», XVIII-e année, tome XI, nr. 69, 1965, fasc. I, p. 7.

darurilor oferite de Biserică. Nu numai Duhul Sfânt face prezent pe Hristos în Sfintele Taine, ci, la rîndul Său, și Iisus Hristos ne comunică focul Duhului.

Duhul Sfânt este Cel care atinge și sfințește materia oferită pentru a face din ea Trupul înviat al lui Iisus. Biserica este astfel aria de lucru a Duhului lui Hristos.

Sfintele Taine sînt mijloacele prezenței și lucrării lui Hristos prin Duhul Sfânt în sînul Bisericii. Orice act sacramental săvîrșit în Biserică este o pornire nouă pe drumul asemănării credincioșilor cu Hristos. Această mișcare continuă de improspătare și creștere a mădularelor în asemănare cu Hristos, influențează asupra vieții întregului organism tainic — care este Biserica⁴².

Astfel, prin Taina Botezului, Trupul tainic al Domnului crește, iar taina întrupării Cuvîntului se extinde: «Căci Cuvîntul lui Dumnezeu și Dumnezeu — spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul — vrea să lucreze pururea și în toți, taina întrupării Sale»⁴³.

Duhul Sfânt este Cel care renaște și zidește pe oameni după chipul lui Dumnezeu prin prezența și lucrarea Sa. Prin Taina Ungerii cu Sfîntul Mir, El stimulează și dezvoltă comuniunea între membrii Bisericii și sporește unitatea de relație personală între mădularele Trupului lui Hristos, ca Duh al comuniunii (II Cor. XIII, 13), Care ne unifică de la Botez, în Hristos (I Cor. XII, 13).

Iisus Hristos și Duhul Sfânt lucrează și în puterea creatoare de comuniune a Sfintei Euharistii care permite comunității, integrate în Trupul Domnului, să participe la Cincizecime, fiecare împărțîndu-se nu numai de Hristos, ci și de Duhul. Sfînta Euharistie este deci nu numai taina prezenței reale a Fiului prin Duhul, ci și aceea a prezenței reale a Duhului Sfânt prin Fiul. În Sfînta Euharistie, ca de altfel în toate celelalte Sfinte Taine ale Bisericii, punctul de vedere hristologic nu apare decît în lumina inseparabilă a Duhului Sfânt în care se armonizează în chip fericit elementul sacramental și libertatea harismatică.

Sfînta Euharistie este locul în care legătura indivizibilă a lui Hristos și a Duhului Sfânt lucrează în modul cel mai intens. Duhul face prin ea prezent pe Iisus Hristos — comunicîndu-L membrilor Bisericii care se împărțesc cu vrednicie cu această Sfîntă Taină. Duhul Sfânt se pogoară asupra darurilor și asupra comunității întregi, care participă activ — ca trup al lui Hristos — într-o continuă Cincizecime care se perpetuează în Biserică din Euharistie în Euharistie⁴⁴.

Însă numai Biserica prin viața ei sacramentală, sau comunitatea de credință și de dragoste în care sălășluiește Hristos prin Duhul Sfânt, poate primi continuu pe Duhul Sfânt ca Cel ce preface darurile în Trupul și Sîngele lui Hristos și poate preface Biserica însăși, ridicînd-o pe o treaptă mai înaltă în asemănarea cu Hristos⁴⁵.

Întreaga structură sacramentală a Bisericii este determinată de această dublă mediație a lui Hristos în Duhul și a Duhului Sfânt în Hristos; de această dublă prezență reală a Mîntuitorului Hristos și a Duhului Sfânt în ei și prin ei, de întîlnirea cu Tatăl, izvorul și culmea comuniunii trinitare⁴⁶.

42. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii...*, p. 538.

43. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G., t. XXI, col. 1084 D., apud. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii...*, p. 539.

44. Păre Boris Bobrinskoy, *op. cit.*, p. 188.

45. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii...*, p. 547.

46. Păre Boris Bobrinskoy, *op. cit.*, p. 191.

În Biserica Ortodoxă preocuparea de Hristos nu numai că s-a ținut în echilibru cu preocuparea de Duhul Sfânt, dar s-a considerat totdeauna că nu se poate trăi legătura cu Hristos decît în Duhul Sfânt, pentru că în Duhul Sfânt nu se trăiește decît legătura cu Hristos, cu cît se cunoaște mai viu Hristos și se trăiește mai mult în El, cu atît aceasta se face mai mult în Duhul Sfânt; și cu cît are cineva o viață mai duhovnicească, ou atît este mai afectuos atașat lui Hristos. Ortodoxia confirmă prin experiență neîncetată spusele Sfîntului Apostol Pavel: «Nimeni nu poate zice: Domn este Iisus, fără numai în Duhul Sfînt» (I Cor. XII, 3).

Noi credem și mărturisim că Fiul și Duhul Sfînt sînt consubstanțiali și coeterni cu Tatăl.

Dumnezeirea, slava, măreția care aparțin Tatălui, în egală măsură și în mod identic aparțin Fiului și Sfîntului Duh ca persoane egale ale Sfintei Treimi, a căror relație de egalitate, acțiune și reciprocitate perfectă se reflectă și în viața Bisericii.

Duhul Sfînt fiind de o perfectă identitate ființială cu Fiul și cu Tatăl și deci rămînînd în Fiul, pe de o parte rămîne tot așa de transcendent ființei noastre ca și Fiul și Tatăl, iar pe de alta, prin El cunoaștem în mod real pe Fiul și pe Tatăl.

Această cunoaștere și unire a credincioșilor cu Fiul și cu Duhul și prin El cu Tatăl, se realizează în Biserică prin viața ei sacramentală și harismatică unde împărtășindu-ne cu Duhul lui Hristos, ne unim cu Hristos iar prin El, și cu Tatăl.

Învățătura ortodoxă, învățătura Sfinților Părinți despre relația între Duhul și Fiul păstrează atît transcendența divină, cît și unirea noastră cu Fiul prin Duhul, prezenți în mod permanent în Biserică.

Prin prezența nedespărțită a lui Iisus Hristos și a Duhului Sfînt în viața Bisericii, se realizează și o comuniune sobornicească de trăire a credincioșilor cu Hristos și Duhul și prin El, cu Tatăl prin întreaga viață sacramentală a Bisericii lui Hristos care e plină de viață în Duhul, Cel de o ființă cu Fiul și nedespărțit de El.

Biserica fiind înzestrată cu lucrarea permanentă și obiectivă a lui Hristos și a Duhului Sfînt, care se manifestă într-o deplină relație de reciprocitate și împreună-lucrare în toate actele ei sacramentale, este locul unde se trăiește intens această relație de către toți credincioșii care vor să devină părtași ai Împărăției lui Dumnezeu.



Henri de Saint-Blancat, *Le nouveau manuscrit de la Mer Morte*, în «Science et Avenir», nr. 257, Juillet 1968, p. 583—589.

Manuscrisele descoperite în pustiia Qumran de pe țărmul apusean al Mării Moarte, din 1947 pînă astăzi, nu fuseseră scrise pe la 587 î.d.Hr., cînd profetul Iezechiel spunea: «Și a fost peste mine mina Domnului și Domnul m-a dus cu Duhul și m-a oprit în mijlocul unui cîmp plin cu oase de om» (XXXVII, 1 ș.u.). Timp de zece ani, între 1947—1957, nu s-au mai făcut cercetări noi în grotelile de la Qumran, dar în 1967 un nou manuscris a fost descoperit, cel mai lung dintre toate, de 8,60 m, pe cînd cel mai lung cunoscut pînă la acea dată (iunie 1967), «Cartea profetului Isaia», are 7,30 m și este un sul desfășurat și descifrat în întregime. Pînă în 1965 se cunoșteau 160 de texte descoperite la Qumran, cele mai multe fragmente și unele ilizibile; dintre acestea fuseseră identificate: 12 manuscrise la cartea Facerii; 14 la Ieșire; 20 la Deuteronom; 21 la Psalmi; 12 la Profetia lui Isaia. Aceste texte conțin cam două mii de variante față de textul Septuagintei și de textul mazoretic.

Noul manuscris a fost denumit «Sulul Templului», deoarece mai bine de jumătate din text se referă la Templul din Ierusalim. Specialistul ebraist Dr. Yadin relatează în «Revue de Qumran» (nr. 23, febr. 1968) primele constatări cu privire la acest valoros text. Nu se spune cum și unde a fost descoperit anume, ci se descrie metoda desfășurării sulului, operație extrem de dificilă și care reclamă o experiență deosebită. Prima constatare este aceea a lungimii, 8,60 m, depășind sulul Isaia. Sulul era strîns răsucit pe axă, marginile fiind putrezite și transformate pe alocuri într-o materie asemănătoare cu ciocolata topită. Specialistul care a executat desfășurarea, după o tehnică bine cunoscută acum, J. Shenav, a introdus manuscrisul într-o atmosferă cu 75% umiditate, cu scopul de a umezi pergamentul uscat de aproape 20 de secole. Dificultatea era că multe foi se lipiseră atît de strîns unele de altele încît textul nu mai era lizibil și atunci se introduce pentru cîteva minute într-o atmosferă cu 100% umiditate și apoi este pus la frigider pentru o durată asemănătoare. Diferențele de temperatură fac cu puțință detașarea, cu multă precauție, a foilor, salvîndu-se scrierea. Unele foi n-au putut fi totuși desprinse și atunci s-a recurs la metoda fotografierii cu infraroșu, ultraviolet și raze X. Atmosfera umedă a grotelor qumraniene a făcut ca cerneala de pe unele foi să se imprime pe fila din față și atunci s-a recurs la metoda unor serii de fotografii, putîndu-se citi de pe clișeele inverse. După grafia textului s-a constatat că textul a fost executat între prima jumătate a secolului I î.d.Hr. și primele decenii ale secolului următor, grafia fiind denumită «irodiană comună». Ortografia textului indică pe un scrib din secta esenienilor care au activat intens în această perioadă la Qumran.

Dr. Yadin a remarcat la o sumară lectură a «Sulului Templului» că textul conține un număr de reguli religioase, sub forma unor porunci imperioase dictate de Iehova direct lui Moise și sînt scrise la persoana întîi singular. Textul era considerat, la epoca cînd a fost scris, ca făcînd parte din Vechiul Testament, căci atunci cînd reproduce texte biblice cuvîntul Iehova este la persoana întîi: «eu, mie, al meu», scris în grafia obișnuită a timpului și nu în cea paleoebraică. Regulile de igienă sau de comportare din Pentateuh sînt regrupate în textul menționat și li se adaugă reguli noi, mult mai riguroase, în special cele privitoare la curăția femeilor. Altă categorie de reguli sînt privitoare la numărul sărbătorilor și la felul cum trebuie ținute: sărbătoarea vinului nou, a uleiului nou, la 50 de zile după sărbătoarea întîiilor roade ale pămîntului, recoltelor și livezilor. Acest calendar nu era cel al templului, ci unul arhaic, așezat după sărbătoarea primelor

roade. Jumătate din text fiind plin de referințe la templul din Ierusalim, a justificat denumirea dată manuscrisului nou descoperit. Nu este vorba de Templul lui Solomon, cel distrus de babilonienii la 588, nici de cel reconstruit de Zorubabel la 516, sau de «cel de al treilea templu» construit de Irod cel Mare, în care a intrat și Domnul Iisus. Textul se referă la un templu ideal, așa cum esenienii ar fi vrut să existe în realitate la Ierusalim, nu ca cel existent, aflat pe mina sectei fariseilor, pe care ei îl ocoleau.

Templul esenian trebuia să aibă trei curți interioare, nu două, ca cel irodian; se prevăd dispoziții precise cu privire la serviciile religioase, la sacrificii și la uneltele de sacrificiu. Curțile templului, cu laturi pătrate, respectiv de 110, 220 și 700 m, au câte 12 porți de acces, cea exterioară și cea din mijloc, câte una de fiecare trib al lui Israel. Se prevăd reguli numeroase privind purificările celor ce merg la templu, la leproși și la infirmi. Regele trebuia să aibă o gardă de 12.000 de soldați, iar în caz de război putea face mobilizarea forțelor de rezervă, treptat, în raport cu gradul de gravitate, întâi o zecime, apoi o cincime, o treime și dacă se ducea un război greu putea face mobilizarea generală, jumătate din oameni ca luptători, iar cealaltă jumătate la paza frontierelor și a cetăților.

Acestea sînt primele observații cu privire la acest nou sul esenian; traducerea lui integrală și studiul amănunțit vor releva desigur și alte aspecte importante pentru filologia și exegeza textelor biblice, aducînd în același timp și noi date asupra acestei secte iudaice, cu care a avut contingențe și ultimul profet al Vechiului Testament, Sfîntul Ioan Botezătorul, și la care se referă unele texte din Noul Testament. — (Al. A. B.).

