

STUDII TEOLOGICE

3-4

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a

ANUL XXI

Nr. 3-4

MARTIE — APRILIE 1969

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

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

COMITEIUL 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. SCFRON 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

| | |
|---|-----|
| Pr. Prof. LIVIU STAN, <i>Despre sino- dalitate</i> | 155 |
| Pr. Prof. IOAN G. COMAN, <i>Aspecte ale artei literare în operele Sfinților Trei Ierarhi</i> | 164 |
| Pr. IOAN MIRCEA, <i>Prefigurările crucii în Vechiul Testament și semnificația lor în tradiția cul- tică creștină</i> | 179 |
| Doctorand EMILIAN CORNÎTESCU, <i>Canonul Sfintei Scripturi la cei doi reformatori : Martin Luther și Jean Calvin</i> | 199 |
| Doctorand MARIN Î. SAVA, <i>Atitu- dinea Sfintului Ciprian față de problema unității Bisericii și actualitatea ei</i> | 210 |
| Doctorand Ierom. VENIAMIN MI- CLE, <i>Sfintul Ioan Gură de Aur, predicator al unității creștine</i> | 220 |
| Doctorand SEBASTIAN ȘEBU, <i>Feri- citul Augustin, predicator al unității Bisericii</i> | 232 |
| Doctorand Ierom. ANTONIE PLĂ- MĂDEALĂ, <i>Cuprinsul teologic al «Învățăturilor lui Neagoe»</i> | 245 |
| Doctorand ȘTEFAN GANCEANU, <i>Biserica Ortodoxă din Ceho- slovacia, din 1945 pînă azi</i> | 263 |
| Note bibliografice | 274 |

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

SERIA II, ANUL XX
Nr. 3 — 4, MARTIE — APRILIE 1969

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.*

DESPRE SINODALITATE

ACTUALITATEA PROBLEMEI

Deși sinodalitatea reprezintă modul tradițional și constant în care se săvârșește lucrarea de încheiere a organizării Bisericii ca și aceea de conducere a vieții bisericești, totuși în privința ei există încă discuții și nepotriviri nu numai de păreri, ci chiar de învățătură de credință creștină.

Deosebirea acestora, ca și discuțiile pe care ele le alimentează mereu, se datoresc atât unor greșeli sau unei necomplete cuprinderi a noțiunii de sinodalitate și a rostului ei în viața Bisericii și a lumii, cât deopotrivă, și existenței și dezvoltării istorice felurite a formelor de organizare și de conducere sinodală a Bisericii. În cele din urmă nu puțin a contribuit la menținerea pe agenda dezbaterilor teologice a problemei sinodale însuși faptul că această problemă a fost privită numai ca o formă sau ca o metodă de conducere a vieții bisericești, cind ea este de fapt, mai întâi o formă de organizare a vieții Bisericii.

Preocuparea firească a cercurilor bisericești active în lucrarea pe care Biserica o desfășoară în lume, ca și a cercurilor teologice cu potrivirea permanentă a formelor de organizare și de conducere a Bisericii, cu temeiurile doctrinare și canonice ale acestora, a făcut ca în diverse epoci și în condiții variate, problema sinodalității să fie înțeleasă și apreciată în mod felurit. Așa se explică faptul că și în trecutul Bisericii găsim păreri deosebite despre utilitatea formei sinodale, nu însă despre legitimitatea ei, care a fost unanim-acceptată. Cum însă fiecare formă în care se încheagă organizatoric viața socială sau care este folosită în lucrarea de conducere a acestei vieți, poate suferi alterări prin abuzurile sau greșelile la care s-ar preta într-o împrejurare sau alta folosirea formelor respective, este firesc să apară și unele critici foarte întemeiate în legătură cu ele. Din rîndul acestora face parte și critica formulată de Sfîntul Grigorie de Nisa, în legătură cu practicile abuzive pe care le-a constatat cu ocazia întrunirii onora dintre sinoade și bineînțeles și cu ocazia desfășurării lucrărilor acestora.

Dar cu toate greșelile și abuzurile inevitabile în anumite împrejurări, forma sinodală de organizare și de conducere a Bisericii a fost privită ca cea mai autentică și mai corespunzătoare, care se impune în acord cu învățătura revelată și cu rînduielele de bază pe care le-au statornicit Sfinții Apostoli și urmașii lor pentru organizarea și conducerea vieții bisericești. De aceea numeroși Sfinți Părinți și alți scriitori bisericești s-au ocupat de problema sinodalității, arătîndu-i rezimul dogmatic și canonic precum și utilitatea ei de nedesmințit pentru buna-chivernisire a vieții bisericești.

întrucît ea nu poate fi înlocuită prin nimic, oricît s-ar încerca găsirea unei alte modalități care să-i preia funcțiunea sau rostul în viața Bisericii.

Dar cu deosebire în epoca Sinoadelor Ecumenice, problema sinodalității s-a adîncit și s-a lămurit deplin prin gîndirea teologică și, deopotrivă, prin viața și lucrarea Bisericii.

Neintenționînd aci o analiză amănunțită a modului în care s-a dezbătut și s-a susținut în epoca sinoadelor ecumenice, legitimitatea sinodalității în Biserică, se va încerca o înmănunchere într-un tot unitar a acelor elemente care scot în relief mai întii temeiurile sinodalității, apoi formele sau tipurile principale ale sinodalității pe care le-a cunoscut și le păstrează viața Bisericii, și în fine, superioritatea acestei forme față de alte moduri de organizare și de conducere a Bisericii, precum și utilitatea sau folosul deosebit al ei.

①. *Temeiurile sinodalității.* — Privită ca formă de organizare și de conducere a vieții bisericești, sinodalitatea își găsește temei mai întii în cîteva rostiri și porunci ale Mîntuitorului, care cu diverse prilejuri a subliniat atît nevoia cît și îndatorirea ca membrii Bisericii să viețuiască și să lucreze în comun, spunînd lămurit, că «unde sînt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo voi fi și Eu în mijlocul lor» (Matei XVIII, 20), apoi grăindu-le, Sfinților Apostoli despre însuși rostul misiunii Sale mîntuitoare, a precizat că «Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci să slujească» (Matei XX, 28 ; Marcu X, 45), adică să săvîrșească o lucrare de servire sau de slujire a trebuințelor omenirii, iar nu de stăpînire după modul stăpînitorilor comuni ai oamenilor, căci iarăși Sfinților Apostoli adresîndu-li-se, îi povățuiește pilduitor, zicîndu-le : «Știți că domnii păgînilor îi domnesc pe ei și cei mari îi stăpînesc pe dînșii, iar între voi nu va fi așa, ci cel ce vrea să fie mai mare acela să fie vouă slujitor» (Matei XX, 25—26 ; Marcu X, 41—45).

În fine, dintre rostirile de importanță deosebită pentru modul sinodal de organizare și de conducere a Bisericii, mai menționăm precizarea pe care le-o face Mîntuitorul spunînd Sfinților Săi Apostoli și ucenici, ca printr-o formulă de testament, că : «...prin aceea vor cunoaște oamenii că sînteți ucenici ai Mei, de veți avea dragoste între voi» (Ioan XIII, 34—35).

Analizate pe rînd aceste rostiri, ele ne arată că Mîntuitorul i-a îndemnat pe creștini și le-a poruncit să trăiască o viață în comun, să lucreze în comun pentru dobîndirea mîntuirii lor, să ceară în comun venirea Mîntuitorului în mijlocul lor, căci numai cînd vor fi împreună, atunci va fi și El între ei, atunci se vor bucura și de prezența și de asistența activă a Sfințului Duh. Iar chiagul acestei împreună-viețuiri și lucrări a creștinilor ca și acela al împreună-viețuirii și al împreună-lucrării creștinilor cu însuși Domnul și cu Duhul Sfînt este arătat în dragostea creștină, în dragostea dintre fiii Bisericii, căci numai aceasta cheazășuiește păstrarea calității de fii ai Domnului, adică de fii credincioși ai Bisericii.

Cît privește mobilul care trebuie să-i îndemne întotdeauna pe creștini spre a fi și a lucra laolaltă sau împreună, adică de a se grupa și de a se constitui în obști sau comunități și de a lucra în unire unii cu alții, acesta ne este arătat de Mîntuitorul ca fiind un corolar al dragostei și constînd

în slujire, adică într-o acțiune prin care fiecare membru al comunității creștine caută să fie de folos celorlalți, săvârșind o lucrare trebuitoare pentru toți. Dorința acestei slujiri, ca și însuși actul slujirii în sine, nu izvorăște decît din dragostea de aproapele, din cea mai desăvîrșită dragoste creștină care naște în sufletul fiecărui credincios dorința de a veni în ajutorul semenului său, de a i se pune la dispoziție sau de a i se dăruia în mod dezinteresat. Numai printr-o slujire de acest fel, care naște din dragostea creștină, se poate întări și păstra legătura dintre cei ce formează obștile sau comunitățile locale, și dintre toți cei ce formează marea obște ecumenică a Bisericii. Numai stăruind în actul de slujire reciprocă și numai avînd în vedere prin această slujire interesul obștesc spre care converg și în care se cuprind toate interesele individuale legitime, se poate asigura și lucrarea de conducere, de îndrumare sau de cîrmuire a întregii vieți bisericești, în scopul de a fi asigurat prin viețuirea creștină dobîndirea țelului final al ei, care este mîntuirea. Văzute lucrurile în acest chip, este ușor de înțeles că însăși închegarea organizatorică a unităților bisericești și însăși lucrarea de conducere a vieții creștine din cadrul acestora, ca și din cadrul mării obști ecumenice a Bisericii, nu poate fi desfășurată în alt sens, într-un alt cadru, cu alte mijloace și cu alte obiective, decît cu acelea pe care le reprezintă porunca dragostei creștine și aceea a slujirii reciproce, care izvorăște din cea dintîi.

Dar condiția prealabilă și de neînlucuit pentru practicarea dragostei creștine și a slujirii reciproce este viețuirea împreună a mai multora, constituirea sau organizarea credincioșilor în comunități sau obști, al căror liant îl formează în primul rînd credința, iar în al doilea rînd dragostea și dorința de slujire reciprocă a celor ce viețuiesc împreună.

Dar orice obște sau orice grup organizat de creștini își statornicește de la sine și în mod spontan anumite rînduiri de comportare a membrilor săi, rînduiri care reglementează felurile raporturii în care aceștia se găsesc sau pe care le stabilesc între ei, precum și modul în care trebuie să se procedeze la îndrumarea sau cîrmuirea vieții astfel organizată, pentru ca să se desfășoare în vederea scopului pentru care se constituie și obștile sau Bisericile locale ca și Biserica Ecumenică. Ca mod, ca metodă sau ca formă de îndrumare sau de cîrmuire a vieții bisericești, s-a adoptat încă de la început acel mod sau acea formă care decurge din învățătura Mîntuitorului și reprezintă aplicarea ei la relațiile sociale care trebuie organizate și dirijate prin lucrarea de conducere, și acesta este modul sau forma slujirii aproapelui, a slujirii reciproce a tuturor.

Dar cum se poate înfăptui în mod practic această slujire ?

Numai printr-o ținere permanentă a legăturii dintre membrii obștilor creștine, prin înțelegerea de fiecare zi dintre aceștia în privința treburilor care sînt de făcut, prin căutarea și găsirea în comun a mijloacelor care trebuie folosite și prin statornicirea tot în comun a unor rînduiri sau norme obligatorii pentru toți. În esență, aceasta și înseamnă sinodalitatea : mergerea în comun pe aceeași cale, luarea de hotărîri în comun și cîrmuirea întregii vieți după chibzuința comună a celor legați prin credință

și constituții organizatoric în obști bisericești mai mici sau mai mari, pînă la nivelul Bisericii Ecumenice.

Cum însă chiar și în condițiile vieții creștinismului primar, s-au produs încălcări ale normelor de conduită evanghelică, ele au determinat adoptarea de măsuri în scopul păstrării buneii rînduiei în viața Bisericii și în scopul de a nu se permite îndepărtarea ei de modul de organizare și conducere, prin care se dă expresie îndrumărilor și poruncilor Mîntuitorului. Astfel, după cum se știe, au apărut unele neînțelegeri chiar și între Sfinții Apostoli, iar pentru a pune capăt acestora, pentru a statornici normele corespunzătoare de urmat de către toți, s-a întrunit cunoscutul Sinod de la Ierusalim din anul 51, sinod prin care înșiși Sfinții Apostoli fac aplicarea învățurii primite de la Mîntuitorul, potrivit căreia lucrarea lor de conducere a vieții bisericești trebuia să fie o lucrare de slujire, iar nu una de stăpînire sau de domnire asupra celorlalți membri ai Bisericii.

Sinodul de la Ierusalim reprezintă cea dintîi pildă de aplicare întocmai a principiului sinodal sau a formei sinodale de organizare și de conducere a Bisericii, pildă ce ni s-a dat de către înșiși Sfinții Apostoli pentru a fi urmată de aci înainte în întreaga lucrare viitoare a Bisericii. Ea constituie de fapt o interpretare autentică și pe deasupra oricărei discuții sau îndoiei, a povățuirii date de Mîntuitorul pentru săvîrșirea lucrării de conducere a Bisericii în chip de slujire adevărată a acesteia, prin înțelegerea dintre toți, adică prin forma sinodală, iar nu prin stăpînirea sau prin impunerea voinței sau poruncii unuia sau a cîtorva față de ceilalți. Ca atare, ea constituie cea dintîi normă sau rînduială imperativă pentru practicarea formei sinodale de organizare și de conducere a Bisericii.

În cuvintele Mîntuitorului și în practica sinodală a Sfinților Apostoli se cuprind temeiurile sinodalității ca formă de organizare și de conducere a Bisericii. Peste aceste temeiuri nu se poate trece nicidecum și ele nu pot fi ocolite de nici o conducere conștientă a Bisericilor locale sau a Bisericii Ecumenice. Și de fapt, timp îndelungat aceste temeiuri au constituit ghidul fără greș al întregii lucrări de organizare și de conducere a Bisericii, atît în primul mileniu, cît și mai tîrziu pînă în ziua de azi, deși nu în cuprinsul întregii creștinătăți.

La cele două temeiuri pe care le reprezintă cuvintele Mîntuitorului și practica Sfinților Apostoli care s-a statornicit în chip de normă pozitivă, lucrarea ulterioară a Bisericii a venit cu o seamă de norme noi, prin care a consacrat lucrarea sinodală de organizare și de conducere a ei. Aceste norme sînt cuprinse mai întii în obiceiul de drept al Bisericii, statornicit prin practica îndelungată, și apoi în numeroase texte ale sfințelor canoane.

Există, prin urmare, două categorii de temeiuri ale sinodalității ca formă de organizare și de conducere a Bisericii. Acestea sînt : a) *Temeiuri dogmatice*, și anume : *Temeiul cuprins în cuvintele Mîntuitorului*, temei care este ancorat în întreaga învățătură despre Biserică, despre natura ei, despre lucrarea ei mîntuitoare și despre mijloacele pe care trebuie să le folosească în această lucrare ; și *Temeiul din practica apostolică*, temei care, prin faptul că reprezintă interpretarea autentică a învățurii Mîntuitorului

tutorului și aplicarea ei la lucrarea Bisericii, constituie și el tot un temelie dogmatic al sinodalității. b) *Temelii canonice*, și anume : *Temelul cuprins în textele sfințelor canoane*, și *temelul canonic cuprins în obiceiul de drept al Bisericii*, care are și el puterea legii scrise sau a canoanelor propriu-zise.

2. *Formele sau tipurile principale ale sinodalității*. — Întrucât atât practicarea dragostei creștine cât și a slujirii-reciproce dintre membrii Bisericii au fost puse la încercări grave din pricina păcatelor omenești, din pricina ambițiilor și a dorințelor de dominare sau de stăpânire a unora dintre membrii Bisericii, păcate care nu pot fi ușor stăpânite numai prin povățuiri și prin îndrumări religioase și morale, Biserica s-a văzut nevoită să recurgă și la adoptarea unor norme juridice prin care să reglementeze conducerea în comun a treburilor sale, adică lucrarea de organizare și de conducere a vieții sale prin organe constituite pe baza îndatoririi de slujire reciprocă, și aceste organe sînt sinoadele de diverse feluri sau de diverse tipuri, care au apărut în decursul istoriei după trebuință și împrejurări. dar exprimînd fiecare în mod constant principiul de bază al sinodalității, care dă expresie trăirii în dragoste și slujire reciprocă a creștinilor.

Așa cum ni se înfățișează în decursul dezvoltării istorice a vieții bisericești, sinoadele apar prin structura lor sub un chip îndoit : ca *sinoade mixte*, formate din clerici și din laici și apoi ca *sinoade arhieresti sau episcopale*, formate numai din episcopi de diferite trepte. Cele dintii, adică sinoadele mixte sînt cele mai numeroase sau mai frecvente, pe cînd numărul celor din a doua categorie a fost mai mic, ele întrunindu-se la început numai în mod sporadic și anume atunci cînd erau puse în discuție mai ales probleme de credință.

Cît privește numărul participanților la aceste sinoade și cadrul teritorial, geografic sau de altă natură în care s-au întrunit, ele pot fi împărțite în : sinoade ale episcopilor, sinoade ale episcopilor vecini, sinoade premitropolitane, sinoade mitropolitane, sinoade exarhale sau diecezane, sinoade patriarhale, apoi sinoade endemice, sinoade ale Bisericilor autocefale, mai tîrziu sinoade ale Bisericilor autonome, sinoade zise generale cu caracter confesional, între care și cele panortodoxe, iar în fine, ca cele mai importante, sinoadele ecumenice.

După modul și după timpul de întrunire, sinoadele pot fi împărțite în sinoade periodice, sinoade ocazionale, sinoade permanente și sinoade extraordinare. După importanța lor, sinoadele pot fi împărțite în sinoade ale Bisericilor locale și sinoade ecumenice.

În privința sinoadelor ecumenice, este de observat că deși amintirea lor pînă și în unele rugăciuni ale Bisericii este păstrată prin numărul episcopilor care au participat la ele, totuși ele nu au fost sinoade strict arhieresti, ci sinoade mixte, la care au participat — pe lîngă un număr însemnat de alți clerici din treapta presbiteratului și a diaconiei, precum și din alte trepte apărute ulterior în viața Bisericii, și numeroși laici, iar de la o vreme și monahi. Prin caracterul lor extraordinar, sau mai bine-zis prin lucrarea cu totul excepțională la care au fost chemate în epocile în care s-au întrunit, sinoadele ecumenice au îndeplinit un rost nu numai

în cadrul lucrării mîntuitoare a Bisericii, destinate credincioșilor ei, ci și în cadrul lucrării mîntuitoare pe care Biserica este chemată să o săvîrșească pentru întreaga lume. Iar pe deasupra, aceste sinoade au ridicat la nivelul lucrării lor întreaga problemă laică a lumii de atunci, întrucît ele n-au reprezentat numai Biserica ecumenică, ci și ecumenicitatea lui «Orbis romanus» ca și aceea a lui «Orbis humanus».

3. *Controverse*. — În legătură cu feluritele tipuri de sinoade, desigur se pot pune diverse probleme și se pot formula atît obiecții cît și deziderate. În orice caz, în afară de aspectul principal dezbătut în legătură cu temeiurile sinodalității, problema aceasta poate fi abordată sub aspecte variate. Dintre acestea, aspectul care a stîrnit cele mai vii dispute și care constituie și astăzi subiect de controversă nu numai între catolici și necatolici, ci și în cadrul celorlalte confesiuni creștine, este acela pe care-l reprezintă sinoadele mixte prin participarea la ele, cu rosturi importante în luarea hotărîrilor acestora, a membrilor nearhierei ai lor, și adică a diaconilor, presbiterilor, monahilor și laicilor.

Pe tema prezenței și a rostului acestora la sinoade, se formulează obiecția de necanonicitate, pretextîndu-se că textul canoanelor nu prevede întrunirea și lucrarea sinoadelor mixte în cadrul organizării și conducerii Bisericii și deci ele nu au o justificare canonică ci trebuie privite ca simple excepții sau greșeli. După logica acestei obiecțiuni, ar trebui privite ca simple excepții și greșeli înseși sinoadele ecumenice, care au fost sinoade mixte, participînd la toate reprezentanții ai întregului corp al Bisericii.

Pentru a lămuri problema stîrnită de obiecțiunea de necanonicitate care se face împotriva sinoadelor mixte, amintim doar atît : că *existența și lucrarea lor se întemeiază pe practica consacrată ca obicei de drept al Bisericii*, iar această practică i-a conferit obiceiului respectiv puterea legii-scrise, adică o putere egală cu aceea a textelor sfințelor canoane, și, *prin aceasta, i-a conferit ceea ce se numește în sens propriu, canonicitatea*. Dar pentru a adînci și a lărgi și mai mult orizontul necesar înțelegerii juste a sinodalității mixte, sau mai bine-zis a rațiunii teologice și canonice a acestei sinodalități, mai adăugăm cîteva considerații de natură să risipească nedumeririle și îndoielile care mai persistă în legătură cu această chestiune.

Să începem prin a analiza forma esențială de slujire care a fost statornicită în Biserică din vremea Sfinților Apostoli și care este păstrată pînă astăzi, bineînțeles cu dezvoltarea pe care a luat-o de-a lungul vremii, și anume, forma slujirii liturgice.

Cum se prezintă această formă de slujire, cu raportare la membrii comunității creștine și apoi cu raportare la misiunea mîntuitoare a Bisericii ?

După cum se știe, ea este o formă comunitară, în sensul că slujirea sacerdotală pe care o săvîrșește clerul, în cadrul slujirii liturgice, deși se săvîrșește prin folosirea harului special al preoției, ea nu este o lucrare exclusivă a clerului, ci o lucrare împlinită complementar de o împreună-lucrare a credincioșilor cu clerul. Această împreună-lucrare nu are numai caracter moral și de evlavie personală sau de practică cu rost educativ

religios-moral, ci are caracter de slujire adevărată și din partea credincioșilor, căci însăși aducerea sfintei jertfe care stă în centrul slujirii Bisericii, se face în numele întregii obști și cu rugăciunea tuturor celor de față, fiind interzis clerului să săvârșească lucrarea liturgică fără prezența credincioșilor.

De altfel, ce rațiune ar putea avea o astfel de slujire numai pentru o parte din Biserică, adică numai pentru clerici, când întreaga slujire de orice fel a Bisericii este destinată tuturor membrilor ei, vizând în ultima analiză înfăptuirea sau asigurarea mântuirii tuturor ?

Rînduielele bisericesti au statornicit de la început, ca și slujirea liturgică să fie o împreună-slujire a întregii obști a membrilor unei comunități, și adică, nu numai o slujire a clerului, ci și o slujire a credincioșilor laici împreună cu clerul, tocmai avînd în vedere faptul că orice slujire trebuie să fie expresia dragostei creștine care îi obligă pe toți credincioșii să fie împreună și să lucreze totul în comun, și anume, deopotrivă cele sfinte ca și cele comune, și, adică, fie rugăciunea, fie săvîrșirea ei sau a slujbelor religioase de orice fel, fie săvîrșirea altor acte care angajează interesul tuturor, pentru că ele angajează viața și mîntuirea fiecăruia, ca și viața și mîntuirea tuturor. Iar toate aceste acte, prin care se lucrează într-un fel sau în altul mîntuirea credincioșilor, reprezintă fiecare în parte cîte un efort sau cîte o scară a efortului, pe care trebuie să-l facă toți împreună, spre a urca treaptă după treaptă pe calea mîntuirii. Cum însă orice lucrare care vizează acest scop nu poate fi săvîrșită cu valoare absolută de către credincioși decît dacă se găsesc în situația de a-l avea pe Hristos în mijlocul lor, adică dacă se găsesc adunați împreună și legați sau angajați împreună în lucrare, este de la sine înțeles că pentru eficacitatea lucrării lor, pe cît de trebuitoare este prezența Mîntuitorului în cadrul slujirii liturgice, tot pe atît de necesară este prezența Lui și în cadrul altor feluri de slujiri sau lucrări, pe care le săvîrșesc împreună. Și pe de altă parte, este tot atît de înțeles, că numai săvîrșindu-le pe toate acestea împreună, se asigură și de prezența Mîntuitorului în mijlocul lor și prin aceasta de eficacitatea oricărei lucrări, adică a oricărei slujiri împreună. Și iarăși este de înțeles, ca urmare, că nesăvîrșirea slujirilor sau lucrărilor necesare mîntuirii în comun, îi lipsește pe credincioși de prezența Mîntuitorului și deopotrivă lipsește și lucrările lor de eficacitatea soteriologică.

În lumina celor arătate, se poate spune că în prezența împreună a credincioșilor și a clerului, în cadrul locașurilor de cult, și în slujirea-impreună de către ei, adică în împreună-slujirea liturgică pe care o săvîrșesc, avem modelul sacramental, modelul liturgic al sinodalității, ca formă de împreună-lucrare sau de împreună-slujire a tuturor membrilor Bisericii în toate lucrările de organizare și de conducere a vieții bisericesti. Și, precum eficacitatea slujirii liturgice este condiționată în valoarea ei soteriologică de împreună-slujire dintre clerici și credincioși, tot la fel, este condiționată valoarea și eficacitatea sub acest raport a oricărei alte lucrări legate de organizarea și îndrumarea sau călăuzirea credincioșilor pe calea mîntuirii.

Nu este de prisos să amintim că tocmai avînd o înțelegere justă a raporturilor în care se găsește obșteasca slujire liturgică cu obșteasca lucrare sinodală în viața Bisericii, în Bisericile de limbă slavă se folosește cuvîntul *sobor*, atît pentru a desemna Biserica în calitate de locaș de cult, în care se adună (*sobirati*) credincioșii pentru slujirea liturgică, cît și pentru a desemna sinoadele mixte cărora li se zice *soboare*, iar nu sinoade, și care sînt considerate pe drept cuvînt și în mod tradițional ca formele superioare ale sinodalității. Punîndu-se în fond același înțeles și în cuvîntul *sobornicesc*, prin care slavii traduc cuvîntul *catoliki* din Simbolul credinței, ei dau o expresie mai adecvată, adică mai pe înțeles, mai la nivelul credincioșilor, adevărului că Biserica este o imensă comunitate de credință, de dragoste, de slujire și de rugăciune, în care — așa precum se realizează în conștiința tuturor credincioșilor și în chip nevăzut o puternică trăire în comun a credinței și o puternică comunicare de viață creștină prin dragoste, prin slujire și prin rugăciune — tot așa trebuie să se realizeze și în forme exterioare corespunzătoare, aceiași puternică și încheată trăire în comun în diverse forme sobornicești, de slujire în sensul de săvîrșire în comun a tuturor actelor importante prin care se lucrează mîntuirea, începînd cu slujirea liturgică și trecînd apoi la toate lucrările importante de organizare și conducere a Bisericii, care trebuie să fie săvîrșite în chip sinodal sau sobornicesc.

Desigur că aspectele și implicațiile unei mai dezvoltate teologii a sobornicității, etalate cu multă tragere de inimă și cu multă rîvnă și preocupare de unii gînditori remarcabili dintre teologii ortodocși, pot contribui la înțelegerea mai cuprinzătoare a elementelor schițate mai sus, ca determinante pentru sinodalitate, dar nu adaugă nimic esențial la acestea, ba uneori se pare că ignorează chiar sau trec cu vederea tocmai caracterul simplu, neînvăluit în nici o nebuloasă și concret, al viziunii și înțelegerii sobornicității Bisericii de către trăitorii autentici ai credinței în Hristos.

4. *Superioritatea și utilitatea sinodalității.* — Ca mod sau formă opuse despotismului sau autocrației, ori chiar și oligarhiei, modul sinodal de organizare și de conducere a vieții bisericești se aseamănă formal cu modul democratic de organizare și conducere a vieții publice sau a vieții de stat. Fără a se identifica însă cu acesta, modul sinodal sau sobornicesc propriu organizării și conducerii Bisericii întrunește și folosește toate avantajele sistemului sau modului democrat. Este evident totuși că între ele persistă deosebirea de fond care derivă din deosebirea de natură ce există între Biserică și orice organizație laică, inclusiv aceea de stat.

În raport cu forma autocrată ierarhică sau cu forma oligarhică-ierarhică, preconizată și practică adeseori în unele părți ale Bisericii și cu deosebire în confesiunea catolică, forma sinodală sau sobornicească apare ca mult superioară și deopotrivă mult mai folositoare pentru viața Bisericii și pentru lucrarea ei mîntuitoare, întrucît prin aceasta :

Se dă expresia cea mai adecvată, cea mai potrivită și cea mai conformă cu învățătura Mîntuitorului și a Sfinților Apostoli, adică cu învățătura dogmatică a Bisericii, oricărei lucrări importante care se săvîrșește

în chip de slujire pentru asigurarea mîntuirii credincioșilor din cuprînsul Bisericii, și, prin Biserică, și a celor din afara ei.

Prin sinodalitate sau sobornicitate se dă respectul cuvenit însăși Bisericii, prin faptul că i se respectă rînduielele ei tradiționale de organizare și conducere, potrivit cărora organele care dețin și exercită cea mai înaltă autoritate în Biserică sînt sinoadele, iar nu persoanele ierarhice, pe oricît de înalte trepte s-ar găsi ele. Și se înțelege că, acolo unde își împreună tragerea de inimă, dragostea, slujirea și rugăciunea pentru tot lucrul bun și mîntuitor pe care trebuie să-l săvîrșească Biserica, un număr cît mai mare din slujitorii și credincioșii ei, acolo sînt date și cele mai bune condiții ca țelul pe care îl urmărește lucrarea Bisericii să fie și înfăptuit.

Prin sinodalitate sau sobornicitate se recunoaște și se asigură fiecărui credincios, atît în cadrul slujirii liturgice, cît și în cadrul altor slujiri pe care le reclamă întreaga lucrare bisericească, demnitatea de fiu al lui Dumnezeu, ridicat din starea de nedemnitate prin eliberarea lui de sub jugul robiei în care căzuse prin păcat și restabilit astfel în calitatea lui originară de fiu al luminii și al libertății, ca un purtător adevărat al chipului lui Dumnezeu în el.

Iată pentru care motive, Biserica Ortodoxă proclamă și practică primatul sinodalității împotriva oricărui primat ierarhic, pentru că ea ține cu statornicie la primatul adevărului de credință și este conștientă că prin slujirea sinodală sau sobornicească ce se practică în cuprînsul ei, nu se lipsește nici o clipă de prezența și lucrarea Mîntuitorului, Care este de față între cei ce se adună cu adevărat în numele Lui.



ASPECTE ALE ARTEI LITERARE ÎN OPERELE SFINŢILOR TREI IERARHI*

Procesul de osmoză dintre credința oamenilor patristici și cultura greco-romană sau profană în general început încă din perioada apologetilor (secolul al II-lea), se adâncește și se diversifică considerabil în secolul al IV-lea, secolul Sfinților Trei Ierarhi: Vasile cel Mare, Grigorie Teologul (din Nazianz) și Ioan Gură de Aur. Deși reprezentanții teologiei și literaturii patristice, în linii mari, sînt rezervați față de producțiile literare greco-latine clasice și postclasice și le tratează adesea critic sau chiar hipercritic pentru diverse rațiuni, totuși, prin legea influenței mediului și a interdependenței, cele două culturi: păgînă și creștină își găsesc puncte de contact și-și aruncă punți. Oamenii patristici care-și făceau educația în școlile păgîne au observat că progresul și întărirea creștinismului puteau fi ajutate remarcabil prin formele literare și prin alte mijloace de captare spirituală ale culturii elenice și latine. Lumea păgînă nu putea fi cucerită decît prin propriile sale arme și una din acestea era meșteșugul sau arta literară. Este ceea ce au înțeles și au realizat la înalt nivel Sfinții Trei Ierarhi.

Ei au îmbinat armonios idealul culturii elenice — «kalokagathia», uniunea desăvîrșită dintre bine și frumos — cu idealul creștin al «filocaliei», al iubirii frumuseților duhovnicești. Repudiînd la început și uneori și mai tirziu frumuseța literară împreună cu cea arhitectonică, statuatică, coloristică, muzicală și în general plastică, întrucît era legată cel mai adesea de idolatrie, creștinii patristici, care de la un timp suportau greu disprețul și ironia păgînilor la adresa așa-zisei lor incultură și-și dădeau seama că ideile și valorile creștine puteau îmbrăca forme frumoase și atrăgătoare, s-au străduit a-și elabora gîndirea și simțirea în forme literare de o expresivitate din ce în ce mai aleasă. E semnificativ și concludent, în această privință, faptul că Sfinții Vasile și Grigorie după ce au alcătuit prima *Filocalie* sistematică cu texte din operele lui Origen — după ce, adică, au dat un prim cod al desăvîrșirii creștine monahale —, n-au ezitat să prezinte ideile Sfintei Evanghelii și în Biserică și în fața lumii contemporane creștine și necreștine în numeroase forme orale și scrise pe măsura acestei lumi. Formele literare în chestiune meritau să fie cultivate pentru că ele puteau să exprime toată gama adorării lui Dumnezeu, Frumuseța absolută, Frumuseța inteligibilă, după cuvîntul Sfîntului Grigorie Teologul. Dacă Dumnezeu, Frumuseța absolută, merita a fi cîntat în imnuri, rugă-

* Cuvîntare rostită la serbarea Patronului Institutului teologic din București, în ziua de 30 ianuarie 1969.

ciuni, pagini liturgice și teologice înflăcărate, nu trebuiau trecute cu vederea nici frumusețile secunde ieșite din mâna Creatorului; farmecul acestora ducea pe cititori cu mintea și cu inima la izvoarele Frumosului absolut. Prețuind ideile mai mult decât forma, Sfinții Trei Ierarhi nu uitau totuși să citeze pe Homer, Sofocle, Euripide, Aristofan, Isocrate, Demostene, Tucidide, Pindar, Zenon, Platon, Diagoras, Pitagora etc.¹, pentru că și prin aceștia fusese relevată și uneori chiar slăvită ideea de Dumnezeu. Citeodată Divinitatea sau faptele divine sînt cîntate la un astfel de nivel de către acești scriitori, încît Sfîntul Vasile nu ezită să recomande nepoților săi studenți lectura Odiseii, iar Sfîntul Grigorie să folosească, mai ales în poemele sale dogmatice, un considerabil material lexical și stilistic din poemele homerice.

Cuvîntul sau expresivitatea literară: putere, prețuire, artă. — Sfîntul Grigorie Teologul consideră pe Logos — a doua persoană a Sfîntei Treimi — ca izvor al cuvîntelor frumoase, al literaturii înalte, sau al culturii în genere. Toate acestea sînt darul Logosului². E drept că uneori el și îndeosebi, Sfîntul Vasile au rezerve serioase față de rolul și mai ales față de efectul cuvîntului ale cărui întortocheri îi dezgustă și-i înspăimîntă. Pentru Sfîntul Vasile, de exemplu, materia poetice, a retorice și a invenției sofismelor este mincinoasă: nici poetica, zice el, nu poate rezista fără mit, nici retorica fără arta vorbirii, nici sofistica fără false raționamente³. Cuvîntul adevărat, precizează el, pornind dintr-o minte sănătoasă este simplu și original (monotropos), afirmînd totdeauna aceleași păreri despre aceleași lucruri, pe cînd cuvîntul complicat și artificios cuprinzînd multă împletitură și lucrătură își schimbă înfățișarea la nesfîrșit și urzește intrigă nespuse, transformîndu-se mereu pentru a fi pe placul cititorilor⁴.

În fond deci nu cuvîntul în sine este blamabil, ci conținutul său intențional, întortocheat, mai precis acela care dă cuvîntului un asemenea conținut. Sfîntul Grigorie declară că după Dumnezeu el prețuiește cel mai mult literatura sau cultura — logoi — și anume nu numai literatura nobilă a creștinilor care disprețuiește eleganța și strălucirea discursurilor, ci și literatura (sau cultura) profană din care se poate lua ce e folositor pentru viață și pentru satisfacții, înlăturînd ce este eroare și primejdie; literatura profană poate oferi căutări și contemplații ale adevărului⁵. De aceea, cultivarea, dăltuirea și șlefuirea cuvîntului pînă la a face din el operă de artă, o perlă, o săgeată luminoasă, o dulceată și o mîngiere constituia o datorie pentru adevăratul teolog, pentru slăvitorul cu inima curată al lui Dumnezeu. Teologii care trebuie să fie nu retori, ci pescari, adică Apostoli, nu pot deci folosi orice cuvînt atunci cînd măresc pe Dumnezeu sau cînd vorbesc despre El. Iată de ce Teologul din Nazianz se întrebă îngrijorat în *Imnul către Dumnezeu*: «O, Tu, Cel mai presus de toate, cu ce alt cu-

1. P. Chrysostomus-Baur, *Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Erster Band, Antiochien, München, 1929. p. 253, 259. Referința privește pe Sfîntul Ioan Gură de Aur, dar ea se aplică deopotrivă și Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie Teologul.

2. Aimé Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, tome III — le IV^e siècle, Paris, 1930, p. 391.

3. *Omilia XII, «La începutul Proverbelor»*, 6, P.G., XXXI, 397 B.

4. *Ibidem*, 7, col. 400 C.

5. *Epitaf în cinstea Marelui Vasile, Episcop al Cezareii Capadociei*, II, P.G., XXXVI, 508—509.

vînt mi-e permis să Te cînt? / În ce fel cuvîntul Te va lăuda? Tu nu poți fi rostit prin nici un cuvînt. / În ce fel mintea Te va înțelege? De nici o minte Tu nu poți fi înțeles. / Singur ești ce nu poți fi spus. Cîte le-ai făcut pot să fie spuse»⁶.

Dacă cuvîntul, cel mai ales cuvînt, nu e în stare să exprime ființa lui Dumnezeu sau să-i redea măreția și lucrarea și dacă Dumnezeu totuși, prin pogorămînt, ne îngăduie să facem acest lucru, după propriul Său exemplu, urmează că trebuie să o realizăm cu o grijă și cu o atenție unică. Ca slujitor al cuvîntului, avînd și cetățenie cerească, îndeosebi preotul este ținut să vorbească o limbă îngerească, din cuvinte curate, sfinte și sfințitoare. După Sfîntul Ioan Gură de Aur, cuvîntul este totul în slujirea preoțească: «Cuvîntul este instrument, cuvîntul este hrană, cuvîntul este cea mai bună temperare a atmosferei; el ține loc de medicament, de foc, de sabie; dacă e nevoie de ars sau de tăiat, de el trebuie să ne servim; dacă el nu reușește, toate celelalte cad. Prin cuvînt deșteptăm un suflet adormit și potolim pe unul aprins; prin el retezăm ce e de prisos și împlinim ce lipsește; prin el facem toate celelalte cîte desăvîrșesc sănătatea sufletului»⁷.

Puterea cuvîntului este decisivă de altfel nu numai în preoție, ci și în toate celelalte lucrări ale spiritului.

GENURILE LITERARE ÎN PROZĂ ȘI POEZIE SLUJITE ȘI PROMOVATE DE SENSIBILITATEA ȘI TEHNICA LITERARĂ

Meritul Sfinților Trei Ierarhi este nu numai de a fi folosit cuvîntul în mod artistic, dar și acela, mai ales acela, de a-i fi dat cel mai adesea un conținut nou sau innoitor și o orientare nouă, aceea a realizării împărăției lui Dumnezeu pe pămînt. Dacă pentru Libaniu sau pentru Himeriu izvorul de inspirație erau Homer și toată cultura elenică de după el, pentru Sfinții Trei Ierarhi izvorul erau Sfînta Scriptură, Sfinții Apostoli și viața Bisericii de după ei, inclusiv roadele utile și asimilabile ale culturii profane. Vehiculînd unele idei și valori păgîne acumulate de spiritul uman pînă la apariția ei, literatura creștină se frămînta, se constituia și se definea prin elemente și orizonturi noi date de Sfînta Evanghelie, dar în condiții și dimensiuni cel mai adesea determinate. Literatura greco-latină crease o seamă de genuri literare în proză și versuri care formau acel patrimoniu bogat al spiritualității antice cu care umanismul Renașterii și acela al zilelor noastre se mîndresc atîta: epopee, lirică, dramă, istorie, filozofie, oratorie, științe, artă, compilație etc. Literatura patristică anterioară Sfinților Trei Ierarhi dăduse cîteva genuri literare, unele bine definite, altele încă incerte sau numai schematic. Cei Trei Ierarhi continuă genurile anterioare, le îmbogățesc, le adîncesc, le afinează și le completează cu altele noi.

Genul literar *exegetic*, mai puțin dezvoltat de Sfîntul Grigorie Teologul, capătă o importanță și o amploare remarcabilă la Sfîntul Vasile, excepțională la Sfîntul Ioan Gură de Aur, care în sutele sale de omilii la Sfînta Scriptură a atins o performanță necunoscută pînă astăzi. Multe din

6. I. G. Coman, *Geniul Sfîntului Grigorie de Nazianz*, București, 1937, p. 32–33.

7. *Despre preoție*, IV, 3, P.G., XLVIII, 665.

omiliile Sfântului Vasile, îndeosebi din acelea la *Exaimeron* sau la *Psalmi* sînt adevărate tratate de cosmologie sau sociologie, scrise cu o grijă științifică și literară vrednică de vremea patristică. Omiliile Sfântului Ioan sînt piese de antologie prin evlavia și dulceața fondului, prin nivelul măiestrit al formei de o bogăție și varietate unică.

Genul literar *polemico-dogmatic*, alcătuit din piese de controversă, tratate și uneori corespondență, care pun și dezbat probleme trinitare, hristologice, ecleziologice și altele pe ordinea de zi a sinoadelor ecumenice sau a diferitelor tabere în luptă, a promovat considerabil gîndirea teologică și expresivitatea literară adecvată. E mare distanța de la «*Peri arhon*» al lui Origen la *Cuvîntările teologice* ale Sfântului Grigorie și la tratatul *Despre Sfîntul Duh* al Sfântului Vasile, sau de la operele antiariene ale Sfântului Atanasie la cele antieunomiene ale celor doi Ierarhi capadočieni. Ce selecție de material, ce înlănțuire logică de idei și argumente, ce bogăție de reflecții, ce varietate de cunoștințe, ce limbă și ce stil scăpărător, ce smerenie!

Dacă Sfinții Trei Ierarhi n-au scris opere istorice propriu-zise, ei au elaborat în schimb adevărate piramide de *teologie practică*. Tratatele *Despre preoție* ale Sfântului Grigorie Teologul și Sfîntul Ioan Gură de Aur au un farmec și o putere care le-au făcut clasice încă de la început. Isidor Pelusiotul, Grigorie cel Mare și Teofan al Niceii le vor prețui la acest nivel, inspirîndu-se amplu din ele. Definiția preoției ca «semn al iubirii lui Hristos» (Sfîntul Ioan Gură de Aur) e cea mai înaltă caracterizare care s-a dat vreodată sacerdotului în Biserica Mîntuitorului. Ce rai de credință și de grație literară era în acela care scria despre preoție: «Preoția se săvîrșește aici pe pămînt, dar ea are rang între dregătoriile cerești (...). Nici om, nici înger, nici arhanghel, nici o altă putere creată, ci Însuși Paracletul a întemeiat această servire... Se cuvine deci ca cel ce e hirotonit preot să fie pur ca și cum s-ar afla în ceruri, în mijlocul puterilor îngerești (...). Cînd vezi pe Domnul jertfit și stînd întins și pe preot aplecîndu-se deasupra jertfei și rugîndu-se, și pe toți înroșiți de acel sînge prețios, mai crezi că ești între oameni și stai pe pămînt? Nu ești, oare, atunci mutat în ceruri?... O, iubire de oameni a lui Dumnezeu!»⁸.

Oratoria Sfinților Trei Ierarhi se impune și azi ca o creație de rar nivel omiletic și literar, după ce a fost cald prețuită de evul mediu și epoca modernă. În afară de omiliile exegetice, autorii amintiți au rostit și au scris numeroase cuvîntări ocazionale și predici la diferite sărbători, semănînd cu bogatul lor talent aceeași știință, aceeași căldură și aceleași culori ca în tratatele lor teoretice și practice. Sarcă omiliilor Sfântului Vasile cel Mare (*Omilia către tineri*, *Contra invidiei*, *Contra beției*, *La începutul Proverbelor* etc.), lucrătura în filigran de aur a cuvîntărilor Sfântului Grigorie (*Contra lui Iulian Apostatul*, diferite *panegirice*, *Despre dragostea față de săraci*, *Despre pace*, *Lauda filozofului Heron*, *Rămas bun către Biserica din Constantinopol* etc.), pateticul, realismul și sclipirea comparațiilor din discursurile sau predicile Sfântului Ioan (*La statui*, *Către Eutropiu*, diferite *panegirice* etc.) sînt și rămîn «achiziții pentru totdeauna» care împodobesc Biserica Mîntuitorului și umanitatea întregă cu frumuseți rare. Ar tre-

8. *Ibidem*, III, 4, col. 62.

bui o carte întreagă pentru a aduna numai exemplificări sau comparații din aceste diferite domenii. Alegem la întâmplare un mic pasaj din cuvîntarea adresată lui Eutropiu, căzut în dizgrație : «Mereu, dar mai ales astăzi este timpul să zicem : «Deșertăciunea deșertăciunilor, toate sînt deșertăciune». Unde e acum demnitatea strălucitoare a consulului ? Unde e lumina torțelor ? Unde e zgomotul mulțimii, unde e strigătul : «Să trăiască» din circ, unde e aclamația lingușitoare a teatrului ? Unde sînt aplauzele, corurile, banchetele, serbările ? Toate acestea au trecut. O furtună neașteptată a făcut să cadă frunzele și a devastat arborele»⁹.

Chiar și dacă numai o parte din structura sau rugăciunile *Sfintelor Liturghii*, ce le poartă numele, revin Sfinților Vasile și Ioan Gură de Aur, după ultimul cuvînt al criticii, spre a nu mai vorbi de *Liturghia* atribuită Sfintului Grigorie Teologul, cită înălțare și dulceață duhovnicească culeg inimile preoților și credincioșilor din paginile fierbinți ale acestor creații sacramentale ! Cită poezie și în același timp cutremur dumnezeiesc se află în Anafora și în Epicleza vasiliană și hrisostomică !

Correspondența Sfinților Trei Ierarhi, care cuprinde aproape 850 de piese de întindere și în domenii diferite, e una din rarele bijuterii ale literaturii patristice scînteind de inteligență, interes istoric, ținută psihologică și artă. Creștinătatea secolelor al IV-lea și al V-lea însăși aprecia în chip ales schimbul epistolar dintre Sfîntul Vasile și Libaniu, dintre Sfîntul Vasile și Sfîntul Grigorie, dintre Sfîntul Vasile și diferiți sofisti și retori ai timpului cărora Mitropolitul le recomanda pentru studii pe unii tineri capadocieni, în fine, scrisorile trimise de Sfîntul Ioan Gură de Aur vestitei diaconice Olimpiada. Sfîntul Grigorie, care a publicat o primă ediție a scrisorilor Sfîntului Vasile urmate de ediția propriei sale corespondențe, dă într-una din scrisorile sale (*a LI-a*) regulile unei compoziții epistolare; o scrisoare, zice el, trebuie să aibă o întindere corespuzătoare obiectului ei, să fie concisă, clară și grațioasă. Și autorul s-a ținut de vorbă, lăsîndu-ne moștenire adevărate perle epistolare, ca și prietenul său Sfîntul Vasile cel Mare. Libaniu însuși relevă că Sfîntul Vasile îl depășește în arta acestui fel de scris.

Frumusețea și valoarea operelor de artă literară au fost apreciate atît de mult de Sfinții Trei Ierarhi, încît unul dintre ei, Sfîntul Grigorie Teologul, a îmbrățișat și poezia, elaborînd peste 500 de piese în aproape 17.000 de versuri : hexametri, pentametri, trimetri iambici și alte specii metrice. Într-o bucată intitulată *Pentru versurile sale*, pe care o considerăm ca manifestul său poetic, Sfîntul Grigorie indică următoarele cauze care l-au determinat să scrie poezie : 1. Înfrînarea abundenței sale literare prin corsetul versului avînd a-l lucra și a-l șlefui ; 2. Stimularea tineretului la învățătură prin această dulce băutură care e poezia ; 3. Argumentul ad-hoc că păgînii nu întrec pe creștini în arta vorbirii în culori frumoase, deși pentru creștini frumosul stă în contemplare («Să avem o grație ca aceea a leului»), precizează Sfîntul Grigorie, înțelegînd prin leu vigoarea, tinerețea și frumusețea curată a creștinismului exprimate măret; poetica păgînă muribundă îl dezgustă, îndepărtîndu-l și de izvoarele

9. P.G., LII, 392, Ia A. Puech, *op. cit.*, III, p. 509.

și de laboratoarele ei; 4. Îmbătrinit, poetul vrea să-și găsească în poezie această mîngiere ca lebăda bătrînă : «De a-mî povesti mie însumi, zborul aripilor mele ; nu un zbor de moarte, ci un zbor de plecare»¹⁰.

Din aceste reflecții profund personale reiese marele salt calitativ pe care literatura patristică îl făcea sau era pe punctul de a-l face în secolul al IV-lea nu numai în fața literaturii păgîne care apunea, dar și față de ea însăși, prin posibilitățile și realizările sale apărute acum la lumina zilei. Poate că Sfîntul Grigorie nu a dat totdeauna versurilor sale grația leonină pe care el și-o recomandă sieși și altora cu atîta optimism, dar el și ceilalți doi Sfinți Ierarhi au imprimat impuls posibilităților elitei spirituale creștine pentru ascensiuni artistice remarcabile în majoritatea domeniilor literare.

Zveltețea, tinerețea și continua aspirație spre înălțimi artistice a operelor scrise ale Sfinților Trei Ierarhi se datoresc nu numai talentului lor, evoluției culturii creștine înseși și competiției ei cu literatura elenică, ci și unei forțe sufletești de avînt și lumină, de înălțare și dăruire care încălzește bogata inteligență, inimă și voință a acestor autori. Din miile de pagini ale celor Trei Ierarhi, îndeosebi din opera lor dogmatică și oratorică, emană o putere care atrage și înlănțuie nu numai prin felul de a pune problemele și de a prezenta ideile, ci și prin capacitatea de a captiva grație unui farmec unic întreaga ființă a cititorului ; este farmecul dragostei care cere să fie exprimată cît mai frumos și înalt.

Cei Trei Ierarhi ne învăluie în acea dragoste care, ajutată de cunoștințe, rațiune și atitudine dreaptă și fermă, ne cîștigă și ne menține la un nivel aproape paradisiac. «Dragostea, zice Sfîntul Ioan Gură de Aur, e cel mai mare dintre haruri ; s-o practicăm și nu vom fi cu nimic mai prejos de Petru și Pavel cu toate minunile lor»¹¹. Nici Sfîntul Vasile și nici Sfîntul Grigorie n-ar fi împodobit cu atîta grație literară subiectele tratate dacă nu le-ar fi iubit ca pe ochii din cap. Ei iubesc pe Logosul Hristos, pe Sfîntul Duh, Biserica și pe om. Cît a trebuit să iubească Sfîntul Ioan Gură de Aur pe Sfîntul Pavel, pentru a fi putut cînta pe acest mare Apostol cu virtuozitatea pe care i-o cunoaștem.

Iată cîteva fragmente din cunoscutele omilii în cinstea Apostolului : «Cineva nu ar greși numind sufletul lui Pavel pajiște de virtuți și paradis duhovnicesc. El înflorea așa de mult în har, iar desăvîrșirea vieții i-a arătat sufletul vrednic de acest har. Darul Sfîntului Duh a fost turnat din belșug în el, pentru că el s-a făcut vas al alegerii și s-a purificat desăvîrșit (...): De aceea el ne-a făcut fluvii minunate, nu numai patru la număr după cele care izvorau din paradis, ci mult mai numeroase, curgînd în fiecare zi și udînd nu pămîntul, ci sufletele oamenilor pentru a le trezi spre rodirea virtuților. Ce cuvînt va fi deajuns pentru meritele lui Pavel ? Sau ce limbă va putea să se ridice pînă la vrednicia de a-l lăuda ? Cînd un singur suflet cuprinde tot binele aflător la oameni și încă în cel mai înalt grad, dar nu numai binele oamenilor, ci și pe acela al îngerilor, cum

10. Pentru versurile sale, v. 1-57, P.G., XXXVII, 1329-1333, la I. G. Coiman, *op. cit.*, p. 29-30; Aimé Puech, *op. cit.*, p. 377-378.

11. Omilia 18 la Epistola către Romani, la A. Puech, *op. cit.*, p. 500.

vom birui mulțimea laudelor? Există și acest gen culminant de laudă, anume ca măreția virtuților să depășească ușurința și toată abundența cuvîntului. Înfrîngerea mea e mai strălucită decît nesfirșite trofee»¹². Comparînd pe neîntrecutul Apostol cu Iov, Sfîntul Ioan Gură de Aur face și această reflecție: «Pavel a petrecut luptîndu-se nu luni multe, ci ani îndelungați, fără să înmoaie pămîntul cu scurgerea rînilor și fără să zacă pe gunoaie, ci, cîzînd neînterupt în gura leului înzestrat cu minte și luptînd cu nenumărate ispite, era mai tare ca piatra. El era insultat nu de trei sau patru prieteni, ci scuipat și batjocorit de toți frații... Lucrurile pe care Iov le arăta cu privire la cei slăbiți cu trupul, Pavel le înfăptuia cu privire la cei bolnavi cu sufletul, îndreptînd pe toți cei infirmi la minte și îmbrăcînd cu haina filozofiei pe cei goi și pe cei fără ținută cuviincioasă (...). Casa lui Iov era deschisă oricărui trecător, pe cînd sufletul lui Pavel era deschis întregii lumi și primea toate popoarele»¹³. Aceste aprecieri scrise într-o limbă de o rară grație și elevație sînt expresia frumoasă a frumuseții dragostei nestinse pe care Ioan, al doilea «vas ales», o purta lui Pavel, primul «vas ales». Limba și vocabularul în sine sînt, în general, simple și comune, dar căldura dragostei fac din ele o operă de artă.

DOMENII ALE EXISTENȚEI CA OBIECT ALE ARTEI LITERARE :
NATURA, LUMEA, VIAȚA, OMUL

Scriitori și misionari cu orizont universal, Sfinții Trei Ierarhi au privit cu ochi vrăjiți frumusețile firii, cu atenție pătrunzătoare mersul și aspectele lumii, cu inimă caldă sau frămîntată de zbucium pe om, cu spirit critic și reflecții înțelepte viața însăși. S-ar putea scrie cîte o carte întregă despre fiecare din aceste domenii la fiecare dintre ei.

Sfinții Trei Ierarhi au lăsat descrieri de neuitat ale frumuseților firii: cer, pămînt, mare, animale ale pămîntului sau mării, furtuni ale mării, frămîntarea vieții în stihiiile terestre etc. Sfinții Vasile și Ioan Gură de Aur au comentat facerea lumii în omilii de o frumoasă ținută biblico-științifică pentru vremea lor, de un rar etos literar pentru toate timpurile. Într-un pasaj celebru, Sfîntul Vasile descrie astfel emigrarea peștilor din Marea de Marmara în Marea Neagră, în perioada înmulțirii: «Există pești călători care ca la o hotărîre comună a senatului sînt trimiși în regiuni străine, plecînd toți la un semnal dat. Cînd a sosit momentul rînduit pentru înmulțire, în adevăr ei se ridică unii dintr-un golf, alții din alt golf și, împinși de legea comună a firii, se îndreaptă spre Marea Boreală (Marea Crivățului, Marea Neagră). În epoca suirii lor, poți vedea acești pești ca un torent strîns adunat curgînd prin Propontida spre Pontul Euxin. Cine îi pune în mișcare? Ce ordin împărătesc? Ce afișe lipite în piață le arată ziua plecării? Cine îi conduce în regiuni străine? (Cu aceasta) tu vezi rînduiala dumnezeiască ce împlinește toate și care se întinde pînă la cele mai mici ființe. Peștele nu se opune-

12. *Omilia I în cinstea Sfîntului Apostol Pavel*, P.G., L, 473.

13. *Ibidem*, col. 476.

legii lui Dumnezeu... Nu disprețui pe pești pentru că sînt muți și lipsiți de rațiune (...). Ascultă pe pești care sînt lipsiți numai de minte ; (fii atent) la fapta lor (care zice) : «Noi facem această lungă călătorie pentru conservarea speciei». Ei n-au rațiune ca un lucru propriu, dar au legea firii puternic așezată în ei și care le arată ce trebuie să facă. «Să mergem, zic ei, în Marea Boreală. Apa de acolo e mai dulce decît în răsutul mării, deoarece soarele stă mai puțin în acele regiuni și pentru că prin razele sale nu absoarbe toată apa potabilă». Ființele mării se bucură de apele dulci; de aceea ele adesea urcă în susul fluviilor și se depărtează de mare. Pentru aceea peștii preferă Pontul celorlalte golfuri ca mai convenabil pentru a primi și a hrăni puii lor. După ce li s-a satisfăcut dorința, ei se întorc acasă tot în masă. Și care e motivul ? Să ascultăm aceste ființe mute : «Marea Boreală e puțin adîncă, suprafața e expusă violenței vînturilor și are puține promontorii și adăposturi. De aceea și vînturile o răscolesc ușor pînă în adîncuri, încît amestecă nisipul din abisuri cu valurile. Iar în timpul iernii este rece, pentru că primește multe fluvii mari»¹⁴.

Sfîntul Vasile precizează că a văzut personal acest fenomen și a admirat înțelepciunea lui Dumnezeu. Într-adevăr, fenomenul e cunoscut, iar forma literară cu termeni de o rară precizie științifică, dar și cu propopei și cu reflecții morale scurte, se apropie de epopoe.

Sfîntul Grigorie, ca să-și potolească melancolia, intra uneori în pădure unde se liniștea și se desfăta cu frumusețile simple dar profunde ale peisajului : «Izolată de ceilalți, stăteam ieri copleșit de durerile mele. / Cu sufletul ros de chinuri, într-o dumbravă umbroasă... / Brize ușoare și păsări cu cîntecul lor se înginau / Vrăjind cu concertul lor cel frumos de prin ramuri... / Greierașii cu glasul lor dulce, prietenii soarelui, / Prin cîntări făceau să răsune întreaga dumbravă. / Un rece izvor curgea pe lîngă picioarele mele, / Mergînd prin pădurea cea plină de rouă»¹⁵.

Cu ochii atenți asupra lumii și a vieții, Sfinții Trei Ierarhi au constatat că, după cuvîntul lui Heraclit și a lui Solomon, totul e o curgere continuă în care se integrează și omul ca «unda fluviului turbure». «Nu vei trece a doua oară unda de fluviu ce-odată ai trecut, nici vei vedea iarăși pe omul ce-odată ai văzut»¹⁶. La acest caracter natural al lumii și vieții, societatea și omul au adăugat inegalitățile, nedreptatea și luxul insultător al unora, precum și suferința atroce a altora. Iată cum înfierează Sfîntul Vasile pe lacom : «Creatorul universului a făcut pasărea seleucidă isăfiabilă spre binele oamenilor, pe cînd tu ți-ai format propriul suflet nesătul spre paguba multora. Toate cîte le vede ochiul le dorește lacomul. Ochiul nu se va umple privind, iar iubitorul de bani nu se va sătura primind. Iadul nu a zis : «e de ajuns» și nici lacomul nu a spus cîndva : «e destul... Vai celor care leagă casă de casă și unesc ôgor de ôgor, pentru ca să răpească ceva de la vecin...»¹⁷. Mai pregnant și mai su-

14. *Omilia VII-a, 3-4, la Exaimeron*, Ed. St. Giet, 1949, p. 410-414.

15. *Despre natura omului*, v. 1-11, P.G., XXXVII, 755-756.

16. Sf. Grigorie Teologul, *Despre sine*, v. 754 ș.u., P.G., XXXVII.

17. *Omilia contra bogășii*, 3, la Pr. Prof. I. G. Coman, *Rolul social al milei creștine la Părinții Capadocieni*, Beiuș, 1945, p. 11.

gestiv descrie marele capadocian obsesia aurului : «Toate le vezi aur, toate le prețuiești în aur ; aceasta o visezi în somn și o dorești pe trezvie. După cum nebunii nu văd lucrurile reale, ci pe cele închipuite de fierbințeala bolii lor, tot așa și sufletul tău obsedat de dragostea de bani vede totul aur, totul argint. Tu privești mai cu plăcere aurul decît soarele»¹⁸.

La opusul acestui trist personaj stă muribundul de foame, căruia Sfîntul Vasile i-a schițat un portret rămas celebru și din care spicuim : «Foamea este culmea nenorocirilor omenesti... Ea aduce o chinuire înceată, o durere prelungită, care interiorizează și ascunde boala, o moarte mereu prezentă și mereu întîrziînd. Foamea consumă humoarea naturală a corpului, răcește căldura, contractează volumul și-i mănincă puterea puțin cîte puțin. Pielea se întinde pe oase ca o pînză de păianjen ; ea își pierde culoarea ; rumeneala dispare, nemaifiînd sînge ; albul nu mai există nici el din cauza înnegririi pielii prin slăbiciune... Genunchii nu se mai țin, ci sînt trași cu sila. Glasul e subțire și slab. Ochii slăbiți în orbite sînt închiși în cavități ca miezul uscat în coaja de nucă. Pîntecul e gol, leșinat, inform, fără volum, fără întinderea naturală a măruntaielelor, lipindu-se de oasele spatelor. Cine trece neatent pe lîngă un asemenea trup, de cîte pedepse este el vrednic ?»¹⁹. Acest vocabular așa de bogat și variat și aceste descrieri răscolitoare reapar amplificate, nuanțate și înprospătate ori de cîte ori se tratează vreo temă sau un sector nou al vieții. Limbajul pasajului citat este simultan medical, juridic, teologic, profund uman, strălucită descriere literară. Sfinții Trei Ierarhi abundă în asemenea descrieri, analize și discuții mai ales în domeniul moral-social, cu osebire în genul oratoric și pastoral.

Accentele cele mai patetice în literatura Sfinților Trei Ierarhi se pun însă pe problema omului, fiindcă, în fond, acesta e subiectul permanent declarat și nedeclarat al produselor lor teologice de toate nuanțele. O antropologie a celor Trei Ierarhi merită să fie scrisă, nu numai pentru că tema e foarte actuală și de rezonanță ecumenică, ci și pentru că ea nu e tratată, la ei, sistematic și deci cu tendință de fixitate ca la Sfîntul Grigorie de Nisa, Nemesius de Emessa sau la Fericitul Augustin, ci cu toată libertatea, dacă exceptăm parțial omiliile Sfîntului Ioan Gură de Aur la Facere, în care însă autorul nu se supune unor principii prestabilite, ci se mișcă degajat și aici, ca în toată opera sa oratorică și literară.

Libertatea cu care cei Trei Ierarhi tratează problema omului e moștenită de la însuși Mîntuitorul și de la Sfinții Apostoli și chiar din vechea cultură și literatură elenică. Această libertate deschidea porți largi unor concepții personale și oferea nesfîrșite perspective, pozitive și negative, din care poate fi privit omul. Dacă aspirațiile și posibilitățile omului sînt infinite, infinită trebuie să fie și aria literaturii și gîndirii care se ocupă cu el. Orizontul nelimitat și variat al potențelor și realizărilor umane își are geneza în faptul că omul este «chipul lui Dumnezeu»; chiar dacă

18. *Omilie la Cuvîntul Evangheliei după Luca* : «Voi dărîma jitnițele mele...» și despre lăcomie, 4, P.G., XXXI, 269.

19. *Omilie cu prilejul secelei și foametei*, 7, P.G., XXXI, 321. 324.

chipul nu poate ajunge dintr-odată sau prea repede pînă la arhetip, el tînde, el trebuie să tindă spre Acesta, în care-și găsește împlinirea și îndumnezeirea.

Sfinții Trei Ierarhi acordă o mare prețuire omului. Pentru Sfîntul Vasile omul este «o plantă cerească», pe care el însă nu o dată o critică din cauza delăsării ei spirituale și a lipirii cu inima de vanitățile lumii acesteia. Omului sărac, care se plînge că e de neam umil, neglorios, fără cămin, fără cetate, slab, care se teme de cei puternici, Sfîntul Vasile îi spune să nu piardă nădejdea, ci să-și ridice sufletul către bunurile date de Dumnezeu; apoi continuă: mai întîi ești om, singura dintre ființe care ai fost făcută de Dumnezeu. Dacă judeci cinstit, nu-ți e de ajuns ție aceasta, spre cea mai înaltă bucurie și anume de a fi fost creat de chiar mîinile lui Dumnezeu, Cel care a făcut toate? Pe urmă, nu e și faptul că fiind creat după chipul Ziditorului poți să te înalți, printr-o viață bună, pînă la o cinstire egală cu aceea a îngerilor? Ai primit suflet înzestrat cu inteligență, prin care te gîndești la Dumnezeu, cercetezi natura lucrurilor cu ajutorul judecății, alegi fructul cel mai dulce al înțelepciunii. Toate animalele de uscat, domestice și sălbatice, sînt ale tale, toate cîte trăiesc în apă și cîte zboară în aer, toate sînt servele și supusele tale. Nu ai inventat tu arte, nu ai întemeiat tu cetăți și n-ai născocit tu cîte sînt necesare și cîte aparțin luxului? Nu străbați tu mările cu ajutorul rațiunii? Pămîntul și marea nu slujesc ele vieții tale? Aerul, cerul și corurile astrelor nu-și arată ție ordinea lor? ²⁰ De ce ferești pe cei cu buzunarele pline, dar care au noroc de picioare străine pentru mers? Nu dormi pe pat de fildeș, dar ai pămîntul mai prețios decît mult fildeș și mai ai odihna dulce de pe el, somnul iute și fără griji... Din cauza ta a venit Dumnezeu între oameni, din cauza ta există o împărăție a Sfîntului Duh, nimicirea morții, o speranță a învierii, porunci divine care desăvîrșesc viața ta, cale la Dumnezeu prin poruncile Lui ²¹.

Este aci un leitmotiv pe care-l găsim și la scriitorii greco-latini precreștini și necreștini peripatetici, stoici sau sincretiști care atribuie aceste avantaje ale naturii și civilizației pentru om de obicei unei divinități sau filozofiei; dar tonul celor Trei Ierarhi și adaptarea viziunii la spiritul creștin îmbracă o grație literară în general superioară celei păgîne. Sfîntul Ioan Gură de Aur, care a îmbrăcat în cele mai variate forme literare problema omului, e mai viu, mai antrenant, mai atrăgător decît Mitropolitul capadocian, cînd tratează această problemă. Iată un mic pasaj dintr-o omilie la Facere: «Să facem om după chipul și asemănarea Noastră». «Ce e nou? Ce este neobișnuit? Cine este acesta pe punctul de a fi creat că Ziditorul are nevoie de atîta sfat și precauție pentru facerea lui? Să nu te miri, iubitul! Omul este mai de cinste decît toate ființele văzute. Pentru el au fost create toate acestea: cerul, pămîntul, marea, soarele, luna, stelele, tîrîtoarele, animalele și toate ființele necuvîntătoare. Dacă omul este mai de cinste decît toate acestea, de ce a fost el creat mai tîrziu? Pe drept cuvînt. După cum un conducător pe punctul de a intra

20. Omilie la cuvîntele: «Fii atent la tine însuși», 6, P.G., XXXI, 212 BC.

21. *Ibidem*, col. 212 CD, 213 A.

într-o cetate trebuie să fie precedat de gardă și de toți ceilalți, (...) tot așa și aici, Cel ce avea să așeze pe om ca rege și stăpîn peste toți cei de pe pămînt a creat mai întîi toată această podoabă și apoi a făcut pe om, cel ce avea s-o stăpîneasă, arătînd prin înseși faptele cît e de cinstită această ființă»²².

Umanismul hrisostomic, unul din cele mai profunde și mai expresive din epoca patristică, a provocat pagini de o frumusețe și de un patetism literar unic, pe care puține pagini necreștine îl pot egala. Marele orator însuflă problemei omului nu numai un etos, dar și un patos necunoscut pînă la el și nici după aceea. Sfîntul Grigorie e obsedat uneori de ideea morții omului: «Oameni, ai morții vasali, rasă fragilă, egali cu nimicul, / Ce în moarte trăim și cu orgoliu deșert ne împănăm! / Pînă cînd cu minciuni și visuri de-o zi ne lăsăm înșelați / Și înșelăm la fel cu copiii, pe pămînt în deșert rătăcind?»²³. Dar acest om va fi învrednicit de îndumnezeire²⁴.

În general, nu numai în domeniile mari ale existenței, dar și în mulțimea problemelor puse de educație, de teologie, de filozofie, de cultură, de virtute și vițiu etc., Sfinții Trei Ierarhi scriu cu grijă nu numai pentru că sînt cenzurați de adversarii lor păgîni și eretici, ci și pentru că le place, cu tot protestul lor în această privință. Prima frază din prima *Cuvîntare teologică* a Sfîntului Grigorie de Nazianz sună: «Cuvîntul meu se îndreaptă către cei pricepuți în arta vorbirii elegante»²⁵. Era vorba de eunomieni. Fără să se exprime exact în aceiași termeni, Sfinții Vasile și Ioan Gură de Aur poartă o grijă asemănătoare frumuseții, robusteții și grației scrisului lor, care veneau oarecum de la sine după o gestație și după încercări mai izbutite sau mai puțin izbutite de cîteva secole.

Arta și plasticitatea teologiei și a celorlalte produse patristice au servit mult la prețuirea și transmiterea lor pînă în zilele noastre. Norocul Bisericii și al culturii universale a fost că Sfinții Trei Ierarhi și alți autori patristici din vremea lor au lucrat nu numai ca niște învățați consumați, beneficiind de toate splendorile artistice ale antichității elenice, dar au dispus și de un talent literar și oratoric remarcabil în stare să înregistreze marea fenomenologie spirituală și istorică a veacului, precum și drama propriului lor spirit. Succesele recoltate de ei, uneori după moartea lor, în controversele teologice și în opera misionară și de edificare sînt de neconceput fără acest talent, care înseamnă — evident — și inspirație, dar mai ales o enormă muncă de armonizare și de șlefuire a formei capabilă să exprime adecvat și grațios fondul.

