

STUDIUL TEOLOGIC



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a — ANUL XXIV — Nr. 3—4 MARTIE - APRILIE 1972
BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXIV, Nr. 3—4, MARTIE-APRILIE 1972

B U C U R E Ş T I

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : P. S. Episcop Rector ANTONIE PLOIEȘTEANUL și P. C. Pr. Prof. ALEXANDRU CIUREA ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN și P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

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

COLABORATORI

Inalt Prea Sfințiții Mitropoliți și Prea Sfințiții Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți

C U P R I N S U L

Descoperirea dumnezeiască și modalitățile ei de exprimare spre mîntuire	173
Pr. Prof. Liviu S t a n, <i>Importanța vechilor sinoade ecumenice și problema unui viitor Sinod ecumenic</i>	190
Prof. Dr. Alexander D o r d e t l, <i>Adaptarea dreptului canonic romano-catolic la cerințele vremii</i>	212
Pr. Prof. Ioan G. C o m a n, <i>Observații asupra prosopopeei sufletului și trupului atribuită lui Mihail Choniatul</i>	218
Pr. Ioan M i r c e a, <i>Coborîrea la iad a lui Iisus Hristos</i>	230
Asist. Stelian B r e z e a n u, <i>În jurul interpretării unor inscripții capado-ciene din secolul al XIII-lea</i>	250
Doctorand Costache B u z d u g a n, <i>Alexandru Scarlat Sturza (1791—1854) și rolul său în Biserica Ortodoxă</i>	255
Doctorand Nicolae S t o l e r u, <i>Învățătura despre Legea morală naturală în opera Sfintului Ioan Gură de Aur</i>	266
Note bibliografice	275

Manuscrisele (articole, studii) trebuie însoțite și de un rezumat într-o limbă străină de circulație, în întindere de cel mult 2 pagini (în patru exemplare).

*

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt 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, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul V, București, cont. 49.8.01.000 — Banca Națională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu mențiunea: pentru «Studii Teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.

DESCOPERIREA DUMNEZEIASCĂ ȘI MODALITAȚILE EI DE EXPRIMARE SPRE MÎNTUIRE*

I. — INTRODUCERE. DESCOPERIREA UNITARĂ ȘI UNICĂ ÎN HRISTOS

Dumnezeu Cel veșnic și de necuprins, Cel ce s-a descoperit în Treime și Care este de-a pururea cu noi, «este dragoste» (I Ioan IV, 8). Și, în dragostea Lui «vrînd ca toți oamenii să se mîntuiască și să vină la cunoștința adevărului» (I Tim. II, 4), a binevoit să vină întru întîmpinarea credincioșilor și, coborîndu-se El însuși pînă la golirea de Sine, să-l ridice pe credincios, la fericirea cea dumnezeiască.

Acesta fiind planul cel veșnic al dumnezeieștei Iconomii în istoria mîntuirii celor ce cred, Dumnezeu nu numai că s-a arătat pe Sine în multe rînduri, ci a și vorbit odinioară «în multe locuri și în multe chipuri» (Evr. I, 1), «iar cînd a venit plîmberia vremii», a vorbit și «în Fiul» Său (Gal. IV, 4), descoperindu-se personal, spre mîntuirea noastră.

Această minunată descoperire, unică și unitară, vine asupra credinciosului, acoperindu-l cu desăvîrșire, nedeosebindu-se decît în ce privește dimensiunea ei omenească, deoarece Dumnezeu nu a vorbit oamenilor într-alt fel, decît omenește.

Au fost multe modalitățile de exprimare ale Descoperirii dumnezeiești, care ni s-a făcut de către Dumnezeu și anume, în chip nescris în Predanie, iar în chip scris în Sfintele Scripturi, dar deosebirea aceasta de formă nu conduce nicidecum la deosebirea de esență, ci numai la aceea a modurilor de exprimare. Cuvîntul lui Dumnezeu descoperit în Revelația dumnezeiască și care ajunge pînă la noi, el este singurul izvor al Descoperirii, după cum tot el este și singurul dătător al mîntuirii.

Unitatea Cuvîntului, fiind identică cu unitatea izvorului în Descoperire, constituie nu numai temelia credinței Sfintei noastre Biserici Ortodoxe, ci și un element dinamic, întrucît Cuvîntul lui Dumnezeu cel întrupat este Acela care lucrează întru noi toate (I Cor. XII, 6).

Dumnezeiasca Descoperire, care a avut loc în chipul acesta, începe din însăși clipa concretă a vorbirii lui Dumnezeu cu Adam și a celei dintîi făgăduințe a lui Dumnezeu, făcută lui Adam și Evei după căderea lor și mai departe, cu privire la mîntuirea viitoare (Facere III, 15 ș.u.), se continuă și se lărgește prin intervențiile dumnezeiești de-a lungul istoriei lui Israel, de la încheierea «legămîntului» cu Avraam (Facere VII, 1—2) și mai departe, pînă la ceilalți purtători ai duhului lui Dumnezeu din Vechiul Testament, dar se încoronează și se împlinește în Iisus Hristos, care este în același timp și centrul lucrării mîntuitoare a lui Dumnezeu, care s-a împlinit prin întruparea, patîma și învierea

* REFERAT al Comisiei Interortodoxe pregătitoare a Sfîntului și Marelui Sinod — întrunită la Chambésy, între 16 și 29 iulie 1971 — cu privire la tema elaborată, cu acest titlu, de Patriarhia Ecumenică, pe care îl publicăm pentru a da posibilitate teologilor ortodocși să studieze materialul și să prezinte observațiile lor, în vederea stabilirii unui punct de vedere comun și unitar.

Fiului, din care a rezultat noua comuniune fiiască a credinciosului cu Dumnezeu și în sângele Căruia s-a încheiat noul și veșnicul Legământ.

«Evanghelia lui Hristos» (Gal. I, 7) a fost Descoperirea deplină a adevărului dumnezeiesc, care s-a dat nouă de Dumnezeu. Oricare a fost participarea și contribuția profeților Vechiului Testament și a Apostolilor la transmiterea adevărului descoperit, cu toate acestea esențialul Descoperirii dumnezeiești deplinătează ei, trebuie atribuită lui Iisus Hristos, iar prin aceasta și noi trăim astăzi în calitate de creștini, pentru că în modalitățile în care este exprimată Dumnezeiasca descoperire, adică în Sfânta Scriptură (în Vechiul și Noul Testament) și în Predania Sfântă își găsește temelie fundamentul mântuirii noastre în Hristos prin Biserica Lui.

II. — SFÎNTA SCRIPTURĂ

A. Vechiul Testament. — Sfânta noastră Biserică Ortodoxă cins-tește, pe lângă Noul Testament și Vechiul Testament, ca unul care cuprinde și el adevăruri referitoare la credință și viață, descoperite de sus și trecute în scris sub inspirația Duhului Sfânt, spre orînduirea și reglarea faptelor și gândurilor credincioșilor potrivit cu planurile și poruncile lui Dumnezeu cele veșnice, devenind în felul acesta «un îndrumător către Hristos» (Gal. III, 24). Ea acordă Vechiului Testament aceeași valoare și autoritate pe care i-au acordat-o Domnul și Apostolii, care au numit cărțile Vechiului Testament «Scripturi» (Matei XXI, 42 ; XXII, 29 ; Luca XXIV, 32 ; Ioan V, 39 ; Fapte XVIII, 24), sau «Scriptura» ori de câte ori este vorba de anumite părți ale Bibliei (Luca IV, 21 ; Ioan XX, 9 ; Iacob II, 8), sau și «Scripturile Sfinte» (Rom. I, 2) și «sfințitele Scrieri» (II Tim. III, 15).

1. Canonul Vechiului Testament. — Biserica noastră Ortodoxă a moștenit Canonul Vechiului Testament de la sinagogă, iar pe lângă cărțile canonice cuprinse în Canonul ebraic, folosește la citirile din biserică, sau la cele făcute din pietate, acasă, și cărțile «Anaghinoscomena» (bune de citit).

Lungă și ostenitoare a fost, în Israel și în cercurile mai largi, formarea Canonului acestuia al Vechiului Testament, uneori altfel fiind socotite de unii textele sfinte, ca vrednice sau nu de a fi introduse în Canonul Vechiului Testament și anume, în mod diferit de evreei din pământul Făgăduinței și în mod diferit de cei din diaspora. Din diversitatea punctelor acelora de vedere au rezultat, în consecință și toate acele puncte de vedere contradictorii din Biserică, atât în timpurile mai vechi, cât și în cele mai noi, cu privire la numărul și conținutul Canonului acestuia. Sfânta noastră Biserică Ortodoxă a recunoscut, prin cele ce a teologhisit prin scriitorii săi bisericești și prin teologi contradicția aceasta, iar pentru neutralizarea ei, hotărînd acum ceea ce trebuie acceptat în problema de față, declară că Vechiul Testament folosit de ea cuprinde cele 22 Cărți ale Canonului ebraic, descompuse în 39, pe lângă care și cele 10 Anaghinoscomena, adică, în total 50 cărți, care se deosebesc, prin conținutul lor, în : istorice, didactice și profetice, precum urmează :

A. Cărți istorice

a) Canonice: 1. Geneză; 2. Exodul; 3. Leviticul; 4. Numerii; 5. Deuteronomul; 6. Iosua Navi; 7. Judecătorii; 8. Ruth; 9. I Regi; 10. II Regi; 11. III Regi; 12. IV Regi; 13. I Paralipomene; 14. II Paralipomene; 15. Ezdra II (în textul slav Ezdra I); 16. Neemia; 17. Esthera.

b) Anaghinoscomena: 18. Iudita; 19. Preotul sau I Ezdra (în textul slavon Ezdra II); 20. I Macabei; 21. II Macabei; 22. III Macabei.

B. Cărți didactice

a) Canonice: 23. Psalmii; 24. Iov; 25. Proverbele lui Solomon; 26. Ecleziastul; 27. Cântarea Cântărilor.

b) Anaghinoscomena: 28. Tobit; 29. Înțelepciunea lui Sirah; 30. Înțelepciunea lui Solomon.

C. Cărți Profetice

a) Canonice: Profeții mai mari: 31. Isaia; 32. Ieremia; 33. Iezechil; 34. Daniil; 35. Plîngerile lui Ieremia.

Anaghinoscomena: 36. Epistola lui Ieremia; 37. Baruch.

b) Profeții mai mici: 38. Obadia; 39. Ioel; 40. Iona; 41. Amos; 42. Osia; 43. Miheia; 44. Naum; 45. Sofonia; 46. Avacum; 47. Agheu; 48. Zaharia; 49. Maleahi.

Se menționează că în Biblia slavă există și a 50-a carte III Ezdra (necanonică).

Sfînta noastră Biserică Ortodoxă, potrivit cu vechea orînduire, nu acceptă — considerînd că sînt mai noi și intercalate ulterior — cărțile cunoscute sub numele de apocrife, cu toate că unele dintre ele se întîlnesc în unii codici vechi ai Septuagintei și în Codicele Alexandrin.

2. Autoritatea Cărților Anaghinoscomena. — În ce privește autoritatea Cărților considerate de Sfînta noastră Biserică drept Anaghinoscomena și folosite laolaltă cu Cărțile canonice ale Vechiului Testament, de la început, Sfînta noastră Biserică Ortodoxă, stabilind acest lucru, declară că acestea se deosebesc de Cărțile canonice și inspirate, în ce privește autoritatea inspirației lor, dar că sînt considerate și ele ca făcînd parte din Sfînta Scriptură și ca utile și ziditoare de suflet pentru credincioși.

B. Noul Testament. Canonul lui.

În ce privește, de altă parte stabilirea cărților care alcătuiesc Canonul Noului Testament, îndoielile existente, îndeosebi în Apus și care sînt cu mult mai slabe în Răsăritul nostru Ortodox, deși pînă în momentul de față nu s-au terminat, totuși, anumite adevăruri istorice, care au fost credute de la început în Biserică și care alcătuiesc tradiția conștientă în fapt a Bisericii, fac ca tema aceasta să fie fundată îndeosebi pe conștiința comună a credincioșilor Bisericii noastre și numai în al doilea rînd ea să devină o temă de cercetare a ramurii exegetice a teologiei, în vederea studierii și lămuririi ei. Pentru aceasta, contrar criteriilor negative în vigoare, la alții, de multă vreme în cercetarea istorică și critică a autenticității, integrității și canonicității cărților Noului Testament, lucrările biblice și nou-testamentare de amploare de astăzi și incontestabil mult mai bine puse la punct, care se ocupă pe larg de latura pozitivă a cercetării istorico-teologice, ca și studiile și analizele

de specialitate, de natură istorico-filologică în legătură cu fiecare scriitor sfințit al Noului Testament, tind către apropierea de forma devenită clasică a Canonului Noului Testament pe care am primit-o din tradiție, care este mărturisită și acceptată în Biserica noastră Ortodoxă de Răsărit, cu 27 de Cărți, pe care Biserica Ortodoxă le acceptă și le recunoaște ca atare.