Constantin Daniel, *Une mention paulinienne des essnéniens de Qumran*, în «Revue de Qumran», tom. V, fasc. 4, nr. 20 juillet 1966, p. 554—567.

Urmărește cercetările sale pentru identificarea numirilor sub care sînt desemnați esenienii în cărțile Noului Testament, cunoscînd că atît în scrierile epocii, cît și în textele descoperite la Qumran esenienii sînt desemnați sub foarte multe numiri comune (ca: oamenii sfatului lui Dumnezeu, fiii luminii, oamenii care înțeleg, membrii comunității, fiii adevărului, fiii alianței fiilor Țadok, convertiți din deșert, voluntari ș.a.). Însă numirea cea mai comună sub care sînt desemnați cel mai adesea membrii obișnuiți ai sectei este ebraicul «harabbim» care «este un termen tehnic pentru a desemna pe adepții sectei» și a fost tradus în general prin «cei numeroși».

Numirea «harabbim» este folosită de 27 ori în *Regula Comunității* și de 4 ori în *Documentul din Damasc*. Numirea, în traducerea ei grecească (oi pleiones — comparativul plural de la adjectivul «polys»), este întîlnită și în operele lui Iosif Flaviu.

Sub forma gradului pozitiv a adjectivului* «polys» — «oi polloi» termenul «cei numeroși», «cei mulți» este întîlnit în Epistola II către Corinteni II, 17: «ougar esmen ôs a polloi kapélevantes ton logon tou Theou» («căci noi nu sîntem ca «cei numeroși» (cei mulți) care falsifică cuvîntul lui Dumnezeu»).

Termenul «oi polloi» (nominativ masculin plural de la «polys» luat substantival), avînd sensul de «masă», «mulțime», corespunde exact adjectivului ebraic «harabbim» (plural articular de la «rab»). iar contextul în care se încadrează II Cor. II, 17, justifică întru totul traducerea lui prin «cei numeroși», înțind pe membrii sectei eseniene de la Qumran.

Autorul întreprinde o amănunțită demonstrare asupra folosirii în textele biblice din Vechiul și din Noul Testament, în scrierile lui Iosif Flaviu, în scrierile rabinice și, oprindu-se îndeosebi la compararea textelor pauline, concludă, datorită faptului că numai în II Cor. II, 17 adjectivul «oi polloi» întrebunțat substantival face abatere de la regula sintactică ce impunea însoțirea lui de un genitiv partitiv determinativ al celor desemnați prin «oi polloi», determinarea lui fiind făcută prin context (nu prin genitiv partitiv).

De aceea expresia «oi polloi» însoțită de explicația contextuală: «kapèlevontes ton logon tou Theou» constituie menționarea esenienilor de la Qumran («cei numeroși care falsifică cuvântul lui Dumnezeu») și dovedește că expresia aceasta era suficientă pentru ca corintenii să înțeleagă că este vorba de esenienii de la Qumran ale căror învățături reiese că le erau cunoscute.

Constantin Daniel, *Une mention des esséniens dans un texte syriaque de l'Apocalypse*, în «Le Muséon», revue d'études orientales, Louvain, tom. LXXIX (1966), p. 155—164.

Absența numelui esenienilor din Noul Testament, din cele două Talmuduri, din cărțile apocrife sau pseudoeigrafice și din textul manuscriselor descoperite la Marea Moartă nu ar părea atât de categorică dacă s-ar cunoaște numele ebraic sau aramaic sub care erau cunoscuți sau cu care se numeau esenienii înșiși — nume care au fost traduse în grecește — și care să corespundă numelor grecești «essènoi» și «essaioi» (la Iosif Flaviu și Filon) și numelui latin «esseni» (la Pliniu cel Bătrîn). Căci dacă esenienii nu sînt numiți cu numele de «esenieni» în textele amintite, ei pot fi numiți cu numele ebraic sau aramaic în forma lor tradusă în grecește.

4. Autorul, urmărind să precizeze acești termeni sub care erau desemnați esenienii, se oprește de astă dată la cercetarea textului din Apocalipsă XXII, 15, în textele în limba siriacă, încă netraduse în grecește. Spre deosebire de textul recept care la începutul versetului are: «afară *ciinii*...», textul siriac are: «afară *toți profeții*...» sau «*toți văzătorii*...» redat prin termenul aramaic «hazoiiai» (plural de la «hazoi» care înseamnă văzător, spectator; înțelept, profet); iar în alte texte «hezana» (care înseamnă de asemenea «văzător, profet». Așadar «hazoiiai» și «hezana» sînt corespondenții aramaici ai termenilor grecești «essaioi» și «essènoi», care determină pe esenieni.

Însă pentru ca această etimologie să fie cu totul valabilă, este necesar să constatăm dacă termenii în cauză se întîlnesc în textele descoperite la Qumran, adică în textele esenienilor înșiși.

Între multele numiri pe care și le atribuie esenienii în textele de la Qumran nu se întîlnesc termenii aramici, dar se întîlnește termenul ebraic «hoze», care corespunde aramaicului «hazoiia» și grecescului «essaioi». Termenul ebraic este folosit îndeosebi la plural «hozei», desemnînd pe «văzătorii», care vîd, cunosc ceea ce nu poate fi cunoscut în mod obișnuit: numele exacte ale îngerilor, acțiuni, evenimente viitoare. Autorul aduce în legătură cu aceasta mărturia din Iosif Flaviu, din Sfîntul Chiril al Alexandriei și din Sfîntul Ipolit, precum și din numeroasele comentarii la cărțile profetice, din scrierile apocrife — scrise de esenieni —, care cuprind îndeosebi profeții și viziuni eshatologice (Cartea Enoh, Cartea Jubileelor, Testamentul celor 12 patriarhi, Descrierea noului Ierusalim, Apocalipsa lui Noe, Apocalipsa lui Lamech etc.).

Remarcînd că termenul aramaic «hazoiia», ca și ebraicul «hezo» înseamnă literal «cel ce vede»; că majoritatea denumirilor și interpretarea dată acestora de către esenieni în manuscrisele de la Qumran sînt legate direct de «acțiunea de a vedea» (de exemplu în numirea «adevărata Israel» esenienii interpretau pe «iș-ra-el» ca «cel ce a văzut pe Dumnezeu» nu ca «cel ce a luptat cu Dumnezeu»); că numirea «profeți, văzători» convine perfect esenienilor, singura seacă din Palestina în sinul căreia se practica profeția, înainte de Sfîntul Ioan Botezătorul; că fonetic termenii aramaici corespund celor grecești care numeau pe esenieni: «hazoiia» corespunzînd termenului «essaioi», iar «hezana», termenului «essènoi»; că termenii «profeți» «văzători» sînt des folosiți în textele desemnînd pe esenieni, — autorul concludă că «pare îndeajuns de probabil că cei doi termeni aramaici constituie adevărata etimologie a numelui «esenieni» și că termenul siriac «hazoiiai» din textul siriac al Apocalipsei (XXII, 15) care poate fi tradus «afară... toți profeții (toți văzătorii)», desemnînd desigur pe esenieni. Identificarea aceasta poate fi confirmată de textul versetului 14 din același

capitol: «fericiți cei ce-și spală veșmintele în sângele Mielului», care ar constitui o aluzie la esenieni care purtau haine albe; aceeași aluzie se întâlnește — și mai directă — în cuvântarea de pe Munte (Matei VII. 15) unde Mântuitorul vorbește de «hainele» profeților falși, albe ca lina oilor (aluzie confirmată și de texte din Cartea lui Enoch).

Așadar esenienii sînt menționați în Noul Testament prin diferite numiri care determină pe «falșii profeți» (Matei VII, 15, 22; I Ioan IV, 1; II Petru II, 1). În legătură cu aceasta se poate spune că termenul siriac «hazoia» din textul siriac al Apocalipsei XXII, 15 constituie dovada că acest text reprezintă o redacție anterioară celei din textul recept al Apocalipsei, întrucît «în redacțiile mai tîrzii ale textelor siriace expresia «kull hazoia» (toți esenienii) a fost înlocuită cu «kalbe» (cîinii). Logica acestei înlocuirii poate fi înțeleasă dacă se ține seama că «Sfîntul Apostol Petru (II Petru 'II, 22) numește pe «falșii profeți» — «cîini» și citează proverbul «cîinele se întoarce la vîrsătura sa» (Prov. XXVI, 11) pentru a arăta că în chip neîndoielnic «falșii profeți» se întorc la vechile lor învățături.

Constantin Daniel, *Esséniens, zélotes et sicaires et leur mention par paronymie dans le Nouveau Testament*, în «Numen», international Review for the History of Religions, issued by the international Association for the History of Religions, vol. XVIII, fasc. 2 august 1966, p.88—115.

Pornind de la faptul că trei secte iudaice nu sînt numite pe numele lor în cărțile Noului Testament, nici în scrierile contemporane, nici în textele talmudice și nici în textele descoperite la Qumran, autorul înfățișează la început situația istorico-politică din societatea iudaică din vremea Mîntuitorului, în care au luat naștere, au activat, au fost reprimat și apoi prigonite sectele teroriste: zeloții, sacherioții (sicarii) — urmăriți de autoritățile romane și de aliații acestora principii din casa lui Irod — și esenienii — urmăriți de teroarea șefilor religioși ai Templului, saducheii, bătrîinii, cărturarii și marii preoți.

După aceea analizează din punct de vedere lingvistic texte din Evanghelii în care Mîntuitorul, vorbind în limba aramaică, dialectul palestinian, și folosind stilul oral cu echilibrul paralelismului membrilor a putut desemna aceste secte prin paronimii, prin jocuri de cuvinte, fără să le trădeze numele real.

Din demonstrarea sa, făcînd cu competență și cu stăruință, autorul conchide că este probabil că Mîntuitorul a vorbit în chip enigmatic și «cifrat» despre aceste trei secte, pentru că El nu dorea să le numească pe adevăratul lor nume, de îndată ce ei înșiși voiau să rămînă ascunși, să se păstreze în secret. Totuși este cu putință ca folosirea jocului de cuvinte în vorbirea Mîntuitorului, în cazurile cercetate, să fi avut — așa cum avea în Vechiul Testament — un sens de dezaprobare, de depreciere, un sens peiorativ. — (O. P.);

Virgil Molin, *Xilografii Petru Papavici-Rîmniceanu, inovatorul artei de a ilustra cărți bisericești*, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 3—4, p. 199—210.

Necesitatea de a ilustra cartea tipărită, pentru a o face la fel de atractivă cum erau manuscrisele miniaturale, a dus la confecționarea așa-numitului clișeu-purtător de imagine și apt a fi reprodus prin tipărirea la presă — la început din lemn, iar mult mai tîrziu din zinc. În acest fel xilografura a devenit o artă auxiliară a tehnicii tipografice, și a cunoscut o dezvoltare și o desfășurare surprinzătoare de vastă, în special în centrele tipografice importante. Unul din aceste centre a fost Rîmnicul din Țara Românească, ai cărui meșteri de seamă — tipografi și xilografi — și-au adăugat numele «Rîmniceanul».

În studiul său, autorul se ocupă de Petru Papavici-Rîmniceanul, «creator de stil și de școală proprie», care a dus «faima destoiniciei tipograficești și a locului de origine, iar ca gravor (xilograf) a rămas un as între ași».

Urmărind activitatea lui Petru Papavici, autorul semnalează că el nu seamănă nici o carte ieșită din teascurile de la Rîmniceanul, deși semna cu titlul de «Rîmniceanul»; prima dată el apare ca meșter tipograf și gravor la Blaj, semnând *Evangelia din 1765* ieșită din tipografia seminarială a Eparhiei greco-catolice.

Autorul face o documentată incursiune în istoria tipografiei înființată la Blaj după înfăptuirea uniției cu scopul de a sustrage pe uniți de sub influența cărților ortodoxe tipărite în țările române. Pentru aceasta au fost adunate la Blaj elementele cele mai valoroase din centrele tipografice din țările române. Așa apare la Blaj Petru Papavici-Rîmniceanul, folosit în special ca gravor, ca xilograf între alți xilografi existenți acolo, — trebuie semnalat îndeosebi precursorul lui Petru Papavici, călugărul Vlaicu, a cărui xilogravură «este atât de realistă, încît s-ar putea confunda cu o gravură de artă xilografică de spița vederilor din zilele de azi».