Există la Sfinții Trei Ierarhi o poezie a gândirii, redată în versuri sau proză, care atrage și farmecă și astăzi. Greutatea mare o are gîndirea, dar biruința și adeziunea finală o obțin dezvoltarea ideilor și înveșmîntarea adecvată și măreață a fondului. Limba, vocabularul, stilul cu nu-

22. *Omilia VIII, 2, la Facere*, P.G., LIII, 71.

23. *Despre deșertăciunea și nesiguranța vieții și despre sfîrșitul obșteșc al întuzor*, v. 10—13, P.G., XXXVII, 1301.

24. *Despre natura omenească*, v. 90—92, P.G., XXXVII, 762.

25. Cap. 1, P.G., XXXVI, 12 A.

meroasele lui inflexiuni și figuri, structuralismul fonetic, morfologic și sintactic, cum se spune astăzi, sînt nu numai veșminte de ceremonie care să impună o problemă sau o idee stăpînă. ci ele constituie adesea nervul spiritual însuși și una din notele specifice ale creației personale ale unui autor. Prin bogăția și suplețea gîndirii și a vieții lor spirituale, Sfinții Trei Ierarhi au practicat o artă și o critică literară cu ecouri de nivel care durează pînă în zilele noastre. Ei au elaborat sau au sugerat și reguli de artă și critică literară.

APRECIERI CRITICE ANTICE ȘI MODERNE ASUPRA OPERELOR SFINȚILOR TREI IERARHI

Aprecierile pe care antichitatea și evul mediu creștin le-au făcut asupra valorii literare a operelor Sfinților Trei Ierarhi se apropie mult de acelea ale specialiștilor moderni.

Fotie, în secolul al IX-lea, zicea că Sfîntul Vasile este o culme («aristos») în toate omiliile sale la *Exaïmeron*, care strălucește mai ales în ceea ce privește puritatea vocabularului cu sens propriu atît curent cît și festiv ; autorul capadocian e neîntrecut în ordinea și puritatea ideilor ; îi place să convingă, să fie dulce și să strălucească ; cuvîntul său curge ca apa dintr-un izvor ; cineva care ar lua ca model cuvîntările lui nu l-ar putea egala, fie el chiar Platon și Demostene²⁶. Aceleași calități apar și în alte lucrări ale Sfîntului Vasile : *cuvîntări morale, scrisori, opere ascetice*²⁷. *Exaïmeronul* se bucura de o reputație deosebită chiar în secolul al IV-lea, cînd Sfîntul Ambrozie îl folosește substanțial în opera sa corespunzătoare. Fericitul Augustin a cunoscut și a folosit *Exaïmeronul* Sfîntului Vasile în traducerea latină a lui Eustațiu²⁸. Critica modernă de la Fialon pînă astăzi subliniază continuu frumusețea sobră și calmă a Sfîntului Vasile.

Fericitul Augustin, citind pe Sfîntul Grigorie Teologul împotriva poziției doctrinare a lui Iulian de Aeclanum, relevă că Sfîntul Grigorie avea «faima celebră a unui mare nume» ; «cuvîntările lui prin meritul unei imense frumuseți strălucesc și acum în traducere latină»²⁹. Aceste «eloquia... ingentis gratiae» nu sînt un compliment convențional al lui Augustin, care peste cîteva rînduri citează în sprijinul tezei sale și pe Sfîntul Vasile fără a face o remarcă analogă. Cam în aceeași vreme, Rufin a tradus în limba latină nouă din cuvîntările Sfîntului Grigorie. Există pentru anumite părți din opera acestuia și versiuni în armeană, siriacă, slavă, coptă, georgiană, arabă și etiopiană³⁰. Aceasta pentru că Sfîntul Grigorie a știut să facă și teologie, dar și artă. El a fost comentat

26. *Biblioteca* 141, P.G., CIII, 420 CD.

27. *Ibidem*, 142, 143, 144, col. 421.

28. B. Altaner, *Augustinus und Basilius der Grosse*, în *Kleine patristische Schriften*, Berlin, Akademie-Verlag, 1967, p. 270 ; Idem, *Eustathius der lateinische Uebersetzer der Hexaëmeron-Homilien Basilius der Grossen*, în *Kleine patristische Schriften...*, p. 438.

29. *Contra Iulianum Pelagianum*, I, 5, 15, P.L., XLIV, 649 ; B. Altaner, *Augustinus und Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa*, în *Kleine patristische Schriften...*, p. 273.

30. J. Quasten, *Patrology*, vol. III, Spectrum, Utrecht, 1963, p. 240.

și folosit pe larg de mistica și teologia patristică ulterioară : Pseudo-Dionisie Areopagitul, Leonțiu de Bizanț, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Ioan Damaschin, papa Grigorie cel Mare etc. El a iubit literatura spontan, aproape ca pe Dumnezeu. El a știut și a voit să fie un mare literat, punându-și talentul în serviciul credinței, ca Augustin, Ieronim și alții ; nu există nimic profan în opera sa ; orice ar scrie : cuvântări, scrisori, versuri, el tratează tot timpul probleme religioase ; și o face cu o artă subtilă și foarte conștientă³¹. S-a zis că limba sa poetică e lipsită de unitate și armonie, avînd un caracter foarte compozit³². Lucrul este adevărat în parte, dar prin unitatea puternică a credinței și a concepției sale el a aruncat elemente de legătură trainică și în tehnicitatea compoziției sale. Psellos consideră pe Sfântul Grigorie drept un Demostene creștin și se pare că lucrul e aproape de adevăr, mai ales dacă ținem seama de grija sa deosebită de a șlefui cuvîntul.

Sfântul Ioan Gură de Aur a fost elogios apreciat de antichitatea creștină pentru valoarea sa literară. Isidor de Pelusa lăuda aticismul limbii sale (*Scrisoarea V*, 2). Teodoret al Cirului zicea că miinile Sfîntului Ioan au slăbit, potrivit legilor firii, dar lira sa continuă să cînte pe întregul pămînt grație farmecului operei sale. Atributul de «Gură de Aur» apare încă din secolul al VI-lea. Fotie, vorbind despre omiliile Sfîntului Ioan la Facere observă că fraza lui în mod obișnuit e clară, pură strălucitoare și fluentă, țesînd varietatea ideilor cu mulțimea exemplurilor grațioase. Referindu-se apoi în general la operele hrisostomice, el subliniază puritatea și strălucirea, la care adaugă buna rînduială și dulceață³³. El apreciază pozitiv cele șapte cuvîntări în cinstea Sfîntului Pavel prin cuvintele : «O, ce fapte minunate»³⁴. P. Chrysost. Baur socotește pe bună dreptate, că Sfîntul Ioan Gură de Aur a scris cea mai pură și cea mai bună limbă greacă dintre toți Sfinții Părinți și scriitori bisericești ; el avea simțul limbii înăscut, ceea ce cu ajutorul lui Libaniu și al altor factori l-a făcut să fie aproape un aticist pur, după cuvîntul lui Wilamowitz³⁵. Puech, care a studiat ani îndelungați pe Sfîntul Ioan Gură de Aur, notează că scrisul acestuia are o desăvîrșire clasică, mai ales în unele tratate din epoca diaconatului, în panegirice și în unele cuvîntări solemne ; simplitatea tonului frățesc, naturalațea, accentul insinuant, precizia exemplurilor concrete, finețea observațiilor morale dau un farmec deosebit cuvîntului său, care pătrunde dulce în inimi ; are o imaginație prin care însuflețește și colorează totul ; există la Sfîntul Ioan o reînnoire a spiritului ionian. Homer, Platon, Demostene, Proorocii, Iisus și Pavel, toți au avut partea lor de contribuție în formarea elocinței sale, contribuție pe care a topit-o în flacăra geniului său³⁶.

31. A. Puech, *op. cit.*, p. 391.

32. *Ibidem*, p. 386.

33. Fotie, *Biblioteca*, 172-174, R.G., CIII, 501 C.

34. *Ibidem*, 270, P.G., CIV, 201 A.

35. P. Chrysost. Baur, *op. cit.*, p. 252.

36. A. Puech, *op. cit.*, p. 531-533.

Deși scrise pentru nevoile și aspirațiile epocii lor, operele Sfinților Trei Ierarhi cuprind frumuseți de gândire și de expresie care interesează și atrag și astăzi spiritele căutătoare și sensibile. Ei și-au dat osteneala să realizeze în arta literară principiul estetic proclamat de Sfântul Grigorie Teologul : «Să avem o grație ca aceea a leului». Dacă la Sfântul Grigorie este mereu prezentă grija de a dăltui și șlefui cuvântul, la Sfinții Vasile și Ioan există o putere a verbului care stă în străfundul firii lor, în talentul lor, în acel «ingenium» cu care au venit pe lume și pe care l-au cultivat printr-o muncă stăruitoare. Merită subliniat faptul că ei nu se joacă cu cuvântul, nu fac artă pentru artă, ci încarcă fiecare termen cu conținut precis și bogat pe care-l trimite la destinație spre a rodi și a se înmulți în sufletele oamenilor, ajungând acolo pe un drum între pajiști și pomi roditori. Acest drum este arta sobră și măreață a Sfinților Trei Ierarhi, asemenea artei Bisericii Trei Ierarhi din Iași, a Argeșului, a Vrancelei, a Suceviței și a Moldovei.

Prețuirea și simpatia de care Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie Teologul și Sfântul Ioan Gură de Aur s-au bucurat și se bucură în sinul Ortodoxiei, care din secolul al X-lea i-a proclamat «mari dascăli ecumenici și ierarhi» se datoresc nu numai geniului lor teologic, ci și valorii artistice a operelor lor. Învățînd și îmbogățindu-și mereu mintea, gândirea, credința și simțirea lor, ei au îmbrăcat o expresivitate de înaltă calitate corespunzătoare fondului. Prin aceasta, ei au creat nu numai o teologie de rangul întii, ci și un umanism literar de înalt nivel, cu care se poate mindri orice literatură superioară. În proză și versuri de un deosebit nivel artistic, Sfinții Trei Ierarhi tratează, uneori inspirîndu-se unii din alții³⁷, toată gama destinului uman : naștere, viață, educație, dregătorii, aspirații, succese, înfrîngeri, credință, speranță, dragoste, păcat, virtute, moarte, mîntuire, îndumnezeire etc., tot ce intră în ciclul uman, frămîntînd aceste probleme cu o mare sinceritate, încredere, degajare și putere de pătrundere.

Problemele sînt privite în contextul lor apropiat și general și prinse în pînza imensă a vieții și aspirațiilor lumii, avînd însă mereu în centru pe Dumnezeu-Omul-Hristos, de la Care pleacă și spre Care se întorc toate. Să imităm pe Hristos iubitorul de oameni, marele «philanthrop», să trăim frumos ca El și să slujim pe oameni ca El pînă la a ne da viața pentru ei, iată criteriul și principiul fundamental al umanismului Sfinților Trei Ierarhi. Este nu numai ceea ce au îndemnat ei cu scrisul, ci și ceea ce au realizat prin faptele lor de altruism și jertfă murind pentru a fi apărat sau iubit prea mult pe oameni.

Doi dintre ei, Sfântul Vasile și Sfântul Ioan, au în fața noastră și meritul de a fi creștinat, prin misiuni bine organizate, pe strămoșii noștri daco-romani din părțile Pontului Euxin pînă departe în interiorul țării. Le sîntem și pentru aceasta recunoscători.

Este o satisfacție și un simbol pentru Ortodoxie că doi din Sfinții Trei Ierarhi : Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur au fost patriarhi ai

37. J. Bernardi, *La formule πῶς εἰπῆν: Saint Jean Chrysostome a-t-il imité Saint Grégoire de Nazianze?*, în *Studia Patristica*, vol. I, Berlin, Akademie-Verlag, 1957, p. 177-181.

Constantinopolului, capitala Imperiului bizantin, căruia ei i-au oferit geniul lor teologic și literar, la un nivel la care n-au putut-o face nici unul dintre înaintașii sau urmașii lor. Prin gândirea și cuvîntul lor de aur, ei au împodobit Biserica și imperiul cu nestemate care vor străluci totdeauna. Același lucru l-a făcut Sfîntul Vasile la Cezareea Capadociei.

Ortodoxia românească, condusă azi cu atîta înțelepciune și prestigiu de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, locțiitor al Cezareii Capadociei, unde a strălucit Sfîntul Vasile cel Mare, continuă tradiția Sfinților Trei Ierarhi cultivînd arta bisericească și arta cuvîntului teologic prin făurirea de obiecte de cult și prin publicații de înalt nivel teologic și literar nu o dată relevat de personalități ortodoxe și creștine în general. Autoritatea cuvîntului adînc și frumos dăltuit al Bisericii Ortodoxe Române de astăzi s-a format și se formează cu zel la școala de înaltă știință și artă a Sfinților Trei Ierarhi.

Să urmăm pilda acestor albine ale inteligenței și ale credinței îmbogățind și noi Biserica și țara noastră cu fagurii de miere ai cunoștințelor și ai frumuseții sufletelor curate.



PREFIGURĂRILE CRUCII

ÎN VECHIUL TESTAMENT ȘI SEMNIFICAȚIA LOR ÎN TRADIȚIA CULTICĂ CREȘTINĂ

Sfinta Scriptură a Vechiului și a Noului Testament cuprinde cuvîntul lui Dumnezeu, exprimat în scris prin oamenii inspirați de Duhul Sfînt. Ținînd seama că «Noul Testament este ascuns în cel Vechi și că Vechiul Testament în cel Nou se descoperă»¹, cele două Testamente constituie o continuitate istorică și o revelație progresivă, nu numai în privința superiorității învățăturilor și instituțiilor unuia față de celălalt și a realizării profețiilor din Testamentul Vechi în cel Nou, ci și în privința nenumăratelor figuri, tipuri sau simboale cu înțelesuri tainice din cel dintîi, care-și găsesc sensul adevărat, numai în lumina realizărilor în cel din urmă. De aceea și efectele instructive și educative ale fiecăruia din cele două Testamente sînt deosebite, ca niște trepte spre desăvîrșire. Căci «Legea a fost o călăuză (pedagog) spre Hristos» (Gal. III, 24), Care aduce desăvîrșirea; de aceea «Hristos este sfîrșitul (desăvîrșirea) Legii», zice Sfîntul Apostol Pavel (Rom. X, 4), sau, după cum spune Sfîntul Ioan Gură de Aur cititorilor Sfintei Scripturi : «Vechiul Testament face pe om, iar Noul Testament face din om înger»².

Mîntuitorul și Apostolii au folosit în vorbire diferite comparații, ca: «vinul cel nou în burduf vechi» sau «petec nou la haină veche» etc., cînd vorbesc despre Duhul cel nou de viață, care avea să dea la iveală toate sensurile tainice ale celor spuse de El, cu multe secole înainte, Duhul care umpluse de conținut toate formele de exprimare și de trăire : de la cuvînt pînă la instituții și taine. Pornind de la această constatare, Sfîntul Apostol Pavel afirmă că Legea și instituțiile ei erau «umbra celor viitoare» (Evrei VIII, 1—9) și de aceea a fost desființată cea dintîi, ca să fie pusă în locul ei cea de a doua» (Evrei X, 9).

De aceea este nevoie ca la citirea Sfintei Scripturi să se urmărească îndeaproape căutarea aceluia sens care umple cuvîntul exprimat. Pentru aceasta este necesară lămurirea funcției cuvîntului și adevăratului lui sens.

Cuvîntul grăit sau scris este veșmîntul care îmbracă și exprimă gîndul și scopul urmărit de autor, care poate fi vorbitorul, scriitorul, sau — în cazul Scripturilor Sfinte—Duhul Sfînt care le-a inspirat. Întrucît însă

1. Fer. Augustin, *Intrebarea 73 la Ieșire*.

2. Sf. Ioan Gură de Aur, *Synopsa Sacrae Scripturae*, P.G., LVI, VI : Idem, *Omilia VII, In Acta Apostolorum*, P.G., LX, 65 : «Apostolii dădeau credincioșilor hrana spirituală, ca unor prunci și-i făceau să devină ca îngerii».

gîndul divin nu poate fi totdeauna exprimat direct și integral în cuvinte omenești, așa ca să fie înțeles de fiecare cititor aflat în anumit stadiu de dezvoltare sau în anumită vreme, se recurge adesea la alte forme de exprimare, ca : parabole, asemănări, figuri tipice și simboale etc., al căror înțeles nu este ușor de descoperit. Este drept că : «Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu și de folos spre învățatură, spre muștrare, spre îndreptare și spre înțeleptirea întru dreptate» (II Tim. III, 16), dar, avînd multe figuri profetice, «Scriptura nu se tilcuiește după socotința fiecăruia, pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oameni sfinți ai lui Dumnezeu au grăit minăți de Duhul Sfinț» (II Petru I, 20—21). De aceea Sfînta Scriptură nu poate fi înțeleasă de oricine fără primejdia de a aluneca în erezie, deoarece în ea «sînt unele lucruri anevoie de înțeles, pe care cei neștiutori și neîntăriți le rătălmăcesc, ca și pe celelalte Scripturi, spre a lor pierzare» (II Petru III, 16). Și dacă la acestea se mai adaugă și erorile unor traduceri³ — voite sau nevoite —, dificultățile descoperirii gîndului aghiografului — sau ale Autorului real — devin și mai mari.

Pentru a se evita deci asemenea rătălmăciri pierzătoare de suflete, e necesar să se țină seama de principiile ermeneutice și de metoda de interpretare cea mai potrivită fiecărui text, metodă urmată de Mintuitorul, de Sfinții Apostoli și de Părinții Bisericii.

În general, se vorbește de două sensuri biblice : cel literal și cel real, figurat sau tipic, fiecare din ele avînd mai multe aspecte: sensul literal se referă la aspectul istorico-gramatical, istorico-profetic, dogmatic și moral, iar sensul real sau tipic se referă mai ales la tipuri și simboale. «Sensul tipic este un sens real exprimat prin tipuri și poate fi — ca și cel literal — : istorico-profetic, dogmatic (alegoric), moral sau tropologic și anagogic (ceresc)»⁴.

În conformitate cu sensul tipic, îndeosebi sub aspectul istorico-profetic și dogmatic, tipurile biblice sînt multiple, referindu-se la : persoane și jertfe care au prefigurat pe Mintuitorul și jertfa Sa; obiecte, figuri sau semne scriptice care au preînchipuit Crucea ; corabia lui Noe, ca tip al Bisericii și potopul, tip al botezului, etc. Iar «pornind de la sensul literal sau istorico-gramatical și de la cel moral-spiritual, Domnul nostru Iisus Hristos află în Sfînta Scriptură și un alt înțeles cu mult mai înalt, care este sensul tipic sau istorico-profetic»⁵.

Sensul tipic poate fi descoperit numai în tipurile sau figurile biblice. Tipul sau figura se mai numește și prototip, în raport cu persoana sau obiectul prefigurat. Tipul sau prefigurarea are ca opus antitipul, ca de exemplu : Adam este tipul, iar Hristos — noul Adam — este antitipul⁶.

3. Așa, de pildă, traducătorii Bibliiei din 1924 — zise britanice — au tradus — voit — cuvîntul εἰζὼν — «chip, înfățișare», prin «icoană», în Epistola către Romani I, 23, ca unui care sînt împotriva cultului Crucii și al icoanelor, spre a induce în eroare pe cititori.

4. Arh. I. Suciu, *Ermeneutica biblică*, Arad, 1933, p. 55, 61 ; Vezi și Morandi, *Hermeneutica sacra*, 1908, p. 358—360.

5. Diac. Prof. N. Nicolaeșcu, *Biserica Ortodoxă păstrătoarea celor mai bune tradiții și melode de exegeză biblică*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 3—4, p. 117.

6. Arh. I. Suciu, *op. cit.*, p. 62—63 : «Tipul se asemănă, dar se și deosebește, atît de simbol cît și de exemplu ; fiindcă, tipul este o realitate care are în sine rațiunea de a fi, pe cînd simbolul

De aceea este datoria exegetului să identifice și să interpreteze just tipurile, simbolurile și prefigurările⁷.

Ținând seama că în ideea de tip biblic se cuprinde: existența lui istorică, asemănarea cu antitipul și intenția Duhului Sfânt, de a-i fi dat destinația tipică⁸, tipul în Sfinta Scriptură nu este identic cu antitipul. ci are mai totdeauna un caracter pregător: «Tipul este dar o dispoziție providențială a lucrurilor și evenimentelor, în vederea unui scop»⁹, care este, în final, mîntuirea. Astfel, «printr-o serie de tipuri sau figuri, Dumnezeu a făcut cunoscut pregătirea planurilor Sale în ordinea mîntuirii»¹⁰.

Așadar, sensul tipic reprezintă un sens real ce se cuprinde în persoanele, lucrurile și întîmplările Vechiului Testament, care, după intenția Duhului Sfânt, închipuie desăvîrșirea Noului Testament. De aceea, sensul tipic se numește și sens spiritual și este — prin natura sa — de natură profetică¹¹.

În cele ce urmează vom urmări lămurirea înțelesului principalelor tipuri care se referă îndeosebi la Crucea lui Hristos, pe care o prefigurează, și la Hristos însuși și la jertfa Sa pe Cruce.

ALTARUL VECHIULUI TESTAMENT PREFIGURARE A CRUCII, CA ALTAR AL JERTFEI LUI HRISTOS

Cea mai importantă prefigurare a Crucii în Vechiul Testament o constituie «altarul» din Cortul Mărturiei și din Templu, nu atît după formă, cît mai ales după sensul, după funcțiunea lui cultic-religioasă și după rolul lui în opera de mîntuire a omului.

Ca formă, altarul se prezintă ca o masă pătrată (Ieș. XXXVII, 25), din care cauză se și numește uncori «Masa Domnului» (Iez. XLI, 22 ; XLIV, 16). Însă altarul nu este considerat tip al Crucii datorită formei lui, ci datorită semnificației și funcțiunii lui în raport cu jertfa. De altfel, Crucea a fost «masa» pe care s-a jertfit Mîntuitorul.

Altarul a fost înfăptuit din necesitatea de a aduce pe el jertfă de împăcare cu Dumnezeu. Tot așa, și Crucea a fost necesară ca pe ea să fie

nu-și are rațiunea de a fi în el însuși în afară de însemnarea lui simbolică. Tipul se deosebește și de exemplu, fiind inferior acestuia. Mîntuitorul ne-a lăsat exemple mărețe, pe cînd tipurile Lui: Adam, Moise, David, Solomon etc. au fost persoane inferioare Antitipului lor».

7. Meignan, *L'ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau Testament. De Moïse à David, avec une Introduction sur les Types ou figures de la Bible*, Paris, 1896, p. XV: «Tipurile, figurile sînt întipăriri ale gîndului divin (...). Hotărînd mîntuirea, Dumnezeu a orînduit prin ce evenimente, oameni sau instituții să pregătească, să anunțe și să figureze cu secole înainte. Persoanele, lucrurile și chiar evenimentele marcate de aceste peceti ale pregătirii cu desăvîrșire înțelepte sînt tipurile și figurile Biblicii».

8. Arh. I. Suciu, *op. cit.*, 61-62; «În ordinea mîntuirii, tipul sau prototipul este o realitate a Vechiului Testament, o persoană, lucru, acțiune, sau întîmplare, care din orînduirea divină se împlinește în mod perfect Noul Testament și astfel preînchipuiește persoane, lucruri și întîmplări asemănătoare din Noul Testament. Aceste împliniri desăvîrșite sînt antitipurile biblice. Tipul se referă la Hristos (scopul Legii vechi (Rom. X, 4) și la împărăția Lui, ca la desăvîrșirea religioasă...»

9. Meignan, *op. cit.*, p. XVI-XVII.

10. *Ibidem*, p. XXIX.

11. Arh. I. Suciu, *op. cit.*, p. 66.

adusă marea jertfă universală de împăcare : Iisus Hristos. Așadar între altar și jertfă există în chip firesc o condiționare reciprocă. Căci oriunde și oricând «legătura omului cu Dumnezeu se menține prin jertfă și prin rugăciune»¹².

De aceea, deși toate jertfele și toate altarele Vechiului Testament preînchipuiau jertfa Mintuitorului și Crucea Lui, noi ne vom referi totuși numai la cele care au o însemnare tipică directă, în care tipul se acoperă în cea mai mare parte cu antitipul ; pe celelalte amintindu-le numai ca fiind poruncite de Dumnezeu și prefigurând implicit Crucea ca necesară pentru jertfă.

Altarul lui Avraam pentru jertfirea lui Isaac (Fac. XXII, 1—14). — Altarul (în evreiește — «mizbeaħ»; iar în grecește — «thiasirion») apare mai întâi ca locul de întâlnire cu Dumnezeu. În epoca patriarhală, mai ales, oriunde se arăta Dumnezeu oamenilor se zideau altare cărora li se dădea numele Domnului (Fac. XII, 7—8 ; Ieș. XVII, 15). Moise numește jertfelnicul (altarul) ridicat după înfrângerea lui Amalic : «Domnul este scăparea mea» (Ieș. XIII, 15). Mai apoi, ridicarea altarului, ca jertfelnic, a fost poruncită de Dumnezeu, pentru a I se aduce «arderii de tot», ca jertfă de împăcare și de mulțumire (Ieș. XX, 24). Altarul mozaic era deosebi legat de «jertfele de împăcare», care erau totdeauna jertfe de animale (Jertfele umane n-au existat la evrei, dar ei le cunoșteau de la popoarele păgine vecine : (Lev. XVIII, 21 ; XX, 2 ; Ps. CV (CVI), 37).

Totuși, când Dumnezeu pune la încercare credința lui Avraam cerându-i ca să sacrifice pe fiul său Isaac pe muntele Moria¹³, Avraam nu șovăie o clipă, socotind aceasta ca o revelație (Fac. XXII, 1—6).

Faptul că Avraam pășeste îndată la împlinirea porucii lui Dumnezeu, dovedește că, pe lângă credință, «Patriarhul, după inspirația de sus, cunoștea marea învățătură despre răscumpărare; el știa că unul din urmașii săi are să fie adus jertfă și să devină binecuvîntare pentru toate popoarele pămîntului ; dar nu i se indicase încă persoana destinată să realizeze aceasta. Când însă i s-a dat poruncă să aducă jertfă pe unicul său fiu, el a putut chiar să presupună că Isaac este destinat să fie răscumpărătorul cel făgăduit și de aceea el a voit din tot sufletul să-l aducă jertfă, preînchipuind prin aceasta, opera dumnezeiască a Tatălui ceresc, Care a dat pe Fiul Său Unul-Născut la patimi și la moarte, pentru neamul omenesc. Pe de altă parte, însăși întreagă această acțiune putea fi doar mijlocul de predare, prin semn și acțiune, în loc de cuvinte, a învățaturii supreme despre răscumpărare către Avraam, care de mult și cu nerăbdare aștepta să vadă ziua lui Hristos, adică răscumpărarea pe care Acesta trebuia să o săvîrșască — jertfa căreia El trebuia să se supună. Și Avraam:

12. Pr. Prof. Nicolae Neaga, *Facerea*, text și scurte note explicative, în «Seria Teologică», Sibiu, 1945, p. 29.

13. *Ibidem*, p. 108 : «Moria» e o regiune în Ierusalim, iar culmea este tocmai locul unde s-a clădit mai târziu templul lui Solomon. «Moria» înseamnă : «ceea ce este arătat de Domnul». Cp. V. Tarnavschii, *Geneza, Introducere și comentariu*, 1945, p. 160. «Moria înseamnă ceea ce e arătat de Dumnezeu, însemnare care i s-a dat muntelui pe care s-a întimplat sacrificarea lui Isaac...» : A. P. Lopuhin, *Istoria biblică a Vechiului Testament*, trad. de patriarhul Nicodim, București, 1944, tom. I, p. 374, spune că tot «în acest loc Moria» s-a jertfit și Hristos.

a văzut-o, în această vădită închipuire. Pentru că în nici un alt fel în toată istoria sa el n-ar fi putut să vadă cu ochii săi adevărul răscumpărării. De aceea când Hristos zicea că : «Avraam a văzut ziua Lui», El a înțeles anume jertfirea lui Isaac»¹⁴.

Ajunși la locul de jertfă, «Isaac a zis către Avraam, tatăl său: «Tată!... iată foc și lemne avem ; dar unde-i mielul — «hase»¹⁵ — pentru jertfă ?» Și a răspuns Avraam : «Fiul meu, va îngriji Dumnezeu de mielul jertfei Sale !» Și s-au dus mai departe, amîndoi, împreună» (Fac. XXII, 7—8). Focul, lemnele și mielul (sau berbecul) de jertfă, de care întrebă Isaac, dovedesc că se practica sacrificiul de animale chiar în epoca patriarhală. Acum însă Dumnezeu poruncește un sacrificiu omenesc, pentru a prefigura mai dinainte, prin el, planul divin, adică Jertfa Noului Testament, adusă de Hristos. Și aci este toată semnificația lui. «Iar dacă au ajuns la locul de care-i grăise Dumnezeu, a ridicat acolo Avraam jertfelnic (altar), a așezat lemnele pe el și legînd pe Isaac, fiul său, la pus pe jertfelnic, deasupra lemnelor (Fac. XXII, 9). Deci pentru jertfă era necesar altarul (jertfelnicul). În momentul însă în care sta gata să junghie pe Isaac, Avraam este oprit de Îngerul Domnului, care-i arată un berbec pentru jertfă în locul fiului său. «Cercetarea aceasta a credinței lui Avraam are o însemnătate tipică cu totul importantă. Ea simbolizează sacrificiul cel mare al Testamentului Nou și descoperă oamenilor că întîmplarea cea înfricoșătoare a Vinerii celei mari a fost prezisă și prefigurată din vechime. Cuprinsul acestui capitol din cartea Facerii nu este o simplă istorie (...) care n-ar sta în nici o legătură cu noi. Aceasta e manifestarea planului dumnezeiesc, care, realizîndu-se succesiv, dă evenimentelor o atare formă încît ele prefigurează secretul viitor»¹⁶.

Paralelismul între antitip și tip este clar și merge aproape pînă la identitate : În Noul Testament «Tatăl nu cruță nici pe propriul Său Fiu, ci-L predă să sufere moartea Crucii» ; în Vechiul Testament «Avraam din voie liberă predă morții pe fiul său propriu, după porunca lui Dumnezeu. Aici Fiul cel Unul-Născut al Tatălui Său, de voie liberă se supune poruncii Tatălui Său ; și acolo, de altă parte, Isaac, în puterea deplină a tinereții sale, din voie liberă se așează pe altar și întinde grumazul său spre junghiere (...). Acest Isaac a fost prototipul cel minunat al lui Iisus Hristos (...). Este adevărat că el n-a murit cum a murit Hristos ; dar în aceasta se cuprinde alt simbol al mării opere de răscumpărare. Pentru a încheia această preînchipuire, se cereau moartea și răscumpărarea și el a

14. A. P. Lopuhin, *op. cit.*, tom. I, p. 367—368.

15. În ambele versete (7—8) originalul ebraic are termenul «se (h)» pus cu articol — hasse(h) — care e miel de un an, de parte bărbătească, berbec, cum confirmă și v. 9 ; cp. și leș. XII, 3—5. Septuaginta l-a tradus însă prin «provaton» — oaie, după care au mers și traduceri noastre (Biblia 1914 : 1936 și 1944). Și tot așa în Isaia LIII, 7, unde, punînd un cuvînt «oaie în locul celui alt «mie», au dat un nonsens : «ca o oaie spre junghiere s-a adus...», în loc de : «ca un miel spre junghiere s-a adus și ca o oaie care se tunde, așa nu și-a deschis gura șa...» (vezi și Pr. Prof. P. Vintilescu. *În jurul unei formule liturgice de origine biblică*, în «*Renășterea*», nr. 10/1943.

16. V. Tarnavski, *op. cit.*, p. 163. Pr. Prof. N. Neaga, *op. cit.*, p. 110 : «Toată acțiunea petrecută aci este tipul sacrificiului Noului Testament».

fost încheiat prin jertfa berbecului, adusă în locul lui Isaac»¹⁷. După explicarea unui vechi exeget, «Isaac a fost preînchipuirea Divinității și berbecul preînchipuirea omenirii lui Hristos»¹⁸. Așa că, «după cum nu trebuia să moară Isaac, care era jertfă prea mare și nobilă ca să fie supus morții, așa și Divinitatea nu putea să moară; și a fost nevoie să se întrupeze Hristos, înainte de a gusta moartea, deși Divinitatea a fost nedespărțit unită cu umanitatea. Berbecul, așa-zicînd, a fost unit cu Isaac și a suferit moarte și astfel jertfa a fost desăvîrșită. Dar trebuie observat că realitatea sub toate raporturile întrece umbra (...). Isaac a fost mîntuit de la moarte cînd glasul cerese a oprit aducerea jertfei, iar Hristos a suferit pînă în sfîrșit pe Cruce. În marea operă de răscumpărare, Jertfa a trebuit să moară; acolo n-a fost oprită mîna ridicată spre junghiere și în loc de ceea ce a vorbit Isaac: «Iată focul și lemnele, dar unde-i mielul pentru arderea de tot?» Hristos a zis: «Iată merg să fac voia Ta, Dumnezeule» (Ps. XXXIX, 10; XL. 7—8)¹⁹.

Din cele arătate se vede clar prefigurarea profetică-dogmatică a jertfei lui Isaac (și a berbecului) cu Jertfa lui Iisus; și a lemnului și a altarului (jertfelnicul) ridicat de Avraam, cu noul altar. Crucea lui Hristos. Și întrucît «altarul este intim legat de Jertfă»²⁰, Avraam, îndată ce s-a hotărît să aducă jertfă pe Isaac (și apoi berbecul), se îngrijește mai întii de lemne, apoi de altar; peste altar pune lemnele purtate de Isaac în spate și peste lemne așază pe Isaac ca victimă de jertfă. «Este greu de spus ce e mai vrednic aici de admirat: spiritul bărbătesc al patriarhului, sau blînda lepădare de sine a tînărului său fiu? Preotul, sau jertfa, care-l întrece prin ascultare smerită?»²¹. În cazul acestei jertfe, Avraam însuși era preotul; pe cînd în cazul jertfei de pe Cruce, Iisus a fost și preotul și victima de jertfă.

Tilcul acesta îl avem și la vechii comentatori. Astfel, Barnaba vede în «Hristos pe Cruce», preînchipuirea din persoana lui Isaac care a fost pus pe altarul de jertfă²²; iar în altar, tipul Crucii.

Clement Alexandrinul, în lucrarea *Pedagogul*, consideră, de asemenea, pe «Isaac tip al Domnului Hristos, menit ca jertfă, ca și El. Numai că n-a fost culeasă jertfa, ca a Domnului, ci Isaac s-a suit pe lemnul ierurgiei, precum și Domnul s-a suit pe lemnul Crucii»²³.

Sfîntul Ioan Gură de Aur tilcuiește acest moment și tipurile lui astfel: «Și l-a legat (Avraam) pe fiul său și l-a pus pe altar. Dar acestea toate erau prefigurarea Crucii. De aceea și Hristos zicea iudeilor: «Avraam, părintele vostru a fost bucuros să vadă ziua Mea; și a văzut-o și s-a bucurat» (Ioan VIII, 56). Cum l-a văzut? Prin tip, prin umbră. Căci pre-

17. A. P. Lopuhin, *op. cit.*, p. 375.

18. Teodoret al Cyrului, *Comentar la Geneză*, P.G., LXXX, 184.

19. A. P. Lopuhin, *op. cit.*, vol. I, p. 375—376; cp. V. Tarnavski, *op. cit.*, p. 163—164.

20. Renard, *Autel*, în «Dictionnaire de la Bible», tom. I de ux. partie, col. 1266.

21. A. P. Lopuhin, *op. cit.*, vol. I, p. 373.

22. Barnaba, *Epistola cap. VII*, P.G., II, 744; și, în traducere, *Scrierile Părinților apostolici*, de Pr. Ioan Mihălcescu și Pr. Matei Păslaru, Rîmnicu-Vilcea, 1936, vol. I, p. 59.

23. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, cart. I, cap. 5, P.G., VII, 277; și în traducere de Dr. Nicolae I. Ștefănescu, București, 1936, p. 47.

cum acolo berbecul s-a adus (jertfă) în locul lui Isaac, astfel (și aici) Mielul duhovnicesc s-a adus jertfă pentru lume»²⁴. Iar cu privire la altarul și preotul acestei jertfe a Antitipului, Sfântul Ioan Gură de Aur lămurește într-o altă *Omilie despre Cruce*, spunând : «Hristos Însuși a fost victima de jertfă, Mielul adevărat. Și cînd s-a jertfit pe Cruce ? (...). Și unde s-a jertfit ? Pe înălțimea Crucii. Nou este altarul acestei jertfe, fiindcă și jertfa este nouă și uluitoare. Căci Același a fost și jertfă și preotul jertfitor. Firește, jertfă după trup și preot după Duh. Același a și adus și s-a și adus (jertfă), însă în Trup (...). Vezi cum a adus și s-a adus pe Sineși ? Vezi cum a fost și jertfă și preot, și curcea i-a fost altarul ?»²⁵.

Sfântul Chiril al Alexandriei explică astfel : «Isaac este împovărat (pe spate) cu lemnele «de jertfă» și merge de voie pînă la locul de jertfă. Tot așa și Hristos, purtîndu-și Crucea Sa pe umeri, a pățimit afară de poarta cetății»²⁶. Și, mai departe, spune : «Lemnul lui Isaac este Crucea lui Hristos»²⁷.

Despre legăturile cu care a fost legat Isaac se poate spune că : «Printr-un efect deosebit al Providenței Isaac a fost legat de tatăl său, pentru a reprezenta într-un chip mai lămurit pe Iisus, Care trebuia să rămînă pironit pe Cruce, pînă la consumarea jertfei Sale»²⁸. Pentru marea importanță și pentru rolul deosebit ca loc de întîlnire cu Dumnezeu (Ieș. XXV, 22 ; XXIX, 42—43 ; XXX, 6), atît în legătură cu jertfa cît și cu semnificația lui tipică (iertare a păcatelor și mîntuirea), altarul era considerat cel mai de preț obiect în cult și se bucura de cinstire deosebită, fiind socotit «de mare sfințenie» (Ieș. XXIX, 37). De aceea se consideră că «altarul reprezintă prezența lui Dumnezeu»²⁹; iar altarele ridicate la porunca lui Dumnezeu mărturisesc această credință prin acordarea numelui lui Dumnezeu unor asemenea altare (Fac. XXX, 20 ; XXXV, 7 etc.); sau prin acordarea numelui unor întîmplări deosebite, cum s-a întîmplat cu altarul ridicat de Moise după înfrîngerea lui Amalic : «Iahve-nisi», adică «Domnul este scăparea (izbăvirea) mea» (Ieș. XVII, 15)³⁰.

O dată cu darea Legii s-a legiferat și s-a statornicit cultul mozaic, altarul devenind obiectul unor prescripții amănunțite, poruncite de Dumnezeu (Ieș. XXVII, 1—8). Rolul altarului nu mai este numai de a servi pentru aducerea pe el a «arderilor de tot» și a jertfelor de mîntuire și de

24. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilie la Geneză*, P.G., LIV, 432.

25. Idem, *Omilia I, De cruce et latrone*, P.G., XLIX, 399—400, 408. În același sens explică și Sf. Chiril al Alexandriei, *In Evangelium Ioanneum*, P.G., LXXIV 969—972 A : «Hristos Însuși a fost și victima de jertfă, Mielul adevărat. Și tot el a fost și Arhiereul nevinovat și neprihănit, care jertfește (și se jertfește), nu pentru păcatele Sale, căci era Dumnezeu mai presus de orice păcat, ci ca să dezlege păcatele lumii. El însuși s-a făcut preotul jertfitor al propriei Sale jertfe».

26. Sf. Chiril al Alexandriei, *Glaphyra*, P.G., LXIX, 141.

27. *Ibidem*, col. 142.

28. J. A. Petit, *Genèse*, în *La Sainte Bible avec commentaire*, Arras, 1889, tom. I, p. 220.

29. L.-Cl. Fillion, *Genèse*, în *La Sainte Bible commentée*, Paris, 1925, vol. I, p. 265.

30. Așa : altarului ridicat la Sihem, după împăcarea cu fratele său Esau, Iacov i-a dat numele «El-Elohe-Israel = Domnul Dumnezeu lui Israel» ; sau cel zidit pe locul unde i s-a arătat Dumnezeu lui Iacov, la Betel (Ieș. XXXIV, 7—10), numindu-l «El-Betel», adică «Dumnezeul casei lui Dumnezeu», cum explică Pr. Prof. N. Neaga, *op. cit.*, p. 174.

mulțumire (Ieș. XX, 24); ci și cel de a menține cultul monoteist, ferind poporul lui Israel de idolatria popoarelor păgâne vecine. Ridicînd altarul la poalele muntelui, Moise a sfințit și altarul și cartea Legii și poporul, stropindu-le cu sîngele jertfelor (Ieș. XXIV, 6—8). Sîngele devine astfel semnul legămîntului cu Israel : «Acesta este sîngele legămîntului pe care l-a încheiat Dumnezeu cu voi» (Ieș. XXIV, 8 ; Evrei IX, 20).

Din clipa sfințirii, altarul devenea de «mare sfințenie» și sfințea tot, pe oricine și orice se atîngea de el (Ieș. XXIX, 21, 36—37; XXX, 29; XL, 10; Matei XXIII, 19); ori pedepsea aspru pe cei care-l profanau, cum a fost cazul: Regelui Ozia, care a fost lovit de lepră, pentru că atîngîndu-se de altar a vrut să tîmîieze și să facă slujbă preoțească (II Cron. XXVI, 16); și al lui Core, Datan și Aviron și al celor 250 de răzvrățiți care au fost înghițiți de vii de pămînt (Num. XVI, 35 ; XXVI, 10), pentru că, deși nu făceau parte din ceata preoților, au vrut să facă slujbă preoțească la altar, slujire încredințată leviților.

Dacă tipul sfințit prin sîngele vițelilor «era preasfînt» și căpăta dreptul de închinare și de venerare, prin aducere de tîmîiere, cu cît mai mare trebuie să fie sfințenia și cu cît mai mare trebuie să fie dreptul de închinare și venerare al antitipului altarului — Crucea, altarul mîntuirii, de îndată ce ea a fost sfințită prin însuși sfînt Sîngele Domnului Hristos ?

Ca «preasfînt» și venerat, altarul era folosit și la săvîrșirea jurămîntului, pentru că aici era mai simțită «prezența lui Dumnezeu» Care judecă și răsplătea după dreptate. Procededu îl poruncește chiar Moise (Ieș. XXII, 11); iar Solomon spune, la sfințirea Templului : «Cînd cineva va greși împotriva aproapelui său și i se va cere jurămînt ca să jure și pentru jurămînt ei vor veni înaintea jertfelnicului Tău la casa aceasta, atunci Tu (Doamne) să ascuți din cer și să faci judecată robilor tăi ; să osîndești pe cel vinovat, întorcînd în capul lui fapta lui, și să scapi pe cel drept, dîndu-i după dreptatea lui» (III Regi VIII, 31—32 ; II Cron. VI, 2).

De acest obicei amîntește și Mîntuitorul, înfierînd pe farisei pentru profanarea celor sfînte, cînd socoteau biserica (templul) și altarul mai pre jos decît «darul» pe care acestea îl sfințeau : «Vai vouă cărturari și farisei fățarnici (...), povățuitori orbi care ziceți : de se va jura cineva pe altar, nu este nimica, iar de se va jura cineva pe darul de pe el, vinovat este. Nebuni și orbi ! ce este mai mare : darul, sau altarul care sfințește darul ? Deci cel ce se jură pe altar se jură pe el și pe toate cite sînt pe el» (Matei XXIII, 16, 19—20).

Practica jurămîntului pe cele sfînte a trecut și în Biserica creștină și se practică și azi. Îndeosebi, jurămîntul pe «altarul lui Hristos» — Crucea — a fost o practică oficială folosită în justiție³¹ și în toate instituțiile oficiale și particulare, pînă nu de mult, cînd a fost înlocuit cu cel laic.

31. Ziarul «Sfînteia» de miercuri 17.I.1968 relatează părerile unui grup de juriști — în frunte cu președintele Tribunalului Suprem al R. S. România — în legătură cu unele măsuri de luat pentru «solemnitatea actului justițiar» și o mai justă împărțire a dreptății. Între acestea s-a arătat că de la înlocuirea jurămîntului religios (pe cruce) — care se depunea pe vremuri, pînă în 1952 — cu «legămîntul civic, de conștiință», sau «jurămîntul laic», Justiția n-a putut fi ajutată în stabilirea adevărului, prin martori. Și atunci au propus «elaborarea unei formule de jurămînt», la a cărei alcătuire să colaboreze, sau să fie consultați și psihologi și literați, pentru a fi mai eficientă.

«Jurământul pe Cruce» a rămas în practică în Biserică la judecățile bisericești ale consistoriilor spirituale. Cei ce se jurau pe Cruce se jurau pe ea și pe Cel ce se jertfise pe ea.

Sfântul Apostol Pavel, fost mai întâi prigonitor al lui Hristos și al Crucii, după ce s-a încredințat deplin de sfințenia și de rolul soteriologic al Crucii, lega meritele ostenelelor sale de Cruce, zicînd : «Iar mie să nu-mi fie a mă lăuda decît în Crucea lui Hristos, prin care lumea e răstignită pentru mine și eu pentru lume» (Gal. VI, 14). Iar cînd punea în comparație vechiul altar și jertfele lui cu noul altar și jertfa adusă pe el, spunea categoric : «Avem și noi altar de la care n-au dreptul să mănînce cei ce slujesc cortului» (Evr. XIII, 10).

«LEMNUL», TIP AL CRUCII

Lemnul (sau lemnele) legat — în Vechiul Testament — ca semnificație și utilitate, de jertfă sau de o lucrare sfîntă, constituie prefigurări ale Crucii. Fie că e folosit pentru altar, pentru Templu, sau pentru corabia lui Noe, care preînchipuia Biserica, lemnul are o funcțiune binecuvîntată și un rol mîntuitor, după cum citim în Înțelepciunea lui Solomon (XIV, 7) : «Binecuvîntat este lemnul prin care se face dreptate». Dacă ne referim la contextul acestui verset, înțelegem că e vorba de lemnul folosit la corabia lui Noe, prin care s-au mîntuit de potop el și familia lui (I Petru III, 20—21) ; și această izbăvire era «dreptatea» lemnului binecuvîntat. Dar marea «dreptate» prefigurată de acel lemn a săvîrșit-o Dumnezeu în actul mîntuirii, prin lemnul binecuvîntat al Crucii, împăcînd cu Sine, prin Hristos, omenirea și unind pe cei doi (evrei și neamuri), «făcînd una din ei într-un trup prin Cruce, omorînd vrajba» (Efes. II, 16).

Lemnul se întilnește însă și în alte întrebunțări ; iar tilcuirea lui ca prefigurare a Crucii a intrat în immologia cultică a Bisericii creștine dintru început, așa cum au văzut-o Sfinții Părinți și immologii ei și s-a păstrat întocmai în practica Bisericii Ortodoxe.

«Lemnul» care servea de spînzurătoare (ex. Fac. IV, 19 ; XLI, 13 ; Deut. XXI, 22 etc.) era prezentat ca instrument de tortură și de moarte rușinoasă și degradantă. El era numit în evreiește «e» și a fost tradus de Septuagintă prin «xilon», iar de Vulgata prin «patibulum», sau «lignum» și uneori prin «cru» (cruce) ; («...ac suspendat te în cruce» (Fac. XL, 19) ; sau «...et ille suspensus in cruce» (Fac. XLI, 13), deși această spînzurătoare nu era propriu-zis o cruce, ci un stîlp drept, uneori ascuțit la capătul de sus. Abia mai tîrziu au apărut și spînzurători în forma crucii.

Cercetătorii vorbesc de patru forme ale lemnului crucii : 1) «cru» acuta» sau «cru simplex» (spînzurătoarea simplă, reprezentată printr-un stîlp drept ascuțit) ; 2) «cru commissa» în forma literei T (numită a Sfîntului Antonie) ; 3) «cru decussata», în forma literei X (crucea aplecată, numită a Sfîntului Andrei) ; și 4) «cru immissa» (capitata), în forma semnului +, sau «cru» Cristi»³². În Sfînta Scriptură se găsesc folosite

32. Martino Hagen, *Cru»,* în «Lexicon biblicum», Parisiis, 1905, col. 1014 ; ep. și H. Marucchi, *Croix*, în «Dictionnaire de la Bible», vol. I, col. 1128.

toate aceste forme de cruce ; fie ca obiect material, fie ca semn executat de om într-o formă sau alta, fie ca semn scriptic.

Cel spânzurat pe lemn era socotit blestem (Deut. XXI, 21, 23 ; Gal. III, 13). Acest blestem al Legii a fost dezlegat de Hristos prin lemnul Crucii. Așa că : «blestemul acesta al Crucii era numai ceva aparent»³³, pentru El. Crucea Domnului — prefigurată prin tipurile ei — n-a fost un simplu stîlp, ci a fost o cruce cu patru brațe (cruz immissa †), pe ale cărei laturi orizontale au fost întinse și pironite mîinile Lui, iar deasupra capului scrisă inscripția I.N.R.I. Despre această Cruce cu patru brațe vorbește Sfîntul Apostol Petru, cînd spune : «Hristos a purtat păcatele noastre în trupul Său, pe lemn» (I Petru II, 24), adică pe lemnul Crucii.

Cea mai importantă figură tipică a Crucii este însă lemnul pe care Moise a ridicat șarpele de aramă. După ce se rugase pentru poporul cîrîtor, «Domnul a zis către Moise : «Fă-ți un șarpe de aramă și-l pune pe un stîlp ; și de va mușca șarpele pe vreun om, tot cel mușcat care se va uita la el va trăi. Și a făcut Moise un șarpe de aramă și l-a pus pe un stîlp ; și cînd un șarpe mușca pe un om, acesta privea la șarpele de aramă și trăia» (Num. XXI, 8—9). De remarcat că șarpele era așezat oblic pe lemn, spre a putea fi observat de cei ce-l priveau, formînd un fel de «cruz decussata» în forma semnului X.

Despre această figură tipică amintește și Mîntuitorul, pentru a arăta necesitatea jertfei Sale ca o împlinire a iubirii divine și a planului de mîntuire. Căci «precum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe și Fiul Omului, ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică» (Ioan III, 14—15).

Sfîntul Ioan Gură de Aur, tilcuind acest text, spune : «Vezi adevărata rațiune a Crucii și a mîntuirii și care îi este consecința ? Vezi armonia care domnește între tip și realitate ? Acolo e un șarpe atîrnat (pe lemn), care vindecă de mușcăturile șerpilor ; aici Iisus cel răstignit pe Cruce ne vindecă de mușcăturile înfipte în sufletele noastre, ale demonului infernal»³⁴.

Într-o altă *Omilie «despre șarpele lui Moise»*, el scrie, adresîndu-se mai întîi iudeilor : «De ce nu le-a spus Moise să ridice ochii la cer, la altar, la masa pîinilor, la heruvimi (...) etc. ? Dar neavînd răspuns, el întrebă pe Moise, legiuitorul însuși, de ce a ridicat șarpele, cînd el interzisese chipurile cioplite ? Și el va răspunde : «Fără îndoială, eu am pus această lege ! Dar eu îmi propuneam atunci să îndepărtez orice prilej de împietate și să îndepărtez acest popor de la cultul idolilor. Dacă acum eu fac să se toarne chipul unui șarpe, o fac pentru a prefigura taina Crucii, pentru a deschide calea în care se vor avînta Apostolii, ca să ridice cu mult mai sus acest stîndard admirabil și necunoscut al Crucii»³⁵. Și, conținînd gîndurile sale în legătură cu șarpele și cu puterea Crucii, el se

33. Sf. Iustin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon*, cap. 89, traducere de Pr. Ollmp N. Căciulă, București, 1941, p. 205.

34. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omitia XXVII*, în *Oeuvres complètes*, ed. Bareille, P.G. XIII, 461.

35. Idem, *Homelie sur le serpent*, în *Oeuvres complètes*, ed. Bareille, P.G. XI, 251, 254 (atribuită lui Severian, episcop de Gabalda).

adresează apoi celor pentru care fusese ridicat șarpele : «Nu era șarpele de aramă ? Și totuși ce putere ! Dar cum putea materia moartă să biruie moartea ? Pentru că ea reproduce chipul Crucii ! Și să nu credem în realitatea însăși a acestei Crucii ?... Dar de ce s-a servit de chipul șarpelui, pentru a prefigura taina Crucii ? Fiindcă chipul șarpelui era taina Crucii»³⁶. Apoi, întreabă iarăși : «Dar care-i taina Crucii ?» Și, tilcuind, răspunde : «Șarpele este poruncit de Dumnezeu. Ce vrea să spună însă acest simbol ? Precum atunci șarpele de aramă, care nu mușcase și nu rănise pe nimeni, a fost spânzurat pe lemn, pentru a reprezenta șerpilor ce mușcau ; tot așa și acum : precum toți oamenii sînt vinovați de păcat, Iisus, Care este lipsit complet de păcat, suferă pentru ei toți. Acolo alții mușcau și altul era pus pe lemn ; aici alții păcătuiesc și Cel fără păcat e răstignit pe Cruce. Pentru care pricină șarpele e pus pe lemn ? Pentru a vindeca de mușcăturile celorlalți șerpi. Altul e deci cel spânzurat pe (cruce) lemn și alții cei ale căror mușcăături vin a se tămădui. Tot așa, și Hristos a fost răstignit pe Cruce ca să pună capăt lucrării demonilor»³⁷.

Se poate spune așadar că «Sfinții Părinți au văzut și au remarcat în calitățile acestui șarpe o figură cu totul tainică a lui Hristos înălțat pe Cruce. Precum șarpele de aramă — zice Sfântul Ambrozie — distruge puterea veninului în cei mușcați, tot așa și Mîntuitorul pe Cruce distrugea toată puterea demonului, acest șarpe bătrîn. Șarpele de aramă era fără venin, precum Iisus era fără păcat»³⁸.

Astfel de tilcuiri ale Părinților au intrat și în cultul ortodox, ale cărui cîntări se referă la toate prefigurările profetice. Așa, cu privire la șarpe, se cîntă : Înălțînd mai-nainte Moise șarpele pe lemn, Mîntuitorule, a închipuit înălțarea Ta de pe Cruce...»³⁹. Sau : «Pus-a Moise pe stîlp doctorie de mușcarea cea stricătoare și veninată și cu lemnul cel în chipul Crucii pe șarpele ce se tîra pe pămînt l-a legat, vătămarea cea potrivnică într-însul biruind...»⁴⁰.

Un alt lemn, care-i numai simbol al Crucii, este «lemnul» sau «pomul vieții» (Fac. III, 1—4), din care — ispitiți de șarpe — Adam și Eva au mîncat și pentru neascultare au fost alungați din Eden (raiul pămîntesc). De atunci raiul s-a închis, fiind păzit de heruvimi, iar păcatul a atras blestemul, stricăciunea și moartea. Venind Hristos, a dezlegat blestemul, a omorît moartea, a biruit diavolul, zdrobind porțile iadului, și a deschis iarăși raiul, pentru toți, prin jertfa Crucii. De aceea, imnologia ortodoxă cîntă : «Din lemn gustînd omul dintîi, întru stricăciune a căzut (...), dar prin lemnul Crucii cîștigîndu-ne iarăși tămăduirea, strigăm...»⁴¹. Sau : «Nu mai păzește încă sabia cea de văpaie (a heruvimilor)

36. *Ibidem*, col. 255.

37. *Ibidem*, col. 256--257 ; Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.* col. 640 : «Șarpele este în prefigurare pentru Hristos, care a fost înălțat pe cinstita Cruce».

38. J. A. Petit, *op. cit.*, p. 294.

39. *Triod*, Imos 2, la Cîntarea 9-a de vineri în a V-a săptămîină din Postul Mare.

40. *Mineicul lunii septembrie*, Imos 3, la Cîntarea la Canonul Crucii din 14 septembrie.

41. *Ibidem*, Imos 2, la Cîntarea 9. Iar în *Triod*, Stihira III-a de la vecernia mică dinaintea Duminicii a III-a din Postul Mare spune : «Incuaiat-a Edenul de demult șarpele prin lemn, iar lemnul Crucii l-a deschis pe acesta tuturor».

ușa Edenului. Că într-însa a venit prea slăvita legătură, lemnul Crucii, acul morții și biruința iadului s-a gonit; că de față a stătut Mîntuitorul meu strigînd celor din iad: «Intrați iarăși în rai»⁴².

Epistola lui Barnava amintește cuvintele unui prooroc: «Cînd lemnul se va încovoia și iarăși se va ridica și cînd din lemn sînge va picura»... tîlcuindu-l astfel: «Aici se pomenește iarăși de Cruce și de Acela care avea să fie răstignit pe dînsa»⁴³.

Nenumărate sînt profețiile și faptele în care «lemnul», ca simbol al «lemnului vieții» și tip parțial și indirect al Crucii se arată lucrător și de mînuni făcător. Sfîntul Iustin Martirul amintește unele care merită a fi menționate: «Toiagul cu care a fost trimis Moise pentru răscumpărarea poporului (Ieș. IV, 17 ș.u.). Cu acest toiag pe care-l avea în mînă, mergînd înaintea poporului, el a despîcat Marea (Roșie) și a trecut; și tot prin el a văzut țîșnind apă din stîncă. Tot astfel, aruncînd un lemn în apa din Merra (Meriba), care era amară, a făcut-o dulce (Ieș. XV, 23—25). Cu ajutorul lemnului, Iacov se laudă că a izbîndit în Mesopotamia (Fac. XXX, 37—40; XXXI, 20)⁴⁴. Se spune apoi că i s-a arătat (în vis) o scară, pe care se sprijinea Dumnezeu (Fac. XXVII, 12)... Toiagul lui Aaron, care a odrăslit, îl arată pe acesta arhieru (Num. XVII, 2—10). Iar Isaia a profețit că Hristos va fi «toiag din rădăcina lui Iesei» (Isaia XI, 10). În acest «toiag» care va fi «steagul popoarelor», de care vorbește Isaia, comentatorii și cercetătorii au văzut însăși «Crucea lui Hristos»⁴⁵.

Iată cum sînt înfățișate în tîlcuirea unor exegeți și în cîntările cultice aceste simboluri.

Fericitul Teodoret al Cyrului, vorbind despre toiagul lui Moise și despre minunile făcute de el, spune: «Acesta prefigurează lucrarea pentru mîntuirea noastră. Căci lemnul mîntuitor al Crucii a îndulcit apa cea amară a neamurilor». Iar ceva mai departe, adaugă: «Cele vechi erau tipul celor noi; și Legea lui Moise era umbră, iar harul, trupul (realitatea) (...). Astfel, Marea Roșie prin care au trecut evreii(...) se face tip al botelului, iar norul este chipul Duhului; Moise este tipul Mîntuitorului Hristos; iar toiagul, tip al Crucii; faraon, al diavolului; mana, a dumnezeieștii hrane, iar apa din stîncă, prefigurare a Singelui Mîntuitorului»⁴⁶.

În imnologia Bisericii, exemplele și tipurile amintite sînt tîlcuite astfel: despre toiagul lui Moise: «Cruce însemnînd Moise în drept cu toiagul, Marea Roșie o a despărțit, trecînd pedestru Israel; iar de-a curmezișul

42. Condacul Catavasierii a 6-a la Duminica a III-a din Postul Mare (Duminica Crucii). Iar în Sedealna Crucii la utrenie, în Duminica a III-a din Postul Mare se spune: «în rai cu lemnul dinții vrăjmașul pentru mîncare aducînd moartea, iar lemnul Crucii înfigîndu-se în pămînt a adus oamenilor îmbrăcăminte de viață și toată lumea s-a umplut de bucurie. Pe care văzînd-o pușă spre închinare (...) să strigăm...».

43. Barnaba, *Epistola*, cap. XIII, P.G., II, 760; și în traducerea citată, p. 67.

44. Sf. Iustin Martirul, *Dialogul*... traducerea citată, cap. 86, p. 197.

45. Meignan, *Les Prophètes d'Israël et le Messie depuis Salomon jusqu'à Daniel*, Paris, 1893, p. 321: «Le réjelon de Jesse... c'est la Croix». Cp. Joh. Fischer, *Das Buch Isaïas*, übersetzt und erklärt, I Theil, Bonn, 1937, p. 105: «...Man verstand nämlich unter Panier das Kreuz Christi».

46. Teodoret al Cyrului, *Comentar la Ieșire*, P.G., LXXX, 256; Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, col. 448: «Ceea ce s-a făcut la Meriba poate fi manifestat ca tip. Căci lemnul înseamnă Crucea Mîntuitorului nostru».

lovind-o pe ea, a împreunat-o împotriva oștilor lui Faraon, înscriind deasupra nebiruita armă»...⁴⁷.

Despre lemnul care a scos apă din stîncă și despre cel care a îndulcit apa la Meriba, se cîntă : «Fiind lovită piatra cea vîrtoasă (stîncă), a izvorit apa poporului neplecat și împietrit la inimă și a arătat taina Bisericii celei de Dumnezeu chemate, căreia Crucea este putere și întărire»⁴⁸. Iar la Meriba : «Izvoarele cele de fel amare le-a prefăcut cu lemnul lui Moise în pustiu, de demult, arătînd mai dinainte mutarea cea prin cruce a păgînilor la credință»⁴⁹.

Despre toiagul lui Iacov, Biserica are multe cîntări, pline de sens, precum : «Mai înainte închipuind Iacov de demult Crucea Ta, Hristoase, s-a închinat vîrfului dumnezeiescului toiag al lui Iosif, cunoscînd mai dinainte a fi aceasta sceptrul cel înfricoșat al împărăției Tale, Hristoase»⁵⁰. Iar despre «toiagul lui Aaron», care a odrăslit la alegerea lui Aaron ca arhieru și a seminției lui Levi la slujba preotească, se cîntă : «Toiagul spre închipuirea tainei se primește, că prin odrăslirea sa a ales preot ; iar Bisericii, celei mai înainte neroditoare, i-a înflorit acum lemnul Crucii, spre putere și spre întărire»⁵¹. Chiar și scara lui Iacov era tip al Crucii.

Un alt simbol este «lemnul pe care Elisei l-a aruncat în apa Iordanului și a scos din ea securea cu care profeții veniseră să taie lemne pentru «Casa Domnului» (Regi VI, 7). În cîntările Triodului, aflăm despre aceasta : «Lemnul cu care a scos Elisei securea din Iordan, Hristoase, a închipuit Crucea Ta, prin care ai scos dintru adîncul deșertăciunii neamurile...»⁵². Sau : «Vino Elisei, profetule, spune de față, ce lemn a fost acela pe care l-ai băgat în apă ? Crucea lui Hristos, prin care ne-am tras din adîncul stricăciunii...» (Irmos 4, Cîntarea 8-a la Duminica III-a din Sfîntul și Marele Post).

De asemenea, simbolul sau prefigurarea Crucii pe care au văzut-o proorocii în lemn este redată în diferite chipuri în cîntările cultice. Astfel : «Glasurile proorocilor pe acest sfînt lemn (Crucea) mai înainte l-au vestit, prin care s-a mîntuit Adam din blestemul morții»⁵³. Sau : «Cu

47. *Mineiul lunii septembrie*, Catavasia I, la Cîntarea I a Crucii, la 14 septembrie. Sau în *Triod*, Catavasia I, din Duminica Crucii, spune : «Dumnezeiescul Moise a însemnat mai-nainte de demult în Marea Roșie Crucea Ta, Hristoase Dumnezeule, cînd a trecut pe Israel, lăind marea cu toiagul, cîntîndu-ți cîntare de ieșire».

48. *Mineiul lunii septembrie*, Iros 2, la Catavasia 3-a, în ziua de 14 septembrie.

49. *Ibidem*, Irmos 2, la Catavasia 4. Sau Cîntarea 9 : «Lemnul care a prefăcut amărăciunea apelor Meribeii, a închipuit Crucea».

50. *Triod*, Irmos 4, la Cîntarea 8, Duminica Crucii (a III-a din Postul Mare).

51. *Mineiul lunii septembrie*, Catavasia 3-a, în ziua de 14 septembrie.

52. *Triod*, Irmos 2, la Cîntarea 7-a, miercuri în a IV-a săptămîină din Postul Mare. Și Alt Irmos la Cîntarea 9-a : «Scoțînd Elisei de demult securea din rîu, cu lemnul, te-a închipuit pe tine Cruce, lemnul cel de viață dătător, prin care a scos Hristos de păgîni din adîncul nebuliei idolești, pironindu-se pe tine». Ori Irmosul 4 la Cîntarea 8-a, Duminica III-a a Crucii ; sau Irmosul 3 la Catavasia 4-a, la 14 septembrie : «Iordanul ce primise în sinul adîncimii sale securea, a dat-o în sus prin lemn, însemnînd prin cruce și prin botez tăierea înșelăciunii».

53. *Mineiul lunii septembrie*, Irmos la Glasnice (glasul al 4-lea), la sărutarea Sfîntei Cruci, în ziua de 11 septembrie ; Stihira Litiei (la 14 septembrie) : «Astăzi, cu adevărat, cuvîntul cel de Dumnezeu grăitor al lui David a luat sfîrșit ; că iată arătat ne închinăm așternutului precuratelor

Psalmistul (Ps. CIX (CX) 1), acum vedem așternutul unde au stătut picioarele Tale, cele prea curate, Stăpîne (Hristoase)... cinstită Crucea Ta...» (Stihira II-a la vecernia mică din 14 septembrie).

La profetul Ieremia (XI, 19 după LXX) se întilnește un text tipic : «Veniți să înfigem lemn în piinea lui», cuvinte prin care Sfîntul Ioan Gură de Aur înțelege că «Hristos va fi răstignit pe Cruce»⁵⁴. Și de la el a trecut în cîntarea cultică, astfel : «Lemnul pe care l-a văzut băgat în piinea Ta (Hristoase) profetul plîngător, adică Crucea Ta, Îndurate săru-tînd-o, lăudăm legăturile Tale, îngroparea, sulîța și piroanele»⁵⁵.

Prefigurările și simboalele referitoare la Crucea și la lucrarea ei îndreptățesc atributele, comparațiile și figurile ce li se aplică în *Acatistul Sfintei Cruci* : «Bucură-te, fericite Lemn... de viață mirositor și de minuni făcător..., semnul adevăratei bucurii..., izbăvirea de vechiul blestem ; scară pe înălțime rezemată, mai înainte oarecum arătată..., prin care s-a surpat iadul..., prin care a răsărit darul..., care înfrîngi taberele vrăjmașilor ; scară pînă la cer s-a făcut Crucea Domnului, pe toți suindu-i de la pămînt la cer. Bucură-te toiag, care ai afundat oastea egipteană... și pe poporul israelitean l-ai adăpat..., lemn de prooroci grăit și pe pămînt sădit... Bucură-te Masa care ții ca pe o jertfă pre Hristos... Cruce, arma păcii și a dreptății..., temeiul dreptei credințe..., care pe Amalic l-ai înfrînt... și de mîinile lui Iacov mai înainte ai fost închipuit. Bucură-te ceea ce ai purtat pe Mîntuitorul tuturor..., Cruce, a Dreptului Judecător arătător..., a lui Adam și a Evei chemare și a boierilor iadului omorîre..., lauda Apostolilor..., Cruce cinstită, armă asupra diavolului..., prin care s-a surpat iadul...»⁵⁶.

SEMNUl CRUCII ÎN ACȚIUNE

Crucea nu este prefigurată numai de lemnul, sau de obiectul material, ci și de orice mișcare sau formă care imită semnul crucii, cum e semnul făcut cu mîna pentru închinare sau binecuvîntare. Vechiul Testament prezintă și astfel de simboale, pe care le numim semne ale Crucii în acțiune. Între acestea, cele mai de seamă sînt : «semnul lui Iacov» și «semnul lui Moise, cu mîinile întinse».

Patriarhul Iacov se folosește pentru binecuvîntarea nepoților de semnul crucii, prin încrucișarea mîinilor, așa-zisa «cruz decussata (X). Bătrîn și orb, el cheamă pe Iosif cu cei doi fii ai săi : Manase și Efraim, să-i binecuvînteze (Fac. XLVIII, 13—15). Iosif i-a așezat cu fața spre tatăl său, Iacov : pe Manase — ca cel întii născut — iar pe Efraim la mîna stîngă. Și cînd i-a binecuvîntat, Iacov a încrucișat mîinile, punînd mîna dreaptă pe Efraim — cel din stînga sa —, deși era cel mai mic, iar mîna

Tale picioare (...) cu înălțarea Crucii Tale Hristoase, mult Milostive». Sau Irmosul 2 la Glasnica (glasul al 5-lea), la sărutarea Sfintei Cruci : «Glasul proorocilor Tăi, al lui Isaia și al lui David s-a plinit, Dumnezeu, care zice : veni-vor toate neamurile și se vor închina înaintea Ta, Doamne (...). Cel ce Crucea ai răbdat pentru noi și cu înviearea Ta ne-ai înviat (...), mîntulește-ne».

54. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXVI-a la Matei*, 2, P.G., LVII, 416, 3.

55. *Triod*, Irmosul 1, la Cîntarea 6-a, la utrenia Duminică a III-a (a Crucii).