III. — INSPIRAȚIA SFINTEI SCRIPTURI

Tema inspirației divine, care este în legătură cu întreaga teologie a Dumnezeieștei descoperiri, Sfânta noastră Biserică Ortodoxă o acceptă precum urmează :

«Toată Scriptura este de Dumnezeu inspirată» (II Tim. III, 16) spune Sfântul Apostol Pavel. Faptul acesta este mărturisit în multe locuri în cărțile Sfintei Scripturi (vezi I Cor. II, 4, 13 ; Evr. X, 15 ; Apoc. I, 10—11 ; XIV, 12 ; XXII, 6), dar este posibil să se găsească mărturii și mai bogate cu privire la credința în Dumnezeu cu privire la inspirația dumnezeiască a Scripturilor, credință care era vie de-a lungul vremilor și ceva mai mult și la Domnul și la Apostoli (Ieșire XXIV, 4 ; Numeri XXXIII, 2 ; Isaia XXX, 8 ; Ieremia XXXVI, 2, 28, 32 ; II Macab. II, 13, 15 etc. ; Luca IV, 17 ș.u. ; Fapte I, 16 ; Rom. IX, 15 și 25 ; I Cor. II, 9—10 ; Evr. I, 5 ; III, 7 ; X, 16 ; Apoc. XIV, 13).

Este adevărat, că încă din epoca de mai înainte de Hristos, întreaga teorie cu privire la inspirația dumnezeiască a scriitorilor sfințiți a fost înțeleasă și a fost explicată de mulți în diferite feluri și nu numai cea cu privire la Noul Testament, ci și cea cu privire la Vechiul Testament, dar nu este mai puțin adevărat că toate punctele de vedere exprimate tind spre dovedirea și acceptarea credinței de bază a Bisericii cu privire la inspirația dumnezeiască a sfințiților scriitori, pe care și Sfânta noastră Biserică Ortodoxă o definește ca fiind lucrarea aceea deosebită a Duhului Sfânt asupra conștiinței și asupra spiritului credinciosului, prin care, păstrându-și deplin puterile sale și manifestându-le pe acestea în mod activ în vorbire, în scriere și în compunere, devine mijloc de vestire a descoperirilor de la Dumnezeu, în scopurile veșnicelor Lui intenții.

În inspirația dumnezeiască înțeleasă în felul acesta se presupune că se manifestă în mod activ participarea puterilor noastre, dar se relevă în chip cu totul deosebit preponderența elementului divin, care este mai puternic decât toate, amîndouă (atît puterile omenești cît și elementul divin) legîndu-se armonice între ele într-un singur tot.

Se înțelege de la sine că în această legătură și conlucrare, din punctul de vedere al conținutului fiecărui adevăr descoperit de fiecare dată, are preponderență factorul divin. Și atunci cînd în mintea noastră se vestesc adevăruri, inaccesibile și neînțelese, inspirația dumnezeiască coincide cu Descoperirea. În cazul acesta, participarea factorului omenească se manifestă numai în imprimarea adevărilor supranaturale în adîncul conștiinței scriitorului, exprimîndu-le sub forma corespunzătoare minții omenești. Cînd însă cuprinsul adevărilor descoperite este dintre acelea care se pot cunoaște și în alt fel, adică prin descoperirea

naturală, atunci se recunosc mai multe posibilități acțiunii proprii a credinciosului. Pentru aceasta, inspirația Sfintei Scripturi nu este înlăturată nici atunci când la sfinții scriitori se întâlnesc gânduri și simțăminte curat omenești, întrucât inspirația dumnezeiască propriu-zisă, ca lucrare imediată a Duhului Sfânt, se referă numai la adevărurile dogmatice și morale.

În ce privește latura formei externe a Descoperirii și deci modul de exprimare a acestora prin fraze și cuvinte, argumentări și dezvoltări și construcția filologică a celor spuse, elementului omenesc i se recunoaște o participare mai mare. Acestuia exact i se datorează pecetea personală, care se găsește imprimată asupra operelor fiecărui scriitor sfințit, în timp ce Scriptura în ansamblul ei rămâne inspirată de Dumnezeu, spiritul omenesc mișcându-se în toate acestea sub acțiunea și conducerea Duhului Sfânt, care îl acoperă.

Pentru aceasta, Sfânta noastră Biserică Ortodoxă declară că Scriptura fiind inspirată, ea păstrează în ea intactă prezența Duhului Sfânt, în cele ce istorisește, învață și declară sub formă de Descoperire pentru mîntuirea noastră, păstrînd în cele spuse de ea intactă conlucrarea factorului divin și uman, în așa măsură ca, prin eventualele lipsuri ale expunerii omenești și ale ținutei cuvîntului lui Dumnezeu, să nu se vatăme esența conținutului dumnezeiesc al Descoperirilor, ci esența și particularitatea amîndurora rămînînd neatinsă, să se cerceteze omenește ceea ce este omenesc și să se statornicească ceea ce este dumnezeiesc nu în chip parțial și așa cum i se pare cuiva de fiecare dată, ci cele în parte să se socotească în acord cu întregul Sfintei Scripturi și al Descoperiri, iar întregul acesta să se socotească în acord cu Predania de la început a Bisericii, de vreme ce există un singur izvor al amîndurora, al cuvîntului scris și nescris al lui Dumnezeu.

IV. — RESTABILIREA TEXTULUI INIȚIAL AL CĂRȚILOR NOULUI TESTAMENT

În legătură cu tema găsirii și restabilirii textului cărților Noului Testament în forma lui inițială și cu autenticitatea, valoarea filologică și istorică, ca și a stabilirii condițiilor scrierii și cu problemele în legătură cu acestea, Sfânta noastră Biserică Ortodoxă recunoaște că copiile Cărților Noului Testament, păstrate, în primul rînd, în manuscrise grecești, care se ridică la mai multe mii, cuprînd și crează o diversitate de citiri și de scrisuri, dar că acestea nu au nici o legătură și nu ating esența adevărului descoperit, Biserica putînd, ca atare, în fiecare împrejurare, să întrezărească și să recunoască adevărul dumnezeiesc.

Acestea fiind zise, este un lucru îndeobște recunoscut, că cercetarea și stabilirea textului grecesc vechi, care este cel mai autentic din tradiție în Biserica Ortodoxă și editarea după el a textului Noului Testament se lovește de greutăți și, în primul rînd datorită diferitelor familii și categorii ale diferitelor tipuri de manuscrise, de pe care s-au făcut multe ediții, dintre care însă nici una nu este socotită în mod obiectiv exactă, deplină și desăvîrșită.

Există în Răsăritul nostru, oarecum mai direct și mai oficial decît în celelalte biserici locale, ediții legate una de alta, cum este, printre

altele, cea din anul 1903 a Patriarhiei Ecumenice, care ținește «nu spre ceea ce urmăresc așa-zisele ediții critice, cu alte cuvinte la găsirea și redarea textului inițial al cărților sfinte, ci la restabilirea celui mai vechi text al tradiției bisericești, neinfluențat de noile ediții tipărite și, ceva mai mult al textului Bisericii Constantinopolului», precum și traducerea slavonă a textului Noului Testament, care a dobândit legătură manifestă cu tipul dominant și ediția slavonă a Noului Testament apărută de-a lungul vremilor. Dar toată tema aceasta nu poate fi considerată cîtuși de puțin încheiată, complet cercetată și lămurită, pentru care motiv Sfînta noastră Biserică Ortodoxă este nevoie să încredințeze lucrarea unei ediții științifice a textului grecesc inițial al Noului Testament teologilor ortodocși specialiști, pentru ca textul la care se va ajunge în chipul acesta, să poarte mai departe mărturia și recunoașterea întregii Sfîntei noastre Biserici Ortodoxe sobornicești.

V. — SFÎNTA TRADIȚIE

a) Stabilirea noțiunii Sfîntei Tradiții

În tema largă și capitală a Sfîntei Tradiții (Predanii), care este cel de-al doilea mod de exprimare al Descoperirii Cuvîntului lui Dumnezeu, celei uneia și unitare, Sfînta noastră Biserică Ortodoxă dă următoarea definiție a ei : Sfînta Predanie este învățătura transmisă verbal de Domnul și de Apostoli și trecută prin viu grai în Biserică, care a fost și trecută în scris în Biserică prin acțiunea Duhului Sfînt ; învățătura aceasta, sub îndrumarea păstorilor Bisericii, care au urmat pe Apostoli și care au primit pe umerii lor responsabilitatea de a învăța cuvîntul adevărului, prelucrată de-a lungul timpului în gîndire ecumenică și în conștiință unitară a Bisericii, avînd în ea însăși, dar și în dependența succesorală de Apostoli criteriul adevărului său — din care motiv s-a și numit «adevăr apostolic» și «gîndire apostolică», a fost țilcuită în continuare și a fost tezaurizată și încorporată, cu timpul, și în vechile simboluri ale credinței, în definițiile dogmatice și în simbolurile Sfîntelor Sinoade, îndeosebi a celor Ecumenice și în consecință în țilcuirile autentice ale Sfîntei Scripturi făcute de Biserică și mai departe în cult, în obiceiurile păzite în chip general și în praxa, în genere, a Bisericii sobornicești ; ea a fost cuprinsă și lărgită, în fine, în țilcuirea credincioasă și dreaptă a elementelor transmise, în scrierile de tot felul, mai ales dogmatice, antieretice și apologetice ale Părinților și celorlalți învățători ai Bisericii, timp de veacuri îndelungate, devenind în felul acesta Sfînta Predanie, în sensul și folosința largă a cuvîntului, care să arate, în totalitatea ei, că este celălalt purtător al Descoperirii Dumnezeiești, întru totul de acord și de aceeași autoritate cu Sfînta Scriptură, în Una, Sfîntă și Apostolică Biserică.

În consecință este indiscutabil că Scripturii i-a precedat această «predanie verbală», «tipul învățăturii» (Rom. VI, 7), «canonul» credinței și al învățăturii (II Cor. X, 13, 15 și 16), «depozitul» (I Tim. VI, 20 și I, 14), «Evanghelia mîntuirii» (Efes. I, 13) pe care Apostolii și imediații lor colaboratori au propovăduit-o și predicînd-o au transmis-o generațiilor următoare, după cum spune Apostolul Pavel : «fie eu, fie aceia,

astfel predicăm și astfel ați crezut» (I Cor. XV, 11), și toate acestea «fie prin cuvânt, fie prin epistolă». Pe acestea ei le numește tradiții («predanii») pe care ni le și recomandă să le «păstrăm» (II Tes. II, 15). Din această primă predanie s-a format cuprinsul Noului Testament, care nu a epuizat, desigur, toată această predanie verbală. Și iarăși, ea nu a fost elementul din Dumnezeiasca descoperire care a fost superflu și oarecum inutil Scripturii, ci a fost ori și cum, și după formarea textelor sfinte scrise, ceea ce a fost și mai înainte, adică învățătura propovăduită de Domnul și de Apostoli, cea «din auz» (Rom. X, 17), adică adevărul dobândit și devenit conștient în Biserică de pe urma predaniei verbale.

Scriptura, așadar, niciodată, la drept vorbind, nu a înlocuit Tradiția, ci amîndouă au rămas purtătorii de aceeași valoare ai Descoperirii, modalitățile de aceeași greutate în exprimarea ei, cu această deosebire că Scriptura, alcătuită și completată, cum s-a arătat, într-un moment al timpului în Biserică, a format Canonul Noului Testament, adică textul definitiv al lui, în timp ce Tradiția (Predania) transmisă verbal și păstrată din auz în Biserică a fost canalizată și s-a format în moduri diferite, dar întotdeauna în chip credincios, sub supravegherea Mîngîietorului, care conduce Biserica «spre tot adevărul» (Ioan XVI, 13), ea fiind cuprinsă în textele bisericești amintite mai sus și alcătuită în modul acesta Sfînta Tradiție.

1. Tradiția apostolică și bisericească. — Cercetată prin prisma timpului îndelungat, Sfînta Tradiție poate fi deosebită sub două forme diferite: Tradiția Apostolică și Tradiția bisericească. Tradiția bisericească decurge din cea Apostolică și o continuă, fiind prelungirea de mai departe a ei.

Tradiția Apostolică este în același timp și bisericească, ca una care este trăită înlăuntrul Bisericii și care s-a cristalizat în condițiile realității bisericești. Iar Tradiția Bisericească se referă direct sau indirect la adevărul apostolic, fiind întotdeauna de acord cu învățătura Sfintei Scripturi, pe care o țیلcuiește și o dezvoltă, constituind aplicarea mai largă și mai faptică a acesteia în viața Bisericii și ajutînd la înțelegerea adevărului mîntuitor al lui Dumnezeu.

Ca atare, Sfînta Tradiție este și ea izvor și mod de exprimare a Descoperirii dumnezeiești, ca și Sfînta Scriptură. Întrucît și în măsura în care elementele care formează Sfînta Tradiție — păstrate cu grijă și țیلcuite cu exactitate și formulate în Duhul Sfînt în Biserică în mod exact și, în continuare acumulate mai larg în izvoarele și în monumentele cuvîntului scris, în care au fost teaurizate de Părinții și Învățătorii Bisericii, în mersul lor care a urmat în felul acesta — nu au pierdut nimic din caracteristicile «apostoliceității» lor, ele sînt considerate și sînt crezute în Biserică alcătuită definitiv celălalt Izvor, împreună cu Sfînta Scriptură, sau, cu alte cuvinte, modul de exprimare, de aceeași valoare cu Scriptura al Descoperirii dumnezeiești făcute prin Iisus Hristos în Duhul Sfînt.

Tocmai această Tradiție, în perspectiva și evoluarea ei largă o are în vedere Sfîntul Atanasie cel Mare, cînd spune, că există o «Tradiție

și învățătură și credință dintru început a Bisericii ecumenice, pe care Domnul a dat-o, Apostolii au propovăduit-o și Părinții au păstrat-o. Întru aceasta Biserica a fost întemeiată» (Scrisoarea către Serapion, 28, P.G., XXVI, 539).