Petru Papavici-Rîmniceanul continuă drumul prefigurată de Vlaicu, dus ou vădit elan în căutarea noului, pe care-l va realiza neținându-se legat de manierele arhiaplicate, ci impunând personalitatea sa artistică, viziunea sa artistică proprie, manifestând trei particularități distinctiv: *folosirea elementului autohton, orientarea spre realism și tratarea grafică stilizată*, ceea ce conturează o forță de creație originală și o demnitate artistică proprie, fiind primul xilograf bisericesc, ale cărui opere trebuie așezate printre valorile noastre artistice originale.

În continuare autorul urmărește exemplificarea celor afirmate, analizând aplicarea talentului lui Petru Papavici-Rîmniceanul practicat în toate aspectele domeniului tehnic al gravurii în lemn și în metal, în care el a realizat expresii și forme grafice *inovatorii*, punînd astfel început unei *perioade noi* în arta *gravurii* autohtone.

După o prezentare a activității centrului de gravură în lemn de la începutul secolului al XIX-lea la Mînăstirea Neamț — care are directă și organică legătură cu arta lui Petru Papavici-Rîmniceanul —, autorul se oprește asupra activității de iconar a acestuia, arta în care s-a dovedit de asemenea a fi un original.

Studiul se încheie cu semnalarea contribuției artei lui Petru Papavici-Rîmniceanul — arta care a găsit o reluare pe plan internațional după un veac și jumătate — la grafica modernă dintre cele două războaie mondiale.

În lumina acestora, regretatul Virgil Molin concludă că «în ceea ce privește ilustrarea biblică se poate vorbi de o autentică artă *xilografică arhaică românească*, rezultată dintr-un complex de inspirație creatoare proprie și că deci în trecut nu ne-am rezumat orizontul numai la simple și servile preluări de valoare minoră din surse intermediare slavo-bizantine».

Pr. D. Bălașa, *Fost-a localitatea Rîmești (Horezu), la anul 1657, «un oraș mic?»*, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 3—4, p. 249—250.

Interpretînd textul însemnărilor făcute de Paul de Alep (în *Călătoriile patriarhului Macarie de Antiohia în țările române, 1653—1658*, traduse în englezește și apoi din englezește în românește de Emilia Cioran, București, 1960, p. 175—176), autorul face aceste interesante observații: 1) Localitatea «Rîmschti» a fost greșit identificată cu «Rîmniceanul», căci din context el se identifică perfect cu Rîmeștii de Horez; 2) pentru precizarea dacă Rîmeștii a fost desemnat în adevăr la 1657, ca un «oraș mic» este nevoie să se consulte textul original; 3) cronologic vizita la Rîmești a avut loc joi, 9 iulie 1657, cînd mitropolitul Ștefan era din nou în scaun; deci construcția fundației bisericii Rîmești-Bălănești a început în 1657; 4) în Rîmniceanul-Vilcii nu există o biserică ridicată de mitropolitul Ștefan.

Dan Simonescu, *Ioan Bianu-Bibliograf* (Extras din «Studii și Cercetări de Documente și Bibliologie», nr. 2—3/1967, p. 183—190. Academia R. S. România, Centrul de Documentare Științifică, Biblioteca Academiei R. S. România, București, 1967.

Prof. Dr. docent Dan Simonescu dedică aceste pagini comemorative lui I. Bianu, «fruntea bibliotecarilor români», model pentru lucrătorii de atunci și de azi din Biblioteca Academiei.

La 13 februarie 1935 (data morții lui Bianu), Biblioteca Academiei Române avea vârsta de 68 de ani. Dintre acești ani, ilustrul dispărut, o slujise 58. Munca de îmbogățire a Bibliotecii cu colecții și materiale rare, Bianu a început-o chiar din 1879.

La numirea sa ca bibliotecar la Academie, Biblioteca totaliza 3000 de volume. Datorită inițiativei lui I. Bianu și a lui D. A. Sturdza, Biblioteca a crescut la 50.000 de volume prin înglobarea fondului Bibliotecii Centrale. Iar în 1904 când Bianu își rostea discursul de recepție la Academie, Biblioteca totaliza peste 100.000 de volume tipărite, peste 4000 volume manuscrise, peste 30.000 documente românești, o însemnată colecție de monede românești, și una din cele mai mari colecții de stampe, de portrete, de hărți geografice privind istoria patriei noastre.

Pasiunea adunării și lecturii cărților și manuscriselor vechi fusese insuflată lui Bianu de profesorii săi — Cipariu și Moldovănuț — încă din perioada studiilor de la Blaj (pînă la 1876). I. Bianu a fost totdeauna convins de faptul că, «studiul trecutului neamului, al limbii și literaturii și al instituțiilor lui, fără o bibliotecă bogată și bine organizată, nu se poate face».

Dintre colaboratorii primei sale etape de activitate sînt amintiți: Nerva Hodoș (1869—1913), Auxențiu Petruțiu (1842—1899), Ștefan Orășanu (1869—1903), Al. Sadi Ionescu (1873—1926), Al. T. Dumitrescu (1879—1919).

O problemă ce s-a ridicat pentru Bianu încă din 1894 era *catalogarea* pe care a conceput-o ca mijloc de *informare*, ca *operă bibliografică*.

Planul grandioasei sale activități de bibliograf a fost expus în ședința Academiei din 25 februarie 1895. Acest plan bibliografic Bianu și l-a întocmit în raport cu principiile și metodele bibliografiei moderne. «Bibliografia românească», din punct de vedere al dezvoltării istorice a culturii și literaturii noastre, se împarte în trei clase de cărți: I. Cărțile vechi de la 1507 pînă la 1830; II. Cărțile moderne de la 1831 pînă astăzi; III. Cărțile străine privitoare la români».

În conformitate cu acest plan, I. Bianu, N. Hodoș și apoi Dan Simonescu au întocmit *Bibliografia românească veche* în 4 volume (1903, 1910, 1936 și 1944). Materialele din cea de a doua «Clasă» se înfăptuiesc în zilele noastre.

Au continuat să apară *Catalogul manuscriselor românești* (din Biblioteca Academiei) în 3 volume (apărut în 1907, 1913 și 1931) alcătuit de I. Bianu, R. Caracăș și Gh. Nicolăișca.

A inițiat *Catalogul manuscriptelor grecești* (din Biblioteca Academiei), elaborat de Const. Litzica și Nestor Camariano, în 2 volume (1909, 1940).

A mai coordonat și lucrarea bibliografică *Publicațiunile periodice românești* (ziare, gazete, reviste); *Catalog alfabetic, 1820—1906* (apărut în 1913), elaborat de Nerva Hodoș și Al. Sadi Ionescu; *cataloge ale fondurilor*, nenumărate prefețe și lămuriri date la toate lucrările bibliografice inițiate, dirijate și controlate de el.

O activitate bibliografică rodnică de mare însemnătate națională, iată trăsătura esențială a îndelungatei activități a lui I. Bianu de la Biblioteca Academiei.

Vladimir Dogaru, *Curentul literar de la Junimea* (Extras din culegerea «Limbă și literatură», vol. XVI), București, 1968, 18 p.

Autorul consacră acest studiu dens celei mai puternice mișcări literare din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, — Junimea.

Ideea de la care pleacă profesorul Vladimir Dogaru în redactarea temei propuse este aceea că o mișcare literară nu se naște și nici nu durează fără «comunitatea de afinități spirituale». La Junimea a existat «o vie și permanentă comunitate de afinități spirituale», cu precădere la Eminescu, Creangă și Caragiale. «Ca să ne referim doar la această trinitate genială». Elementul suprem care a unit pe scriitorii societății Junimea a fost setea de frumosul absolut. Și Eminescu și Creangă, și Caragiale au avut în sufletul lor, ca o stare nativă, setea de frumosul absolut. Această i-a făcut să se simtă așa de puternic stăpîniți de ea, «ca de un crez sfînt, fără de care făurirea frumosului nu e cu putință».

Era și firesc ca junimiștii adepți convinși ai frumosului absolut să se întrebe: *Ce este frumosul? Care sînt izvoarele lui?* Răspunsul dat de Maiorescu în *Condițiunea ideală a poeziei* (partea a doua a studiului: *O cercetare critică asupra poeziei române de la 1867*, publicată în «Convorbiri literare», I, 1 martie 1867) «Ideea sau obiectul exprimat prin poezie este tot un simțămînt sau o pasiune și niciodată o cugetare exclusiv intelectuală sau care ține de tărîmul științific, fie în teorie, fie în aplicare practică». Pentru a fi și mai pe înțeles, Maiorescu conchide: «Prin urmare, iubirea, ura, tristețea, bucuria, disperarea etc. sînt obiecte poetice; învățătura, preceptele morale, politica etc. sînt obiecte ale științei și niciodată ale artelor...».

Autorul cercetează apoi un alt element comun scriitorilor de la Junimea: prețuirea folclorului.

În continuare, autorul infirmă, rînd pe rînd, acuzațiile ce s-au adus lui Maiorescu în legătură cu creația artistică și conchide că «Tendința neconținută către perfecțiunea artistică, către frumosul absolut — iată marea lecție ce se desprinde din curentul literar de la Junimea». — (Ioan F. Stănculescu).

Aurelian Sacerdoțeanu, «*Procelnicul*» o instituție medievală românească. Din istoria relațiilor româno-turcice, extras din «Analele Universității București», Seria Științe sociale-istorice, XV (1966), p. 49—58.

Intenția autorului este să reconstituie originile și trecutul unei instituții, care, fiind generală la străromâni într-o vreme foarte depărtată, s-a menținut în formele sale primare la românii din dreapta Dunării asupra cărora nu a mai acționat «ciobanul»; în schimb evoluția ei maximă s-a încheiat în stînga Dunării, pe pămîntul scumpei noastre Moldove eliberată de sub stăpînirea oamenilor stepei. Oamenii locului i-au iubit sau nu pe acești dominatori (cazari, pecenegi, cumani sau tătari), care le luau acest tribut în «bucate» nu putem ști. Băstinașii n-aveau interes să-și consemneze faptele, sau nu o puteau face, ne e tot una. Ne mulțumim acum cu puținele urme ce ne-au rămas dincolo de voința sau neputința lor, dar care arată că în acele condiții oamenii locului, antecesorii noștri, au continuat să trăiască. Și aceasta ne este destul. «Procelnicia» o subordonată sa «celnicia» sînt dovezi sigure care pun în lumină relațiile seculare existente între popoarele turcice (cazari, pecenegi, otomani, tătari) și oamenii acestui pămînt, ai acestei țări care nu voiau decît să trăiască.

«Istoria realității sociale și politice din trecut nu trebuie să ne înspăimînte și cu atît mai mult nu este necesar să o ocolim sau să o mistificăm. Totul trebuie explicat... prin realitatea vieții istorice însăși. Procelnicia este una din aceste vechi realități istorice».

În cercetarea instituției «procelniciei», autorul pornește de la baza teoretică pe care a avut-o în vedere B. P. Hașdeu, cînd vorbește de chestiunea mult discutată a continuității noastre pe acest pămînt: «Noi persistăm a crede că studiul metodic al limbii române, în toate fazele și după toate dialectele, limpezeste și nu va înceta a limpezi această chestiune mai mult decît orice text istoric». De aceea pentru reconstituirea vechii instituții românești a «procelnicului», care a putut lua naștere «cel mai tîrziu în secolul al IX-lea și a durat efectiv pînă în

secolul al XIV-lea» și pe care documentele scrise o arată ca dispărută la începutul secolului al XV-lea în Moldova — deși «limba vorbită și toponimia dovedesc a fi mult mai răspândită», iar în forme primare dăinuie pe alocuri și astăzi —, autorul recurge mai întâi la analiza etimologică a cuvîntului «procelnic» și, apoi la cercetarea împrejurărilor istorice în care a luat naștere, s-a dezvoltat și a încetat a mai circula.

Constatată documentar în vremea lui Alexandru cel Bun — în timpul căruia, între 1404—1423, apare de mai multe ori numele *Stoian procelnic* sau numai *procelnic* — instituția procelnic se încadrează în vîrfurile boierimii moldovene. Iar în următoarele două secole, documentele vor aminti numai de fiii și urmașii «procelnicului» fără a mai aminti demnitatea însăși. Reiese așadar că această funcție sau demnitate a dispărut o dată cu consolidarea statului moldovean.

După ce consemnează netemeinicia asimilării procelnicului cu «logofăt-diac» — care a satisfăcut exigențele cercetărilor din trecut, autorul, socotind că «pentru înțelegerea acestui cuvînt este necesară desfacerea lui în părțile componente, care sînt lesne de observat și deci de explicat», cercetează rezultatele acestei analize etimologice, făcute de diferiți lingviști, români și străini.