56. *Acatistul Sîntei Cruci* (în *Ceaslovul Mure* și în *Acatistier*).

stingă pe Manase. «El a făcut aceasta intenționat și a procedat proorocește»⁵⁷. Iosif, crezînd că tatăl său a greșit, a vrut să-i pună mîna dreaptă pe Manase, dar n-a putut. Despre acest moment imnologia Bisericii glăsuiește : «punîndu-și palmele dumnezeiescul Israil (adică Iacov) pe capetele tinerilor cruciș, a arătat semnul cel de viață purtător (Crucea); și părăindu-se lui Iosif că Iacov s-a înșelat, socotind mai de cînte pe poporul Legii vechi, nu și-a schimbat Israil mîinile, ci a strigat : că va întrece (pe) poporul (cel dintîi), poporul lui Hristos cel de curînd alcătuit și cu Crucea îngrădit»⁵⁸.

Semnul de binecuvîntare cu mîinile încrucișate se practică și în Biserică, la binecuvîntarea arhierescă și în sfința liturghie, cînd arhierul, sau preotul slujitor, ridică «Sfintele Daruri» cu mîinile încrucișate, rostind cuvintele: «Ale Tale dintru ale Tale...».

Cea mai expresivă figură însă a semnelui Crucii în acțiune o formează Moise cînd își întinde mîinile lateral, în rugăciune, țînîndu-le astfel pînă ce Israil, avînd în fruntea oastei pe Isus Navi, a biruit pe Amalic (Ieș. XVII, 9—16). «Semnul acesta al lui Moise imita Crucea și prin Cruce avea putere; dar poporul nu devenea mai tare pentru că Moise se ruga, ci pentru că numele lui Iisus era în fruntea luptei, iar el făcea semnul Crucii»⁵⁹. Toată Tradiția Bisericii vede în figura mîinilor lui Moise «un tip și un semn al Crucii lui Hristos»⁶⁰. Cîntările cultice se referă adesea la acest semn tipic : «Moise mai înainte mîinile întinzîndu-și spre înălțime și biruind pe tiranul Amalic te-a închipuit pe tine, Cruce cinstită, lauda credincioșilor, întărirea nevoitorilor, frumusețea Apostolilor, biruința dreptilor, mîntuirea tuturor cuvioșilor»⁶¹.

57. A. P. Lopuhin, *op. cit.*, vol. I, p. 506.

58. *Mineiul lunii septembrie*, Irmosul 3, la Cîntarea a 6-a, la 14 septembrie: Stihira 3-a, la litie: «Mai înainte închipuind Crucea Ta, Hristoase, patriarhul Iacov nepoșilor dăruindu-le binecuvîntare, pe capete lor cruciș mîinile și-a pus. Pre aceasta, Mîntuitorule, noi astăzi înălțînd-o strigăm...». De asemenea, în *Triod*, Irmos la Cîntarea 9-a, luni în a IV-a săptămîină din Postul Mare: «Binecuvîntînd Iacob de demult pe nepoși, arătat-a închipuit mai-nainte cinstită Crucea Ta (...), Răscumpărătorul tuturor, Hristoase...»: Sau Irmosul 2 la Cîntarea 4-a de miercuri în a IV-a săptămîină din Postul Mare: «Închipuind semnul Crucii, Iacov cel lăudat și-a întins mîinile cruciș, peste nepoșii săi de demult, binecuvîntîndu-i și însemnînd binecuvîntarea cea de mîntuire, care a venit peste noi toți».

59. Sf. Iustin Martirul, *Dialogul...*, traducerea citată, p. 90 și 206; Vezi și A. P. Lopuhin, *op. cit.*, vol. II, p. 138: «În timpul luptei, Moise stătea pe munte privind mersul bătăliei și încurajînd pe ostașii săi prin ridicarea mîinilor, închipuind semnul Crucii și arătînd acțiunea miraculos încurajatoare pentru ei». «Cînd ridică Moise mîinile, Israil biruia...».

60. Sf. Ioan Gură de Aur, *Oeuvres complètes*, ed. Bareille, P.G., XI, 257—258.

61. *Mineiul lunii septembrie*, Stihira 2, la vecherla mare din 14 septembrie. Sau Irmosul 2 la Cîntarea 1 din Canonul Crucii (14 septembrie): «Chipul precuratel patimi întru sine însuși mai-nainte l-a arătat Moise în mijlocul preoșilor stînd, și ca o cruce (†) închipuindu-se cu întinderea mîinilor, a biruit puterea lui Amalic, celui atotpierzător»; ori Slavă... la Stihioavna de la 14 septembrie: «Pe care de demult Moise mai-nainte închipuindu-o întru sine, pe Amalic surprîndu-l, l-a biruit și David Psalmistul strigînd a poruncit așternutul-o picioarelor Tale să se închine (...) Cinstitei Crucii Tale, Hristoase Dumnezeule, astăzi noi păcătoșii ne închinăm». În același sens, cîntă și *Triodul*, Irmosul 3, la Cîntarea 3-a, din Dumînca Crucii: Sărutînd acum Crucea Ta, carea o a închipuit oarecînd Moise cu palmele, biruind, Stăpîne Hristoase, pe Amalic cel netrupesc și ne ști mîntul prin ea». Sau, Irmosul 2, la Cîntarea a 4-a, de joi în a IV-a săptămîină din Postul Mare: «Însemnînd umbrit Crucea, Moise întinzîndu-și palmele a biruit...».

De altfel, însăși rugăciunea se făcea adesea cu mâinile întinse, precum mărturisește David : «Strigat-am către Tine, Doamne, toată ziua și am întins către Tine mâinile mele» (Ps. LXXXVII, 10; LXXXVIII, 9). Iar în alt loc grăiește : «Să se îndrepteze rugăciunea mea ca tămâia înaintea Ta ; ridicarea mâinilor mele (să fie) ca jertfă de seară» (Ps. CXL (CXLI), 2). După acest obicei, și Sfântul Apostol Pavel recomandă creștinilor : «Voiesc ca bărbații să se roage în tot locul, ridicându-și mâini curate, fără minie și fără șovăire» (I Tim. II, 8). Așa procedează și Iosua Navi (Iosua X, 12—13), iar cântarea spune : «Mai înainte a închipuit ca taină Isus (Iosua) al lui Navi de demult chipul Crucii, mâinile întinzându-și (la rugăciune) cruciș și a stătut soarele pînă ce a surpat pe vrăjmașii cei ce stau împotriva Ție, Dumnezeu...»⁶².

De asemenea, Iona în pîntecele chitului (Iona I, 17—II, 1); Daniil în groapa cu lei (Dan. VI, 10, 16); și chiar cei trei tineri, aruncați în cuptorul cu foc (Dan. III, 19—28), rugîndu-se cu mâinile întinse, au fost salvați de Dumnezeu.

Despre acestea ne încredințează și cîntările Bisericii, care spun : despre Iona : «În pîntecele fiarei celei din apă, întinzîndu-și Iona palmele, în chipul crucii, mîntuitoarea patimă lămurit a preînchipuit-o, din care a ureia zi ieșind, a însemnat învierea cea mai presus de lume a lui Hristos Dumnezeu...»⁶³. Iar despre Daniil, se cîntă : «În groapa leilor aruncat fiind oarecînd marele întru prooroci Daniil, mâinile în chipul crucii întinzîndu-și, nevătămat s-a păzit de mîncarea acelor (lei), binecuvîntînd pe Hristos în veci»⁶⁴. Și în fine, relativ la cei trei tineri, cîntarea spune : «Cel ce ai mîntuit pe tineri din văpaie ai venit pe pămînt luînd trup și pe Cruce pironindu-Te, mîntuire ne-ai dăruit nouă, Hristoase...»⁶⁵.

Simbol al creștinismului, prin sfințirea ei cu singele lui Hristos, Crucea — antitipul celor prefigurate — capătă putere sfințitoare și tămăduitoare ; înfrățește popoarele și devine venerată. Cîteva imne ortodoxe spun : la Taina Sfîntului Maslu despre această «armă nebiruită» : «Doamne armă asupra diavolului Crucea Ta ai dat-o nouă ; că se scutură și se cutremură, nesuferind a căuta spre puterea ei ; că pe morți i-ai sculat și moartea ai surpat; pentru aceasta ne închinăm îngropării Tale și învierii»⁶⁶. Sau : «Crucea Ta, Doamne, s-a sfințit, căci cu dînsa se fac tămăduirile celor bolnavi întru păcate. Printr-însa cădem înaintea Ta, miluiește-ne»⁶⁷. O altă cîntare dă chiar îndemnul venerării ei : «Să ne închinăm toți astăzi la locul unde au stătut picioarele Stăpînului și Dumnezeu, adică precinstitei Crucii, precum strigă David...»⁶⁸.

62. *Mineitul lunii septembrie*, Sedealna de după Polieleu (la 14 septembrie).

63. *Ibidem*, Catavasia a 6-a (la 14 septembrie). Iar la *Triod*, Catavasia 6-a din Duminica Crucii, cîntă : «Chipul dumnezeieștii Crucii Iona mai-nainte l-a însemnat în pîntecele chitului cu palmele întinse și a ieșit din fiară, mîntuindu-se cu puterea Ta, Cuvîntule Hristoase».

64. *Triod*, Catavasia a 8-a, la Duminica Crucii (a III-a din Postul Mare).

65. *Ibidem*, Catavasia 7-a.

66. *Molitvoelnic*, Proparul de la Taina Sfîntului Maslu.

67. *Triod*, Sedealna, glas. al 6-lea, după Catavasia a 3-a, în Duminica Crucii.

68. *Ibidem*, Alt Irmos, la Cîntarea a 9-a, de luni în a IV-a săptămîină din Postul Mare.

Crucea este învățătoare prin taina ei, ba chiar și prin alcătuirea ei, precum se cîntă în cultul ortodox : «Crucea, cea alcătuită din trei lemne, să o lăudăm ca pe un semn al Treimii ; și închinîndu-ne ei, Stăpîne, strigăm...»⁶⁹. Iar cele patru brațe însemnînd chemarea și adunarea neamurilor din cele patru părți ale lumii, într-o singură Biserică, noul «popor al lui Dumnezeu» (I Petru II, 9—10). Toate aceste imne constituie tot atîtea îndemnuri și temeuri pentru cinstirea sfintei Cruci.

SEMNUȚUL GRAFIC AL CRUCII, SEMN IZBAVITOR ÎN VECHIUL TESTAMENT

Ultima prefigurare importantă întilnită în Vechiul Testament o oferă profetia lui Iezechiel în cap. IX, 4, 6, unde, de fapt, nu mai e un tip, ci un semn scriptic. Și anume, este semnul care reprezintă ultima literă a alfabetului ebraic. «thau», care în vechea scriere ebraică avea forme de «cruz immissa»(+) sau de «cruz decussata» (X), ori sub forma de «cruz commissa» (T). Pentru nelegiuirile săvîrșite și pentru profanarea lăcașului sfînt Dumnezeu hotărăște să pedepsească aspru poporul Israil. În acest scop profetul Iezechiel, este trimis înainte să pecetluiască pe cei credincioși, care nu s-au întinat ca ceilalți — cu semnul T pe frunte ; și în urma lui mergeau cei care ucideau pe nelegiuîți (Iez. IX, 1—11). «Și a zis Domnul (profetului) : «Treci prin cetate, prin Ierusalim, și pe frunțile oamenilor trîști, ce jalesc din pricina tuturor urficiunilor ce se săvîrșesc în mijlocul lui, pune semnul T (⚡). Iar celorlalți le-a zis : în auzul meu (zice profetul) : «Mergeți după el prin cetate și loviți. Să nu aveți nici o milă și ochiul vostru să fie necruțător ! Ucideți, bătrîn și tînăr, femeie și fată și prunc, dar să nu vă atingeți de nici un om care are semnul T. Și să începeți de la Locașul (templul) meu sfînt ! Și au început și cu bătrînii, care erau înaintea casei» (Iez. IX, 4—6).

Ceea ce face obiectul cercetării noastre este semnul T. Originalul ebraic⁷⁰ are două cuvînte deosebite pentru exprimarea exactă a ideii : Thava Thau (תָּו תָּו) primul cuvînt e verb și înseamnă : «a pune semn, a însemna cu ceva» ; iar al doilea indică însuși semnul literei «T», dat însă sub forma pronunțării numelui semnului care desemnează litera «Thau». Verbul este pus la forma «hifil», așa că traducerea exactă este : «fă-i să fie însemnați» sau, «înseamnă-i pe frunte cu (semnul) «thau», adică sub formele : +, sau X, ori T.

Septuaginta⁷¹ traducînd : καὶ δὸς τὸ σημεῖον ἐπὶ τὰ μέτωπα τῶν ἀνδρῶν n-a mai redat exact ideea originalului, ci : «dă (pune) semnul pe frunțile bărbaților...».

Vulgata⁷² a redat mai corect originalul, astfel : «et (...) signa thau super frontes vivorum...».

69. *Ibidem*, Alt Irmos, la Cîntarea a 8-a, de marți în a IV-a săptămînă din Postul Mare.

70. Rud Kittel, *Biblia hebraica*, Stuttgart 1966, p. 821.

71. Alfred Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart, 1965, vol. II, p. 782.

72. Vezi textul Vulgatei în L.-Cl. Fillion, *La Sainte Bible* (text latin et traduction française) *commentée*, ed. IX, vol. VI, Paris, 1927, p. 38—39.

Urmînd textului Septuagintei, toate traduceri românești vorbesc doar de «un semn» (sub forma: «pune semn» — Biblia 1914 —, ori «fă semn», sau «fă un semn» — Biblia 1944 și altele), dar fără a preciza ce semn anume.

Pentru clarificarea acestei probleme am recurs la exegeții — vechi și noi — și la cercetările ulterioare cu privire la alfabetul ebraic și al limbilor semitice.

Astfel, Clement Alexandrinul numește litera ebraică τ (thau) — corespunzătoare grecescului τ — «tip al Crucii lui Hristos» ($\tau\omicron\upsilon\ \text{Κυριακ}\omicron\upsilon\ \sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\upsilon\ \tau\acute{\iota}\pi\omicron\nu$)⁷³.

După el, Origen scrie, că: «Aquila și Teodotion au menținut pe $\theta\alpha\omega$ (τ)... Și vrînd să afle sensul acestui semn grafic Origen a întrebat pe unii iudei dacă n-ar putea să-i dea explicația lui după tradiția părintească. Și, în adevăr, primul i-a răspuns că: această literă T indică perfecțiunea (τ); al doilea, că ea este simbolul respectării Legii-Tora(h) — τ ; iar al treilea, legîndu-l de numele lui Hristos, l-a lămurit că:

litera τ reprezintă astfel, prin vechiul ei caracter, semnul profetic al Crucii; al aceluși semn care la creștini este însemnat pe frunte și pe care credincioșii îl fac cînd încep orice lucru și mai ales la începutul, fie al rugăciunilor, fie la săvîrșirea Tainelor»⁷⁴.

Ceva mai tîrziu, Sfîntul Maxim Mărturisitorul, în lucrarea sa «*Despre locurile grele de interpretat din Sfînta Scriptură*», adresată patriarhului Tarasie, tilcuiește, la fel, că: «Litera T (au) este semnul Crucii, păstrînd în forma ei înfățișarea Crucii (+)»⁷⁵.

Ca și Aquila și Teodotion, tot așa și Vulgata menține în traducerea sa semnul grafic din Iezechiel IX, 4 și 6, redîndu-l după pronunție, Thau. Căci fiecare literă a alfabetului ebraic, fiind un semn, are o pronunție deosebită, care în scris — ca și în pronunție — formează un cuvînt din mai multe litere. Ex.: א (Alef); ב (Bet), ט (Tau) etc. Această ultimă literă — la vremea cînd scria prorocul Iezechiel (secolul al VI-lea î.d.Hr.) avea forma crucii+(crux inmissa), sau a crucii aplecate (culcate): X (crux decussata). De aceea, cînd se indică litera trebuie scris numai semnul sau caracterul literei ca atare, adică +, iar nu felul cum se pronunță. Întrucît semnul era tipic, prefigurativ și cu rol izbăvitor pentru cei însemnați cu el pe frunte; iată pentru ce ar fi de dorit ca în textul traducerilor Bibliei în limba română să se redea corect textul și ideea originalului, astfel: «...să fie însemnați pe frunte cu + (adică cu semnul Crucii)» (Iez. IX, 4 și 6).

Comentatorii care au urmat originalul ebraic, sau Vulgata, l-au interpretat ca atare, orientîndu-se după alte vechi traduceri, sau comentarii. Așa, Fericitul Ieronim, explicînd textul din Iezechiel IX, 4, spune: «Cei mai mulți deci înțeleg că este vorba de taina Crucii ca semn al mîn-

73. Clement al Alexandriei, *Stromata*, VI, 11, P.G., IX, 305.

74. Origen, *Comentariu la Iezechiel*, IX, 4, P.G., XIII, 800–801.

75. Sf. Maxim, *Questiones ad Thalassium*, 55. *Scolia* 25, P.G., XC, 559–560; și în traducere de Prof. Stavr. Dr. Dumitru Stănilăe, în *Filocalia*, 3, Sibiu, 1918, p. 290.

tuirii (misterium Crucis tanquam signi salutis). Și în adevăr, vechea formă a literei (Tau), la fenicieni, la evrei, chiar și la etiopieni, la greci, romani și într-un fel chiar la aramei și șamariteni reprezintă crucea + dreaptă, sau X crucea aplecată»⁷⁶.

Cercetările mai noi asupra alfabetului ebraic și al limbilor semitice înrudite cu el au dus la concluzia că în secolele al IX-lea — al VIII-lea î.d.Hr. «scrierea ebraică era aproape identică cu scrierea feniciană»⁷⁷, în care corespondentul lui Tau erau semnele + și X, așa cum se poate constata în feniciană din Ninive, adică forma de cruce dreaptă + și cea de cruce aplecată X.

În studiul său despre «Alfabetul ebraic»⁷⁸, Vigouroux — aducând mărturie unei inscripții din secolul al VIII-lea î.d.Hr., descoperită la Siloam și a vechilor monezi ebraice în care «Tau» apare sub forma de + (cruce dreaptă) sau X (cruce aplecată) — prezintă și un foarte concludent tabel comparativ al acestui alfabet cu cel al limbilor semitice înrudite.

Din acest tabel se observă că în secolul al VIII-lea î.d.Hr. (Tau) ebraic apărea ca o cruce dreaptă + sau ca o cruce decussata (X), cruce aplecată, ca și în vechea etiopiană (secolul al IV-lea î.d.Hr.) și în sabeana din secolul al II-lea și I î.d.Hr.; iar în feniciană din Ninive (secolul al VIII-lea î.d.Hr., ca și în Thamudita (Safa) din secolul I î.d.Hr., acest Tau nu era decât o formă de cruce dreaptă (+) sau aplecată (X).

La aceeași concluzie ajung și cercetătorii mai noi, care, în urma studiilor făcute în ultimul timp, susțin că ultima literă a alfabetului ebraic (Taw), în vremea când scria proorocul Iezechiel avea forma crucii +⁷⁹. La fel afirmă și exegetul român Vasile Țarnavschi: O serie de semne corespunde formelor și numelor literelor antice semitice: bunăoară crucea pentru Tau semitic, ultima literă a alfabetului semitic»⁸⁰.

Un alt comentator, pe baza cercetărilor, afirmă, de asemenea: «Ebraicul Taw, înseamnă «semn», ca cea din urmă literă a alfabetului. Semnul, după forma literelor vechi (a alfabetului) putea să aibă forma unei cruci culcate (X): Die Gestalt eines liegenden Kreuzes haben... Semnul avea să arate că cei însemnați cu el aparțin lui Iahve (cf. Isaia... XLIV, 5). ...Deci semnul + acesta îi scapă (pe cei însemnați cu el) de nimicirea care trece pe lângă ei. Ideea se găsește și în Ieșire XII, 7, 13, 22—27 și în Apocalipsă VII, 3; XIV, 1»⁸¹.

Trebuie precizat în legătură cu aceasta că «semnul» cu care erau însemnați — locuințe și oameni — care aparțineau Domnului și deci erau salvați de la nimicirea rînduită pentru cei neînsemnați este de mai multe

76. Fer. Ieronim, citat la Knabenbauer, *Commentarius in Iezechiel Prophetam*, Paris, 1890, p. 99—100; vezi și J. A. Petit, *La Sainte Bible avec Commentaire*, d'après Dom Calmet Les Saints Pères et les exégètes anciens et modernes, Paris 1926, t. VIII, p. 112—113.

77. E. Mangenot, *Ecriture*, în «Dictionnaire de la Bible», de Vigouroux..., t. II, col. 1576.

78. F. Vigouroux, *Alphabet hebreu*, în «Dictionnaire de la Bible», tom. I, prem. partie, Paris, 1926, col. 402—415, în special tabloul de la col. 407—408.

79. J. Knabenbauer, *Commentarius in Iezechiel Prophetam*, Paris, 1890, p. 99.

80. V. Țarnavschi, *Arheologia biblică*, 1930, p. 200.

81. E. Kautzsch, *Iezechiel*, în *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, Herausgegeben von Bertholet, Tübingen, 1922, p. 890.

ori amintit în Sfînta Scriptură, fără a se preciza forma lui grafică. Singurul loc din Sfînta Scriptură unde este indicată forma grafică specifică acestui semn izbăvitor este cel din profeția lui Iezechiel (IX, 4, 6), unde se precizează că el reprezintă grafic crucea.

Probabil că semnul cu care au fost însemnați ușorii caselor evreilor la ieșirea din Egipt a fost tot semnul crucii. Cu semnul crucii pe frunte au scăpat de nimicire cei care prin aceasta se considerau «ai Domnului». Și tot cu ajutorul acestui semn ocrotitor al crucii în figură au fost salvați, la distrugerea Ierusalimului și a Templului, de Titus, cei care se însemnau cu semnul crucii ⁸².

Și așa se poate explica de ce Sfinții Părinți au remarcat faptul că încă cu mult înainte de răstignirea Mîntuitorului semnul crucii era socotit un semn izbăvitor, un semn al mîntuirii. Aceasta ar lămuri de asemenea ușurința cu care a intrat în uzul Bisericii Ortodoxe obiceiul de a binecuvînta și de a se însemna credincioșii cu semnul sfintei cruci : ungînd pe prunci la Botez și la Mirungere, ca și la Sfîntul Maslu cu untdelemn sfînțit sau cu Sfîntul Mir, în forma crucii, ori la miruitul creștinilor, la sfîrșitul sfintelor slujbe. Trebuie însă subliniat faptul că în Biserica creștină cei ce se înseamnă cu semnul sfintei cruci se înseamnă cu numele lui Hristos și al Sfintei Treimi. Căci de cînd Domnul Hristos a fost pironit pe Cruce și pe ea s-au înscris inițialele Lui, Crucea poartă tainic numele Său și al Tatălui, Căruia El s-a adus Jertfă (Apoc. XIV, 1) și este semnul celei de a doua veniri a Domnului (cf. Matei XXIV, 30).

Pentru aceasta, Biserica, dintru început, a socotit îndreptățită rînduirea unui cult în cinstea Crucii : așezîndu-o la loc de cinste pe sfîntul altar, ca odinioară toiagul lui Aaron care a odrăslit și care se păstra între obiectele sfînte, alături de tablele Legii și de vasul de mană, în chivotul Legii în Sfînta Sfintelor, umbrite de «heruvimii slavei» (Evr. IX, 4—5). Ca «păzitoare a toată lumea, podoaba Bisericii și întărirea credincioșilor», Crucea tronează deasupra sfintelor locașuri, în casele creștinilor, sau e purtată pe piepturile lor. În cinstea ei au fost alcătuite cîntări deosebite, un Acatist special și au fost rînduite sărbători : Duminica a III-a din Postul Mare, numită a Crucii și ziua de 14 septembrie cînd se prăznuiește Înălțarea Sfintei Crucii». Astfel semnul crucii ocrotește viața creștinilor de la naștere pînă la moarte, străjuindu-le apoi mormîntul, după trecerea la cele veșnice, cu nădejdea învierii.

În acest fel, tilcuirea tipurilor și simboalelor folosite în cărțile Vechiului Testament — îndeosebi în profețiile împlinite în Hristos și în opera Sa răscumpărătoare — constituie una din mărturiile continuității Revelației și a legăturii intime dintre cele două Testamente și a unității Sfintei Scripturi.



82. J. Knabenbauer *op. cit.*, p. 100.

CANONUL SFINTEI SCRIPTURI LA CEI DOI REFORMATORI MARTIN LUTHER ȘI JEAN CALVIN*

În anul 1967, la Wittemberg și la Worms, a avut loc aniversarea a 450 de ani de la inițierea Reformei, începută, la 31 octombrie 1517 prin cele 95 de teze ale lui Martin Luther. La această sărbătoare, s-au adus frumoase elogiuri lui Martin Luther, personalitate teologică de seamă a secolului al XVI-lea.

El este principalul întemeietor, organizator și învățător al protestantismului.

Cei doi reformatori — Martin Luther și Jean Calvin —, care au elaborat noi principii în teologia apuseană, ca reacție împotriva abuzurilor și inovațiilor existente în Biserica Romano-Catolică, au căutat să-și argumenteze noua lor doctrină numai pe Sfânta Scriptură, pe care au considerat-o drept unicul izvor al Revelației divine supranaturale și unicul criteriu în formularea dogmelor.

Cuvântul «canon», folosit de Biserică ca termen tehnic începând din secolul al IV-lea, se referă la numărul cărților inspirate, care conțin Revelația supranaturală și care sînt normative pentru credință și morală. După învățătura Bisericii Ortodoxe, o carte este socotită canonică, adică primește autoritatea normativă, numai dacă îndeplinește următoarele condiții :

a) Să fie inspirată, adică să aibă drept autor principal pe Dumnezeu, iar certitudinea inspirației să rezulte din cuprinsul cărții și din mărturiile externe oferite de Sfânta Tradiție ;

b) Să fie primită și folosită de toți creștinii pe baza recunoașterii canonicității ei de către autoritatea bisericească competentă, care este chemată și are deplină putere de a constata dacă o carte este sau nu inspirată, dar nu și de a alcătui vreo carte pe care s-o poată declara canonică.

Cărțile pe care Biserica le recunoaște canonice formează o «colecție»¹, cu o autoritate deplină sau «canonul biblic», care cuprinde adevărul revelat de Dumnezeu prin aghiografi și necesar pentru mîntuire. Prima parte din canonul Sfintei Scripturi o formează cărțile Vechiului Testament, în număr de 39, iar a doua parte este alcătuită din cărțile Noului Testament, în număr de 27.

Pe lângă aceste cărți, mai există, în textul Septuagintei, un număr de zece cărți și câteva adaosuri la cărțile canonice ale Vechiului Testament. Acestea sînt numite «bune de citit» (anaghinoscomena). Larga răspîndire și autoritatea deosebită de care s-a bucurat traducerea greacă a Septuagintei în Biserica primară, precum și valoarea educativ-morală a acestor cărți și adaosuri, a făcut ca ele să fie păstrate alături de cele 39 din vechea Biblie ebraică.

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost înlocuită sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Dr. Mircea Chialăda, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, III, 25 ; VI, 25 P.G., XX, 269 și 580, folosește denumirea de $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ pentru cărțile recunoscute drept inspirate.

La început unele din cărțile biblice au fost mai puțin folosite de Sfinții Părinți, iar altele, ca Epistola către Evrei și Apocalipsa, au fost primite cu întârziere în lista cărților canonice, deoarece unii eretici foloseau abuziv sau tendențios texte din cuprinsul lor pentru a-și fundamenta învățătura lor rătăcită. Dar o dată cu înlăturarea pericolului de erezie, și aceste cărți au fost numărate fără nici o ezitare în rîndul cărților canonice. Iar pentru lămurirea credincioșilor extensiunea canonului Vechiului și Noului Testament a fost stabilită de Sfinții Părinți și de Sinoadele locale și a fost apoi confirmată de Sinodul Ecumenic Trulan, din 692 și de Sinodul al VII-lea Ecumenic, din 787².

În Biserica Ortodoxă, atît canonul Vechiului Testament cit și canonul Noului Testament s-au păstrat conform hotărîrilor acestor Sinoade, și de aceea alte sinoade nu s-au mai ocupat de problema canonului. Abia în secolul al XVII-lea, reprezentanții Ortodoxiei s-au văzut nevoiți să confirme din nou numărul cărților biblice, prin Sinodul de la Constantinopol din anul 1672, deoarece canonul fusese pus în discuție de teologii protestanți.

Biserica Romano-Catolică a păstrat la început pentru Vechiul Testament 44 de cărți canonice, după cele stabilite de Fericitul Ieronim și de Fericitul Augustin (39 + 5 cărți); iar pentru Noul Testament canonul este același ca în Biserica Ortodoxă, adică așa cum s-a stabilit la Sinoadele locale din Hippo și Cartagina. Totuși, unii teologi ai acestei Biserici au manifestat anumite rezerve față de cîteva dintre cărțile Vechiului Testament socotite de ortodocși «anaghinoscomena». Chiar în secolul al XVI-lea cînd apare Reforma protestantă, aceștia s-au arătat instabili față de canonul Sfintei Scripturi. Astfel, cel care îmbrățișau învățătura Fericitului Ieronim și a lui Rufin de Aquileea recunoșteau numai 39 de cărți canonice ale Vechiului Testament, iar alții, care respectau hotărîrea sinoadelor africane recunoscută drept oficială în Apus, acceptau pe lîngă cele 39 cărți, și unele cărți aflate numai în Septuaginta, pe care le-au denumit «deuterocanonice»³. Biserica Romano-Catolică, prin Conciliul de la Trident (1545—1559), a pus în discuție problema canonului Sfintei Scripturi mai ales datorită faptului că protestanții au declarat cărțile anaghinoscomena drept «apocrife». Prin decretul *De Canonicis Scripturis* Conciliul de la Trident a trecut în rîndul cărților canonice un număr de șapte cărți anaghinoscomena, încît la Vechiul Testament au fost aprobate în total 46 cărți canonice; hotărîrea tridentină a fost apoi ridicată la rangul de dogmă de către Conciliul I de la Vatican, din 1870⁴.

CANONUL SFINTEI SCRIPTURI LA MARTIN LUTHER

a) *Criterii de canonicitate*. — Martin Luther, deși fusese profesor de Vechiul și Noul Testament la Facultatea de teologie din Wittemberg și avea o deosebită considerație față de Sfînta Scriptură, nu s-a preocupat în mod special de problema ca-

2. O listă a cărților canonice aflăm la Meliton de Sardes (+ 170), în canonul 60 al Sinodului din Laodicea și în Epistola a XXXIX-a festivă din anul 367 a Sf. Atanasie cel Mare, listă care corespunde cu cea de azi. În Apus, Fericitul Augustin (+ 430) a socotit canonice cărțile anaghinoscomena, iar catalogul său a fost aprobat la Sinoadele din Hippo (393) și Cartagina (397 și 419) și apoi de Conciliul de la Trident.

3. Driedo și cardinalul Cajetan nu respectau hotărîrea oficială a Bisericii Romano-Catolice; Jean Eck și alții socoteau canonice și cărțile anaghinoscomena, cf. A. Lolsy, *Histoire du canon de L'Ancien Testament*, Paris, 1890, p. 192.

4. E. Mangenot, *Canon des livres saintes* (Decret du concile de Trident, *De canonicis Scripturis*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», vol. II, col. 1593—1594 și 1604.

nonului biblic, ci mai mult de valoarea cărților Sfintei Scripturi, singurele pe care și-a întemeiat toată învățătura sa despre mântuire.

Felul de a trata cărțile Sfintei Scripturi la Luther a fost cu totul nou și deosebit, deoarece a respins atât Sfânta Tradiție ca izvor al Revelației divine, cât și autoritatea Bisericii în ce privește stabilirea canonului biblic, lăsînd pe seama fiecărui creștin să aprecieze valoarea unei cărți în măsura în care ea vorbește despre Hristos și despre mântuire. Canonicitatea unei cărți biblice depinde, după Luther, de măsura în care ea «mărturisește pe Hristos și mântuirea oamenilor...; cărțile care nu învață despre Hristos nefiind de origine apostolică» (*Ausgewählte Werke*, tom, V, part. II, Stuttgart, 1932, p. 48). Potrivit acestui principiu, Luther afirmă că cititorul nu trebuie să se îndoiască de valoarea apostolică a unei cărți biblice atunci cînd ea mărturisește despre Domnul, indiferent de autorul ei, în timp ce «cartea care nu mărturisește despre Domnul Hristos nu este apostolică, chiar dacă Petru sau Pavel ar fi scris-o; pe de altă parte, acea carte care predică pe Domnul Hristos e apostolică chiar dacă ar fi scris-o Iuda (Iscarioteanul), arhiereul Ana, sau Pilat» (*Ibidem*, p. 48).

Acest criteriu, aplicat mai întîi la Noul Testament, a fost extins ulterior și la cărțile Vechiului Testament, a căror valoare Luther a apreciat-o numai în măsura în care conțin mai multe sau mai puține texte mesianice (*Ibidem*, vol. IV, part. I, Stuttgart, 1933, p. 41). Dar Luther n-a socotit acest criteriu ca valabil și pentru cărțile anaginoscomena, deoarece, după părerea lui, acestea n-ar cuprinde o învățătură clară despre mântuire și nici nu se aflau în canonul ebraic. Faptul că se găsesc cuprinse în Septuaginta și că întreaga creștinătate le cinstește nu-l obliga să le ia în considerare, fiindcă el s-a ridicat atât împotriva Sfintei Tradiții cât și a autorității Bisericii.

În discuția pe care Luther a avut-o cu teologul Jean Eck la Leipzig în 1529, el a declarat că nu consideră acceptabilă nici o credință care nu este documentată «scripturistic» și care este atestată doar de cărțile «apocrife»; așa era, după părerea lui, credința despre purgatoriu, întemeiată doar pe texte din II Macabei, carte pe care Luther a respins-o sub cuvînt că autoritatea de care se bucură ea în Biserica Romano-Catolică nu se poate justifica prin conținutul ei⁵.

Martin Luther a aplicat și în privința stabilirii canonului biblic principiul său «solâ Scriptura», în sensul că numai în cărțile Sfintei Scripturi trebuie căutate dovezi din care să rezulte dacă o carte este sau nu inspirată și canonică. «În Sfînta Scriptură, zice el, cuvîntul lui Dumnezeu este prin sine suficient de clar și de limpede...; cît privește învățătura pe care Părinții ne-o oferă în cărțile și în scrierile lor, aceasta nu face altceva decît să umbrească și să falsifice Scriptura»⁶. Textele unei cărți biblice, susținea el, nu trebuie să fie confuze și să cuprindă contradicții cu învățătura lui Hristos, ci să redea cu toată claritatea învățătura Acestuia: «Eu am temei suficient să nu prețuiesc acele cărți prin care Hristos nu învață și nici nu este mărturisit, căci datoria unui Apostol trebuie să fie, înainte de toate, aceea pe care însuși Hristos o spune: «Voi trebuie să fiți Mie martori» (Fapte I, 8); de aceea eu rămîn doar la acele cărți care înfățișează învățătura autentică și clară a lui Hristos» (*Ausgewählte Werke*, vol. V, p. 51).

5. Cf. A. Loisy, *op. cit.*, p. 192.

6. M. Luther, *Propos de table* (Tischreden), trad. L. Sauzin, Paris, 1932, p. 417.

b) *Atitudinea lui Martin Luther față de Vechiul Testament.* — În general, Luther a avut față de Vechiul Testament o apreciere pozitivă, considerându-l drept «o carte sfântă bine întocmită, care cuprinde Legea și proorocii, și care se află în strînsă legătură cu Noul Testament, deoarece Dumnezeu este Unul, iar lucrarea Sa este prezentă în întreaga Biblie» (*Ibidem*, vol. IV, p. 30). Pentru aceste motive, «Sfînta Scriptură a Vechiului Testament nu trebuie s-o disprețuim, ci să o citim cu toată sîrguința, pentru că pe ea se întemeiază și prin ea se explică Noul Testament» (*Ibidem*, p. 32). Legătura dintre Vechiul și Noul Testament este apreciată pe baza mărturiilor aghiografilor cu privire la venirea Mîntuitorului, proorocit de ei ca împlinire a Legii celei Vechi prin Legea cea Nouă. Luther consideră că Vechiul Testament are o valoare mai mică decît Noul Testament, fiindcă în cărțile lui «se vorbește mai mult de istoria poporului lui Israel» (*Ibidem*, p. 31). Pentru Luther, valoarea Vechiului Testament o condiționează și o certifică profețiile mesianice a căror împlinire o avem în Noul Testament. De aceea el afirmă că «noi trebuie să căutăm în Vechiul Testament numai pe Hristos și Evanghelia» (*Ibidem*, p. 41).

În Biblia pe care a tradus-o în limba germană în anul 1534, Luther a redat cărțile Vechiului Testament după textul latin al Vulgatei. N-a avut însă curajul să scoată din Biblie cărțile anaghinoscomena, pe care le-a numit «apocrife», ci le-a așezat în urma cărților canonice, ca o expresie a considerației scăzute pe care le-a acordat-o⁷. Cărțile socotite de el apocrife sînt următoarele: Iudit, Înțelepciunea lui Solomon, Tobie, Înțelepciunea lui Isus Sirah, Baruh, I — II Macabei și adaosurile la cartea lui Daniel. Înainte de a reda în limba germană textul acestor cărți, el a dat următoarea explicație: «Aceste cărți, deși nu sînt socotite ca cele ale Sfintei Scripturi, totuși sînt folositoare și bune de citit»⁸. Potrivit acestei afirmații, putem deci spune că, față de aceste cărți, Luther a avut o dublă atitudine: una teoretică, de concepție, exprimată prin tăgăduirea canonicității lor și alta practică, favorabilă, manifestată prin traducerea și includerea lor în Sfînta Scriptură.

Dublă atitudine a lui Luther față de cărțile anaghinoscomena se observă și mai clar în cuvîntările lui despre ele. Astfel, despre cărțile Înțelepciunea lui Solomon și Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah, el a făcut aprecieri favorabile, pe cînd despre cărțile Iudit și Macabei a făcut afirmații negative⁹. Luther are deci o părere personală instabilă despre cărțile biblice. Astfel, cartea Estera o aseamănă ca valoare cu II Macabei, iar despre amîndouă afirmă: «Eu le detest încît aș vrea ca ele să dispară. Ele iudaizează prea mult și includ prea multe necuviințe păgîne»¹⁰. Părerii asemănătoare a manifestat însă și față de cărțile Regilor — deși canonicitatea acestora n-o neagă — cînd spune: «ele nu sînt decît un calendar iudaic, în care se povestește, în ordine, fiecare rege și felul său de domnie»¹¹.

Altora cărți ale Vechiului Testament Luther le-a recunoscut fără echivoc valoarea canonică. El a afirmat de pildă că «Iov este o carte foarte bună nu numai prin ea însăși, dar mai ales pentru că ea a fost compusă pentru a mîngîia toate inimile tulburate, ispitite, suferinde și întristate»¹². Față de cartea Psalmilor, a manifestat o deosebită admirație, motivînd că «ea a fost mult apreciată de marea majoritate a vechilor Părinți»; în *Comentariul* la Psaltire, în prefață, el compară

7. Biblia, *Das ist die ganze heilige Schrift, deutsch*, D. M. Luther, ed. Aug. Churfürst, Wittenberg, 1576, p. 165 (numerolarea a doua). 8. *Ibidem*.

9. M. Luther, *Propos de table...*, p. 117 și 419-420.

10. *Ibidem*. 11. *Ibidem*, p. 421. 12. *Ibidem*.

Psaltirea cu «o comoară de învățături» și cu «o mică Biblie», în care se vorbește «despre moartea și învierea Domnului» (*Ausgewählte Werke*, vol. IV, p. 42—43).

c) *Atitudinea lui Luther față de canonul Noului Testament.* — Și referitor la Noul Testament, Luther a făcut diferite aprecieri personale, cu scopul de a-și lămuri adepții dacă în cărțile ce-l compun se simte sau nu pulsînd «duhul evanghelic». Dar credința în Dumnezeu Fiul este pentru Luther «o lucrare a lui Dumnezeu în om, o încredere vie în mila lui Dumnezeu, un dar al dragostei divine» (*Ibidem*, vol. V, p. 20—21). De aceea, și în privința canonului biblic, el a plecat de la principiul că valoarea unei cărți depinde de măsura în care ea vorbește despre «credința în Hristos și mîntuirea oamenilor». După acest criteriu, Luther a ales unele scrieri canonice pe care le-a socotit chintesența întregului canon al Noului Testament. În această categorie, pe care o considera principală, el a trecut Evangheliile după Ioan, Epistolele pauline (mai ales Epistolele către Romani și Galateni) și Epistola I-a a Sfîntului Apostol Petru (*Ibidem*, p. 20—21). Mai ales în aceste cărți considera el că cititorul va afla calea «dreptății» și a «fericirii», căci cuvîntul lor este dătător de viață și de mîntuire și nu faptele omului care nu ajută la mîntuire (*Ibidem*, p. 15 și 21). În *Introducerea la Epistola către Romani*, Luther susține mîntuirea «sola fide», pe care a numit-o «piinea sufletului și lucrarea lui Dumnezeu în om» (*Ibidem*, p. 15 și 21).

Aceasta este concepția după care Luther a judecat și a apreciat cărțile Noului Testament și care l-a făcut să ajungă la concluzia că unele scrieri nu sînt autentice și de origine apostolică și deci n-ar trebui să facă parte din canonul biblic. Astfel, după părerea lui, Epistola către Evrei nu trebuia să fie socotită autentică și canonică, deoarece nu oferă argumente în sprijinul tezei sale; el a negat caracterul ei paulin și s-a străduit ca din cuprinsul ei să scoată dovezi că n-ar fi redactată în stil paulin (*Ibidem*, p. 46). Și deși a recunoscut că «autorul ei este un bun ucenic al Apostolilor, instruit de Apostoli și un bun cunoscător al Sfintei Scripturi», el a afirmat că poate fi ușor scoasă din rîndul cărților canonice, pentru motivul că nu pune suficient temei pe credință (*Ibidem*, p. 47): și cu toate că n-a considerat-o de origine apostolică, el a sfătuit pe credincioși să o citească, pentru învățăturile frumoase pe care le cuprinde (*Ibidem*, p. 47).

Martin Luther a negat și canonicitatea Epistolelor II Petru, Iacob, Iuda, II și III Ioan. Dacă Epistola I-a a Sfîntului Apostol Petru a considerat-o «canonică», fiindcă «îndeamnă la statornicie în credință», pe a II-a nu a acceptat-o, deoarece a socotit că ar contrazice învățătura sa despre «rolul credinței în mîntuire», pentru care nu sînt necesare faptele bune (*Ibidem*, p. 43—45). Epistola Sfîntului Iacob n-a înlăturat-o din canon, dar a socotit-o de rangul al doilea, bazîndu-se pe unele preținse dovezi istorice, că această scriere «încă din primele veacuri creștine ar fi fost exclusă din rîndul scrierilor apostolice» (*Ibidem*, p. 47). Dar motivul principal pentru care a respins această carte a fost părerea lui greșită că ea ar contrazice învățătura Sfîntului Apostol Pavel din Epistola către Romani despre mîntuirea numai prin credință. Iar pentru că Epistola vorbește despre necesitatea faptelor bune pentru mîntuire, Luther n-a ezitat s-o numească «epistolă de paie», adică fără nici o importanță apostolică (*Ibidem*, p. 48). Cu toate acestea, el n-a îndepărtat-o din Sfînta Scriptură, ci a socotit-o de rangul al II-lea și a îndemnat pe cititori să nu o disprețuiască, pentru că «în ea se află sfaturi și idei folositoare» (*Ibidem*, p. 47, 49, 53). Ca și față de alte cărți biblice, părerile și aprecierile lui Luther față de această Epistolă

nu sînt deci constante, oscilînd între admiterea și respingerea canonicității ei, negînd ce a afirmat mai înainte și neîmpiedicînd pe alții să fie de altă părere.

Dintre cele trei Epistole ale Sfîntului Apostol Ioan, Luther a admis în canon numai pe cea dintîi, a cărei canonicitate a dedus-o din învățătura ei despre rolul credinței în actul mîntuirii. Celelalte două Epistole (II și III) le-a exclus din canon pentru că nu îndeplinesc condițiile cerute de el unor Epistole canonice, declarînd că ele nu cuprind decît niște «exemple de dragoste» și că nu sînt apostolice, «decît în partea lor finală» (*Ibidem*, p. 46).

Martin Luther a susținut că nici Epistola Sfîntului Iuda nu poate fi socotită drept canonică, deoarece prea se aseamănă cu II Petru. «Nimeni nu se va îndoi să spună, scrie Luther, că ea este un rezumat sau chiar o parte din II Petru, pentru că are cuvinte asemănătoare» (*Ibidem*, p. 50). Epistola Sfîntului Iuda a fost considerată necanonică și pentru faptul că «în perioada patristică n-a fost socotită de vechii Părinți» ca o carte principală. «Cu toate că eu prețuiesc această Epistolă, zice Luther, ea nu este necesară să fie socotită între cărțile principale pe care se pune temelul credinței» (*Ibidem*, p. 50).

Nici ultima carte din canonul Noului Testament, Apocalipsa, n-a fost scutită de critica lui Luther, care i-a negat atît autenticitatea apostolică, cît și caracterul de carte inspirată. «Dacă ar fi o carte scrisă de Apostoli — susține el — nu s-ar întîlni în cuprinsul ei texte neclare, descrieri care umbresc adevărul și o mulțime de lipsuri», fiindcă o asemenea situație nu se întîlnește în celelalte scrieri apostolice (*Ibidem*, p. 51). Luther susține că autorul Apocalipsei este un ucenic al Sfîntului Apostol Ioan și că ar fi fost scrisă la Roma, pe la anul 100 (*Ibidem*, p. 50). Întrucît i s-a părut că Apocalipsa nu conține «predica» și nici «cunoașterea Domnului», Luther n-a recunoscut-o ca inspirată. Ținînd însă seamă de caracterul ei profetic, el a îndemnat pe cititori s-o cerceteze cu toată atenția, fiindcă în ea se întîlnesc multe expresii figurative, din cauza cărora mulți creștini, în primele veacuri, au ajuns la erezii. Dar, părerea sa despre Apocalipsă n-a impus-o, ci a lăsat cititorilor aceeași libertate de apreciere ca și pentru celelalte scrieri (*Ibidem*, p. 50, 55—56).

Deși a contestat originea apostolică și caracterul canonic al unor cărți neotestamentare, totuși, în colecția Noului Testament, Luther a admis toate cele 27 cărți cu singura deosebire că a așezat în canon întîi cărțile pe care le-a socotit apostolice și inspirate și pe urmă pe celelalte: Epistola către Evrei, Epistola lui Iacob, Epistola a II-a a lui Petru, Epistolele a II-a și a III-a ale Sfîntului Apostol Ioan, Epistola Sfîntului Iuda și Apocalipsa, pe care le-a socotit drept o categorie de scrieri de rangul al doilea, în care n-ar pulsa duhul evanghelic și apostolic¹³.

CANONUL SFINTEI SCRIPTURI LA JEAN CALVIN

a) *Criterii de canonicitate*. — Cel de al doilea reformator care s-a impus în secolul al XVI-lea în teologia apuseană este Jean Calvin. Ca și Luther, el s-a ridicat împotriva abuzurilor și inovațiilor din Biserica Apuseană și a militat pentru respectarea cuvîntului lui Dumnezeu, considerîndu-se a fi un trimis al lui Dumnezeu pentru îndepărtarea relor care s-au abătut asupra Bisericii Apusene și un adevărat tilcuior al Sfintei Scripturi¹⁴.

13. M. Luther, *Die Bibel oder die ganze heilige Schrift*, ed. A. Reichard, Viena, 1874, passim.

14. A. Baudrillart, *Jean Calvin*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. II, col. 1378—1391.

Nici Calvin nu s-a ocupat în special de problema canonului biblic, ci de problema valorii cărților Sfintei Scripturi, pe care le-a interpretat potrivit concepției sale teologice.

Primul criteriu după care s-a călăuzit Calvin este acela pe care l-a formulat și Luther prin cuvintele «sola Scriptura»: Sfinta Scriptură este suficientă să-și dea mărturie pentru canonicitatea cărților ce o compun. Ca și Luther, Calvin a înlăturat Sfinta Tradiție dintre izvoarele Revelației divine supranaturale¹⁵.

Al doilea criteriu adoptat de Calvin este iluminarea Sfintului Duh, «Testimonium internum», adică mărturia interioară care se produce în conștiința celui care citește o carte biblică. Rolul principal în dovedirea canonicității îl are Sfintul Duh, care, așa cum a inspirat pe aghioграфи la compunerea cărții, iluminează și pe cititor ajutându-l să se încredințeze dacă scrierea pe care o citește este sau nu de origine divină, luminându-i mintea și făcându-l să simtă în inima sa ceea ce citește, astfel încât Sfinta Scriptură îi apare ca o carte sfântă și nu ca o simplă scriere profană¹⁶. Dacă cititorul, prin mărturia interioară a Sfintului Duh, are dovada valorii unei cărți biblice, nu mai este necesar să primească și aprobarea Bisericii. Dar Calvin recunoaște că acțiunea Sfintului Duh asupra cititorilor Sfintei Scripturi este variată, ea depinzând de dispoziția sufletească a fiecăruia, de puterea credinței, de cunoașterea învățaturii și de gradul iluminării acordate de Sfintul Duh celui care citește. Din aceste motive, nu toți cititorii înțeleg la fel și nu toți pătrund în egală măsură sensul celor cuprinse în Sfinta Scriptură¹⁷.

Așadar, după Calvin, problema inspirației și a autenticității cărților Sfintei Scripturi nu este greu de rezolvat, fiindcă rămâne la buna apreciere a fiecăruia. De aceea el nu s-a ocupat în mod special de problema canonului biblic, ci a lăsat pe seama fiecărui credincios ca, prin iluminarea interioară, să cunoască canonicitatea cărților¹⁸.

b) *Atitudinea lui Calvin față de Sfinta Scriptură.* — Calvin a considerat Sfinta Scriptură ca pe o carte absolut necesară pentru cunoașterea voii și lucrării lui Dumnezeu¹⁹. Dar el a privit Vechiul Testament ca pe o colecție de cărți în care promisiunile cerești sînt amestecate cu lucruri pămîntești²⁰, în care învățătura dată de Dumnezeu poporului evreu este însoțită de prescripții ceremoniale lipsite de eficacitate și de putere, și din această cauză Vechiul Testament a avut un caracter temporar²¹.

În Biblia pe care a tradus-o în limba franceză în anul 1545, Calvin a păstrat cărțile Vechiului Testament ca în cea ebraică, adică fără scrierile anaghinoscomena așa cum a procedat și Luther față de aceste scrieri, manifestînd, ca și el, o dublă atitudine: una practică, prin traducerea și recomandarea lor pentru credincioși și alta teoretică, prin contestarea canonicității lor. Astfel, potrivit concepției sale teoretice, n-a recunoscut drept canonică scrierea Înțelepciunii lui Isus fiul lui Sirah.

15. J. Calvin, *Institutio religionis christianae*, IV, 10, 1-8, ed. Tholuck, Berolini, 1848, p. 287-292. 16. *Ibidem*, I, 7, 5, p. 61. 17. *Ibidem*.

18. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, ed. J. Pannier, Paris, 1938, t. II, p. 29 și 373.

19. J. Calvin, *Institutio religionis christianae*, ed. A. Tholuck, I, 6, 14, p. 51-55 și 57.

20. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne...*, ed. J. Pannier, t. III, p. 35-40.

21. *Ibidem*, p. 43-44.

deoarece i se părea că n-ar avea nici o mărturie sigură din care să reiasă că a fost admisă în canonul ebraic. Dar el n-a respins-o categoric și nici n-a primit-o în canon, deși teologii contemporani susțineau cu tărie că ea ar fi existat în canonul alexandrin²². Față de II Macabei, Calvin a luat de asemenea o poziție ambiguă, în sensul că nu a îndepărtat-o definitiv din Biblia tradusă de el, dar nici nu i-a recunoscut autoritatea canonică²³. Hotărîrea Conciliului de la Trident, ca aceste cărți să fie primite și cinstitute ca inspirate, l-a determinat ulterior să le înlăture definitiv din Sfînta Scriptură, fără însă ca să interzică credincioșilor citirea lor²⁴.

Canonul Noului Testament a fost mai puțin expus puțin criticii și îndoielilor. Epistola lui Iacob, pe care Luther o socotea necanonică și lipsită de valoarea doctrinară, Calvin a considerat-o canonică și autentică²⁵. Nu se știe în mod precis dacă față de Epistola către Evrei a avut aceeași atitudine ca Luther, deoarece afirmația sa că autorul ei nu este Apostolul Pavel²⁶ nu ne îndreptățește să spunem că a considerat-o necanonică. Nu putem determina cu precizie nici atitudinea lui Calvin față de canonicitatea Epistolelor mici ale Sfîntului Apostol Ioan, deoarece concluziile la care ajung biografia lui Calvin se bazează mai mult pe probabilități decît pe afirmații sigure, în această privință²⁷. Dacă avem în vedere criteriile folosite la stabilirea canonicității și autenticității Sfîntei Scripturi și dacă ținem seama de atitudinea lui față de fiecare carte biblică în parte, putem totuși spune, în concluzie, că și reformatorul Calvin a considerat cărțile biblice drept cuvînt al lui Dumnezeu, deși numai în măsura în care acestea îi oferă argumente directe în favoarea concepției sale teologice. Renunțînd la mărturiile Sfîntei Tradiții despre canonul Sfîntei Scripturi, nici el nici Luther n-au ținut seama de învățătura Bisericii și nici n-au luat în considerare dacă părerile lor sînt sau nu în acord cu hotărîrile generale valabile și recunoscute de întreaga creștinătate.

CANONUL SFINTEI SCRIPTURI ÎN PROTESTANTISM

Atitudinea celor doi reformatori față de cărțile Sfîntei Scripturi a devenit pentru urmașii lor normă fundamentală, deși ea n-a fost împărtășită de toți și în toate timpurile. Dar principiul de a socoti canonice cărțile Sfîntei Scripturi numai după criterii interne și-a păstrat valabilitatea, în teologia protestantă, numai pînă la apariția raționalismului, care nu a mai făcut o strictă deosebire între cărțile Sfîntei Scripturi și cele profane²⁸.

Dacă, în canonul biblic, teologii protestanți vor păstra același număr de cărți stabilit anterior, ei vor oscila în problema admiterii sau îndepărtării cărților anaghinosomena. Astfel, la început s-a manifestat tendința păstrării acestor cărți în Sfînta Scriptură, ca «bune de citit», însă urmașii lui Calvin s-au străduit neîncetat să le înlăture²⁹.

22. *Ibidem*, p. 322. 23. *Ibidem*, t. II, p. 248.

24. C. Chauvin, *Leçons d'Introduction générale aux divines Écritures*, Paris, 1898, p. 156.

25. A. Baudrillart, *Calvinisme*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. II, col. 1390.

26. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, ed. J. Pannier, t. II, p. 401.

27. *Ibidem*, p. 192.

28. J. Brüssmann, *Lehrbuch der Apologetik*, vol. I. «Religion und Offenbarung», II Auzilage, St. Gabriel, Viena, 1930, p. 22.

29. *Confessio Helvetica II*, art. 1, *Confessio Belgica* art. 5, *Confessio Galicana*, art. 1, *Confessio Westminster I*, art. 3, 5 cf. E. Manganot, *op. cit.*, col. 1557; C. Chauvin, *op. cit.*, p. 156.

La Sinodul de la Dordrecht, din 1618, calviiniștii au susținut cu tărie înlăturarea cărților anaghinoscomena. La acest sinod, considerat drept prima adunare oficială pentru a lua o hotărâre cu privire la cărțile anaghinoscomena ale Vechiului Testament, atitudinea calvinilor n-a întrunit însă consensul tuturor protestanților. De aceea, sinodul a hotărât ca aceste cărți să nu fie înlăturate definitiv din Sfânta Scriptură, dar textul lor să fie tipărit cu caractere mai mici în raport cu cel al cărților canonice, ca ele să fie însoțite de o prefață în care să se spună cititorului că sînt «cărți omenești» și că, acolo unde se întilnesc în ele texte care conțin erori de învățătură, să se dea explicațiile necesare³⁰. Problema cărților anaghinoscomena a fost dezbătută de protestanți și la Sinodul din Westminster, din 1643, cînd s-a hotărît ca acestor cărți să nu li se recunoască autoritatea canonică³¹.

Din cauza instabilității și a feluritelor păreri asupra cărților anaghinoscomena, în teologia protestantă se întilnesc trei mari direcții : a) cea luterană, mai moderată și oarecum tradiționalistă, care a păstrat în Sfânta Scriptură și cărțile anaghinoscomena ; b) cea calvină, care a înclinat de la început pentru excluderea lor³² ; și cea anglicană, mai severă, care a respins cu totul aceste cărți³³. După cum se vede, majoritatea protestanților a înclinat pentru îndepărtarea din Sfânta Scriptură a cărților anaghinoscomena.

Dacă teologii protestanți au păstrat toate cărțile Sfintei Scripturi din canonul ebraic, acest lucru nu se va petrece și cu criteriile de canonicitate stabilite de Luther și Calvin. Încă din secolul al XVII-lea, teologii protestanți au formulat numeroase noi criterii de canonizare, pe care le-au redus apoi la două : primul, denumit «criteriul intern», se referă la conținutul și forma cărții ; al doilea, «criteriu extern», ține seamă de credința martirilor, /a profetilor și mai ales de mărturia Bisericii primare, avînd în vedere canonul cărților inspirate³⁴.

Dar în secolul al XVIII-lea aceste criterii au fost părăsite de majoritatea protestanților, aceștia îmbrățișînd alte principii de canonizare, care nu mai țineau seamă de mărturia interioară a Sfîntului Duh și nici de criteriul tradițional, și apreciau caracterul și valoarea unei cărți biblice numai după conținutul ei. În acest secol, teologia protestantă îmbrățișează raționalismul, după care Sfînta Scriptură este apreciată ca un simplu document verosimil al gândirii religioase, document într-un mediu iudaic și în timpul primei generații de creștini. Raționaliștii au apreciat învățătura Sfintei Scripturi după formele creației literare și au cercetat-o independent de inspirație³⁵. În teologia protestantă din această vreme s-a impus principiul de canonicitate formulat de teologul Semler și denumit «liberul examen», după care fiecare cititor are dreptul de a decide asupra valorii canonice a cărților Sfintei Scripturi. Potrivit acestui principiu, canonul biblic este considerat ca un simplu catalog al cărților care se citeau în biserică, iar canonicitatea lor depindea de felul cum ele prezentau o utilitate pentru viața creștină, orîce adevăr din Sfînta Scriptură trebuind să aibă o utilitate practică spre a fi autentic și a avea vreo

30. A. Loisy, *op. cit.*, p. 251 ; C. Chauvin, *op. cit.*, p. 157. 31. C. Chauvin, *op. cit.*, p. 157.

32. *Ibidem*, p. 158.

33. *Ibidem*, p. 156.

34. E. Mangenot, *op. cit.*, col. 1558.

35. *Ibidem*.

valoare canonică. Pe baza acestor considerații, Semler a socotit că Estera și Apocalipsa nu trebuie să rămână în canon, deoarece nu corespund cu criteriul stabilit de el, iar principiul său de canonizare a influențat în special Școala teologică de la Tübingen, care a îndepărtat majoritatea cărților din canonul Noului Testament, păstrând din cele 21 epistole doar patru, lipsite și acestea de integritate și de origine divină³⁶.

În secolul al XIX-lea, părerile teologilor protestanți sînt atît de dispersate, încît este imposibil să întîlnim o învățătură unitară în materie de doctrină și în problema canonului biblic. În privința canonului Sfintei Scripturi, vechile principii de canonizare sînt considerate anacronice și neputincioase pentru soluționarea noilor probleme ridicate. Autenticitatea multor cărți din Vechiul Testament a fost pusă acum la îndoială. Pentateuhului i s-a contestat originea mozaică, susținîndu-se că a fost redactat mai tîrziu și după mai multe izvoare³⁷. Referitor la originea cărților Noului Testament, teologii protestanți au formulat noi observații critice, susținînd că cea mai veche Evanghelie este cea de la Marcu, iar cea mai nouă cea a Sfîntului Apostol Ioan. Epistola către Efeseni și Epistolele pastorale au fost considerate suspecte în ceea ce privește autoritatea lor canonică³⁸. Cu privire la stabilirea canonului Noului Testament, teologii protestanți afirmă că Biserica n-a avut de la început știri sigure despre toți autorii cărților biblice și din această cauză nu a știut că Epistola către Evrei și II Petru au fost scrise de Sfinții Apostoli Pavel și Petru³⁹.

Teologii protestanți, care pun un accent deosebit pe studiile biblice⁴⁰, consideră canonul Sfintei Scripturi ca rezultat al experienței Bisericii în decursul istoriei și-l studiază pe baza învățăturii lor confesionale, ca astfel să poată ajunge la stabilirea unui adevărat canon, care să fie normativ pentru credință⁴¹.

O altă problemă îmbrățișată astăzi de teologii protestanți se referă la autoritatea Bisericii în stabilirea canonului biblic. Mulți consideră că Sfîntul Duh este mereu prezent în Biserică, încît înclină să admită că Biserica, și astăzi, tot prin asistența Sfîntului Duh, se poate pronunța în problema canonului biblic⁴². Întrucît canonicitatea cărților Sfintei Scripturi a fost stabilită pe baza afirmațiilor Sfinților Părinți din secolele al III-lea — al IV-lea, teologii protestanți consideră că, prin analogie, și ei ar fi liberi și ar avea dreptul să facă același lucru⁴³.



Revenind la Luther și Calvin, putem spune că, deși au avut păreri personale față de Sfînta Scriptură, totuși au manifestat un deosebit respect pentru cuvîntul lui Dumnezeu, și de aceea s-au străduit să pună în relief valoarea învățăturilor

36. Diac. Prof. N. Nicolaescu, Pr. Prof. Gr. T. Marcu și Pr. Prof. S. Vlad, *Studiul Noului Testament*, manual pentru studenți, București, 1954, p. 15.

37. Pr. Prof. Vl. Prelpecean, Pr. Prof. N. Neaga și Pr. Prof. G. Barnea, *Studiul Vechiului Testament*, manual pentru studenți, București, 1955, p. 73—78.

38. M. Goguel, et. H. Monnier, *Le Nouveau Testament*, Paris, 1929, p. 5 și 479.

39. W. Marxen, *Das Neue Testament als Buch der Kirche*, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 2 Auflage, 1967, p. 30—31 și 66.

40. F. Mildenberger, *Die halbe Wahrheit oder die ganze Schrift*, München, 1967, p. 34.

41. W. Marxen, *op. cit.*, p. 24—26. 42. *Ibidem*. 43. *Ibidem*, p. 21—24.

cuprinse în cărțile biblice. Părerile lor despre Sfânta Scriptură, fundamentate exclusiv pe mărturiile din cuprinsul ei, nu au fost pe deplin respectate de teologii protestanți, care în decursul timpului au formulat noi criterii cu privire la aprecierea Sfintei Scripturi, criterii care n-au putut duce decât la o diversitate de direcții în teologia protestantă. În teologia protestantă actuală, criteriile de canonicitate ale lui Luther și Calvin încep să fie părăsite, iar teologii încearcă să prețuiască și mărturiile Sfintei Tradiții, care întăresc afirmațiile despre valoarea Sfintei Scripturi.

Azi în protestantism canonul Sfintei Scripturi este privit ca un tot unitar care constituie norma fundamentală a teologiei creștine, normă care își păstrează mereu valabilitatea⁴⁴.

La luterani și calvini, textul Sfintei Scripturi se păstrează aproape identic cu traducerea făcută de cei doi reformatori păstrându-se aceleași cărți biblice, cu excepția cărților anaginosomena, îndepărtate total din edițiile mai noi ale Sfintei Scripturi.

Sfânta Scriptură este un bun al tuturor creștinilor care îi recunosc valoarea și pe mărturiile căreia își fundamentează concepțiile doctrinale. De aceea, diferitele păreri pe care le-am întâlnit și le întâlnim în teologia protestantă nu trebuie privite ca o stavilă pentru participarea Bisericilor Protestante la acțiunea ecumenică de care este animată astăzi întreaga creștinătate, în dorința ei de a găsi calea spre refacerea unității pentru care s-a rugat Mântuitorul în grădina Ghetsimani (Ioan XVII, 21).



44. F. Hesse, *Das Alte Testament als Buch der Kirche*, Verlagshaus, Gerd Mohn, 1. Auflage, 1966, p. II, 13, 18—19.

ATITUDINEA SFÎNTULUI CIPRIAN, FAȚĂ DE PROBLEMA UNITĂȚII BISERICII ȘI ACTUALITATEA EI*

Problema unității Bisericii înfățișată de Sfântul Apostol Pavel în epistolele sale este continuată și dezvoltată de Sfinții Părinți din veacurile următoare. Ea a încolțit și a dat roade datorită reacției împotriva ereziilor și schismelor care amenințau unitatea Bisericii, pentru că Sfinții Părinți ridicându-se în apărarea acestei unități i-au dezvoltat bazele teoretice pe care le-au pus apoi în practică. În această categorie se încadrează și Sfântul Ciprian episcopul Cartaginei.

Sfântul Ciprian s-a născut la Cartagina în jurul anului 200, din părinți păgîni. A primit o educație și o cultură aleasă¹ după care s-a convertit la creștinism sub influența preotului Cecilianus și-a împărțit averea săracilor și s-a dedicat studiului Sfintei Scripturi. Datorită virtuților sale deosebite, curînd este hirotonit preot și episcop. În această calitate a avut de rezolvat o seamă de probleme dificile, ivite în sînul Bisericii Cartagineze, și s-a dovedit un vrednic conducător spiritual. A trecut apoi împreună cu turma sa prin persecuțiile lui Deciu (250—251), Valerian (257) și Galian (258) în timpul căreia a primit martiriul². După cum ni-l descrie biograful său, diaconul Pontius, el avea o autoritate deosebită și o înfățișare senină din care radia multă sfințenie și har. În relațiile cu credincioșii săi era și binevoitor și sever, pentru care lucru toți îl respectau și-l iubeau deopotrivă³. Pentru toți ținuta lui morală, desăvîrșită, constituia un exemplu demn de urmat, așa cum se desprinde din mărturiile contemporanilor săi. Opera lui pune în lumină activitatea sa neobosită de a îndeplini poruncile Mîntuitorului, cu o dăruire cum rar se întîlnește. Însă preocuparea lui de căpetenie a fost apărarea unității Bisericii, de atacurile schismaticilor și ereticilor, pentru care și-a pus în valoare toate posibilitățile sale. I-a fost destul de greu să facă acest lucru deoarece persecuțiile împotriva Bisericii cartagineze inițiate de împărații romani, creau o atmosferă de neîncredere și de teamă în rîndurile credincioșilor, iar ciurma care avusese loc provocase și ea dureri fără seamăn atît creștinilor cît și păgînilor. În această activitate de păstrare și apărare a unității, Sfântul Ciprian ia o atitudine mai mult practică. Are totuși în scrierile sale și unele concepții teoretice, despre unitatea Bisericii, bazate mai ales pe texte din Sfînta Scriptură.

* 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 a fi publicată.

1. Pontius, *Vita Thascii Caecylius Sypriani*, 2 p. XCI; în «Corpus Scriptum Ecclesiasticorum Latnorum» (în continuare CSEL), III, Ed. Hartel, Vindobonae, 1871.

2. *Acta Proconsularia* I, p. CX; 5, p. CXIII, ed. Hartel, Vindobonae, 1871.

3. Pontius, *op. cit.*, 6, p. XCVI, după Pr. Prof. I. G. Coman, *Personalitatea Sfîntului Ciprian*, în «Studii Teologice», XI (1959), nr. 5—6 p. 272—273.

BISERICA ÎN CONCEPȚIA SFINTULUI CIPRIAN

a) *Biserica este una.* — Pornind de la faptul că Biserica este Trupul tainic al Domnului, făcută vizibilă prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, și că are cap al ei pe Hristos însuși, Sfântul Ciprian afirmă cu tărie că și Biserica nu poate fi decât una singură. În ea acționează un singur Duh, dătător de viață și unificator, așa precum este duhul în trupul omenesc. Această Biserică are o unitate perfectă. Ea este preînchipuită de evenimente din Vechiul și Noul Testament și comparată de Sfântul Ciprian cu unitatea ce există în anumite lucruri din viața obișnuită. Din Vechiul Testament el amintește de corabia lui Noe în care s-au salvat el și familia sa și spune că nici un alt om care a fost în afara ei nu s-a putut mântui de înec. De aici afirmația că în afara Bisericii nu poate fi mântuire⁴. Amintește, de asemenea, de evenimentul că evreilor li s-a poruncit să mănânce Mielul pascal într-o singură casă din care nu aveau voie să scoată ceva afară. Acest lucru îl face pe Sfântul Ciprian să afirme că aici este, de asemenea, vorba despre Biserică din care nu trebuie scoase și înstrăinate adevărul și Euharistia⁵. Din Noul Testament pomenește de cămașa Mîntuitorului pentru care datorită faptului că nu era cusută de mină, s-au tras sorți. Și după cum această cămașă n-a fost sfîșiată în bucăți, așa și Biserica nu poate suferi dezbinare⁶. Din natură enumeră o serie de exemple ca: un copac cu multe ramuri, discul soarelui cu multe raze, un izvor cu multe pîriiașe⁷ unde se observă o perfectă unitate și de unde ne putem inspira în ce fel se produce această unitate în Biserică prin existența multor credincioși și multor Biserici locale.

b) *Unitatea internă.* — Din opera Sfântului Ciprian se desprinde clar ideea despre o unitate internă a Bisericii. Aceasta este pusă în mișcare de Sfînta Treime prin Duhul Sfînt care face să curgă în chip nevăzut harul său trecînd întocmai ca un fir roșu prin inimile tuturor și unindu-i pe toți sub același acoperămint. Sfînta Treime participă activ la această unitate prin Tatăl, Care, din iubire față de lume, a trimis pe Fiul ca să răscumpere neamul omenesc și prin Duhul Sfînt, Care face ca dragostea ce există între Tatăl și Fiul și Sfîntul Duh să se reflecte în Biserică. În felul acesta unitatea internă a Bisericii este venită din cer din partea Sfîntei Treimi, iar viața Bisericii nu este altceva decât o revărsare a vieții Sfîntei Treimi. Biserica este deci o instituție divino-umană în care prezența Sfîntei Treimi este permanentă. Ea face pe credincioși să se apropie de Dumnezeu și mijlocește ca razele unificatoare ale Sfîntei Treimi să pătrundă în sufletul fiecăruia provocînd în acest sens o unitate perfectă alcătuită din dragoste, credință și comuniune în Sfintele Taine. Fiii ei se iubesc unii pe alții și se socotesc frați între ei. Este o unitate care nu poate fi asemuită cu nici una din cele omenești, pentru că aici mai intervine Duhul Sfînt prin harul său, care sfințește și desăvîrșește tot. El face să curgă har înnoitor peste tot, și-i aduce pe toți fiii Bisericii în mod treptat spre unirea cu Treimea cea de o ființă. În această unitate sufletele omenești se unesc unele cu altele și devin un tot indivizibil. Și deși fiii Bisericii sînt răspîndiți în toată lumea, credința lor comună, dragostea lor desăvîrșită și aplicarea preceptelor morale îi fac să se simtă uniți ca fiii aceluiași tată. În felul acesta Biserica este

4. Sf. Ciprian, *Scrisoarea LXIX*, 9, în «CSEL», Ed. Hartel III 2, p. 751; *Despre unitatea Bisericii* VI, P.L., IV, 519 A.