Răspunderea Bisericii față de aceasta, de-a lungul veacurilor este, ca «s-o păzească cu grijă» și «să o transmită cu exactitate». Făcînd acest lucru, Biserica pe de o parte posedă și păstrează intact și viu cuvîntul lui Dumnezeu încredințat ei, iar pe de altă parte asigură coerența și legătura ei, cu toată întinderea și răspîndirea ei în lume, cu primul izvor al cuvîntului și al Descoperirii, cu Domnul. «Primind această propovăduire și această credință, Biserica, deși răspîndită în toată lumea, o păstrează cu grijă, ca și cum s-ar găsi pretutindeni într-aceeași casă; și crede deopotrivă acestora ca și cum ar avea un singur suflet și aceeași inimă și propovăduiește și învață și transmite acestea în deplin acord, ca și cum ar avea o singură gură. Și, cu toate că dialectele din lume sînt neasemănătoare, puterea tradiției este una și aceeași» (Irineu, Confruntarea științei celei mincinoase, 10, 2; P.G., V, 115—116).

În Sfînta Tradiție descrisă astfel, ies la iveală de la sine anumite caracteristici relative la noțiunea «a transmite» (preda), ca principiu de bază al Tradiției celei vii, în Biserica cea vie a de-a pururea viu-lui Hristos.

2. «Transmiterea» (predania) în Sfînta Tradiție. — Cît privește cine este «cel ce transmite» în împărtășirea și comunicarea mai departe a adevărului descoperit, în conștiința Bisericii s-a format încă de la început convingerea că persoanele principale în Tradiție se găsesc legate într-o înlănțuire și că lanțul acesta purcezînd și trecînd prin Domnul și prin Apostoli ajunge pînă la episcopi și ceilalți slujitori ai cuvîntului și ai Tainelor, care se găsesc de-a lungul și de-a latul tuturor provinciilor și țărilor. Adevărul acesta îl exprimă Clement Romanul, în cuvintele: «Apostolii ne-au transmis Evanghelia de la Domnul Iisus Hristos; Iisus Hristos a fost trimis de Tatăl. Deci, Hristos de la Dumnezeu și Apostolii de la Hristos; amîndouă acestea au fost în chip înțelept din voința lui Dumnezeu. Luînd, așadar, poruncă și asigurîndu-se prin învierea Domnului Iisus Hristos și crezînd cuvîntului lui Dumnezeu, cu asigurarea Duhului Sfînt au ieșit să propovăduiască Evanghelia că va veni Împărăția lui Dumnezeu. Deci, propovăduind ei în provincii și cetăți și botezînd pe cei ce au luat aminte la voia lui Dumnezeu, au orînduit roadele lor, încercîndu-le cu ajutorul Duhului, ca episcopi și slujitori ai celor ce vor urma să creadă. Și, cu aceasta ei nu au făcut nici o inovație; căci de multă vreme era scris despre episcopi și slujitori. Astfel, Scriptura zice undeva: «Voi orîndui pe episcopii lor întru dreptate și pe slujitorii lor în credință» (Clement Romanul, Scrisoarea către Corinteni I, 42, P.G., I, 29—30 B. Comp. și Didahii, II, P.G., II, 215 B; Policarp al Smirnei, Epistola către Filipeni, 1, 2, P.G., III, 15; Ignatie al Antiohiei, Către Magnesieni 6, 1 și 13, 1; Către Tralieni 2, 2, P.G., II, 294; 297 și 298 B).

Potrivit celor de mai sus, în ce privește latura celui care transmite sau celor care transmit, în Sfânta Tradiție, avem stabilit în mod clar principiul după care, așa cum învățătura exprimată de diferitele persoane de mai sus se leagă, inductiv, prin Apostoli și prin Domnul de Însuși Dumnezeu tuturor, tot asemenea și învățătura aceasta, care porcedea de la Dumnezeu, prin persoanele acestea se prelungește incontestabil, în chip deductiv, de-a lungul veacurilor, Sfânta Tradiție devenind astfel, în ce privește latura persoanelor care o transmit, o realitate pură vie în Biserică, o realitate care nicidecum niciodată nu se schimbă.

În ce privește ceea ce se transmite în Sfânta Tradiție, lucrul acesta în izvoarele istorice ale Bisericii se exprimă în feluri diferite, ca «învățătură», «didahie», «predică», «cuvînt» sau «cuvînte» sau «loghia», ca «porunci ale lui Dumnezeu și ale Domnului» și încă «evanghelie» sau «evanghelii», după cîte spune apologetul Iustin: «Căci Apostolii în memoriile făcute de ei, care se cheamă evanghelii, așa ne-au transmis că li s-a poruncit lor» (Iustin, Apologia I, 66, 3, P.G., III, 197 B).

Toate acestea sînt sinonime cu «predaniile» relatate literalmente la Apostoli și ceilalți Părinți și identice cu învățătura de bază a Apostolilor, pentru că «una singură a fost atît învățătura, cît și predania apostolilor» (Clement al Alexandriei, Stromate Z, 17, P.G., VIII, 298 B), cu alte cuvinte «în afară de învățătura predată astfel de Apostoli, în ordinea succesiunii legale și care a rămas pînă în ziua de acum în Biserică, nu trebuie să mai fie nimic acceptat, decît ceea ce nu se depărtează de la tradiția bisericească și apostolică» (Origen, Despre Principii, I, Introd. 2, P.G., XI, 116. Comp. și Omilia 38 și Omilia 46 la Matei, P.G., XIII, 1656 și 1667).

Pentru aceasta și Părinții Bisericii de după aceasta au purces mai departe la stabilirea a ce este «ceea ce este transmis (predania)». Astfel, istoricul Eusebiu relatează precis că ucenicii Domnului «ne transmit să păzim unele prin scrieri, iar altele prin așezăminte nescrise» (Eusebiu, Dovezi Evanghelice 1, 8, P.G., 22, 76), iar Marele Atanasie vorbind precis din partea lui, despre «tradiția evanghelică» și «tradiția apostolică», spune despre aceasta din urmă că ea constituie întreaga învățatură ortodoxă a Bisericii, în care noi «credem urmînd tradiția apostolică și evanghelică» (Sfîntul Atanasie, Contra lui Apolinarie, Cuvînt. I, 2, P. G., XXVI, 1132; Către Adelfiu 6, P.G., XXVI, 1080 și Despre cele întîmplute la Arimin 23, P.G., XXVI, 721. Comp. și Chiril al Ierusalimului, Cateh. Mist. V, 11 și V, 5, P.G., XXX, 1117 și Chiril al Alexandriei, Despre credința ortodoxă, 3, P.G., LXXVI, 1264).

În ce privește, în consecință, actul de a transmite în Sfînta Tradiție, aceasta presupune trei lucruri: a) existența învățaturii mîntuitoare a Domnului, transmisă prin Apostoli; b) păzirea acesteia în Biserică și c) transmiterea după aceasta a ei celor ce urmează.

În Sfînta Tradiție tot ceea ce este «transmis» se leagă inevitabil cu adevărul supranatural descoperit de Domnul, se leagă de asemenea cu Apostolii și cu colucrătorii imediați și succesorii acelor și prezintă implicat în mod direct factorul mai larg al Mîngîietorului care se gă-

șește de față în Biserică, în numele căruia și cu harul căruia se săvârșește orice act și orice lucrare de retransmitere — predare a adevărului descoperit și a învățaturii bisericești.

«...Acestea nimeni altul nu le va da pe față decît Duhul Sfint, cel transmis în Biserică, din care Apostolii cei dintîi împărtășindu-se, l-au comunicat apoi celor ce au crezut în chip drept; ai căror succesori fiind noi, și participînd la același har, al arhieriei și al învățaturii și ca niște păzitori plini de judecată ai Bisericii, nu dăm genelor noastre somn, nici nu tăcem cînd este vorba să grăim cuvîntul cel drept și nici nu ostenim, lucrînd cu tot sufletul și trupul, încercînd să redăm, în chip demn, cele vrednice binefăcătorului Dumnezeu și nici chiar în chipul acesta nefiind răsplătiți precum se cuvine, decît prin aceea că noi nu slăbim cîtuși de puțin cu privire la cele ce am fost încredințați, ci, la vremea cuvenită, dînd dovada măsurilor noastre și împărtășind altora, din abundență, toate cîte ne dă nouă Duhul Sfint. Nu numai aducînd la iveală, prin critică, cele străine de credința noastră, ci toate acelea pe care adevărul le-a primit de la Părintele harului pentru a le pune în slujba semenilor, pe acestea noi, însemnîndu-le în cuvînt și mărturisindu-le în scrieri, le propovăduim cu fruntea sus» (Ipolit, Respingerea tuturor ereziilor, Introd. P.G., V, 199 B).

Acest citat din Sfîntul Ipolit ne conduce și la o altă noțiune, referitoare la tema: «cui se transmit în Tradiție cele predate?»

Aceștia sînt, incontestabil, în perspectivă imediată și strînsă, succesorii direcți ai Apostolilor, și păstorii succesori ai acestora ai Bisericii, episcopii, iar în mod mai larg și toate persoanele sfințite din Biserică, indiferent de grad și de distincție, de la prezbiter, pînă la catehet și, într-o perspectivă și mai largă și într-o dimensiune ecleziologică și mai mare, la toată comunitatea, credincioșii în totalitatea lor, care devin în același timp obiecte și subiecte în Sfînta Tradiție care funcționează în felul acesta înlăuntrul Bisericii, adică obiecte, întrucît Sfînta Tradiție, ca și Sfînta Scriptură, adică întreaga Descoperire dumnezeiască țintește la viața în Hristos și mîntuirea lor; iar subiecte, întrucît aceștia sînt mai ales cei care prin acceptarea credinței de către ei și prin mărturia conștiinței lor contribuie la păstrarea intactă și neatinsă și la transmiterea integră a adevărului și învățaturii primite prin Tradiție generațiilor care urmează.

b) Extensiunea Sfintei Tradiții

1. Factorul divin în Sfînta Tradiție. Tema «suficienței». Scriptura în Tradiție. — Nu există nici o îndoială că Sfînta Tradiție, ca realitate de-a pururi trăită în Biserică, este spațiul acela excepțional, în care, ca și în Sfînta Scriptură, se întîlnesc trei factori de bază și capitali, care se găsesc în imediată legătură și care coexistă în fenomenul supranatural al Descoperirii dumnezeiești, adică factorul divin și supranatural, care este și cel mai de seamă socotit în tema aceasta, factorul bisericesc, care și constituie Sfînta Tradiție, ca formă a Descoperirii dumnezeiești și ca învățatură reunită a Bisericii, o realitate care nu într-alt chip, ci numai în Biserică și prin Biserică devine o posesiune

a credincioșilor chemați la mântuire și, în fine, factorul extern, sau uman, care nu numai că conferă Sfintei Tradiții extensiunea și dimensiunea ei antropologică, ci explică în același timp și justifică oarecum pentru ce Dumnezeu a folosit toate formele și mijloacele de transmitere în cele de mai departe ca persoane, așezăminte, monumente scrise și de stări de viațuire, pentru ca nu numai să transmită și să predea veacurilor adevărul descoperit, ci și să dea acestuia formă de învățatură bisericească mântuitoare astfel constituită, în formele acelea cunoscute și concrete ale Tradiției, pe care Biserica le-a cunoscut și continuă să le moștenească.

Fiind vorba de factorul divin din Sfânta Tradiție, se subliniază în deosebi caracterul ei teocentrist, dat fiind faptul că fără acest factor divin și supranatural, după cum nu este cu puțință să se înțeleagă Descoperirea dumnezeiască în sine însăși, tot așa, prin extensiune și prin analogie nu se poate înțelege nici Sfânta Tradiție. În această considerare teocentrică a faptului se arată, ca atare, întregă și extensiunea triadologică pe care o are tema Sfintei Tradiții. Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt a comunicat celor ce cred, în genere, prin Descoperirea dumnezeiască. Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt este, de asemenea, cel ce continuă de-a lungul veacurilor, față de credincioși, adevărul mântuitor și învățătura mântuitoare, care este asigurată întregă și intactă în Biserică, transformându-se în felul acesta și credincioșii.

Astfel stînd lucrurile, de aici decurg două noțiuni de bază: a) că există o singură Descoperire dumnezeiască, atît în Sfînta Scriptură, cît și în Sfînta Tradiție, ca din amîndouă, iar amîndouă dintr-un singur Dumnezeu al tuturor, și b) că, dacă ne referim în mod special la suficiența fiecăreia dintre acestea, din punctul nostru de vedere ortodox trebuie să subliniem că nici Scriptura singură și nici Tradiția singură nu epuizează Descoperirea dumnezeiască, ci că Sfînta Scriptură în Tradiție constituie deplinătatea Descoperirii dumnezeiești în Iisus Hristos.

Pentru Biserică ceea ce avea importanță nu era forma sau modalitatea de exprimare a adevărului descoperit, ci adevărul în sine. Pentru aceasta aceiași Părinți apărau adevărul descoperit în Hristos, atît cel ce se găsea cuprins în Scriptură, cît și pe cel transmis în Tradiție, în așa chip încît, la ei, iese în evidență caracterul paralel al amîndurora, și aceasta nu în sensul a două cicluri care se ating între ele, ci a două cercuri cu același centru, al căror centru era Același Dumnezeu, care se descoperă pe Sine.