Din această cercetare sînt reținute constatările următoare: 1. etimologia cuvîntului «*celnic*» este încă nesigură: dacă derivă de la «*celo*» — «frunte» (aflat atît în partea slavă cît și în neoslavă) atunci sensul general trebuie să fie de «fruntaș», iar dacă presupunerea că derivă din latinescul «*celsus-excelsus*» — «înalt, mare», atunci în paleo-slavă a venit din limba latină; 2. Deși «*celnic*» este amintit ca apelativ pentru «*stratigos*» la bulgari, totuși el nu se întilnește la bulgari și nici la sîrbi vechi, dar este răspîdit la aromâni în general la toți vlahii din peninsulă, ca și în Ungaria sudică, cu sensul de șef de comunitate păstorească; 3) în nici o parte celnicul nu a avut caracter ostășesc, ci numai păstoresc.

Din cercetarea împrejurărilor istorice în care a ființat procelnicia, rezultă că «*celnicul*» reprezintă o instituție specifică românească foarte veche, legată de ocupația crescătorilor de vite în general. «Dacă se admite derivarea termenului din paleoslavă «*celo*» el însuși de origine latină, atunci apariția lui trebuie pusă în vremea simbiozei româno-slave, cînd celnicul avea sarcina să țină răbojul vitelor unui cătun în vederea asigurării cotei ce trebuia dată șefului dominator», care nu era de origine slavă, căci «slavii l-ar fi arătat prin alt apelativ». Faptul că termenul «*celnic*» s-a păstrat într-o limbă neoslavă, la sîrbi, dar «întotdeauna în referire la vlahi sau români, arată că el a apărut în zona nu numai ocupată de slavi, dar locuită de străromâni».

În ținutul ariului carpatic, unde relațiile cu migratorii au dăinuit patru-cinci secole, știrile istorice vorbesc numai sporadic de existența unor popoare locale. Între asemenea mărturii istorice se înscrie instituția «procelnicului» moldovean, apărută ca urmare și relațiilor între dominații (români) și dominatorii migratori (în special turcomani), și încetînd să existe o dată cu înființarea statelor românești. Între instituțiile existente în această vreme, *celnicia* se dezvoltă de la responsabilitatea asupra unui cătun — cum o atestă mărturiile vechi — la «o dregătorie de răspundere colectivă pentru o organizație mai mare, obște sau țară. Augmentativul *pro* din *procelnic* constituie o dovadă»: *procelnicul*, adică *mai-marele peste celnicii*» care aduceau turmele de oi strîne din «țară» și predate drept tribut stăpînilor din stepă» de către *procelnicul* așezat la centrul, la capitala țării — în speță Iușii, lîngă care satul *Procelnicii* aparținea celui *Stoian procelnic*. Poziția socială a celui dintîi *procelnic*, și singurul cunoscut documentar, întărește aceste concluzii.

Dispărută, către sfîrșitul secolului al XIV-lea, cînd relațiile politice și sociale nu au mai avut nevoie de această dregătorie, procelnicia «rămîne o importantă instituție medievală care ilustrează o pagină din istoria politică, economică și socială a poporului român». (O. P.).

Prof. Dr. Docent Dan Simonescu, *Cronicarul Matei al Mirelor în raport cu «Istoria paralelă» a lui Axinte Uricarul*, în «Glasul Bisericii», XXVII (1968), nr. 3—4, p. 436—456.

Acest studiu deosebit de interesant și temeinic documentat urmărește și reușește să facă lumină în importanta problemă de istoriografie românească privitoare la raporturile între două cronici — una scrisă în Țara Românească și alta în Moldova — care tratează, în parte, aceeași perioadă (de la 1602 până la 1618).

La început studiul prezintă pe larg viața lui Matei al Mirelor, «unul din grecii împămîntenii cultural la noi, o figură impunătoare prin activitatea sa de cronicar, versificator și scriitor religios», care a trăit în Țara Românească în prima jumătate a veacului al XVII-lea, ajungînd egumen la Mînăstirea Dealu.

Autorul se ocupă apoi de valoarea literară și istorică a principalei opere (scrisă în grecește) a lui Matei al Mirelor: *Istoria celor petrecute în Țara Românească de la Șerban Vodă pînă la Gavriil Vodă, care domnește acum*. Lucrarea se referă la istoria politică și bisericească a românilor și a fost scrisă de Matei al Mirelor în vremea cînd era egumen la Mînăstirea Dealu.

În partea a doua studiul, după ce prezintă viața și activitatea lui Axinte Uricarul cronicar moldovean, care ar fi scris *Istoria paralelă a Țării Românești și a Moldovei* — o «vastă compilație a cronicilor muntene și moldovene pînă la 1723»; și după ce descrie manuscrisele nr. 2591 și nr. 5367 descoperite în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România în care se află *Istoria paralelă*, studiul comparat, — punînd în paralele pasaje din *Istoria* lui Matei al Mirelor și din *Letopisețul cantacuzinesc*, precum și din *Istoria* lui Matei al Mirelor și din *Istoria paralelă* atribuită lui Axinte Uricarul. Din această comparație reiese că în *Istoria paralelă a Țării Românești și a Moldovei* autorul ei: ipotetic, Axinte Uricarul «intercalează *Istoria* lui Matei în cronica Țării Românești (pentru perioada respectivă) din *Istoria paralelă a Țării Românești și a Moldovei*, folosind fie textul grecesc al *Istoriei* lui Matei al Mirelor, fie o traducere mai veche a ei».

După aceea, într-o analiză aprofundată, autorul studiului demonstrează pe larg — atît în cuprinsul studiului cît și prin probele pe care le reproduce în anexe — că *Istoria paralelă*, compilată probabil de Axinte Uricarul, este total dependentă de *Istoria* lui Matei al Mirelor pentru domniile lui Radu Șerban, Radu Mihnea, Alexandru Iliș și Gavriil Movilă.

În ultima parte a studiului autorul aduce dovezi despre importanța pe care o are *Istoria Țării Românești* scrisă de Matei al Mirelor pentru istoria românilor și a popoarelor balcanice aflate sub stăpînire turcească, precum și importanța ei cu privire la cunoștințele de geografie balcanică.

Pavel Chihăia, *Un sculptor român din epoca brîncovenească: Lupu Sărățan*, extras din «Revista Muzeelor», an. V (1968), nr. 1, p. 17—22.

Insemnarea aceasta, însoțită de cinci reproduceri fotografice, studiază primele încercări de reprezentare sculpturală de animale și oameni în bisericile românești, în epoca lui Constantin Brîncoveanu: stilul-atlant «Samson și leu» aflat în Muzeul Mogoșoaia și provenind de la Mînăstirea Rîmnicu-Sărat; consola antropomorfă de la Mînăstirea Negru Vodă din Cîmplung-Mucel; și alte pietre sculptate din incinta Mînăstirii Negru Vodă și a bisericii Bărăției din Cîmplung.

Analiza comparativă a acestor sculpturi umane — decorații arhitecturale puțin obișnuite pentru Țara Românească de la sfîrșitul veacului al XVII-lea — indică, prin însăși raritatea lor, mîna aceluiași autor, care a lucrat, în cazul stilului-atlant de la Rîmnicu-Sărat după o gravură occidentală, iar în cazul consolei antropomorfe de la Cîmplung, după natură.

Autorul reușește să demonstreze că lucrările sculpturale în genere se datorau unei echipe de meșteri cu sediul la Râmnicu-Sărat, care lucrau sub conducerea «ispravnicului Lupu Sărățan» (din Râmnicu-Sărat), care a executat personal sub influență apuseană sculpturile de animale și umane din bisericile românești, în epoca de mari prefaceri a lui Constantin Brâncoveanu, caracterizată și prin «îngemănarea caracterelor chirilice cu cele latine, precum și a anului bizantin cu cel occidental din inscripții», precum și prin acest «efort de reprezentare în piatră a chipului uman, evitat de Biserica Răsăriteană...», de transpunere în universul tridimensional a unor reprezentări pe suprafețe».

În acest fel «experiențele plastice ale meșterului Lupu Sărățan marchează în realitate începuturile sculpturii în «ronde bosse» din Țara Românească. — (O. P.).

Radu Crețeanu și Pr. Marin Braniște, *Biserica de lemn din Drăganu-Argeș*, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 3—4, p. 254—257.

Biserica din satul Olteni din comuna Drăganu-Argeș ocupă — împreună cu biserica din Jupinești — un loc aparte între bisericile de lemn din zona Piteștilor, prin ridicata lor valoare arhitectonică și artistică și prin informațiile ce aduc în legătură cu întemeierea lor și cu trecutul satelor respective.

În continuare autorii prezintă succint și bine întemeiat particularitățile bisericii din Drăganu-Argeș din punct de vedere arhitectonic (plan cu naosul supra-lărgit, cu amenajarea unei nișe în dreapta proscomidiei și alinierea neobișnuită a pridvorului pe naos, care se află retras față de ambele camere — dispoziție neîntâlnită la nici o altă biserică din Țara Românească); al decorației exterioare indeosebi, și al decorației interioare.

Sînt analizate de asemenea inscripțiile de pe pereți, de pe icoane și de pe cărțile de cult.

Între datele referitoare la întemeierea bisericii și la trecutul satului Drăganu, autorii analizează îndeaproape testamentul ctitorului Ilie «dascălul» care a lăsat în plină proprietate întreaga sa moșie locuitorilor satului în mijlocul căruia se afla biserica «înscriindu-se astfel printre precursorii cei mai timpurii ai ideii și acțiunii de împrăștiere a țăranilor».

Patru planșe —, în care se reproduce: biserica, planul bisericii, un detaliu arhitectonic și inscripția grecească din altar, însoțesc textul.

Const. C. Giurescu, *Valoarea istorică a tradițiilor consemnate de Ion Neculce* (Extras din volumul «Studii de folclor și literatură»), București, Editura pentru literatură, 1968, format 13×20, 64 p.

Pornind de la articolul lui Nicolae Bălcescu: *Cuvînt preliminar despre izvoarele istoriei românilor* (publicat în primul volum al «Magazinului istoric pentru Dacia» din 1845), după care «poeziile și tradițiile populare» alcătuiau prima din cele cinci categorii ale izvoarelor istoriei noastre, și arătînd diferitele păreri despre valoarea istorică a tradițiilor istorice transmise oral din generație în generație și consemnate, la un moment dat în scris, — autorul socotește că «se impune o examinare atentă a fiecărei tradiții spre a putea stabili partea mai mare sau mai mică de adevăr pe care o cuprinde», urmînd *proveniența* tradiției, *interesul* celui ce a consemnat-o și *răstimpul* între momentul formării tradiției istorice și momentul conservării ei în scris.

Trecînd la cercetarea atitudinii cronicarilor români față de tradițiile istorice în circulație în vremea lor, autorul constată că «unii au acordat mai multă crezare tradițiilor încorporîndu-le în cronicile lor, alții le-au acordat mai puțină crezare, acceptînd pe unele și eliminînd altele.

Pentru Ion Neculce însă tradițiile istorice au constituit o preocupare însemnată: «el le strânge cu grijă din letopisețele predecesorilor, adică în primul rînd din Letopisețul moldovenesc al lui Eustratie logofătul, apoi din spusele bătrînilor». În selectarea tradițiilor, Neculce așază la începutul cronicii sale «ca un fel de introducere» pe acelea de al căror adevăr este convins, lăsînd totuși ca «Ce, cine va vre să le creadă, bine va fi, iar cine nu le va fi voia, așa va face».

După aceasta autorul trece propriu-zis la dezvoltarea subiectului său despre valoarea istorică a tradițiilor consemnate de Neculce, folosînd cu pricepere datele extrase din documente de arhivă, din cronici și din lucrări de specialitate.

În general tradițiile sau «cuvintele» cuprinse în toate edițiile letopisețului lui Ion Neculce sînt 46, numite «O samă de cuvinte ce sînt auzite din om în om de oameni vechi și bătrîni», cu accentul pe transmiterea orală. Aceste tradiții se împart: în tradiții referitoare la perioada mai veche — de la «descălecat» pînă la domnia lui Vasile Lupu, tradiții consemnate deja în letopisețele anterioare; și tradiții mai noi referitoare la perioada ce începe cu domnia lui Vasile Lupu, pe care Neculce le-a aflat sub formă de povestiri orale, circulînd în diferite medii ale societății. Autorul cercetează sumar aceste tradiții sub aspectul *provenienței, interesului și răstimpului* între momentul formării și al consemnării tradițiilor.

Se trece apoi la încercarea de a demonstra în ce măsură tradițiile consemnate de Neculce corespund realității. Autorul subliniază că «o asemenea cercetare de ansamblu asupra «cuvintelor» lui Neculce... nu s-a întreprins pînă acum». De aceea autorul precizează metoda cercetării sale astfel: «examinarea fiecărei tradiții separat, confruntarea ei cu materialul documentar contemporan».