5. Sf. Ciprian, *Despre unitatea Bisericii*, VIII, col. 522 A.

6. *Ibidem*, VII, col. 520 B.

7. *Ibidem*, V, col. 517 A—518 A.

într-o continuă comuniune cu Dumnezeu. Sfântul Ciprian înfățișează modul în care se face această unire prin arătarea dragostei ce există între mire și mireasă. După cum mireasa își așteaptă mirele curată, lipsită de orice întinâciune sau gând necurat și plină de pudoare, stare în care nu poate greși și nu poate săvârși adulterul⁸, tot așa și Biserica își așteaptă pe Mirele său Hristos într-o continuă sfințenie și de aceea nu poate greși.

Unitatea aceasta internă este întrețesută de un singur adevăr de credință. Duhul Sfânt este Acela care păstrează adevărul în ea nealterat și-l face să pătrundă în inima fiecărui creștin îndemnându-i pe toți să gândească la fel și să creadă la fel cu privire la cele dumnezeiești. Cunoșcând deci acest punct de vedere ne putem da seama că unitatea adevărată există numai acolo unde se crede la fel cu Biserica de totdeauna. Biserica este una singură, adevărată mireasă a lui Hristos. Dacă ar exista mai multe Biserici adevărate ar însemna că Duhul Sfânt conduce pe unii la un adevăr iar pe alții la altul. Iar de vreme ce aceste «adevăruri» s-ar contrazice înseamnă că numai unul poate fi adevărul, ca operă a unui singur Duh Sfânt. Așadar credința fiilor Bisericii într-un singur adevăr formează un curent divin care pătrunde adânc în ființa fiecăruia și-i unifică pe toți într-un singur trup. De aici și concluzia Sfântului Ciprian că cel ce iese din Biserică nu mai are la baza credinței sale adevărul decât modificat, schimbat, alterat. Dar unitatea internă are la baza ei și comuniunea în Sfintele Taine. Dintre acestea Botezul și Euharistia sînt amintite cel mai mult de Sfântul Ciprian. Prin Botez sîntem curățiți într-o singură apă iar prin Euharistie ne unim cu Iisus Hristos însuși. Atît una cît și cealaltă, după Sfântul Ciprian, sînt săvîrșite valabil numai în Biserică, pentru că numai aici este prezent harul Sfîntului Duh. Și una și alta arată simbolic legătura strînsă de comuniune ce există între Dumnezeu și Biserica Sa.

Sfînta Euharistie ne înfățișează în modul cel mai convingător atît unitatea credincioșilor între ei cît și modul unirii Bisericii cu Dumnezeu. Pîinea pe care o folosim, adunată și frămîntată din mai multe semințe este numită Trupul lui Hristos, iar vinul stors din mai multe boabe este numit Sângele Său. Tot așa oamenii care intră în Biserică și sînt răspîndiți în toată lumea, formează mai întii un întreg între ei, apoi sînt uniți prin Duhul Sfînt cu Iisus Hristos și prin El cu Sfînta Treime⁹. Pentru că Mîntuitorul a spălat de păcate tot neamul omenesc, în sângele Său vărsat, preotul folosește la Sfînta Euharistie vin și apă. Acest vin preînchipuiește pe Iisus Hristos iar apa poporul binecredincios. Nu se întrebuițează nici vinul singur pentru că ar fi Iisus Hristos fără Biserica Sa, nici apa singură pentru că ar însemna poporul lipsit de Mîntuitorul său. Aici se vede în mod clar comuniunea lui Hristos cu Biserica Sa¹⁰. Făina singură de asemenea nu este numită Trupul lui Hristos, la fel și apa care intră în compoziția pîinii «dar cînd boabele măcinate se amestecă cu apa, atunci pîinea coaptă, luminată prin tărie dumnezeiască, apare prin sine. Pîine cerească, Hristos. Care unește cu Sine într-o perfectă unitate Biserica Sa, adică și pe toți credincioșii la un loc și pe fiecare membru în parte»¹¹.

Unitatea internă mai are la temelie și ierarhia, ca parte constitutivă a Bisericii. Despre ea vorbește destul de des Sfîntul Ciprian în scrierile sale. Epis-

8. *Ibidem*, VI, col. 518 A și 519 A; și ed. Hartel III 1, p. 214.

9. Sf. Ciprian, *Scrisoarea LXIX*, 5, Hartel III, 2, p. 754.

10. Idem, *Scrisoarea LXIII*, 13, Hartel III, 2, p. 711, 712.

11. Idem, *Scrisoarea LXIII*, 13, după Mitrop. Nicodim al Leningradului și Ladogei, *Sf. Ciprian Cartagineanul, Despre unitatea Bisericii*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 1/1968, p. 73.

copatul ca treapta cea mai înaltă a ierarhiei este unul și indivizibil precum este și Biserica. Dar un episcop singur nu poate reprezenta episcopatul, ci numai comuniunea tuturor pentru că «fiecare episcop aparte posedă în mod solidar o porțiune din el»¹². Episcopii sînt părți esențiale ale Bisericii pentru că «Biserica este poporul dreptcredincios împreună cu episcopul său, este turma cu păstorul. Episcopul este în Biserica și Biserica în episcop; aceea care n-are episcop este în afara Bisericii»¹³. Episcopul menține unitatea Bisericii locale unind pe toți credincioșii sub obăduirea sa, dar Hristos încununează aceasta unind pe toți episcopii într-o singură Biserică, pentru că ei au spre păstorire o singură turmă¹⁴. Membrii ierarhiei care nu respectă legătura dragostei și a păcii, se rup singuri de colegiul episcopilor și nu mai pot avea prerogativele de mai înainte¹⁵.

De aceea, avînd în vedere această unitate indivizibilă a Bisericii, Sfîntul Ciprian spune că după cum nu este posibil să se rupă o rază din soare, sau o ramură din trunchiul său, sau un pîrîiaș de izvorul său, fără ca acestea să sufere și să piară, tot așa nu este posibil să se despartă cineva de Biserică și să nu sufere. Pentru că raza ruptă de soare încetează a mai fi, ramura ruptă de trunchiul său nu-și mai primește seva hrînitoare, iar pîrîiașul rupt de izvorul său seacă. Aceasta este urmarea logică a afirmațiilor Sfîntului Ciprian referitor la unitatea Bisericii. Cei ce strică armonia existentă în ea nu pot fi în relație de comuniune cu Sfînta Treime, pentru că distrug pacea dată de Mîntuitorul și în felul acesta luptă împotriva Lui, iar cel ce luptă împotriva Lui nu poate fi nici mădular al trupului Lui care este Biserica, nici în comuniune cu Sfînta Treime. Acela strică comuniunea și nu respectă nici credința Tatălui și a Fiului și nu ține viața și adevărul pe care le are Biserica¹⁶.

Între Dumnezeu și Biserică este o așa de mare legătură că oamenii nu pot relua relațiile cu Dumnezeu decît prin Biserică. Ea este mama noastră și «cine n-are Biserica mamă nu poate avea nici pe Dumnezeu ca tată»¹⁷. Așadar, după părerea Sfîntului Ciprian, «există un singur Dumnezeu, un Iisus Hristos, o Biserică, o credință și un popor credincios unit într-un singur trup prin legătura insolubilă a armoniei» iar cine se desparte de Biserică își pierde fundamentul mîntuirii¹⁸.

Unitatea externă a Bisericii este bazată în mare parte pe aceste temelii ale unității interne și este o reflectare a ei. Ea se vede mai mult din relațiile de prietenie și colaborare care se stabilesc prin cult și prin rugăciune comună. Biserica este răspîdită pe tot pămîntul, dar are un singur trunchi și un singur izvor¹⁹.

ACTIVITATEA DEPUȘĂ DE SFINTUL CIPRIAN PENTRU MENȚINEREA UNITĂȚII BISERICII

Datorită situației excepționale provocată în Biserica din Cartagina de schisma lui Felicisim și Novat și împrejurărilor grele prin care treceau credincioșii, Sfîntul Ciprian a luat o atitudine activă pentru menținerea unității Bisericii. În acest sens

12. Idem, *Scrisoarea XXVII*, Trad. de Thibaud, *Histoire et oeuvres complètes de Saint Cyprien évêque de Carthage*, Tours., 1869, vol. III, p. 219.

13. Idem, *Scrisoarea LXVI*, 8, în Hartel, III, 2, p. 733.

14. Idem, *Scrisoarea LXVI*, 9; LXVII, 45; LXVIII, 4, în Hartel, III, 2, p. 733, 739, 747.

15. Idem, *Scrisoarea LV*, 24, în Hartel, III, 2, p. 642, 643.

16. Sf. Ciprian, *Despre unitatea Bisericii* V, VI, VIII, col. 518 A., 519, 520, 521 și 522 A.

17. *Ibidem*, VI, col. 519 A. 18. *Ibidem*, XXIII., col. 534 A.

19. *Ibidem*, V, col. 518 A.

învăța pe credincioșii săi să iubească pacea și ascultarea față de Biserică și să păstreze armonia pe care a instaurat-o Mintuitorul în ea.

Pentru a realiza aceasta, el accentuează necesitatea purității morale a credincioșilor săi știind că aceasta este condiția de căpetenie care stă la baza unității Bisericii. El avea, totdeauna, în minte datoria sa de păstor și știa că: «un fiu al păcii trebuie să caute pacea și să lucreze pentru menținerea ei»²⁰. De aceea pacea sufletească, personală provocată în sufletul fiecăruia de o purificare continuă, putea să-și aducă aportul său la pacea comună. Apoi lipsa acestei păci sufletești printr-o viață necontrolată putea duce la răzvrătire împotriva Bisericii provocând dureri nemăsurate în organismul ei. El învață că pizmuirea fratelui provoacă ambiții, orbește mintea, face să uităm de împărăția lui Dumnezeu și de judecata viitoare, aduce în suflet cele mai mîrșave patimi, ațîță vrajba și aprinde mînia. Din acestea toate suferă organismul întreg al Bisericii pentru că prin neascultarea unuia de porunca divină a dragostei «se rupe lanțul păcii Domnului, se calcă dragostea frățească, adevărul se falsifică, unitatea se desface, se cade în erezii și schisme fiindcă se vorbesc de rău preoții, se învidiază episcopii»²¹.

Creștinii sînt sfătuiți să se ferească de păcatul discordiei ca de un foc ce ar putea distruge toată agoniseala lor spirituală pentru că: «nici credința, nici milostenia, nici suferința aceluia, care în chinuri mărturisește credința creștină și suferă martiriul, nu sînt de nici un folos dacă nu se păstrează neatînse și nestrucate legăturile dragostei»²².

Unitatea se înfăptuiește numai trăind în pace cu toți, jertfindu-te pentru toți. Cel ce nu știe ce este invidia și se poartă cu blîndețe și cu dragoste cu frații săi, se împodobește pe sine cu darul păcii și al dragostei și poate intra în împărăția cerurilor și merită a fi numit fiu, după har, al lui Dumnezeu²³.

Sfîntul Ciprian afirmă că «cea mai mare jertfă pe care o putem aduce lui Dumnezeu este pacea noastră, unirea frățească și mulțimea adunată prin unitatea Părintelui și a Fiului și a Sfîntului Duh»²⁴. Din acestea desprindem că dragostea noastră trebuie să fie identică cu cea a Sfintei Treimi²⁵. De aceea el atrage atenția tuturor, că cel ce se răzvrătește împotriva Bisericii și preoților ei și luptă împotriva poruncilor divine este dușman al jertfei lui Iisus Hristos, pentru că formează alte altare de rugăciune și se desparte de frații săi²⁶.

Sfaturile practice date de Sfîntul Ciprian sînt încununat prin îndemnul ce îl face credincioșilor săi zicînd: «Iubește pe aceia pe care mai înainte i-ai urît, iubește pe aceia pe care i-ai pizmuit pe nedrept. Calcă pe urmele dreptilor, dacă poți să-i urmezi. Dacă însă nu poți să-i urmezi, bucură-te cel puțin și te veselește că ei sînt mai buni. Fă-te părtaş lor în iubire comună, fă-te tovarăș cu ei prin legătura de dragoste și frăție. Ți se vor ierta datoriile cînd și însuși le vei ierta, se vor primi jertfele cînd vei veni împăcat către Domnul»²⁷.

20. *Ibidem*, XXIV, col. 534 C.

21. Sf. Ciprian, *Despre pizmă și invidie*, VI, P.L., IV, 667 C și 668 A.

22. *Ibidem*, XIII, col. 672 C; *Despre unitatea Bisericii*, XIV, col. 526 B.

23. Sf. Ciprian, *Despre pizmă și invidie*, XVI, col. 675 A.

24. Idem, *Despre Rugăciunea Domnească*, XXIII, P.L. IV, 553 B.

25. *Ibidem*, XXX, col. 557 A B.

26. Sf. Ciprian, *Despre unitatea Bisericii*, XVI, col. 529 C.

27. Sf. Ciprian, *Despre pizmă și invidie*, XVII, col. 576 A.

El pune în același timp accent pe purificarea morală cotinuuă prin iubirea lui Dumnezeu și a aproapelui, pentru că prin împlinirea acestora sufletul omenesc și dobîndește pacea mult-dorită. Îndeamnă în acest sens pe fecioare, pe femeile măritate și pe văduve să se ferească de unele purtări necuviincioase care ar putea dăuna vieții lor spirituale și credincioșilor care le privesc. Cele bogate erau îndemnate să facă milostenie și să împartă săracilor tot ceea ce aveau pentru a-și dobîndi comoara în ceruri²⁸.

Cînd s-a ivit ciuma din Cartagina și toți erau speriați și îngroziți de ravagiile pe care le făcea, Sfîntul Ciprian a știut să însuflețească masele de credincioși pentru a ajuta pe cei în suferință, creștini sau necreștini²⁹, îndeplinind în modul cel mai lăudabil porunca Mîntuitorului de ajutorare a aproapelui. Aceeași grijă părintească purta și pentru cei căzuți în persecuția lui Deciu, de la care cerea o pocăință sinceră și îndelungată. Scopul acesteia nu putea fi altul decît purificarea lor spirituală ca să poată deveni adevărații fii ai Bisericii și într-o unitate perfectă cu ea. Dovada o avem în următoarele lui cuvinte: «Eu plîng, frații mei, eu plîng cu voi... Inima mea este zdrobită cu a voastră, eu am partea mea în această povară imensă de doliu și tristețe. Eu suspin cu aceia care suspină... În străpungerea membrilor lor, înțepăturile dușmanului au traversat pe ale mele; sabia sa a sfîșiat măruțtaiele mele»³⁰.

Așadar el întindea mîna de ajutor atît celor căzuți care sacrificaseră zeilor, cît și celor ce cumpăraseră bilete că au sacrificat și dorea de la ei numai o pocăință curată și recunoașterea greșelilor mari pe care le săvîrșiseră.

Biserica cartagineză era deschisă pentru toți și nu refuza pe nimeni de la unitatea ei, iar episcopul ei dorea ca toți să reîntre în Biserică. Din această cauză ierta pe toți, tănuia jignirile aduse lui și nădăjduia că are să reunească odată pe toți frații ca într-o piramidă³¹ în jurul altarului lui Hristos. Cei care voiau să se întoarcă în Biserică fără pocăință nu erau primiți în comuniunea fraților pentru că nu putea trece peste practica Bisericii Apostolice de a avea în sînul ei adevărați fii, incluși într-o unitate desăvîrșită de dragoste, pace și curăție morală.

Din toate acestea reiese marea lui dragoste pentru fiecare credincios și dorința nestrămutată de a aduna pe toți sub un singur acoperămînt. «Eu doresc, spunea el, ca nici unul dintre credincioși, dacă se poate, să nu piară, și Biserica, această mamă bună, să se bucure că poate cuprinde pe toți pruncii săi uniți între ei, uniți la sînul ei. O doresc și vă îndemn la aceasta din toată inima»³².

În afara acestei activități pe plan intern, Sfîntul Ciprian a depus o muncă susținută și pentru menținerea unității externe a Bisericii, menținînd în acest scop relații de prietenie și de colaborare cu toți episcopii vremii. Biserica locală cartagineză se bucura de stima unanimă datorită bunelor sale relații și acțiunii ce o depunea pentru rezolvarea eventualelor neînțelegeri ivite în sînul altor comunități. Ea se străduia ca hotărîrile sinoadelor sale să fie acceptate și de celelalte Biserici surori pentru a fi lucrarea unui singur tot — Biserica universală.

28. Sf. Ciprian, *Despre purtarea fecioarelor*, vezi Freppel, *Saint Cyprien et l'Eglise d'Afrique au III-e siècle*, Paris, 1890, p. 136.

29. Pontius, *op. cit.*, 9—10, p. XCIX, C, CI., în «CSEL», ed. Hartel, III, 1.

30. Sf. Ciprian *Despre cei căzuți*, IV, col. 481 B și 482 A.; Freppel, *op. cit.*, p. 199.

31. Sf. Ciprian, *Scrisoarea LIX către papa Corneliu*, 16, ed. Hartel III 2, p. 686.

32. Idem, *Despre unitatea Bisericii*, XXIII, col. 533 C.

MIJLOACELE FOLOSITE DE SFINTUL CIPRIAN PENTRU MENȚINEREA
UNITĂȚII BISERICII

Mijloacele folosite de Sfântul Ciprian și de episcopii vremii, pentru a ține o cît mai strînsă legătură între Biserici, sînt cele ale Bisericii Apostolice, adică corespondența epistolară și sinoadele.

Scrisorile Sfîntului Ciprian ajungeau adesea de la Cartagina la Roma, la Neocezarea sau străbăteau pămîntul Africii, răspîndind peste tot balsamul comuniunii, al înțelegerii și al păcii. În ele se observă sufletul unui mare păstor gata oriînd să facă totul pentru ca frații săi să trăiască în unire. În acea vreme plină de evenimente neprielnice, devotamentul fără seamăn pus în slujba unității Bisericii de episcopul cartaginez făcea pe toți credincioșii să se adune în jurul altarului lui Hristos. El a reușit acest lucru mai ales prin *corespondența* sa.

Corespondența a fost la Sfîntul Ciprian mijlocul cel mai frecvent de a interveni prompt pentru rezolvarea diferitelor probleme ivite în sînul Bisericii. În timpul persecuției lui Deciu, datorită faptului că el nu putea lua legătura directă cu credincioșii săi, întrebuița Scrisorile prin care dădea sfaturi, mustra și ajuta la refacerea duhului de dragoste și pace. În același fel căuta să rezolve unele probleme disciplinare atît în Biserica sa, cît și în toate Bisericile Africii peste care el avea prerogative. În acest scop scrie episcopilor Numidiei și învață cum să procedeze în anumite cazuri pentru a spori prestigiul Bisericii³³ și dragostea între credincioși. Cînd unii episcopi din Africa luaseră obiceiul de a împărtași pe credincioși numai cu apă, fără vin, Sfîntul Ciprian a intervenit din nou și prin scrisori a rugat pe episcopul Ceciliu să stîrpească acest obicei³⁴.

Sfîntul Ciprian acționa prin scrisorile sale și în neînțelegerile ce se nășteau în sînul Bisericii Romei, cum este cea provocată de schisma lui Novațian. Prin corespondența sa cu episcopul Corneliu al Romei și cu clericii adepți ai schismei, el a reușit să restabilească acolo pacea și să atragă pe toți în jurul episcopului lor³⁵. Prin corespondență se comunicau altor Biserici și hotărîrile sinoadelor locale cartagineze pentru a fi studiate și eventual admise și de acestea. În felul acesta se institua un «consensus ecclesiae dispersae» folosit mai tîrziu de Biserică.

Alt mijloc eficace întrebuițat de Sfîntul Ciprian este acela al conlucrării cu poporul în toate problemele ce se puneau. Preoții și mireni erau adunați în jurul sfîntului altar prin inițiativa lui pentru a aduce aportul lor activ la conducerea Bisericii. Aceasta ajuta și la faptul că nici o hotărîre luată de Sfîntul Ciprian nu putea fi contestată de schismatici sau eretici. Și aici se iveau uneori nepotriviri între părerea clerului și cea a poporului. Cînd observa că părerea poporului se deosebește de cea a clerului, el juca rolul de împăciuitoare, de unificator al părerilor. Își spunea atunci propria lui părere și aceasta era acceptată și de unii și de alții. Chiar multe din scrisorile pe care le trimitea, mărturisesc un duh colectiv, ceea ce dovedește că nu singur hotăra în anumite probleme, ci se sfătuia cu clerul și poporul pe care-l avea cu sine.

O altă metodă importantă folosită pentru menținerea unității Bisericii de către Sfîntul Ciprian, au fost *sinoadele locale* ținute cu diferite prilejuri. Primul l-a ținut la Cartagina la anul 251. Prin el se puneau în discuție problema celor căzuți de la Biserică, datorită crudei persecuții a lui Deciu, și problema schismei lui Feli-

33. Idem, *Scrisoarea LVII, către Episcopii Numidiei*, 1—5, ed. Harlel III, 2, p. 650—658.

34. Idem, *Scrisoarea LXIII, către Ceciliu*, ed. Harlel, III 2, p. 702.

35. Idem, *Scrisoarea XLIX*, 1, 2, 3, ed. Harlel, p. 608—612.

cisim și Novat, preoți din Cartagina, răsculați împotriva episcopului lor. Tot la acest sinod s-a mai discutat și problema alegerii lui Corneliu ca episcop al Romei pentru că Biserica din Cartagina era direct interesată în menținerea păcii generale. La Sinodul din 252 s-a pus în discuție, datorită împrejurărilor speciale, problema îndulcirii poziției Bisericii față de cei căzuți hotărât în sinodul precedent. Era necesară această concesie deoarece Felicisim și Novat, reînțorși de la Roma ar fi atras pe cei căzuți de partea lor. Mai târziu după ce se mai linișțiseră persecuțiile Sfântul Ciprian a hotărât să restabilească definitiv pacea și disciplina în Biserică. În scopul acesta a convocat încă două sinoade, primul la 254, iar al doilea la 255. Episcopii care fuseseră de partea schismaticilor au fost depuși din treptele lor³⁶, alții care au fost credincioși Bisericii și au menținut pacea cu ea au fost recunoscuți³⁷ din nou în scaunele lor și astfel s-a reușit să se pună la cîrma Bisericii, episcopi care aveau un singur gând și o singură inimă, dornici de a strînge pe credincioși cît mai aproape de altar.

Problema rebotezării ereticilor a fost rezolvată cu un an mai tîrziu adică la 255. Potrivit concepției apostolice despre Biserică ei au hotărît să boteze din nou pe cei ieșiți din rîndurile Bisericii, afirmînd că Duhul Sfînt nu acționează în afara ei.

Această hotărîre a fost comunicată tuturor Bisericilor care au și aprobat-o în majoritate, afară de episcopul Ștefan al Romei, care susținea să li se administreze doar Ungerea cu Sfîntul Mir.

În felul acesta, prin diferite mijloace posibile Sfîntul Ciprian s-a străduit într-o epocă frămîntată să mențină unitatea de credință, dragoste și disciplină în Biserică sa.

ACTUALITATEA ÎNVĂȚĂTURILOR SFINTULUI CIPRIAN CU PRIVIRE LA UNITATEA BISERICII

Poziția lui față de unitatea Bisericii ne pune în față cu situația Bisericii Post-apostolice, în care duhul dragostei, al credinței comune și al frățietății erau încă prezente.

Unitatea în duh și adevăr avea rădăcini adînci și exista în fapt. Menținută astfel n-ar fi fost nevoie de a lua această problemă în discuție niciodată. Schismele și ereziile nu au dat însă liniște Bisericii tulburînd-o și rupînd de la sînul ei pe credincioși. Numai datorită acestui fapt Sfîntul Ciprian a trebuit să ia o atitudine activă și să lupte pe toate căile pentru menținerea unității existente atunci în Biserică. Unitatea aceasta era deplin controlată de către episcop pentru că credincioșii erau încă puțini și puteau fi supravegheați.

Acum episcopii nu mai au posibilitatea să mențină un control autoritar asupra fiecăruia, pentru că creștinii s-au răspîndit pe tot pămîntul și s-au amestecat cu membrii altor religii. Iar, pe de altă parte, prin schisma de la 1054 s-au produs deja dezbinări adînci între Răsărit și Apus ducînd în consecință la multe fărîmări în sînul Bisericii Apusene.

Ceea ce constituie punctul comun între concepțiile Sfîntului Ciprian și inițiativele depuse de Bisericile Creștine în vremea noastră este toamă această dorință de unitate și de activitate depusă în sprijinul ei. Și unele și altele s-au ivit

36. Louis Rulfet, *Thascius Cyprianus*, p. 210, după H. Dumitrescu, *Cyprian. Viața, operele și doctrina sa*, București, 1895, p. 25.

37 *Ibidem*

în împrejurări cu totul deosebite. Bisericile de azi și-au dat seama că ele nu constituie un tot indivizibil și de aceea luptă pentru realizarea lui. Mișcarea ecumenică a dus o muncă intensă pentru apropierea Bisericilor. În acest scop s-au realizat conferințe și consfătuiri între Bisericile Europene, între Bisericile Protestante, între anglicani și protestanți, între anglicani și ortodocși, între ortodocși și vechi-catolici, între ortodocși și necalcedonieni. În felul acesta ideea pe care a propovăduit-o Sfântul Ciprian, cu atita însușețire a incolțit azi în inimile tuturor. Unitatea Bisericii este cerută azi nu numai în interesul Bisericii, ci și al întregii omeniri. Dacă creștinii s-ar uni, ei ar constitui o pildă de unire și înțelegere între oameni.

Munca depusă pe tărîm social de Sfântul Ciprian pentru ajutorarea celor căzuseră pradă ciumei cartagineze și insistența lui sporită de a se avea o deosebită grijă de cei săraci cărora propunea să li se dea hrană, și dragostea lui pentru fiecare om, constituie o pildă de slujire și pentru vremea noastră.

Biserica Ortodoxă participă activ la acțiunea pentru unitatea Bisericilor și prin reprezentanții ei caută să ajute la soluționarea problemei. Ea știe precis că Biserica «fără unitate se fărâmițează, se împuținează, dispare și lasă loc liber conglomeratelor de secte. Ecumenismul slăbește și sfârșește prin a dispărea sau a se amesteca cu elemente eterogene»³⁸. Unitatea Bisericii însă, ca și în învățătura Sfântului Ciprian, constă dintr-un complex de adevăruri comune, credința, dragostea, comunitatea în Sfintele Taine, etc., care au rămas permanent actuale.

Sfântul Ciprian prețuiește foarte mult pe fiii păcii și înfierează prin cuvintele grele pe cei ce provoacă dezbinări. Aceia după el nu se pot mîntui chiar dacă ar muri pentru credință de moarte martirică.

Astăzi răsună din ce în ce mai tare în cugetele credincioșilor cuvintele Sfântului Ciprian că: «Dumnezeu poruncește, ca în casa Lui să trăiască numai cei ce fac pace, cei ce se înțeleg și trăiesc într-un singur duh. El vrea, ca cei ce sînt renăscuți prin Botez să rămînă la fel, cum s-a făcut El prin nașterea cea de a doua, ca cei ce au devenit fii ai lui Dumnezeu să rămînă în pacea lui Dumnezeu, ca noi care aveam un singur duh să avem o singură inimă și o simțire... Pentru Dumnezeu este o mare jertfă pacea noastră și înțelegerea frățească, adică poporul adunat în unitatea Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh»³⁹. Sinoadele ca mijloc de unificare a părerilor și discutare a diferitelor probleme de ordin dogmatic constituie și astăzi mijloace foarte importante de soluționare a problemelor ce se ivesc în sinul Bisericilor.

Acțiunea de lămurire a credincioșilor practică de Sfântul Ciprian în favoarea unității Bisericii este continuată și azi de ierarhii și preoții Bisericilor Ortodoxe, locale, știind că prin ea se sedimentează dragostea și pacea între frați.

Correspondența este de asemenea întrebuintată în stringerea relațiilor de prietenie și colaborare dintre Biserici. Atît ea cît și întîlnirile internaționale dintre Biserici ajută la cunoașterea reciprocă și la sădirea iubirii între oameni.

Astfel, printr-o comparație a concepțiilor Sfântului Ciprian, despre unitatea Bisericii, cu cele din zilele noastre observăm că ele în mare măsură sînt aceleași și se mai pot aplica. Sînt însă și unele păreri legate specific de epoca sa care nu mai corespund azi, pentru că situația Bisericii și condițiile în care se încearcă

38. Pr. Prof. I. G. Coman, *Sfinții Părinți și ecumenismul creștin*, în «Studii Teologice», XV: (1963), nr. 9—10, p. 516.

39. Sf. Ciprian, *Despre Rugăciunea Domnească*, XXIII, col. 553 B.

această unitate a Bisericilor sînt altele. Biserica Ortodoxă a reușit să țină neștirbite practicile Bisericii Ecumenice, să militeze pentru o adevărată unire, «în Duh și în adevăr» și să treacă peste anumite concepții care priveau Biserica numai într-o anumită epocă. În acest fel aportul ei la acțiunea pentru unitatea creștină este considerabil.

*

— Sfîntul Ciprian a dorit din tot sufletul să apere unitatea Bisericii din timpul său, și a folosit în acest scop toate mijloacele care i-au stat la îndemînă. În elaborarea concepțiilor sale despre Biserică s-a folosit cel mai mult de Sfînta Scriptură iar aportul său practic, în soluționarea problemei unității, putem spune că este mai mare decît cel teoretic.

— Unitatea internă a Bisericii, la Sfîntul Ciprian, nu este tratată unitar, dar poate fi văzută în operele sale. Aceasta se inițiază și se desăvîrșește prin lucrarea nevăzută a Sfintei Treimi. Ea se înfăptuiește prin credință comună, prin dragoste și pace, prin succesiunea apostolică a ierarhiei, prin Sfintele Taine, prin Sfînta Tradiție, prin sobornicitate. Ea este așa de puternică încît fiii Bisericii se simt uniți prin Duh și prin har chiar dacă nu s-ar fi văzut între ei niciodată. Ea este întărită prin rugăciunea comună a Bisericii.

— Ecleziologia Sfîntului Ciprian, deși prea puțin dezvoltată, ne dă convingerea că Biserica Ortodoxă merge azi pe un drum sigur. Ea a păstrat ideile care constituie baza unității Bisericii, adică credința comună, dragostea, pacea, comuniunea în Sfintele Taine, etc., puncte susținute de Sfîntul Ciprian, care la rîndul său le luase de la Apostoli sau de la ucenicii acestora.

— Concepțiile Sfîntului Ciprian sînt deosebit de actuale. Ele frămîntă azi mințile tuturor creștinilor și se accentuează din zi în zi necesitatea aplicării lor. În același timp munca practică depusă de Sfîntul Ciprian constituie un imbold pentru contemporaneitate de a face tot ce este posibil pentru ca unirea să se facă. Biserica Ortodoxă a înțeles aceasta, și de aceea a lăsat la o parte anumite puncte de vedere susținute de Sfîntul Ciprian, puncte de vedere care erau legate de epoca lui, și a menținut ca valabile numai acele concepții care constituie baza permanentă a unității Bisericii pe care nu le putem omite nici noi așa cum rîu le-a omis nici Biserica Ecumenică.



SFÎNTUL IOAN GURĂ DE AUR, PREDICATOR AL UNITĂȚII CREȘTINE*

Activitatea predicatorială desfășurată de Sfântul Ioan Gură de Aur, recunoscut ca cel mai ilustru predicator al Bisericii creștine, a avut și are o permanentă actualitate. Din această cauză, cercetarea și studiul cuvântărilor lui se impun ca o datorie fundamentală pentru toți teologii creștini, fiindcă ele constituie un neprețuit de bogat izvor al Ortodoxiei noastre. Mai mult, pentru predicatorul creștin, cercetarea fondului și a formei de exprimare, pe care marele orator a reușit într-un chip genial să le realizeze în opera sa omiletică, formează un deosebit de valoros ghid în deprinderea de a servi amvonul Bisericii lui Hristos, nu atât în aplicarea principiilor omiletice, cât mai ales în soluționarea problemelor ce frământă viața de fiecare zi a credincioșilor. De aceea, în studiul de față, vom încerca să scoatem în evidență una dintre cele mai actuale probleme ale Bisericii creștine contemporane, cu care s-a ocupat și marele predicator, și anume: problema unității creștine.

PROBLEMA UNITĂȚII CREȘTINE ÎN PREDICILE SFÎNTULUI IOAN GURĂ DE AUR

Analizând opera omiletică a Sfântului Ioan Gură de Aur, nu putem afirma că el a rostit un număr de predici în care să trateze cu exclusivitate problema unității creștine, așa cum a făcut Fericitul Augustin. Totuși, în cuprinsul cuvântărilor sale, găsim nenumărate îndemnuri care se referă direct la unitatea ce trebuie să se realizeze în viața creștinilor.

Activitatea predicatorială a marelui orator creștin orientată spre țelul atât de înalt și sfânt, pe care-l constituie conviețuirea creștinilor într-o unitate desăvârșită, așa cum a dorit-o și Mântuitorul Hristos (Ioan XVII, 21), a fost determinată, printre altele, și de situația critică în care se găsea Biserica în timpul său. Însă situația Bisericii creștine din această perioadă va fi pe deplin înțeleasă numai dacă ținem seama de structura socială și psihică a creștinilor din cele două centre ale Imperiului de răsărit — Antiohia și Constantinopolul — unde Sfântul Ioan Gură de Aur a activat ca predicator. Astfel, din punct de vedere social populația era împărțită în clase antagoniste, distingându-se două tabere puternice: de o parte erau bogații, care cu toate că primiseră creștinismul, totuși nu se eliberaseră pe deplin de toate patimile moștenite din păgânism; iar de altă parte erau săracii, adesea priviți de cei bogați cu același dispreț și indiferență ca și mai înainte, ceea ce a împiedicat închegarea unei unități desăvârșite chiar și în cadrul comunităților creștine locale. În ceea ce privește structura psihică a societății din cele două mari cetăți, diferențierea era și mai mare, fiindcă din punct de vedere etnic populația era foarte diversificată, având și tendințe deosebite față de curente care bîntuiau atunci lumea antică, și față de care erau foarte receptivi.

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost alcătuită sub îndrumarea P. C. Diac. Prof. Dr. Nicolae Balca, care a și dat avizul să fie publicată.

Dacă ne referim însă numai la viața religioasă, vom constata că din aceste cauze unitatea Bisericii creștine a avut mult de suferit, fiind divizată de o serie de erezii, dintre care, în timpul Sfintului Ioan Gură de Aur, cele mai numeroase și mai periculoase erau a marcioniștilor, a maniheilor, a anomeilor și a novațienilor¹. Acești eretici au provocat mari frământări doctrinare în veacul al IV-lea și au produs adânci sciziuni, atât în rîndul clerului cît și al credincioșilor creștini. Însăși comunitatea creștină din Antiohia a fost mult timp divizată de schisma meletiană, care a amenințat nu numai liniștea și pacea Bisericii ci și a imperiului, încît a fost nevoit chiar împăratul să intervină, pentru a îndemna pe antiohieni la unire, liniște și pace².

În timpul acestor frământări produse în sinul Bisericii creștine din Răsărit, Sfintul Ioan Gură de Aur a depus toate eforturile și tot geniul său oratoric, pentru realizarea idealului sfînt al unității creștine. El a căutat să înlăture certurile religioase, care aduceau o dată cu divizarea comunității creștine și descompunerea vieții sociale. El nu putea concepe un creștinism dezmembrat și împărțit în diferite fracțiuni, care se luptau într-olaltă, de aceea mereu îi îndemna să rămînă uniți, zicînd: «Nu vă uitați la eresuri și dezbinări că nimeni nu poate pune altă temelie decît cea pusă odată, care este Hristos (I Cor. III, 11). Deci, iubiților, pe această temelie să zidim»³. Sfintul Ioan Gură de Aur nu cunoștea altă temelie pe care s-ar putea realiza adevărata unire între creștini decît Hristos și doctrina Sa. Ceea ce Hristos a învățat și a transmis posterității prin mijlocirea Sfinților Apostoli și marilor dascăli ai Ortodoxiei, Sfintul Ioan Gură de Aur voia să facă cunoscut ascultătorilor săi, și să-i determine la transformarea acestei învățături divine în fapte de viață trăită, în operă de slujire frățească și susținere reciprocă. El voia să înrădăcineze în sufletele lor duhul de comuniune al primilor creștini, amintindu-le că aceia deși «erau trei mii la început, apoi cinci mii, totuși erau un singur suflet. Azi nimeni dintre noi nu cunoaște pe fratele său, și îndrăznim să căutăm scuză în faptul că sîntem mulți»⁴.

Adevărul că noi nu trebuie să fim divizați, pentru că toți sîntem uniți în Hristos, Sfintul Ioan Gură de Aur îl ilustrează în predicile sale printr-o serie de comparații, zicînd: «El este capul și noi trupul; deci nu cumva poate să fie vreun loc gol între cap și trup? El este temelie, iar noi zidirea; El este tulpina, iar noi mlădițele; El este mirele, iar noi mireasa; El este păstorul, iar noi oile; El este calea, iar noi cei care pășim pe cale; noi Biserica, iar El cel care locuiește în ea; El este cel dintîi-născut, iar noi frații; El este moștenitorul, iar noi împreună-moștenitori; El este viața, iar noi cei care viețuim; El este învierea, iar noi cei înviați; El este lumina, iar noi cei luminați. Deci toate acestea învederează unirea și nu lasă vreun spațiu gol la mijloc fie chiar cît de mic»⁵. De aici se vede că marele predicator dorea un creștinism unitar, așa cum l-a întemeiat Iisus Hristos și cum s-au străduit Sfinții Apostoli și Sfinții Părinți să-l păstreze, fiindcă el vedea în creștinismul tradițional factorul esențial care contribuie în gradul cel mai înalt la îmbunătă-

1. Aimé Puech, *Saint Jean Chrysostome et les moeurs de son temps*, Paris, 1891, p. 204. 1936, p. 103.

2. Augustin Fliche, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. III,

3. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VIII la I Corinteni IV*, P.G., 72. Am folosit traducerea în limba franceză: L'Abbé J. Bareille, *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome*, d'après toutes les éditions faites jusqu'à ce jour. Paris, 1866, pe care am confruntat-o cu originalul.

4. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XL, la Faptele Apostolilor*, 4, P.G., LX, 286.

5. Idem, *Omilia VIII, la I Corinteni*, 4..., col. 72-73.

țirea vieții creștine, la o mai mare apropiere între oameni, la o deplină cunoaștere și la o unire desăvârșită între ei. De aceea, el a luptat să păstreze creștinismul în toată puritatea lui, fiind mișcat în predicile sale de un puternic duh al unității, pe care a voit să-l insuflă tuturor creștinilor.

La Sfântul Ioan Gură de Aur nu vom găsi speculații teologice, prin care ar încerca să dovedească adevărul și necesitatea păstrării unității tuturor creștinilor în sinul Bisericii celei adevărate. El, asemenea Mântuitorului, utilizează ilustrații plastice, vii și sugestive, care erau la îndemâna tuturor ascultătorilor și pe care aveau posibilitatea să le observe în activitatea lor de fiecare zi. Când marele predicator vorbește despre foloasele ce decurg din unitatea realizată între toți oamenii, găsește, pentru fiecare categorie de ascultători, asemănări din viața lor personală. Astfel, pescarilor le ilustrează necesitatea unității cu exemple luate din viața lor; la fel procedează când vorbește agricultorilor, negustorilor, soldaților etc., subliniind, totodată, și adevărul că Dumnezeu a pus legături desăvârșite între toate lucrurile din lume pentru a se menține reciproc. Cu atât mai mult el demonstrează această dependență dintre toate ființele, care nu-și pot menține existența izolată, ci numai într-o unitate deplină. «Pentru a uni mai strâns pe toți oamenii între ei — zice Sfântul Ioan Gură de Aur — Dumnezeu a pus legături atât de necesare între lucruri, că făcându-se folositoare aproapei se fac folositoare și ție însuși; că astfel se menține și unitatea lumii. Într-o navă, când bintuie furtuna, dacă cirmaciul refuză ajutorul celorlalți și se mulțumește cu propria activitate, va pierde pe toți și se va pierde și pe sine însuși... Agricultorul nu se mulțumește să semene numai cantitatea de grâu, care poate să-i fie suficientă, pentru că de mult timp el ar fi cauzat moartea sa, împreună cu a celorlalți, ci el se preocupă de nevoile tuturor; la fel face soldatul, care apără țara, negustorul etc.»⁶.

Argumentele întrebuițate de Sfântul Ioan Gură de Aur, în predicile sale, pentru a dovedi unitatea Bisericii creștine. — Sfântul Ioan Gură de Aur, care studiasă arta oratorică la vestitul retor păgîn Libanius din Antiohia, era convins că, atunci când predicatorul intenționează să lumineze rațiunea, să miște inima și să determine voința ascultătorilor săi la acțiune, este dator să utilizeze în cuvîntarea sa puterea argumentului. De aceea, el recurge la argumente pline de autoritate pe care le ia din cuprinsul Sfintei Scripturi.

Argumentul indiscutabil, care se impune prin convingerea credinței și pe care Sfântul Ioan Gură de Aur îl folosește în predicile sale, pentru a fundamenta adevărul unității Bisericii creștine, este unitatea Sfintei Treimi. El explică ascultătorilor săi că, potrivit doctrinei noastre, Sfânta Treime este una în ființa Ei, iar Biserica creștină este tot una, fiind opera de colaborare a persoanelor treimice. Întemeierea Bisericii — după Sfântul Ioan Gură de Aur — se face în paradis prin crearea primilor oameni, care au fost făcuți după chipul lui Dumnezeu (Fac. I. 29), și ea a evoluat pe pământ prin chemarea lui Avraam și a patriarhilor Vechiului Testament⁷, ajungînd la Biserica desăvârșită a Noului Testament, pe care o formează totalitatea credincioșilor creștini, răscumpărați prin activitatea comună a Sfintei Treimi, fiindcă: «Tatăl și Fiul și Duhul Sfînt împărțeau între ei iconomia mîntuirii noastre»⁸.

6. Idem, *Omiția XXV, la 1 Corinteni*, 4, P.G., LXI, 210—211.

7. Vasile Hrislov, *Noțiunea de Biserică după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», XII (1960), nr. 1—2, p. 81.

8. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvîntarea I-a la Rusaliu*, P.G., L, 456.

Pentru a dovedi că membrii Bisericii creștine sînt egali între ei și, în baza acestei egalități, sînt datori să păstreze unitatea nezdruincată, Sfîntul Ioan Gură de Aur demonstrează ascultătorilor că și persoanele Sfintei Treimi sînt egale între ele, zicînd: «Din ce cauză, iubiților, faceți atît de mare război contra vredniciei Duhului, dar mai degrabă contra mîntuirii voastre, și nici nu voiți să luați aminte la cele spuse ucenicilor de Mîntuitorul: «Mergînd învățați toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh» (Matei XXVIII, 19) ? Ați văzut că persoanele Sfintei Treimi sînt egale în vrednicie? Ați văzut perfecta armonie? Ați văzut nedespărțirea Treimei? Este, oare, vreo deosebire, vreo schimbare, vreo mișcare? Atunci, pentru ce îndrăzniți să schimbați cuvintele Stăpînului?»⁹. Deci, precum există o egalitate și o unitate deplină în cadrul Sfintei Treimi, tot așa trebuie să fie și în Biserica creștină, a cărei unitate se întemeiază pe unitatea treimică (Efes. IV, 4—6), adică ea este comuniunea frățească a credincioșilor într-un Duh, a celor ce primesc Botezul în Biserică și sînt chemați la moștenirea Tatălui, formînd o unitate în Hristos¹⁰.

Alt argument, pe care Sfîntul Ioan Gură de Aur îl folosește în predicile sale, pentru a accentua unitatea care trebuie să se păstreze în Biserica creștină, constă în faptul că toți membrii ei alcătuiesc — în calitate de mădulare — Trupul tainic al Domnului. Aceasta îi obligă pe creștini să păstreze unitatea deplină, fiindcă, precum corpul se compune din membre și are nevoie de toate membrele, tot așa și Hristos are nevoie de toți credincioșii. «Că dacă n-am fi mulți și n-am fi unul mîină, altul picior, altul o altă parte, nu s-ar fi împlinit integritatea corpului. Deci trupul Lui se împlinește prin toate»¹¹. De aceea «voi nu puteți zice: |Ce am comun cu acest om? Ce legătură este între noi...? Fiindcă noi toți am fost botezați, zice Apostolul, ca să formăm un singur trup (I Cor. XII, 13). În ce scop un singur trup? În scopul ca să nu ne despărțim și să păstrăm între noi acordul și armonia care domnește între membrele corpului. Nici să nu ne disprețuim unul pe altul, că ne disprețuim pe noi înșine. Nimeni, zice Pavel, nu-și urăște propriul său trup (Efes. V, 29)»¹². Arătînd armonia dintre membrele trupului, Sfîntul Ioan Gură de Aur spune că «aceiași lucru are loc și în Biserică, că dacă vreunul din membrii săi strălucesc prin meritele sale însăși Biserica culege fructele acestui renume»¹³.

Sfîntul Ioan Gură de Aur subliniază adevărul că în această unitate organică, realizată în Trupul tainic al Domnului, am fost strînși prin dragostea pe care Dumnezeu-Tatăl a arătat-o din plin față de neamul omenesc, cînd a trimis pe Fiul Său în lume să ne mîntuiască. «Dumnezeu — zice Sfîntul Ioan Gură de Aur — ne-a făcut pe toți una prin Hristos. Cum? A dat un singur Cap tuturor, pe Hristos cel întrupat, adică a dat aceeași căpetenie și îngerilor și oamenilor, unora pe Hristos după trup, și altora pe Dumnezeu-Cuvîntul... Că numai astfel se va face unirea, dacă toate vor fi puse sub un singur cap, care are o legătură de sus»¹⁴.

Pentru a ilustra adevărul că nu există decît o singură Biserică adevărată. Sfîntul Ioan Gură de Aur aseamănă Biserica cu Trupul omului. După cum un trup are un singur cap, care-i asigură plînatatea și existența, tot așa și Hristos este unicul cap al întregii Biserici. Unde se găsește capul acolo se găsește și trupul,

9. Idem, *Cuvîntarea II-a la Rusalii*, P.G., L, 465.

10. M. J. Congar, *Ecclesia de Trinitate*, în «Irenikon», tom. XIV, 1937, nr. 2, p. 134.

11. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III la Efeseni*, 2 P.G., LXII, 26.

12. Idem, *Omilia XV la Evanghelia după Ioan*, 3, P.G., LIX, 101.

13. Idem, *Omilia XXXI la I Corinteni*, 4, P.G., LXI, 262.

14. Idem, *Omilia I la Efeseni*, 4, P.G., LXII, 16.

fără nici o posibilitate de separație. Dacă ar exista vreo despărțire n-ar mai fi un corp și n-ar mai fi un cap peste toate. La fel și «Biserica este un complement al plenitudinii lui Hristos. Corpul completează capul și capul completează corpul»¹⁵. Această comparație este cea mai concretă și mai ilustrativă pentru ascultătorii simpli, care formau auditoriul Sfântului Ioan Gură de Aur. De aici se constată și talentul acestui mare orator creștin, care știa să aleagă comparațiile cele mai potrivite, pentru a trezi în ascultătorii săi conștiința clară, că nu există decît o singură Biserică, fiindcă numai unul este și capul ei.

Alt argument folosit de Sfântul Ioan Gură de Aur, pentru a convinge pe ascultătorii săi să trăiască în comuniune în sînul Bisericii celei adevărate, este: unitatea credinței creștine. Marele predicator subliniază faptul că Mîntuitorul Hristos a venit din cer să ne descopere o învățătură nouă, unică și adevărată, care să ne schimbe radical gîndurile cele lumești, de ură și dezbinare. El ne-a învățat că tot neamul omenesc formează o unitate, pentru că a fost creat de același Dumnezeu. De asemenea, universalitatea păcatului strămoșesc a provocat și necesitatea mîntuirii și Sfîntul Părinte zice că numai dacă toți credem la fel numai atunci este unire¹⁶. Această credință ne trezește sentimente filiale față de Dumnezeu și dragoste frățească față de aproapele. Creștinul privește pe Dumnezeu ca pe unicul său părinte, iar pe oameni ca pe frații săi; pe credincioși ca pe frații săi, iar pe eretici sau păgîni, ca pe membrii despărțiți, care trebuie readuși la masa familială¹⁷.

Credința cea adevărată, depozitată de Mîntuitorul în Biserica Sa, este singura putere care unește pe toți creștinii. Ea este mai tare chiar decît prietenia. «Care prietenie — întreabă Sfîntul — este capabilă să realizeze o unire asemănătoare celei pe care o formează unitatea credinței? Legătura care trebuie să existe între credincioși nu este numai aceea a prietenilor, ci aceea a membrilor unui corp»¹⁸.

Pentru a scoate și mai mult în evidență puterea și frumusețea legăturii dintre credincioși, pe care o formează credința cea adevărată, Sfîntul Ioan Gură de Aur o laudă în cuvinte panegirice, zicînd: «Admirabilă este această legătură. Ea ne unește pe unii cu alții și ne unește cu Dumnezeu. Această legătură nu rănește de loc mîinile ci le face mai libere, le extinde sfera acțiunii lor, face ca oamenii legați laolaltă să fie animați de un curaj mai mare pentru ceilalți... nimeni nu poate desființa această legătură»¹⁹. Mai mult, el învață pe ascultătorii săi că, dacă păstrează adevărata credință, fiecare are posibilitatea să devină imitatorul lui Hristos, Care ne învață să facem totul pentru binele comun și să nu căutăm numai cele personale. Într-adevăr, aceasta este o înaltă învățătură creștină de totală dăruire aproapelui, de revărsare exterioară, de slujire a fratelui, potrivit exemplului Mîntuitorului, Care «n-a căutat a Sa plăcere» (Rom. XV, 3), învățînd și pe ucenicii Săi «să nu caute ale lor» (I Cor. X, 24). Sfîntul Ioan Gură de Aur învață că acela nu caută ale sale, care nu lucrează separat, ci în comun, în unire cu aproapele. Pentru că nimeni nu poate zice de semenul său că nu-i este nici părinte, nici frate, nici prieten, fiindcă toți avem aceeași natură și același Stăpîn. Iar prin împărtășirea aceleiași credințe, fiecare este membru al aceleiași organism care este Biserica²⁰.

15. Idem, *Omilia III la Efeseni*, 2, P.G., LXII, 26.

16. Idem, *Omilia XI la Efeseni*, 3, P.G., LXII, 83.

17. Idem, *Omilia III la Evrei*, 6, P.G. LXIII, 36.

18. Idem, *Omilia XV la Evanghelia după Ioan*, 3, P.G., LIX, 101.

19. Idem, *Omilia IX la Efeseni*, 3, P.G., LXII, 73.

20. Idem, *Omilia XV la Evrei*, 3, P.G., LXIII, 121.

Mijloace prin care se poate restabili și întări unitatea creștină. — Sfântul Ioan Gură de Aur n-a propovăduit și argumentat numai adevărul unității Bisericii, ci a folosit și o serie de mijloace pe care le-a considerat cele mai eficace pentru realizarea unității creștine.

Unul dintre aceste mijloace, prin care marele predicator a încercat să adune obștea creștină la un loc și să-și unească într-o viață sfântă și nedespărțită, a fost cultul creștin. Convingerea, pe care Sfântul Ioan Gură de Aur o avea despre puterea dumnezeiască a cultului divin l-a determinat la o acțiune susținută, convingând pe ascultătorii săi să participe la orele de rugăciune comună. Pentru el Biserica este «nume de adunare»²¹, și în consecință Biserica cea adevărată este formată din mulțimea credincioșilor adunați²² în cadrul cultului divin. Tot în slujba unității tuturor creștinilor, prin mijlocirea cultului divin, a alcătuit Sfântul Ioan Gură de Aur și Liturghia care îi poartă numele.

Sfânta liturghie formează centrul cultului creștin de la care nu trebuie să lipsească nici un credincios adevărat²³. Pentru a ilustra această datorie sfântă ce revine credincioșilor, folosește icoana sugestivă a vieții primilor creștini, care duceau o viață întemeiată pe învățătura Sfinților Apostoli, trăind frățește în unire de cuget, în adunări euharistice și în rugăciune zilnică (Fapte II, 42—46)²⁴.

Rugăciunea săvârșită în comun, în fața aceluiași sfânt altar, izvorită din toate inimile ca dintr-una singură, dă posibilitate creștinilor să se apropie mai mult între ei. Din această cauză, Sfântul Ioan Gură de Aur slăvește acest gen de rugăciune prin cuvinte de o frumusețe inegalabilă²⁵. El muștră pe creștini care nu participă la rugăciunea publică. «În adevăr — zice Sfântul Ioan Gură de Aur — poți să te rogi și acasă, dar nu te poți ruga ca la biserică, unde mulțimea părinților este așa de mare, unde glasurile se înalță ca dintr-o singură inimă către Dumnezeu. Când rogi pe Dumnezeu acasă, tu nu vei fi ascultat ca atunci când te rogi cu frații tăi. La biserică e ceva mai mult ca acasă, și anume: înțelegerea și armonia cu ceilalți, legătura dragostei și rugăciunea preoților»²⁶.

Sfântul Ioan Gură de Aur este propovăditorul înflăcărat, care subliniază cu multă putere că adevărata rugăciune în comun creează cea mai potrivită atmosferă de comuniune a creștinilor din toate timpurile și din toate locurile. Ea are nespusă importanță pentru menținerea unității creștine, pentru că ea leagă sufletele tuturor într-un tot unitar. Adevărații creștini se unesc prin rugăciunea lor comună cu cei care vor trăi în viitor²⁷. Rugăciunea în comun ne umple de dragoste și jertfelnicie pentru aproapele. Ea trezește adevărate sentimente de dăruire totală. Pentru ilustrarea acestui adevăr, Sfântul Ioan Gură de Aur dă ascultătorilor săi drept pildă pe Moise, care «a făcut multe semne și minuni, dar nimic nu l-a făcut

21. Idem, *Omilia la Psalmul CXLIX*, I, P.G., LV, 493.

22. Sf. Ioan Gură de Aur și Sfinții Părinți, în general, folosesc de obicei, pentru noțiunea de Biserică, termenul grecesc *ἐκκλησία* care înseamnă adunare cultică pentru rugăciune comună. Vezi: F. Gabrol, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», IX, col. 787.

23. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I la Botezul Domnului*, I, P.G., XLIX, 363.

24. Idem, *Omilia XXIX, la Faptele Apostolilor*, 3, P.G., LX, 218.

25. Idem, *Omilia la Botezul Domnului*, I, P.G., XLIX, 363; *Omilia XXIX la Faptele Apostolilor*, 3, P.G., LX, 218.

26. Idem, *Despre nepuința de a înțelege pe Dumnezeu*, 3, 6, P.G., XLVIII, 722, 725.

27. Idem, *Omilia XLI la I Corinteni*, 4, P.G., LXI, 360—361.

mai mare decât această rugăciune adresată Domnului: «Dacă le ierți această greșeală, iartă-i, dacă nu, șterge-mă din cartea Ta» (Ies. XXXIII, 32)²⁸.

Mai mult, participarea la cultul divin întărește echilibrul vieții comunitare a creștinilor, idee accentuată mereu în cuvântările Sfântului Ioan Gură de Aur²⁹.

Pe lângă rugăciune, o parte esențială a cultului divin creștin o formează și predica. Ea constituie — în calitate de cuvânt vorbit — vehicolul prin care ierarhia bisericească transmite păstorilor săi învățătura divină. Sfântul Ioan Gură de Aur și-a dat seama de valoarea inegalabilă a cuvântului, de aceea l-a utilizat neincetat în cultul divin, fiind convins că la toate popoarele de origine greacă, predica forma talismanul cultului. Aceste popoare au fost convertite prin elocința preoților, cum fuseseră mai înainte conduse de marii retori sau atrase de sofști³⁰.

Alt mijloc, prin care Sfântul Ioan Gură de Aur a încercat să realizeze adevărata unire între credincioși, este îndemnul repetat pe care îl face la adresa creștinătății întregi, de a trăi în dragoste și pace. El nu putea concepe pe cineva ca fiind om adevărat dacă era lipsit de dragoste³¹. Cu atât mai mult, în concepția hrisostomică, un asemenea om nu poate fi ucenicul lui Hristos³². De aceea, cel care voințe să fie împreună-moștenitor cu Hristos, este dator să trăiască în duhul dragostei și al păcii cu semenii săi. Aceasta este atmosfera normală în care doresc să conviețuiască adevărații creștini, fiindcă ei au convingerea că mîntuirea omului n-ar fi fost posibilă fără dragostea lui Dumnezeu și fără împăcarea cu El, care a fost realizată de Mîntuitorul Hristos.

Hristos ne-a învățat, prin cuvîntul Său și prin fapta Sa, ce înseamnă dragostea creștină. Ea este rădăcina tuturor virtuților, ea le condiționează și le dă tărie și valoare. Pentru a ilustra acest adevăr, Sfântul Ioan Gură de Aur amintește pilda celor zece fecioare, dintre care și cele cinci fecioare neînțelepte erau împodobite cu multe virtuți, chiar și cu fecioria, care strălucește mai mult ca oricare dintre ele, dar, neavînd în candelile lor și untdelemnul faptelor iubirii, au fost lăsate afară din împărăția lui Hristos³³. Dragostea este asemenea unei albine, cade adună nectarul faptelor bune și îl așază în sufletul celui care iubește, făcîndu-l să trăiască pe pămînt ca în cer, dorind comuniunea, pacea și buna înțelegere cu semenii săi³⁴.

Pentru a scoate și mai mult în evidență valoarea dragostei creștine Sfântul Ioan Gură de Aur recurge la comparație. Astfel, comparînd dragostea cu facerea de minuni, zice că prima este mai mare decât a doua, fiindcă Sfinții Apostoli deși au strălucit prin minunile săvîrșite în fața mulțimilor, totuși, renumele lor se datorează dragostei creștine. Minunile săvîrșite prin oameni sînt lucrări ale harului dumnezeiesc, pe cînd faptele iubirii sînt rodirile străduinței omenești. Oamenii cu adevărat buni se deosebesc nu atât prin darurile primite de sus cit mai ales prin faptele lor izvorîte din dragoste față de oameni³⁵. Predicile Sfântului Ioan Gură de Aur urmăreau să trezească dragostea în inima fiecărui membru al comunității creștine, fiindcă marele predicator era convins că odată dragostea născută în ceruri

28. Idem, *Omilia XXV la I Corinteni*, 3, P.G., LXI, 209.

29. Aimé Puech, *op. cit.*, p. 45—47.

30. M. Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne au IV-e siècle*, Paris, 1881, p. 153.

31. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LIII la Evanghelia după Matei*, 4, P.G., LVIII, 631.

32. Idem, *Omilia VI la Tit*, 3, P.G., LXII, 698.

33. Idem, *Omilia II! despre milostenie și la cele zece fecioare*, 3, P.G., XLIX, 295—296; *Omilia I despre unitatea duhului credinței*, 6, P.G., LI, 277.

34. Idem, *Omilia XXXII la I Corinteni*, 6, P.G., LXI, 272.

35. Idem, *Omilia I Impotriva anomeilor*, 1, P.G., XLVIII, 701.

mici, ea se va dezvolta, ajungând să cuprindă pe toți oamenii. Același lucru se petrece și în cadrul Bisericilor. Dacă Biserica este rodul dragostei³⁶ lui Dumnezeu față de oameni, Bisericile locale formează o unitate a dragostei, iar toate Bisericile locale împreună formează o dragoste mai mare. Astfel, Biserica locală devine Biserica universală. De aceea fiecare creștin este dator să trăiască în dragoste și pace nu numai în comunitatea religioasă din care face parte, ci cu întreaga Biserică³⁶.

Dragostea creștină te face mai bun, mai blând și mai iertător, virtuți absolut necesare pentru realizarea unirii între toți credincioșii. Pentru a dovedi puterea dragostei Sfintul Ioan Gură de Aur zice: «Cine era mai aspru și mai fioros ca Saul? Cu toate acestea, când fiica lui a slobozit pe dușman nu i-a adresat nici un cuvânt supărător, și cel care a ucis pe toți preoții pentru David, văzînd pe fiica sa slobozindu-l pe acesta din casă nici un cuvînt de amărăciune n-a rostit împotriva ei, cu toate că o asemenea faptă era îndreptată împotriva lui. El s-a purtat astfel, pentru că era stăpînit de cel mai puternic friu al dragostei»³⁷.

Conviețuirea creștinilor în dragoste aduce după sine și conviețuirea în pace cu toată lumea. Neobosita rîvnă predicatorială a Sfintului Ioan Gură de Aur pentru stabilirea păcii în Biserică și în lume a fost recunoscută peste veacuri. Această sublimă preocupare a marelui predicator pornea atît dintr-o adîncă cunoaștere a doctrinei creștine, care este religia păcii și a iubirii, cît și din nevoia generală de pace, care menține adevărata unitate în Biserică și în lume, fiindcă Biserica din timpul său — după cum am văzut mai sus — era mereu amenințată de pericolul sfîșierii, atît din partea diferiților eretici și schismatici cît și de neînțelegerile care se iveau între proprii ei membri. Sfintul Ioan Gură de Aur accentuează că pacea între creștini este bunul cel mai de preț, care garantează nu numai unitatea Bisericii ci și unitatea tuturor oamenilor³⁸.

Cel mai puternic mijloc pentru unirea tuturor creștinilor, pe care marele predicator îl accentuează mereu în predicile sale, este comuniunea sau împărtășirea cu Sfînta și Dumnezeiasca Euharistie. Această idee a format una din marile convingeri care a însuflețit predica Sfîntului Ioan Gură de Aur. De aceea, din fața sfintei mese, pe care se găsea Hristos jertfit, el a chemat prin cuvîntul său înflăcărat creștinătatea la dragoste, la unire, la pace și la bună înțelegere, prin împărtășirea cu Hristos Cel euharistic.

Sfintul Ioan Gură de Aur asigură pe ascultătorii săi, că toți aceia care se împărtășesc cu Hristos devin un singur trup, pentru că toți se unesc cu Hristos și toți sînt părtași de Hristos în egală măsură, devenind însuși trupul lui Hristos. «Noi sîntem — zice el — însuși acest Trup. Ce este pîinea? Trupul lui Hristos. Ce devin cei care se împărtășesc cu El? Trupul lui Hristos. Nu trupuri numeroase ci un singur trup. Căci după cum pîinea este o unitate alcătuită din mai multe boabe în așa fel încît acestea sînt nevăzute dar există deși diferența nu se vede din cauza unirii lor, tot așa și noi ne unim unii cu alții și cu Hristos. Tu nu te hrănești dintr-un trup și celălalt din altul, ci toți din același Trup»³⁹. Este deosebit de ilustrativă această asemănare pe care celebrul cuvîntător o folosește, pentru a demonstra ascultătorilor săi că, într-adevăr, ei formează o unitate desăvîrșită. Iar acolo unde nu există această unitate, ea trebuie să se realizeze în așa fel încît toți creștinii, indiferent de locul și de starea pe care o ocupă, să fie un

36. Idem, *Omilia XXXII la I Corinteni*, P.G., LXI, 264.

37. Idem, *Omilia XXXIII la I Corinteni*, 6, P.G., LXI, 286.

38. Idem, *Omilia la Psalmul CXXVII*, 4, P.G., LV, 370.

39. Idem, *Omilia XXIV la I Corinteni*, 2, P.G., LXI, 200.

trup și un cuget, care să acționeze spre singurul și supremul scop, care este fericirea, atât în lumea aceasta cât și în viața viitoare.

Marele predicator învață pe ascultătorii săi că, dacă doresc cu adevărat să se unească în chip real cu Hristos, sînt datori să trăiască în deplină curăție sufletească. Sfințenia vieții este dovada cea mai grăitoare a unirii tainice sau a comuniunii euharistice în Hristos. De aici rezultă eforturile susținute ale Sfintului Ioan Gură de Aur pentru îmbunătățirea vieții creștine, făcînd mereu apel către credincioși, ca să fie uniți printr-o viață curată. Aceasta să se observe mai ales atunci cînd se apropie de Sfîntul-Potir, indiferent dacă sînt preoți sau simpli credincioși. Cînd preotul săvîrșește sfînta liturghie «se cade ca sufletul lui să strălucească ca o lumină ce umple lumea întregă»⁴⁰. De asemenea, și credincioșii cînd se apropie de Sfînta Euharistie să nu săvîrșească nimic nevrednic de ea, ci să se apropie cu gîndul de a mulțumi lui Dumnezeu pentru toate darurile primite de la El, și să dea și ei altora, că aceasta contribuie nespus de mult la realizarea unității creștine, după cum Hristos, cînd a dat tuturor deopotrivă a zis: «Luați mîncăți»⁴¹.

Pentru a convinge pe ascultătorii săi că au datoria de a se uni unul cu altul în aceeași credință prin Hristos cel euharistic, Sfîntul Ioan Gură de Aur le demonstrează că aceasta este unica jertfă mîntuitoare, care continuă în chip nesîngeros jertfa săvîrșită de Mîntuitorul Hristos pe Cruce. Sfînta Euharistie este o jertfă unică cu tot marele număr de Euharistii care se săvîrșesc zilnic în cadrul comunităților creștine. Unul și același Hristos aduce și se aduce jertfă în toată Biserica. Nu sînt mai mulți Hristoși care devin obiect al Sfintei Euharistii, fie simultan, fie succesiv, ci Unul și același, întreg aici și întreg și în alte părți⁴². Deci, avînd o singură jertfă mîntuitoare, ea adună și unește pe aceia pentru care a fost adusă. Marele predicator precizează că această jertfă a fost săvîrșită pentru întreaga fire și e suficientă pentru a mîntui pe toți, dar ea nu-și arată roadele sale mîntuitoare numai aceluia care au crezut în ea⁴³, se împărtășesc din ea și o primesc ca mijloc de mîntuire⁴⁴.

ATITUDINEA SFINTULUI IOAN GURĂ DE AUR FAȚĂ DE CEI CARE NU FACEAU PARTE DIN BISERICA CEA ADEVĂRATA

Atitudinea Sfintului Ioan Gură de Aur față de cei care nu intraseră încă în Biserica lui Hristos prin Botezul creștin, sau față de cei care se despărțiseră de ea căzînd în erezii a fost destul de contradictorie. Uneori, cînd voia să-i mustre pe creștini⁴⁵, îi compara pe aceștia cu păgînii și ereticii. El se străduiește să trezească în ascultătorii săi sentimentul responsabilității creștine, nu numai pentru mîntuirea lor ci și pentru mîntuirea semenilor. Această temă este tratată în special în *Cuvîntările* adresate iudeilor⁴⁷.

40. Idem, *Despre Preoție*, VI, 4, P.G., XLVIII, 680-681.

41. Idem, *Omilia XXVII la I Corinteni*, 4, P.G., LXI, 229-230.

42. Idem, *Omilia XVII la Evrei*, 3, P.G., LXIII, 131.

43. Idem, *Omilia II la Galateni*, 8, P.G., LXII, 647.

44. Vezi: Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sensul ecumenic al Sfintei Euharistii la Sfîntul Ioan Gură de Aur*, în «*Ortodocxia*», XVII (1965), nr. 4, p. 520-535.

45. Aimè Puech, *op. cit.*, p. 196.

46. *Ibidem*, p. 204.

47. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvîntarea I și II*, P.G., XLVIII, 843-861.

Nu putem nega nici faptul că, în predicile Sfintului Ioan Gură de Aur, se observă o severitate destul de accentuată și față de creștinii care — deși făceau parte din Biserică —, totuși nu-și întorceau viața lor după învățătura evanghelică și primejduiau unitatea Bisericii. Însă această severitate a marelui orator este justificată de zelul său apostolic și de atitudinea creștină, plină de dragoste față de toți oamenii, pe care dorea să-i vadă eliberați de toate patimile și uniți într-o viață sfințită, de pace și de iubire. La acestea se adăuga și obligația ce-i revenea, în calitate de propovăduitor al Legii celei adevărate, de a o păstra neschimbată.