Este, desigur, adevărat că, îndată după alcătuirea definitivă a Canonului Sfintei Scripturi, în Biserică s-a considerat că Scriptura cuprindea toate adevărurile mântuitoare ale credinței. Lucrul acesta s-a arătat suficient în cele de mai sus. Și sînt foarte multe mărturiile celor mai de seamă dintre Părinți, atît din Răsărit, cît și din Apus (Apologeți, Irineu, Tertulian, Clement al Alexandriei, Origen, Ciprian, Atanase, Chiril al Ierusalimului, Ieronim, Chiril al Alexandriei, Augustin etc.), care relevă «suficiența» Sfintei Scripturi, ca una care cuprinde toate adevărurile indispensabile spre mîntuire. Dar se accentua de Părinții respectivi și contribuția cu totul deosebită a Tradiției, în totalitatea

ei, la suficiența aceasta a Scripturii, stabilindu-se în chip lămurit de către aceștia punctul că «Scriptura numai interpretată în lumina Sfintei Tradiții devine suficientă și deplină comoară a adevărilor creștine și, din punctul acesta de vedere, Părinții Bisericii, care de altfel relevau Tradiția ca pe un izvor de aceeași valoare cu Scriptura ... au caracterizat Scriptura ca pe un Codice deplin al dogmelor, într-o astfel de legătură cu Tradiția, încît să se socotească drept învățături scripturistice și acelea care, pe baza Tradiției, prin analiză sau într-alt fel decurg din Scriptură».

De altă parte este deopotrivă cunoscut că «suficiența» aceasta nu trebuie să fie socotită în sens absolut, ca și cum, bunăoară numai Scriptura să fie cu puțință a fi considerată ca cuprinzînd și acoperind întreaga Descoperire dumnezeiască. Lucrul acesta este tot atît de absolut și de greșit, pe cît de absolut și de greșit este și acceptarea faptului că numai Tradiția ar cuprinde toată Descoperirea dumnezeiască și că din aceasta, atît în ce privește timpul, cît și cantitatea, depinde, cu alte cuvinte a rezultat, ca o lucrare derivată Sfînta Scriptură.

Raportul dintre Tradiție și Scriptură fiind foarte strîns și legătura dintre ele fiind deplină, Tradiția vie a precedat Scripturii, în măsura în care cuvîntul verbal și propovăduirea în grai au precedat transmiterii în scris a adevărului descoperit, «dar nu se poate spune cîtuși de puțin că Tradiția și-a scos învățăturile ei din Scriptură și nici că Scriptura a epuizat pe deplin Tradiția». Fără de Sfînta Scriptură, considerată ca cea mai veche întrupare a Evangheliei, învățătura creștină nu ar fi fost cu puțință să se păstreze în toată curăția ei. Și iarăși, fără Tradiție exactă nu am putea să înțelegem sensul adînc al Scripturilor și n-am avea nici chiar Sfintele Scripturi. Tradiția și Scriptura constituie un tot unitar.

Biserica Ortodoxă Răsăriteană, pornind de la principiul că — așa cum s-a exprimat Sfîntul Atanasie cel Mare, cu adevărat «Sfintele și de Dumnezeu inspiratele Scripturi sînt suficiente pentru mărturisirea adevărului» (Contra Elinilor I, 3, P.G., XXV, 4), dar nerespingînd nicidecum învățătura că, paralel cu Scripturile acestea «sînt mulți dintre fericirii noștri învățători — ca să vorbim după același Sfînt Atanasie cel Mare care adaugă la acestea cuvinte, cu care de se va ocupa cineva, va pătrunde oarecum mai adînc în tîlcuirea Scripturilor» (Ibidem), și acceptînd că «dintre dogmele și propovăduirile păstrate în Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele din tradiția Apostolilor le-am primit, predate în chip tainic, care și unele și altele au aceeași putere...» (Sfîntul Vasile cel Mare, Despre Duhul Sfînt 26, 61, P.G., XXXII, 188), crede, împreună cu Sfîntul Ioan Gură de Aur, că «nu toate ni s-au predat prin scris, ci multe ni s-au predat și în chip nescris; dar deopotrivă și acelea și acestea sînt vrednice de crezare, încît și tradiția Bisericii noi o socotim vrednică de crezare» (Sfîntul Ioan Gură de Aur, La II Tes. Omilia 4, 2, P.G., LXII, 488), și că după Sfîntul Epifanie «Trebuie să ne folosim și de tradiție; căci nu toate pot fi luate din Sfînta Scriptură, pentru aceasta Sfîntii Apostoli ne-au transmis unele învățături în scrieri, iar altele în tradiție» (Panarion, Contra ereziilor 61, 6,

P.G., XLI, 1048. Comp. și Grigore de Nissa, Contra lui Eunomiu 3, 2, P.G., XXII, 672; Chiril al Alexandriei, Cum că unul este Hristos, Dialog în formă de întrebare și răspuns, P.G., LXXV, 1257; Grigorie de Nazianz, Epistola 101, P.G., XXXVII, 176; Ioan Damaschin, Cuvînt în favoarea sfințelor icoane, 2, 28, P.G., XCIV, 1312—1317; Dionisie Pseudoareopagitul, Despre Ierarhia bisericească, 1, 4, P.G., 3, 375).

Pentru aceasta și Sfînta noastră Biserică Ortodoxă nu numai că învață egalitatea în autoritate și în ce privește poziția Scripturii și a Tradiției, așa cum am spus-o mai înainte de mai multe ori, ci acceptă că Descoperirea dumnezeiască și învățătura adevărată a Bisericii în conformitate cu ea este exprimată nu exclusiv «numai în Scriptură» și iarăși în chip singular «numai în Tradiție», ci «în Scriptură și în Tradiție»; Scriptura fiind înțeleasă în Tradiție, iar Tradiția păstrînd puritatea ei și criteriul adevărului ei prin Scriptură și din cele cuprinse în Scriptură.

2. Factorul bisericesc în Sfînta Tradiție. Formularea de către Biserică a adevărilor descoperite. — Cît privește factorul bisericesc în Tradiție, prin acesta chiar de la început iese în evidență dimensiunea bisericească multiplă a Sfîntei Tradiții și anume în aceea că, la început, nu se poate concepe cîtuși de puțin Sfînta Tradiție în afară de spațiul natural pentru ea al Bisericii, ca așezămînt bisericesc. Într-adevăr, Tradiția este nu numai un aspect al lucrării mai generale a lui Dumnezeu, care lucrează «ad extra» prin descoperire, ci, totodată și o slujire supranaturală, care prin natura și poziția ei presupune așezămîntul și persoanele Bisericii, pentru ca să se manifeste și ca să se concretizeze ca formă de expresie a adevărului descoperit și în continuare a învățăturii și credinței mintuitoare.

Aceasta înseamnă că trebuie definite două lucruri: modul formulării de către Biserică a adevărilor descoperite și mărturia valabilă în Biserică a conștiinței ei comune cu privire la învățătura adevărată.

Cu privire la prima temă, adică aceea a formulării adevărilor descoperite, Sfînta noastră Biserică Ortodoxă definește că formularea și așezarea în forme a adevărilor care se găsesc în Sfînta Scriptură și în Sfînta Tradiție se face de către Biserică și numai de către ea, prin episcopii întruniți în sinod pentru aceasta, cărora le-a fost încredințat de către Apostoli cuvîntul lui Dumnezeu și care, prin succesiune, prin Apostoli se găsesc legați de un singur Domn Hristos, purtătorul, prin excelență, al Descoperirii dumnezeiești. Iar aceștia se înțeleg nu separați, ca cei ce sînt responsabili din punct de vedere spiritual de turma lor rațională mare sau mică, care le-a fost încredințată spre păstorie — cu toate că și în slujirea lor și în jurisdicția lor administrativă restrînsă, răspunderea lor în Biserică este destul de mare, întrucît, după cum spune Sfîntul Ioan Gură de Aur «întîistătătorul Bisericii nu trebuie să se îngrijească numai de turma încredințată lui de Duhul, ci și de toată cealaltă care se găsește în lume...» (La Sfîntul Eustațiu, 3, P.G., L, 602), — ci se consideră, în sensul principal al cuvîntului, în totalitatea lor, adică, în calitate de alcătuitoari ai așezămîntului Episcopilor

care se întrunesc laolaltă și care hotărâsc în Sinod, în Duhul Sfânt, asupra temelor de credință și de adevăr.

Sub această dublă considerare ecleziologică a lucrului se accentuează cele două principii ecleziologice de bază, legate de Tradiție, adică Succesiunea apostolică pe de o parte și Așezământul Bisericii, care se întrunește și hotărăște prin Episcopii ei, în sinod.

3. Succesiunea Apostolică. Așezământul Sinodului și Tradiția. — Din cele spuse pînă acum, Succesiunea apostolică constituie indubitabil un factor de bază în Sfînta Tradiție. Nu este nici o exagerare să spunem că, fără de Succesiunea apostolică, în Biserică nu există Tradiție adevărată și nemincinoasă, pentru simplul motiv, că, fără succesiune de persoane nu există succesiune de har și de învățătură neîntreruptă și că numai în amîndouă, adică în succesiunea de persoane și de învățătură se înțelege păstrată și transmisă, credincios și intact, realitatea și adevărul descoperit.

Dar Sfînta Tradiție se leagă foarte strîns și de cealaltă realitate, adică de Așezământul sinodului, cu alte cuvinte de așezământul Bisericii, care se întrunește și hotărăște, prin episcopii săi, în sinod și, întrucît ceea ce am arătat mai sus, ca premisă a Tradiției, adică succesiunea apostolică este, la drept vorbind, un așezămînt întemeiat în chip foarte direct pe ierarhia episcopilor, ca succesori ai Apostolilor, care, de la aceștia, prin succesiune, își trag originea lor, ei păstrează continuitatea, unitatea și identitatea învățăturii și a Tradiției. Lucrul acesta îl spune în chip deosebit de clar Petru Movilă în Mărturisirea lui, accentuînd că aceștia, adică episcopii «după această hirotonie și succesiune niciodată întreruptă, au (și) puterea de a învăța dogmele mîntuitoare, aceia care sînt trimiși spre aceasta» (I. Karmiris, D.S. Mn. II., Atena, 1953, p. 640).

Faptul că episcopii se întrunesc și hotărâsc în sinod este deopotrivă de indispensabil pentru Tradiție, pe cît de indispensabil este însuși așezămîntul Sinodului pentru Biserică. Din care pricină și vedem la Părinți în multe feluri accentuată realitatea aceasta a hotărîrii în sinod a episcopilor Bisericii, nu numai în mod simplu în sens ecleziologic, ci în legătură cu caracteristica principală a Bisericii, ca așezămînt menit să păstreze și să permanentizeze adevărul descoperit în Tradiția și învățătura ei. Astfel, Sfîntul Ioan Gură de Aur zice că: «nicî un (episcop) nu este deajuns să facă ceva de sine însuși» și că «episcopii devin și mai stîmăți de pe urma sinodului și a mulțimii» (La Faptele Apostolilor. Omilia 37, 3, P.G., LX, 266), iar Sfîntul Chiril al Alexandriei declară categoric că «în chestiunile teologice și bisericești are putere voia Sfînților Părinți și a Sfîntului Sinod» (Epistola 17, P.G., LXXVII, 108).

4. Conștiința comună a Bisericii și Sfînta Tradiție. — Despre mărturia credincioșilor, denumită cu alte cuvinte conștiința comună a Bisericii, Sfînta noastră Biserică Ortodoxă între Sfînta Tradiție și conștiința comună a Bisericii, în care adevărul este trăit de către credincioși și există o legătură cît se poate de strînsă și de esențială. Și, dacă toată noțiunea de autoritate în Biserică izvorăște și se sprijină pe așezămîntul

că Biserica se exprimă și hotărăște prin episcopii ei în Sinodul Ecumenic, asupra temelor de credință și de viață în Hristos, cu toate acestea, autoritatea aceasta nu se poate înțelege fără de conștiința comună a Bisericii care înaintează paralel cu ea. Aceasta fiind părerea comună unanimă a clerului și a credincioșilor, adică mărturia întregii pliome a Bisericii, ea nu este socotită cîtuși de puțin ca ceva deosebit sau străin sau independent, care intervine în Biserică, atunci cînd aceasta hotărăște ceva în chip oficial, ci este ca o mărturie alăturată cu privire la același adevăr descoperit și la învățătura ce este crezută în mod identic, în așa fel ca să nu mai fie cu puțină să se conceapă autoritate bisericască fără mărturia mai largă a conștiinței comune a pliomei Bisericii și nici, iarăși, conștiință comună fără Biserică, care învață cu autoritate cele ale credinței.

În felul acesta se înțelege funcția admirabilă a conștiinței comune care se constată în una și nedespărțita Biserică a sfințelor și marilor Sinoade Ecumenice, care s-a aliniat întotdeauna fără rezervă de partea tuturor celor ce au fost învățate și formulate în Duhul Sfînt în sinoadele acestea și s-a ridicat împotriva tuturor adunărilor aceluia care s-au îndepărtat vreodată de adevăr, iar aceasta fiindcă organul acesta de simțire al conștiinței comune a credincioșilor este întotdeauna treaz în Biserică și se dovedește gata pentru acceptarea oricărui adevăr exprimat în mod just și formulat fără scădere și gata de opoziție față de orice eventuală derogare de la adevărul ca moștenire sfîntă în Biserică și în Tradiție.