În continuare — fără a se ocupa de toate cele 46 de tradiții — sînt supuse cercetării: a) o primă categorie de 17 tradiții al căror cuprins este adevărit de documente contemporane sau dintr-o epocă foarte apropiată; b) o categorie de 8 tradiții care, fără să poată fi dovedite exacte în ce privește afirmația principală, cuprind totuși un simbur de adevăr; c) o categorie de 5 tradiții care relatează expresii, propoziții sau fraze rostite de diferite personaje istorice, uneori chiar dialoguri întregi, și pentru care, pînă în prezent, nu există posibilitate de control; d) o categorie de 6 tradiții — privind îndeosebi epoca veche, anterioară cu multe veacuri vremii cronicarului — care relatează fapte ce nu corespund realității istorice.

Autorul încheie studiul său cu afirmația că: «multe din «cuvintele» lui Neculce nu reprezintă «legende» sau «ecouri legendare», așa cum s-a crezut, ci au un temel istoric. Unele tradiții sînt confirmate prin documente contemporane, altele, cuprind un simbur de adevăr; numai o minoritate nu corespund realității. A avut dreptate, prin urmare, Neculce să le ia în considerare și să le facă loc în fruntea letopisețului său». — (O. P.).

Constantin Turcu, *Mînăstirea Bistrița*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 3—4, p. 212—219.

Primul document privind Mînăstirea Bistrița datează de la 1407. De aceea autorul, înainte de a urmări datele din documentele de după 1407, înfățișează ipotezele ce se pot face în legătură cu vechile locașuri bisericești.

În prima parte a articolului înfățișează — întemeiat pe documentele rămase de la Alexandru cel Bun (opt documente), de la Ștefan cel Mare, de la Petru Rareș și de la Alexandru Lăpușeanu — împrejurările prin care a trecut obitoria lui Alexandru cel Bun. Multe date în documentarea acestei prezentări istorice sînt scoase din «Pomelnicul Mînăstirii Bistrița» care a început a fi scris la 1407, sub purtarea de grijă a egumenului Domentian, care a administrat Mînăstirile Bistrița și Neamț.

Autorul stănuiește în mod deosebit asupra «rezidrii din temelie și a înfrumusețării» Mînăstirii Bistrița de către Petru Rareș la începutul domniei a doua

a lui (după cum precizează documentul din anul 1546) și asupra rezidirii vechii biserici a Mînăstirii Bistrița (după cum precizează inscripția de sub stema țării, din peretele de miazăzi) de către Alexandru Lăpușeanu. la numai opt ani după «rezidirea ei din temelie» de către Petru Rareș.

Partea a doua a articolului cuprinde o descriere analitică a bisericii Mînăstirii Bistrița, care în forma ei actuală este în totalitatea ei operă a lui Alexandru Lăpușeanu. Descrierea urmărește: arhitectura, pictura, mormintele, icoanele și alte obiecte de cult, precum și clădirile construite în decursul timpului în incinta Mînăstirii Bistrița.

Prof. Victor Brătulescu, *Pomelnicul cel mare al Mînăstirii Sucevița*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 3—4, p. 184—204.

Se publică integral — în slavonește și în traducere românească — textul Pomelnicului Mînăstirii Sucevița, care a mai fost publicat cu «unele omisiuni și greșeli» (de D. Dan, *Mînăstirea Sucevița*, București, 1923), pe care autorul le menționează și le rectifică la fiecare caz: justificînd în note subliniare îndreptările făcute.

Textul pomelnicului este precedat de o descriere a formei pomelnicului și a grafiei pomelnicului, precum și a organizării spațiului tripticului de formă dreptunghiulară (înalt de 0,77 m) cu două capace marginale și cu o tăblie centrală; urmează prezentarea pomelnicelor importante scrise pe cele nouă coloane ale pomelnicului; este apoi descrisă în chip amănunțit scena iconografică «Deisis», care în acest pomelnic este împărțită în trei despărțăminte — cum nu se întîlnește în alte pomelnice.

Autorul analizează apoi chestiunea privitoare la data cînd a fost alcătuit pomelnicul: «1600—1601, cînd și Simion Movilă era domn în Tara Românească pentru a putea fi intitulat voievod, deci înainte de nașterea lui Bogdan fiul lui Ieremia Movilă pe care pomelnicul nu-l amintește între copiii în viață ai acestuia».

Dan Simonescu, *La 150 de ani de la nașterea lui Mihail Kogălniceanu (Bibliologul, muzeologul)*, (Extras din «Revista Muzeelor» nr. 5/1967, p. 399—402. Apare sub îngrijirea Consiliului Muzeelor din C.S.C.A.), București, 1967.

Muzeologia și bibliologia datorează mult lui Kogălniceanu el însuși creatorul și chiar proprietarul unui important muzeu. Studiul cărților început în țară este continuat în Franța, la Colegiul din Lunéville, timp de doi ani (1834—1835) și la Berlin ca student, specializîndu-se în istoria românilor. În 1837 tipărește la Berlin primele sale cărți în nemțește, *Limba și literatura română sau valahică*, și *Istoria Țării Românești... de la origini pînă la 1834*.

O altă preocupare din domeniul bibliologiei a lui Kogălniceanu era pasiunea de a-și forma o bibliotecă de specialitate istorică și de cultură generală.

La începutul anului 1845 este nevoit să-și vîndă biblioteca iar în decembrie, Epitropia Învățămîntului Public, care o cumpărase, a dispus înglobarea «Bibliotecii M. Kogălniceanu» în fondul Bibliotecii Academiei Mihăilene. Această din urmă bibliotecă a intrat în componența Bibliotecii Centrale «Mihail Eminescu» a Universității «Al. I. Cuza» din Iași. Dar după 1865 M. Kogălniceanu își formează o nouă «bibliotecă istorică și artistică» compusă din «circa 2000 volume și citeva manuscripte».

Un alt aspect al rodnicei sale activități este și cea de *editor și tipograf*. Kogălniceanu a publicat în editura sa periodicele: «*Albata Românească*» (1838), «*Foaie sătească a Prințatului Moldovei*» (1 aprilie 1840—9 dec. 1845), «*Dacia literară*» (1840), «*Propășirea*» (1844), «*Arhiva Românească*» (1840—41—1845), «*Calendar pentru poporul românesc*» și «*Almanah de învățătură și petrecere*» (1842—1846).

Spre sfârșitul activității sale editoriale-tipografice (1845) a publicat un catalog al operelor imprimate de el: «*Inventar de toate cărțile ce s-au tipărit la Căntora Foaiei Sătești de la 1840—1845 iulie 1*»; a apărut și circulat ca foaie volantă, pentru informare bibliografică.

Prețioasa colecție din «*Muzeul Kogălniceanu*» cuprindea și 90 tablouri în ulei pe pânză și pe lemn, din următoarele școli de pictură: flamandă (Snyders, Berghen, Rubens, Jordaens, ș.a.); venețiană (Tizian, Giorgione, Tintoretto); germană (Schreyer, Sanders, Piittner, Rottmeyer, Meytens, ș.a.); spaniolă (Velasquez), bologneză (Guido Reni, L. Carraci, Albano, Caravaggio ș.a.) etc. — (Ioan F. Stănculescu).

Arhimandrit Nestor Vornicescu. *Mihail Kogălniceanu la Rîșca în 1844*, în «*Mitropolia Moldovei și Sucevei*», XLIV (1968), nr. 3—4, p. 174—184.

După o succintă prezentare a aspectului social al activității lui Mihail Kogălniceanu, în țară și în străinătate, și după ce înșiră măsurile de constrângere luate împotriva lui, înainte de 1844, pentru a-l face să renunțe la activitatea cu caracter social, autorul, întemeiat pe documentele vremii folosite în lucrările de specialitate pe care le citează, prezintă și analizează împrejurările în care Mihail Kogălniceanu a fost exilat, la 13 octombrie 1844, pentru 6 luni la Mănăstirea Rîșca.

Îndepărtarea lui Mihail Kogălniceanu din viața publică era cerută de dosarul încheiat de multă vreme; motivul invocat însă pentru exilare l-a constituit apărarea în fața Divanului a drepturilor țigoveștilor din Botoșani în procesul lor cu călugării greci de la Mănăstirea Popăuți.

În continuare este înfățișat felul cum a folosit Mihail Kogălniceanu vremea izolării sale la Mănăstirea Rîșca, unde a scris lucrarea *Fragmente scoase din cronicile Moldovei și Valahiei, pentru Dimitrie Cantemir și Constantin Brîncoveanu*, lucrare ce a fost publicată în limba franceză, în anul 1845.

Prof. T. G. Bulat, *Ioan Heliade Rădulescu despre fabulistul bănățean: preotul Dimitrie Țichindeal*, în «*Mitropolia Banatului*», XVIII (1968), nr. 1—3, p. 105—112.

La început autorul analizează faptul că multă vreme meritele primului fabulist român — preotul Dimitrie Țichindeal, din Becicherecul mic al Banatului — au fost nesocotite, sau trecute cu vederea de cei ce s-au ocupat cu opera lui, sub justificarea că Țichindeal ar fi lipsit de originalitate. În legătură cu acest aspect al problemei autorul semnalează și lucrările asupra fabuliștilor români apărute în 1965, 1966.

După aceea se publică în întregime *Prefața* lui Ioan Heliade Rădulescu la ediția a II-a a *Fabulelor* preotului Dimitrie Țichindeal din 1839 (publicată în «*Curierul românesc*», an. X). În această prefață — pe care cei ce s-au ocupat în vremea din urmă de opera lui Țichindeal nu o pomenesc de loc, sau numai o amintesc — Ioan Heliade Rădulescu demonstrează contribuția fabulistului preot Dimitrie Țichindeal la dezvoltarea limbii române.

Mircea Teleguț, *Două biserici de lemn la marginea cîmpiei Banatului*, în «Mitropolia Banatului», XVIII (1968), nr. 1—3, p. 95—104.

O introducere cu caracter general se ocupă de bisericile de lemn care în perioada 1730—1840, au împinzit teritoriul Banatului. Multe din aceste biserici au dispărut, altele se păstrează ca monumente istorice, iar puține se află încă în folosință pentru serviciile religioase.

În cuprinsul articolului, autorul prezintă într-o succintă monografie: biserica din Iersig, județul Timiș, care este folosită și astăzi pentru cult, și biserica din Capăt, județul Timiș, care se păstrează în curtea noii biserici de zid.

Asemănarea multiplă dintre aceste două biserici justifică hotărîrea autorului de a prezenta împreună: așezarea, felul construcției, planul, acoperișul foarte înalt în comparație cu pereții scunzi (numai de 2,50 m), și îndeosebi pictura lor interioară. Autorul scoate în evidență faptul că pictura este opera unor zugrăvi țărani necunoscuți, care au zugrăvit la începutul veacului al XIX-lea pereții și unele din icoanele acestor biserici construite la sfîrșitul veacului al XVIII-lea.

Cinci planșe cu nouă reprezentări ale bisericilor, ale planurilor lor, și ale unor detalii de arhitectură și pictură însoțesc articolul.

Al. Duțu, *Diversificarea preocupărilor cărturărești la umaniștii români*, în «Limbă și literatură», București, XVI (1968), nr. 1, p. 13—21.

Studierea culturii românești din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea conduce pe cercetător la constatarea faptului că limba cărților de cult contribuie la făurirea instrumentului literaturii. *Psaltirea* face legătură între cartea strict-culturală și trecerea către o literatură laică și contribuții originale. În *Psaltirea* slavonă din 1637 (Vezi *Bibliografia românească veche*, vol. I, p. 105), identificăm treapta superioară a conștiinței culturale românești exprimată astfel: «tipografia e mai scumpă decît toate comorile pămîntești», iar Varlaam la 1643, în *Cartea românească de învățătură*, afirmă că rostul cărții constă în «necesitatea de a înțelege legea». În *Psaltirea* română, 1651, clericii latini sînt ironizați, deoarece vorbesc ca «gaișele», pronunțînd cuvinte fără să înțeleagă sensul lor. Prin *Liturghiile* lui Dosoftei (1679) și Teodosie (1680), slavonismul devine perimat, limba română avînd un rol preponderent, prefețele căpătînd un text cu o largă audiență, devenind o literatură cu un accentuat spirit umanist. *Molitvânul* lui Dosoftei (1681) cuprinde pomelnicul Domnitorilor în versuri iar alte cărți de cult vor cuprinde cronologii de voievozi, versuri privind stema țării și alte elemente laice. Capacitatea literară a limbii naționale continuă să sporească, iar *Psaltirea* lui Dosoftei înregistrează un moment de intensificare a circulației cărții românești, numărul copistilor crescînd într-una. Produsele literare, poetice ale lui Dosoftei și Miron Costin (Vezi «Predoslovie» la *Viața lumii*, în «Opere», ed. P. P. Panaitescu, București, Editura pentru literatură, 1958, p. 318), vastele preocupări de cultură ale Stolnicului Const. Cantacuzino. (Vezi C. Dima-Drăgan, *Orizonturi umaniste în cultura românească din secolul al XVII-lea*, în «Studii», 1966, nr. 4, p. 667—682) se integrează în sfera de preocupări a umaniștilor, diversificîndu-se sub impulsul unui spirit din ce în ce mai larg.