Sfintul Ioan Gură de Aur făcea distincție categorică între eroare, care trebuie depistată și combătută prin toate mijloacele creștinești, și între persoanele care susțin eroarea, care, cu toate că profesază o învățătură greșită trebuie respectate în calitatea lor de creaturi ale lui Dumnezeu. «Trebuie — zice Sfintul Ioan — să anatematizăm opiniile eretice, contrare celor pe care noi le-am primit prin tradiție, dar trebuie să respectăm persoanele și să ne rugăm pentru mântuirea lor»⁴⁸.

Autoritatea supremă la care recurge Sfintul Ioan Gură de Aur, și pe care o recomandă și creștinilor în disputele lor cu ereticii, este Sfânta Scriptură. «Cînd va trebui să luptăm cu ereticii și să luăm armele împotriva lor, să nu căutăm în altă parte armele noastre, fiindcă «toată Scriptura este insufletă de Dumnezeu și de folos spre învățătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțelepțire, care duce la dreptate» (II Tim. III, 16)»⁴⁹.

Sfintul Ioan Gură de Aur învață, prin predicile sale, că Sfânta Scriptură cuprinde tot adevărul necesar mântuirii oamenilor, care este foarte important în întregime, fiindcă Sfintul Duh n-a descoperit autorilor inspirați nimic nefolositor. Deși unele epistole apostolice sînt adresate unui popor, unor orașe sau unor persoane particulare, totuși ele se referă la lumea întreagă. Greșeala cea mare, care a dus la interpretarea eronată a Sfintei Scripturi, dînd naștere la nenumărate diviziuni în sînul creștinismului, constă în faptul că «nu studiem toate părțile Scripturii, ci alegem ceea ce ne pare mai ușor, și restul îl tratăm ca pe un lucru fără de valoare. Chiar ereziile sînt născute din această alegere arbitrară și din aceste disprețuiri îndrăznețe»⁵⁰.

După ce arată care este originea ereziilor, Sfintul Ioan Gură de Aur lasă să se întrevadă și adevărata atitudine pe care el o adoptă față de eretici. Această atitudine a sa iese în evidență din felul cum el înțelege și comentează pilda cu neghina (Matei XIII, 24—30), în care, pe adevărații creștini îi aseamănă cu grîul, iar pe păcătoși și pe eretici cu neghina. Interpretînd faptul că stăpînul țarinii, care este Hristos, oprește pe slujitori să smulgă neghina, Sfintul Ioan Gură de Aur zice că aceasta «înseamnă că nu trebuie a ucide pe eretici. Dacă s-ar face aceasta s-ar introduce în lume un război nesfîrșit... Însă Hristos nu interzice de a împiedica răspîndirea ereziilor, de a face pe eretici să tacă, de a-i împiedica de a se face auziți, de a risipi învățăturile lor»⁵¹.

Sfintul Ioan Gură de Aur totuși, nu consideră cel mai eficace mijloc, pentru refacerea și păstrarea unității Bisericii, numai această atitudine polemică între creștini și eretici, ci el dorește ceva mai mult, el dorește realizarea dragostei între toți oamenii, indiferent de convingerile lor religioase, fiindcă dragostea creștină este puterea prin care pot fi ciștițați cei separați. De aceea zice el: «E ușor a

48. Idem, *Cuvînt asupra anatemei*, 4, P.G., XLVIII, 952.

49. Idem, *Omilia XL la Evanghelia după Ioan*, 4, P.G., LIX, 233.

50. Idem, *Omilia I la Cecilia și Priscila*, 1, P.G., LI, 188.

51. Idem, *Omilia XLVI la Evanghelia după Matei*, 2, P.G., LVIII, 477.

face reproșuri, dar aceasta nu este decît numai jumătate din sarcina îndeplinită. Mai mult trebuie să se arate cum să se stabilească afecțiunea și cum să fie siliți a se lega unii cu alții membrii care au fost separați. Problema principală nu constă în a ști dacă unitatea caracterizează Biserica sau doctrina, deplorabil este faptul că, fiind uniți asupra altor puncte, nu sîntem uniți asupra punctelor indispensabile, că trăind în pace cu restul lumii, nu sîntem în dezacord decît între noi»⁵².

Dragostea nesfîrșită pentru om constituie o trăsătură caracteristică pe care o trădează predicile hrisostomice despre unitatea creștină. Această dragoste nemărginită, ce încălzea inima marelui predicator creștin, nu avea în vedere numai pe credincioșii săi, ci și pe aceia care se îndepărtaseră de credința cea adevărată și chiar pe păgîni, pe care dorea să-i oștițe pentru Biserica creștină. Aceeași dragoste voia Sfîntul Ioan Gură de Aur să o sădească și în inimile ascultătorilor săi, fiind convins că dragostea creștină le dă tărie sufletească să se apropie chiar și față de cei care îi disprețuiesc pe ei. «Dacă cineva — zice Sfîntul Ioan Gură de Aur — vrea să vă fie dușman, nu vă îndepărtați de el, și nu ziceți acest cuvînt nepotrivit: îl voi iubi dacă mă va iubi... dimpotrivă, dovediți cu atît mai multă dragoste cu cît el vă va arăta mai puțină și nu pierdeți nădejdea de a-l readuce pe cel care vă este mîdular. Căci, cînd un membru este separat din necesitate de restul trupului, noi punem totul în lucrare pentru a se lega din nou și de atunci el devine obiectul unei preocupări mai pline de iubine. Dacă voi reușiți să ciștițați pe cel care nu vă voiește, veți avea o răsplată mai mare»⁵³.

Sfîntul Ioan Gură de Aur aseamănă pe eretici cu niște bolnavi. Ei, deși nu pătînesc din punct de vedere fizic, totuși sufletește suferă. De aceea, mare cunoscător al sufletului omenesc Sfîntul Ioan Gură de Aur recomandă credincioșilor săi să aibă o atitudine înțelegătoare față de eretici, zicînd: «Eu vă rog fierbinte, să tratați cu bunătate pe cei despărțiți, vorbiți-le mereu cu vorbe dulci... ei sînt bolnavi de mîndria născută din această credință⁵⁴... Sînt suflete rănite, dar rănile sînt încă înveninate de mîndrie. Noi să imităm pe cel care se folosește de un burete îmbibat în apă dulce și binefăcătoare, să ne străduim să reducem prin grijă deosebită și repetată aceste tumori, de înfățișarea cărora trebuie să ne îngrijoreze soarta fraților noștri. Ei vor răspunde grijii voastre prin insulte, vă vor lovi, vă vor scuipa, vă pot face orice, dar pentru aceasta nu renunțați, iubiților; la grija de a-i vindeca»⁵⁵.

*

— Din cele relatate mai sus, se poate constata, că unul din mijloacele cele mai eficiente, folosite în veacul al IV-lea pentru promovarea apropierii între creștini, a fost predica. Așa se face că unul dintre marii ierarhi ai Ortodoxiei, care a utilizat acest mijloc în chip neobișnuit, ridicîndu-l la înălțimi neîntrecute, a fost Sfîntul Ioan Gură de Aur. El a accentuat mereu în predicile sale adevărul că piatra fundamentală, pe care trebuie să se realizeze unirea trainică și de nezdruccinat între toți creștinii, este credința cea adevărată, depozitată în izvoarele Revelației divine — Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, — și propovăduită de Biserică.

52. Idem, *Omilia XI la Faptele Apostolilor*, 3, P.G., LX, 285.

53. Idem, *Omilia XXVII la Romani*, 3, P.G., LX, 647.

54. Sfîntul Ioan Gură de Aur se referă la ereticii anomei.

55. Idem, *Omilia II împotriva anoneilor*, 7, P.G., XLVIII, 718.

— În calitatea sa de ierarh practic, Sfântul Ioan Gură de Aur a utilizat, pe lângă predicile în care tratează despre unitatea dogmatică a creștinătății, și acțiuni de mare anvergură pe teren practic, cum sînt cultul divin, rugăciunea comună, conviețuirea în dragoste și pace, comuniunea euharistică etc., și acestea cu același scop: întărirea unității Bisericii creștine. Rezultatele acestor mijloace practice, el le-a cunoscut din experiența sa personală, și de aceea a fost atît de convins de însemnătatea lor pentru cimentarea unității creștine.

— Sfântul Ioan Gură de Aur nu consideră că mijlocul cel mai eficace pentru realizarea unității creștine ar fi discuțiile și speculațiile teologice, ci credința cea adevărată trăită, credința transformată în faptă de slujire față de oameni și față de Dumnezeu. Pentru el unitatea Bisericii se realizează și se menține printr-o serie de legături, care cer din partea creștinilor de pretutindeni o mare înălțime morală. Acolo unde creștinii nu depun toate eforturile spirituale pentru a ajunge la o integrală determinare a ființei lor de duhul comuniunii, prin slujire reciprocă, e semn că s-a produs o slăbire în legătura internă a Bisericii, și că unitatea ei văzută nu este realizată suficient.

— Argumentele cele mai puternice pe care Sfântul Ioan Gură de Aur le folosește în predicile sale, pentru a trezi în sufletele credincioșilor datoria de a trăi în comuniune desăvîrșită, sînt: unitatea Bisericii — consecință a unității Sfintei Treimi, Biserica — Trup tainic al Domnului și unitatea credinței creștine. Asupra acestor adevăruri fundamentale ale doctrinei ortodoxe cu privire la unitatea Bisericii, revine mereu și mereu, dar el acordă o mare importanță învățaturii despre Biserica pe care o ia din eclesiologia paulină și pe care o dezvoltă în proporții inegalabile, folosindu-se de geniul său și de marele său talent oratoric.

— Sfântul Ioan Gură de Aur era convins că face parte din Biserica cea una și adevărată, care păstrează doctrina creștină nealterată. De aceea el a depus toate eforturile pentru a aduce pe toți cei care se depărtaseră de la sînul Bisericii al cărui slujitor era.

— Biserica Ortodoxă a păstrat pînă azi convingerea nestrămutată a marelui cuvîntător că ea este Biserica cea adevărată, păstrătoare a dreptei credințe și, de aceea, se simte obligată să activeze neîncetat pentru a determina pe frații de alte confesiuni să facă noi eforturi în direcția unificării bisericеști. Această activitate desfășurată de Biserica Ortodoxă nu izvorăște din tendința de a-și extinde puterea ei asupra altora, ci din adîncă conștiința a răspunderii pe care o are față de propovăduirea adevărului mîntuitor în toată puritatea lui, ca toți să și-l însușească în vederea integrării desăvîrșite în Trupul tainic al Domnului, unicul organism haric, care deține bogăția darurilor Sfîntului Duh, necesare mîntuirii oamenilor.

— Exemplul Sfîntului Ioan Gură de Aur constituie, pentru preotul predicator din zilele noastre, o pildă vie de totală dăruire slujirii cuvîntului lui Dumnezeu, pusă în slujba unității creștine. De aceea preotul este dator să utilizeze în predicile sale mijloacele folosite de Sfîntul Ioan Gură de Aur, pentru a trezi în ascultătorii săi sentimentul de comuniune desăvîrșită, care se poate realiza numai în sînul Bisericii celei adevărate.



FERICITUL AUGUSTIN, PREDICATOR AL UNITĂȚII BISERICII*

Problema refacerii unității Bisericii frământă în actualitate lumea creștină și a angajat în Mișcarea ecumenică multe dintre Biserici și cele mai de seamă personalități teologice contemporane. De fapt, unitatea creștină constituie nu numai problema vremurilor noastre, pentru că unitatea reprezintă unul din atributele ființiale cu care Mintuitorul și-a înzestrat Biserica Sa (Ioan XV, 5—6), pe care Sfinții Apostoli au păstrat-o cu sfințenie, au propovăduit-o și au intervenit cu toată autoritatea încredințată lor de Mintuitorul când, în sînul Bisericii, au început să se manifeste tendințe centrifugale ce amenințau să o sfărîme (I Cor. I, 13). Iar urmașii Sfinților Apostoli, Sfinții Părinți, și în general ierarhia Bisericii, au fost pe deplin încredințați că misiunea lor de căpetenie este să păstreze neștirbită unitatea Bisericii și s-o apere, prin predică și viață, de toate atacurile ce ar amenințat-o. Unul dintre aceștia este și Fericitul Augustin, care poate fi socotit ca model de predicator al unității Bisericii, întrucît unitatea Bisericii a fost pentru episcopul de Hippo o temă fundamentală în predica și teologia sa.

IDEEA UNITĂȚII BISERICII ÎN PREDICILE FERICITULUI AUGUSTIN

Retor păgîn și filozof vestit înainte de convertirea sa la creștinism, Fericitul Augustin reprezintă unul dintre piscurile cele mai înalte ale gîndirii patristice. De aceea el va utiliza principiile retoricii păgîne în slujba elocinței creștine, ca să mijlocească păstoriților săi adevărul despre unitatea Bisericii și pentru a readuce în sînul Bisericii pe cei care, urmînd învățaturii eronate, s-au desprins de unitatea ei.

Înainte de convertirea sa, Fericitul Augustin a trăit o viață nespus de zbu-ciumată. Setea de-a afla și gusta cu orice preț fericirea l-a făcut să devină, rînd pe rînd, adeptul sistemelor filozofice cele mai felurite ale timpului său și să profeseze, una după alta, ereziile vremii sale, unde nădăjduia să afle ceea ce căuta, pînă ce adîncirea în studiul Sfintei Scripturi, în viața și predicile Sfintului Ambrozie și mai ales rugăciunile mamei sale, Monica, l-au cîștigat definitiv pentru Biserica lui Hristos¹. Setea adîncă a lui Augustin după fericirea adevărată, astîmpărată abia la izvorul Bisericii celei una, adevărată și sfîntă, ne îndreptățește să credem că ideea de unitate a Bisericii a fost cu atît mai mult prețuită, propovăduită și apărută de el, cu cît în zbu-ciumata lui viață și în peregrinările sale din tinerețe nu a aflat-o.

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P.C. Diac. Dr. N. Balca, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, București, 1956, p. 251.

Într-adevăr, în tratatele sale din tinerețe se dezvoltă căutarea neobosită de a găsi acel «ceva», prin care omul să devină fericit. Concluzia la care a ajuns este că numai cine descoperă pe Dumnezeu poate fi fericit. Dar a-L descoperi pe Dumnezeu, înseamnă, pentru Fericitul Augustin, a-L sesiza într-o cunoaștere pură și într-o viață sfântă, ceea ce nu este posibil fără ajutorul Fiului lui Dumnezeu².

Dumnezeu a făcut posibilă realizarea idealului omnesc, al fericirii, prin întruparea Cuvîntului Său. Prin Hristos și prin Biserică sufletul omnesc se înalță la Dumnezeu, pentru a realiza desăvîrșirea. De aceea, pentru Fericitul Augustin, Biserica este orizontul de nedescris al mîntuirii în Hristos și ca atare ea nu e un orizont îngust, pentru că ea este catolică (universală). așa după cum Hristos este orizontul lui Dumnezeu, pentru noi, iar Duhul Sfînt este legătura dragostei, a păcii și a iubirii frățești, care menține legătura unității. În acest sens, întreaga strădanie a episcopului de Hippo se îndreaptă deschis și fără rezerve spre păstrarea, dovedirea și lărgirea acestui orizont bisericesc, prin propovăduirea unității vizibile, a universalității și a apostolicității Bisericii³.

Date fiind unitatea și sfințenia Bisericii, Fericitul Augustin nu admite în cadrul ei nici o tendință centrifugală, fiindcă «aceia care, chiar cu cea mai curată și mai bună intenție de îndreptare (a ceva din cadrul Bisericii), se rupe din unitate săvîrșește o indiscutabilă nedreptate»⁴.

Fericitul Augustin nu vrea ca vreunul din păstoriții săi să mai încerce zburcîmii sufletesc, prin care a trecut el, căutînd desăvîrșirea în altă parte decît în Biserică. De aceea, însuflețit de autoritatea divină a Bisericii și fiind «un cugetător clar și conștient, puternic în logică, orator luminat, om de cea mai deplină sinceritate și stăpînire de sine, deprins să vorbească înaintea admiratorilor săi din orașe, unde se bucura de o mare influență, Fericitul Augustin era un adversar puternic și primejdios pentru ereticii»⁵ care căutau să desprindă din unitatea Bisericii pe credincioșii mai puțin edificați. În această nobilă misiune, el a dat dovadă de energie, de răbdare, de înțelepciune și de dragoste, ca și de o profundă și amănunțită cunoaștere a spiritualității timpului, dar mai ales a Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții. Iată de ce în cuvîntările sale ideea unității Bisericii nu este «o idee aruncată în treacăt, ci este un adevăr mereu reluat, afirmat, explicat, dezvoltat și care formează una din temele majore ale predicii sale. Această învățătură se află expusă și la alți Părinți ai Bisericii, care l-au precedat; însă Augustin a dat acestei învățături o dezvoltare mai deplină și nimeni n-a predicat-o atît de frecvent și cu atîta forță»⁶.

Ca și Sfîntul Ioan Hrisostom, Fericitul Augustin este entuziasmat de uriașa personalitate a Sf. Apostol Pavel, pe care a căutat să-l imite în cuvîntările sale și la a cărui autoritate în materie de învățătură apelează ori de cîte ori vrea să dovedească un adevăr de credință sau să combată o învățătură falsă. Pentru Fericitul Augustin, ca și pentru Sfîntul Ioan Hrisostom, ideea unității Bisericii de fun-

2. Diac. Prof. N. Balca, *Concepția Fericitului Augustin despre viața fericită* (după tratatul *De beata vita*), în «Mitropolia Oltenei», XIV (1962), nr. 3-4, p. 190.

3. Hans-Urs von Balthasar, *Augustinus. Das Aulitz der Kirche*, Köln, 1912, p. 17.

4. *Ibidem*.

5. F. Farrar, *Viața și operele Sfinților Părinți și învățători ai Bisericii*, vol. XI, trad. de Nicodem, Mînăstirea Neamț, 1935, p. 261.

6. Marie-François Berrouard, *L'église, communauté d'amour et de vie selon Saint Augustin*,

damentează pe învățatura paulină că Biserica este Trupul tainic al Mîntuitorului (I Cor. XII, 12), al cărei cap este Iisus Hristos și ale cărui mădulare sînt creștinii (Col. I, 24; I Cor. XII, 27; Efes. V, 30), iar legătura unității dintre «Cap» și «Trup» este asigurată de Duhul Sfînt. Fericitul Augustin a explicat modul în care are loc mîntuirea neamului omenesc în cadrul Bisericii, încredințînd pe ascultătorii săi că «Dumnezeu nu putea face oamenilor un dar mai mare, decît să le dea conducător pe Cuvîntul Său, prin Care a creat totul, și de a-i înfia ca mădulare ale Sale, de așa natură ca El să fie Fiul lui Dumnezeu și Fiul omului; un singur Dumnezeu cu Tatăl, un singur om cu oamenii»⁷. Dar acest adevăr atît de adînc și de tainic al unității Bisericii nu putea să-l priceapă modestul său auditoriu, format din oameni simpli ca: țărani, pescari și mici meseriași. De aceea, ca un bun psiholog și orator ce era, el recurge la intuiție, asemănînd Biserica, întocmai ca și Sfîntul Pavel și Sfîntul Ioan Hrisostom, cu un trup omenesc plin de viață.

Iată cum înfățișează Fericitul Augustin acest adevăr tainic păstoriților săi: «Am zis, frații mei, că rodul ce ni se recomandă, cînd mîncăm Trupul Său și cînd bem Sîngele Său este ca noi să locuim în El și El să locuiască în noi. Noi locuim în El cînd sîntem mădulare ale Sale, El locuiește în noi cînd sîntem Templul Său. Dar ca să fim mădulare ale Sale, trebuie să ne însoțească unitatea. Iar ca să ne însoțească unitatea, cine o poate face dacã nu dragostea. De unde e dragostea lui Dumnezeu? Întrebați pe Apostol. Dragostea, zice acesta, a pătruns în inimile noastre prin Duhul Sfînt, care ni s-a dat (Rom. V, 5). Deci Duhul este cel care dă viață, fiindcă Duhul face ca mădularele (Bisericii) să fie vii. Dar Duhul nu poate comunica viață decît mădularelor pe care le găsește în trupul pe care-l face viu. Duhul care este în tine, omule, care te face să fii om, poate da viață unui mădular, care se află despărțit de trupul tău? Prin duhul tău înțeleg sufletul tău. Sufletul tău nu dă viață nici unui mădular, care nu e legat de trupul tău; dacã unul cade, acela nu mai este însuflețit de sufletul tău, fiindcă nu mai e legat de unitatea trupului tău. Acestea le spun ca să iubim unitatea și să ne temem de dezbinare. Deci nimic (altceva) nu trebuie să-l înspăimînte pe creștin (mai mult) decît despărțirea de trupul lui Hristos. Dacã se desparte de trupul lui Hristos, nu mai este mădularul Lui, dacã nu mai este mădularul Lui, nu se mai hrănește de Duhul Lui. Or, zice Apostolul, oricine care n-are Duhul lui Hristos, acela nu este al Său (Rom. VIII, 9)»⁸.

Într-o altă predică, Fericitul Augustin recurge, pentru a lămuri în ce constă unitatea Bisericii, la o comparație cu unirea ce există între mire și mireasă. «Capul și trupul sînt un Hristos, nu pentru că fără trup El nu e întreg și deplin, ci pentru că El s-a socotit demn ca să fie cu noi întreg și deplin, nu numai pentru că este Cuvîntul Fiu Unul-Născut și de o ființă cu Tatăl, ci și în firea omenească pe care a luat-o și cu care împreună este deodată Dumnezeu-Om. Și totuși, fraților, cum sîntem noi trupul Său și cum e Hristos unul cu noi împreună? Unde găsim noi faptul acesta că Hristos cel Unul este și cap și trup, adică trupul dimpreună cu capul? La Isaia, mireasa și mirele vorbesc ca o singură persoană; fără îndoială aici vorbește una și aceeași (persoană) și iată ce zice el: ca unui mire mi-a pus coroană și ca unei mirese mi-a pus picioare (Isaia LXI, 10). Ca unui mire și

7. Fer. Augustin, *Enarratio in Psalmum LXXXV, 1*, P.L., t. XXXVII, 1801. Au fost folosite și traducerile făcute de Peronne, Ecalle, Vincent, ș.c., *Augustinus, Oeuvres complètes*, Paris, 1869-1878 și Hans-Urs von Ballhàsar, *op. cit.*

8. Fer. Augustin, *Tractatus in Iouannem*, XXVII, 6; P.L., XXXV, 1618.

unei mirese ; aceeași (persoană) va fi numită mire după cap și mireasă după trup. Par doi și este unul. Cum am putea altfel să fim mădulare ale lui Hristos...?»⁹.

Fericitul Augustin nu se mulțumește numai să le explice unitatea creștinilor cu Dumnezeu în organismul Bisericii, ci descoperă și modul în care să viețuiască în sinul acesteia. Ca mădulare ale lui Hristos, creștinii trebuie să trăiască în unitate, în dragoste și în pace, pentru că fiecare membru al Bisericii împlinește, în cadrul acesteia, o funcție deosebită de a celorlalți, dar spre edificarea tuturor. Pentru a tilcui activitatea armonioasă pe care fiecare membru al Bisericii trebuie s-o desfășoare în acest organism haric, marele predicator recurge iarăși la o analogie cu mădularele trupului omenesc, a căror funcție diferită asigură o armonie deplină. «Sub lucrarea Duhului Sfânt — zice Fericitul Augustin — fiecare membru (al Bisericii) lucrează pentru binele trupului întreg, toți beneficiază din ceea ce lucrează el, ca și el însuși ; după măsura iubirii sale participă la lucrarea sa toți ceilalți. Darurile sînt multe în cadrul Bisericii (I Cor. XII, 28) și această multiplicitate e necesară pentru buna funcționare a întregului, dar nimeni nu trebuie să se mîndrească cu darul ce i s-a dat... și nimeni nu trebuie să invidieze darurile celui alt, fiindcă, în unitatea aceluiași trup, grație legăturii dragostei, el profită ca de un dar ce-i este propriu. În consecință, nimeni să nu se întristeze pentru darul ce nu s-a dat decît numai altuia, ci să aibă dragoste... și acela va avea cu el, ceea ce însuși nu are. Intr-adevăr, tot ceea ce are fratele meu este și al meu dacă-l iubesc, fără să-l pizmuiesc. Eu nu-l am în mine însumi, ci îl am prin el, dar (darul acesta) nu-l voi avea dacă nu voi face parte din același trup, sub stăpînirea aceluiași cap»¹⁰.

În altă curvîntare, referindu-se tot la acest subiect, Fericitul Augustin spunea ascultătorilor săi : «Dacă tu iubești, tu nu poți spune că n-ai nimic, deoarece, dacă iubești unitatea Bisericii, oricine (care face parte) din ea și are unele daruri le ai și tu. Suprimă gelozia și ceea ce am este al tău și, la rîndul meu, dacă suprim invidia, ceea ce ai tu este al meu. Invidia separă, sfințenia unește..., să ai dragoste și vei avea totul»¹¹.

În strînsă legătură cu învățătura despre unitatea Bisericii, Fericitul Augustin clarifică și învățătura despre *universalitatea Bisericii*. Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat și a murit și a înviat, pentru a reuni în Trupul Său tainic pe toți oamenii împrăștiati pe întreaga suprafață a pămîntului, învrăjbiți din pricina păcatelor și pentru a le reda comuniunea de iubire și viață pe care au pierdut-o prin păcat. Dovedind cu argumente scripturistice acest adevăr, el apără pe păstorii săi de-a nu cădea în grava eroare a ereziarhilor, care susțineau că turma lor «cea mică» ar reprezenta adevărata Biserică. «Noi sîntem Sfînta Biserică, și cînd zic noi, eu nu înțeleg numai pe cei care sînteți aici și mă ascultați. Toți care sîntem aici, prin harul lui Dumnezeu creștini adevărați, în această biserică, în această cetate, în acest ținut, în această provincie, toți care sînt dincolo de mare, răspîndiți pe toată suprafața pămîntului fac parte din Sfînta Biserică, pentru că «de la Răsărit la Apus binecuvîntat este numele Domnului» (Ps. CXII, 3). Iată Biserica catolică (universală), mama noastră adevărată și adevărata mireasă a Mirelui divin. Ea e demnă de venerația noastră, fiindcă ea este mireasa unui Mire atît de august»¹².

9. Idem, *Sermo CCCXLI*, IX, 11 ; P.L., XXXIX, 1499.

10. Idem, *Sermo Denis* 19, 4, ed. G. Morin, p. 102 ; apud Marie François Berrouard, *op. cit.*, p. 59.

11. Idem, *Tractatus in Ioannem*, 32, 8 ; P.L., XXXV, 1646.

12. Idem, *Sermo, CCXIII*, VII, 7 ; P.L., XXXVIII, 1063.

Această Biserică, înzestrată cu prerogativele universalității, avînd începutul în Ierusalim, s-a răspîndit, iar prin răspîndire, a rămas totuși în puritatea și sfințenia ei inițială. «Predicarea a început de la Ierusalim — zice Fericitul Augustin — și a ajuns pînă la noi. Adevărul este și aici și acolo. Ea n-a părăsit locurile, în care a început, ca să vină la noi. Ea s-a dezvoltat nu a migrat...»¹³. Pentru acest motiv se ridică Fericitul Augustin împotriva ereticilor și schismaticilor, și mai ales împotriva donatiștilor care se pretindeau a fi «turma cea mică», de care vorbește Mîntuitorul, și că Biserica adevărată s-ar mărgini la un mic teritoriu din Africa: locuit de ei. Iată cum îi muștră și-i îndeamnă să revină în sînul Bisericii: «Aveți moștenirea cu mine de la mare pînă la mare și de la fluviu, adică de la Iordan unde a început activitatea publică a Mîntuitorului, pînă la marginile pămîntului. De ce nu voiți? De ce vă declarați dușmanii acestei promisiuni, ai acestei moșteniri și ai destinului vostru propriu? Pentru a vă atașa lui Donat?»¹⁴.

Pentru Fericitul Augustin unitatea și universalitatea Bisericii sînt asigurate de mărturisirea aceleiași învățături de credință de către toți membrii ei. Argumentul credinței unice, utilizat de el și pentru a spulbera afirmațiile vanitoase ale ereziarhilor și schismaticilor, care se contrazic toamă din lispă de unitate, este exprimat astfel: «Aceste oi separate unele de altele nu se cunosc, dar Biserica catolică, care se găsește răspîndită peste tot unde se află, și le cunoaște (pe ale sale). Astfel, de exemplu, se află în Africa partida lui Donat, eunomieni nu sînt (în Africa), în timp ce Biserica se află aici, alături de donatiști. Sînt în Orient eunomieni, acolo nu sînt donatiști, dar acolo, alături de eunomieni, se află și Biserica catolică (universală). Așa este ea, întocmai ca o vie, care își întinde peste tot mlădițele sale, în timp ce ereticii sînt ca niște curpeni nefolositori, pe care cuțitul viticultorului îi îndepărtează, ca pe toate ramurile neproductive, pentru a curăța via și nu pentru a o distruge. Acești curpeni acolo unde au fost tăiați vor și rămîne, iar via, crescînd peste tot, își cunoaște mlădițele care i-au rămas unite... Ea, totuși, recheamă la sine mlădițele desprinse, fiindcă și despre ele Apostolul (Pavel) zice: «Dumnezeu e atît de puternic ca să le altoiască din nou (Rom. XI, 23)»¹⁵.

Fericitul Augustin propovăduiește cu toată convingerea adevărul că în afara Bisericii nu este posibilă mîntuirea. De aceea, bazat pe acest adevăr, el învață că în cadrul comunităților eretice și schismatice nimeni nu se poate mîntui, pentru că acestea, deși mărturisesc pe Hristos, ele nu-L recunosc de întemeietor al Bisericii, tocmai prin faptul că ele L-au exclus de la temelii comunităților lor, punînd în locul Său persoane omenești păcătoase. Biserica este una și sfîntă, pentru că are de întemeietor pe Fiul lui Dumnezeu întrupat. Pentru a-i convinge de justetea acesteia învățături, Fericitul Augustin recurge nu numai la argumente scripturistice ci și logice. Asemănînd pe Hristos cu un mire care pleacă undeva departe, iar Biserica cu a mireasă pe care o lasă în grija prietenilor săi, adică în grija Apostolilor și a urmașilor acestora, el se exprimă astfel: «Acest divin mire încredințează pe mireasa Sa (Biserica) prietenilor Săi, nu ca ea să se atașeze vreunuia dintre ei, ci să-L iubească numai pe El ca mire. Pe aceștia să-i iubească numai ca pe niște prieteni ai Mirelui și pe nici unul dintre ei să nu-l iubească ca pe Mire.

13. Idem, *Sermo CCLXVIII*, 4; P.L., XXXVIII, 1233.

14. Idem, *Sermo CCCLVIII*, 3; P.L., XXXIX, 1587.

15. Idem, *Sermo XLVI*, VIII, 18; P.L., XXXVIII, 280—281.

Acest (drept) l-au apărat prietenii Mirelui și ei n-au admis ca ea să fie coruptă de dragoste lascivă... Ascultați pe prietenul zelos al Mirelui, care, văzind că Mireasa s-a alipit de prietenii Mirelui, a zis : «Aud că între voi sînt schisme și în parte le cred (I Cor. XI, 18). Am fost anunțat despre voi, fraților, de cei care sînt al Chloei că împerecheri sînt între voi și fiecare dintre voi zice : Eu sînt al lui Pavel, eu însă al lui Apollo, eu însă al lui Chefa, iar eu al lui Hristos. Nu cumva Pavel s-a răstignit pentru voi ? Sau în numele lui Pavel ați fost botezați ? (I Cor. I, 11—13). O, ce prieten ! Dragostea miresei a respins-o departe de el, n-a vrut să fie iubit de mireasă, ca să poată împărți în locul Mirelui»¹⁶.

Pentru ca păstoriții săi să nu fie ispitiți să creadă că totuși Biserica are și un cap văzut în persoana Sfîntului Apostol Petru (și a urmașilor acestuia), căruia Mîntuitorul i-a zis : «Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea» (Matei XVI, 18), episcopul de Hippo se vede îndatorat să spulbere orice urmă de indoială, și iață cum, explică acest text : «Acest nume de Petru i-a fost dat de Domnul ca prin el să fie figurată și simbolizată Biserica. Hristos este piatra, iar Petru poporul creștin. Însă piatra este numele principal. De aceea Petru derivă de la piatră, iar nu piatra de la Petru, așa după cum nu se numește Hristos după creștini ci creștinii după Hristos. Însă tu ești Petru, i-a zis, și pe această piatră pe care ai mărturisit-o, pe această piatră pe care ai cunoscut-o (prin descoperirea Tatălui ceresc), cînd ai zis : Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu voi clădi Biserica Mea. Aceasta înseamnă că însumi pe Mine, Fiul lui Dumnezeu Celui viu, voi zidi Biserica Mea. Eu te voi zidi pe Mine, iar nu Eu (Mă voi zidi) pe tine»¹⁷.

Așadar, Biserica nu se fundamentează pe altă «piatră» decît pe Hristos. În primul rînd, dacă Hristos este Capul Bisericii, nimeni dintre ierarhi sau dintre membri Bisericii nu-și pot îngădui ca să așeze la temelie Bisericii alte adevăruri decît cele așezate de Întemeietorul ei, pentru că nimănui Mîntuitorul nu i-a acordat o asemenea prerogativă. Chiar ierarhia nu-și poate exercita misiunea ei decît în numele lui Iisus Hristos, și numai în numele Lui, și în cadrul Bisericii : «...Domnul se adresează în acești termeni iubirii voastre : Amintiți-vă de ceea ce v-am spus : Eu sînt Păstorul cel Bun iar toți ceilalți, toți păstorii buni, sînt mădularele Mele. Un cap, un trup, un Hristos. El este deci Păstorul păstorilor. Toți păstorii depind de acest unic Păstor : iar oile cu păstorii lor sînt sub autoritatea acestui unic Păstor... Dacă în acest chip Hristos are în sine pe toți păstorii buni, pe unul singur îl recomandă cînd zice : Eu sînt Păstorul cel Bun ; (adică) Eu sînt, unul sînt, cu Mine toți (păstorii) sînt într-o singură unitate. Cine păstorește în afară de Mine, împotriva Mea păstorește»¹⁸.

În al doilea rînd, Fericitul Augustin socotește că pretenția ereticilor și schismaticilor de-a se curăți Biserica de păcătoși, ca să nu-i fie alterată sfințenia prin delicturile acestora, este o pretenție absurdă. Toți cei ce nutresc asemenea gînduri au uitat de cuvintele Mîntuitorului, Care a zis : «Nu cei sănătoși au nevoie de doctor ci cei bolnavi» (Matei IX, 12). Biserica este sfîntă prin Întemeietorul ei și prin scopul sfînt pe care-l urmărește : sfințirea membrilor ei. Deci nu Biserica se sfințește prin credincioși, ci credincioșii prin Biserică. Creștinii pot uneori să aibă

16. Idem, *Sermo CCLXVIII*, 4 ; P.L., XXXVIII, 1233—1234.

17. Idem, *Sermo LXXVI*, 1 ; P.L., XXXVIII, 479.

18. Idem, *Sermo CXXXVIII*, 5 ; P.L., XXXVIII, 765.

alunecări de la credință și, în cazul acesta, ei se pot vindeca numai în Biserică, iar nu în afara ei. Iată cum sfătuiește episcopul de Hippo pe păstoriții săi: «Domnul nostru Iisus Hristos, Care a pățimit pentru noi și a înviat, este Capul Bisericii și trupul Lui este Biserica, iar sănătatea acestui trup constă în unirea membrilor în legătura aceleiași dragoste. Dacă dragostea (unui mădular) se răcește, el devine un mădular bolnav al trupului lui Hristos. Dar cel care a preamărit pe Hristos este atît de puternic, pentru a vindeca aceste membre infirme, dar cu condiția ca ele să nu fie scoase afară din Biserică printr-un exces de necredință, ci să rămână unite de acest trup pînă la vindecarea lor definitivă.

Într-adevăr, atît timp cît membrele rămîn unite de trup, nu trebuie să dispere pentru sănătatea lor, dacă se despart însă nu mai este posibilă nici îngrijirea, nici vindecarea»¹⁹, fiindcă «...dacă de trupul omenesc se îndepărtează un oarecare mădular, o mină, un deget, un picior, îl urmează ceva din suflet pe mădularul tăiat? Cît timp era în trup, el avea viață, după ce s-a tăiat l-a părăsit viața. Așa este și cu omul creștin cît timp trăiește în trup (în Biserică); despărțindu-se de el va deveni, ca ereticii, mădular tăiat și nu-l urmează Duhul. Voi să trăiți cu Duhul Sfînt, atunci păstrați dragostea, iubiți adevărul, respectați unitatea cu care ajungeți în veșnicie»²⁰.

Din exemplele de mai sus s-a putut constata că Fericitul Augustin are permanent în conștiința sa marea răspundere ce i s-a încredințat din partea Mîntuitorului prin hirotonirea în treapta episcopală. Turma peste care a fost rînduit trebuia întărită în credința că Biserica lui Hristos e numai una, care cuprinde pe toți creștinii care mărturisesc adevărata învățătură a Bisericii. El s-a preocupat în predicile sale nu numai să le atragă atenția și să-i îndrume pe ascultătorii săi cu privire la misiunea pe care o au de îndeplinit în calitate de membrii ai Bisericii și să-i ferească de orice tendință de dezbinare; ci el s-a preocupat în mod activ și să readucă în sînul Bisericii pe cei răzvrățiți. În această misiune el și-a consacrat întreg talentul său oratoric, animat de dragostea nețărmurită de a-i vedea și pe aceia mîntuiți, și a preconizat și unele principii în acest scop.

PRINCIPIILE PRECONIZATE PENTRU READUCEREA ERETICILOR ȘI SCHISMATICILOR ÎN SINUL BISERICII

Fericitul Augustin și-a dat seama că readucerea ereticilor și schismaticilor în sînul Bisericii e o problemă foarte dificilă și comportă o mare cheltuială de energie, ca și multă înțelepciune și prudență creștină. Dar însuflețit de marele adevăr în slujba căruia se afla, el n-a precupețit nici o clipă în lupta sa pentru realizarea acestui ideal sfînt.

Cea mai grea piedică pe care o avea de înfrînt pentru readucerea ereticilor și schismaticilor în cadrul Bisericii erau slava deșartă și mîndria acestora, datorită cărora aceștia se socoteau drepti și sfînți și, în consecință, Biserica adevărată. Iată cum îi prezintă episcopul de Hippo pe aceștia într-una din predicile sale. «Noi sîntem sfînți — zic ei — noi nu vă purtăm sarcinile voastre, noi nu vrem să comunicăm cu voi. Ah! Ei duc o povară cu mult mai grea; poverile împărțirii, poverile dezbinării, poverile schismei, ale ereziei, ale dovezilor false și ale acuzațiilor calomnioase. Aceasta e o povară apăsătoare, pe care noi am căutat și vom căuta

19. Idem, *Sermo*, CXXXVII, 1; P.L., XXXVIII, 754.

20. Idem, *Sermo* CCLXVII, 4; P.L., XXXVIII, 1231.

să o descărcăm de pe umerii fraților noștri. Ei țin la aceste poveri, ei nu vor să le micșoreze, pentru că prin intermediul acestor poveri s-au ridicat»²¹.

Pentru a le înfringe această mindrie nejustificată, Fericitul Augustin n-a conțenit să le prezinte într-o lumină sumbră adevărata lor icoană, pe care o ilustrau chiar faptele lor. «A nega prin fapte înseamnă a fi orgolios, înseamnă a face schisme, înseamnă a-și pune nădejdea nu în Dumnezeu ci în oameni. Prin aceste fapte se neagă Hristos pentru că Hristos iubește unitatea»²².

După cum reiese din predicile sale Fericitul Augustin a utilizat următoarele principii pe temeiul cărora urmează să se restabilească unitatea Bisericii.

a) *Mărturisirea credinței Bisericii adevărate* care singură asigură unitatea. Fericitul Augustin, ca și Sfântul Ioan Hrisostom, mărturisește cu toată convingerea, că reprimirea ereticilor și schismaticilor în sânul Bisericii e posibilă numai dacă aceștia acceptă să mărturisească credința cea adevărată a Bisericii și dacă părăsesc învățăturile lor greșite. La aceasta îi obligă dragostea față de adevăr. «Fiți frați cu noi, pentru a avea aceeași moștenire cu noi... Să facem să cadă peretele greșelii, ca să fim împreună. Răcunoașteți în mine pe fratele vostru și eu vă voi răcunoaște pentru mine însumi frați, dar prin excluderea întregii schisme, a întregii greșeli, a tuturor disensiunilor. Renunțați la toată cearta și veți fi toți ai mei... Pentru mine, dacă reveniți din erorile voastre, eu consimt să fiu al vostru. Să facem deci să dispară eroarea, care ne desparte ca un perete al contradicției și al divizării și atunci fiți frații mei, ca și eu să fiu al vostru și ca noi împreună să aparținem celui care este Domnul vostru și al meu»²³.

b) *Apropierea frățescă deeretici și schismatici*. Pentru readucerea celor despărțiți de Biserică la sânul acesteia, Fericitul Augustin îndeamnă pe păstoriții săi să se apropie de aceștia cu blîndețe, să le arate greșelile și din atitudinea lor să reiasă, că nu urmăresc alt scop, decît să-i facă părtași și pe ei la mîntuire, care nu se cîștigă decît în Biserică. Iată cum se exprimă Fericitul Augustin: «Dar ei ne zic: Dacă noi nu sîntem în adevăr, pentru ce ne căutați? La această întrebare noi le răspundem: Noi vă căutăm, cu toate că sînteți în neadevăr, pentru a vă sustrage de la nedreptatea voastră. Noi vă cercetăm, deși sînteți pierduți, pentru a ne buoura de-a vă fi găsit. Noi ne zicem nouă înșine: Unul din frații noștri era mort și noi l-am readus la viață, el era pierdut și noi l-am aflat (Luca XV, 32)»²⁴.

c) *Convocarea unor sinoade în vederea restabilirii unității Bisericii*. Pentru readucerea ereticilor și schismaticilor în sânul Bisericii, pe temeiul dragostei creștine față de adevărul revelat, Fericitul Augustin a socotit că e necesar ca, în prealabil, problema învățăturilor deosebitoare să fie soluționată în cadrul unor sinoade, și el a făcut tot ceea ce a fost cu putință, ca să ajungă măcar cu donatiștii la acest rezultat. «Noi nu căutăm să evităm discuția în predica rostită în fața credincioșilor din Cartagina, înainte de discuțiile cu donatiștii, ce au avut loc în anul 411, dimpotrivă, noi insistăm ca ea să aibă loc, ca, în sfîrșit, după ce le vom demonstra că noi sîntem posesorii moștenirii (apostolice) să o putem împărți cu ei»²⁵.

d) *Autoritatea Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții în rezolvarea contradicțiilor or doctrinare*. Fericitul Augustin stabilește ca un principiu hotărîtor că adevărurile

21. Idem, *Sermo CLXIV*, 10; P.L., XXXVIII, 699—900.

22. Idem, *Sermo CLXXXIII*, VI, 10; P.L., XXXVIII, 991.

23. Idem, *Sermo CCCLVIII*, 4; P.L., XXXIX, 1588.

24. Idem, *Epistola CLXXXV*, X, 43; P.L., XXXIII, 811.

25. Idem, *Sermo CCCLVIII*, 4; P. L., XXXIX, 1588.

de credință care sînt puse în discuție de către aceia care au decăzut de la adevărata credință sau au fost adăugate ca înnoiri, să fie corectate în lumina învățaturii Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, cele două izvoare ale Revelației, dacă le recunosc și cei care s-au desprins din unitatea Bisericii. Iată cum se exprimă Fericitul Augustin în această problemă: «Dar care autoritate — ne întreabă el — ne va determina să credem că Hristos s-a născut dintr-o femeie? Eu le răspund: Autoritatea Evangheliei, care a fost predicată și se predică pe întreaga suprafață a pămîntului. Ea este adevărul, care a fost crezut peste tot pămîntul, pe care cei orbi se forțează să-l pună în discuție. Ei caută să orbească și pe alții, ei nu văd ceea ce ar trebui să le izbească ochii, pentru că ei caută să distrugă obiectul credinței noastre. Dar iată ce ne răspund: Nu ne opuneți autoritatea universală (adică faptul că Biserica s-a răspîndit peste tot pămîntul), noi nu vrem ca judecător decît Scriptura»²⁶.

e) *Curajul și sinceritatea*. Fericitul Augustin recunoaște, că nu este tocmai ușor pentru ierarhia ereticilor și schismaticilor ca să revină în unitatea Bisericii, pentru că adepții lor ar putea să se revolte împotriva acestora, din pricina erorii în care i-au aruncat. Totuși, el le recomandă să dea dovadă de curaj și sinceritate creștină. Iată cum exprimă aceasta: «Ei se tem de dispreț, ei se tem de slăbiciunea omenească și nu se tem de adevărul invincibil. Ei se tem ca cineva să nu vină și să le zică: De ce ne-ați înșelat, de ce ne-ați mințit, de ce ne-ați debitat atîtea calomnii și minciuni? Dacă ei s-ar teme de Dumnezeu, ar trebui să răspundă: A se înșela (cineva) e o urmare a slăbiciunii umane, dar e o răutate diabolică a persevera cu încăpăținare în greșeală. Fără îndoială, ar fi cu mult mai bine ca cineva să nu se înșele niciodată... Noi v-am înșelat, pentru că noi am fost înșelați primii, noi am propovăduit eroarea pentru că am crezut în cei care ne-au predicat-o. Să zică deci adepților lor: Noi am urmat împreună căile erorii, să revenim împreună pe căile adevărului. Noi v-am fost conducători spre prăpastie și voi ne-ați urmat cînd vă conduceam spre abis; urmați-ne acum, ca să vă readucem la Biserică. Dacă ei ar putea spune aceasta, ei ar vorbi, fără îndoială, unor oameni, care se vor indigna și căroro le vor trezi minia, dar care ar sfîrși prin a se calma și prin a iubi mai tîrziu unitatea»²⁷.

f) *Iubire frățescă sinceră*. În afară de actul de curaj și sinceritate creștină de care trebuie să dea dovadă ereticii și schismaticii pentru refacerea unității Bisericii, Fericitul Augustin ne încredințează că mai este necesară și o atitudine plină de dragoste, lipsită de orice sentiment de ură și de orgoliu, pe care s-o arate clerul și credincioșii Bisericii față de aceia care, părăsind eronatele învățături, se întorc în sînul unității Bisericii. Iată cum sfătuiește Fericitul Augustin pe păstorii săi să se comporte în această binecuvîntată împrejurare: «În ceea ce ne privește, frații mei, să fim cu răbdare în privința lor. Ochii pe care vrem să-i vindecăm sînt inflamați și tumefiați. Eu nu zic că trebuie să renunțăm de a-i trata, dar să nu provocăm prin insulte amărăciuni mai mari; să-și dea seama de modestia conduitei noastre și să nu triumfăm printr-o victorie orgolioasă. Nu i se cuvine unui slujitor al Domnului disputa, zice Apostolul (Pavel), ci trebuie să fie moderat cu toată lumea, capabil să instruiască, să aibă răbdare, să certe cu modestie pe cei care se opun adevărului, în speranța că Dumnezeu, pentru a-i face să-L cunoască, le va

26. Idem, *Sermo LI*, III, 4; P.L., XXXVIII, 335.

27. Idem, *Sermo CLXIV*, X, 11; P.L., XXXVIII, 901-902.

da într-o zi duhul pocăinței, ca în felul acesta să iasă din cursele diavolului, care-i ține captivi sub voința sa (II Tim. II, 24)... Suportați-i deci cu răbdare în măsura în care sînteți sănătoși. Fiindcă cine este perfect sănătos? Cînd Împăratul dreptății va ședea pe tron, cine s-ar putea lăuda că are inima (curată) și cine din lume se poate lăuda că este fără păcat?»²⁸.

Fericitul Augustin nu uită să înfățișeze în practica sa ascultătorilor săi și foloasele duhovnicești, pe care le pot avea trăind în unitatea Bisericii atît ereticii și schismaticii convertiți cît și Biserica însăși²⁹.

Fericitul Augustin îi îndeamnă, cu toată căldura sufletului său, să se întoarcă la unitatea Bisericii, prin cuvintele: «Eu vă îndemn și vă implor... iubiți această Biserică; iubiți pe Bunul Păstor, pe acest mire strălucitor de frumusețe care nu înșeală pe nimeni și care vrea sincer ca nimeni să nu piară»³⁰.

Un alt fruct ce va rodi pe arborele unității creștine va fi pacea. Pentru Fericitul Augustin pacea este cel mai de seamă bun, pe care trebuie să-l iubească atît Biserica cît și statul. Iată cum Fericitul Augustin, preamărind pacea, îndeamnă la promovarea ei: «Să iubim pacea pe care orice om, savant sau ignorant, o consideră de preferat discordiei. Să îndrăgim și să păstrăm unitatea. Iată ce ne poruncesc conducătorii de popoare, iată ce ne poruncește Iisus Hristos, fiindcă atunci cînd principii poruncesc binele, Hristos este Cel care poruncește prin intermediul lor. El ne imploră prin Apostol ca să vorbim toți aceeași limbă, să îndepărtăm de la noi toate felurile de dezbinare, ca să nu zicem: Eu sint al lui Pavel... iar eu al lui Apollo, iar eu al lui Petru, ci toți să spunem împreună: Noi sîntem ai lui Iisus Hristos, fiindcă Iisus Hristos nu se împarte»³¹.

Strădania — de peste 15 ani — a episcopului de Hippo de a readuce în sînul Bisericii măcar pe schismaticii donatiști n-a avut un rezultat pozitiv. Deși la Sinodul de la Cartagina (411), prezidat de senatorul Marcellinus, Fericitul Augustin a reputat o victorie asupra donatiștilor, totuși mare parte dintre aceștia au continuat să rămînă neînduplecați, refuzînd unirea. Dar nici în urma acestei situații el nu și-a pierdut speranța într-o revenire a donatiștilor în sînul Bisericii.

Pentru a sublinia iubirea frățească față de donatiști și, totodată, dorința sa sinceră pentru curmarea disensiunilor și pentru restabilirea liniștei și a păcii, Fericitul Augustin întreprinde o acțiune care, în limbajul zilelor noastre, poate fi socotită ca o acțiune ecumenică. E vorba de propunerea făcută donatiștilor de a se înceta cu discuțiile, care sapă și mai adînc prăpastia dezbinării și să accepte o colaborare cu privire la problemele care frămîntau viața popoarelor acelor timpuri. Iată cum se exprimă el în această problemă, după Sinodul din 411: «Eu le-am spus că pentru binele păcii ar putea să fie doi frați episcopi în aceeași biserică, fiindcă înțelegerea dintre frați e cel mai de preț lucru. Cu toate că nu pot fi doi episcopi (în aceeași Biserică), am zis ca ambii să aibă scaun în aceeași Biserică; unul în scaunul episcopal iar celălalt ca pelegrin; unul în scaunul episcopal, celălalt în scaunul eretic; ca doi colegi să șadă și ambii să prezideze alternativ unul o adunare, celălalt cealaltă adunare»³². Dar o asemenea propunere, nefiind acceptată de donatiști, a rămas în stadiul unui deziderat, ce s-a actualizat abia în zilele noastre.

28 *Ibidem*, col. 902. 29. Fer. Augustin, *Sermo XLVII*, XV, 28; P.L., XXXVIII, 314.

30. *Idem*, *Sermo CXXXIX*, 10; P.L., XXXVIII, 769.

31. *Idem*, *Epistola CV*, III, 11; P.L., XXXIII, 400.

32. *Idem*, *Sermo CCCLIX*, 5; P.L., XXXIX, 1594.

Forma și stilul predicii în care Fericitul Augustin tratează despre unitatea Bisericii. — Cît privește forma și stilul acestor cuvîntări, se poate constata că, deși marele predicator a fost înainte de convertire unul din cei mai vestiți retori ai timpului și un teoretician al predicii, elocința sa nu-și trage seva din artificii retorice, ci dintr-o expunere clară, însuflețită și familiară, presărată ici și colo cu figuri de stil adecvate conținutului și puterți de înțelegere a modestului său auditoriu. De asemenea, s-a ferit de retorism pentru ca să nu fie acuzat de adversari că adevărurile evanghelice pe care le propovăduiește în scopul unității Bisericii, ar deveni palide fără un veșmînt retoric. Prin urmare, în elocința augustiniană «nu se află nici o expresie tehnică, nici o reminiscență din Cicero sau Quintilian, nici un retorism, ci numai rezultatul experienței personale, exprimat într-un stil simplu și familiar»³³.

În toate cuvîntările în care tratează despre unitatea Bisericii, Fericitul Augustin pornește de la un text biblic, pe care-l comentează, aducînd în același timp cu deosebită abilitate argumente scripturistice și logice în sprijinul ideii anunțate în tema predicii. Apoi roagă pe ascultători să-i acorde toată atenția, ca să poată înțelege învățătura ce le-o propovăduiește; îi îndeamnă să se roage împreună cu el, ca Dumnezeu, prin lucrarea Duhului Sfînt, să-i dea putere de-a pătrunde sensurile adînci ale textului ce părea mai dificil de interpretat. Trecea, apoi, la îndemnul ca păstoriții săi să pună în practică adevărurile expuse. Predica se încheie cu o rugăciune.

Tonul acestor cuvîntări nu e afectat, uneori e tonul unei conversații familiare. Dar alteori, cînd e vorba să combată falsitatea celor care învață altceva decît Biserica, primejduind unitatea acesteia, se inflăcărează și în cuvinte clare descoperă adîncurile de taină ale unității vieții creștine, ca apoi să se coboare la îndemnuri frățești, izvorîte din dragostea neîfărmurită pentru ascultătorii săi, ca aceștia să păstreze cu sfințenle această unitate.

Mai ales pentru readucerea donatiștilor în unitatea Bisericii, Fericitul Augustin a făcut uz de toate resursele geniale sale elocințe. «Pentru ca să învingă rezistența acestor adversari și pentru a-i cîștiga iarăși pentru Biserică, el a voit nu numai să-i convingă rațional, ci să le trezească și adînci rezonanțe afective, să le miște inimile și să le determine voința spre a se reîntoarce în unitatea Bisericii»³⁴.

În concluzie, se poate afirma că predicile Fericitului Augustin, închinete acestor probleme, sînt mai mult convorbiri familiare clare și însuflețite cu păstoriții săi, izvorîte din dragostea sa neîfărmurită pentru unitatea vieții creștine și din interesul lui pentru mîntuirea tuturor creștinilor.

Fericitul Augustin model de predicator al unității Bisericii. — Concepția Fericitului Augustin despre unitatea Bisericii, așa cum el a expus-o și a apărât-o atît de la înălțimea amvonului cît și prin exemplul vieții sale, principiile pe care le-a preconizat pentru refacerea unității Bisericii, îl impun ca model de predicator al unității Bisericii.

Dacă în secolul al IV-lea și la începutul secolului al V-lea, se rupseseră de Biserică doar cîteva comunități, mai tîrziu, prin Schisma din 1054 și Reforma din secolul al XVI-lea, s-au despărțit de Biserica cea una și Ortodoxă, Biserici și

33. A. Comeau, *La Rhétorique de Saint Augustin d'après les Tractatus in Ioannem*, Paris, 1930, p. XIX.

34. *Ibidem*.

confesiuni creștine, care învață, unele dintre ele, cu totul altceva decât Biserica primelor veacuri, și care pretind, fiecare în parte, că profesază și urmează adevărata învățătură evanghelică. În timpul nostru e adevărat că s-a realizat unul din principiile hotărâtoare stabilite de Fericitul Augustin în soluționarea problemei restabilirii unității Bisericii prin aceea că confesiunile creștine nu se mai combat între ele, ci colaborează în Mișcarea ecumenică la soluționarea problemelor care frământă în actualitate creștinătatea, străduindu-se totodată să ajungă la unitatea în credință, disciplină, morală și cult.

Pentru Fericitul Augustin, ca și pentru Sfinții Apostoli, Biserica este Trupul tainic al Mântuitorului Iisus Hristos care este Capul ei, iar creștinii mădulele Sale. În acest organism haric trebuie să trăiască în deplină activitate și armonie, pentru că numai în cadrul Bisericii se revarsă bogăția de daruri ale Duhului Sfânt și numai în Biserică se obține mântuirea.

*

Pe fundamentul acestei învățături, Fericitul Augustin ca și Sfântul Ioan Hrisostom și-a elaborat aceste principii ce pot fi urmate de predicatorii de astăzi în această problemă.

— Restabilirea unității Bisericii este posibilă numai dacă confesiunile creștine acceptă să mărturisească aceeași învățătură de credință a Bisericii, una și nedespărțită a primelor veacuri. Faptul că fiecare confesiune creștină mărturisește pe Iisus Hristos ca temelie a credinței nu e suficient pentru unitatea vieții creștine, ci este necesară și mărturisirea aceleiași credințe pe care El a încredințat-o Bisericii Sale. «Necredincioșii și nelegiuiții, dușmani ai numelui lui Hristos, ca să nu creadă, văzînd pe diverși ațîțători la erezii și schisme recrutînd în jurul lor cete de oameni pierduți, că împărăția lui Hristos (Biserica) s-a împărțit împotriva Lui, Mîntuitorul zice: «Cine nu este cu Mine împotriva Mea este și cine nu adună cu Mine risipește» (Matei XII, 30). El n-a zis: Cine nu este înrolat sub numele Meu sau sub semnul exterior al sacramentului Meu, ci: «Cine nu-i cu Mine este împotriva Mea». El n-a zis: Cel ce nu adună în numele Meu, ci: «Cel ce nu adună cu Mine risipește». Împărăția lui Iisus Hristos nu este deci divizată împotriva Lui, dar oamenii se sforțează de-a diviza ceea ce Iisus Hristos a răscumpărat cu sîngele Său»³⁵.

— În vederea refacerii unității Bisericii, toate confesiunile creștine trebuie să recunoască de întemeietor al Bisericii pe Mîntuitorul Iisus Hristos și, prin urmare, să renunțe de-a mai așeza la temelie Bisericii persoane omenești, fiindcă nici Petru, nici Luther, nici Calvin, etc. nu s-au răstignit pentru mîntuirea noastră, ci numai Iisus Hristos, Care este același în veci, nu se împarte și nici nu se schimbă.

— Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție să fie recunoscute ca autoritatea supremă în materie de lămurire a adevărilor de credință și cînd e vorba a stabili netemei-nicia învățăturilor profesate de aceia care s-au îndepărtat de la unitatea Bisericii. Fericitul Augustin recomandă cele două izvoare ale Revelației divine, întrucît acestea sînt invocate și de cei care s-au desprins din unitatea Bisericii.

— Adevărurile de credință puse în discuție să fie aprofundate, corectate, lămurite și propovăduite atît prin predică cît și în cadrul unor conferințe special-convocate în acest scop.

— La temelie discuțiilor trebuie să fie așezată dragostea frățescă de-a sluji dezinteresat adevărul evanghelic și idealul unității în credință a creștinătății. În

35. Fer. Augustin, *Sermo LXXI*, II, 4; P.L., XXXVIII, 446.

felul acesta, ambițiile personale, vanitatea, slava deșeartă și alte interese pur omenști nu vor avea ce căuta în cadrul acestor discuții, ce trebuie să fie izvorite numai din dorința sinceră de-a afla și propovădui adevărul revelat și propovăduit de Biserica cea una și nedespărțită.

— Sinceritatea este unicul mijloc pentru recunoașterea erorilor și pentru revenirea în sinul unității creștine. Fericitul Augustin reprezintă credința că, slujind cu sinceritate adevărurile evanghelice, creștinii nu vor mai fi zguduți de frământări religioase, ce duc la fărâmițarea Bisericii și astfel ei vor promova bunăvoirea în lume și pacea — bunul cel mai de preț al omenirii —, căreia îi închină adevăratele immuri în cuvântările sale.

— Virtutea esențială a predicatorilor creștini, trebuie să fie zelul veritabil de apostol, pe care l-a dovedit episcopul de Hippo în trăirea și propovăduirea Evangheliei, dar mai ales în slujirea unității Bisericii. «Când vorbesc, când îmi fac datoria mea, voi gândiți-vă la pierderea voastră. Și care e voia mea, urarea mea, dorința mea? Pentru ce (este) cuvântul meu? Pentru ce prezența mea în acest amvon, pentru ce viața mea, dacă nu pentru ca noi să trăim împreună cu Iisus Hristos? Dorința mea, cinstea mea, gloria mea, bucuria mea, bogăția mea aceasta este»³⁶.

— Sfinții Părinți ai veacului de aur al predicii creștine au accentuat adevărul că la temelia unității Bisericii trebuie să stea aceeași învățătură de credință, una și nedespărțită a primelor veacuri creștine. Fericitul Augustin subliniază nefcetat ideea că numai pe baza acestei unități în credință, Biserica va putea să contribuie la rezolvarea problemelor pe care le ridică realitățile vremii. De aceea, urmînd recomandărilor Sfinților Părinți, în acțiunea pentru refacerea unității creștine urmează mai întîi să fie înlăturate cauzele care făceau ca diferitele confesiuni creștine să se combată între ele, devenind astfel posibilă colaborarea dintre ele la soluționarea marilor probleme cu care luptă veacul nostru. În stadiul următor se impune dialogul teologic interbisericesc, pornind de la concepția că unitatea Bisericii nu se poate reface decît pe temeiul aceleiași credințe mărturisită de Biserica cea una și nedespărțită a primelor veacuri creștine, așa cum au învățat Sfinții Părinți.



³⁶ *Idem, Sermo VIII, c. 11, CXXXVIII, 108.*

CUPRINSUL TEOLOGIC AL «INVĂȚĂTURILOR LUI NEAGOE BASARAB»*

De mai bine de o sută de ani de când și-au făcut intrarea în circuitul public prin grija lui Ioan Eclesiarhul¹, care le-a tipărit la 1843, *Invățăturile* lui Neagoe Basarab n-au conținut a da naștere la discuții și controverse în care s-au angajat nume ilustre, românești și străine, care le-au cercetat și au dat la iveală o întreagă literatură asupra lor. Două lucruri se impun celui care parcurge astăzi această literatură: mai întâi, în problema autenticității, care a constituit pînă acum marea problemă a *Invățăturilor*². Cu toate luminile care s-au adus în ultima vreme și care îl impun pe Neagoe drept autor, discuțiile se vor putea relua la nesfârșit — alternînd apărarea cu contestarea — sub aspectul problemei dacă Neagoe și-a scris singur opera, sau a avut un colaborator teolog căruia i-a dictat, cu care a discutat, căruia i-a indicat ce texte din lucrările cunoscute de el să copieze și unde anume

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

1. *Invățăturile bunului și credinciosului domn al Țării Românești Neagoe Basarab către fiul sau Teodosie*, îndreptate de sfinția Sa părintele Ioan eclesiarhul curții, București, 1843 (în litere chirilice). *Invățăturile* au fost scrise în limba de cultură de la începutul secolului al XVI-lea, adică slavona. Traducerea în românește s-a făcut la mijlocul secolului al XVII-lea de către un traducător necunoscut. Ioan Eclesiarhul tipărește, după părerea lui Hașdeu cu intervenții barbare în limba originalului, această traducere românească, rămasă totuși pînă azi textul de referință al *Invățăturilor*.

Hașdeu, fără să cunoască ediția lui Ioan Eclesiarhul, tipărește și el, după același manuscris din biblioteca lui Ștefan Cantacuzino (1714—1716), o parte din *Invățături* și anume, trei capitole, în «Arhiva istorică a României» (tom. I, partea II-a, 1865). Un al patrulea capitol a apărut în «Buletinul Instrucțiunii Publice» (I. 1865—1866), p. 76—80).

Nicolae Iorșa reproduce ediția lui Ioan Eclesiarhul, de data aceasta cu litere latine, sub titlul: *Invățăturile lui Neagoe-Voda (Basarab) către fiul său Teodosie*, Vălenii de Munte, 1910.

Ediția lui Ioan Eclesiarhul e reprodusă și de Th. Codrescu, dar numai partea a II-a, în «Uricariul» (vol. XXIV, 1895).

O versiune grecească după un ms. găsit la Mănăstirea Dionisiu din Atos, a publicat V. Green, cu traducere românească, sub titlul: *Invățăturile lui Neagoe Basarab, domnul Țării Românești 1512—1521*, București, 1942.

Versiunea slavă, alcătuită din fragmente după un manuscris descoperit în Biblioteca Națională a Bulgariei din Sofia, a fost publicată de prof. rus A. Lavrov: *Слова наказательный воеводы валашского юанна негоя к сыну теодосию* (Cuvinte de învățătură ale voievodului român Ioan Neagoe către fiul său Teodosie), St. Petersburg, 1904.

Versiunea slavă și traducerea ei în românește, după ed. Lavrov, în *Cronicile slavo-române din secolele XV—XVI*, publicate de Ioan Bogdan, ed. rev. și completată de P. P. Panaitescu, București, 1959, p. 275 ș. a.

Două fragmente inedite din textul slavon al *Invățăturilor* a publicat G. Mihăilă în «Romanoslavica», XIV, București, 1967.

Am avut la îndemînă și ediția critică a versiunii românești «completă și corectă» (dactilografată în două volume), text stabilit de Florica Moșil și Dan Zamfirescu.

2. D. Russo, *Chestiunea homerică a literaturii române*, în «Studii Critice», 1910, p. 1.

să le integreze în lucrarea sa. Asupra celorlalte aspecte, anume dacă opera este contemporană lui Neagoe și dacă reflectă ideile sale, orice contraargumentare valabilă pare în viitor exclusă.

În al doilea rând, fixînd aproape întotdeauna centrul de greutate al cercetărilor pe problema autenticității, această literatură a pierdut din vedere și atenția și interesul pentru ceea ce constituie de fapt marea valoare a *Invățăturilor*, anume conținutul lor. De cele mai multe ori s-a apelat la cuprinsul numai întrucît el putea servi ca argument intern «pro» sau «contra» autenticității. Numai în al doilea rând cuprinsul în sine a reținut atenția unui cercetător sau altul, fiecare reliefînd doar cîte un singur aspect din el. Astfel, Hașdeu s-a oprit asupra paralelismelor filologice și asupra izvoarelor³; Nicolae Bălcescu și Radu Rosetti asupra concepției militare⁴; C. Noica a vrut să sesizeze în ele un specific de gîndire românească⁵; P. P. Panaitescu s-a interesat în primul rînd de organizarea politică a țărilor române⁶; I. Chițimia a pus accentul pe problemele de cultură și de literatură comparată⁷; Petre Șt. Năsturel pe stilul pisanilor autentice care argumentează și în favoarea autenticității *Invățăturilor*⁸; Dan Zamfirescu pe partea de interes laic, iar din cel teologic în special pe isihasm⁹; Virgil Cîndea pe experiența diplomatică¹⁰; St. Ștefănescu pe gîndirea social-politică¹¹; I. D. Negrescu pe conținutul pedagogic¹² și așa mai departe.

Conținutul teologic n-a făcut pînă astăzi obiectul nici unei analize sistematice și complete. Teza de doctorat a Prof. T. G. Bulat se ocupă în general de personalitatea religioasă a lui Neagoe¹³, iar un articol al lui C. Noica se referă doar la o anumită problemă de spiritualitate cuprinsă în *Invățături*¹⁴. Prezenta lucrare în-

3. B. P. Hașdeu, *Cărțile poporane ale Românilor în sec. XVI*, București, 1897.

4. N. Bălcescu, *Puterea armată și arta militară de la întemeierea Principatului Valahiei pînă acum*, Iași, 1844; Radu Rosetti, *Istoria artei militare a Românilor*, București, 1947, passim (v. p. 615).

5. *Pentru o altă istorie a gîndirii românești*. În marginea *Invățăturilor* lui Neagoe Basarab, în «Saeculum», an. I, martie — aprilie 1934, p. 38—57.

6. *Invățăturile lui Neagoe Basarab. Problema autenticității*, «Institutul de Studii și Cercetări Balcanice», Seria Istorică, 8, București, 1946, p. 47.

7. *Considerații despre «Invățăturile lui Neagoe Basarab»*, în «Romanoslavica», VIII, 1963, p. 309 ș.u. La p. 334 face remarcă puținului interes de care s-a bucurat cuprinsul lor.

8. *Invățăturile lui Neagoe Basarab în lumina pisanilor de pe Biserică Mînăstirii de la Argeș*, în «Mitropolia Olteniei», XII (1960), nr. 1—2, p. 12.

9. Dan Zamfirescu a făcut o primă comunicare despre *Invățăturile lui Neagoe Basarab, problema autenticității*, la Asociația slaviștilor, la 15 ianuarie 1961, susținînd autenticitatea lor; ulterior a publicat comunicarea, îmbunătățită, în «Romanoslavica», VIII, 1963, iar studiul definitiv l-a inclus în volumul «*Studii și cercetări de literatură română veche*», București, 1967.

10. *Primul monument al experienței diplomatice românești medievale: «Invățăturile lui Neagoe Basarab»*, în vol. Virgil Cîndea, Dinu C. Giurescu și Mircea Malița, *Pagini din trecutul diplomației românești*, București, 1966, p. 100—113. Despre activitatea diplomatică vezi și: Dan Zamfirescu, *Un mare diplomat: Neagoe Basarab*, în «Lumea», nr. 33 (94), 1965; Manole Neagoe, *Despre politica externă a lui Neagoe Basarab*, în «Studii», nr. 4, 1966, p. 745—764.

11. *Cu privire la oglîndirea răscoalei condusă de Gh. Doja și a urmărilor ei în gîndirea social-politică a vremii*, în «Studii», nr. 5, tom. 17, 1964, p. 1117 ș.u.