Este de la sine înțeles că, după cum Sfînta Tradiție nu este o operă artificială, alcătuită din noțiuni adăugate și cu legătură numai externă între ele, ci un tot de adevăruri lăuntric care purced de la Dumnezeu, transmise în Biserică prin viu grai și coplesind înțelegerea noastră sub purtarea de grijă și harul Mîngîietorului, tot asemenea și conștiința comună a Bisericii nu este o simplă creație, produsă în urma învățăturii sau a sugestiei la membrii Bisericii ci este rodul îmbinat al Bisericii lor care îi păstorește, în urma unei lucrări concrete și al unei activități catehetice și predicatoriale, asupra cărora lucrează Mîngîietorul, al cărui har cheamă lăuntru credinciosului la cunoașterea, înțelegerea și credința adevărurilor descoperite, după rolul pe care-l are în Biserică de a conduce «spre tot adevărul» (Ioan XVI, 13), pentru ca credincioșii, în Biserică, cugetînd același lucru, să alcătuiască un singur trup, sub un singur cap, Domnul și Dumnezeul nostru.

Potrivit celor de mai sus, conștiința comună a Bisericii este un atribut al ei, care se întilnește nu la fiecare mădular singular al ei, ci care se formează și se dezvoltă în corpul întreg al Bisericii. Și, după cum Tradiția este o realitate universală pentru Descoperirea dumnezeiască depozitată în Biserică, tot astfel și conștiința comună este o funcțiune universală în Biserică, ca mărturie a totalității credincioșilor cu privire la conținutul Tradiției și al învățăturii Bisericii.

5. Factorul uman sau extern în Sfînta Tradiție. — În fine, cu privire la așa-zisul factor extern sau uman în Sfînta Tradiție, aceasta nu numai că dă Sfintei Tradiții întinderea și dimensiunea ei antropologică, ci ex-

plică totodată pentru ce Dumnezeu a folosit, în mod mai special, toate acele mijloace și forme omenești, ca persoane, ca așezăminte și ca forme de monumente scrise și de stări trăite în cadrul Bisericii, care au slujit cu toate la transmiterea și predarea adevărului descoperit și la trecerea în forme a acestuia, cu timpul, ca adevăr bisericesc concret, sub cunoscutele forme ale Tradiției în Biserică.

Credinciosul ca subiect și în același timp ca obiect în toată funcțiunea Tradiției este, fără îndoială, cel prin care și pentru care este Tradiția și este deci cel care joacă un rol hotărît în Biserică și sub conducerea ei, atât în ce privește formarea umanistă și exprimarea ei, ca și în ce privește dezvoltarea ei pe mai departe și trecerea ei de la credincios la credincios.

Din punctul acesta de vedere descrie și analizează foarte bine toată dimensiunea antropologică a Sfintei Tradiții, Vincențiu de Lerin, spunînd în chip clar : «In ipsa item Ecclesia catholica magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est enim vere proprieque catholicum... Hoc ita demum fiet, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem» (Commonitorium, 2, P.L., L, 630).

În Sfînta Tradiție descriă așa cum am văzut, caracteristicile care ies în evidență și care sînt subliniate de sfințitul Părinte, sînt trei și anume : «catolicitatea» («Ubique» — «Universitas»), vechimea («Semper» — «Antiquitas») și «acordul» sau «unanimitatea» mai largă a celor ce o primesc («ab omnibus» — «consensio»), care toate trei presupun în chip natural și neforțat și factorul uman.

6. Formele concrete de exteriorizare ale Sfintei Tradiții în Biserică. — Ceea ce pretutindeni, întotdeauna și de către toți s-a crezut în Biserică, a primit, cu adevărat, anumite forme concrete de exteriorizare, de manifestare și de exprimare și formulare omenească, care este cu puțință să fie definite în cele ce urmează :

a) Formulările oficiale și mărturisirile de credință ale Bisericii din primele secole ; b) Definițiile, simbolurile și canoanele Sinoadelor Ecumenice și hotărîrile și canoanele Sinoadelor Locale confirmate de ele ; c) Tîlcuirile valabile și autoritare ale Scripturii ; d) Textele de cult și prin excelență Sfînta Liturghie și e) Învățătura conformă a Părinților Bisericii (Consensus Patrum).

Toate formele acestea constituie exprimarea lămurită a credinței și a învățaturii Bisericii. Formulările oficiale și mărturisirile de credință ale Bisericii celei vechi «cuprind în puține rînduri toată dogma credinței...» (Chiril al Ierusalimului, Cateheza V, 12, P.G., XXXIII, 620—621). Definițiile, simbolurile și canoanele Sinoadelor Ecumenice formulează în chip categoric și autentic cum «crede Biserica sobornicească» și cum de Dumnezeu purtătorii Părinți «au mărturisit îndată cum cred ei, ca să arate că cugetul și tot ceea ce au scris nu este ceva nou, ci este apostolic, nu s-a descoperit de ei, ci sînt aceleași lucruri pe care le-au învățat Apostolii» (Sfîntul Atanasie cel Mare, Cum că Sinodul de la Niceea... 3 și 27, P.G., 25, 420 și 465 și Despre cele întîmplăte la Arimin..., 5, P.G., XXVI, 688). Tîlcuirile valabile și autoritare ale Scripturii pun înainte,

într-un chip oarecare faptul că «Canonul sfânt al Scripturilor este îilcuit după tradițiile Bisericii în genere și în conformitate cu dogma sobornicească» (Vincențiu, Commonitorium 2, XXVII, P.L., L, 675).

Textele de cult și anume Sfânta Liturghie alcătuiesc forma cuprinzătoare și esențială a credinței în genere a Bisericii, care este mărturisită în chip latriotic în Biserică, după cunoscuta lege «Lex orandi et lex credendi». Iar învățătura conformă a Părinților constituie glasul credinței și învățăturii Bisericii pururea trăite, în măsura în care aceștia «au urmat intenția Scripturii» (Sfântul Vasile cel Mare, Despre Duhul Sfânt, 7, P.G., XXXII, 96), căci «prin Duhul Sfânt... au grăit și păstorii și învățătorii» (Ioan Damaschin, Expunerea Credinței Ortodoxe 4, 17, P.G., XCIV, 1176), devenind potrivit acordului lor mai strîmt sau mai larg, cei ce au îilcuit și au continuat mai larg adevărul descoperit și Sfânta Tradiție de veacuri.

«Cuvîntul lui Dumnezeu nu se leagă», după Sfântul Apostol Pavel (II Tim. II, 9). Descoperirea lui Dumnezeu pentru aceasta a avut loc desăvîrșită în Fiul, ea a fost teaurizată prin Apostoli în Biserică, pentru ca, păstrată curat de ea, îilcuită în chip drept, crezută în chip desăvîrșit și învățată cu exactitate să fie semănată în toată lumea, cu scopul ca tot cel ce o primește «să nu se piardă, ci să aibă viață veșnică» și ca, prin ea, credincioșii să cunoască «pe singurul Dumnezeu adevărat și pe Iisus Hristos, pe care El L-a trimis» (Ioan XVII, 3).



IMPORTANȚA VECHILOR SINOADE ECUMENICE ȘI PROBLEMA UNUI VIITOR SINOD ECUMENIC

Actualitatea problemei. — De la o vreme, într-un mod cu totul neașteptat problema Sinodului Ecumenic s-a pus în discuție într-o formă nouă de către teologii apuseeni, pe care această problemă nu-i mai preocupase timp îndelungat, pentru că Conciliul I Vatican pusese într-un fel capăt discuțiilor iscate pînă atunci pe această temă.

În primul rînd, o seamă de teologi catolici au început a face niște distincții neîntemeiate între sinoade în genere și între Sinodul Ecumenic, căruia spre a-l deosebi de alte tipuri de sinoade, au descoperit că i s-ar putea zice, fără nici un temei, *conciliu*¹. De fapt cuvîntul conciliu spune același lucru ca și cuvîntul *sinod*, și ambii termeni sînt moșteniți din literatura dreptului public precreștin, designîndu-se prin ei niște adunări obștești ale cetățenilor sau și ale provinciilor, ori ale ținuturilor mai întinse².

O altă categorie de teologi catolici au încercat și continuă să forjeze o nouă teorie zisă-«conciliară», potrivit căreia Sinodul Ecumenic ar fi continuarea Sinodului Apostolic, în care după asemănarea aceluia, hotărîrile ar trebui luate de către întregul episcopat în frunte cu «urmașul lui Petru», adică cu episcopul Romei, acesta avînd totuși poziția esențială în sinod, întrucît fără de el nu ar fi cu putință realizarea unui Sinod Ecumenic³.

De fapt, așa-zisa colegialitate apostolică în frunte cu Petru, sau urmașa acesteia, colegialitatea episcopală în frunte cu papa, nu are nici un temei în practica Sfinților Apostoli, pentru că se știe că nici cu prilejul Sinodului de la Ierusalim, nici cu alte prilejuri în care Sfinții Apostoli au luat hotărîri în chip sinodal, apostolul Petru nu s-a ridicat prin nimic deasupra celorlalți Sfinți Apostoli; iar după cum se știe, la sinodul apostolic din Ierusalim au participat și clerici din celelalte trepte precum și credincioși laici, toți împreună deliberînd și hotărînd cele ce li s-au părut a fi cu dreptate, atît lor cît și Duhului Sfînt (Fapte XV, 1—28).

Cu toate acestea, nu numai teologi catolici, ci chiar și unii ortodocși s-au lăsat ispitiți de formula colegialității în frunte cu Petru, găsind că ar putea soluționa problema sinodalității printr-o enunțare popularizată și devenită insistentă ca o lozincă oarecare, pretinzîndu-se că înțietatea lui Petru ar fi fost chiar consacrată în chip juridic⁴, deși în vremea aceea nici nu se poate vorbi despre vreun drept, adică despre vreun jus în viața Bisericii și nici despre vreun centru directiv al întregii Biserici. Este destul să ne gîndim că Biserica se găsea pe atunci în plină expansiune misionară, și că asupra ei s-au abătut tot felul de persecuții timp de aproape trei veacuri, timp

1. P. P. Joannon, *Pape, Concile et Patriarches, dans la tradition canonique de l'Eglise Orientale jusqu'au IX-e s.*, Grottaferrata — Roma, 1962, p. 20—21.

2. Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, vol. V, ed. 8, Berlin, 1919, p. 243.

3. *Le Concile et les conciles* (Scriere colectivă) Paris, 1960, p. 138, 250 ș. u., 317 ș. a.

4. *Le Concile et ...*, «La Primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe». Neuchâtel, 1960, passim. și în special p. 10—64 — un studiu de N. Afanassieff, apoi acelaș autor, în «L'Infaillibilité de l'Eglise», (Scriere colectivă) Chevetogne, 1963, p. 191—193.

în care este, nu pueril, ci chiar ridicol să se vorbească despre consacrarea juridică a vreunei întîietăți și despre constituirea vreunui centru directiv pentru întreaga Biserică.

Cum se prezenta de fapt în epoca primară a creștinismului, întreaga lucrare de organizare și de conducere a vieții bisericești? După cum se știe prea bine, și după cum s-a arătat chiar și de numeroși și mari cărturari ai Bisericii din Apus, întreaga purtare de grijă și întreaga răspundere pentru lucrarea bisericească o purtau în chip solidar, «in solidum», toți membrii Bisericii, apostolii, episcopii și ceilalți clerici împreună cu credincioșii, tuturor acestora adăugându-li-se pe alocuri, și harismaticii cei de multe feluri.

În întreaga epocă a persecuțiilor, episcopii fiind cei dintîi supuși represiunilor, au fost înlocuiți, adică suplițiți, în mod constant și în cele mai multe părți ale Bisericii de către ceilalți clerici, iar în unele activități, chiar de către credincioși, căci altfel, dacă toată purtarea de grijă a lucrării bisericești ar fi rămas numai în sarcina lor, s-ar fi răvășit atât de grav chipul văzut al Bisericii, încît i s-ar fi destrămat toate înjghebările, iar scopul persecutorilor ar fi fost atins, încît s-ar fi putut zice că a fost tradusă în viață lozinca împărăției romane adresată creștinilor «non licere esse vos».

Însă în acele părți ale imperiului, unde persecuțiile nu au fost atât de sistematice și de sîngeroase, episcopii s-au găsit mereu în fruntea comunităților creștine, și, ori de cîte ori au fost necesare chibzuinți și hotărîri obștești, în privința unora dintre treburile importante ale vieții bisericești, au început a se întruni la sfat, adică în sinoade, mai restrînse sau mai numeroase, numai episcopii, nefiind posibil să se adune laolaltă și alți clerici și credincioși. Astfel au luat naștere sinoadele formate numai din episcopi, sinoade ce nu reprezintă de fapt continuarea sinodului apostolic și nici a lucrării sinodale post-apostolice, care s-a întemeiat atît pe exemplul lucrării sinodale a Sfinților Apostoli, cît și pe practica cotidiană a adunărilor de cult, în care se dezbăteau și se hotărău toate problemele comunităților sau obștilor creștine locale. Desigur, că pentru justificarea trecerii la practica sinodală reprezentată doar de adunarea episcopilor, pe lângă neputința de a fi întruniți și alți clerici și slujitori, se mai putea invoca și s-a invocat mereu și poziția preeminentă a episcopilor, căci de fapt ei sînt pivotul ierarhiei bisericești și ei au în același timp nu numai starea harică deplină în cadrul preoției de instituire divină, ci, în temeiul acesteia, au și răspunderea principală în păstrarea succesiunii sau moștenirii apostolice, care a fost lăsată Bisericii în întregimea ei.