Ei utilizează atît tradiția orală cît și cărțile, culegînd date, sistematizîndu-și materialul în lucrări geografice, istorice, filozofice, literare. Autorul articolului remarcă în continuare, că beneficiînd de progresele cărții religioase tipărite, acești umaniști nu se mai angajează în redactarea unor lucrări de polemică religioasă. Totuși în Țara Românească Dositei al Ierusalimului e sprijinit în acest sens, iar polemica susținută de el cu latinii e utilă, avînd loc în vremea cînd imperiul habsburgic îmbina expansiunea sa politică cu cea catolică.

Publicarea scrierii lui Ioan Cariofil, condamnată de Dositei, cultivarea unei literaturi de «întrebări și răspunsuri», denotă un spirit de independență, raționalist-ortodox. Dezvoltarea acestui spirit în cultura română, supraviețuirea culturii antice în cea bizantină, ca și reinvierea studiilor clasice, deplasarea interesului spre

temeiurile latine ale culturii române, apar în această epocă de «desacralizare» a scrisului, domeniul laicilor lărgindu-și sfera față de cel clerical (Vezi Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, vol. I, Louvain Paris, 1956; Tudor Vianu, *Die Rezeption des Antikes in der rumänischen literatur*, în «Renaissance und Humanismus in Mittel — und Osteuropa», I. Berlin, Akademie, Verlag, 1962; P. Lemerle, *Byzance et la tradition des lettres héleniques*, Beograd, 1962). Istoriografia căștigă un orizont lărgit, faptul istoric e analizat critic și apreciat ca element fundamental în cercetare (Miron Costin în prefața la *Viața lumii*, iar Dimitrie Cantemir în *Istoria ieroglifică*). Se precizează că în cadrul umanismului român predomină curentul «aristotelic», nu numai în formația Stolnicului Const. Cantacuzino, dar și a lui Miron Costin. Un astfel de moment de cert progres cultural realizează și o primă probă a vibrației de care e capabil cuvântul românesc (Vezi referirea la «Omîr» și «Verghilie» din opera lui Miron Costin în P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 318) conceptul de «virtute», de inspirație aristotelică în scrierile literare ale umanștilor români fiind o dovadă incontestabilă a acestui fapt. Publicarea unor cărți «de desfătare», de largă circulație ca *Alexandria*, *Floarea darurilor*, *Pildele filosofești*, arată că *ideea de literatură*, desigur centrată pe virtute, capătă un loc important în viața intelectuală din țările române. Prin ele și alte forme ale culturii în sensul cel mai larg, pictura, arhitectura, artele minore, se definește un *stil cultural*, îndeosebi în forma sa *brincovenească*, iar conceptul de *civilizație*, exprimat clar de Dimitrie Cantemir în *Hronicul româno-moldo-vlahilor*: «bunătățile obiceinice, cunoștința cinștii și nevoița spre dânsa, învățătura și vrednicile care singure numai cele proaste (simple) și varvare obicei a schimba și a strămuta pot...» (Vezi P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir, viața și opera*, București, Editura Academiei, 1958, p. 251), marchează elementele unei *sinteze armonioase*.

Mișcările iluministe, care vor apare după acest moment cultural (secolul al XIX-lea), însemnând o nouă etapă în cultura română «vor ridica pe un alt plan aspirațiile pe care umanismul le sintetizase» (p. 21). Al. Dușu încheie valorosul său studiu susținând că în cadrul tradiției culturale române, literatura s-a dezvoltat ca un proces continuu fără negarea categorică a formelor, iar conceptul principal, românitătea, e prezent în conștiința umanștilor români. Receptarea aristotelismului, care fusese asimilat de cultura bizantină, marchează de asemeni perioada umanștilor noștri. — (C. B.).

Alexandru E f r e m o v, *Două icoane din prima jumătate a secolului al XVII-lea*, în «Revista Muzeelor», București, 1968, nr. 2, p. 139—143.

O icoană de tip «Hodighira» provenind de la biserica mînăstirii Pingărați, între Piatra Neamț și Bicaz, care actualmente se află în sălile de Artă veche-românească din Muzeul de artă al Republicii Socialiste România impune prin frumusețea ei austeră. La aceeași biserică, în dreapta și în stînga intrării din pridvor în naos sînt așezate două icoane, de o factură deosebită de prima, prin concepție și prezentare. (Vezi G. Balș, *Bisericile moldovenești din veacul al XVI-lea*, București, 1928, p. 180—188; N. Iorga, *Vechea artă moldovenească în ținutul Neamțului*, în «Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice», 1939, p. 14, menționează cele două icoane, prezentînd și fotografiile lor, p. 5, 8).

Una (80×55×4 cm) reprezintă pe Mîntuitorul avînd pe laturi pe Maica Domnului și pe Sfîntul Ioan Botezătorul (în iconografie scena e numită «Deisis»), alta (79,8×55×3,5 cm) prezintă pe Maica Domnului stînd pe tron cu Iisus-copilul în brațe, binecuvîntînd cu dreapta. Icoanele sînt din lemn de tei, culorile de tempera sînt groase, de bună calitate, însă actualmente un strat de murdărie și ciobituri afectează mult culoarea și îndeosebi marginile. Inițial ele au avut funcția de icoane împărătești, iar artistul care le-a creat avea desigur remarcabile calități artistice. În icoana Mîntuitorului, marginal, sînt redați cei doisprezece Apostoli, iar în cea a Maicii Domnului cei doisprezece profeți ai Vechiului Testament. Anca-dramentele și aureolele sînt aurite, fondul e ocru, iar numele fiecărui personaj în

inscripții slave. Din modul cum sînt tratate suprafețele, liniile geometrice ale tronurilor, drapajul, înțelegerea formelor anatomice, mișcările, reiese o viziune de artă bizantină, valorificată de școala națională românească. Armonia coloritului, roșu și albastrul veșmintelor susțin prin intensitatea lor figurile zvelte, elegante, cu aureole aurite în relief. Dreapta Maicii Domnului e sprijinită pe umărul copilului, iar stînga apără picioarele copilului Iisus. Frumusețea care se desprinde din chipul ei, cu ochii pierduți în depărtare, are o tristețe gravă, în care pare că se adună sensurile evenimentelor prin care preaiubitul său Fiul va trebui să treacă, «fiind conștientă că reprezintă simbolul păcii». O astfel de reprezentare în icoanile bizantine e numită «Nikopoia», adică aceea care duce la izbîndă, icoană care era purtată în lupte, aducînd biruința. Chipul Mîntuitorului din icoană, cu ochii și privirea pătrunzătoare, ca și întreaga sa atitudine au o notă de noblețe spirituală. Mina dreaptă arătînd spre evanghelia ținută pe genunchiul stîng indică o chemare, o povăț. gestul neexprimînd o muștrare, ci mai de grabă o invitare la salvarea sufletului. Deși din punctul de vedere al canonului iconografic, icoana se-ncaadrează în ceea ce numim «Deisis» (Fecioara și Sfîntul Ioan Botezătorul roagă pe Mîntuitorul să aibă milă de oameni la judecata de apoi), calitățile umane, iradierea chipului Său îndreptățesc o încadrare în tipul bizantin iconografic: Iisus Binefăcătorul (Everghetinus). Elemente constatate în structura iconografică, de exemplu semifigurile Apostolilor și proorocilor, în medalioane laterale, fondul ocru, modul cum e folosit aurul, calitățile execuției, indică o perioadă de datare în secolul al XVI-lea. Totuși, aceste trăsături, alungirea exagerată a figurilor, ornamentația marginală în formă de funie împletită, nimbul în relief ornamentat floral aparține secolului al XVIII-lea, marcînd o epocă de tranziție între cele două secole menționate. (C. B.).

Emil Lăzărescu, *O icoană puțin cunoscută din secolul al XVI-lea și problema pronaosului bisericii Minăstirii Argeșului*, în «Studii și Cercetări de Istoria Artei», (Seria Artă Plastică), București, tom. 14, 1967, nr. 2, p. 187—200.

Autorul rediscută studiile și relatările despre Minăstirea Argeșului, de la prima mențiune (vezi viața Sfîntului Nifon, de Gavriil Protul, în ediția Tit Sime-drea, *Viața și traiul Sfîntului Nifon, patriarhul Constantinopolului*, București, 1937) pînă la lucrările lui L. Reissenberger, (*L'Église du monastère episcopal de Curtea d'Argis en Valachie*, Vienne, 1867. Gr. Tocilescu, *Biserica episcopală a Minăstirii Curtea de Argeș*, București, 1887. Fr. Jaffé, *L'Église épiscopale conventuelle de Curtea de Argeș*, Berlin, 1911; Gr. Ionescu, *Curtea de Argeș et ses environs*, București, 1944), subliniind rolul important al lui Neagoe Basarab în istoria culturii și artei sud-est europene din secolul al XVI-lea. Domnitorul român se străduiește să întrecă în dărnicie, privind instituțiile religioase atît din țară cît și de peste hotare, pe oricare dintre domnii anteriori, dorind să realizeze o ctitorie care să depășească în mărimă, bogăție și frumusețe ctitoria de la Dealul, a lui Radu cel Mare. Concepția arhitecturală a Minăstirii Curtea de Argeș înregistrează în interior o modificare semnificativă, marcată prin înmulțirea numărului coloanelor de la patru la douăsprezece, dublînd spațiul destinat mormintelor. Insistînd asupra fragmentului din Gavriil Protul, în care sînt descrise icoanele: «...puse și alte sfînte icoane în biserică, cîte încapură, și în tindă pentru stîlpi. Și cele din tindă era cîte cu 2 fețe și pe deasupra cu bolte săpate cu meșteșug și poleite...», E. Lăzărescu, reface planul așezării stranelor în pronaosul bisericii, cu poziția celor douăzeci de strane și cele opt sau zece icoane repartizate în spațiile rămase libere între coloane.

O icoană (1,45×1, 23 m) pictată pe ambele fețe, reprezentînd pe o parte trei sfînti cuvioși, Sfîntul Alexe între Varlaam și Ioasaf, iar pe cealaltă parte un sfînt militar, al cărui nume nu mai poate fi citit din cauza unor repictări, în secolul al XVIII-lea, cu inscripții slavone, ce se găsește la biserica Sfîntul Nicolae Domnesc din Curtea de Argeș, identificată a fi din prima jumătate a secolului al

XVI-lea, ne oferă câteva elemente edificatoare pentru a înțelege forma de împărțire a spațiului interior al Mănăstirii Argeș, pe vremea lui Neagoe Basarab. Între naos și pronaos, între acesta și spațiul destinat mormintelor există o separație, care oprea trecerea, împiedicând vederea, însă totuși perspectiva bolților era liberă, determinată de *așezarea icoanelor printre coloanele pronaosului*. Ele au fost așezate acum patru veacuri și jumătate de Neagoe, cu mîna lui. Icoana descrisă, care se află într-o stare avansată de degradare, se potrivește pe deplin cu lărgimea spațiului dintre coloane, ceea ce ne face să afirmăm că e vorba de una dintre icoanele din vremea domnitorului citor. Inventarele Mănăstirii mai amintesc de patru icoane vechi, ce s-au aflat «între stîlpi», pînă cînd, în 1867, un incendiu a devastat interiorul. Cele trei icoane menționate de inventarele Mănăstirii pînă la mijlocul secolului trecut, au fost regăsite acum doi ani la Mănăstirea Cozia, de curînd aduse acolo de la Mănăstirea Ostrov, unde de altfel au fost găsite și icoanele de la Neagoe, care se află astăzi la București, în colecția Muzeului de artă al Republicii Socialiste România. Ambele fețe ale icoanei de care ne ocupăm au fost pictate de aceeași mînă, compoziția ei fiind simplă, statică, reamintind de hieratismul reflectat în icoana Sfinților Simeon și Sava, ce se află în colecția Muzeului de artă al Republicii Socialiste România (vezi o bună reproducere a cunoscuței icoane de la Neagoe în N. Iorga, *Les arts mineurs en Roumanie*, vol. I, București, 1934, cap. I. «*Icones*», pl. J). Sfințul militar de pe cealaltă față a icoanei, reprezentat în plin avînt, străpungînd cu lancea trupul unui dușman, reflectă participarea activă la viața reală și necruțătoare din jur. O inscripție slavonă, greu descifrabilă deasupra capului personajului (Dioclețian), ar părea să arate că sfințul respectiv a fost martirizat în cursul persecuției inițiate de împăratul roman. Icoana ilustrează chipul de a privi lumea al vremii respective, felul în care era concepută menirea voievodului, așa cum reiese din paginile *Invățăturilor* sale. (Vezi, de asemenea, Manole Neagoe, *Despre politica externă a lui Neagoe Basarab*, în «*Studii*» XIX (1966), p. 745—764; P. S. Năsturel, *O dveră necunoscută de la Argeș și rostul aceloră de la Mănăstirea Putna și Slatina*, în S.C.I.A., VII (1960), p. 198—202). Neagoe Basarab a căutat permanent să îmbine calitatea de cărturar, în forma teologică specifică vremii, cu aceea de participant la o cruciadă de eliberare a Balcanilor de sub stăpînirea otomană, cruciadă îndelung visată și pregătită, rămasă însă — din motive străine de voința voievodului român — pentru totdeauna la stadiul de dorință neîmplinită». — (C. B.).