12. *Despre «Invățăturile lui Neagoe Basarab»*, în «Revista de Pedagogie», XI, 7, 1962, p. 63 ș.u.

13. *Personalitatea religioasă a Voievodului Neagoe Basarab al IX-lea*, Scrisul Românesc, Craiova, f.a.

14. *Neagoe Basarab și treptele desăvîrșirii*, în «Universul Literar», din 11 mai 1940. O broșură de Ion D. Sandu, *Neagoe Basarab apărător și sprijinitor al ortodoxiei*, Sibiu, 1938, 23 p., are

cearcă mai ales să deschidă perspectiva unor cercetări mai ample asupra cuprinsului, asupra relațiilor cu alte opere similare, asupra originalității, asupra identificării și ponderei izvoarelor, asupra importanței *Invățăturilor* pentru principalele discipline teologice care se regăsesc în paginile lor și, în special, asupra locului ce trebuie să le fie conferit în istoria gândirii teologice românești.

Nicolae Iorga, deși nu face nici el o analiză teologică a lucrării, este cel care spune limpede că Neagoe «a fost cel dintâi scriitor bisericesc ridicat din mijlocul românilor»¹⁵. Nu este vorba, desigur, de a-l revendica pe Neagoe exclusiv ca scriitor bisericesc, dar relevându-l și ca scriitor bisericesc, figura lui va ocupa un loc cu atât mai mare în istoria culturii românești. Dar conținutul teologic¹⁶ nu poate fi nici el subestimat.

Analizată și din perspectivă teologică, opera capătă dimensiuni noi și atât de prețioase încât multora li se pare chiar de necrezut că la acea vreme s-a putut scrie o astfel de carte la noi¹⁷. Cultura religioasă românească trebuie s-o ia deci în considerare ca pe cel dintâi monument propriu de teologie dogmatică, de teologie morală și de spiritualitate creștină; ca pe prima colecție românească de rugăciuni și chiar ca pe o primă formă de nomocanon românesc¹⁸. E drept că aproape toți cercetătorii au scos în evidență și conținutul religios al *Invățăturilor*, dar aproape toți s-au oprit mai ales la textele morale, ascetice și mistice, iar unii reducându-le și pe acestea la niște împrumuturi pe care au ostenit mult să le identifice. Desigur că cercetarea obiectivă a operei îndrumază tocmai spre convingerea că aceste împrumuturi, oricât de întinse ar părea, se înscriu într-o viziune proprie și într-o gândire

doar referințe generale asupra daniilor și ctitoriilor lui Neagoe, fără să pătrundă în textul *Invățăturilor*.

15. N. Iorga, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a Românilor*, vol. II, ed. II, București, p. 138. Această afirmație e susținută de complexitatea, întinderea, nouțata și de unitatea cuprinsului variat teologic și laic, care fac din *Invățături* ceea ce toți cercetătorii numesc «primul tratat» românesc, i.e. că e vorba de diplomație, de pedagogie, de ceremonial (vezi Dan Simonescu, *Literatura românească de ceremonial*, București, 1939) fie de artă militară sau în general de «instituțiile Țării Românești» (Dan Zamfirescu, *op. cit.*, p. 69).

16. Pe temeiul conținutului teologic, adversarii autenticității au negat pe Neagoe drept autor; pe același temei, partizanii autenticității au conchis că autorul nu putea fi decât Neagoe, deoarece reflectă curentele teologice ale vremii, ceea ce n-ar fi făcut un autor din secolul al XVII-lea. Ne vom referi la cei dintâi. Neagoe era la curent cu problemele teologice și era firesc să fie. N. Iorga crede că a stat printre călugării cărturarilor de la Bistrița, cunoscând toată Scriptura, tilculri ale ei și diferite *Hronografe*. Avea veleități de bazileu; e pictat ca bazileu cu coroană de aur pe cap, și ca și el scrie sfaturi de cîrmurel (N. Iorga, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a Românilor*, vol. II, ed. II, București, 1929, p. 138—139). Tot N. Iorga îl numește din pricina aceasta «domn cu apucături împărătești» (*Istoria literaturii române pină la 1868*, București, 1904, p. 53). Autori de astfel de învățături mai sînt și alții, înainte și după Neagoe. Și mitropolitul Petru Movilă scrie sfaturi fratelui său Moise Movilă, domnul Moldovei (P. P. Panaitescu, *Petru Movilă și Români*, București, 1939).

Partizanii neautenticității îl numesc totuși pe «autorul anonim», *erudit*, *cleric învățat*, *pătrunzător*, etc. (P. P. Panaitescu, *Invățăturile lui Neagoe...*, București, 1946, p. 25, 62, 65, 68).

Cît privește prezența isihasmului în *Invățături* acesta ar putea indica nu un monah autor, ci dimpotrivă, căci deși autorul, Neagoe, e adînc informat, el e numai informat; nu e practicant.

17. Sub raportul cuprinsului, *Invățăturile* ar fi fost tot atât de noi și pentru cinci zeci de ani mai tîrziu, cum le situează la un moment dat P. P. Panaitescu (*Autenticitatea Invățăturilor lui...*, în «Convorbiri Literare», LXXVII, 7, 1944, p. 738), și chiar pentru o sută de ani mai tîrziu, cum crede tot P. P. Panaitescu (*Invățăturile...*, p. 66).

18. Neagoe are pagini originale despre Judecată, despre sfatul înainte de judecată, despre opinia poporului și atitudinea judecătorului etc. Vezi ed. V. Grecu, p. 89, 125, 127, 139.

personală a autorului, împreună cu care unitatea cărții, planul ei, scopul ei, sînt contribuția sa incontestabilă.

De aceea, apreciind *Invățăturile*, vom avea în vedere textul lui Neagoe în întregime, socotind împrumuturile nu simple, întîmplătoare și nesemnificative copieri, ci exemplificări care s-au impus gîndirii lui și, în măsura în care ele sînt sau vor fi identificate, adevărata lor paternitate nu va diminua cu nimic concepția, gîndirea, preocuparea teologică a lui Neagoe.

Cît despre partea întii, în care abundă culegerile din Vechiul Testament, ea este, în mare parte, evident concepută ca o antologie de texte «ad usum delphini» din viața regilor, ale căror exemple Teodosie trebuie să le urmeze, sau să le evite. Din acest punct de vedere, ne găsim aici în fața primei antologii tematice românești.

Neagoe cunoștea, pe lîngă română, cel puțin două limbi străine: slavona și greaca¹⁹. A călătorit la Constantinopol și a fost «ctitor mare a toată Sfetagora», după cum spune Gavril Protul în *Viața lui Nifon*²⁰. A fost ctitor și la Constantinopol, unde a acoperit biserica patriarhală cu plumb, precum și la Sinai și la Ierusalim. A călătorit, de asemenea, în Apus, cel puțin în părțile Ungariei, după cum reiese din corespondența sa cu sibiieni²¹. Că era un om luminat, o «personalitate rafinată», cum zice Prof. T. G. Bulat²², o spune și faptul că a trimis soli diplomați în 1519 chiar la papa Leon al X-lea, cu care a intenționat o alianță perpetuă împotriva turcilor. Trimite adesea soli la Veneția, cu care are schimburi comerciale și ține la curte un medic străin, pe Hieronim Raguzanul²³. Nu trebuie ignorat însă nici faptul că în arel apus spre care, concomitent cu răsăritul, își întindea antenele, trăiau în acea vreme și scriau Luther, Erasm, Machiavelli, mari moralști, scriitori și reformatori și că mijloacele de informație erau destul de avansate, încît ceea ce se întîmplă acolo putea fi cunoscut și la noi.

Contactul lui Neagoe cu cultura vremii este indiscutabil și multilateral. Nicolae Iorga vorbește de «cîrturăria lui Neagoe»²⁴. De la căderea Constantinopolului sub turci trecuseră abia 60—70 de ani și chiar dacă despre dispersarea spre nord, pînă la noi, a rămășițelor bizantine, se exprimă destule îndoieli, legăturile noastre cu Atosul n-au încetat. Se afirmă chiar mutarea, încă din secolul al XV-lea a multor călugări atoniți în țările române, din cauza lipsei sprijinului de la Constantinopol și a unei decăderi a Atosului²⁵. S-au strămutat la noi în țară și unii bulgari și sirbi oprimați de turci, aducînd cu ei sbornice, cărți de cult, vieți de sfinți și acea mult discutată literatură bogomilică²⁶. Contactul cu isihasmul se va fi făcut și direct la

19. D. Russo spune că Neagoe nu știa grecește, dar știa slavona; Petre Șt. Năsturel susține că avea cunoștințe de greacă, dar îndoielnice, (*op. cit.* p. 13); P. P. Panaitescu afirmă că știa grecește. Ucenic al Sfîntului Nifon, după cum spune Gavril Protul (Ed. Tit Sîmedrea, p. 16), înconjurat de călugări greci, adesea călător la Constantinopol, e greu de admis că nu știa grecește. Slavona era limba cancelariilor.

20. Ed. București, 1888, p. 98—99.

21. Publicată în Hurmuzaki, *Documente*, XV, I, p. 287, cf. P. P. Panaitescu, *Invățăturile...*, București, 1946, p. 11.

22. *Personalitate religioasă...*, p. 3.

23. N. Iorga, *Două documente raguzane*, în «Arhiva», IX, 1898, p. 66—69.

24. *Istoria literaturii religioase a Românilor pînă la 1688*, București, 1904, p. 52—53.

25. Al. Elian, *Moldova și Bizanțul în secolul al XV-lea*, în vol. «Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare», culegere de studii, ed. de Academia Română, București, 1964, p. 167.

26. Cf. Milan Șesan, *Teologia ortodoxă în secolul al XV-lea*, în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 11—12, p. 730.

Atos, prin vizite, dar și prin aceste migrațiuni dinspre sud spre noi și, bineînțeles, prin manuscrise. Nu este exclus ca Neagoe să se fi interesat în primul rînd de scrierile împăraților bizantini, fie de cele militare și parenetice, fie de cele teologice, care și-au găsit ecoul în *Invățăturile* sale. Că Neagoe era un cititor atent al literaturii vremii o mărturisesc chiar operele pe care le citează, sau numai le folosește fără să le citeze. Operele Sfinților Ioan Gură de Aur, Efrem Sirul, Simion Monahul, *Viața Sfintului Varlaam și Ioasaș, Fiziologul, Alexandria* sînt lucrări citate și identificate, dar informația lui, după propriile texte, se arată a fi mult mai bogată.

Că la cancelaria domnească era o mare activitate culturală se poate înțelege și din prezența unui număr impresionant de grămăticici, dieci, logofeți²⁷, ceea ce înseamnă că se poate aprecia epoca lui Neagoe ca o epocă de renaștere culturală și spirituală, căreia *Invățăturile* îi sporesc dimensiunile.

P. P. Panaitescu vorbește de «scumpătatea izvoarelor» privitoare la cultura personală a lui Neagoe, opinînd pentru o cultură de boier și nu pentru una de domn, pentru că era ridicat dintre boieri și nu dintr-o familie domnească, dar toate aceste legături, trecerea lui pe la Mînăstirea Bistrița²⁸, opera lui (la care trebuie să adăugăm și pisaniile și hrisoavele de «mare valoare literară și teologică», cum spune P. Șt. Năsturel), nu mai lasă îndoiele asupra faptului că Neagoe avea toate premisele ca să dea la iveală ceea ce a dat. De aceea apariția lui Neagoe nu trebuie privită ca un salt de la nimic la un tratat de dimensiunile și importanța *Invățăturilor*. *Invățăturile* impun cu certitudine existența în Țara Românească a unui climat cultural avansat, care a făcut posibilă materializarea lui, la un moment dat, într-o operă ca aceasta.

Invățăturile apar astfel ca o sinteză originală a geniului propriu românesc. E prima operă de mare valoare literară și teologică a unui român, operă care poate răspunde numelui de tratat, fiind încheată după un plan sistematic, avînd un scop precis, o documentație bogată, un conținut în același timp variat și unitar, subsumat unei viziuni proprii, care poate defini perfect spiritualitatea caracteristică popoului român.

Privită în ansamblu, temele abordate de Neagoe au părut unora deconcertante. Poziția acestor autori se sprijină pe faptul că în *Invățături* ar coexista două viziuni contradictorii și ireductibile. Pe de o parte aceea a ascetului care urăște lumea și propovăduiește lepădarea de ea, iar pe de alta, aceea a domnitorului, care o organizează pînă la amănunte. Autorul, dacă e un călugăr, nu se dezmințe în partea care condamnă lumea, dar e ciudat și de neînțeles cînd începe s-o pună la cale. Dacă e însuși Neagoe, el nu se dezmințe cînd dă sfaturi de conducere și de organizare, dar e ciudat și de neînțeles cînd recomandă părăsirea lumii, lepădarea de avuții etc. Dar contradicția, și într-un caz și în celălalt, dacă ar fi reală, ar pleda împotriva unității cărții, nu împotriva vreunui din autorii posibili. S-a vorbit adesea și de interpolări, dar nimeni n-a luat în serios această idee. Nu rezistă nici ipoteza despre unele adaosuri «de la început și de la sfîrșit», căci ar urma să acredităm ideea că Neagoe a scris o carte fără cap și fără picioare. Nu e de înțeles nici faptul că «unitatea stilistică» a cărții, așa cum arată azi, s-ar datora traducă-

27. Aurelian Sacerdoțeanu, *Sfatul domnesc și sigiliile din timpul lui Neagoe Basarab* (1512-1521), în «Romanoslavica», X, 1964, p. 409.

28. Unde prezența isihasmului se vede și din picturile în care e frecventă scena Taborului

torului în românește ²⁹. Însuși P. P. Panaiteșcu, adversar al autenticității, respinge ideea explicării contradicțiilor prin diversitatea izvoarelor folosite de autor, sau prin interpolări ulterioare. El afirmă unitatea cărții de la conceperea ei, dar se îndoiește că Neagoe ar fi autor și zice : fiindcă nu poate fi Neagoe, e un călugăr ³⁰. Deci în nici un caz doi autori.

Din punctul de vedere al conținutului religios, *Invățăturile* nu îndrumază mai mult spre un autor, decît spre altul. Dată fiind și structura unui intelectual din acea vreme, adică esența ei religioasă, e mai plauzibil ca Neagoe să fi cunoscut temele de spiritualitate ale vremii, decît ca un călugăr să fi fost la curent cu știința cîrmuirii unei țări, cu soliile, cu armata, cu protocolul etc. Dar, și cu acestea spuse, contradicția, dacă ar exista, ar rămîne. Dar există, oare, într-adevăr o contradicție ? Sînt, oare, aceste două aspecte ireductibile, și sînt, oare, într-adevăr două ?

O dispută pe această temă se desfășura chiar în vremea lui Neagoe în Rusia, între Nil Sorski și Iosif de Volokolamsk, care reprezentau cele două direcții ale spiritualității ortodoxe cea contemplativă și cea activă. Că aceste direcții nu erau ireductibile, o dovedește faptul că, nu mult după moartea lor, amîndoi au fost canonizați de către Biserica Ortodoxă Rusă.

La noi însă s-a realizat o sinteză a acestor două direcții, independent de experiența rusească. Vasile de la Poiana Mărului și Paisie de la Neamț erau palamîți, amîndoi trecuți prin Sfîntul Munte, dar spiritualitatea promovată de ei nu s-a impus decît pentru scurtă vreme și nu s-a putut grefa, neschimbată, pe sufletul românesc. Ea a fost adaptată structurii noastre. Cercetările mai noi ³¹ au scos la iveală o nuanță mai echilibrată de spiritualitate, specifică nouă, și anume aceea a starețului Gheorghe, care se desparte de Neamțu și întemeiază obști monahale la Căldărușani și la Cernica. Direcția aceasta va fi ilustrată apoi de Sfîntul Calinic de la Cernica.

În ce constă această direcție spirituală ? În mutarea centrului de greutate de pe contemplația exclusivistă, pe pregătire, pe activitate, pe urcuș sistematic, pe viața în obște cu conservarea îndatoririlor obștești și cu practicarea virtuților sociale, în special a milosteniei, lăsînd cale deschisă urcușului; în sens palamitic, dar nu înainte de a fi trecut prin treptele de pregătire, începînd cu ascultarea în obște.

Dacă abordăm din această perspectivă *Invățăturile lui Neagoe Basarab*, descoperim într-însul un ilustru premergător al direcției cernicane a spiritualității românești, spiritualitate de echilibru, realistă, funcționînd după realitatea psihofizică a persoanei umane, și după realitatea condiției omului de cetățean al pămîntului și al cerului în același timp, cu funcțiuni și cu îndatoriri duble. O spiritualitate mai apropiată de firea și de omenia românului, căruia îi repugnă să se izoleze, dar îi este în inimă vecinul, călătorul, oaspetele, săracul, bolnavul, cu care se poartă ca un bun samarinean, nu ca un levit teoretician. Tocmai de aceea *Invățăturile* consacră o bună parte din cuprins milosteniei ³², virtute prin excelență ac-

29. I. Chiilimia, *Considerații despre «Invățăturile lui Neagoe Basarab»*, în «Romanoslavica», VIII, 1963, p. 333, 334.

30. P. P. Panaiteșcu, *Invățăturile atribuite lui Neagoe Basarab*, în «Romanoslavica», VIII, 1963, p. 417.

31. A se vedea Pr. N. Șerhănescu, *Canonizarea Sfîntului Ierarh Calinic de la Cernica*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIII (1955), nr. 11-12, p. 1137, ș.u. Și Casian Cernicanul, *Istoriile Sfîntelor Minăstiri Cernica și Căldărușani*, București, 1870, p. 57.

32. Una din învățăturii are chiar titlul : *Pildă de suflet folositoare despre milostenia și despre viața lumii acesteia deșarte*, în ed. V. Grecu, p. 35-39. Și în alte părți ideea, p. 25-27, 87, 169.

tivă. Și nu întâmplător insistă, asupra faptului că Iisus a fost Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, Neagoe avînd mereu în gînd că și omul este la rîndul său îndumnezeit prin înfiere. Scopul final este tocmai această realizare a îndumnezeirii omului, dar nu printr-o escaladare a umanului ci, dimpotrivă, printr-o perfecționare a umanului, printr-o înălțare continuă a lui. Neagoe afirmă mereu că omul cu partea lui trupească, deci omul din lume, cu relațiile și obligațiile lui, este intenționat ca atare și prețuit de Dumnezeu. «Dumnezeu n-are alt locaș, nici altă casă mai dragă decît trupul omului»³³. Pe acest om îl are în vedere Neagoe cînd își desfășoară învățătura despre milostenie, despre blîndețe, despre iertare, despre judecată, despre eficiența virtuților numai cînd sînt practicate împreună³⁴ și la el referă tot ceea ce în *Invățăături* privește organizarea și desfășurarea vieții personale.

De aici pînă la a extinde aceeași concepție și asupra organizării și desfășurării vieții statului e un drum logic, pe care Neagoe îl parcurge firesc și magistral. Vorbind despre amănuntele vieții de curte, despre mese, despre îndatoririle suveranului, despre organizarea armatei, despre alegerea colaboratorilor și primirea solilor, el nu se găsește nici o clipă în contradicție cu sine și cu învățătura sa despre desăvîrșire. Precizarea aceasta trebuie accentuată: autorul, unicul autor al *Invățăturilor* le dezvoltă în totalitatea lor cu sentimentul firescului, într-o înlanțuire pe care nu și-o suspectează de contradicții. El crede că desăvîrșirea implică mai întîi respectarea îndatoririlor omenești, în orice loc și în orice situație s-ar afla omul, de la domn pînă la cel mai umil.

Cuvîntul despre iubirea lui Dumnezeu este esențial pentru modul definirii spiritualității neagoene. Toți oamenii sînt egali și stăpîni în rostul pe care îl au; toți vor da socoteală în primul rînd pentru felul cum s-au achitat de îndatoririle specifice locului în care au fost rînduiți, și în al doilea rînd pentru felul cum au slujit lui Dumnezeu³⁵. Nimeni nu poate «pretexta» că, din cauza însărcinărilor lumești pe care le are, nu-și poate îndeplini îndatoririle către aproapele și către Dumnezeu³⁶. În contextul acesta vorbește el despre «deșertăciunea lumii» după «Ioan cel de aur la limbă» și despre «nebunia» străngerii de averi, la care îi în-

33. În textul grecesc «decit pe om» (ed. V. Grecu, p. 195). Dar, desigur, al lui Ioan Eclesiarhul e aici mai precis și mai aproape de originalul slav.

34. Practicarea milosteniei fără celelalte virtuți, spune el citînd din Ioan Scărarul, e «ca o grădînă care are de toate, dar n-are apă» (ed. V. Grecu, p. 39).

35. Ed. V. Grecu, p. 23.

36. Textul e elocvent pentru felul cum înțelege Neagoe dubla slujire a oamenilor și a lui Dumnezeu. Ar putea fi socotit textul cheie pentru înțelegerea întregii opere a lui Neagoe, împărțită echilibrat între grija de lume și grija de suflet: «Spun unii dintră împărați și domni că anevoc este a avea și a ținea împărăția și domnia și nu putem avea răgaz pentru rugăciune și post și înfrînare în curăție și necurmat să mergem la biserica lui Dumnezeu la sfințele adunări și liturghii și slujbe, deoarece sîntem reținuți de diferitele trebuințe ale împărăției și sîntem ocupați cu multe griji ale solilor și judecăților și ale multor altor lucruri ale împărăției, spre a le împlini și săvârși și nu ajungem să apucăm și să miluim pe cerșetorii care stau la ușile noastre, ei încă și mulți rămîn batjocoriți de noi în gunoi goi și nu pot veni la noi și dobîndi milă; iar noi nu-l miluim deloc. Pentru ce? Pentru că nu avem dragoste către Dumnezeu și *pretextăm* (subinierea noastră) fără de minte și în zadar și spunem că împărăția noastră are grijă de multe și nesfîrșite lucrări și noi trebuie să stringem mulți bani, ca să se găsească pregătiți spre a împlini ușor cu ei trebuințele cele multe ale împărăției noastre» (ed. V. Grecu, p. 25–27). Mai departe respinge pretextele patriarhilor, mitropoliților, egumenilor, dregătorilor, bogaților și săracilor.

deamnă să se gîndească pe cei care, sub diferite pretexte, își fac din avere și din lumea aceasta un scop în sine, uitînd de funcția socială și spirituală a bunurilor și a demnităților lumești. Ceea ce nu înseamnă, cum au vrut să înțeleagă unii critici³⁷, că Neagoe ar nega viața, ar nega averile și ar propovădui lepădarea de toate, pentru că toate sînt deșertăciune. Adevărul e că el nu neagă nimic. Ba chiar sfătuiește asupra organizării vieții și întrebuițării banilor în scopuri foarte lumești³⁸.

Atunci cînd descrie stări de elevație duhovnicească, Neagoe vorbește, într-adevăr, de o depășire a stării din lume, dar această elevație nu înseamnă negarea lumii, ci o nouă perspectivă pentru înțelegerea ei, căci altfel n-ar fi de înțeles cum neagă el virtuți, funcțiuni și forme exclusiv și esențial bisericești. Iată un text în sprijinul acestei interpretări: «Pentru că cine are mintea curată, care este temelia tuturor celor bune, nu se va îngriji numai de post și de înfrînare și de rugăciune și smerenie, sau să-și împartă gîndurile sale în multe părți, ci toate acestea le lasă (sublinierea noastră) și se ridică cu mintea mai sus și se îmbracă în dragostea către stăpîn, ca în niște zale și acesta nu se îngrijește nici de împărăție, nici de domnie, nici de patriarhie, nici de mitropolie, nici de călugărie (sublinierea noastră), nici de alt lucru pămîntesc, de care noi ne îngrijim, ci de a iubi numai din tot sufletul pe Domnul». Efectele acestei iubiri, exemplificate prin cererea lui Iisus de a fi iubit de Petru, sînt exprimate astfel: «Că știa Iisus că dacă îl va iubi din toată inima, toate bunătățile vor coborî asupra lui, și postul, și rugăciunea, și curățenia, și înfrînarea...»³⁹. Așadar Neagoe are mereu în vedere practicarea cinstită a îndelnicirilor ca și a virtuților active, care sînt la îndemîna tuturor oamenilor, pe linia spiritualității vasiliene și studite.

Nu întîmplător la noi s-a impus tocmai această direcție spirituală, care corespunde sufletului românesc, pe care îl exprimă Neagoe prin îndemnurile la măsură: «Să nu te dai cu totul la veselie»; să faci orice, dar «mintea ta întreagă să nu o ai la dînsele»; să se stea la privegherea cea de toată noaptea, dar numai «în zilele cele mari și la praznicele cele dumnezeiești»⁴⁰. De asemenea, se găsesc îndemnuri la pocăință, la smerenie, la ținerea făgăduielilor făcute în biserică, la respectul față de drepturile nevoiașilor și ale săracilor, la facerea de rugăciuni obișnuite, la participări, la slujbe⁴¹. Pagini de mare concentrare prezintă păcatele și virtuțile, cu descrieri și definiții, așa încît se regăsesc în ele capitolele oricărui tratat modern de morală⁴². Sentințele sau «figurile și asemănările», nu sînt altceva decît indicii că avem de a face cu un mare moralist și în același timp cu un mare scriitor, un stilist, un bun cunoscător al sufletului omenesc.

Paginile referitoare la ferirea de judecăți, daruri, hotărîri în timpul meselor la care se bea, cele referitoare la plata supușilor în așa fel încît să nu fie tentați să se lase cumpărați de dușmani, cele referitoare la dirijarea fondurilor bănești, întii spre armată și numai după aceea spre opere de binefacere și spre mînăstiri, descoperă calități de mare conducător și de fin observator. Sentințele lui au ceva din înțelepciunea populară, chibzuită și cu țîlc, întotdeauna moralizatoare, și care

37. P. P. Panaitescu. *Invățăturile...*, p. 23.

38. El spune că hanii trebuie întrebuințați pentru conducerea și pacea poporului, căci «oamenii nu se îndestulează numai cu cuvinte plăcute» (ed. V. Grecu, p. 169).

39. *Invățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie* (versiunea slavă), în «*Croniele slavo-române din sec. XV-XVI*», publicate de Ioan Bogdan, ediție revăzută și completată de P. P. Panaitescu, București, 1959, p. 276.

40. Ed. V. Grecu, p. 73, 75.

41. *Ibidem*, p. 87, 115, 187, 215.

42. *Ibidem*, p. 109—121.

preferă îndeosebi acest gen vecin cu proverbele. Dar Neagoe evocă și cele mai subtile pagini din autorii filocalici. Găsim aici și o lămurire cu privire la *lucrul de mînă* (rucodelia), dar Neagoe sfătuiește astfel: «Lucrează mereu lucrul de mînă, ca din lucrurile mîinilor tale să se poată hrăni un sărac. Căci șederea fără de lucru este moarte sufletească»⁴³. E vorba deci de munca *creatoare*, de funcția *socială* a muncii, așa cum se potrivește concepției unui domnitor, spre deosebire de funcția exclusiv spirituală și monahală, cum era concepută printre călugării din retrageri.

Chivernisirea vieții practice nu era deci concepută în afara celei spirituale, iar cea spirituală nu făcea abstracție de realitățile vieții practice. E ceea ce definește sinteza realizată de Neagoe și care va fi peste veacuri însușirea spiritualității românești, care promovează o viață religioasă cuminte, morală, echilibrată. Nu este o spiritualitate numaidecît monahală. Există, bineînțeles, în *Invățăături*, și texte care se referă la desăvîrșire și la calea specială pentru realizarea ei. Neagoe scria un tratat și nu putea să nu se refere și la o doctrină care era în marea atenție a vremii. Expunerea lui trebuia să fie completă.



În ce privește cuprinsul dogmatic, vom observa că, în ceea ce a numit el însuși *partea întâi*, cu excepția *Vieții lui Constantin* și a exemplelor din *Varlaam și Ioasaf*, introduse acolo din rațiuni de asemănare ca temă, cuprinsul e vechi testamentar. Exemplele cu care își ilustrează această parte sînt luate în special din cărțile Regilor, în timp ce în partea a doua folosește texte din Noul Testament, din Sfinții Părinți și din cărțile de circulație populară cu referire la Noul Testament. Putem considera deci că un prim plan pe care și l-a propus Neagoe a fost acela de a-și împărți lucrarea în două, după modelul Sfintei Scripturi. Așa cum Vechiul Testament începe cu Facerea, și Neagoe își începe partea întâi cu afirmația că Dumnezeu «este ziditorul nostru cel înțelept»⁴⁴, care «au tocmit și firea ființei noastre cei omenești și ne-au dat minte și cuvînt și suflet, îmbrăcate în trup și ne-au înfrumusețat cu chip și cu podoabă și ne-au tocmit cu toate dichisele cele bune și ne-au alcătuit trupul cu toate mădularele»⁴⁵. Precizează apoi, în felul în care o face și Sfîntul Grigore de Nisa, funcția fiecărui *mădular* care ne-a fost dat spre slăvirea lui Dumnezeu. Tot ceea ce Dumnezeu a creat în afară de om, a creat «în slujba neamului omenesc: soarele, luna, stelele, văzduhul, vîntul, ploaia, pămîntul și marea și toate cite-s într-însa, iar pe om făcîndu-l ființă vie și împărat»⁴⁶.

Partea a doua a Invățăturilor se încheie cu *Rugăciunea la ieșirea sufletului*, așa cum Noul Testament se încheie cu *Apocalipsa*. Așadar începe partea întâi cu *creația* și încheie partea a doua cu *moartea*. E firesc și ca plan personal, urmînd sensul vieții, e și în concordanță cu planul Sfintei Scripturi.

Privind opera și din alt punct de vedere, din acela al unui tratat de *dogmatică*, s-a observat că expunerea cu care sîrșește Neagoe, adică «lucrurile din urmă», constituie «capitole cu care se încheie și tratatele moderne de dogmatică»⁴⁷. Dusă mai departe, adîncită și extinsă, analiza operei descoperă nu numai în «cele din urmă», ci în tot cuprinsul, *un adevărat tratat românesc de dogmatică*.

43. *Ibidem*, p. 115.

44. Cf. Ioan Țicșeșariu, I (Citatele din partea întâi sînt din textul îngrijit de Florica Moisil și Dan Zamfirescu, pregătit pentru tipar).

45. *Ibidem*.

46. *Ibidem*.

47. Dan Zamfirescu, *op. cit.*, p. 141.

În legătură cu acest aspect, se cuvin să fie subliniate două însușiri esențiale ale operei lui Neagoe: întâi, că, mai pe scurt sau mai pe larg, toate capitolele dogmaticii se regăsesc în *Invățătură*; iar în al doilea rând, că întregul cuprins e curat ortodox, nu pentru că Neagoe nu ar fi cunoscut catolicismul, mișcărilor premergătoare Reformei și bogomilismul — de circulație populară mai ales în sudul Dunării dar și la noi, ci pentru că el era ortodox convins și gîndea pe linia celei mai curate, mai vechi și mai adînci teologii răsăritene. El se și referă adesea la «eretici», și atunci tonul lui devine dintr-odată polemic⁴⁸, deși nu-i numește, socotindu-i probabil de la sine înțeleși. În general, *Invățătura* lui este mai mult expozitivă.

Cu privire la *Izvoarele de credință*, Neagoe recomandă: «Să citim Sfintele Scripturi și să le socotim, că au zis Dumnezeu că într-însele vom avea viața de veci»⁴⁹. El însuși este un asiduu cititor al Sfintei Scripturi, ca și al Sfinților Părinți, din care citează cu dexteritate.

Dumnezeu este invocat în *Treime*⁵⁰: Tatăl este fără de început, Iisus este Fiul al Tatălui, Duhul Sfînt este de viață făcător. «Unul Dumnezeu adevărat fiind în Treime», iar «slava dimpreună» cuvenindu-se tuturor celor trei persoane⁵¹. *Atributele lui Dumnezeu* sînt: cel mare, bun, milostiv, înțelept, creator «care ne-a scos din neființă la ființă», adevărat, atotștiitor, fără început, etern, pretutindeni, atotștiutor, judecător, necuprins de minte⁵². A creat lumea din nimic, tot așa cum a creat și «toate puterile cele fără de trupuri»⁵³. Cauza creației a fost mila și bună-tatea lui Dumnezeu, iar scopul ei «ca să lăudăm numele lui, (al) Celui ce ne-a făcut»⁵⁴. Dumnezeu a creat pe om «cu toate dichisele cele bune», cu toate mădularile, și întreaga natură a creat-o în slujba omului⁵⁵. Din tot ce a creat Dumnezeu, numai omul a fost dotat cu «minte slobodă», adică cu libertate și rațiune⁵⁶.

Referitor la *starea originară* a omului și la consecințele păcatului, Neagoe prezintă o definiție dogmatică de mare exactitate, în felul în care a fost reținută de către doctrina ortodoxă: «Omul poartă chipul lui Dumnezeu» (ὁ ἄνθρωπος φέρει εἰκόνα τοῦ θεοῦ) spune el în consens cu Sfînta Scriptură și cu tradiția ortodoxă⁵⁷. Dezvoltarea teologică cu privire la conținutul *chipului*, înainte și după cădere, o prezintă astfel: «Omul, mai înainte pînă ce nu greșise, fu dăruit cu atîta cinste, iar dacă greși, iată că nu-l urgisi Dumnezeu, nici îl lipsi de cinstea care i-o dedese mai înainte. Ci, zice, cu puținel oarece l-ai mai mișcorat decît îngerii, cum s-ar zice, după ce greși judecă-l (îl judecă, — *n.n.*) și-l osindi cu moartea, iar (dar, — *n.n.*) cinstea care i-o dedese întâi, nu i-o luă»⁵⁸. În această definiție găsim elemente ale

48. «Să nu ne amăgim fraților a ne rătăci în vorbele goale ca din povești ale ereticilor, precum spun ei minciuni și blasphemii» (Ed. V. Grecu, p. 105, 109).

49. Ed. Ioan Eclesiarhul, I. 50. Ed. V. Grecu, p. 193.

51. *Idem*, p. 71, 85, 97, 195. Sfînta Treime este autor al creației. Ed. Ioan Eclesiarhul, I.

52. Ed. V. Grecu, p. 41, 49, 95, 97. Și Ioan Eclesiarhul, I: «Mare taină și minunată! O! Cine va putea spune toate puterile tale și lauda slavei tale».

53. «Din nimic ne-au făcut și sintem» Ed. Ioan Eclesiarhul, I și Ed. V. Grecu, p. 49.

54. Ed. Ioan Eclesiarhul, I.

55. *Ibidem*, «Cunoaște dar că toate cile sînt văzute și nevăzute, toate sînt făcute pentru diusul». Printre altele numește vremea, raiul, minunile, bunățile și legile...

56. Ed. Ioan Eclesiarhul, I. Și despre îngerii spune că au fost făcuți de Dumnezeu înainte de Adam, că Satan este înger căzut, că îngerii nu mor, că întreg cosmosul a fost creat ca să mărturisească pe Dumnezeu. Vezi și ed. V. Grecu, p. 199, 213.

57. Ed. V. Grecu, p. 55.

58. Ed. Ioan Eclesiarhul, I.

antropologiei ortodoxe. Vătămarea «cu puțin oarece» a firii, zice el, iar mai departe : «mărirea lui nu o strică, iar de-i și luă ceva puținel de sub puterea lui, aceasta fu pentru folosul lui»⁵⁹. Deci nu i se strică definitiv și catastrofal *chipul*, nu i se luă în întregime «cinstea (pe) care i-o dedese întâi». Urmarea păcatului a fost, după Neagoe, ca și după doctrina ortodoxă, doar vătămarea firii, incapacitatea de a mai putea stăpîni natura ca înaintea de cădere, cînd avea putere și asupra fiarelor sălbatice, și *moartea* trupească. Putea să nu moară, dar a greșit și urmarea a fost că Dumnezeu «micșoratu-l-a cu moartea»⁶⁰.

Cît despre puterea de stăpînire asupra naturii, nici aceasta n-a fost luată omului cu totul : «Nici i-au luat toată biruința, nici i-au lăsat-o toată»⁶¹, este formula lapidară a *Invățăturilor*, arătînd în continuare că Dumnezeu i-a lăsat stăpînire peste acelea dintre animale care îi sînt de trebuință, și numește boii, oile, peștii, păsările. A făcut Dumnezeu ca acestea «să fie plecate și blînde», iar celelalte «semețe și neplecate». Și în partea a doua a *Invățăturilor* Neagoe reia această problemă, în așa-zisa «pecete a celorlalte cuvinte ale lui», adică de sinteză și încheiere. El descrie pe larg căderea, după cartea Facerii, cu care prilej spune că diavolul cel căzut din tagma îngerească, din invidie și răutate a plănuit cum să-i scoată pe Adam și pe Eva din rai și și-a făcut din șarpe «unealtă sieși potrivită». Cu acest prilej, Neagoe face și exegeză, pe alocuri nu lipsită de originalitate și savoare. De pildă, el spune că atît Eva cît și Adam n-au știut în momentul greșelii că sînt înșelați cu viclenie și s-au lăsat ademeniți voind să se îndumnezeiască (*ὕνα καὶ ἄνθρωπος θεοῦ*) făcînd astfel două rele : întâi că au călcat porunca lui Dumnezeu și al doilea că au vrut să devină ca însuși Dumnezeu. Consecința imediată a fost că și-au dat seama că erau goi.

În continuare, Neagoe redă cu cuvinte proprii, istorisind liber, dialogul dintre Dumnezeu și cei doi, afirmînd că de aceea le-a vorbit Dumnezeu cu voce blîndă, fiindcă aștepta «pocăința lor și întoarcerea ca să spună cu umilință : Am greșit. Doamne, am greșit, și iertare să dobîndească». Dar ei au dat vina pe Dumnezeu, spunînd, pe rînd, Adam că dacă nu i-ar fi dat-o pe Eva, el nu greșea ; Eva că dacă nu l-ar fi făcut pe șarpe, «noi n-aveam să greșim». Pedepsa a venit deci ca urmare a faptului că cei doi «n-au vrut să se smerească și să se pocăiască. În timp ce îi întreba pe ei Dumnezeu și cu încetul spre pocăință îi mina»⁶².

Concluzia lui Neagoe este aceasta : «Dacă deci Adam atunci îndată ar fi vrut păcatul să-l mărturisească și să se pocăiască, iertare ar fi dobîndit»⁶³. El se ajută în tilcuirea lui de faptul că și Petru cînd a greșit în timpul patimilor, tăgăduindu-l pe Domnul, dacă s-a căit imediat a fost iertat chiar atunci. Fiindcă n-a făcut tot așa, Adam a trebuit să rămînă în iad «5506 ani și mai mult», pînă la învierea lui Hristos⁶⁴. Găsim aici deci și învățătura cu privire la faptul că înainte de Hristos toți oamenii au mers în iad, de unde dreptii au fost scoși de Mîntuitorul și li s-a dat viață veșnică⁶⁵. «În locul feței Sale dulci, spune Neagoe, ne-au dat fața satanii cea groaznică și întunecată»⁶⁶. Prin acest plural, el înțelege că în Adam toți am greșit. Nu zice : «i-a dat», ci «ne-a dat».

Un alt capitol dogmatic din *Invățături* este acela privitor la persoana Mîntuitorului și la opera Sa de răscumpărare. Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu într-

59. Ed. Ioan Eclesiarhul, I.

60. *Ibidem*.61. *Ibidem*.

62. Ed. V. Grecu, p. 201.

63. *Idem*, p. 203.64. *Ibidem*.65. *Ibidem* și pag. 51.

66. «Posomorîta și întunecata față a vrăjmașului», traduce V. Grecu, p. 101.

pat, Dumnezeu adevărat și om adevărat. El era în același timp în cer și pe pământ. Întruparea s-a făcut «pentru mîntuirea noastră», pentru care «fără să lase cerurile, s-a făcut fiu al lui Adam»⁶⁷. Doctrina kenozei este redată prin următoarele cuvinte: «Luînd chipul nostru de rob și dureri, Cel fără de durere suferind pentru dreptatea noastră; și palme peste obraz și hulă și batjocură ai răbdat cu îndelungă-răbdare și bunătate, stînd la judecata lui Pilat. Vai, robul ședea ținînd judecata și împăratul universului stătea judecat fiind». El spune că toată creația a luat parte, zguduîță la patimi⁶⁸.

Scopul întrupării este răscumpărarea prin jertfă, *refacerea omului* pentru care Iisus și-a vărsat sîngele⁶⁹, și în felul acesta «firea omenească cea căzută o au înălțat mai pe deasupra îngerilor»⁷⁰. Răscumpărarea cuprinde pe toți oamenii⁷¹, iar efectele ei sînt: înlăturarea urmărilor păcatului, luminarea «firii» ce fusese întunecată de păcat, deschiderea raiului, robirea lui Satan, înfierea și vederea feții lui Dumnezeu⁷².

În contextul teologiei răscumpărării, un loc important în opera lui Neagoe ocupă învățătura despre Maica Domnului. Ea este numită «Sfînta și curata Fecioara Maria, Maica Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos», pe care l-a născut «în chip tainic» și căreia i se cuvine «cinstire»⁷³. Ea este mijlocitoare a harurilor⁷⁴, mijlocitoare la judecată⁷⁵, mijlocitoare pentru cei din iad, prin rugăciuni⁷⁶. Neagoe îi dedică multe rugăciuni în stilul acatistelor, în care repetă mereu că prin ea (δὲ ἢ ὁ) ne-a venit totul⁷⁷. Prin ea Iisus este omul adevărat.

Acestei învățături despre Iisus om adevărat și Dumnezeu adevărat, Neagoe îi consacră pagini care îl situează în rîndul autorilor de Simboluri. Iată un asemenea text: «Credem și mărturisim din tot sufletul că (Iisus Hristos) s-a coborît pe pământ și s-a făcut om cu adevărat, întrupîndu-se din Duhul Sfînt și din pururea Fecioara Maria, pentru ca pe Adam cel căzut să-l creeze din nou și să-l ridice la starea dumnezeiască, iar firea omenească s-o cheme la mîntuire, precum mărturisesc despre aceasta făgăduințele și arată dumnezeieștile lui puteri și lucrări că El este într-adevăr Dumnezeu adevărat și patimile pe care de bunăvoie le-a răbdat pentru toți dovedesc că fiind Dumnezeu adevărat a fost și om desăvîrșit, fără schimbare și amestecare»⁷⁸.

67. Ed. V. Grecu, p. 51.

68. *Ibidem*.69. *Ibidem*, p. 197.

70. Ed. Ioan Eclesiarhul, I.

71. *Ibidem*,

72. Ed. V. Grecu, p. 101, 217.

73. *Ibidem*, p. 101.74. *Ibidem*, p. 45.75. *Ibidem*, p. 49.76. *Ibidem*, p. 101.77. *Ibidem*, p. 100.

78. Tradus după textul grec editat de V. Grecu, p. 104. Iată textul după ed. lui Ioan Eclesiarhul: «Să credem cu tot sufletul și să mărturisim și nu cu vreo părere cumvaș, ci cu toată adevărînța, cum s-au arătat în lume și pentru mila sa cea multă s-au pogorît pre pământ și să întrupă din duhul sfințu și din Curata Fecioara Maria și fu om deplin și Dumnezeu deplin. Om-fu, ca pre om să izbăvească din întuneric, iar Dumnezeu fu, ca și pre Adam să-l facă Dumnezeu și să-l spășească. Cum și lucrurile lui îl arată și-l mărturisesc, și, puterile lui cele dumnezeiești cu socoteală învață, că iaste Dumnezeu adevărat, iar patimile lui îl spun și-l vădescu, că iaste om deplin. Și de va gîndi cinevaș și să va socoti în slăbiciunea cugetului său într-altu chip, acela greu va să fie întrebat și ispitit în ziua cea groaznică și înfricoșată a Judecării. Trei rînduri din partea a II-a a acestui simbol au fost identificate de D. Russo în «Proclama la Schimbarea la față» a Sfîntului Efirem Sirul din cod. slav 138, sec. XVI, Biblioteca Academiei, și anume de la cuvintele «Cum și lucrurile lui îl arată» pînă la «și-l vădescu». Restul este al lui Neagoe, inclusiv termenii calcedonieni cu care începe. Intregul simbol reformulează învățătura veche a Bisericii cu elemente noi cerute de orientarea soteriologică a tratatului.

Urmează apoi o lungă și amănunțită demonstrație împrumutată din «Cuvintele» Sfântului Efrem Sirul⁷⁹, clasică prin varietatea argumentelor, pe care Neagoe o încheie dându-ne a înțelege că e în dispută cu cineva: «Astupate să fie gurile nespălate ale ereticilor», și îndemnând la sfârșit: «Noi să mărturisim și să nu fim de părerii deosebite» (ὁμολογοῦμεν καὶ μὴ διχονοοῦμεν) asupra adevărului că Iisus a fost Dumnezeu adevărat și om adevărat⁸⁰. Față de formula calcedoniană⁸¹ ca și față de două din cele două Simboluri mai importante (niceoconstantinopolitan și atanasian), Simbolul lui Neagoe este desigur mai sărac, mai scurt, dar nu mai puțin ortodox. Termenii «fără schimbare și amestecare» sînt fără nici o îndoială calcedonieni, iar cei cu privire la întrupare, patimi și unire ipostatică sînt comuni tuturor simbolurilor. S-ar putea aprecia că formula lui Neagoe a fost intenționat mai largă sub raportul conținutului de idei și orientată nu atît hristologic, cît soteriologic.

Vorbind despre efectele căderii, el a căutat să arate și care sînt efectele răscumpărării, care se întemeiază pe credința în desăvîrșita Dumnezeire a lui Hristos și în desăvîrșita Lui omenitate. Pentru ca «să-l creeze din nou pe Adam cel pierdub», Hristos trebuia să fie om ca dînsul, dar, pentru «a-l face Dumnezeu», trebuia să fie El însuși Dumnezeu, cu «puteri dumnezeiești». Trebuie să reținem, de asemenea, de aici ideea «creației din nou», restaurarea firii, refacerea chipului, dar totodată și deschiderea lui spre îndumnezeire, ca posibilitate dată acum pentru întia oară prin Hristos. Care a îndumnezeit firea omenească întrupîndu-se. Este vorba de doctrina asemănării, care nu-i era dată încă primului om, dar care e dată celui creat din nou, răscumpărat. Nu e deloc surprinzător că această idee se găsește la Neagoe într-o vreme în care isihasmul pleca tocmai de la această teologie. Manual de desăvîrșire, *Invățăturile* cuprind astfel o teologie a îndumnezeirii vrednică de pana unui foarte subtil teolog. El vorbește de curăția minții, de «strîngerea ei»⁸², de trezvie și de rugăciunea neîncetată și notează metode de realizare duhovnicească. În vîrfurile piramidei este arătată dragostea⁸³ și vederea feței lui Dumnezeu⁸⁴.

Treptele urcușului spre desăvîrșire sînt multe. Frica de Dumnezeu, de pildă, curăță mintea, o înalță și coboară harul, iar harul aduce bucuria; postul se conjugă cu curăția, smerenia cu răbdarea și înfrînarea⁸⁵. Sentințele lui Neagoe sînt de aceeași profunzime ca și ale lui Evagrie, Isihie Sinaitul și chiar Maxim Mărturisitorul⁸⁶. Lecturile din acești sfinți nu sînt excluse; de aceea unele din textele lui Neagoe au intrat în colecții de omilii și scrieri ascetice, ca și textele consacrate, și ele s-au citit în trapezele mînăstirești. Într-unul din manuscrise, o «învățătură» începe cu

79. *Cuvintele și Invățăturile Prea Cuviosului părintelui nostru Efrem Sirul*, Minăstirea Neamț, vol. II, 1819, p. 55—58. 80. Ed. V. Grecu, p. 109.

81. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 2—3, p. 410—411. 82. Ed. V. Grecu, p. 72. 83. *Ibidem*, p. 31. 84. *Ibidem*, p. 41.

85. *Ibidem*, p. 39.

86. Iată cîteva asemănări: La Neagoe: «Cel ce se teme de draci, acela se arată chiar că nu este într-însul frica lui Dumnezeu» (Ed. V. Grecu, p. 111); La Evagrie: «Să nu te înfricoșezi de ei (de draci) și să nu ai nici o grijă de amenințarea lor» (în *Filocalia*, trad. Pr. D. Stăniloae, I, p. 87). Amintirea morții la Neagoe: «Adu-ți aminte întotdeauna de ieșirea sufletului» (Ed. V. Grecu, p. 111); la Isihie Sinaitul: «a avea în suflet neîncetată amintirea morții» (*Filocalia*, trad. cit., IV, p. 45). Mîndria la Neagoe: «Culmea relelor e să creadă cineva că din toți el este cel drept» (loc. cit.); la Sfîntul Maxim Mărturisitorul: «Propriu mindriei este că se fălește cu biruințele sale morale» (*Filocalia*, II, p. 95).

«Blagoslovește, Părinte», ceea ce indică lectura solemnă⁸⁷. Iar unele texte ar putea denota o mare experiență spirituală personală: «Mai întâi de toate este tăcerea. Deci tăcerea face oprire, oprirea face umilință și plîngere, iar plîngerea face frică și frica face smerenie. Smerenia face socoteală de cele ce vor să fie, iar acea socoteală face dragoste și dragostea face sufletele să vorbească cu îngerii. Atunci va pricepe omul că nu este departe de Dumnezeu»⁸⁸.

S-a obiectat că prezența acestui text ar contrazice concepția mai lumească din alte capitole și ceea ce am numit echilibrul spiritualității neagoene, deoarece în continuare el recomandă, pentru ajungerea în vîrfurile scării, părăsirea lumii și chiar ura față de lume. Dar textul se introduce prin următoarele cuvinte: «Cine vrea la aceste virtuți să ajungă...». Prin urmare e la libera alegere, nu obligatoriu; exact în sensul în care vorbește și Mîntuitorul despre mîntuire și desăvîrșire: «De vrei să fii desăvîrșit...» (Matei XIX, 11—12 și 21). Măsura comună și recomandată tuturor rămîne deci calea de mijloc. Ceea ce e mai mult, adică desăvîrșirea, realizarea asemănării, e numai pentru unii. E împiedecă deci că învățătura nu se adresează numai lui Teodosie, și acesta este încă un argument în favoarea părerii că *Invățăturile* constituie nu numai un testament, ci și un tratat mai larg, intenționat ca atare⁸⁹.

Simbolul neagoian se încheie tot cu un ton polemic: «Să nu ne amăgim, fraților, a ne rătăci în vorbele goale ca din povești ale ereticilor, precum spun ei minciuni și blasfemii și nu cred că Dumnezeu s-a coborît pe pămînt și, Dumnezeu fiind desăvîrșit, și om s-a făcut desăvîrșit, ci spun că nu s-a făcut om cu adevărat, ci este după închipuire»⁹⁰. P. P. Panaitescu crede că aici e o polemică împotriva monofiziților⁹¹, după Sfîntul Efreem Sirul, bazîndu-se, desigur, pe faptul că Neagoe citează din *Cuvintele* acestuia în continuare, ca să-și illustreze definiția dogmatică.

Definiția este, într-adevăr, asemănătoare celei de la Calcedon, dar pentru a afla pe cine avea în vedere Neagoe acum, în secolul al XVI-lea se poate apela la alt text: «Dar încă cu cît mai mult se cade să te ferești de păgînii care nu știu ce este Dumnezeu, nici se botează măcar (...). Aceștia sînt vrăjmașii crucii Domnului nostru Iisus Hristos»⁹². Dacă se adaugă la aceasta și faptul că Neagoe recomandă discriminări în ceea ce privește primirea solilor turci, față de cei creștini, ca și faptul că acest text există în versiunea românească⁹³, dar lipsește din cea greacă accesibilă turcilor, s-au putut presupune că Neagoe îi are în vedere pe «ereticii-vremii sale, pe mahomedani, căci «ei nu se botează» și nici nu cred în Hristos, ceea ce nu era cazul cu alți eretici»⁹⁴.

87. V. Grecu, *O versiune nouă a unei învățături a lui Neagoe Basarab*, București, 1911.

88. Textul după Ioan Eclesiarhul; ed. V. Grecu p. 116—117. O prezentare în același sistem de scară a virtuților, la Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*. I-a sulă, în *Filocalia*, trad. cit., vol. II, p. 37. C. Noica numește aceste etape înlănțuite ale urcușului duhovnicesc «trepte ale desăvîrșirii».

89. Se vede aceasta și din frecvența adresare din text: «Părinților și fraților», «dascăli și fraților», «Prea Cuvioase Mitropolit», «voi toți mireni» (ed. V. Grecu, p. 25, 31, 41).

90. Ed. V. Grecu, p. 105.

91. *Invățăturile...*, p. 35.

92. Ms. rom. 3572, f. 80—81, la P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 36.

93. Versiunea rom. în ms. 3572, cf. P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 42.

94. I. D. Negrescu spune că sfaturile date de Neagoe lui Teodosie, cum să se poarte cu «limbile păgîne» care «pot veni cu oști grele și cu putere mare» și «care nu cred în Hristos», se referă la turci, Neagoe avînd să-l avertizeze pe viitorul domn cum să se poarte cu dîșii ca să nu cadă sub puterea lor (*op. cit.*, p. 71, 73). Și Dan Zamfirescu crede că prin «eretici» Neagoe

S-ar putea avansa însă și o altă ipoteză. S-a vorbit mult de bogomilismul sud-dunărean și de trecerea lui la nord, pînă în Ardeal. Nu este exclus ca Neagoe să-i fi subînțeles și pe aceștia printre «eretici» de care pomenește, căci bogomilii respingeau cultul Maicii Domnului, reactualizau într-un fel monofizitismul, spunînd că Maica Domnului n-a fost Născătoare de Dumnezeu și crezînd, ca docheții de odinioară, că Hristos s-a născut, a murit și a înviat cu trup aparent⁹⁵. Poate că tocmai împotriva acestora scrie Neagoe, cînd combate părerea că Iisus n-ar fi fost om adevărat, ci «nălucire». Cum bogomilii erau și împotriva icoanelor, a clerului, a bisericii ca loc de închinare și a Vechiului Testament⁹⁶, poate că intenția de a-i contracara ar explica prezența a numeroase texte din Vechiul Testament în partea întâi și prezența unui capitol cu expunere ortodoxă, «Pentru cinstirea icoanelor», în partea a doua, căci, altfel, de la cearta iconoclastă trecuseră opt secole. Dacă este adevărat că bogomilismul se întinsese mult și că noi am avut contacte cu el o perioadă destul de lungă⁹⁷, nu este exclus ca Neagoe să-l fi avut în vedere cînd a expus doctrina ortodoxă în cartea lui, cu acel apel categoric la unitatea de credință cu care își încheie simbolul: «Să nu fim de păreri deosebite, ci într-o gură și o inimă să-l slăvim și să mărturisim»⁹⁸.

Dacă doctrina despre mîntuire ar fi extrasă din capitolele *Invațaturilor*, în care e dispersată, s-ar obține un capitol clasic de dogmatică, alcătuit pe următorul schelet: obiectul mîntuirii este omul, cu suflet și cu trup; trupul este casă a lui Dumnezeu⁹⁹, mîntuirea este o lucrare sinergică: «Siliți-vă a fi plăcuți lui Dumnezeu și iubiți, ca să vă chemați împreună lucrători cu Dumnezeu» (ἵνα λέγησθε συνεργοὶ τοῦ θεοῦ)¹⁰⁰, căci dacă îl iubim, El «ne trimite în jos putere și har al Preasfîntului Duh și locuința lui în noi își va face-o și așa vom cîștiga viața cea netrecătoare și veșnică»¹⁰¹.

Mîntuirea se pregătește aici pe pămînt. Neagoe numește lumea «iarmaroc», după Simion Monahul, adică loc unde mîntuirea se poate tîrgui¹⁰², contra fapte, cum va spune mai tîrziu și Serafim de Sarov (n. 1759). El acordă mare importanță trupului, deoarece mîntuirea se dobîndește fiind omul cu trupul¹⁰³. Mijloacele mîntuirii sînt harul, credința și faptele bune¹⁰⁴; apoi osteneala, iertarea, rugăciunea¹⁰⁵. Nici unul-din păcatele și nici una din virtuțile studiate în tratatele de morală nu rămîn neamintite de Neagoe.

Un loc important rezervă rugăciunii, arătînd cum, unde și cînd să se facă. Rugăciunea își are locul și în capitolul despre soli și războaie, că și în cele pur religioase¹⁰⁶. În partea a doua, se află aproape douăzeci de rugăciuni, mai lungi și

ii avea în vedere pe turci, pentru că exista un pericol al «turcirii», al trecerii la mahomedanism, cum făcuse Ilias Rareș. A. A. Vasiliiev (*Histoire de l'Empire byzantine*, I, Paris, 1932, p. 274), spune că mahomedanismul la început a fost luat drept o erezie creștină, așa că nu e de mirare că Neagoe îi numește cînd eretici cînd păgîni (Dan Zamfirescu, *op. cit.*, în «Romanoslavica», VIII, p. 368).

95. Pr. Gh. Ciuhandu, *Bogomilismul și Românii*, Sibiu, 1933, p. 18; *Istoria Bisericii Universale*, manual pentru Institutetele teologice, București, 1956, p. 81—82.

96. N. Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor pînă la 1688*, București, 1904, p. 20.

97. B. P. Hașdeu, *Cuvinte den bătrîni*, II, 259, spune că acest contact a durat din 960 pînă în 1650. 98. Ed. V. Grecu, p. 109. 99. *Ibidem*, p. 103. 100. *Ibidem*, p. 25.

101. *Ibidem*, p. 103. 102. *Ibidem*, p. 181. 103. *Ibidem*, p. 179.

104. *Ibidem*, p. 181. 105. *Ibidem*, p. 31, 63, 103, 122.

106. *Ibidem*, p. 103, 137, 143, 197.

mai scurte, din care s-ar putea alcătui o primă colecție românească de rugăciuni¹⁰⁷. Poate că unele sînt culese din cărți de cult, dar sînt și compuneri ale lui Neagoe. În care el se recomandă cu numele. Rugăciunile lui sînt valabile pentru sine, dar și pentru alții¹⁰⁸.

Invățăturile se înscriu astfel în duhul comunitar al Ortodoxiei, care concepe mîntuirea ca pe o lucrare comună a credincioșilor și a Bisericii. Prin rugăciune se cere harul lui Dumnezeu, cea dintîi condiție a însușirii mîntuirii.

Dintre mijloacele sfințitoare ale harului dumnezeiesc se amintesc în *Invățăturii*, Botezul, Spovedania la duhovnic și Euharistia¹⁰⁹.

*

Un loc important rezervă Neagoe *eshatologiei*. Dar departe de a privi moartea ca pe o dispariție tragică și fără nădejde în necunoscut, sentimentul pe care ți-l lasă lectura *Invățăturilor* e acela de deznodămînt firesc, căruia toți i se supun cu seninătate, care nu poate fi ocolit și care tocmai de aceea trebuie primit cu înțelepciune, așa cum îl primește poporul nostru din totdeauna. Conjugînd creștinismul cu vechea atitudine dăcică în fața morții, Neagoe se află în cea mai autentică tradiție populară românească și creștină. Este adevărată deci observația despre absența din *Invățăturii* a chinului cunoașterii a omului faustic și asupra prezenței în schimb a dorinței de odihnă, caracteristică spiritualității românești și răsăritene¹¹⁰. Întoarcerea în pămînt se petrece «după porunca lui Dumnezeu» și este rînduală a firii, care trebuie însușită cuminte, fără zvîrcoliri.

De o neliniște este totuși vorba la Neagoe : ea stăpînește pe cel care, din pricina faptelor sale, nu știe unde merge după moarte ; ea începe cînd omul își dă seama că n-a făcut tot ce trebuie pentru a-și asigura un «*dîncolo*» fericit, o trecere fără primejdie prin «*cercetarea amară a vămilor*» și a judecății¹¹¹. De aceea, «*aducerea aminte de moarte*», în consens cu întreaga tradiție duhovnicească răsăriteană, e mijlocul care ține treaz sentimentul datoriei față de starea la care trebuie să ajungă sufletul în viața cea veșnică. Această stare se poate pregăti *numai aici* și numai o singură dată, căci viața este unică : «*Să ne pocăim cît sîntem încă vii*», înainte de «*a sosi ora aceea*»¹¹². După moarte, totul se pecetluiește : «*Căci să plîngi atunci și să te jăluiești, e zadarnic*»¹¹³. Pentru aceasta Neagoe nu îndeamnă la disperare stearpă, ci la «*lucrare*», la activitate pentru viața de aici și pentru cea de dîncolo. Este cu desăvîrșire absentă la el orice formă de alienare, filozofică sau religioasă.

Judecata din urmă e descrisă după pericopa din Matei XXV, 31—46, adică se va face într-un timp neștiut de nimeni, prin cercetare și împărțire în două cete¹¹⁴.

107. Există rugăciuni către Dumnezeu (pagina după ed. V. Grecu, 51), către Maica Domnului (101, 45), rugăciune pentru izbăvire (69, 71), pentru mîntuire (51), pentru ajutor (87), înainte de moarte, pentru pocăință (97), unii pentru alții (105), pentru solii (137) și mulțumire pentru biruirea solilor (141), pentru iertare (219), pentru vreme de război (157), pentru starea de la judecata din urmă (189—193), pentru ieșirea sufletului (223) și altele.

108. Ed. V. Grecu, p. 105.

109. Mai des și cu accente dogmatice, despre realitatea trupului și sîngele Domnului și despre Euharistia ca jertfă (Ed. Ioan Eclesiarhul I). Despre celelalte la V. Grecu, p. 113, și ms. rom. 3572, f. 80—81, cf. P. P. Panaitescu, *Invățăturile...*, 1946, p. 36.

110. C. Noica, *op. cit.*, în «*Saeculum*», p. 49.

111. Ed. V. Grecu, p. 223, 229.

112. *Ibidem*, p. 97, 213.

113. *Ibidem*, p. 29. ☩

114. *Ibidem*, p. 111, 211.

La judecată se vor aduna în fața lui Dumnezeu toate neamurile și toți îngerii, iar locul judecării va fi «mai jos de cer»¹¹⁵. Toți oamenii, fiind egali în fața lui Dumnezeu, vor fi judecați după aceleași criterii¹¹⁶, după dreptate și după faptele lor¹¹⁷. Vor fi trecuți unii la fericire veșnică, iar alții la osînda veșnică¹¹⁸. Raiul e descris ca loc de bucurie, lumină, veselie, voie bună, ca loc de încununare cu cununii nepătate, ca ședere împreună cu Domnul, ca împrejmuire cerească, veșnică¹¹⁹. Iadul e descris ca locul cel mai dinafară, ca foc și chinuire veșnică, temniță întunecoasă și incuiată, loc de rușine, departe de Domnul și de frați, loc în care nu se va vedea fața lui Dumnezeu¹²⁰.

Referitor la starea de după judecata particulară, Neagoe pune în gura mamei sale următoarea rugămintă: «Prea dulcele meu fiu Neagoe (...) acuma spre el trimit ca să se ostenească și el pentru mine (sublinierea noastră), precum și eu m-am ostent mult pentru el și l-am iubit pre el, și el trebuie să facă pentru sufletul meu și să se ostenească și să-l aibă drag. Știe el deci bine ce trebuie să facă pentru sufletul meu»¹²¹. Este evident că Neagoe are în vedere rugăciunile pentru morți, jertfele, pomenile, pe care din totdeauna le-au practicat creștinii și care își au temeiuri biblice (II Macabei XII, 44—46) și spirituale, anume în legătură de dragoste dintre cei muțați de la noi și cei rămași.

Pocăința rămîne, desigur, lucrarea fiecăruia cît mai este încă în viață dar se întrevede aci posibilitatea unui ajutor din partea celor rămași. Tot astfel e prezentată și pocăința: «Căci se și cade, cine le-a făcut (faptele rîle), acela se va sili încă în viață prin mărturisire și fapte bune să le șteargă»¹²², iar textul din «Scri-soarea către oasele maicii sale», citat mai sus, bazează efectul rugăciunilor celor vii pentru cei morți pe datoria de recunoștință pentru faptele bune făcute de cei de dincolo cît mai erau încă în viață, efectul rugăciunilor pentru morți putînd fi astfel socotit ca efect al faptelor proprii rămase să lucreze în urmă pentru dinșii. Că Neagoe acorda pocăinței o mare însemnătate, privind-o ca lucrare personală, în viață, dar și ca lucrare după moarte, prin operele rămase de la el în slujba urmașilor, se vede din ctitoriile sale și din numeroasele sale danii.

*.

Am insistat asupra cuprinsului dogmatic, deoarece acesta dovedește pe de o parte preocupările doctrinare înalte, pe de alta Ortodoxia tratatului. Cuprinsul înfirmă părerea lui Hasdeu despre «ignoranta dogmatologică» la români în acea epocă¹²³. Oricine a citit tratatul¹²⁴ lui Neagoe și-a putut forma atunci o cultură teologică și o orientare ortodoxă, dacă nu completă, în orice caz suficientă, căci a putut găsi în el întreaga învățătură ortodoxă, și nu numai un îndreptar moral¹²⁵. Prezența a ceea ce s-ar putea numi «simbolul neagoean» duce la convingerea că avem de a face cu o minte bine organizată și dotată cu putere de sinteză¹²⁶. Cît

115. *Ibidem*, p. 121, 125. 116. *Ibidem*, p. 23. 117. *Ibidem*, p. 29.

118. Ed. Ioan Eclesiacinul, I. 119. Ed. V. Grecu, p. 31, 181, 218.

120. *Ibidem*, p. 25, 29, 51, 169, 171, 181. 121. *Ibidem*, p. 43—45.

122. *Ibidem*, p. 181. 123. *Cuvînte den bătrîni*, II, p. 259.

124. B. P. Hașdeu numește *Învățăturile* «tratate», cf. Dan Zamfirescu, *op. cit.*, p. 86.

125. N. Cartoian apreciază că miezul *Învățăturilor* ar fi cuprinsul moral și sfaturile politice (*Istoria literaturii române vechi*, I, București, 1940, p. 43).

126. El însuși recomandă fiului său: «Cine vrea să fie domn și împărat întreg, trebuie să aibă minte foarte multă, căci dușmanii așteaptă mai ales ca domnitorul să nu aibă minte și să-l poată doborî» (Ed. V. Grecu, p. 175—177).

despre simbol, mai ales prin ideea nașterii din nou. el posedă criteriile care condiționează aprecierea unei mărturisiri drept text simbolic.

Invățăturile constituie marea operă a secolului al XVI-lea românesc, opera unui mare patriot, care îndemna : «Fiți oa șoimul și păziți cuibul vostru»¹²⁷, a unui literat și artist, dar și marea operă a Ortodoxiei din acea vreme, așa cum va fi la vremea ei și *Mărturisirea* lui Petru Movilă. Putem cu deplină convingere să vedem într-însul pe ilustrul precursor al unui Nicolae Milescu și Dimitrie Cantemir, autori și ei de tratate teologice de mare valoare. *Invățăturile* își merită numele de «cel mai de seamă monument al cugetării și simțirii românești», iar Neagoe pe acela de «adevărat voievod al culturii românești»¹²⁸, «erudit» și «cărturar»,¹²⁹, «filozof creștin»¹³⁰, și «Marc-Aureliu» al culturii românești¹³¹, căci ambiționându-se bazileu de tip bizantin, cum zice N. Iorga¹³², ne-a dat prima *sinteză teologică românească*, într-o lucrare unitară care este în același timp carte de învățătură, tratat de morală, de dogmatică și de spiritualitate. Planul, stilul, argumentarea, bogăția temelor și Ortodoxia cugetării ne pun în fața unui monument literar care *împinge vechimea teologiei românești cu mult înainte de secolul al XVI-lea*, în care a scris Neagoe. Lucrarea lui Neagoe dovedește că *noi românii am intrat în epoca Renașterii printr-o operă mare*, căreia va trebui să i se acorde locul ce i se cuvine atât în cultura teologică românească, cât și în cultura în sensul larg, românească și europeană.

Patriarhul Dositei al Ierusalimului, în aprinsa polemică dogmatică cu Ioan Cariofil, pe care l-a apărat Constantin Brincoveanu, scria acestui domnitor român, cu emfază și maliție : «Legile (creștinești) nu s-au întocmit pe munții Țării Românești, nici de domnii Țării Românești, ci în Constantinopol și de către împărați și sinoade»¹³³. Capodopera ieșită de sub pana lui Neagoe Voievod dovedește că patriarhul Dositei s-a cam grăbit și că nu ne cunoștea : Iată că și «pe munții Țării Românești și de către domnii Țării Românești» s-au întocmit «legi» creștinești, și încă de mare prestigiu și valoare teologică.



127. *Invățăturile lui Neagoe...* în *Cronicele slavo-române...*, p. 290.

128. N. Carotojan, *op. cit.* p. 42.

129. P. P. Panaitescu, *Autenticitatea Invățăturilor...*, în «Convorbiri Literare», LXXVII, 7, nota 7; Același, *Invățăturile...*, 1946, p. 4, cu referire la autorul *Invățăturilor* pe care el îl crede călugăr.

130. Hașdeu numește *Invățăturile* : «un falnic monument de literatură, politică, filozofie și elocvență la străbunii noștri», în «Arhiva Istorică a României», tom. I, part. II-a, București, 1865.

131. B. P. Hașdeu și A. I. Iațimirski, *Valașkii Mark-Aurelii i ego poucenia*, în «Izvestia otdelenia ruscago Iazica i slovesnosti», X, 1905.

132. Chiar numele de Teodosie este unic în istoria domnilor români. Neagoe l-a pus fiului său după modelul bizantinului Teodosie cel Mare, cf. I. D. Sandu, *op. cit.*, p. 21.

133. N. Chițescu, *O dispută dogmatică din veacul XVII-lea la care au luat parte Dositei al Ierusalimului, Constantin Brincoveanu și Antim Ivireanu*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIII (1945), nr. 7-8, p. 341.