În legătura cu succesiunea sau moștenirea apostolică, trebuie evitată înțelegerea ei simplistă pentru uzul catehumenilor și al grămăticilor, de simplă succesiune în har, înțelegere care amintește pe aceea a lui Simon Magul, ci ea trebuie înțeleasă în mod real și corect, ca reprezentînd tezaurul credinței și al harului preoției, cu care Sfinții Apostoli au înzestrat Biserica din mandatul Mîntuitorului. Acest tezaur este deținut și păstrat de Biserică în totalitatea ei, așa cum este alcătuită din cler și credincioși, clerul în întregimea lui avînd însă răspunderea principală a păstrării și transmițerii ei. Teza fetișistă potrivit căreia episcopii singuri ar fi cei cărora li s-a încredințat succesiunea apostolică, iar nu și restului preoției de instituire divină și Bisericii în întregimea ei, este expresia unei generalizări de nivel catehetic elementar, sau expresia unei forme primare a atașamentului față de episcopat din partea credincioșilor și a clerului din treptele inferioare, sau mai bine-zis a unei conștiințe creștine primitive, depășită.

În legătură cu reactualizarea problemei Sinodului Ecumenic prilejuită de faza de pregătire a Conciliului II Vatican, de lucrările acestuia ca și de frământarea teologică și bisericească, stîrnită după încheierea lucrărilor lui, este necesar să menționăm că în dezbaterile problemei, cîrmuirea catolică a ignorat aproape cu desăvîrșire opera anterioară a citorva dintre cei mai de seamă gînditori și istorici catolici, așa cum au fost: Johann Adam Möhler, Hefele, Funk etc., și deopotrivă, contribuția însemnată pe care a adus-o la adîncirea problemei teologia ortodoxă printr-o seamă de gînditori și istorici din rîndurile teologilor și prelaților români, greci, sîrbi, bulgari și ruși, ale căror nume nici nu au fost menționate, deși ele continuă să grăiască posterității în modul cel mai întemeiat și mai veridic. Nu putem să nu amintim dintre aceștia măcar pe cei mai reprezentativi cum au fost și au rămas: mitropolitul Andrei Șaguna, Episcopul Melhisedec Ștefănescu, mitropolitul Nicolae Bălan, profesorii: Eusebiu și Constantin Popovici, Ion Mihălcescu, Iuliu Olariu, Vasile Gheorghiu — dintre români; apoi Nikolaos Damalas, D. Kiriakos, episcopul Nicodim Milaș, Hr. Andrușos, Ștefan Țankov, dintre greci, sîrbi și bulgari, — și, în fine, mitropolitul Filaret al Moscovei, A. S. Homiakov, A. P. Lebedev, A. Pavlov, P. Lapin, A. I. Pokrovski ș.a. dintre ruși.

Aruncînd însă o privire asupra a tot ceea ce reprezintă o contribuție însemnată din partea teologilor apuseni, catolici și necatolici, ca și din partea celor răsăriteni la adîncirea și lămurirea problemei Sinodului Ecumenic, nu putem să nu facem constatarea că în cercetările lor au fost trecute cu vederea o seamă de *realități de care nu se poate face abstracție*.

Care sînt acestea ?

1) Mai întîi, faptul că înseși sinoadele ecumenice din epoca unității ecumenice a Bisericii, acceptate ca atare de aproape întreaga creștinătate, nu se autodefinesc.

2) În al doilea rînd, nici unul din aceste sinoade nu a prescrist sau stabilit reguli pentru instituționalizarea sinodului ecumenic.

3) În al treilea rînd, faptul că ele nu au caracterul necesității în sens ontologic, ceea ce derivă din natura lor de harisme.

4) În al patrulea rînd, faptul că sinoadele ecumenice au fost doar expresii ale consensului general al Bisericii, iar nu prima formă sau principala formă de manifestare a acestui consens, căruia să-i fi urmat ca o formă secundară, sau ca a doua formă în sens succesiv, așa-numitul «consensus ecclesiae dispersae».

5) În al cincilea rînd, faptul că însușirea deosebită de sinod ecumenic a unora dintre sinoadele Bisericii convocate sau și întrunite sub acest nume, le-a fost consacrată numai prin așa-numita «recepție» a lor din partea întregii Biserici.

6) În fine, în al șaselea rînd, faptul că deși ele nu au fost și nu sînt indispensabile pentru Biserică în sens ontologic, totuși în sensul unor harisme, ele sînt posibile oricînd.

În gîndirea teologică a Bisericii Ortodoxe Române, cel dintîi care a pus în vremurile mai noi problema întrunirii unui Sinod Ecumenic, a fost pe la sfîrșitul veacului trecut (1883) mitropolitul Bucovinei, Silvestru Moraru (1880—1895). Modul în care a pus el problema ca și modul în care a sugerat unele măsuri pentru a se întări legăturile interne ale ortodoxiei, au fost reluate mai tîrziu, mai mult în chip de dilenanți, de o seamă de publiciști bisericești, dar ele au avut ecou în întreaga teologie ortodoxă, fiind reținute cu multă atenție atît de către teologii greci cît și de către ruși.

Ce propunea mitropolitul Silvestru Moraru în fond ?

Trei lucruri și anume : 1. Convocarea unui Sinod Ecumenic, arătînd că un sinod panortodox nu e altceva decît un Sinod Ecumenic, 2. Constituirea unui Sinod Permanent pe lîngă scaunul din Constantinopol, sinod format din cîte un delegat al fiecărei Biserici ortodoxe autocefale, și 3. Publicarea unei reviste teologice ortodoxe în limbile greacă, rusă și română, prin care să dea grai atitudinii Ortodoxiei față de problemele care o frămîntă⁶.

Problema Sinodului Ecumenic a preocupat mereu de atunci încoace teologia ortodoxă, ca în zilele noastre ea să fie pusă prin consens interortodox de către Conferința Panortodoxă de la Rodos din anul 1961.

Ulterior, datorită unei smerenii care nu-și avea locul, și probabil, dorindu-se a se arăta un atașament tradițional față de un anumit limbaj canonic, folosit de Sinodul I Ecumenic, Patriarhia Ecumenică a luat inițiativa de a adopta în locul numelui simplu și clar de «Sinod Ecumenic», formula «Sfîntul și Marele Sinod», formulă pe care Sinodul I Ecumenic o folosește pentru sine însuși (can. 8, 14, 15, 17, 18).

Dacă formula aceasta «Sfîntul și Marele Sinod», este adoptată în sensul în care a folosit-o Sinodul I Ecumenic, ea este bună și binevenită. Dacă însă ea a fost adoptată din socotința că Ortodoxia n-ar mai putea întruni singură un Sinod Ecumenic, așa cum s-au exprimat și o seamă de participanți direcți, sau prin delegați, la primul Congres al profesorilor de teologie, întrunit la Atena în 1936, iar alții chiar mai tîrziu⁷, atunci formula nu este bună, este greșită și trebuie socotită ca neortodoxă.

Întrucît chiar și această chestiune constituie un obiect de discuție, pe lîngă altele nenumărate în legătură cu tematica unui viitor Sinod Ecumenic, apoi cu convocarea și cu prezidarea lui, cu rînduiala privitoare la luarea hotărîrilor etc., dar mai ales, pentru că nu s-a lămurit în modul trebuitor raportul dintre Sinodul Ecumenic și «consensus ecclesiae dispersae», după cum nu s-a lămurit nici problema tuturor cauzelor reale care au determinat întrunirea vechilor sinoade ecumenice, și nici aceea a componenței lor, găsim că este trebuitor să fie reluată problema atît de actuală a Sinodului Ecumenic și organizată o dezbateră mai amplă și mai completă a ei.

6. Mitropolitul Silvestru (Moraru), *Funcționarea organismelor ierarhice în Biserica Ortodoxă*, în «Candela», 1803, aprilie, p. 159—172; Același, în «Biserica Ortodoxă Română», București, 1883, p. 205—216.

7. *Possibilité de la convocation d'un Concile oecuménique*, — temă tratată în studii reprezentînd poziții divergente, de profesorii H. Alivisatos, D. Balanos, Șt. Țankov (Zankow), E. Granici și V. Șesan, la Congresul profesorilor de teologie ortodoxă, întrunit la Atena în 1936. Textele acestor studii sînt publicate toate în l. germană, în colecția «Proces-verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes». Atena 1939, p. 256—297. Colecția a fost publicată sub îngrijirea Prof. H. Alivisatos. Iată titlurile sugestive ale studiilor respective : H. Alivisatos, *Ist die Einberufung einer ökumenischen Synode möglich ?* p. 256—264 ; D. Balanos, *Zu dem Problem der Einberufung einer ökumenischen Synode* p. 264—269 ; Șt. Zankow, *Die prinzipiellen Schwierigkeiten der Abhaltung eines ökumenischen Konzils*, p. 269—283 ; E. Granici, *Das Problem der Einberufung der ökumenischen Synode*, p. 283—288 ; V. Șesan, *Die Einberufung einer ökumenischen Synode*, p. 288—297. Problema a fost abordată de alți doi cărturari ortodocși, și anume, de Mitropolitul Emilian Timiadis, delegatul Patriarhiei Ecumenice în Comitetul Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Geneva) și de Arhimandritul (acum episcopul ortodox francez de sub jurisdicția Patriarhiei ruse), Pierre L'Huilier. Studiul mitropolitului Emilianos, este publicat în 1961, sub titlul : Emilianos von Meloia, *Wesen und Möglichkeit eines ökumenischen Konzils seitens der orthodoxen Kirchen*, în scrierea colectivă «Lie ökumenischen Konzile der Christenheit», Stuttgart, 1961, p. 285—311, iar studiul arhimandritului L'Huilier, este publicat în 1967, sub titlul Arhimandrit Petr, *V selenskie sobori v žizni ėrkvi*, în «Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale», Paris, 1967, nr. 69, oct.—dec., p. 234—251.

Chestiuni principale

O chestiune atât de importantă pentru viața Bisericii, cum este aceea Sinodului Ecumenic, a preocupat și va continua să preocupe atât cârmuirea bisericească și pe cărturarii din toate ramurile teologiei, cât și masa de slujitori și de credincioși, pentru că în trecutul istoric îndepărtat sinoadele ecumenice au fost acelea care au fixat în scris o parte considerabilă a Sfintei Tradiții, precum și foarte numeroase principii și norme fundamentale pentru organizarea și conducerea Bisericii.

Ele au fost privite și trebuie socotite mereu atât ca organe ale infailibilității Bisericii, cât și ca organe supreme de conducere a Bisericii. Dar privind-le astfel, se nasc în mod spontan două întrebări, cărora trebuie să li se dea răspunsul cuvenit și fără de echivoc chiar de la începutul oricărei dezbateri privitoare la sinoadele ecumenice.

Iată aceste întrebări :

A. Biserica își manifestă oare infailibilitatea ei numai prin sinoade ecumenice, și, fără de ele, se găsește oare în imposibilitate de a și-o manifesta ?

B. Apoi, dacă sinoadele ecumenice sînt cea mai înaltă autoritate cârmuitoare a Bisericii, a rămas oare Biserica fără această autoritate în lipsa sinoadelor ecumenice ?

De obicei, aceste întrebări sînt ocolite și se recurge la tot felul de teoretizări ecleziologice și mai puțin ecleziologice, iar de la o vreme încoace, la teoretizări de «timp ecumenist», folosindu-se termenii : ecumenic și ecumenism. În cele mai năstrușnice accepțiuni, ajungîndu-se chiar să fie înfățișați și unii sfinți părinți ca precursori ai ecumenismului modern.

Cît despre formulele emise în cadrul unei pretinse gândiri ecleziologice, una dintre cele mai grăitoare pentru confuzia care domnește în ecleziologia ecumenistă și care sună, nici mai mult nici mai puțin decît a gol sau a pustiu desăvîrșit în capetele din care a ieșit, este aceea lansată sub numele de «teologie a convergenței». Ei nu i se poate opune desigur alta mai seacă sau mai goală de conținut, decît una care ar suna tocmai în sens contrar : «teologia divergenței».

De ce și cui poate să-i spună ceva vreuna dintre aceste formule ?

La fel se petrec lucrurile și cu termenii : sinod, sinodalitate, conciliaritate, sobornicitate etc.

În privința noțiunilor care dau expresie lucrării sinodale a Bisericii, pînă și la recentul Conciliu II Vatican, unde nu s-au adunat oameni chiar fără de carte, s-au auzit atîtea păreri și formule de parcă s-ar fi pus pentru prima oară o întrebare asupra unei teme necunoscute unor elevi zoriți să treacă examenul.

Consternare produce și dezbaterrea acestei teme în perioada postconciliară. Atmosfera și modul în care se desfășoară această dezbaterre îți reamintește expresia biblică : tohu, vabohu ; adică pare că se ia totul de la începutul începuturilor, sau cum ar zice Eminescu, de la «cel început »pe cînd fiindă nu era, nici neființă, »pe cînd totul era lipsă de viață și voință».

În această atmosferă de confuzie generală, puținele glasuri competente sînt acoperite de vacarmul necompetenței. Căci într-adevăr noțiunea de sinod nu are aproape nimic comun cu cea folosită în discuțiile sau lucrările la care ne referim, iar cea de Sinod Ecumenic în special, n-are chiar nici o tangență cu aceea în care s-a folosit această expresie și despre care s-a pretins că ar reprezenta-o sau ar întrupa-o Conciliul II Vatican.