Mgr Philips, *L'Eglise et son mystère au II-e Concile du Vatican*. Histoire, texte et commentaire de la Constitution *Lumen Gentium*, tom. I, Desclée, Paris, 1967, 395 p.

Constituția dogmatică *De Ecclesia* (adoptată la 21 noiembrie 1964) a fost considerată textul teologic fundamental elaborat de Conciliul al II-lea de la Vatican, încît este firesc ca acest document să preocupe teologia romano-catolică așa-zis «post-conciliară». De altfel, ea a fost interpretată și comentată în numeroase studii, comentarii, articole — de diverse orientări confesionale — în care s-au scos în evidență principiile dogmatice care stau la baza ei.

În lucrarea de față autorul face o prezentare a Constituției *Lumen Gentium*, studiînd în prima parte etapele prin care a trecut geneza textului, iar în partea a doua conținutul ei teologic și perspectiva ei ecumenică. Autorul a întreprins o exegeză amănunțită a textului, capitol cu capitol, insistînd asupra elementelor teologice noi pe care le aduce această constituție. Lăsînd pe plan secundar comparația cu textele dogmatice tradiționale, autorul a încercat să încadreze acest document dogmatic în contextul teologiei romano-catolice actuale, lăsînd a se înțelege că ea răspunde tendințelor noi care s-au impus în această teologie. De asemenea, au fost subliniate punctele în care Constituția *Lumen Gentium* are o deschidere față de teologia ecumenică.

Deși autorul se străduiește să arate că Conciliul al II-lea de la Vatican s-a preocupat îndeosebi de misterul Bisericii, de latuna ei spirituală, totuși nu se poate

vorbi de o nouă orientare în ecleziologia romano-catolică. Afirmarea colegialității episcopale, reconsiderarea rolului laicilor în viața bisericească, recunoașterea existenței unor elemente de adevăr și sfințenie în afară de Biserica Romano-Catolică și alte aspecte pozitive ce se pot reține din acest document, nu schimbă substanța doctrinei romano-catolice despre Biserică. În fond, ecleziologia romano-catolică rămâne doctrina principală care desparte catolicismul de celelalte Biserici creștine.

Demetrios J. Constantelos, *Social Consciousness of the Byzantine Church*, în «Eastern Churches Review», vol. I, 1967, nr. 3, p. 223—230.

Problema pe care o ridică autorul în acest scurt articol — *Conștiința socială a Bisericii Bizantine* — este de mare actualitate. Mulți cred că Biserica Bizantină nu s-a preocupat de aspectul material și social al vieții creștine, aceasta fiind orientată spre un misticism sacramental. Autorul prezintă în câteva pagini un rezumat al unui studiu dezvoltat, în care a studiat dreptatea și bunăstarea socială în Biserica Bizantină. El arată că figuri de Părinți și personalități ecleziastice bizantine, începând cu Sfântul Vasile cel Mare pînă la Chiril Phileotes († 1110), au arătat o înțelegere deosebită față de interesele sociale ale credincioșilor. Această «conștiință socială» se întemeiază pe conceptul teologic de *philanthropia*, care exprimă dragostea lui Dumnezeu față de mîntuirea și bunăstarea omului. În spiritualitatea bizantină, rugăciunea, cultul, sînt îndreptate spre transformarea omului și o dată cu el a condițiilor sociale în care acesta trăiește. Există o *sinergie* între Dumnezeu și om în acțiunea de perfecționare a ordinii sociale.

Conștiința socială a Bisericii s-a concretizat într-un program social și s-a manifestat în instituțiile de bunăstare pe care le-a inaugurat, susținut sau administrat. Autorul citează o serie de conducători bisericești bizantini care au avut un rol însemnat în lucrarea socială a Bisericii, sprijinind cauza săracilor și contribuind personal la ridicarea nivelului social al păstorilor lor.

Deși tema este tratată rezumativ, sub forma unei comunicări susținută la Congresul de studii bizantine (Oxford, 1966), totuși ea prezintă interes pentru Biserica Răsăriteană, care se străduiește să dea un nou impuls relației și cu lumea contemporană și să găsească forme noi de solidaritate umană.

Problema aceasta a fost reluată recent de Carnegie, Samuel Calian, Church, *State and Social Consciousness in Orthodoxy* și George Florovsky, *The social problem in the Eastern Orthodox Church*, ambele articole publicate în «Diakonia», vol. 3, 1968, nr. 2, p. 129—147 și 148—158. — (I. B.).

Pr. Prof. Dr. Milan Šešan, *Teologia ortodoxă în secolul al XVII-lea, pînă la Sinodul de la Iași, din 1642*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 10—12, p. 816—836.

Teologia ortodoxă cunoscuse în veacul al XVI-lea «o desfășurare unitară, datorită circulației nestăvilite a cărților bisericești ortodoxe». În acest fel folosirea tiparului a dat puțința literaturii teologice ortodoxe să concureze cu literatura teologică apuseană, ajungînd în contact cu uniația catolică și cu prozelitismul luteran și calvin. Expresie tipică a acestui contact poate fi socotită atitudinea patriarhului Ieremia al II-lea — «inauguratorul Simbolicii, adică al teologiei creștine comparate», fapt ce a pus început unei renașteri a teologiei ortodoxe în limbi diferite și în medii naționale diferite.

Dezvoltarea teologiei ortodoxe a cunoscut în veacul al XVI-lea o profundă contribuție și autoritate sîrbească; în schimb în veacul al XVII-lea se impun rînd pe rînd contribuția «neolenismului» teologiei grecești, contribuția românească și contribuția rusească.

Urmărind concepția ortodoxă despre viață pe care grecii o prezintă în fața noilor situații europene la începutul veacului al XVII-lea, se poate înfățișa renașterea teologiei ortodoxe din acest veac prin contribuția «neoeleenismului» grecesc, în cadrul căruia s-au manifestat trei curente: un curent filolatin, un curent umanist-raționalist și filoprotestant, și un curent ortodox. Urmărind să prezinte contribuția grecească, românească și rusească la renașterea teologiei ortodoxe, autorul analizează activitatea cărturarilor ortodocși de pretutindeni, din prima jumătate a veacului al XVII-lea. Rezultatul activității acestor cărturari ortodocși îl constituie marea sinteză slavo-greco-română: *Mărturisirea de credință ortodoxă* aprobată de Sinodul de la Iași, care a declarat-o «expresia prin excelență a Ortodoxiei».

Articolul dă bogată bibliografie despre fiecare moment și despre fiecare teolog și cărturar care a participat la această renaștere a teologiei ortodoxe din veacul al XVII-lea.

Charles Delvoye, *L'art byzantin*, Ed. Arthand, Collection «Art et paysages», 1967, 462 p.

Interesul mereu mai viu al oamenilor de cultură occidentali pentru arta bizantină își găsește expresia și în numărul crescând de volume consacrate acestei arte. Printre ultimele apariții, lucrarea Prof. Charles Delvoye, decanul Facultății de filozofie și litere din cadrul Universității libere din Bruxelles, prezintă sistematic și aprofundat marile epoci ale artei bizantine. Fiecare capitol debutează cu un paragraf consacrat cadrului istoric și apoi se trece la studierea arhitecturii, mozaicurilor, picturii, sculpturii, icoanelor etc. Implicații interesante prezintă problema influenței artei bizantine în Europa Occidentală.

În ultimul capitol al cărții, intitulat *Byzance après Byzance*, Prof. Delvoye se ocupă în treacăt și de preluarea moștenirii bizantine în Moldova. Peste 200 de ilustrații alb-negru și în culori completează textul.

Teodora Voinescu, *Observații asupra stilului brîncovenesc. Portalul*, în «Studii și cercetări de istoria artei», seria Artă plastică, tom. 15 (1968), nr. 1, p. 3—24.

«Deși se impune cu autoritate crescîndă în atenția istoricilor de artă, epoca brîncovenească nu s-a bucurat pînă acum de un studiu al evoluției și specificului formelor și ornameuticii care să-i justifice și calificarea de «stil brîncovenesc». Ca urmare a acestei situații, autoarea își propune să încerce să delimiteze în timp etapele artei epocii brîncovenești și să stabilească tipurile de opere și trăsăturile specifice care îndreptățesc numirea de *stil brîncovenesc*.

Sculptura în piatră a fost cea care a suferit cele mai numeroase înnoiri, datorită bogatelor influențe ale formelor Renașterii în Țara Românească, ca urmare a circulației cărților tipărite, deoarece «studiul evolutiv al ilustrației de carte duce la concluzia că procesul de înnoire a fost în grafica noastră mult mai timpuriu decît în celelalte genuri artistice».

Analiza căilor de pătrundere și a factorilor care au ușurat difuzarea ornameuticii sculptate renaștentiste, cit și cercetarea comparată cronologică a ornameuticii portalurilor, permite desprinderea concluziei că stilul brîncovenesc este o expresie a mediului local, muntenesc, care, într-o zonă de interferență a Orientului cu Occidentul a selectat și a adaptat formele străine, integrîndu-le tradiției autohtone. Etapelor de dezvoltare ale stilului brîncovenesc le corespund, «în virtutea legilor stilistice de creștere, maturizare și barocizare a formelor», cele trei stadii: experimental, clasic și cel baroc, toate explicate în lumina numeroaselor exemplare de portaluri sculptate, păstrate din a doua jumătate a secolului al XVII-lea și din prima jumătate a celui de-al XVIII-lea.

I. D. Ștefănescu, *Arta veche a Maramureșului*, Editura Meridiane, 1968, 160 p. + 73 fotografii.

Cartea Prof. I. D. Ștefănescu satisface necesitatea din ce în ce mai acută a unui ghid științific documentat asupra Maramureșului. Lucrarea înfățișează mai întâi datele generale despre Maramureș, apoi studiază trăsăturile specifice ale artei populare maramureșene.

Sculptura în lemn, prezentă în cele mai variate sectoare ale vieții, de la locuințe și biserici pînă la obiectele de uz casnic, scoarțele și ceramica, sînt analizate, evidențiindu-se unitatea de concepție a artei populare maramureșene. Interes deosebit prezintă încercările de a raporta arta maramureșeană la arta regiunilor învecinate, în vederea stabilirii afinităților, dar și a luminării elementelor originale.

Un capitol aparte este dedicat picturii religioase, cuprinzînd succinte considerații asupra icoanelor și descrierea decorurilor murale din biserici.

Monumentele sînt grupate geografic, pe văi — Cosău, Iza și Mara —, cu o sintetizare a programului iconografic în funcție de fiecare componentă a arhitecturii bisericilor și de frecvența anumitor teme, în tehnică și stil. Este subliniată între altele absența totală a portretelor de ctitori și de ierarhi ai locului și predilecția cu totul caracteristică pentru teme din Vechiul Testament — probabil ca influență a faptului că «cele mai vechi manuscrise românești din Maramureș sînt traduceri din Vechiul Testament». Semnalăm că în rîndul ilustrațiilor s-a strecurat o eroare de atribuire: scena iconografică *Iisus Hristos pe cruce* (fig. 42) nu se află la Sirbi-Iosani, ci în biserica Budești-Iosani și anume pe peretele de sud al pronaosului.

Carmen Ghica, *Vel logofătul Ioan Tăutul, cea mai veche miniatură a unui dregător*, în «Studii și cercetări de istoria artei», seria *Artă plastică*, tom. 15 (1968), nr. 1, p. 114—117.