Prof. N. Chițescu remarca încă din 1945 că «subiecte din trecutul proslăvit al țării și al Bisericii noastre, în legătură cu disciplina teologiei dogmatice, nu lipsesc; am putea spune chiar că acest țărm e cu totul neexplorat din punct de vedere teologic» (*op. cit.*, p. 319).

BISERICA ORTODOXĂ DIN CEHOSLOVACIA DIN 1945 PÎNĂ ÎN PREZENT*

În regiunile care alcătuiesc Cehoslovacia de astăzi, creștinismul a pătruns și s-a răspândit inițial prin predica neobosită a fraților Chiril și Metodiu, numiți cu îndreptățire «Apostoli ai slavilor».

Populațiile slave din aceste regiuni s-au dovedit credincioase și statornice în credința ortodoxă primită și au rămas în această credință pînă astăzi în număr apreciabil, deși au fost supuse propagandei silnice exercitată de reprezentanții Bisericii Romano-Catolice și din partea protestanților sau lovite de urmările nefaste și dezastruoase ale conflictelor politice.

După primul război mondial, credincioșii ortodocși din Cehoslovacia prin reprezentanții lor în două adunări generale, din 8 ianuarie și 28 august 1921, au cerut să fie organizați într-o comunitate bisericească ortodoxă pusă inițial sub jurisdicția patriarhului sîrb.

Dînd urmare cererii credincioșilor ortodocși din Cehoslovacia, Patriarhia Ortodoxă Sîrbă a trimis pe episcopul Dositei de Niș în Cehoslovacia spre a începe reorganizarea tinerii Bisericii Ortodoxe. Acțiunea a fost continuată de primul înfiștător al Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia, episcopul Gorazd al II-lea ales în mod special de Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Sîrbe și trimis în Cehoslovacia în 1925.

Patriarhia Ecumenică însă a intervenit, între timp, în treburile interne ale Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia revendicînd jurisdicția asupra acesteia pe temeiul canonului 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon (451), potrivit căruia, credincioșii de pe teritoriile care nu au avut niciodată vreo jurisdicție, ar aparține de drept Patriarhiei Ecumenice. Astfel «patriarhul ecumenic Meletie al IV-lea (Metaxakis) a hirotonit la Constantinopol în 1921 ca episcop pentru Cehoslovacia, cu consimțămîntul guvernului cehoslovac, pe arhimandritul Savatie Vrabeț, ceh de origine, care primi numele de Sabbazd». Apoi «...a emis la 8 martie 1923 și «tomosul» de întemeiere a «Arhiepiscopiei Cehoslovace Ortodoxe Autonome», Savatie căpătînd titlul de «Arhiepiscop de Praga și al întregii Cehoslovacii», cu toate că Ministerul de Instrucție al Cehoslovaciei recunoscuse la 31 martie 1922 și statutul comunității bisericești ortodoxe organizată de Gorazd al II-lea pentru credincioșii ortodocși din Boemia, Moravia și Silezia. Mai mult chiar, «cei mai mulți creștini ortodocși recunoscură la 22 noiembrie 1925 ca întiiștător al Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia pe Arhiepiscopul Gorazd hirotonit la Belgrad»¹. Situația

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost alcătuită sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. I. Rămureanu, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Dr. Radovan Kazimirovici, *Situația actuală de drept bisericesc a Bisericii Ortodoxe Răsăritene* (Suplimentul la *Dreptul bisericesc oriental* de Dr. Nicodim Milaș ed. III-a, Belgrad). Traducere făcută de Uroș Kovincici și Dr. Nicolae Popovici, Arad, 1927, p. 81, 82, 83; Lector Diacon I. Palpea, *Două noi Biserici Ortodoxe Autocefale, Biserica Ortodoxă Polonă și Biserica Ortodoxă Cehoslovacă*, în «*Orthodoxia*», V (1953), nr. 3, p. 492-496.

aceasta de «dublă jurisdicție asupra credincioșilor ortodocși din Cehoslovacia» s-a menținut pînă în ajunul celui de al doilea război mondial.

În timpul ocupației naziste din cel de-al doilea război mondial Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia a fost realmente desființată. Întîistătorul ei, episcopul Gorazd a fost împușcat la 4 septembrie 1942 de către nemți, demonstrînd nemiloasa prigonire a Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia. După sfîrșitul mucenicesc al episcopului Gorazd, persecutarea Bisericii Ortodoxe din Cehia și Moravia s-a înverșunat: Biserica a fost interzisă, locașurile de închinare ortodoxe au fost închise sau transformate în depozite și magazii, s-au confiscat averile bisericesti, clerul a fost arestat și apoi trimis în Germania la muncă silnică.

La 29 septembrie 1942, curtea marțială a condamnat la moarte 253 de persoane majoritatea fii credincioși ai Bisericii Ortodoxe.

În toate aceste împrejurări, poporul credincios se aduna în taină pentru rugăciuni, care se săvîrșeau de protoiereul Vsevolod Kolomațki, eliberat din Germania din cauza unei grele boli de ochi. Dar se obișnuia și ca poporul să se adune și singur, fără preot, la rugăciune. Familiile preoților nu au rămas fără ajutor din partea credincioșilor².

După terminarea celui de al II-lea război mondial, Ortodoxia în Cehoslovacia a intrat într-o nouă epocă: bisericile ruinate au fost restaurate. Clerul întors din închisorile Germaniei a început împreună cu poporul dreptcredincios să lucreze pentru învierea și reînnoirea vieții religioase și bisericesti. Biserica Ortodoxă era fără episcop, neavînd nici candidați pentru această demnitate. Adresîndu-se Bisericii Ortodoxe Sîrbe, aceasta nu a putut să-i dea vreun ajutor, fiind ea însăși în grele lipsuri. Patriarhul Gavriil al Bisericii Ortodoxe Sîrbe se afla atunci în Elveția pentru tratament după eliberarea din lagărul de la Dachau.

Întreg anul 1945 a fost, pentru Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia, un an cu muncă din greu, pentru restaurarea bisericilor, pentru reînvierea parohiilor și în căutarea candidaților pentru episcopat, toate aceste acțiuni fiind duse cu rîvnă de un grup de clerici și mireni cehi ortodocși. În cursul acestui an, grupul etnic rusesc din Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia s-a declarat unit cu Biserica Ortodoxă Rusă.

La începutul lui 1946, o delegație a Bisericii Ortodoxe Cehe a mers la Moscova cu rugămîntea ca Biserica Rusă să primească pe cehii ortodocși în sînul ei și să dea și un episcop acestei Biserici. Sanctitatea Sa, Patriarhul Moscovei și a toată Rusia Alexei și Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse, au hotărît următoarele:

1. Se recunoaște și se confirmă practica administrativ-bisericască și cultică, așa cum a fost stabilită cu blagoslovenia Bisericii Ortodoxe Sîrbe de către vlădica Gorazd.

2. Se exprimă dorința ca treptat Biserica Cehă să treacă de la sărbătorirea pascaliei romano-catolice la sărbătorirea pascaliei ortodoxe.

3. Biserica Ortodoxă Rusă renunță să organizeze pe teritoriul Cehoslovaciei misiunea sa, iar toți rușii care trăiesc în Cehoslovacia vor fi membri ai Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia.

4. Episcopul Serghie, care conducea din 1945 grupul emigranților ruși ortodocși, va fi numit arhiepiscop de Berlin.

2. Igumen Kirill (Pospișil), *Istoria Ortodoxiei în Cehoslovacia din secolul al IX-lea pînă în secolul al XX-lea*, în «Gîndirea Ortodoxă», revistă a Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia, IV (1959), nr. 3, p. 27—28; Prof. Dr. G. Novak, *Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia*, în «Revista Patriarhiei de Moscova», nr. 10, 1961, p. 72—74.

5. În Cehoslovacia va fi numit P. S. Elefterie (Voronțov) episcop de Rostov cu titlul de Arhiepiscop de Praga și al Cehilor, exarh al Patriarhiei de Moscova, care administrează Eparhia de Praga»³.

Guvernul cehoslovac a întărit această hotărîre și a recunoscut pe teritoriul Cehoslovaciei numai o singură jurisdicție, pe aceea a Bisericii Ortodoxe Ruse asupra Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia.

La mijlocul anului 1946, P. S. Elefterie s-a stabilit în Cehoslovacia, unde, după ce a vizitat întreaga eparhie, a început și munca de construire a unor noi biserici. Propaganda eterodoxă și-a micșorat influența contra Ortodoxiei cehoslovace. Misiunea ortodoxă a crescut și s-a răspîndit pe întreg teritoriul Cehoslovaciei. În 1947 toți ortodocșii din Cehoslovacia prăznuiau Paștile o dată cu întreaga Biserică Ortodoxă.

Între delegațiile Bisericilor Ortodoxe autocefale, care au luat parte la festivitățile de la Moscova, din anul 1948, cînd Biserica Ortodoxă Rusă a sărbătorit jubileul a 500 de ani de autocefalie, s-a aflat și delegația Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia deși ea nu avea autocefalie ci doar autonomie. Aceste festivități au marcat un pas înainte pentru Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia pentru că în acest timp s-a întemeiat pentru credincioșii ortodocși de aici o Mitropolie și P. S. Arhiepiscop Elefterie a fost ridicat la rangul de «Mitropolit de Praga și a toată Cehoslovacia, exarh al Patriarhiei din Moscova».

Întemeierea Mitropoliei a favorizat întărirea și dezvoltarea Ortodoxiei. În același an, 1948, s-a deschis la Karlovy-Vary primul Seminar duhovnicesc ortodox ceh, care, în 1949, a fost transferat la Praga în incinta mitropoliei⁴.

La începutul anului 1950, în Praga, Olmouc și Prešov au avut loc adunări eparhiale. Adunarea din Olmouc a ales între candidații la episcopat pe preotul mitrofor Cestmir Kracimar director al Seminarului duhovnicesc, iar la Prešov a fost ales arhimandritul Alexei Dehterevici. În luna februarie a aceluiași an a avut loc hirotonirea celor doi aleși în catedralele din Olmouc și Prešov, săvîrșite de I.P.S. Nicolae al Krutițelor și Kolomnei, I.P.S. mitropolit Elefterie de Praga și P. S. Macarie de Lwow și Tarnopolsk. Astfel, după instalarea episcopilor aleși în eparhiile lor, Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia avea trei eparhii: de Praga, de Olmouc-Brno și de Prešov⁵.

În primăvara anului 1950, în Prešov s-a întrunit Adunarea clerului și mirenilor Bisericii greco-catolice și au hotărît să se unească cu Biserica Ortodoxă mamă, fiind lichidată astfel uniunea de la Ujgorod făcută cu mulți ani în urmă în mod silnic.

Acest eveniment a influențat și a consolidat mult poziția obștii ortodoxe în mijlocul celorlalte confesiuni. În toamna anului 1950, ca urmare a revenirii greco-catolicilor, s-a format prin separare de Prešov a patra eparhie ortodoxă, Episcopia de Mihalovice, în frunte cu Victor Mihalici, care, după tunderea în monahism și înălțarea la treapta arhierescă a primit numele de Alexandru. În același an, 1950, Seminarul duhovnicesc ortodox din Praga a fost transformat în prima Facultate de teologie ortodoxă din Cehoslovacia care a fost stabilită și inaugurată în Prešov⁶.

3. Igumen Kirill (Pospișil), *op. cit.*, p. 28. 4. *Ibidem*, p. 29.

5. *Ibidem*, p. 29; M. Șesan, *Proclamarea autocefaliei Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIX (1951), nr. 10-12, p. 423; Diac. I. Pulpea, *op. cit.*, p. 495.

6. Igumen Kirill (Pospișil), *op. cit.*, p. 29.

«Buna organizare dată de mitropolitul Elefterie de Praga Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia, întărirea ei continuă și creșterea neîncetată a prestigiului ei printre cehi și slovaci, au creat condițiile prielnice ca această Biserică să-și câștige în curînd dreptul de autocefalie pentru a se încadra în Ortodoxie la același nivel cu toate celelalte Biserici Ortodoxe Autocefale surori, cu care, deși conducîndu-se independent, trebuia să păstreze însă legăturile canonice și spirituale, întemeiate pe legea iubirii și pe tradiția și viața bisericească comună⁷.

În prima jumătate a anului 1951, a avut loc în Praga solemnitatea care a marcat cinci ani de existență a exarhatului Patriarhiei de Moscova în Cehoslovacia. În același an, la ședințele Sfîntului Sinod și ale Adunării Mitropolitane s-a discutat problema autocefaliei Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia, ea îndeplinind toate condițiile canonice pentru aceasta întrucît avea patru eparhii, adică o Arhiepiscopie la Praga și trei episcopii: la Olmouc în Moravia și două în Slovacia, la Prešov și la Mihalovice.

La începutul lui decembrie 1951, în Praga a fost întrunit Sinodul local la care au participat reprezentanții tuturor Bisericilor autocefale surori. Cu acest prilej s-a făcut cunoscut conținutul actului de autocefalie dat de Biserica Rusă în ziua de 23 noiembrie 1951⁸.

Proclamarea autocefaliei Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia s-a făcut într-o atmosferă înălțătoare în ziua de 8 decembrie 1951, în catedrala Sfinților Chiril și Metodiu din Praga dîndu-se citire solemnă actului mai sus amintit cu următorul cuprins: «Biserica Ortodoxă Rusă, în persoana Patriarhului Alexei al Moscovei și a toată Rusia, și a întregului Sfînt Sinod arhieresc, luînd în considerație intervenția Sinodului Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia, acordă acestei Biserici, care a fost pînă acum Exarhatul Patriarhiei de Moscova, autocefalia.

Biserica Ortodoxă Rusă, într-o singură simțire, roagă pe Arhipăstorul ceresc, Domnul nostru Iisus Hristos, să dea binecuvîntarea Sa dumnezeiască tinerei surori din familia Bisericilor Ortodoxe Autocefale, Bisericii din Cehoslovacia și s-o înconuneze cu veșnica lui slavă»⁹.

Duminică 9 decembrie 1951, a avut loc întronizarea Întîistătătorului celei de a 14-a Biserici Ortodoxe Autocefale, în persoana vlădicăi Elefterie cu titlul de «Prea Fericitul Mitropolit de Praga și a toată Cehoslovacia»¹⁰. La festivități au luat parte numeroase delegații din partea Bisericilor Ortodoxe surori. Astfel, Biserica Ortodoxă Rusă a trimis o delegație condusă de mitropolitul Nicolae al Krutițelor și Kolomnei, Patriarhia de Antiohia a trimis o delegație condusă de mitropolitul Atanasie de Hauran; delegația Bisericii Ortodoxe din Georgia a avut conducător pe P. S. Episcop Gavriil de Alavend. Patriarhia Română a trimis ca delegați ai Prea Fericitului Patriarh Justinian și ai Bisericii Ortodoxe Române pe P. S. Antim Țirgovișteanul, vicar patriarhal împreună cu Pr. Dr. Milan Șecan, profesor la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu. Delegația Bisericii Ortodoxe din Bulgaria a fost condusă de I. P. S. Mitropolit de Plovdiv, președintele Sfîntului Sinod bulgar. Biserica Ortodoxă din Polonia a avut în fruntea dele-

7. Diac. I. Pulpea, *op. cit.*, p. 497.

8. Igumen Kirill (Pospîșil), *op. cit.*, p. 29; Diac. I. Pulpea, *op. cit.*, p. 497-498.

9. *Actul de Autocefalie a Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia*, în limba rusă se află publicat în: «Revista Patriarhiei de Moscova», nr. 12/1950, p. 3. Traducerea aparține Diac. I. Pulpea, *op. cit.*, p. 497-498.

10. Titlul este după Igumen Kirill (Pospîșil), *op. cit.*, p. 29.

gației sale pe I. P. S. Arhiepiscop de Białystok, iar Biserica Ortodoxă Albaneză a trimis pe Mitropolitul de Tirana însoțit de secretarul general¹¹.

P. S. Antim Tirgovișteanul, vicar patriarhal, vorbind din partea Bisericii Ortodoxe Române, în numele Prea Fericitului Patriarh Justinian, după ce a arătat legăturile de prietenie în trecut și în prezent dintre poporul român și poporul cehoslovac, a făcut apoi o călduroasă urare Întâistătătorului Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia încheind cu următoarele cuvinte de îndemn: «...săpați izvor de apă nouă care să adape pe toți cei însetați de dreapta credință. Zidiți cetate nebiruită în care să se propovăduiască Evanghelia păcii și a iubirii între oameni. Rădicăți cât mai sus steagul Ortodoxiei»¹².

Acordarea autocefaliei Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia, eveniment de cea mai mare importanță în viața acestei Biserici, adăugându-se celorlalte amintite mai înainte, a sporit prestigiul și puterea Ortodoxiei. Rolul de seamă în pregătirea și desăvârșirea autocefaliei l-a avut, fără îndoială, Întâistătătorul ei care a dus o muncă neobosită pe tărîm teologic-pastoral și administrativ, pentru organizarea, consolidarea și înflorirea comunității ortodoxe al cărui arhiepiscop a fost numit din anul 1946. «Pentru a cinsti în chip deosebit activitatea desfășurată la organizarea, unificarea și întărirea Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia de către I.P.S. Mitropolit Elefterie de Praga, Facultatea de teologie din Prešov i-a acordat la 24 aprilie 1952 titlul de «doctor honoris causa». De asemenea, ca răsplătă pentru străduința neîncetată depusă de I.P.S. Mitropolit Elefterie de Praga la înflorirea Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia, reușind să înnoade firul istoriei cu tradiția ortodoxă chirilo-metodiană a poporului cehoslovac și arătînd totodată cehilor și slovacilor valoarea Ortodoxiei, care ajută și înalță popoarele, guvernul Republicii Socialiste Cehoslovacia a acordat la 11 aprilie 1952 I.P.S. Mitropolit Elefterie de Praga, fost arhiepiscop de Rostov în Uniunea Sovietică, cetățenia cehoslovacă¹³.

Dar nu se poate spune că Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia a avut parte numai de bucurii și succese după cîștigarea autocefaliei. Au existat și unele neajunsuri, lipsuri și tulburări în sinul ei, fiind pusă în situația de a face față problemelor de disciplină și practicilor cultice rămase din timpul uniției. În unele comunități ale foștilor greco-catolici s-au acceptat practicile liturgice tradiționale dinainte de uniție. În alte comunități de acest fel, mulți preoți în loc să contribuie la unificarea practicilor liturgice în sens ortodox tradițional, se străduiau, dimpotrivă, să răspîndească obiceiurile uniute la toți ortodocșii¹⁴.

În cadrul lucrărilor primului Sinod al Bisericii Ortodoxe Autocefale din Cehoslovacia, întrunit la Prešov în ziua de 27 octombrie 1952, referatul principal susținut de Pr. Prof. Josef Kulheim a relevat cîteva din aspectele negative dăunătoare bunului mers al noii Biserici Ortodoxe Autocefale. S-a constatat că încă nu este unitate în ceea ce privește cărțile de ritual, pentru că în Cehia și Moravia se folosește ritul mai simplificat al episcopului Gorazd, pe cînd în Slovacia e folosit ritul vechi slavo-rus și ritul foștilor greco-catolici. Ca limbă de cult în Slovacia se folosește limba slavă-bisericească, iar în partea de vest a țării se folosește

11. Diac. I. Pulpea, *op. cit.*, p. 498, Mitropolitul Nicolae (Krutički), *În Cehoslovacia la festivitățile bisericești* în «Revista Patriarhiei de Moscova», nr. 1/1952, p. 41—48.

12. Citat după Diac. I. Pulpea, *op. cit.*, p. 498.

13. M. Sesan, *Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXI (1953), nr. 1, p. 93—94; Diac. I. Pulpea, *op. cit.*, p. 499.

14. Igumen Kirill (Ospîșil), *op. cit.*, p. 29—30.

limba cehă. În Slovacia, este încă utilizat calendarul neîndreptat, deși în restul țării se respectă calendarul îndreptat. Constatându-se lipsa de clerici s-au organizat cursuri de inițiere și pregătire a cadrelor bisericești. Se cere, de asemenea, sporirea zelului pastoral, prin îndeplinirea potrivită a obligațiilor de cult, a predicării, a cântării în comun și a dezvoltării presei bisericești. Se subliniază necesitatea întreținerii locașurilor de închinare prin economii, prin contribuții materiale din partea credincioșilor și prin bună chivernisire¹⁵. Lipsurilor și neajunsurilor semnalate li s-a adăugat în 1953 și demisionarea episcopului Cestmir, care nevoind să se mai supună rînduieiilor Mitropolitului și fiind ofensat că nu a fost el ales căpetenia Bisericii, a părăsit demnitatea pe care o avea trecînd în rîndul laicilor¹⁶.

În anul următor, 1954, pe scaunul de Olmouc-Brno a fost așezat episcopul Climent care avea să poarte de grijă și de treburile administrativ-bisericești și religioase ale întregii Biserici în calitate de locțiitor al Mitropolitului Elefterie aflat în tratament. Datorită sănătății sale precare, vlădica Elefterie nu a putut să mai rămînă multă vreme în răspunderea de Întîistătător al Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia și în 1956 a cerut să fie eliberat din această funcție¹⁷.

Biserica nu a rămas însă decît puțină vreme fără păstor. Mitropolitul Elefterie fiind eliberat din funcția sa, Sinodul din 17 mai 1956 a ales în fruntea Bisericii Ortodoxe pe Episcopul Ican de Zatec, vicar al eparhiei de Praga.

Potrivit bunelor obiceiuri în relațiile interortodoxe, I.P.S. Ioan de Praga, îndată după alegere și înscăunare, a trimis scrisori de înștiințare tuturor Întîistătătorilor Bisericii Ortodoxe Autocefale surori printre care și Întîistătătorului Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian.

Prea Fericitul Patriarh Justinian, în răspunsul adresat, își exprimă bucuria deplină pentru ridicarea vlădicăi Ioan la înalta demnitate de Întîistătător al Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia și-i urează să reușească a duce Biserica Ortodoxă «la o înflorire deplină și a îndruma clerul și poporul dreptcredincios cehoslovac spre realizări fericite din punctul de vedere al trăirii Evangheliei Mîntuitorului Hristos»¹⁸.

Perioada dintre 1956—1965, cît a păstorit vlădica Ioan a fost marcată de importante realizări pe tărîm duhovnicesc, administrativ bisericesc, cultural și social, în orientarea clerului și credincioșilor, spre îndeplinirea tuturor datoriilor ce le stă în față ca membri ai Bisericii și ca cetățeni ai patriei lor.

Dar în zilele de 23 și 24 octombrie 1964 la lucrările celui de al IV-lea Sinod al Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia la care au luat parte șaptezeci de delegați clerici și mireni din cele patru eparhii și oaspeți, Mitropolitul Ioan a cerut Sinodului să fie eliberat de sarcina de Întîistătător al Bisericii și a propus să fie ales în această demnitate și răspundere Vlădica Dorotei al Preșovului.

La festivitățile prilejuite de instalarea noului arhipăstor au luat parte reprezentanți ai tuturor Bisericii și confesiunilor eterodoxe din Cehoslovacia și delegați ai Bisericii Ortodoxe¹⁹.

15. Pr. Prof. M. Șesan, *Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXI (1953), nr. 11—12, p. 1114—1115.

16. Igumen Kirill (Fospîșil), *op. cit.*, p. 30.

17. *Ibidem*, p. 30.

18. *Alegerea și înscăunarea noului mitropolit al Bisericii Ortodoxe Autocefale din Cehoslovacia*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIV (1956), nr. 8—9, p. 861—865.

19. I. V. G., *Biserica Ortodoxă Cehoslovacă. Alegerea noului Întîistătător al Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIII (1965), nr. 3—4, p. 236.

Noul întăistător nu s-a îndepărtat de linia urmată de predecesorii săi ci, chiar de la începutul activității în această răspundere, a trecut la o serie de măsuri menite să învieze și să activeze tot mai mult clerul și pe credincioși în munca de întărire a Bisericii Ortodoxe și în lupta pentru pace. «După exemplul arhiepiscopilor înaintași și al celor contemporani din întreaga Ortodoxie, Vlădica Dorotei este astăzi membru activ al Comitetului cehoslovac pentru apărarea păcii. Clerul, după exemplul său cheamă turma sa, atît prin paginile revistelor bisericesti cît și prin predici, la acțiuni pentru pace în numele viitorului luminos...», căci «...scopul vieții și misiunii omului pe pămînt este activitatea sa creatoare, care poate fi dusă cu deplin succes și folos numai în pace»²⁰.

Organizarea Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia. — Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia cuprinde astăzi în jurul a 400.000 de credincioși provenind din următoarele grupe naționale : cehi, slovaci, ruși, ucrainieni, bulgari, români, greci, germani, maghiari, sirbi, și macedoneni.

Biserica Ortodoxă Autocefală din Cehoslovacia este organizată într-o Mitropolie cu patru eparhii : de Praga, de Prešov, de Olmouc-Brno și de Mihalovice, are 315 parohii și circa 260 de preoți²¹.

Legile după care se conduce sînt legi proprii și specifice în armonie deplină cu legile statului. Biserica este despărțită de stat, dar există o strînsă colaborare între stat și Biserică pe teren social-cultural. Biserica prin reprezentanții ei, îndeamnă la sprijinirea muncii constructive a întregului popor și la lupta pentru apărarea păcii, iar statul contribuie la bunăstarea materială a Bisericii, asigurînd și întărend libertatea de exercitare a activității ei și libertatea de conștiință a credincioșilor. Slujitorii în funcțiune ai Bisericii Ortodoxe Cehoslovace sînt salariați din bugetul statului începînd cu anul 1949 ; de asemenea, numeroase biserici au fost restaurate sau reparate cu ajutor material din partea statului²².

Cultul se săvîrșește în biserici și în case de rugăciune. Majoritatea bisericilor ortodoxe sînt în stilul ruso-bizantin și numai cîteva în stil apusean. Serviciile divine sînt săvîrșite în limbile : slavonă, cehă și maghiară. Nu există minăstiri, iar monahii existenți trăiesc în parohii²³.

Conducerea supremă a Bisericii Ortodoxe Autocefale din Cehoslovacia aparține Adunării Generale Bisericești, care este cel mai înalt for legiuitor și administrativ sub președinția Mitropolitului de Praga și a toată Cehoslovacia, cu reședința la Praga. Adunarea Generală Bisericească este organul reprezentativ al Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia alcătuită din toți episcopii și reprezentanții clericilor și mirenilor din toate eparhiile.

Sfîntul Sinod, organul ajutător al întăistătorului Bisericii și autoritatea care hotărăște în chestiunile administrativ-canonice și doctrinare ale Bisericii sub conducerea Mitropolitului, este alcătuit numai din episcopi.

Consiliul mitropolitan, organul executiv pentru întreaga Biserică, este alcătuit jumătate din clerici și jumătate din mireni.

20. Dr. A. Michalov, *Ortodoxia la noi ieri și astăzi*, în *Anuarul Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia*, Praga, 1966, p. 38.

21. Igumen Kirill (Pospișil), *op. cit.*, p. 31 ; Prot. Dr. G. Novak, *op. cit.*, p. 73 ; *Scurtă schiță asupra organelor centrale și instituțiilor Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia*, în *Anuarul citat*, 1966, p. 142—143.

22. Dr. A. Michalov, *op. cit.*, p. 37.

23. Igumen Kirill (Pospișil), *op. cit.*, p. 31.

În fruntea Eparhiilor stă episcopul ales de *Adunarea eparhială* compusă din clerici și reprezentanți mireni din fiecare parohie. Pentru eparhie organul executiv-administrativ este *Consiliul eparhial* sub conducerea episcopului eparhiot.

Fiecare eparhie are ca instanță de judecată a clericilor un *Consistoriu disciplinar eparhial*. Pentru cazurile speciale cel mai înalt for de judecată este *Consistoriul Sinodal* adică chiar Sfântul Sinod²⁴.

Instituțiile și presa Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia. — Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia în perioada antebelică își pregătea cadrele sale, prin ucenicie individuală pe lângă preoții existenți. În mod excepțional unii tineri erau îndrumați spre facultățile de teologie ortodoxă din Iugoslavia, România și Bulgaria unde puteau urma cursuri integrale și temeinice ca bursieri ai acestor facultăți pentru toată durata anilor de studiu. Numai după al doilea război mondial, Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia a putut să-și deschidă o școală duhovnicească proprie. Acest eveniment important pentru poporul ortodox din Cehoslovacia a avut loc la 14 noiembrie 1948. În această zi mitropolitul Elefterie însuși a săvârșit rugăciuni solemne și a sfințit încăperile Seminarului duhovnicesc din Karlovy-Vary, prima instituție și vatră de cultură pentru pregătirea noilor cadre ale unei Biserici Ortodoxe care renăștea din propria ei cenușă²⁵. Învingând diferite greutăți inevitabile la început, profesorii și elevii au încheiat primul an de școală cu succes. În anul următor, 1949, Seminarul a fost transferat în Praga, iar în 1950 a fost transformat în Facultate de teologie ortodoxă.

În același an Facultatea a fost transferată din Praga în Prešov. La 17 octombrie 1950 a avut loc deschiderea festivă a Facultății de teologie ale cărei cursuri au început a se ține în fosta academie greco-catolică. Acesteia i s-a anexat o nouă clădire pentru căminul studentesc. Facultatea, având la început decan pe Pr. Prof. Josif Hradil († 1954) care a studiat la Cernăuți și a activat la Academia teologică din Sibiu²⁶, a intrat imediat în legătură cu Academiiile duhovnicești din Moscova, Leningrad și Sofia de la care a primit planuri de studii și unele manuale.

În cadrul facultății s-a întemeiat un curs pregătitor, inferior, pe o perioadă de un an, pentru acei care n-au terminat școala de cultură generală și doresc să intre în cler, și un curs superior pentru bacalaureați, pe o durată de patru ani, pentru a pregăti cadrele superioare ale Bisericii. Din 1951 au fost deschise, în cadrul acestei facultăți, cursuri teologico-pastorale. Până în prezent Facultatea teologică din Prešov a pregătit mai mult de 160 de preoți. În afară de aceștia în parohii lucrează mulți alții care au terminat cursurile de scurtă durată iar unii dintre ei urmează fără frecvență pregătirea superioară în cadrul facultății. De pildă în anul școlar 1959—1960 în facultate urmau cursurile 68 studenți cu frecvență și 56 preoți fără frecvență.

Facultatea are capelă și bibliotecă cuprinzând peste 10.000 de volume. În afară de aceasta studenții pot folosi și biblioteca eparhială și pe cea regională ambele în Prešov²⁷.

24. *Scurtă schiță asupra organelor centrale.*, p. 143.

25. E. Karmanov, *Zece ani de tulocefalie a Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia*, în «Revista Patriarhiei de Moscova», nr. 11/1961, p. 67.

26. Prof. M. Șesan, *Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1958), nr. 3—4, p. 317; Diac. I. Pulpea, *op. cit.*, p. 499.

27. E. Karmanov, *op. cit.*, p. 68.

Decanul Facultății de teologie este Prot. Prof. Dr. Andrei Michalov. Alături de el lucrează 13 profesori, un docent și un lector. Obiectele de studiu sînt grupate în șase catedre după cum urmează²⁸:

Catedra de Studii biblice în care intră Vechiul Testament și Noul Testament; *Catedra de teologie sistematică* în care intră: dogmatica ortodoxă, teologia morală, patrologia și patristica; *Catedra de filozofie și teologie fundamentală* cu: psihologia și logica, istoria filozofiei, teologia fundamentală și apologetica, teologie comparată și sectologia, istoria religiilor; *Catedra de teologie practică* în care intră: liturgica, tipicul bisericesc, omiletica, teologia pastorală, pedagogia și catehetica, dreptul bisericesc și administrația, cîntarea bisericească; *Catedra de studii istorice* cu: istoria bisericească unîversală, istoria Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia, arheologia bisericească; *Catedra de studii sociale (Sociologia)*.

Se studiază de asemenea arta muzicală și limbile clasice și moderne printre care: slava-bisericească, ebraica, greaca, latina, slovaca și ucraineana.

Durata de studiu este pe patru ani. Studenții din ultimul an de studiu în zile de duminică și sărbători țin predici în biserică și iau parte la serviciul divin. În timpul liber studenții se ocupă cu activități în cadrul cercurilor de literatură teologică, educație fizică, Cruce roșie și altele.

Facultatea tipărește manuale și cursuri pentru studenți. Pentru adîncirea cunoștințelor teologice și pentru specializare, facultatea a trimis pe unii dintre studenții ei la Academii duhovnicești din Moscova și Leningrad²⁹.

*Presa bisericească*³⁰. Activitatea editorială în Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia a început în primii ani ai secolului al XX-lea. Astfel s-a tradus în limba cehă liturghia, s-au publicat calendare, catehisme, cărți, broșuri. Dar această activitate editorială ca și întreaga viață normală a Bisericii a fost întreruptă de cele două războaie mondiale. După eliberare, în 1945, s-au început reînvierea și dezvoltarea activității editoriale în cadrul Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia. Au fost date la iveală, în patru ediții, cîteva mii de exemplare ale broșurii *Biserică mică — izbîndă mare*, care istorisește despre Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia și prigonirea, terorizarea și moartea mucenicească a episcopului Gorazd. A început să apară un periodic lunar, la început în Brno, apoi în Praga. O dată cu formarea și organizarea noilor eparhii, în afară de revistele cehe, a început să se editeze «Mesagerul Exarhatului», iar pentru credincioșii slovaci a început să apară revista lunară «Lumina Ortodoxiei», care în prezent apare cu denumirea «Testamentul Sfinților Chiril și Metodiu». Sub aceeași denumire apare acum revista și pentru ucrainieni, care la început se numea «Glasul Ortodoxiei».

Din 1956 pînă în 1959 a apărut în limba rusă revista «Gîndirea Ortodoxă», în patru numere pe an, iar din 1960 în locul acestei reviste a început să apară în limba rusă un anuar intitulat «Anuarul Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia».

În ultimul timp la Facultatea de teologie ortodoxă din Prešov a fost organizat un comitet redacțional pentru pregătirea materialului în vederea publicării unui periodic teologic care va fi dedicat exclusiv problemelor teologico-bisericești actuale.

Pînă înainte de 1945 cărțile bisericești apăreau numai în limba cehă, dar, mai apoi, după 1945 au început a se tipări în limba slavă-bisericească, în limbile

28. *Ibidem*, p. 68.

29. *Ibidem*, p. 68.

30. Acest capitol conține informații după E. Karmanov. *op. cit.*, p. 69—70 și după revistele lunare ale Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia: «Hlas Pravoslavi»; «Odkaz Sv. Cyrila a Metoda» din 1958, «Testamentul Sfinților Chiril și Metodiu».

slovacă, ucraineană și rusă. Astfel în limba slavă-bisericească au apărut: *Marele sbornic* în trei părți: *Mineiul de rînd*, *Mineiul praznicelor* și *Triodul*; un *Slujebnic*, un *Trebnic*, apoi *Molitvenicul*, un mic *Ceaslov ortodox* și *Molitvenicul* numit *Pîinea sufletului*, tipărit cu litere latine și apărut deja în a patra ediție.

În limba slovacă au apărut: *Scurtă istorie a Bisericii Ortodoxe* lucrare colectivă — apoi *Catehismul ortodox* al episcopului Gorazd, *Tipicul general* de Kor-nașevici și *Omiletica* sa, capitole alese din lucrările patriarhului Serghe *Despre mîntuire* și multe alte cărți, studii, cursuri și broșuri.

În limba rusă a apărut de asemenea *Catehismul* episcopului Gorazd apoi *Scurtă istorie a Bisericii Ortodoxe*, *Scurtă istorie a Vechiului Testament*, *Molitvenicul ortodox*, etc. A mai apărut *În ogorul Domnului* scriere ce conține predici, scrisori, pastorale și articole ale mitropolitului Elefterie; s-a tipărit de asemenea *Istoria biblică a Vechiului și Noului Testament* pentru a doua oară, *Liturghica*, *Canoanele sinoadelor ecumenice și locale*, *Dreptul bisericesc* și altele.

Potrivit hotărîrii Adunării mitropolitane din 1958, a fost alcătuită o comisie istorică în atribuțiile căreia intra colecționarea și prelucrarea documentelor și a altor monumente de cultură răsăriteană și de origine bisericească ortodoxă pe teritoriul Cehoslovaciei. De asemenea, pe lângă fiecare Adunare eparhială s-au alcătuit filiale ale Comisiei istoriografice centrale care să lucreze la îndeplinirea planului comun, deși în mod separat pentru Cehia și Slovacia. Scopul cel mai apropiat al acestor organisme era să cerceteze amănunțit, să înregistreze și să conserve toate documentele existente care elucidează viața și originea Bisericii, începînd cu istorisirile orale ale martorilor oculari asupra evenimentelor mai importante, cercetînd apoi notițele publicate și însemnările personale care ating factorii bisericești și terminînd cu descoperirile arheologice și istorice.

În Slovacia, Comisia este însărcinată să adune și să prelucereze întreg materialul accesibil despre unirea cu Biserica Ortodoxă a greco-catolicilor, care trăiau în Slovacia de răsărit, despre Soborul din Prešov din 1950 și despre dezvoltarea ulterioară a Bisericii Ortodoxe din Slovacia. Pe lângă această problemă de prim ordin, Comisia va trebui să adune material pentru *Istoria Bisericii Ortodoxe din Slovacia pînă la încheierea uniației de la Ujhorod din 1649 și 1652*³¹.

Totodată a fost alcătuit un muzeu bisericesc.

Potrivit acestei mișcări, de cercetare minuțioasă a trecutului pentru a re-așeza valorile ortodoxe originale la locul de cinste convenit lor, în 1963, toate revistele bisericești din Cehoslovacia au dat la iveală noi studii, articole și documente despre Ortodoxia Cehoslovacă, cu ocazia jubileului a 1100 de ani de la începutul misiunii ortodoxe în Moravia prin frații și Sfinții Chiril și Metodi, jubileu care a prilejuit numeroase festivități cultural-religioase și simpozioane.

Data de 5 iulie (863), închinată Sfinților Chiril și Metodi atît în calendarul ortodox cît și al celorlalte confesiuni creștine din Cehoslovacia, este socotită ca ziua în care cei doi misionari creștini, au pătruns în granițele Moraviei. În 1963 sărbătorile jubiliare au fost fixate pentru 9 iulie, cînd în toate bisericile ortodoxe din Cehoslovacia, conform hotărîrii Sfîntului Sinod s-au oficiat slujbe festive și s-au citit pastorale în care s-a înfățișat viața și importanța activității celor doi frați între strămoșii cehoslovacilor de azi. În această zi, ierarhii Bisericii Ortodoxe aflați la Praga ca delegați la Sesiunea Comitetului Consultativ al Conferinței

31. E. Karmanov, *op. cit.*, p. 70—71.

Creștine pentru Pace au săvârșit o liturghie solemnă în catedrala ortodoxă din Praga cu hramul Sfinților Chiril și Metodie. Printre coliturghisitori au fost ierarhi din Antiohia, Uniunea Sovietică, etc. Un întreg număr din *Anuarul ortodox al Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia* a fost consacrat Sfinților Chiril și Metodie ca și toate cele douăsprezece numere ale revistei «Testamentul Sfinților Chiril și Metodie». La Facultatea de teologie din Prešov a avut loc o ședință festivă la care au luat parte toți arhierii din Cehoslovacia sub conducerea Întistătătorului Bisericii Ortodoxe, I.P.S. Mitropolit Ioan de Praga și a toată Cehoslovacia³².

*

Aceste acțiuni și manifestări constituie fapte și evenimente semnificative în viața Ortodoxiei din Cehoslovacia. Ia acestea se mai adaugă relațiile strânse și mereu vii pe care Biserica Ortodoxă Autocefală din Cehoslovacia le întreține cu celelalte Biserici Ortodoxe surori, invitându-le să participe la momentele importante din viața ei și participând ea însăși, prin reprezentanții ei, la evenimentele deosebite trăite de celelalte Biserici Ortodoxe. În acest sens sînt elocvente și semnificative numeroasele vizite și schimburi culturale reciproce pe care ni le relatează revistele Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia și colaborarea frățească interortodoxă relevată cu ocazia întrunirilor panortodoxe sau interortodoxe.

Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia, credincioasă tradiției sale și poruncii Domnului Păcii, Iisus Hristos, este apărătoare activă a păcii pe pămînt și chiar întreg poporul cehoslovac își face un merit necontestat în această direcție, fiind cunoscute eforturile și activitatea acestui popor în lupta pentru pace.

Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia a fost printre primele Biserici care au intrat în rîndurile apărătorilor păcii, și pînă în prezent participă alături de toate Bisericile Ortodoxe și eterodoxe la toate manifestările și eforturile pentru pace în lume, fiind membră a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, membră a Conferinței Bisericilor Europene, a Conferinței Creștine pentru Pace și a altor organisme de acest fel. Ea este o Biserică vie, activă și prezența ei se face mereu mai evidentă prin contribuții de seamă pe teren interconfesional la toate înfîlînrile la care ia parte, mărinind prestigiul întregii Ortodoxii.



32. A se vedea revistele, citate pentru anul 1963 și «*Anuarul Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia*», pentru anul 1963, și alte publicații din acest an; apoi I. V. G., *Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia Sărbătorile jubiliare închinale sărbătoririi Sfinților Metodie și Chiril*, în «*Biserica Ortodoxă Română*», LXXXI (1963), nr. 9—10, p. 935—936.

Biblia Hebraica, adjuventibus W. Baumgartner, G. Beer..., *edidit Rud. Kittel*, textum masoreticum curavit P. Kahle... A. Alt et O. Eissfeldt, Stuttgart, 1966, 1434 p.

Iată o nouă ediție critică a Sfintei Scripturi a Vechiului Testament la textul original ebraic. Textul de bază este cel vechi, al lui Rudolf Kittel, colaboratori sînt unii dintre cei care au lucrat la edițiile anterioare ale Bibliiei, alții mai noi. În ordinea în care apar în volum cărțile, colaboratorii sînt: Facerea — R. Kittel (Leipzig); Ieșirea și Leviticul — G. Quell (Rostock); Numerii — W. Rudolf — (Giessen); Deuteronomul — J. Hempel (Göttingen); Cartea Iosua — M. Noth (Königsberg); Judecătorii — R. Kittel (Leipzig); Cărțile lui Samuil — R. Kittel (Leipzig); Cărțile Regilor — R. Kittel (Leipzig) și M. Noth (Königsberg); Isaia — R. Kittel (Leipzig); Ieremia — W. Rudolf (Giesen); Ezechiel — J. A. Bewer (New-York); cei doisprezece Profeți mici — O. Procksch (Erlangen); Psaltirea — F. Buhl (Kopenhaga); Iov și Proverbele — G. Been (Heidelberg); Rut — T. H. Robinson (Cardiff); Cîntarea Cîntărilor și Ecclesiastul — F. Horst (Bonn); Plîngerile — T. H. Robinson (Cardiff); Ester — F. Buhl (Kopenhaga); Cartea lui Daniel — W. Baumgartner (Basel); Esdra și Neemia — H. H. Schaefer (Berlin) și J. Begrich (Leipzig); Cronicile — J. Begrich (Leipzig).

Volumul este prefăcut de un «Prolégomena» în limba germană, latină și engleză.

Ediția aceasta se deosebește de cele anterioare, publicate de Kittel. Schimbările mai importante sînt următoarele: Formatul volumului este mai mare și mai impunător. Litera de asemenea este mai vizibilă și mai mare, iar hîrtia este de o calitate deosebită.

Pentru ca cititorul să se poată orienta mai ușor s-a împărțit aparatul critic în două coloane. Variantele și comunicările mai puțin importante sînt redată în coloana de sus și sînt însemnate cu literele grecești: alfa, beta, gama etc. Schimbările în text, și ceea ce este mai important, se redă în coloana subliniată de jos, a doua, și se notează cu a, b, c. Cercul (o) servește pentru a nota masora mică.

Mai important decît aceste schimbări este structura unei noi a aparatului critic. Cercetările făcute de P. Kahle, în ultimele decenii, și spiritul său critic a dus la corectarea unor termeni, pe baza celor mai vechi manuscrise. Această ameliorare a textului se datorește în parte bunăvoinței cu care autoritățile sovietice și administrația Bibliotecii din Leningrad au pus la dispoziția Seminarului de Vechiul Testament de la Universitatea din Leipzig, cu împrumut, prețiosul manuscris, însemnat în Biblioteca din Leningrad cu B. 19 H, iar în Biblia ebraică cu litera L. Astfel se ține seama în ediția aceasta, de un manuscris mult mai vechi decît erau cele care au servit de bază, pînă acum, textelor ebraice tipărite.

Ținînd seama de manuscrisele rusești la textul ebraic al Vechiului Testament, Institutul biblic din Württemberg a reluat după moartea lui R. Kittel, întimplată în 1929, revizuirea textului ebraic. Lucrarea se împarte așa încît orientalistul A. Alt preia revizuirea Pentateuhului și a profeților priori (prophetæ priores), Eissfeldt profeții posteriori (prophetæ posteriores) și hagiografele. Se înțelege că textul de bază rămîne, în mare, cel al lui R. Kittel.

Editorii textului ebraic s-au silit să pună la bază, încă în timpul vieții lui Kittel, și codul lui Ben Așer, care se află în sinagoga din Aleppo. Lucrul acesta a fost însă cu neputință căci proprietarii codului nu s-au învoit să admită fotografierea textului.

Mulțumită contribuției rusești s-a putut însă reconstitui textul, cu fragmente aflătoare în biblioteca din Leningrad și cu fragmente aflătoare în biblioteca «Alliance Israelite Universelle» din Paris. Acestea au fost împrumutate Universității din Bonn. E vorba despre textul lui Ben Așer din secolul X-lea, dar copiat după moartea sa de Mihail ben Uziel.

Biblioteca din Leningrad a pus la dispoziție și alte manuscrise ebraice. Ele au fost împrumutate pe timp de doi ani Universității din Leipzig, așa încât manuscrisele au fost studiate și fotocopyate. La Bonn a trimis biblioteca publică din Leningrad mai multe sute de manuscrise, pe care le-a studiat Paul Kahle și discipolii săi. Tot așa a pus la dispoziția Universității din Bonn librăria Universității din Cambridge și librăria Bodleian din Oxford manuscrise în original sau în fotocopii. Muzeul britanic (Britishch Museum) a îngăduit să se facă copii după cele mai importante manuscrise biblice. Fragmente prețioase a trimis la Bonn (cu împrumut) și Seminarul teologic american din New York, prin bunăvoința bibliotecarului ei Prof. Dr. A. Marx. Biblioteca prusacă de stat din Berlin a îngăduit să se trimită, pentru mai mult timp, la Bonn manuscrise, între care o fotocopie la un cod al profeților, datînd din anul 895. Biblioteca Universității din Halle a împrumutat Biblii de ale lui Iacob ben Chajim, o ediție din Veneția, din 1524/1525; iar biblioteca din Halle a pus la dispoziție Biblia numită a lui Felix Pratensis, Veneția 1517/1519.

Pe cît de mulți sînt colaboratorii acestei Biblii pe atît de larg a fost concursul tuturor țarilor, încît cu tot dreptul Biblia ebraică din 1966 este oarecum un bun al tuturor edițiilor anterioare prin înfrățirea în muncă a celor mai reprezentativi profesori de Vechiul Testament și limba ebraică.

Important este apoi că această ediție a Bibliei ebraice ține seama și de manuscrisele descoperite în 1947 în faimoasa peșteră de lângă Marea Moartă, Qumran, din Palestina. Dintre manuscrisele acelea s-a luat în seamă mai ales cel privitor la Isaia și Avacum, dar și la celelalte scrieri biblice.

Textul la Avacum și Isaia descoperit în 1947 are unele citiri deosebite față de textele anterioare. Editorii Bibliei ebraice folosesc acest text după ediția *The Dead Sea Scoolls of St. Mark's Monastery*, vol. I, *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary* Edited for the Trustees by Millar Burrows with the assistance of John C. Trever and William H. Browlee, publicat de Americans Schools of Oriental Research, New-Haven 1950.

Textul ebraic al Bibliei cuprinde în total 1434 pagini plus LIII (53) pagini introductive. Textul este urmat de două hărți. Una din hărți înfățișează Asia orientală în epoca Vechiului Testament, alta Palestina în epoca Vechiului Testament.

Volumul conține și o explicație a semnelor și prescurtărilor și un index al codicilor babilonieni la Vechiul Testament.

Titlul cărților biblice este dat în limba latină și ebraică. Spațiile între rînduri sînt observate, nu se poate produce o confuzie a semnelor. Valoarea fondului o reliefează și prezentarea tehnică. Frumusețea tiparului, sobrietatea copertei.

Desigur că la temelia lucrărilor științifice se va așeza, de acum înainte, ediția din 1966 a Bibliei ebraice.

E. Lipinski, *La royauté de Yahvé dans la poésie et la culte de l'ancien Israël*. Brussel, Palais der Academiën-Hertogsstraat I, 1966, 26 x 18 cm, 560 p.

După cum se știe, așa numita școală exegetică a țarilor scandinave pretinde că în tot Orientul Apropiat antic întîlnim schema regalității divine (Divine kingship pattern). Așa că nici vechiul Israel n-a fost lipsit de această schemă sau credință în originea divină a regelui țerestru și, de aci, goana după găsirea de probe în cărțile Vechiului Testament, în special în Psalmi.

Literatura *pro*, și *contra*, scrisă după războiul I mondial încoace, este enormă și nu poate fi amintită aci. Cartea de care ne ocupăm acum este scrisă de către un profesor care voințește să țină calea de mijloc, adică să arate că în Vechiul Testament n-avem aceeași schemă pe care o găsim în literatura babiloneană veche. Cartea aceasta constituie cea mai importantă contribuție, în ceea ce privește așa-numita regalitate a lui Yahweh,

După o atentă trecere în revistă a scrierilor anterioare asupra acestui subiect, autorul ne pune în față un studiu detaliat al celor trei Psalmi principali (XCIII, XCVII, XCIX) care, în textul original, încep cu cuvintele *Yahweh malak* (Yahweh a domnit), și argumentează că datele și conținutul (Ps. XCVII este de origine macabeică și el încorporează într-însul un psalm mai vechi, din timpul războiului sfânt) arată că clasificarea obișnuită de «Psalmi de întronizare» este eronată.

În al cincilea capitol, Prof. Lipinski trece în revistă așa-numitele formule de investitură, de aclamare, de omagiere, de proclamare și de fidelitate, ajungând la concluzia că expresia *Yahweh malak* aparține categoriei de proclamare.

În capitolul final, autorul tracează evoluția concepției israelite despre regalitatea lui Yahweh, plecând de la victoriile sale anterioare, în războiul sfânt, trecând apoi prin întronizarea sa, în cultul Sărbătorii Corturilor din Ierusalim și ajungând, astfel, la așteptarea eshatologică a întronizării sale peste toată lumea, ce va avea să fie la finele veacurilor.

Bibliografia de 45 de pagini și indexele pe materii de 45 pagini fac din cartea autorului o lucrare științifică de înalt nivel.

Tipărirea însă a cuvintelor ebraice, în transliterație latină, este nefericită, într-o lucrare adresată numai specialiștilor. — (Pr. At. Negoitâ).

Mitropolitul Ioan al Iaroslavului și Rostovului, *Binevestirea păcii la profetul Isaia*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 10/1968, p. 27—32.

Ideea despre pace pătrunde aproape verset din profeția lui Isaia, cu observația că profețiile cu caracter optimist se întrepătrund cu contrastul lor — avertismentele pline de amenințare. O altă caracteristică a profețiilor despre pace o constituie încadrarea păcii în profeția mult mai largă despre vremurile cele fericite viitoare, reprezentate prin următoarele modele: Ierusalimul triumfător și muntele Domnului sau «Muntele cel sfânt» (II, 2—4; IV, 2—4; XI, 6—9; XXV, 6—8; LVI, 6—7; LX, 1—22; LXII, 1—12; LXV, 17—25; LXVI, 10—24); soția, înainte steapă, apoi născătoare de mulți copii (LIV, 1—17); pustia care a înflorit (XXXV, 1—10; XLI, 18—40); pășunea cea pașnică (XI, 6—9; XLIX, 9—12); mersul celor însetați către izvoarele de apă și întîmpinarea lor de explozia de bucurie a naturii (LV, 1—13); Venirea Domnului (XL, 3—5); călătoria Domnului în Egipt (XIX, 19—21); purificarea duhovnicească (XXVI, 19).

În dezvoltarea subiectului autorul se străduiește să înfățișeze vremurile cele fericite pe care le binevestește profetul Isaia în primul rînd în cuvintele și înțelesurile pe care el le folosește, adică înfățișarea scrisului literal; în al doilea rînd autorul încearcă să se îndepărteze de sensul literal și să înțeleagă ce este alegorie și ce este sens imediat; iar în al treilea rînd autorul încearcă să răspundă la întrebarea ce anume are în vedere profetul cînd vorbește despre vremurile cele fericite; se păstrează sensul urmărit de el în limitele înțelesului literal sau presupune un simbol care desemnează ceva mult mai frumos și mai bun?

După analiza în această perspectivă a binevestirii păcii pe care profetul Isaia o adresează nu către «cei indiferenți», ci către «cei în nevoie, către cei însetați, către cei săraci care nu au mijloacele de trai, către cei slabi, către orbi și surzi, către șchiopi și muți, către mame și copii etc.», — autorul concludă că în conformitate cu învățătura Sfinților Părinți, trebuie să înțelegem vremurile cele fericite din profeția lui Isaia ca fiind «vremea care deja a venit în viața de har a celor mîntuiți în Biserică, dar și ca datorie de a ne strădui ca aceste vremuri să devină fapt și în viața politică, economică și culturală a popoarelor».

Dacă pacea binevestită de Isaia poate fi înțeleasă încă numai ca pacea launtrică, noi avem însă datoria să contribuim cu toate posibilitățile noastre ca pacea aceasta să devină și realitate externă în viața popoarelor.

Din punct de vedere eshatologic binevestirea lui Isaia despre vremurile cele fericite, referindu-se la un nou cer și la un nou pămînt, are în vedere în mare măsură viața pămîntească a societății omenești; dar ea nu se limitează la atât;

ci este mult mai largă și mai adâncă, pentru că pacea constituie rodul vieții duhovnicești a societății creștine, a vieții Bisericii și de aceea are perspective eshatologice.

Într-adevăr ceea ce binevestește Isaia despre viața socială a oamenilor reprezintă pacea ca «lipsă a războiului, cu toate bunurile ce decurg din aceasta în domeniul înfloririi economice și în domeniul raporturilor reciproce între oameni». Iar datorită Bisericilor creștine și a creștinilor înșiși este ca să continue pe toate căile și cu toate puterile la înfăptuirea acestei păci între oameni și popoare.

P. V - s k i, *Sensul și compoziția celor șase psalmi (ai dimineții)*, în «Revista Patriarhiei din Moscova» nr. 10/1968, p. 62—68.

Studiul cuprinde două părți : studierea sensului și compoziția celor șase psalmi și, în partea doua, o nouă traducere a lor în limba rusă.

După o adecvată descriere a atmosferei în care are loc citirea celor șase psalmi în minăstiri, autorul trece la prezentarea istoriei folosirii lor în cultul creștin.

Cea dintâi mențiune despre «cei șase psalmi» datează din jurul anului 606 când Ioan Mosc și Sofronie, patriarhul de mai târziu al Ierusalimului, descriind vizita făcută la Avva Nil Sinaitul, înformau că la Sinai și în Palestina «utrenia se începe cu cei șase psalmi». În veacul al IX-lea cei șase psalmi fiind deja introduși în «Rînduială» de Teodor Studitul, au fost introduși în cult în minăstirile din Studion, din Muntele Atos — unde Sfântul Atanasie Atonitul amintește (către anul 1000) de acest lucru în *Testamentul* său. Cu vremea folosirea celor șase psalmi în cultul ortodox s-a înrădăcinat, iar cântarea lor s-a preschimbat în citire.

Cel ce a adunat într-o singură unitate cultică cei șase psalmi este necunoscut, însă compoziția acestei unități este adinc cugetată și deosebit de armonică, având caracterul de rezumat al întregii Psaltiri (alegerea însăși se oprește la psalmii de la începutul Psaltirii, de la mijlocul și de la sfârșitul ei).

În continuare autorul analizează conținutul celor șase psalmi din perspectiva locului lor în cult : la granița dintre vecernie și utrenie, iar simbolic la granița dintre cele două Testamente.

Partea a doua a studiului publică traducerea în limba rusă a celor șase psalmi, traducere la care autorul a folosit : traducerea biblistului rus P. Iungerov făcută în 1915 după Septuaginta, traducere însoțită de note și de citate din exegeza patristică ; traducerea rusă a lui F. Samarin ; cea a episcopului Porfirie Uspenski, făcută după grecește ; traducere sinodală a Psaltirii, făcută după textul ebraic ; Psaltirea comentată a lui Eftimie Zigaben și comentarii ale Sfinților Părinți la Psaltire.

Autorul a urmărit să realizeze o mai mare precizie, păstrind epitetele și expresiile poetice și ritmul textului slavon, cu toate că uneori a fost silit să renunțe la construcția sintactică a originalului și, folosind mici perifraze și schimbarea locului cuvintelor, ori introducând unele cuvinte noi, să păstreze sensul. — (P.V.I.).

Pr. Prof. Gr. T. M a r c u, *Însemnătatea Epistolei Sfintului Apostol Pavel către Tit*, în «Mitropolia Ardealului», XIII (1968), nr. 4—6, p. 272—277.

Autorul înfățișează la început însemnătatea Epistolei către Tit în cadrul celorlalte epistole pauline, și apoi însemnătatea intrinsecă a Epistolei către Tit. Astfel, din comparația Epistolei către Tit cu celelalte epistole pauline autorul constată strînsa apropiere ce există între această epistolă și cele două Epistole către Timotei. Iar din cercetarea îndeaproape a cuprinsului Epistolei către Tit, înfățișează însemnătatea istorico-bisericească, doctrinară și pastorală :

1. Epistola către Tit constituie unica mărturie documentară apostolică cu privire la evanghelizarea Cretei de către Sfântul Apostol Pavel.

2. Epistola conține trei expresii de importanță teologică: a) Dumnezeu-Tatăl este numit de două ori «Theos sôtir» (I, 3; II, 10), ceea ce constituie o particularitate a epistolei; b) Tit I, 10 este singurul loc din Noul Testament în care apare expresia «airelikos anthropos», — omul eretic, adeptul unei învățături protivnice «învățăturii sănătoase»; c) În Tit III, 5 (alături de Matei XIX, 28) se întâlnește termenul «palinghenesia» cu înțeles eshatologic de înnoire, de regenerare a lumii, la sfârșitul veacurilor.

3. Epistola cuprinde îndrumări pastorale și material omiletic privitoare la condițiile de admisibilitate în cler, la pastorația individuală și pe grupe de credincioși, și la «pastorația drastică».

Rodolphe Kasser, *L'Évangile selon Saint Jean et les versions coptes de la Bible*, Delachaux et Niestlé-Neuchâtel-Suisse, 1966, 318 p.

Autorul, profesor de limba și literatura coptă la Universitatea din Geneva, a editat pînă în prezent toate manuscrisele biblice copte și unele papirusuri grecești aflate în Biblioteca Bodmeriană. În lucrarea prezentă, în care se ocupă numai de versiunile copte la Evanghelia după Ioan, el analizează cu minuțiozitate procedeele de care s-au folosit traducătorii acestor versiuni. Scopul urmărit a fost de a reconstitui, pe baza versiunilor copte cunoscute, originalul grecesc din secolul al II-lea după care au fost făcute versiunile copte la Evanghelia a patra. Autorul a reușit să prezinte cu multă certitudine «fizionomia acestui text original», anterior tuturor manuscriselor grecești mai importante la această evanghelie.

După cum afirmă în *Precuvintare*, lucrarea prezentă este «rodul unor cercetări îndelungate făcute cu răbdare», care să permită folosirea completă și sistematică «a versiunilor copte în critica textuală biblică». Autorul și-a împărțit materialul în trei mari părți: *Introducere* (p. 7—55), *Apendice-adaos* cu material documentar (p. 57—177) și *Listă și indice* (p. 179—312).

În *Introducere* el se ocupă mai întâi cu «dialectele și versiunile copte», afirmînd că după al doilea război mondial, cunoașterea dialectelor copte a făcut un progres remarcabil, ceea ce i-a permis să cerceteze diferitele dialecte «vorbite sau scrise în primele secole în Egiptul creștin». Din documentele vechi descoperite rezultă că au existat cel puțin 8 sau 9 dialecte copte. Dintre acestea numai două dialecte, sahidic și bohairic, au avut o existență mai îndelungată, încît să devină, «standardizate», în timp ce restul sînt «minore» sau «embrionare». După o scurtă prezentare a dialectelor «minore», autorul înfățișează cele două dialecte principale, cu diferitele lor stadii de evoluție: premergător, pre-sahidic (cu traducerea folosită în cult), sahidic clasic, pre-bohairic, bohairic clasic (cînd creștinismul a pătruns peste tot în Egipt), sahidic final și bohairic final. Diferitele stadii prin care au trecut versiunile copte ne dau posibilitatea «de a controla indirect evoluția textului grec pe care s-au bazat diferiții traducători copti». O mărturie din stadiul pre-sahidic clasic reflectă starea textului grec din jurul anului 200 d. Hr., deci într-o epocă contemporană cu cele mai vechi papirusuri grecești neotestamentare pe care le avem, cu excepția unor mici fragmente din care nu se pot trage însă concluzii precise. Versiunea sahidică clasică ne oferă posibilitatea să cunoaștem un text grecesc de mai tîrziu, dar anterior manuscriselor grecești unciuale, ca *Sinaiticus* sau *Vaticanus*. Versiunea bohairică clasică se pare însă că a fost făcută după un text grecesc din secolul al VI-lea. În unele manuscrise din versiunea bohairică clasică se întilnește și pericopa despre «femeia adulteră» (Ioan VII, 53 — VIII, 11), despre care autorul lucrării afirmă că diferă de restul evangheliei «prin stilul și vocabularul ei», ceea ce-l face să ajungă la concluzia că «acest pasaj a fost introdus mai tîrziu». Această pericopă însă trebuie menținută la locul unde se află în Evanghelia după Ioan, prezența ei în context fiind justificată logic și cronologic (Cf. V. Gheorghiu, *Introducere în sfintele cărți ale Testamentului Nou*, 1929, p. 325—327). În continuare, sînt prezentate versiunile sau manuscrisele copte care atestă în totalitate sau în parte textul Evangheliei după Ioan. Autorul analizează și compară în special textul din versiunile sahidică clasică, proto-bohairică

și cea bohainică clasică cu textul grecesc, ajungând la concluzia că versiunile copte biblice nu ne oferă mijloacele suficiente pentru o refacere cu exactitate literală a textului grec pînă la componentele fiecărei fraze, deoarece ordinea cuvintelor este determinată de fiecare entitate lingvistică (p. 54).

În *Apendice-adaos* autorul compară textul versiunilor copte după cuvintele corespunzătoare din grecește. Din comparația făcută rezultă că versiunile clasice sahidică și bohainică nu sînt omogene; că la origine (secolul al VI-lea) versiunea bohainică clasică n-a cunoscut textul din Ioan V, 4 și VII, 53 — VIII, 1; că textele citate din Vechiul Testament în Evanghelia a patra sînt influențate de traducerea greacă și că papirusul Bodmer III a fost scris de două persoane. Sînt analizate și unele texte din Vechiul Testament cum este cel din Geneză I, 1—IV, 2, aflat în Bodmer III; sau Proverbe I, 1—XXI, 4 (vers. bohainică): Plîngerile lui Ieremia; Baruh III, 6—30; precum și textul din Romani I, 1—7. Toată această analiză determină pe autorul lucrării să sunțină că «Noul Testament sahidic (sau bohainic) clasic nu este opera unui singur autor, ci a mai multor traducători».

În ultima parte a lucrării, *Listă și indice*, autorul prezintă o listă a variantelor sau corespondențelor grecești puțin obișnuite, atestate de versiunile copte ale Evangheliei după Ioan; un indice greco-copt și unul copto-grec pentru această evanghelie.

Din lucrarea profesorului R. Kasser se desprinde constatarea că versiunile copte biblice prezintă o deosebită valoare pentru critica textuală, în sensul că oferă posibilitatea să întrededem în mare măsură originalul grecesc al Evangheliei a patra, după care au lucrat traducătorii. — (*Pr. Prof. M. Chialda*).

Pr. I. Ionescu, *Semnificația Argeșului*, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 7—8, p. 563—567.

Autorul încearcă să dea un răspuns plauzibil conținutului afirmației Prof. Aurelian Sacerdoțeanu că «Pe firul istoriei, Argeșul este fără început, pierdut în negura vremurilor pe care mintea nu le poate socoti. Cărturarilor au căutat originea în sensul cuvîntului dar pînă acum nu i-au descifrat taina. Spun toți că numele este vechi, poate de o mie de ani, poate de două mii de ani, ori poate și mai vechi. Destul este că putem spune și aceasta, măcar că nu știm ce va fi însemnat el atunci cînd va fi avut începutul, căci nimic nu poate fi fără-sens».

Pentru aceasta înfățișează pe scurt ipotezele asupra semnificației și originii semantice a Argeșului date de Vasile Pârvan, de Bogdan Petriceicu Hașdeu, de Acad. C. Daicoviciu, de Radu Vulpe și de Hadrian Daicoviciu.

Apoi înfățișează ipoteza sa (întemeiată pe lucrarea *Limba traco-dacilor* de Prof. I. I. Rusan) că «Argeș este un cuvînt compus, provenind din două rădăcini indoeuropene: *arg'* = a lumina, alb și *eis* = a mișca, a curge». Deci «sensul original al hidronimului Argeș, de unde și-a luat numele și așezarea și orașul Argeș, ar fi: *luminoasă, limpede curgere, sau apa curgătoare (riu) limpede, curată (albă)*».

Analizînd aspectul fizic al topografiei Argeșului, autorul adaugă că «o a doua accepțiune semantică a cuvîntului *Arg* în limba română ar fi: *apă curgătoare (riu) prin luminișuri sau cu luminișuri* (cu dalbe luminișuri, frumoase poenișuri)».

De aceea autorul socotește că «formularea originară corectă a cuvîntului ar fi chiar *Argiș* sau *Argeș*, așa cum îl avea păstrat în vorbire pînă astăzi, de la străbunii daci: din *Arg + eis*».

Al. Alexianu, *Din vechea literatură românească, epigrafică: versul de inscripție murală, lapidară, iconară, pe țesături și lucruri bisericesti*, în «Glasul Bisericii», XXVII (1968), nr. 7—8, p. 856—878.

Articolul constituie primul capitol al unui «excurs antologic» în care autorul urmărește să demonstreze că creația literară românească nu este pe de-a-neregulă lirică, formînd «o nesfîrșită litanie», ci că poezia românească veche nu a fost nici

stereotonă și nici nu a exclus «diversitatea temelor sau diferențierea speciilor». În cele câteva secole de la apariția (la 1570) a primei poezii românești «producția literară românească» a acoperit cu abundență în varietatea ei toate gamele literare, de la genul liric, incandescent până la cel didactic, moralist și pedant».

În articolul publicat drept exemplificare a acestei teze, autorul reproduce și analizează poezia epigrafică sau de inscripție murală, iconară și lapidară (aceasta păstrată pe pietre de mormânt, în pisanii de biserică și fântâni), pe țesături (broderii) și alte obiecte bisericesti, de la 1750 până la 1821.

Despre *poezia de inscripție murală* (versuri la sfinți, la ctitori, pe zidul caselor bisericesti și ale fațadelor voievodale), autorul precizează că, fiind recomandat de *Erminii* — manuale de zugrăvire grecești provenind din vechiul Constantinopol de tradiție împărătească —, poezia aceasta trebuie să fi apărut la români o dată cu cei dintâi zugrăvi pămînteni de la sfîrșitul perioadei de influență slavonă, cînd limba cărților bisericesti încetase a mai fi slava veche, iar liturghia se oficia deja, pe alocuri, în limba română.

Despre *poezia de inscripție lapidară* nu se poate preciza vremea cînd au apărut primele inscripții versificate săpate în piatră; în orice caz, pînă în prezent nu se cunosc inscripții lapidare în versuri pînă la sfîrșitul veacului al XVII-lea, cînd apar pisanii și inscripțiile caselor, compuse în versuri (ca pisania exterioră a Schitului Sfinții Apostoli de lângă Mînăstirea Hurezi). Autorul — după ce prezintă șapte astfel de pisanii în versuri, subliniază că «toate aceste pisanii versificate provin din Țara Românească și nici una măcar din Moldova sau din Ardeal».

În schimb săparea *versurilor pe crucile de piatră* este întîlnită pe tot întinsul țînutului locuit de români, cu deosebire însă în Țara Românească. Întrucît tradiția crucilor de piatră (și de lemn), ridicate la rîspîntii de drumuri pentru a întîlni întîmplări memorabile este foarte veche în țările noastre.

În legătură cu *poezia săpată pe lespezi de morminte*, autorul semnalează că deși întîlnite încă din veacul al XIV-lea, lespezile de morminte în țările române cuprind inscripții în limba slavonă; și abia începînd din veacul al XVII-lea se întîlnesc lespezi de morminte cu inscripții în limba țării (cea dintîi, de la 13 ianuarie 1626, de pe mormîntul lui Radu Mihnea). În continuare autorul analizează textul versurilor de pe lespezi din diferite locuri și date al căror cuprins este reproduș în caractere latine.

Versurile de pomenire săpate în *piatra cișmelelor și a fîntînilor* nu au nimic comun cu inscripția lapidară de mormînt, ci semnalează faptul, săpării spre pomenire, a fîntînii sau cișmelei, lăudînd fapta celui ce le-a zidit, ca de exemplu: «Stihurile la cișmeaua din Cotroceni», «Stihurile la cișmeaua din Obor», «Stihurile la cișmeaua din drum» etc.