Întrucît însă, atunci cînd e vorba de un sinod de importanța celui ecumenic, nu se poate recurge la improvizări ori la formule echivoce sau nefîntemeiate pe reali-

tatea faptelor, este necesar ca în galimatia conciliară sau sinodală, fie apuseană fie răsăriteană, să se încerce a se osebi adevărul de eroare, realitatea de fantezie fără oclocirea miezului problemei și fără interpretări mistificatoare.

În acest interes, trebuie să se răspundă mai întâi în mod clar întrebărilor fundamentale și de neocolit pe care le-am formulat anterior.

A. Răspunsul la prima întrebare, este, că Biserica a fost infailibilă și și-a manifestat această infailibilitate și înainte de întrunirea vreunui sinod ecumenic, și în intervalul dintre sinoadele ecumenice și în timpul de după ultimul sinod ecumenic, și că această însușire a ei, de a fi și de a rămâne infailibilă, nu este condiționată de întrunirea sau de neîntrunirea vreunui sinod ecumenic.

Infailibilitatea ține de natura Bisericii, pe cînd sinodul ecumenic este numai una din formele prin care se aduce la expresie însușirea infailibilității Bisericii. Ea nu este însă singura formă adoptată în acest scop și nu are caracterul necesității, în sensul că fără de el s-ar retușa ori ar scădea însușirea eminentă a Bisericii de a fi infailibilă.

Forma constantă prin care Biserica și-a manifestat întotdeauna infailibilitatea a fost și a rămas consensul întregii Biserici adică punerea de acord a întregului corp social al Bisericii, a trupului tainic al Domnului, asupra oricărei probleme privind păstrarea, apărarea și definirea adevărului revelat.

Modul în care s-a realizat și continuă a fi realizat acest consens, a depins de vremea și de împrejurările în care s-a aflat Biserica în decursul timpului. Într-o anumită vreme, a fost posibil ca forma prin care Biserica și-a manifestat infailibilitatea, realizînd consensul întregului ei corp social în acest scop, să fie tocmai Sinodul Ecumenic.

S-ar putea să fie nu numai surprinzătoare, ci chiar de neînțeles, această înfățișare a Sinodului Ecumenic doar ca una din formele prin care Biserica și-a realizat consensul. Cu toate acestea, lucrurile așa se prezintă în realitate, și nimic întemeiat nu se poate obiecta împotriva acestui înțeles care trebuie să i se dea Sinodului Ecumenic.

De bună seamă, că și înainte de epoca sinoadelor ecumenice ca și după această epocă, Biserica a fost tot atât de conștientă de misiunea sa mîntuitoare și a fost înzestrată cu aceleași mijloace în scopul îndeplinirii acestei misiuni, iar, pe deasupra, a avut aceeași îndatorire și aceeași împuternicire să le folosească în chipul pe care îl va găsi cel mai potrivit pentru a asigura eficacitatea lucrării sale. De aceea, pe lângă forma Sinodului Ecumenic și alături de aceasta, ea a folosit numeroase alte forme în care s-a realizat consensul întregului său corp, pentru a-și manifesta infailibilitatea. Astfel, la început a folosit consensul comunităților ecleziale vecine, apoi consensul episcopilor vecini sau dintr-un anumit teritoriu, apoi consensul scaunelor ierarhice principale din epoca veche, apoi consensul unor sinoade locale pe scară regională sau generală a imperiului, a îmbinat apoi consensul scaunelor ierarhice principale cu acela al unor sinoade locale, iar, de la o vreme, a recurs la formula cunoscută sub numele de pentarhie și paralel cu ea a folosit în același scop și formula sinoadelor cunoscute sub numele de sinoade endemice, — care nu trebuie confundate cu simplele sinoade locale —, și în fine, a recurs la consfătuiri, conferințe, congrese, comisii sau simple întâlniri cu caracter interortodox sau panortodox, iar în mod constant, pe lângă toate aceste mijloace, a folosit comunicările și discuțiile prin corespondență și prin soli speciali numiți apocrisiari.

Dacă Biserica în decursul timpului, ținând seamă de condițiile în care și-a putut desfășura lucrarea, a folosit o atât de variată gamă de mijloace pentru a-și realiza consensul în scopul păstrării, apărării și definirii adevărului revelat, apoi este de la sine înțeles că în împrejurări schimbate, adică pusă în condiții diferite de cele din trecut, poate recurge și la alte forme, diferite și ele de toate acelea pe care le-a folosit în trecut. Acestea vor fi inevitabil forme noi, care trebuie să corespundă însă atât naturii Bisericii și îndatoririi ei de a-și duce misiunea în orice împrejurări, cât și înseși acestor noi împrejurări.

Iată o problemă asupra căreia e necesar să se reflecteze îndelung și mereu în perspectiva timpurilor care vin, pentru că lucrarea Bisericii nu se desfășoară în chip automat și fără spiritul de prevedere de care a dat dovadă conducerea ei de-a lungul vremii până astăzi.

Din tot ce am spus până acum, în legătură cu prima întrebare la care am schițat un răspuns, rezultă că Biserica nu și-a periodizat și nu și-a instituționalizat nici una din formele pe care le-a folosit pentru a-și manifesta consensul său general în problemele care au reclamat o astfel de lucrare. Aceasta înseamnă că ea nu și-a periodizat și nu și-a instituționalizat nici măcar Sinodul Ecumenic, deși alte tipuri de sinoade și le-a periodizat, și firește, le-a și instituționalizat, stabilind norme precise sau măcar suficient de clare în legătură cu toate aspectele lucrării lor.

Este un lucru bine știut, că nici unul din sinoadele ecumenice n-a adus vreo hotărâre prin care să definească însuși caracterul sinodului ecumenic, să stabilească norme de instituționalizare a lui, arătând măcar într-un mod mai general, dar suficient, cine are dreptul să-l convoace, cine are dreptul să facă parte din el, cine are vot deliberativ și cine eventual are numai vot consultativ la un astfel de sinod; ce probleme pot fi înscrise pe ordinea de zi a lui, cum se aduc hotărârile sinodului ecumenic, cum se aprobă și se investesc cu putere executorie aceste hotărâri, cum se aplică în mod practic și mai ales ce se întâmplă cu hotărârile acelor sinoade întrunite ca ecumenice, care nu sînt acceptate de întreaga Biserică, sau, cu alte cuvinte, care nu sînt consacrate prin «recepția» întregii Biserici.

În legătură cu toate aceste chestiuni, numai practica sinoadelor ecumenice și unele moduri în care Biserica s-a rostit în alte forme de care s-a folosit pentru rînduirea treburilor sale, ne dau niște răspunsuri a căror valabilitate se întemeiază pe ceea ce se numește obiceiul juridic.

În nici un caz însă, normele stabilite pe baza obiceiului juridic în privința sinoadelor ecumenice, nu pomenesc nimic nici de dreptul exclusiv sau măcar legitim al împăraților, și cu atât mai puțin de vreun astfel de drept al papilor, pentru convocarea, prezidarea ori aprobarea hotărîrilor de orice fel ale sinoadelor ecumenice. De asemenea, ele nu vorbesc nimic despre dreptul exclusiv al episcopilor de a fi convocați cu toții și numai ei, la sinoadele ecumenice, și de a avea numai ei vot deliberativ la acestea.

În fine, ar mai fi multe de spus și în legătură cu alte rînduiri care sînt socotite ca lucruri statornicite de către înseși sinoadele ecumenice, deși tocmai sinoadele ecumenice, după cum am mai spus, n-au hotărît nimic în privința lor înseși.

Nefiind periodizate și nici instituționalizate în vreun alt chip, sinoadele ecumenice reprezintă pentru lucrarea Bisericii forme cu totul excepționale, din practica cărora apare cu evidentă adevărul că ele au caracterul unor harisme, care prin însăși natura lor nu puteau fi supuse instituționalizării. Ca urmare, întrucît harismele nu constituie mijloace de lucrare curentă și la dispoziție autorității bisericesti,

ci numai daruri excepționale ale Duhului Sfânt, este de la sine înțeles, că oricât ar încerca autoritatea bisericească să întrunească un nou Sinod Ecumenic, acest lucru nu va fi posibil decât dacă dorința și strădania autorității bisericești va fi binecuvîntată prin dublarea ei de lucrarea Duhului Sfânt în chip de harismă, ca să se poată spune așa cum s-a spus la Sinodul Apostolic și la sinoadele ecumenice: «părutu-i-s-a Duhului Sfânt și nouă», iar nu invers «părutu-ni-s-a nouă și Duhului Sfânt».

Acestea pe scurt în legătură cu cea dintâi întrebare, căreia am încercat să-i dăm un răspuns de natură să înlăture confuziile și echivocurile curente apărute în legătură cu Sinodul Ecumenic.

B. Relativ la cea de-a doua întrebare privitoare la autoritatea bisericească supremă în lipsa Sinodului Ecumenic, sînt de asemenea trebuitoare o seamă de precizări, în același scop al evitării confuziilor și echivocurilor.

Într-adevăr, așa precum într-o anumită epocă a vieții sale, sinoadele ecumenice au reprezentat una din formele cele mai bine realizate de manifestare a consensului întregii comunități a Bisericii asupra problemelor de credință, tot la fel aceste sinoadе au reprezentat pentru epoca respectivă și cele mai înalte și mai complete forme de manifestare a autorității bisericești. Dar Biserica nu a fost lipsită, nici înainte de epoca sinoadelor ecumenice, nici între sinoadele ecumenice și nici după epoca lor, de autoritatea trebuitoare, și încă de una cu nimic mai prejos decât aceea, pe care au reprezentat-o sinoadele ecumenice.

Confuziile care se produc și în privința aceasta decurg din neînțelegerea corespunzătoare a noțiunii de autoritate bisericească, care este folosită în tot felul de înțelesuri, unele mai străine decât altele de ceea ce reprezintă cu adevărat însăși autoritatea bisericească.

Mai întâi de toate trebuie arătat, că în alcătuirea ei intră totalitatea mijloacelor cu care Mîntuitorul a înzestrat Biserica, pentru ca prin folosirea lor să poată fi dusă la îndeplinire misiunea ei mîntuitoare.

Inexistența unui Sinod Ecumenic, sau neputința de a întruni un Sinod Ecumenic, nu lipsește însă Biserica de autoritatea ei supremă, adică de calitatea ei de deținătoare a tuturor mijloacelor cu care a înzestrat-o Mîntuitorul. Și, întocmai precum Biserica a recurs la diverse forme pentru realizarea consensului ei unanim în scopul manifestării infailibilității sale, tot la fel ea a recurs, și poate recurge și azi, la formele pe care le-a găsit și le găsește mai potrivite pentru a-și manifesta deplina sa autoritate în rezolvarea problemelor de orice fel, care ar reclama hotăriri și îndrumări corespunzătoare.

Este necesar să se știe însă, că constituirea formelor prin care se exercită autoritatea bisericească, spre deosebire de acelea prin care se realizează consensul ei în probleme de credință, a fost instituționalizată, adică reglementată prin rînduiri cu caracter juridic, iar unele din aceste forme au fost chiar periodizate. Acestea sînt diversele tipuri de organe individuale sau sinodale, care dețin și exercită puterea bisericească, în frunte cu sinoadele de orice fel în afară de Sinodul Ecumenic.

Mai trebuie precizat apoi, că întrucît numai în materie de păstrare, apărare și definire a adevărului revelat, autoritatea bisericească se pronunță în mod infailibil prin asistența Duhului Sfânt, ea nu a pretins și nu pretinde că în folosirea altor mijloace care intră în conținutul autorității bisericești, ar fi procedat sau ar proceda în același mod infailibil, atunci cînd statornicește bunăoară, norme de conținut canonic sau juridic, ori chiar și norme privitoare la anumite aspecte ale culturii, care

sînt supuse schimbării în decursul vremii, așa cum dovedește întreaga dezvoltare a vieții bisericești.

Prin urmare, deși în conținutul autorității bisericești intră și mijloacele care formează așa-numita putere propovăduitoare a Bisericii, iar folosirea celei mai înalte forme a acestor mijloace implică infailibilitatea, a cărei manifestare nu se realizează decât prin formele consensului întregului corp social al Bisericii sub călăuzirea directă a Duhului Sfînt și anume, în forme care nu au putut și nu pot fi instituționalizate, totuși, întreg restul puterii bisericești, inclusiv al celei propovăduitoare, se exercită în forme instituționalizate, fără girul infailibilității, pe care îl exclude însăși imposibilitatea de a se instituționaliza vreuna din formele de manifestare sau de exprimare, ori de folosire a acestei însușiri a Bisericii.

*

Deși poate unele aspecte ale acestei probleme ar necesita încă oarecare stăruință asupra lor, ne oprim deocamdată la considerațiile de pînă acum, îndreptîndu-ne atenția asupra unor chestiuni cu totul ignorate sau mai ales ocolite de către cercetătorii de specialitate în legătură cu sinoadele ecumenice, și care sînt de natură să risipească multe nedumeriri și confuzii în legătură cu poziția și importanța sinoadelor ecumenice în viața Bisericii.

Care sînt aceste aspecte ?