Este prezentat portretul — «cunoscut din descrieri, dar pînă azi inedit» al logofătului Ioan, aflat în *Psaltirea* (din secolul al XV-lea), fostă a Mînăstirii din Muncani, astăzi la Muzeul de etnografie din Ujgorod — URSS. Portretul a fost identificat, pe temeiul asemănării cu portretul mural din biserica de la Bălinești, ca fiind al lui Ioan Tăutul, marele logofăt al lui Ștefan cel Mare. Textul este însoțit de reproducerea miniaturii discutate.

Roumanie. Trésors d'Art, Musée d'Ethnographie de Neuchâtel, du 7 juillet 1968 au 5 janvier 1969. Catalog, 93 p. + 15 planșe în afara textului.

Expoziția organizată la Neuchâtel, în Elveția, de Comitetul de Stat pentru Cultură și Artă din București, în colaborare cu Muzeul de Etnografie din Neuchâtel, a întrunit aprecierile unanime ale presei și publicului elvețian. Catalogul expoziției, apărut în excelențe condiții grafice — pe copertă o admirabilă reproducere în culori, a icoanei *Fecioara cu Pruncul* de la Pingărați (sfîrșitul secolului al XVI-lea), cuprinde cîteva succinte prezentări ale principalelor forme de manifestare ale artei românești, semnate de Prof. I. D. Ștefănescu, Corina Nicolescu, Emil Condurachi, Radu Florescu și Tancred Bănățeanu. Contribuțiile acestora au menirea de a familiariza pe vizitatorul străin cu fondul cultural românesc, de la

arta populară pînă la arhitectura, pictura și broderia medievală. Astfel, dintr-un simplu catalog, volumul se transformă într-o amplă și în același timp documentată incursiune în trecutul artistic al poporului român.

Jean Gabur, directorul Muzeului de Etnografie din Neuchâtel, afirmă în introducerea la volum: «Fiecare european ar trebui să plece în pelerinaj în minăstirile din nordul Moldovei, unde ar putea citi paginile propriei sale vieți de creștin, povestite în prodigioase imagini pe zidurile Voronețului, Moldoviței, Humorului». Inventarul expoziției, anexat la sfîrșitul catalogului, arată că la Neuchâtel au fost transportate peste treizeci de icoane pe lemn și cinsprezece pe sticlă. Lor li se adaugă iconostasul de la Arnota, ușile sculptate de la Tismana (1699) și Cotroceni (1707), cîteva cruci de lemn, vâlruri liturgice, epitafuri și alte broderii. (Șt. Andreescu).

Prot. Gheorghe Geția, *În legătură cu serviciul litiei*, în «Mitropolia Banatului», XVIII (1968), nr. 1—3, p. 79—83.

Articolul, după ce în chip sumar vorbește despre folosirea textului Vechiului Testament și în deosebi a psalmilor în cultul Bisericii creștine, se ocupă de folosirea vers. 11 din Ps. XXXIII (XXXIV) în slujba litiei.

Autorul tratează această problemă sub următoarele aspecte: traducerea variată a textului din Ps. XXXIII (XXXIV) 11 după *Septuaginta* — «bogații au sărăcit și au flămînzit...», iar după *textul ebraic*: «leii cei tineri...»); folosirea nelogică a acestui vers în slujba litiei; propunerea de înlocuire a versetului 11 cu textul altui verset din același psalm.

Redacția revistei precizează just într-o notă specială că articolul pune «o problemă care comportă desigur o discuție aprofundată».

Într-adevăr problema poate fi discutată din punct de vedere exegetic în privința traducerii textului ebraic în *Septuaginta*; însă în privința folosirii nelogice — în traducere după textul ebraic — a versetului 11 în slujba litiei, problema nu poate fi discutată atîta vreme cît *Septuaginta* rămîne textul normativ al Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă; iar problema înlocuirii textului versetului 11, cu textul altui verset din același psalm angajează domeniul liturgic al autorității și obligativității textelor cărților de cult, al căror cuprins nu poate fi schimbat de către autoritatea supremă a Bisericii Ortodoxe.

Dr. N. Vățămanu, *Medicina geto-dacilor*, extras din «Viața medicală», revistă a Uniunii Societăților de științe medicale din Republica Socialistă România, nr. 12, iunie 1967, p. 851—855.

Știința medicală era administrată la daci de tagma sihaștrilor-cărturari (numiți «ctiști» sau «polistai»), care se conduceau de «concepții foarte juste, cum, bunăoară, este cea pe care o transmite Platon, care spune că Socrate, pe cînd era la oaste, cunoscuse un medic trac, ucenic al lui Zamolxis; acel medic îi povestise cum îi învăța Zamolxis să nu se gîndească a vindeca ochii fără a se îngriji mai întîi de cap și nici să trateze capul fără a da îngrijire trupului și în același timp, sufletului». Această concepție despre necesitatea cunoașterii întregului pentru a putea trata partea se dovedește a fi vrednică de cea mai înaltă medicină a antichității, cea a lui Hippocrate.

În diferitele practici de magie medicală pe care le foloseau sihaștrii-medici, ei recurgeau la formule păstrate pe «tablitele trace pe care era scris cuvîntul lui

Orfeu», tăblițe numite de greci «epodai». Autorul amintește de mărturia lui Clement Alexandrinul care «știa de acele «epodai» sănătoase și adaugă că le adusese Platon de la tracii».

În continuare autorul se oprește asupra instruirii dacilor de către Deceneu, care «i-a învățat morală, dezbărfându-i de năravurile lor barbare; i-a instruit în științele fizicii, făcându-i să trăiască potrivit legilor naturii, legi pe care, transcriindu-le, ei le păstrează până astăzi, numindu-le «belagines»; i-a învățat logica, făcându-i cu mintea superiori celorlalte popoare; arătându-le practica, i-a îndemnat să petreacă în fapte bune».

În partea doua autorul se ocupă de raportul între «epodai» (tăblițele trace cu formule de magie medicală) și «belagines» (regulile de viață); de modalitatea de transmitere a lor și de posibilitatea de reidentificare a lor prin studierea îndeaproape a folclorului și medicinei populare. — (O. P.).

Jean Coman, *La présence du Christ dans la nouvelle création*, în «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 48-e année, nr. 2/1968, p. 125—150.

Profesorul de patologie de la Institutul teologic de grad universitar din București, pornind de la faptul că Noul Testament ne face cunoscut că Fiul lui Dumnezeu — Logosul — a devenit un nou Adam, Care a dat naștere unei noi creații, constată că «întruparea a pus în acțiune o existență și o lume nouă, perceptibile în primul rînd pentru Apostoli și pentru primile comunități creștine și în al doilea rînd pentru lumea elenică». Hristos se afla înăuntrul acestei lumi noi — religioase și spirituale — și în centrul acestei opere «pe care o anima prin viața Sa, o dirija prin spiritul Său și o făcea să crească prin puterea Sa».

După ce semnalează unele aspecte ale prezenței lui Hristos în lume — aspecte analizate în operele Sfinților Părinți — autorul afirmă că «există și alte aspecte de viață cu care Iisus Hristos a dotat noua creație», de care se ocupă în acest studiu.

Pentru identificarea numeroaselor canale prin care prezența lui Iisus Hristos în creația nou-zidită a rodit în viață, în istoria și în progresarea Bisericii, autorul folosește datele scripturistice, patristice și din operele diferiților gânditori mai noi, pe care le analizează cu profunzime și le organizează sistematic, urmărind:

— Sensul numelor pe care Tradiția veche le-a dat Mîntuitorului, din analiza cărora pot fi evidențiate felul activității lui Hristos în noua creație și sensul dezvoltării noii creații;

— Întruparea, ca expresie a iubirii divine față de om care este chipul lui Dumnezeu, în care tratează despre: cauzele întrupării; histologia generală a Părinților și a Sinoadelor Ecumenice (al III-lea, al IV-lea și al VI-lea; raporturile între divin și uman (firile, voințele și energiile Ipostasului Hristos); privire critică asupra formulei de la Calcedon — sensul întrupării; o nouă creație;

— Efectele întrupării — mîntuirea omului și stările ce derivă din aceasta în întreaga creație;

— Natura — creație-univers — sub efectele întrupării, urmărind: unitatea creației sau lumea naturală și umană; Logosul creator și energiile sale; plinitudinea Logosului;

— Istoria în noua creație. În care se preocupă de: unitatea lumii și sensul istoriei; sensul universalist al istoriei demonstrat prin dezvoltarea acțiunii soteriologice datorită acțiunii profeților, Mîntuitorului, Apostolilor, misionarilor, Părinților, scriitorilor bisericești și tuturor adevăraților creștini; procesul de îndumnezeire și de mîntuire a omului, a cărui înfăptuire a fost cu putință datorită întrupării lui Dumnezeu;

— Stimularea ideii de progres: progresul tehnic, social, economic, spiritual și cultural, analizată ca stare autentică a creației și ca expresie a voinței divine;

— Biserica și capul său Hristos, în care analizează rolul vital al Bisericii în lume ca o continuare și ca o împlinire a prezenței lui Hristos în viața noii creații;

— Hristos după concepția patristică și creștinismul cultural, în care tratează probleme legate de: Logos și secularizare, demitologizare, varietatea curentelor de gândire cu privire la mesajul evanghelic; imposibilitatea reducerii lui Hristos la dimensiunile gnostice, nestoriene, existențialiste și altele; mișcările actuale în sinul creștinismului.

La capătul cercetării sale, autorul sintetizează punctul său de vedere în următoarele poziții:

«1. Hristologia patristică este o doctrină complexă produsă de credință, rațiune și istorie. Etosul teologic și umanist al Părinților și al sinoadelor a dezvoltat în legătură cu aceasta o bogăție excepțională de efort și de gândire, de oboseli și de privațiuni, de dragoste și de umilință. Această doctrină a fost de nenumărate ori pusă la încercare, și este pusă încă și astăzi și a trecut prin aceste încercări nealterată pentru că este adevărată. Formula de la Calcedon — atât de mult discutată, criticată, uneori detestată, dar de asemenea și iubită — nu poate fi înlocuită prin încercări fără viitor. Pentru că este dificil dacă nu cu neputință, să fie găsită o formulă mai fericită decât «teandria lui Hristos» pentru a face înțeleasă prezența și misiunea Fiului lui Dumnezeu în lume.

2. Această prezență a devenit perceptibilă prin întruparea Logosului, chipul lui Dumnezeu. Efectele obiective ale întrupării ne obligă să ne conformăm credința și viața noastră pentru ca «Dumnezeu să fie totul în toți» (I Cor. XV, 28); să credem și să trăim pentru slava Lui»; să manifestăm în cel mai veridic chip credința noastră pe singura temelie Iisus Hristos (I Cor. III, 11). În legătură cu aceasta Părinții au dat interpretări mai veridice decât cele pe care le putem da noi, pentru că ei erau — și din punct de vedere istoric și din punct de vedere spiritual — mult mai aproape de Mântuitorul și de Sfinții Apostoli. Cu toate că interpretările patristice poartă amprenta epocii, ele conțin însă mai multe elemente esențiale și mai permanente decât părerile noastre.

Prezența atât de vie și masivă a lui Hristos în gândirea și viața părinților constituia un reflex al acestei prezențe în natura, istoria și progresul nuanțelor: era o prezență totdeauna actuală și prin eforturile continue pentru a apropia, dacă nu pentru a unifica, credința și gândirea: ceea ce noi nu mai facem astăzi...

3. Realismul și dinamismul hristologiei patristice au avut importante repercursiuni asupra doctrinei, vieții, culturii și problemelor sociale în sinul creștinismului, pentru că Întruparea a făcut ca în vinele umanității să treacă seva bogată a iubirii care nu moare niciodată». Dumnezeu «Care se ascunde» (Isaia XLV, 15) și Logosul Său mărturisesc prezența lor prin această iubire care este permanent aceeași: care dă temelie de stâncă credinței, care clădește civilizațiile prin forța spiritului și a materiei, care prin Duhul Sfânt întinerește viața, desființează sclavajul și dă prin dreptate și libertate un nou avînt comunității de frați și sfinți. Tot ceea ce face pe om fericit, demn și sensibil la întreaga gamă a progresului și a binelui constituie expresia acestei iubiri. — (O. P.).



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 REVISTA 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. BĂLCESCU, CU MENȚIUNEA: PENTRU «STUDII TEOLOGICE», REVISTA INSTITUTE-LOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ.

◆
TIPOGRAFIA
INSTITUTULUI BIBLIC
ȘI DE MIȘIUNE ORTODOXA
BUCUREȘTI
◆