Poezia de inscripție iconară românească datează din 1680 și reprezintă pe Alexandru Machedon, și devine frecventă în epocile următoare.

Despre *poezia de inscripție pe țesături, odoare și lucruri bisericesti*, se poate spune că înainte de 1795 se întîlneau versuri în limba greacă; abia din 1812 se întîlnesc versuri pioase compuse în limba română pe un felon și pe un stihar.

Patru reproduceri fotografice de astfel de versuri însoțesc cuprinsul.

Emil Lăzărescu, *O icoană pușin cunoscută din secolul al XVI-lea și problema pronaosului bisericii Mînăstirii Argeșului*, în «Studii și cercetări de istoria artei», Seria Artă plastică, tom. XVI, nr. 2/1967, p. 187—199.

Un studiu interesant, temeinic documentat, în care autorul găsește cea mai apropiată de adevăr rezolvare a problemei pronaosului bisericii Mînăstirii Curtea de Argeș, problemă semnalată permanent de cei ce, studiind acest renumit monument, au sintetizat rezultatele la care au ajuns fie în lucrări monografice, fie în lucrări cu caracter general, fie în articole și studii dedicate problemelor puse de noul pe care-l reprezintă ctitoria lui Neagoe Basarab în istoria arhitecturii ecleziastice românești.

După ce înfățișează felul în care diferiți autori au semnalat problema «pronaosului lărgit» al bisericii «Minăstirea Curtea de Argeș, ori au căutat să găsească explicația acestei probleme, autorul consemnează că toți sînt de acord că folosind părțile laterale ale pronaosului lărgit ca loc pentru morminte ctitoricești, biserica Minăstirii Argeșului, nu mai reprezintă o simplă curiozitate arhitecturală, ci devine un *monument-cheie* pentru evoluția arhitecturii religioase din Țara Românească, atât prin felul cum a fost soluționată problema despărțirii dintre naos și pronaos, cît și prin închegarea unui tip nou de monument bisericesc».

Totodată autorul consemnează ca rezultat al cercetărilor anterioare, faptul că în realizarea arhitecturală a bisericii Minăstirii Curtea de Argeș a intervenit voința ctitorului, ea însăși consecință a unui program, ceea ce implică ideea că «arhitectura nu conține în sine principiile proprii sale dezvoltări — că deci nu are o evoluție independentă, explicabilă doar prin succesiunea formelor și prin progresul procedeei tehnice și artistice —, ci că dezvoltarea ei răspunde unei creșteri a cerințelor de ordin practic și artistic, născute din însăși viața societății».

Pornind de la aceste constatări, autorul urmărește, în prima parte a studiului, ca, prin aducerea în discuție a unor elemente noi, să demonstreze dacă «în Țara Românească, la începutul veacului al XVI-lea, existau condițiile istorice obiective pentru alcătuirea unui program arhitectural a cărui realizare să ducă la crearea unui nou tip de biserică».

Analizând împrejurările istorice, interne și externe, în care se desfășurase — sub pecetea concepției teologice despre lume, în care cele mai variate și mai laice realități și tendințe ale societății medievale se manifestau sub aparențe religioase — viața poporului român, a popoarelor ortodoxe din Balcani, cît și a celorlalte popoare ortodoxe din Imperiul otoman, în decursul veacului al XV-lea și îndeosebi în perioada de la sfîrșitul veacului al XV-lea și începutul veacului al XVI-lea, autorul semnalează elementele care au contribuit la crearea, în această perioadă, a «bazei materiale necesare pentru reluarea unei intense activități constructive și pentru treptata ei dezvoltare».

Dintre acestea, autorul scoate în evidență rolul Țării Românești, de eliberator al popoarelor creștine din Balcani a căror pătură conducătoare refugiată, intrase în viața politică a Țării Românești. Socotind că cea mai bună apărare a Țării Românești constă în împingerea cît mai departe de Dunăre a oștilor turcești, conducătorii popoarelor din stînga Dunării au încercat și au reușit să pătrundă adînc în Balcani, dar nu se putuseră menține pentru că incursiunile lor erau lipsite de sprijinul localnicilor, care nu fuseseră convinși că stăpînirea foștilor feudali ar fi mai avantajoasă decît cea a feudalilor musulmani. De aceea, ca plan strategic — în perioada de la sfîrșitul veacului al XV-lea — se urmărea menținerea cu orice preț a păcii cu turcii și sprijinirea susținută a instituțiilor religioase din Balcani și din întregul orient ortodox. Așa se explică și mulțimea de ajutoare pe care domnia și feudalitatea din Țara Românească le-a revărsat, începînd cu această perioadă, asupra întregii lumi ortodoxe din Imperiul otoman, și se explică și determinarea unei orientări noi în cultura și arta din Țara Românească. Îndeosebi în arhitectură această orientare s-a manifestat în «alcătuirea unor noi programe de edificii de cult, mai conforme cu cerințele locului și momentului decît cele cărora le corespundeau tipurile de monumente devenite tradiționale».

Urmărind caracteristicile acestor noi programe culturale în cadrul împrejurărilor istorico-politice interne, în care ajunsese Neagoe Vodă la domnie, autorul menționează că noul domnitor, voind să-și dea origine basarabească și să întreaacă în dărnice față de instituțiile religioase pe oricare dintre domnitorii anteriori, a conceput planul ridicării unei ctitorii «care să întreaacă în mărime, în bogăție și în frumusețe, ctitoria de la Dealu a lui Radu cel Mare, și în care să aibă loc de înmormîntare și pentru numeroasa sa familie, dar și pentru voievozii basarabești anteriori, pe care-i declara strămoșii săi. De aci necesitatea concepției unui plan nou de biserică-mausoleu — caracter abia schițat la Minăstirea Dealu — care să împace tradiția cu noile cerințe ale vieții feudale din Țara Românească la epoca aceea».

Spre deosebire de soluțiile meșterilor din Moldova, care creuseră pentru mormintele ctitoricești, prin introducerea a unui al doilea perete între naos și pro-

naos, o nouă despărțitură «gropnița» — ea însăși devenind loc de trecere între-naos și pronaos, ceea ce nu numai că constituia o abatere de la tradiție, dar și rupea unitatea locașului de cuiț; și spre deosebire de soluția de la Mănăstirea Dealu, unde se rezervase pentru mormintele ctitoricești același loc ca în soluția moldovenească, dar fără crearea unei camere noi prin al doilea zid despărțitor, ci folosind un sistem de boltire nemaîntilnit până atunci, ceea ce lăsa pentru morminte un spațiu prea mic, — soluția găsită de meșterul ctitoriei lui Neagoe satisface necesitatea de biserică-mausoleu cu loc larg pentru mormintele ctitoricești.

«Pornind de la încăperile de pian central, fie ele cu rost de naos, fie de pronaos — încununate de o turlă sprijinită pe coloane sau pe stilpi izolați, meșterul a dat celor două spații situate între careul de susținere a turlei mari și pereții de nord și de sud destinația de a adăposti mormintele, iar spațiului de sub turlă rostul de pronaos. Pentru a păstra însă legătura directă între acesta și naos, a fost de ajuns să deplaseze turla cu întregul ei sistem de susținere, la limita estică a încăperii, în imediata vecinătate a naosului. Despărțirea între spațiile cu destinații diferite a fost marcată prin înmărunțirea numărului coloanelor, de la patru la douăsprezece. Soluția era logică pentru că decurgea în mod nemijlocit din prescripțiile programului; era *avantajoasă* pentru că dublul spațiu destinat mormintelor e deosebit de amplu; era *simplă* fiindcă pornea de la o minimă transformare a unui tip de încăpere îndelung folosit și deci adesea verificat; soluția era, în sfârșit, *ingenioasă* pentru că rezolva, mai bine decât celelalte soluții, problemele ridicate de așezarea mormintelor în cuprinsul bisericii».

În partea a doua a studiului său, autorul studiază posibilitatea rezolvării nelămuririlor pe care — cercetată în forma ei de astăzi — le pune soluția meșterului ctitoriei lui Neagoe de la Mănăstirea Curtea de Argeș și anume: în ce măsură, coloanele (așezate la 1,25—1,29 m una de alta) pot delimita diferitele compartimente și încăperi, mai ales pentru o biserică monastică? Ce rost avea ancadramentul de ușă «prins între două coloane» al cărui gol era acoperit cu o mare dveră, când cele două spații dintre coloanele aflate de-a dreapta și de-a stînga lui rămîneau libere pentru vedere și chiar pentru trecere? Cum putea spațiul dintre coloane, mai mult demarcat decît delimitat, să suplinească rolul ce revenea pronaosului într-o biserică de mănăstire?

Ținând seama că biserica Mănăstirii Argeșului a suferit transformările radicale cunoscute și că bisericele construite ulterior după modelul celei de la Argeș au suferit și ele «numeroase și masive transformări», studierea monumentelor nu îngăduie rezolvarea nelămuririlor amintite.

Recurgînd la singura cale rămasă deschisă — cea a «cercetării minuțioase și atente a naivelor descrieri ale călătorilor de odinioară», autorul adună date risipite în diferite pasaje în *Viața Sfîntului Nifon*, în *Insemnările de călătorie* ale diaconului Paul de Alep și din *Descrierea Mănăstirii Curtea de Argeș*, făcută de un anonim la începutul veacului al XIX-lea. Pe baza acestor date care consună cu afirmațiile anonimului de acum peste un veac și jumătate care spune: «cum intri aici întîi (deci în pronaos) sînt cu numărul 20 de jățuri și aici, *îngă jățuri* asupra sântu 8 icoane, patru în dreapta și patru în stînga, făcute mari, dintru care sântu bașca alte două împărtești foarte frumos jugravit chipul Domnului și al Preacuratei Maicii Sale (...). Și aici, cum intri la spatele icoanelor, sântu mormintele răposăților domni și numele lor scrise pre rînd, cei ce au început și cei ce au ajutat și cei ce au zugrăvit: Mircea Vodă, Neagoe Vod(ă), Rad(ul) Vod(ă), Vintilă Vod(ă), Stanislav Vod(ă)», autorul propune reconstituirea cea mai plauzibilă a încăperii pronaosului, așa cum a putut arăta la origine:

Pronaosul — un patrat cu latura de 5,29 m — avea cîte două străni, în fiecare intercolonaament, excluzîndu-se cele două spații de pe latura de est (de altfel prea strîmte pentru a primi cîte două străni și prea largi pentru o singură icoană, în care se aflau «icoanele împărătești» sub care se aflau, probabil, poale de icoană. În acest fel erau așezate 16 străni (cîte 4 pe laturile de nord și de sud și patru — două la nord și două la sud de intrare — pe cea de vest); celelalte patru străni puteau fi așezate cîte una în dreptul unei baze de coloană (la coloanele din mijloc pe latura de nord și de sud). Iar deasupra strănilor în spațiile dintre coloane se aflau fixate icoane mari (de 1,45 x 1,23 m) pictate pe ambele fețe, reprezentînd pe partea dinspre pronaos sfinți cuvioși, iar pe partea dinspre morminte

sfinți militari. Autorul descrie pe larg una din aceste icoane descoperită în casa îngrijitorului bisericii Sfântul Nicolae Domnesc din Curtea de Argeș, icoanele descoperite la Mănăstirea Cozia, unde fuseseră aduse de la Mănăstirea Ostrov și pe cea din colecția Muzeului de artă al R. S. România, icoane ale căror dimensiuni se potrivesc *pe deplin* cu lărgimea spațiului dintre coloane.

Autorul conclue că prin reconstituirea propusă «își găsec răspunsul nelămuririle enunțate mai înainte: în biserica Mănăstirii Argeșului, între naos și pronaos, între acesta și compartimentele pentru morminte, a existat totuși o separație, dar una care oprea trecerea și împiedica vederea, fără însă a stinjeni privirea asupra bolților și splendida rezonanță a edificiului. Înconjurat de străni, spațiul cuprins între coloanele ce susțin turla cea mare își putea îndeplini rostul de pronaos al unei biserici de mare mănăstire și el era împodobit, după tradiție, cu chipurile sfinților cuvioși. Mormintele ctitoricești se aflau în cuprinsul bisericii, dar în tihna unor compartimente anume despărțite de restul locașului de cult și în care, alături de chipurile ctitorilor, puteau fi văzute chipurile sfinților militari călare, reprezentare neobișnuită în cuprinsul bisericilor din Țara Românească, dar întru totul potrivită unor compartimente în care urmau să odihnească voievozi care își făcuseră un țel din eliberarea creștinilor sud-dunăreni de sub jugul musulmanilor».

Reconstituirea propusă se încadrează deci în programul politic al domniei care urmărea ca noua ctitorie să sporească faima voievodului Neagoe Basarab (care încerca să imbine calitatea de cărturar, în forma teologică specifică a vremii, cu cea de participant la o cruciadă de eliberator al Peninsulei Balcanice, cruciadă îndelung visată și pregătită, dar nerealizată) și să întărească încrederea în forțele țării pe care o conducea.

De aceea ctitoria de la Argeș trebuia «să fie văzută, admirată și apoi lăudată pretutindeni de către un număr cât mai mare de străini — și tocmai în acest scop politic — nu din simplă curtoazie — a fost invitat la sfințirea ei însuși patriarhul ecumenic Theolipt, însoțit de patru mitropoliți și de egumenii mănăstirilor atonite».

Pavel Chihaiia, *Monuments romans et gothiques du XIII-e aux XVI-e siècle en Valachie*, în «Revue roumaine d'histoire de l'art», tom. 5/ 1968, p. 37—60.

Autorul urmărește să sintetizeze datele studiilor sistematice făcute în ultimii ani de diferiți cercetători români, care au identificat, au localizat și au dotat în diferite orașe — îndeosebi în fostele capitale ale Țării Românești: Curtea de Argeș, Cîmpulung și Tirgovîște — vechi biserici romane și gotice construite în veacul al XIII-lea și al XIV-lea, de lucrători din Transilvania.

Apariția bisericilor romane și gotice nu a influențat — decît cu rare excepții — arta arhitecturală de tip bizantin a bisericilor din Țara Românească. Însă întrucît asemenea biserici de inspirație occidentală apar numai în orașele medievale vechi românești în care trăia o minoritate saxonă, venită în timp, se poate constata și o influență a tradiției autohtone asupra edificiilor populației imigrate.

De aceea autorul își propune să înfățișeze mai ales importanța bisericilor de tradiție occidentală din orașele medievale din Țara Românească pentru reconstituirea planurilor și a evoluției acestor orașe în care s-au conturat unele centre meșteșugărești și negustorești occidentale grupate în jurul bisericilor lor catolice; pentru precizarea rolului jucat de aceste centre în iradierea culturii occidentale în mediul cultural ortodox; pentru identificarea fazelor de construire ori reconstruire a mănăstirilor ortodoxe, la care s-a folosit material de la monumentele catolice abandonate; pentru precizarea unor modificări în structura monumentelor de stil occidental; pentru delimitarea perimetrelor ce ar urma să fie cercetate prin săpături în centrele bogate în vestigii arheologice, ca și pentru încadrarea monumentelor de stil occidental în împrejurările istorico-politice ale Țării Românești.

În dezvoltarea studiului sînt prezentate în chip cronologic — din aceste puncte de vedere — bisericile zidite în Țara Românească în spiritul artei transilvane și tot-

odată sînt urmărite rolul și influențele pe care aceste biserici și centrele de imigranți grupați în jurul bisericilor le-au exercitat asupra mediului românesc orășenesc în care au apărut în diferite epoci.

Sînt astfel studiate cele trei biserici din Cîmpulung, cele din Curtea de Argeș — îndeosebi în legătură cu mutarea Episcopiei catolice de la Curtea de Argeș la Bacău; bisericile din Tirgoviște și de la Rîmnic.

În încheierea studiului său, autorul precizează că studierea bisericilor romane și gotice din vechile orașe medievale din Țara Românească permite schițarea unei tipologii a acestor orașe. La origine orașele au constituit aglomerări de populație aliniate în lungul văii unui riu, avînd un centru comercial — periodic sau permanent — situat în locul cel mai larg, alături de care (în general pe un loc mai ridicat), începînd cu veacul al XV-lea, a luat naștere așa-numitul «bazar» pentru meșteșugari și pentru vînzarea mărfurilor importate.

Populația saxonă imigrată s-a așezat în aceste centre comerciale: la Cîmpulung populația saxonă minoritară — care era mai numeroasă decît în celelalte centre de imigrare și se bucura de anumite privilegii — s-a așezat chiar în centrul comercial, în piața orașului, în timp ce la Curtea de Argeș, Rîmnic și Tirgoviște populația saxonă minoritară mai puțin numeroasă s-a așezat în bazarul meșteșugăresc, alegînd îndeosebi partea cea mai înaltă a orașului.

Bisericile catolice construite de meșterii saxoni în stil occidental erau situate în orașele din Țara Românească, în apropierea centrelor meșteșugărești saxone. Numai la Curtea de Argeș și la Tirgoviște se întîlnește așezarea bisericilor catolice la extremitatea orașului, opusă celei în care erau situate bisericile principale ortodoxe.

Prezența meșterilor saxoni se face simțită nu numai în bisericile catolice construite pentru populația saxonă, ci și în unele trăsături de stil occidental întîlnite la construcții monastice și civile și la bisericile ortodoxe la a căror construcție au luat parte. În Țara Românească există o singură biserică ortodoxă construită în întregime de meșteri saxoni, în spiritul artei transilvane, dar respectînd organizarea spațială interioară ortodoxă: este biserica Mînăstirii Cîmpulung zidită într-o epocă în care erau rare echipele de meșteri care lucrau în stil bizantin, ceea ce nu s-a mai întîmplat după consolidarea statului și după întemeierea Mitropoliei, în 1359.

«Oricît ar fi de rare, aceste interferențe între viziunile profund diferite ale constructorilor transilvăneni și ale constructorilor de formație balcanică, îngăduie pătrunderea misterului acestor încrucișări de stiluri, care în Țara Românească — mai apropiată și mai strîns legată de tradiția bizantină — nu au dus la formarea unui nou stil, cum s-a întîmplat în Moldova». — (O. P.).

Veronica Vasilescu, *Ornamentația și miniaturile documentelor din Țara Românească pînă la Constantin Brîncoveanu*, în «Revista Arhivelor», an XI, nr. 2; 1968, p. 253—264.

În prima parte a studiului autoarea face o prezentare a opiniilor oamenilor de știință în legătură cu influențele suferite de miniaturile române din partea culturii bizantine și a celei occidentale.

Din cercetarea documentelor emise în Țara Românească pînă în timpul domniei lui Constantin Brîncoveanu s-a ajuns la concluzia că în timpuri și în locuri diferite ornamentația documentelor a fost diferită, în funcție de concepțiile artistice existente. Aceste documente au elemente specifice decorative: *invocații simbolice*, vignete, frontispicii, chenarul care apare în acte în secolul al XVI-lea și al XVII-lea; coloritul și elemente componente diferite de la un artist la altul.

Școala românească de miniatură cunoaște o dezvoltare deosebită în timpul voievodului Matei Basarab atingînd perfecțiunea la sfîrșitul secolului al XVII-lea în timpul domniei lui Constantin Brîncoveanu.

În partea a doua a studiului, autoarea dă exemple și descrie acte ornate cu miniaturi: *Actul dat la 12 noiembrie 1634 (7142) de Matei Basarab voievod mare-lui vistier Gligorie pentru ocina din satul Săteni de la Tirgoviște; Porunca dată la 12 mai 1653 (7161) de Matei Basarab lui Dumitru căpitanul; Hrisovul lui Constan-*

tin Basarab v.v. din 1 decembrie 1688 (7197) dat Episcopiei Argeș pentru vama și judecata Țirgului Argeș; Documentul din 20 octombrie 1639 (7148) dat în București de voievodul Matei Basarab; Documentul din Țirgoviște emis la 14 mai 1657 (7165); Documentul de la Țirgoviște dat la 29 martie 1645 (7153) semnat de Matei Basarab v.v. prin care se întărește Minăstirii Căldărușani vama din balta satului Ciorani, Jud. Ialomița; Hrisovul lui Radu v.v. dat în Țirgoviște la 10 iulie 1614 (7122); Actul eliberat de Constantin Șerban Basarab v.v. Țării Românești dat la 21 mai 1684, prin care întărește Minăstirii Aninoasa moșiile, rumînii și țiganii și Hrisovul lui Radu Mihnea v.v. de la 14 mai 1622 (7130), prin care dăruiește lui Constantin Vaptista satul Frăsinetul.

Flaminio Mîrțu, *Un ecou al Renașterii, în a doua jumătate a secolului XV, la Cîmpulung Muscel*, în «Revista Muzeelor», nr. 5, 1968, p. 449—450.

Autorul face cîteva considerații pe marginea descoperirilor prilejuite de săpăturile de salvare — sondaj din interiorul monumentului, biserica Sfîntul Gheorghe din Cîmpulung-Muscel.

Atenția a fost reținută de conținutul unui mormînt: un schelet pe care mai erau vizibile urme textile cu fir de aur și de argint cu nasturi mulți la piept și la antebrațe și cu un inel pe falangina inelarului drept. Inelul prezenta un dinar roman imperial din argint — din timpul împăratului Octavian August. Acesta este datat din al patrulea sfert al secolului al XV-lea.

Cercetările amănunțite au dat la iveală că îmbrăcămintea era de tip apusean, asemănătoare cu aceea a lui Radu I Basarab descoperit la Curtea de Argeș.

Prezența inelului cu monedă antică corespunde modei vremii, «atestînd unul dintre cele mai vechi reflexe ale renașterii și umanismului orășenesc exprimate prima oară la Cîmpulung prin îndreptarea atenției către documentele numismatice». — (Ioan F. Stănculescu).

Virgil Molin, *Cărți bisericești tipărite la Rîmnîc pentru Mitropolia de la Carlovăț*, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 7—8, p. 548—559.

După o înfățișare a împrejurărilor istorice în care s-a dezvoltat tipografia înființată la Rîmnîc de către Antim Ivireanul, pînă la a ajunge centru tipografic ale cărui produse — cărți bisericești — să fie difuzate în toate cele trei țări românești precum și în lumea ortodoxă în general, autorul prezintă legăturile ce s-au stabilit între Rîmnîc și Mitropolia de Carlovăț, începînd cu momentul cînd Mitropolitul Moise Petrovici a inițiat atașarea Rîmnîcului la Mitropolia Belgradului.

În continuare sînt prezentate următoarele cărți tipărite la Rîmnîc pentru nevoile de scolarizare și pentru nevoile bisericești ale Mitropoliei de Carlovăț: 1. *Intîia învățătură pentru tineri*, cu litere și cu silabe într-însa, ediție bilingvă-slavonă și română; 2. *Intîia învățătură pentru tineri*, ediție slavonă, tipărită la 1727; 3. *Intîia învățătură pentru tineri*, ediție slavonă, tipărită la 1734; *Gramatica slavonă*, tipărită la 1755; *Pravila de ruqăciuni a sfinților sîrbești*, tipărită la 1761, este «întîia carte bisericească ce apare la noi cu planșe gravate în aramă, punîndu-se în practică una din cele mai desăvîrșite metode de ilustrare tipografică», înlăturînd pentru întîia dată procedeul de ilustrare prin învechita gravură în lemn (xilografură).

Autorul adaugă apoi la studiul său un dezvoltat paragraf în care înfățișează «unde și cum s-au realizat aceste planșe artistice și cine a fost autorul lor», deschizînd astfel un capitol nou în tehnica de ilustrare a cărților bisericești.

Studiul prezintă astfel o întreită importanță: înfățișează dezvoltarea legăturilor cultural-bisericești ce au existat între centrele ortodoxe Rîmnîc și Carlovăț: circumscrie o fază interesantă din activitatea tipografiei de la Rîmnîc; și aduce «contribuții noi la istoricul vechii arte grafice ilustrate sîrbe, împletită cu arta tiparului românesc» din veacul al XVIII-lea.

Radu Crețeanu, *Strănutări de sate în veacurile al XIV-lea — al XVI-lea în lumina documentelor Mănăstirii Tismana*, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 7—8, p. 539.

Datorită datelor din numeroase acte domnești care atestă mutările de populație, se poate socoti că ele reprezentau un fenomen social caracteristic pentru trecutul îndepărtat al Țării Românești. Mutările de populație aveau loc atunci când locuitorii «copleșiți de apăsarea fără sfârșit a dăjdiilor și a slujbelor agravate, mai ales în sudul țării, de deseale incursiuni ale turcilor, socoteau fuga singura posibilitate de salvare». Acestui fenomen i-a pus oarecum capăt «legătura» sau «așezământul» lui Mihai Viteazul (din 1597—1598) prin care «se anula dreptul de strămutare al țăranimii dependente, se generaliza legarea de glie a rumânilor».

De aceea autorul se ocupă numai de cazuri de strămutări de sate ce au avut loc înainte de sfârșitul veacului al XVI-lea folosind fondul arhivistic al Mănăstirii Tismana — «incontestabil cel mai bogat izvor de informații pentru veacurile al XIV-lea— al XVI-lea».

Este înfățișat fenomenul de strămutare a următoarelor sate: Răgului-Răguleni; satul lui Costea pe Topolnița, sau Costești; Cimpul lui Balotă sau Balotești; Tarovăț (Cearovăț); Virbița sau Virbițele; Șovărlug (și Șovărlighiu, Șovărlav).

N. Grigoraș, *Un vechi locaș de cultură dispărut: Mănăstirea Sălăjani*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 7—8, p. 422—425.

Întemeindu-se pe date culese din lucrări de specialitate și din documente de la domnitorii Ilie Vodă, Petru Rareș, Alexandru Lăpușneanu, Petru Șchiopul și alții, autorul precizează că satul Sălăjani din nord-estul comunei Dumbrăveni, județul Suceava, a fost dăruit, la 1432, de Ilie Vodă, fiul lui Alexandru cel Bun, logofătului Isaia Gîrdea, de la care a ajuns, la începutul veacului al XVI-lea, prin căsătoria unei nepoate, în stăpînirea lui Ieremia, mare vistiernic între 1499 și 1525.

În acest sat Ieremia, care se călugărise (între 19 iunie 1527 și 25 mai 1528) la Mănăstirea Moldovița, luînd numele de Evloghie, a zidit o mănăstire pe care a închinat-o împreună cu satul Sălăjani Mănăstirii Moldovița, ceea ce au întărit atunci și mai tirziu hrisoavele domnitorilor Petru Rareș, Alexandru Lăpușneanu și Petru Șchiopu.

Din aceste hrisoave se poate urmări existența și viața Mănăstirii de la Sălăjani. Iar din însemnările făcute pe manuscrisele și cărțile de cult — îndeosebi însemnarea făcută de Evloghie însuși pe un *Apostol manuscris* copiat în Mănăstirea Sălăjani — justifică afirmația că la această mănăstire s-a dezvoltat și o viață cultural-bisericească.

Autorul socotește că organizarea unor cercetări arheologice sistematice asupra planului și a materialului de construcții de la ruinele Mănăstirii de la Sălăjani precum și asupra locului unde a fost înmormîntat monahul Ieremia-Evloghie, ar putea lămuri istoricul acestei mănăstiri.

Prof. Dr. V. Carmazin-Cacovschi, *Clasicismul bisericesc din Iași*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 7—8, p. 383—399.

Pornind de la constatarea că în arhitectura vechiului centru de cultură al Moldovei motivele bizantine, romanice, gotice, ale Renașterii, barocului și ale clasicismului, ca și ale artei autohtone, au fost prelucrate în mod creator în decursul veacurilor potrivit cu gusturile poporului român, — autorul urmărește să înfățișeze adoptarea, cu anumite modificări locale, a formelor clasicismului european în arhitectura bisericească din Moldova din veacul trecut.

Clasicism este născut curentul manifestat în literatură, în muzică și în arte plastice în Europa în veacurile al XVII-lea, al XVIII-lea și prima jumătate a

veacului al XIX-lea, inspirându-se pentru exprimarea ideilor și a conținutului vieții din acele vremuri, din modelele antichității grecești și romane. Clasicismul s-a născut ca o reacție împotriva luxului exagerat, manifestat în supraîncărcarea decorului în stilul baroc și s-a caracterizat prin tendința spre simplitate, claritate și calm, exprimate prin statica liniilor verticale și orizontale bine echilibrate.

În artele plastice clasicismul s-a manifestat pozitiv prin precizia rațională a compoziției, exprimată în repartiția logică și bine echilibrată a maselor arhitectonice.

Autorul face apoi o scurtă prezentare istorico-geografică a etapelor de dezvoltare a curentului clasicist în diferite țări europene.

În Moldova clasicismul s-a făcut simțit încă de la sfârșitul veacului al XVIII-lea, dar o dezvoltare deosebită o capătă în veacul al XIX-lea. În arhitectura Iașilor s-au reflectat trăsăturile caracteristice ale clasicismului din diferite țări și din diferite etape, împerechindu-se cu caracterele originale naționale, cum nu s-a mai întâmplat în nici o altă parte a lumii.

Sînt studiate în continuare elementele clasicismului la diferite biserici și mănăstiri, la construcții laice cu caracter obștesc precum și la multe case individuale, care prezintă în trăsăturile lor și caracterele specific locale: — utilizarea largă a motivului de rozalit central cu trei ferestre semicirculare în partea de sus cu încadrarea lor în patru coloane, semicoloane sau pilaștri («Palatul de pe zid» fațada nordică, Municipiul orașenesc, Academia — fostă Universitate); — folosirea mai largă a porticului cu patru coloane («Palatul de pe zid» — fațada sudică, casa nr. 15 de pe str. Elena Doamna, biserica Prappa Doamna, catedrala mitropolitană — pe ambele părți ale intrării principale); — folosirea rară a porticurilor cu două coloane (casa universitarilor din str. Culturii nr. 1), de asemenea rară și cu 6 coloane (catedrala mitropolitană — partea de răsărit, Conservatorul de muzică) și mai rară cu cinci coloane (școala — fosta casă Bașotă); — preferință pentru coloanele zvelte, cu capitulurile ionice («Palatul de pe zid», clopotnița Mănăstirii Frumoasa, Academia, Căminul — fosta casă Kogălniceanu), sau și cu capituluri corintice (casa universitarilor, catedrala mitropolitană).

Clădirea maiestuoasă a catedralei mitropolitane, cu reușitul ei ansamblu, se încadrează în spiritul clasicismului înflorit, cu multe trăsături decorative de empir original interpretat, uneori cu atributele moldovenești (capul de berbec pentru vărsarea apei din izvor), constituind un monument de seamă.

Articolul este ilustrat cu opt reproduceri fotografice de ansambluri și de detalii ale bisericilor studiate.

Ierom. Antonie Plămădeală, Monahul Sofronie Vârnav. Cu prilejul împlinirii unui veac de la moarte, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei» XLIV (1968), nr. 708, p. 409—421.

Articolul constituie o interesantă și utilă evocare a vieții și a faptei fiului învătăatului boier Vasile Vârnav-Scarlat, care s-a născut la 14 octombrie 1813, în comuna Hilișău-Dorohoi și a murit la 30 ianuarie 1868, la Bîrlad, și care s-a călugărit la Mănăstirea Neamț, devenind monahul Sofronie.

Autorul urmărește pas cu pas mersul vieții lui Sofronie Vârnav în străinătate și în țară, conturînd cu pricepere împrejurările și locurile în care au fost inițiate și îndeplinite actele deosebite care caracterizează viața acestui «om ales pe care-l prețuiau cu deosebire pentru ideile lui sincer liberale și patriotice și pentru sufletul lui devotat la orice faptă bună și frumoasă».

În cei 14 ani cît a stat la Paris, Sofronie Vârnav a inițiat înființarea «Societății studenților români», «Biblioteca română» și «Capela română din Paris», care constituie «mărturiile ale însușirilor lui de militant unionist de mare inițiativă și de superioară înzestrare».

Întors în țară Sofronie Vârnav a pus piatra fundamentală pentru înființarea unor instituții care au rămas pînă azi: «Pinacoteca din Iași» — făcîndu-i prima donație de tablouri în scopul precis de a pune bazele unei Pinacotei Naționale; și întemeierea Spitalului, la 1867, din Bîrlad. Sofronie Vârnav a contribuit la înființarea școlilor de la Mănăstirea Neamț și de la Tîrgu-Neamț.

Una din preocupările lui Sofronie Vârnab — în lupta lui pentru unitatea neamului românesc — a constituit-o organizarea unui Congres lingvistic românesc, care să se țină într-o localitate de graniță în mijlocul țărilor române, la care să poată lua parte oameni de carte, românii din toate țările române — Muntenia, Moldova și Transilvania.

Însă «singura dar și marea bucurie și biruință a vieții lui Sofronie Vârnab a constituit-o lupta pentru Unire și lupta împotriva robiei boierești», căreia el i-a dăruit toate puterile, convingerile sale net progresiste și dragostea lui de neam. Această activitate justifică prestigiul și popularitatea de care s-a bucurat în viață și după moarte.

Ion Holhoș, Nicolae Nistor, *Contribuția «Astrei» la realizarea unității naționale*, în «Revista Arhivelor», an. XI, nr. 2, 1968, p. 91—103.

În împrejurările care au urmat revoluției de la 1848, a apărut «Astra» — Asociațiunea transilvană pentru literatura română și cultura poporului român — care înscria în programul ei continuarea și dezvoltarea luptei românilor împotriva dominației habsburgice, pentru realizarea unității naționale.

Printre conducătorii Astrei, sînt amintiți: Andrei Șaguna, George Barițiu, Ion Micu Moldovan, Partenie Cosma, Alexandru Deocsony, Iosif Sterca Suluțiu, Dr. Ioan Rațiu, Octavian Tăslăuanu, Visarion Roman, Octavian Goga, Dr. A. P. Borcianu, Dr. V. Bologa, Ilie Măcelariu etc.

Astra a fost la început călăuzită de idealul realizării unei *culturi naționale cu puteri unite, a culturii ca expresie a luptei de eliberare națională și socială, ca mijloc al realizării unității întregii României*. În acest scop, activitatea sa ce a cuprins studii și cercetări, conferințe și prelegeri populare, înființări de biblioteci publice și școli țărănești, expoziții, monumente comemorative, activitatea de tipărire a publicațiilor sale, s-a împletit cu o activitate școlară, sanitară și economică.

În 1862, la cea de a doua adunare generală ținută la Brașov, Astra a hotărît: înființarea a trei sedii științifice de filologie, istorie și științe naturale, constituind nucleul primei societăți academice românești.

În programul Astrei locul principal îl ocupa cultivarea și folosirea limbii naționale. În legătură cu această problemă, la cea de a doua adunare generală a asociației, Timotei Cîrariu demonstra necesitatea formării unei biblioteci vechi românești. Așa a luat ființă marea Bibliotecă națională din Sibiu, iar mai târziu în 1905, Muzeul istoric și etnografic. Prin aceste instituții Astra a avut relații largi cu instituții și personalități culturale românești de peste Carpați. În cadrul activității științifice Astra desfășoară vaste cercetări de istoriografie, economie, etnografie, sociologie, antropologie, folclor, etc.

La Sibiu, Astra elaborează și editează pentru prima oară *Enciclopedia Română*, operă colectivă a specialiștilor din toate provinciile românești. Ea a apărut în 3 volume între anii 1896—1904.

Astra scoate în 1868 revista «Transilvania» rod al strădaniilor și năzuințelor de unitate națională și culturală a românilor. Primul ei redactor a fost G. Barițiu, «întemeietorul ziaristicii românești moderne».

Astra a mai editat colecțiile: «Biblioteca populară» și «Biblioteca tineretului». Prin activitatea sa, Astra a adus o contribuție de seamă la consolidarea unității naționale a poporului român, la pregătirea Unirii Transilvaniei cu România la 1 decembrie 1918.

Mihail Triteanu, *Biblioteca filialei din Cluj a Academiei Republicii Socialiste România*, în «Studii și cercetări de documentare și bibliografie», vol. X, nr. 3, 1968, p. 327—340.

Autorul face un scurt istoric al Bibliotecii Filiale din Cluj a Academiei Republicii Socialiste Române, înființată în 1950, prin contopirea fondurilor mai multor biblioteci.

Cel mai vechi fond de manuscrise și tipărituri care a fost înglobat la Biblioteca Filialei din Cluj este cel de la fostul Colegiu unitarian din Cluj constituit în anul 1568 de către David Ferencz.

Al doilea ca vechime este cel provenit din Biblioteca fostului Colegiu romano-catolic din Cluj. Biblioteca a luat ființă în 1579, existența ei fiind legată de prima universitate ardeleană.

Al treilea ca vechime este fondul de manuscrise și tipărituri de la biblioteca fostului colegiu reformat din Cluj, înființată pe la începutul secolului al XVII-lea.

A patra ca vechime, este fosta Bibliotecă centrală din Blaj. Creată pe la mijlocul secolului al XVIII-lea ea și-a mărit fondul prin înglobarea bibliotecii fostului gimnaziu din Blaj și a unor opere ce au aparținut lui Samuil Micu-Clain, Gheorghe Șincai, I. Budai-Deleanu, precum și bibliotecile personale ale mitropoliților Alexandru Sterea Șuluțiu, Ion Vancea, Victor Mihaly și ale unor cărturari ca Timotei Cipariu, Ioan Micu-Moldovan, Augustin Bunea etc. Cel mai prețios tezaur al fostei Bibliotecii din Blaj îl constituie colecția de cărți vechi românești, multe din ele rarități și unicate: *Octoihul* lui Macarie, din 1510, *Tilcul Evangheliilor* și *Molitvelnicul*, 1564, ale lui Coresi.

Biblioteca Filialei din Cluj a Academiei Republicii Socialiste România mai posedă un mare număr de manuscrise românești: *Pravilă aleasă, scoasă și tocmită și dentru multe sînte scripturi cercată și găsită*, 1632, a lui Eustatie Logofătul. — unul din cele mai însemnate monumente ale vechiului drept românesc (p. 334); *Letopisețul Cantacuzinesc*; *Invățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie* (copiat pentru biblioteca lui Ștefan Vodă Cantacuzino); *Hronicul a vechimii romano-moldovlahilor*, a lui Dimitrie Cantemir; cît și majoritatea lucrărilor reprezentanților Școlii Ardelene.

Biblioteca Academiei — Filiala din Cluj mai posedă prețioase colecții de manuscrise latine, orientale și un «prețios material documentar arhivistic» (peste 2000 de piese de arhivă ce furnizează date istorice referitoare la Transilvania, începînd cu secolul al XIII-lea).

Pe lângă aceste fonduri de manuscrise și publicații, la constituirea Bibliotecii Filialei din Cluj a Academiei Republicii Socialiste România, au fost incluse alte biblioteci constituite după primul război mondial; a fostului Muzeu al limbii române din Cluj; a fostelor Institute clujene de istoria românilor și de arheologie și numismatică și biblioteca speologului Emil Racoviță.

În partea finală a studiului autorul prezintă structura acestei biblioteci — 6 secții ce alcătuiesc Biblioteca Centrală și 18 biblioteci specializate.

Arnold Huttman n, Pavel Bindner, *Filip Moldoveanul, primul tipograf român*, în «Revista Bibliotecilor», Publicație a Comitetului de Stat pentru Cultură și Artă, XXI, nr. 8, aug., 1968, p. 473—475.

De numele lui Filip Moldoveanul este legată existența unei tipografii românești la Sibiu, anterioare activității diaconului Coresi la Brașov (1556), din teascurile căreia au ieșit scrieri cu litere chirilice, printre care primele texte în limba română, precum și cărți în limba slavonă, pentru români.

Cele 53 de mențiuni aflate în arhivele sibiene referitoare la Filip Moldoveanul sau Philipp Pictor sau Philipp Maler, vorbesc de activitatea acestuia ca pisar (scrib) român, angajat al Magistratului din Sibiu.

Din 1521 Filip Moldoveanul devine conducătorul «secției românești» a Cancelariei orașenești a Sibiului, cu atribuția de a traduce. «de a formula și de a scrie» corespondența în limba română a Magistratului din cetatea Sibiului. El semna în documentele vremii: «Magister Philipp Pictor», «Philipp Maleer», și «magister Philippus Pictor et Scriba litterarum valachicarum» («Meșterul Philipp Pictor sau Zugravul, scribul scrisorilor românești») — numele de pictor referindu-se la activitatea lui de zugrav și caligraf.

Ca om de cultură, Filip Moldoveanul a fost folosit în misiuni diplomatice ca trimis al Magistratului din Sibiu — căminul său din Sibiu fiind un adevărat loc

de întâlnire pentru boierii din Țara Românească — între aceștia numărându-se Petre Pitarul, logofetei Radul, Tudor. Cu timpul activitatea lui se reduce la întocmirea scrisorilor românești («scribendis litteris olachicalibus»). Pînă la el corespondența dintre Sibiu și Țara Românească se făcea de cele mai multe ori în limba slavonă, întocmită și tradusă fiind de preoții din Rășinari («litteras Rascianas»).

Tot în arhivele Sibiului s-a descoperit, în anul 1880, de către istoricul Friedrich Teutsch «o notiță» în care se arată că la 16 iulie 1544 s-au plătit lui «Philip Pictor» 2 florini pentru tipărirea *Catehismului românesc* («pre impressione catehismi Valachiei»).

Lucrarea a atras atenția domnitorului Țării Românești, Pătrașcu cel Bun, care, în 1556, aduce de la Sibiu *Catehismul românesc* («Catehismus Valachicus»). Autorul presupune că acest exemplar ar fi servit la traducerea și tipărirea la Brașov de către diaconul Coresi a *Întrebării creștinești* (1559).

Catehismul românesc (1544) nu este singura tipăritură sibiană cu caractere chirilice. La 22 iunie 1546 Filip Moldoveanul tipărește un *Tetraevangheliar slavon*, în care se semnează «Filip Moldoveanul», trădînd în felul acesta origina sa moldovenească și identitatea dintre Filip Pictor și Filip Moldoveanul, așa cum de altfel fusese intuită de Nicolae Iorga. În sprijinul afirmației pledînd și prezența stemei Moldovei — capul de bour cu stema și semiluna, sub ilustrațiile celor patru evangheliști.

În 1546 Filip Moldoveanul tipărește și *Evangheliarul slavo-român* — prima tipăritură biblică pentru români. Ea a folosit preoților la explicarea în limba română a textului slavon neînțeles de popor. — (Ioan F. Stănculescu).

Mircea Păcurariu, *Biserica Românească din Transilvania în secolele al XIV-lea — al XV-lea*, în «Telegraful Român», an. 116, nr. 33—34, 1 sept. 1968, p. 1—2.

Locașurile de cult ortodoxe din Transilvania constituie mărturii despre organizarea bisericească a românilor din această parte a țării începînd cu veacul al XIV-lea și îndeosebi asupra permanenței elementului românesc ortodox pe pămîntul Transilvaniei. Între acestea trebuie socotite bisericile Densuș (din veacul al XIII-lea sau mai veche), Strei (din veacul al XIII-lea) și altele multe — pe care autorul le indică —, precum și Mînăstirile Rîjneț din Munții Apuseni și Prislop de lângă Hațeg, care «a avut un rol însemnat în dezvoltarea culturii și vieții bisericești a românilor din Transilvania».

De asemenea sînt indicate alte numeroase biserici din veacurile al XIV-lea și al XV-lea în care au slujit preoți ortodocși, peste care sînt amintiți ca activînd protopopi, — ceea ce dovedește existența începutului de organizare bisericească, cuprinzînd și episcopi care să poată sfinți preoți și hirotoni preoți. În legătură cu aceasta, *Scrisoarea* din 1234 a papii Grigore al IX-lea către regele Bela al IV-lea amintește de «pseudoepiscopii» schismatici.

În continuare autorul demonstrează că, începînd cu momentul organizării metropoliilor — în a doua jumătate a veacului al XIV-lea — în Țara Românească și la începutul veacului al XV-lea în Moldova, organizarea vieții bisericești din Transilvania capătă forme precise. Ceea ce duce la constatarea că «poporul român, viețuînd continuu în Transilvania, a avut biserici, mînăstiri, preoți, protopopi, egumeni și vlădici», deci o organizare bisericească ce i-a ajutat să reziste încercărilor de atragere la catolicism și să rămîna statornici în credința strămoșilor lor.

Pr. Ioan Fulea, *Picturi bisericești oglîndind trecutul zbuciumat al românilor Transilvăneni*, în «Telegraful Român», an. 166, nr. 33—34, 1 sept. 1968, p. 3.

Arta bisericească română reprezintă nu numai exprimarea frumosului, utilului și a sentimentelor profunde ale creștinilor, ci înfățișează în chip expres «calea de luptă, de protest împotriva împilărilor naționale, împotriva asuprii, nedreptăților de tot felul.

Pe lângă scenele iconografice din pictura exterioară a minăstirilor din nordul Moldovei, autorul prezintă «scene grăitoare despre trecutul de luptă pentru dreptate și lege» din unele vechi și modeste bisericiuțe din comunele din jurul Sibiului: Fofeldea, Țichindeal, Săsăuș, Voivodeni, Colun, Sărata, Mohu și altele.

Aceste biserici cuprind în picturile murale «o adevărată cronică ilustrată a frământărilor naționale și sociale, a luptelor pentru independență a românilor existente la sfârșitul veacului al XVIII-lea și în prima jumătate a veacului al XIX-lea». Aceste picturi sînt opera dinastiei de pictori murali «frații Grecu», meșteri populari care dobindiseră cunoștințele de artă și tehnică picturală bizantină la minăstirile din Muntenia și Moldova.

Astfel, scenele din biserica din Fofeldea și din Țichindeal prezintă un țăran român iobag urcînd pe Golgota crucea Mîntuitorului, escortat de soldați în costumele asupritorilor habsburgici ai vremii. Într-o altă scenă a judecății lui Pilat, acuzatorii lui Hristos sînt îmbrăcați în costume de nobili, administratori, juri, gornici, principii, domni de pămînt, funcționari ai imperiului străin de atunci, care asu-preau în toate chipurile pe români, populația majoritară a acestor plaiuri.

Autorul descrie în continuare alte scene reprezentate ca ecou al vremurilor respective. Semnalăm scena din pictura bisericii din Mohu, care înfățișează pe Iosif în Egipt aruncat în temniță de către faraoni unde împreună cu el se află «două personaje în costume de ciobani români transilvăneni, iar interiorul temniței — mai ales cele trei ferestre mari cu gratii — este copia fidelă a stampeii de epocă a închisorii lui Horia, Cloșca și Crișan din Alba Iulia». Faptul că «frații Grecu» au pictat în acest stil nu numai biserici ortodoxe, ci și biserici greco-catolice, constituie o mărturie a unității de credință, de stil și de aspirații ale românilor transilvăneni, indiferent de strana din care făceau parte.

Trei reproduceri fotografice exemplifică afirmațiile făcute. — (O. P.).

Joseph R a y a, *Byzantine — neither Greek nor Eastern*, în «Eastern Churches Review», vol. II, nr. 1, 1968, p. 16—23.

Autorul socotește drept o greșeală faptul că Biserica Ortodoxă este numită «greacă» sau «răsăriteană». Ea nu este «greacă», deoarece, deși folosește limba greacă, ea și-a împrumutat și alte elemente din alte culturi. După cum Biserica nu poate fi numită după limba pe care o vorbește, tot așa nu poate fi numită nici după spațiul pe care îl ocupă. «Răsăriteană» este un termen istoric și geografic, de aceea Biserica Ortodoxă nu e nici «greacă», nici «răsăriteană», ci «bizantină».

Cultura bizantină s-a constituit dintr-un amestec de elemente și influențe variate. În primul rînd influența greacă: Noul Testament, liturgiile, ca și simbolurile de credință, sînt scrise în grecește; Sfinții Părinți au cultura greacă. Cultura bizantină are apoi influența romană, care a pătruns în Bizanț — denumit «Noua Romă» — și a îmbogățit elenismul creștin. La acestea se adaugă influența orientală, cea slavă și a altor culturi, care au coexistat și au fuzionat timp de secole, dînd cultura bizantină. Prin urmare, cultura bizantină, ca și Biserica bizantină, nu sînt un produs al unui singur popor sau culturi, ci rezultatul fuziunii a trei culturi și civilizații distincte: greacă, romană și orientală, cu elemente și contribuții din slavă și alte surse etnice. De aceea Biserica Ortodoxă nu este nici «greacă», nici «răsăriteană», ci bizantină. — (I. B.).

Pr. Prof. Milan Š e s a n, *Teologia ortodoxă în secolul al XVIII-lea (după 1760)*, în «Mitropolia Ardealului», XIII (1968), nr. 4—6, p. 278—293.

În cadrul studiului său general asupra dezvoltării teologiei ortodoxe și folosind aceleași metode deja semnalate la prezentarea studiilor anterioare, autorul se ocupă în prezentul articol de teologia ortodoxă și dezvoltarea ei în vremurile mai noi, după jumătatea veacului al XVIII-lea.

Pornind de la constatarea că teologia ortodoxă în prima jumătate a veacului al XVIII-lea s-a aflat «sub influența unui iluminism de inițiere» (care urmărea să

răspundă la întrebările: «de unde venim? și încotro ne îndreptăm?», autorul demonstrează că în a doua jumătate a veacului al XVIII-lea, datorită ajutoarelor domnitorilor fanarioți din țările române, se constată o renaștere a bizantinismului.

Acest fapt a dus la o reînviere a teologiei ortodoxe bizantine, manifestată printr-o acțiune de apărare a ortodoxiei în fața influențelor eterodoxe, prin multiple opere teologice — sistematice și practice — și prin organizarea de curente de gândire și de trăire creștină, de școli teologice și de tipografii bisericești pentru răspândirea operelor teologice patristice, bizantine și contemporane.

Autorul analizează apoi pe scurt opera reprezentanților de seamă ai teologiei ortodoxe din toate țările ortodoxe, stăruind deosebit asupra teologilor din toate cele trei țări române, care au dovedit astfel că teologia ortodoxă a făcut în veacul al XVIII-lea un pas înainte în urma contactului cu progresul științelor și al filozofiei, demonstrând păstrarea unității ortodoxe și întrajutorarea interortodoxă.

Prof. Todor Săbev și Prof. Ivan Panciovski, *Conferința mondială «Biserica și societatea»*, Sofia, 1967, 128 p.

Conține materiale și rapoarte ale Conferinței «Biserica și societatea», organizată în 1966 la Geneva de către Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Pe articole, într-un stil popular-științific sînt privite pe rînd aspectele teologice, istorice și contemporane ale temei «Biserica și societatea».

Materialele publicate au ca scop informarea cititorilor și acordă un deosebit interes problemelor puse de Conferință, dînd o orientare teologică pentru masele de credincioși ai Bisericii Ortodoxe Bulgare.

Totiu P. Koev, *Formulările dogmatice ale primelor patru Sinoade Ecumenice* (Referitor la esența divin-umană a lui Iisus Hristos), Sofia, 1968, 162 p.

Cartea conține dizertația autorului în calitate de aspirant pe lângă catedra de teologie dogmatică și tratează problemele legate de tema fundamentală din punct de vedere dogmatic și istoric.

Totodată dizertația cuprinde și o dezvoltată analiză a confesiunilor și sectelor din Bulgaria.

Formulările dogmatice ale primelor patru Sinoade Ecumenice marchează o epocă de seamă din viața Bisericii lui Hristos și reprezintă un mare interes din punct de vedere istoric și teologic bisericesc.

De aceea cartea se impune ca deosebit de utilă.

Prof. Todor Săbev, *Problema calendarului*, Sofia, 1968, 82 p.

În lucrare se dau lămuriri și date cu privire la calendarele creștine care iau ca bază Nașterea lui Hristos, în legătură cu hotărîrea Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Bulgare de la 22 decembrie 1967, pentru crearea unității între Bisericile creștine și a introducerii unui singur calendar bisericesc (Vezi Pastorală Sfîntului Sinod intitulată *Chemare către clerul și toți membrii Bisericii Ortodoxe Bulgare*, publicată în «Tărcoven Vestnic», nr. 21/1968).

Potrivit hotărîrii sinodale, calendarul gregorian, care pe linie civilă e introdus încă din 16 mai 1916 în urma hotărîrii legale a Adunării Naționale, se acordă cu calendarul iulian îndreptat de Comisia interortodoxă. Pe temeiul acestei hotărîri, Nașterea lui Hristos se va prăznuși la 25 decembrie iar Anul noul se va prăznuși și din punct de vedere bisericesc la 1 ianuarie. În cartea Prof. Săbev sînt lămurite din punct de vedere istoric toate problemele calendarelor creștine care interesează clerul și pe credincioșii din Bulgaria și din celelalte țări ortodoxe. — (Ion Bănățeanu).

F. Bussini, *L'intervention de l'évêque dans la réconciliation des pénitents d'après les trois «postulationes» d'un archidiacon romain du V-e—VI-e siècle*, în «Revue des sciences religieuses», 42^e année, nr. 4/1968, p. 326—338.

După rânduiala penitenței în Biserica veche, cei ce păcătuiseră — după ce-și mărturisiseră păcatele și respectaseră o vreme cerințele aceluia «ordo penitentium» — erau «împăcați prin intervenția episcopului, în urma cererii acestora făcută printr-un diacon. În intervenția episcopului devine evidentă poziția pe care o ocupa episcopul în comunitate și ce însemnătate prezenta această poziție în cadrul Bisericii. S-au păstrat trei din asemenea «cereri de împăcare» prezentate de un arhidiacon din Biserica veche.

Cele trei «postulationes» ale unui arhidiacon roman din secolul al V-lea — al VI-lea au fost publicate de F. Heylen (în «Corpus christianorum», *Series latina*, tom. IX, Turnhout, 1957, p. 351—363). Din studierea acestora se poate constata care era intervenția episcopului în împăcarea penitenților în cadrul procesului penitențial deschis în conformitate cu disciplina veche.

Intervenția episcopului se întemeiază pe faptul că el unește cu Dumnezeu pe credincioșii încredințați păstoriei lui. În legătură cu aceasta autorul prezintă în capitolul «Cum este prezentat episcopul»: relația permanentă a episcopului cu Dumnezeu și relația permanentă a episcopului cu credincioșii. Iar în capitolul «Intervenția episcopului», se prezintă: intervenția episcopului pe lângă Dumnezeu și intervenția episcopului pe lângă penitenți.

În intervenția către Dumnezeu, episcopul angajează întreaga sa activitate și primește și transmite mai departe rugăciunea penitenților. Însă el nu se mulțumește numai să se roage către Dumnezeu, ci intervine de asemenea pe lângă cei ce stau prosternați în fața lui. Punând în practică puterea de a lega și de a dezlega, episcopul, subordonând și coordonând acțiunea sa cu acțiunea lui Hristos, duce la bun sfârșit intervenția sa pentru păcătoșii care se pocăiesc în acest proces penitențial.

Aducând pe altarul duhului său jertfa spirituală a penitenților, episcopul devine locul în care converg acțiunea lui Dumnezeu care se pleacă spre cei păcătoși și acțiunea penitenților care se întorc la Dumnezeu. — (O. P.).

Dr. Ioan Karavidopoulos, *Între oamenii bunăvoirii...*, în «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», an. 1967, nr. 11—12 (caiet. 594—595), p. 470—475.

O contribuție meritorie la stabilirea textului și interpretării corecte a imnului îngeresc constituie acest concis dar substanțial studiu exegetic asupra interpretării corecte a textului biblic din Evanghelia după Luca II, 14.

Precum e știut, ultimul cuvânt din textul grecesc al imnului cântat de îngeri în noaptea Nașterii Domnului prezintă două variante în diferitele manuscrise ale Noului Testament: εὐδοκία și εὐδοκίας. De aci două traduceri sau interpretări deosebite ale ultimei părți a imnului:

a) «...între oameni bunăvoire» (interpretare popularizată în cultul ortodox prin doxologia cântată la sfârșitul Utreniei) și

b) «...între oamenii bunăvoirii (a lui Dumnezeu)», termenul de εὐδοκίας (bunăvoire sau bunăvoință) referindu-se nu la oameni, ci la Dumnezeu.

Varianta genetală (εὐδοκία) este cea originală, fiind atestată atât de cele mai vechi manuscrise grecești ale Noului Testament (Codicii: Sinaitic, Vatican, Alexandrin, Beza, ș.a.), cât și de unii dintre exegeții mai vechi (ca Origen și Sfântul Chiril al Ierusalimului), ea fiind adoptată ca normativă în edițiile critice mai noi ale textului Noului Testament (Tischendorf, Westcott-Hort, Von Soden, Nestle, Vogels, Merk). Greutatea admiterii ei în exegeza biblică constă în aceea că, pînă de curînd, nu se găseau în textul original (ebraic și aramaic) al cărților sfinte expresii echivalente, care să fie considerate ca fundament sau suport al formulei ἐν ἀνθ' ὧν εὐδοκίᾳ din imnul îngeresc. Dar după descoperirea manuscriselor comunității eseniene de la Marea Moartă (Qumran), s-au găsit în textele exegetice ale acestora suficiente cuvinte și expresii corespunzătoare, care să justifice admiterea variantei genetală a termenului εὐδοκία și să explice interpretarea ei. "Ἀνθρώποι εὐδοκίας prin

analogie cu membrii vechilor comunități eseniene, sînt membrii comunității creștine din veacul viitor, aleși lui Dumnezeu, noul «popor eshatologic» al lui Dumnezeu. Așupra lor se revărsă «bunăvoirea» adică îndurarea lui Dumnezeu, Care în ceruri este slăvit de îngeri și pe pămînt dă oamenilor *pacea*, adică mîntuirea, harul eshatologic al lui Dumnezeu, prin nașterea Celui ce este «Domnul păcii» (Isaia IX, 5).

Imnul îngeresc de la Luca II, 14 trebuie considerat deci ca un mesaj mesianic și ca o expresie a credinței, care proclamă deplina armonie realizată prin Nașterea Domnului, atît în cer (între cele de sus) unde se înalță lui Dumnezeu slăvire de către îngeri, cît și pe pămînt, unde se aduce pace și mîntuire oamenilor.

De remarcat că această variantă lexicală și interpretarea corespunzătoare a fost admisă pînă acum într-o singură traducere românească a Sfintei Scripturi, și anume cea tipărită de Societatea biblică britanică, sub forma: «Slavă lui Dumnezeu în locurile prea înalte, și pace pe pămînt între oamenii plăcuți Lui» (*Biblia...*, format mic, București, Soc. Biblică pentru răspîndirea Bibliei în Anglia și străinătate, f.a., p. 987). În toate celelalte traduceri, predomină varianta bazată pe forma de nominaliv a lui εὐδοκία: «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu..., între oameni bunăvoire (*binevoire*)».

Problemele puse de traducerea și interpretarea corectă a imnului îngeresc de la Luca II, 14 ar merita un studiu mai amănunțit. — (Pr. Prof. Ene Braniște).

Alexandru Mareș, *Despre un presupus «Liturghier slavon» coresian și despre datarea unei cărți tipărite de Șerban Coresi, în «Limba română», XVII (1968), nr. 5, p. 457—462.*

La nr. 8, p. 11—12, în Ioan Bianu și Dan Simonescu, *Bibliografia românească veche, 1508—1830*, tom. IV: *Adăogiri și Indreptări* (București, ed. Socec, 1944) e descris un *Liturghier slavonesc* tipărit de Coresi (?), Brașov 1568—1570. Într-un articol, *Filigramele brașovene și tipăriturile chirilice din secolul al XIV-lea* (în «Revista bibliotecilor», XX (1967) nr. 7 p. 435). Gh. Blücher, prezentînd mărcile de hirtie brașovene, constată o identitate a filigranelor *Liturghierului slavon* (BRV, IV, nr. 8) cu *Liturghierul slavon*, tipărit de Șerban Coresi în anul 1588, (BRV, I, nr. 32). De asemenea, Ferenc Hervay, *L'imprimerie cyrillique de Transylvanie au XVI-e siècle* (în «Magyar Könyvszemle», Budapest, 1965, nr. 3, p. 211) menționează că *Liturghierul slavon* (BRV IV, nr. 8) este în realitate un exemplar din ediția tipărită în 1588.

În susținerea acestor fapte, Alexandru Mareș reproduce în facsimile aceeași pagină (a 8-a a caietului 22) din ambele exemplare, demonstrînd că sînt identice.

P. P. Panaitescu (*Liturghierul lui Macarie*, București, 1961, p. XI—XII), descriînd exemplarul din B.R.V., IV, nr. 8, în mod eronat amintea că el cuprinde rugăciuni, care lipsesc din exemplarul lui Șerban Coresi.

În privința datării. Al. Mareș contestă data de 1588, considerînd-o ca «o scăpare din vedere a lunii în care a luat sfîrșit tipărirea, fie din convingerea că Șerban Coresi folosea sistemul cronologic apusean» (p. 460). D. R. Mazilu (în *Diaconul Coresi*, Ploiești, 1933, p. 50) considera că diaconul Coresi scădea constant 5508 din anul de la facerea lumii, folosind sistemul cronologic apusean, schimbînd anul de la luna ianuarie, și nu de la septembrie. Al. Mareș atrage atenția că cifrele înscrise în dreptul ciclului solar și lunar nu corespund anului 7096, ci anului 7095.

Elementele cronologice prezentate de Șerban Coresi (crugul soarelui, crugul lunii) nu sînt numerotate după exemplul părintelui său, începînd de la ianuarie, ci indică numerotarea anului de la 1 septembrie. Astfel se obține anul 1587, confirmat de cifrele celor două cicluri, ale *epactei* și *temeliei*, anul real al tipării *Liturghierului slavon* al lui Șerban Coresi, în acord și cu datele furnizate de filigranologie. Un alt element rediscutat în articol este prezența în epilogul tipăriturii a epitetului «minunat», acordat cetății Brașov. Al. Mareș îl scotește din «clîșeu verbal», deoarece cu 15 ani mai devreme, în 1572, logofătul Văsiu nota că a scris «în minunata cetate numită București». Era vorba de o uzanță cu circulație curentă și nu e cazul să constatăm aici admirația stîrnită lui Șerban Coresi și contemporanilor săi de «valoarea culturală și națională a acestui oraș» (Așa cum considera N. Sulică, *Minunata cetate a Brașovului*, Brașov, 1943, p. 54).

I. Rizescu, *Raportul dintre versiunea slavă și cea românească a «Pravilei ritorului Lucaci (1581)»*, în «Limba română», București, XVII (1968), nr. 5, p. 439—448.

Pravila ritorului Lucaci, cunoscută și sub numele de *Pravila de la Putna* (ms. slav 692 din Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România) reprezintă cea mai veche lege românească datată (1581) și cuprinde 708 pagini, dintre care 14 pagini au text exclusiv românesc, 130 pagini text slav-român interlinear, restul — text slav, fiind întocmită de Lucaci, «ritor și șolastic», cu ajutorul lui Eustatie fost episcop de Roman (Vezi P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R.P.R.*, vol. I, București, Edit. Academiei, 1959, p. XX; Al. Greci (P. P. Panaitescu), *Inceputurile dreptului scris în limba română*, în «Studii», nr. 4/1954; I. Petreț, *Pravila de la Govora. Text comparat cu Pravila de la Bistrița și Nomocanonul lui Cotelarius*, București, 1911; Idem, *Pravila de la Govora*, în «Revista pentru istorie, arheologie și filologie», vol. XI (1910), p. 72—96).

Ritorul Lucaci n-a redat în mod mecanic traducerea, ci a dezvoltat și a preluat conținutul slav, introducând noi cuvinte în textul românesc. De asemenea folosește în mod frecvent sinonimele. Pentru gradele de rudenie utilizează: mamă, imă și maică; nevastă, muiere, soață și fămeaie; unchi mic și văr; mătușă mică și vară. Noțiunile: căsătoria, oprirea de la căsătorie, despărțirea, interogarea părților sînt redat printr-o mare bogăție de sinonime.

Numele lui Manuil Porfirogenitul e redat prin «Manuil Mohorîțescul» (În *Îndreptatea legii*, p. 214, apare Constantin Porfirogenitul, ca și în textul grecesc. Vezi I. Rizescu, *Aspecte ale lexicului Pravilei ritorului Lucaci*, în «Limba română», nr. 4, p. 439—453).

Ștefan Ciobanu și Șt. Pasca susține că atît psaltirile slavo-române interlineare cît și astfel de texte bilingve slavo-române, aveau un rol didactic. În cazul de față *Pravila* cuprinde nu numai norme de drept canonic, ci și de drept civil. Textul românesc nu are legătură cu restul pravilei (Vezi Nicolae N. Smochină și N. Smochină, *O pravilă românească din veacul al XVI-lea: «Pravila sfinților părinți după învățătura lui Vasile cel Mare», întocmită de ritorul Lucaci (1581)»*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIII (1965), nr. 11/12, p. 1043—1063).

Textul care se referă la alegerea și îndatoririle episcopilor și la hotărîrile Sinoadelor Ecumenice e în limba slavonă, iar partea care se adresează preoților e tradusă în românește. Textul slav-român prezintă probleme legate de stabilirea gradului de rudenie, căsătorie, despărțire. În cele 14 pagini de text românesc sînt enumerate pedepsele pentru delict: furturi, înșelăciune, cît și recomandări pentru comportarea preoților.

Traducerea *Nomocanonului* corespunde momentului istoric cînd preoții nu mai cunoșteau slavona, iar mica boierime și orașenii pretindeau să fie judecați după o lege pe care s-o poată înțelege.

În ceea ce privește evoluția limbii române, se constată că vocabularul românesc din cea de a doua jumătate a secolului al XVI-lea era destul de bogat și nuanțat pentru a exprima norme de viață juridică, fapt care contribuie la lărgirea procesului de impunere a scrisului în limba națională.

Viorica Pamfil, *Observații cu privire la frecvența cuvintelor în limba secolului al XVI-lea*, în «Studii și cercetări lingvistice», București, XIX (1968), nr. 3, p. 297—302.

Autoarea prezintă în expresii statistice frecvența cuvintelor în limba secolului al XVI-lea, din *Codicele Voronețean, Tetraevanghelul lui Coresi (1561)* și *Palia de la Orăștie (1580—1581)*.

În *Codicele Voronețean* sînt utilizate 1213 unități lexicale, cu o frecvență absolută de 11.101 atestări, cu o frecvență medie a unui cuvînt de 9,15%. *Tetraevanghelul* lui Coresi are 1757 unități lexicale, frecvență absolută, 55.926 de atestări, iar

frecvența medie atinge un procent de 31,26%. *Palia de la Orăștie* înregistrează 2003 unități lexicale, cu o frecvență absolută de 55.197 de atestări, iar frecvența de 27,5%. În *Tetraevanghelul lui Coresi* bogăția vocabularului este de 7,47%, în *Palia de la Orăștie* de 8,52%. Elementele de origine latină reprezintă 65,81%, din care 43,15% sînt elemente moștenite direct din latină, iar 22,76% sînt cuvinte formate, pe teren românesc, din elemente latine. În cele trei texte, cuvintele de origină latină ating în circulație un procent mediu de 84,22%, din care *Codicele Voronețean* 82,9%, *Tetraevanghelul lui Coresi* 86,0%, *Palia de la Orăștie* 83,7%. Apropiind gradul de circulație a fondului latin al cuvintelor din textele respective de limba poeziilor lui Mihai Eminescu, autoarea articolului apreciază că din cele 3607 cuvinte atestate, 48,68% sînt moștenite din latină, reprezentînd 83,02% din totalul de 33.846 de cuvinte analizate. (Vezi D. Macrea, *Contribuție la studiul fondului principal de cuvinte al limbii române*, în «Studii și cercetări literare», v, 1954).

Elementele slave reprezintă în medie 17,42% în vocabular și 6,70% în circulație.

În lexicul *Paliei de la Orăștie* proporția cuvintelor de origină maghiară e determinată de faptul că cei cinci traducători români au lucrat după un original maghiar (Vezi V. Pamfil, *Elemente regionale în lexicul Paliei de la Orăștie*, în «Cercetări de lingvistică», III (1958), p. 227—248).

În cadrul statisticii lexicului secolului al XVI-lea se înregistrează și cuvinte de alte origini: elemente grecești (1,22%), germane (7 cuvinte în *Palia de la Orăștie* și 1 în *Tetraevanghelul lui Coresi*), 4 cuvinte turcești etc.

Concluziile studiului sînt următoarele: în secolul al XVI-lea, limba noastră înregistrează un vocabular concentrat, alcătuit din cuvinte puține, dar cu o frecvență ridicată. Bogăția și nuanțarea vocabularului sînt de trei ori mai limitate decît într-un text beletristic egal ca dimensiune. O seamă de cuvinte au dispărut din limbă, rămînînd legate de atmosfera de epocă. Astfel, în *Palia de la Orăștie*, din cele 2.003 cuvinte, aproape 260 de cuvinte au trecut în «fondul pasiv al limbii».

O altă particularitate a textelor cercetate constă în faptul că nu întîlnim nici un împrumut din limbile romanice sau din alte limbi. Limba acestor texte nu se deosebește prea mult de limba română contemporană. Lexicul se păstrează în cea mai mare parte; în schimb, sintaxa și topica termenilor, diferențele fonetice, ca un rezultat al urmării fidele a originalului slavon și maghiar, ne ridică astăzi obstacole la lectură. — (C.B.).



MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SINT RUGAȚI SĂ-ȘI PĂSTREZE COPIE DE PE MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI

MANUSCRISELE, CĂRȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTĂ SE TRIMIT PE ADRESA : EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ, ÎNTR. PATRIARHIEI Nr. 9 SECTORUL V, BUCUREȘTI, CONȚ. 49.8.01.000 — BANCA NAȚIONALĂ A R. S. ROMÂNIA, FILIALA N. BĂLCESCU, CU MENȚIUNEA : PENTRU «ȘTUDII TEOLOGICE», REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ.

◆
TIPOGRAFIA
INSTITUTULUI BIBLIC
ȘI DE MIȘIUNE ORTODOXA
BUCUREȘTI
◆

43.860