Sînt tocmai acelea asupra cărora sinoadele ecumenice înseși n-au adus nici o hotărîre și n-au dat nici o indicație, dar asupra cărora ne vorbesc tot sinoadele ecumenice prin cauzele care au determinat întrunirea lor, prin modul în care au fost convocate, prin acelea care s-au desfășurat lucrările lor, prin însăși alcătuirea lor, prin felul de a se adopta hotărîri, prin modul în care au fost aprobate și aplicate aceste hotărîri, ca și prin rostul pe care l-au îndeplinit deopotrivă în viața Bisericii, ca și în viața imperiului roman și apoi a imperiului bizantin.

Cauzele care au determinat întrunirea Sinoadelor Ecumenice

I. Cauzele care au determinat întrunirea Sinodului I Ecumenic. — În deosebire se știe, că au existat în primul rînd cauze religioase care au determinat convocarea și întrunirea sinoadelor ecumenice. Rezolvarea problemelor de această natură le-a și conferit caracterul de organe ale infailibilității Bisericii și le-a stabilit, în întreaga istorie bisericească, poziția de faruri călăuzitoare unice în materie de credință.

Este adevărat însă, că în unele împrejurări au prevalat față de cauzele religioase și unele cauze nereligioase, de interes general ale imperiului roman și apoi ale celui bizantin, pentru întrunirea sinoadelor ecumenice. Astfel, de exemplu, se poate presupune în deplină cunoștință de cauză, că tocmai cauzele de această natură au prevalat în cazul întrunirii Sinodului II Ecumenic, apoi a Sinodului III Ecumenic, apoi și în cazul întrunirii sinodului proiectat ca ecumenic, tot la Efes, în anul 449, precum și a celui realizat ca ecumenic în anul 451, la Calcedon. Căci desigur, nu atât dorința de a soluționa niște probleme religioase, care nici nu au fost soluționate definitiv de altfel prin sinoadele menționate de la anul 431 (Efes), 449 (Efes), și 451 (Calcedon), — a determinat întrunirea lor la intervale așa de scurte, ci alte cauze presante pe care ni le atestă istoria în legătură cu aceste sinoade.

Dacă nu în aceeași măsură, totuși într-o măsură hotărîtoare, tocmai cauzele nereligioase au determinat și întrunirea celorlalte sinoade ecumenice ca și a celor convocate ca ecumenice, dar nerealizate ca atare.

Astfel stau lucrurile chiar cu Întîiul Sinod Ecumenic, care nici nu s-a numit pe sine cu acest nume, deși el inaugurează seria sinoadelor ecumenice. El a avut caracter de sinod ecumenic, dar este numit astfel ceva mai tîrziu de către Sfîntul Atanasie cel Mare⁸, care a fost principalul teolog apărător al dreptei credințe la acest sinod, deși nu a făcut parte dintre cei 318 părinți episcopi, sub al căror nume și număr se păstrează amintirea sinodului, ci din masa cea mare a clerului din treptele mai mici, căci pe atunci era doar abia un smerit diacon.

În lipsa altor documente, relative la acest sinod, căci în afară de canoane și de prima parte a Simbolului de credință, toate celelalte acte ale lui s-au pierdut, nu putem spune decît că Sinodul I Ecumenic, avînd conștiința importanței sale, se numește pe sine «Sfîntul și marele sinod» (can. 8, 14, 15, 17, 18).

După cum se știe, acest prim sinod ecumenic n-a fost convocat de vreun episcop sau de vreo autoritate bisericească, constituită într-o formă precisă, ci a fost convocat de către un împărat roman, care pe deasupra nici nu era creștin, ci continua să fie la acea dată, cum a fost de altfel pînă aproape de moarte, șef al cultului păgîn al imperiului, în care calitate se numea Pontifex maximus..

Că împăratul Constantin cel Mare se convertise în conștiința lui la creștinism, și că a dorit să ajute Biserica dîndu-i tot ajutorul posibil din partea împărăției romane pentru apărarea dreptei credințe și pentru punerea în rînduială a vieții sale, nu încapă nici o îndoială, dar în același timp, nu încapă iarăși nici o îndoială, că el a avut în vedere deopotrivă și interesele imperiului roman atunci cînd a procedat la convocarea întîiului sinod ecumenic. El spune de altfel în mod clar acest lucru, în cuvîntarea de deschidere a Sinodului, vorbind de pacea imperiului și în genere de trebuința păcii ca postulat esențial al bunei chivernisiri a tuturor trebuirilor publice.

Efortul pe care l-a făcut împărăția romană pentru a aduna de pe întreg cuprinsul teritoriului său, episcopi, preoți, diaconi, alți slujitori bisericești și credincioși, învățați, înțelepți — cum li se spune în documente — precum și hotărîrea împăratului de a nu aștepta terminarea lucrărilor de construire a noii capitale, — Constantinopolul, care pe jumătate era deja ridicată și s-a terminat la 330, cînd s-a și mutat capitala de la Roma la Constantinopol — arată că au existat pe lîngă motive religioase și interese prezente ale imperiului roman, care l-au determinat să întrunească sinodul în capitala provizorie a imperiului din orașul Niceea, o localitate nu prea însemnată a provinciei Bitinia. Acest lucru se poate înțelege fără multă greutate, dacă ne gîndim că pentru aducerea la Niceea a celor invîtați la sinod a trebuit să fie pus în mișcare întregul aparat de stat, toate mijloacele de transport pe mare și pe uscat, care aveau să-i aducă pe participanți din întregul bazin imens al Mediteranei, precum și de la mari depărtări pe uscat, transporturi costisitoare și împreunate cu tot felul de primejdii. Între acestea, cea mai îngrozitoare era pirateria, ea să nu mai vorbim și de nesiguranța drumurilor pe uscat, pîndite nu numai de răufăcători, ci și de barbarii sub a căror amenințare și presiune se găsea întreaga parte de nord a imperiului, începînd de la Marea Neagră și mergînd pe linia Dunării și a celorlalte frontiere ale imperiului, pînă în Britania. La toate acestea trebuie să mai adăugăm, că alături de aparatul de stat și de întreaga rețea de transporturi, a fost angajată și vistieria statului într-un efort care poate fi apreciat ca egal cu acela al purtării unui război în acele timpuri.

8. Athanasios, *Contra Arianos*, 1, P. G., XXVI, col. 1029.

Relevarea acestor aspecte nu lasă nici o îndoială asupra convergenței intereselor imperiului cu acelea ale Bisericii și invers, constituind în același timp și o dovadă certă că alături de cauzele religioase, într-o măsură hotărâtoare au contribuit și cauzele nerezilioase la întrunirea întâiului sinod ecumenic.

Dacă încercăm să desprindem din noianul de realități, de stări și de fapte istorice, cauzele de această natură ale întrunirii sinodului I ecumenic, nu este greu să le identificăm în amenințarea gravă a granițelor de nord ale imperiului din partea popoarelor migratoare și în mod principal din partea goților, precum și în nevoia imperioasă de a mobiliza toate forțele sănătoase ale imperiului pentru a putea face față acestei amenințări.

Că acestea au fost cauze reale și foarte presante, ne-o dovedesc două fapte, și anume: mai întâi o expediție a romanilor împotriva goților de la nordul Dunării, care avusese loc anterior Sinodului I Ecumenic, sub comanda lui Constantin cel Mare (322—323), și apoi organizarea unei a doua campanii împotriva aceluiași goți, condusă tot de Constantin cel Mare și care a dus la reocuparea în anii 332—333 a unei însemnate părți din Dacia de la nordul Dunării, aflată sub stăpânirea goților⁹.

Cît de mare era primejdia pe care o reprezentau seminciunile gotice care tăbăriseră asupra imperiului încă din veacul al III-lea, obligîndu-l pe împăratul Aurelian să se retragă la granița Dunării părăsind provincia Dacia între anii 271—275, și continuînd de atunci năvălirile lor la sudul Dunării, se știe din gravele confruntări care au continuat între puterea romană și masa imensă a seminciunilor germanice, cunoscute sub diverse nume, ca acela generic de goți, apoi cel de vizigoți, ostrogoți, vandali, alemani, suevi, burgunzi etc., care au sfîșiat bucată cu bucată imperiul roman de apus, sfîrșind prin a-l lichida complet la anul 476.

Conștient de această imensă primejdie, Constantin cel Mare și întreaga conducere de stat nu a preocupat nici un efort pentru a pacifica în interior imperiul și pentru a putea să-i mobilizeze toate puterile pentru a stăvili avalanșa dezlănțuită a barbarilor de la nord.

În vremea aceea, sprijinul cel mai însemnat și nefolosit pînă atunci pentru consolidarea internă a imperiului și pentru întărirea apărării lui, îl reprezenta Biserica, iar viziunea politică a lui Constantin cel Mare și a sfetnicilor săi în această privință, s-a dovedit mai mult decît realistă.

Întrunind la Niceea o adunare alcătuită din oameni reprezentativi ai puterilor imperiale și ai Bisericii, într-un număr considerabil, care a depășit cu mult cifra de 100 de persoane, Constantin cel Mare a realizat cel dintîi mare parlament al lumii vechi, cel dintîi parlament reprezentativ al întregii împărății romane. În cadrul lui s-au dezbătut nu numai problemele care tulburau pacea Bisericii, și prin aceasta și pacea internă a imperiului, ci deopotrivă și problemele pe care le puneau grava amenințare din afară a granițelor imperiului, iar prin hotărârile luate, — așa după cum s-a văzut în epoca imediat următoare Sinodului I Ecumenic, — au fost servite atît interesele Bisericii, cît și interesele imperiului roman. De aceea, chiar și hotărârile strict dogmatice ale acestui sinod, și împreună cu ele și cele canonice, au fost investite cu puterea legilor de stat. De la această dată creștinismul a devenit cultul dominant al imperiului roman, deși în cadrul lui continuau să fie practicate în mod liber, toate cultele necreștine care beneficiaseră de libera lor manifestare și pînă la anul 313, adică și pînă la anul cunoscutului Edict de la Milaan, prin care Con-

9. Victor Motogna, *Un secol din istoria Daciei în timpul năvălirilor barbare. Epoca creștinării poporului românesc*, Cluj, 1937, p. 9, 12.

stantin cel Mare asigură și creștinilor libertate religioasă egală cu a celorlalte culte. Dar după cum se vede, interesele imperiului au determinat cârmuirea acestuia ca la un interval de numai 12 ani de la data când i s-a asigurat libera manifestare Bisericii, aceasta să fie ridicată la nivel de organizație religioasă dominantă în imperiu.

Că la Sinodul I Ecumenic nu au fost puse și rezolvate toate acele probleme religioase care tulburau pacea Bisericii, și care amenințau în Africa de Nord și pacea imperiului, se vede din faptul că problema donatistă, — pentru a cărei soluționare Constantin cel Mare întrunise un mare sinod apusean chiar la anul 314, în Arles, — nu numai că nu a fost reglementată de Sinodul I Ecumenic, ci ea a luat forme de o gravitate neașteptată, chiar după acest sinod. Astfel, după cum se știe, donatismul a bîntuît cu furie și a menținut o stare de război civil în provincia Africa Romană încă aproape o sută de ani, și anume, pînă la sinodul de la Cartagina din anul 419. Și această problemă ca și atitudinea față de ea, deși era una dintre cauzele religioase extrem de grave care tulburau pacea Bisericii și a imperiului, arată cît de hotărîtor a fost interesul împărăției romane pentru problemele sale nereligioase în luarea hotărîrii de a întruni Sinodul I Ecumenic.

Înfățișînd cauzele nereligioase care au contribuit în mod hotărîtor la întrunirea Sinodului I Ecumenic, în îmbinarea și în proporția în care ele se găsesc față de cele religioase, relevăm o dată mai mult justetea aprecierii în legătură cu forma adoptată de Biserica sub numele de Sinod Ecumenic pentru realizarea consensului întregului său corp social asupra unei chestiuni de credință, precum și aceea că alegerea unei forme ca aceasta a fost determinată la rîndul ei de condițiile obiective ale vremii. Ele au făcut ca prin concursul factorilor care au intrat activ în realizarea întîiului sinod ecumenic, — pe de o parte, să se aducă la expresie, infailibilitatea Bisericii, iar pe de altă parte, să se dea cea mai completă și mai grăitoare expresie ecumenicității Bisericii, care de atunci încoace nu mai poate fi înțeleasă în mod autentic și just decît în aria pe care i-au trasat-o sinoadele ecumenice și lucrarea acestora.

În sfîrșit, pentru a încheia considerațiile în legătură cu Sinodul I Ecumenic, și cu deosebire, pentru a fixa cadrul trebuitor înțelegerii juste a caracterului său de act cu totul nou, extraordinar, precum și al aceluia de formă neinstituționalizată și de harismă, prin care s-a manifestat în mod real infailibilitatea Bisericii, mai trebuie să facem precizarea, sau să punem în lumină faptul că întrunirea lui, — cu toată greutatea pe care o putem pune pe voința Bisericii și pe dorința conducerii ei din acea vreme, ca și pe caracterul hotărîtor al cauzelor nereligioase care au dus la convocarea lui, — nu s-ar fi putut realiza, dacă n-ar fi fost o expresie reală a promiei divine, sau și mai obiectiv spus, dacă nu ar fi fost o întruchipare a harismei ecumenice a Bisericii, sau dacă prin hotărîrile sale în materie de credință nu ar fi tradus în fapt formula apostolică «părutu-i-s-a Duhului Sfînt și nou» (Fapte XV, 28).

Atît prin caracterul său nou, cît și prin eficacitatea ajutorului pe care el l-a dat lucrării Bisericii, ca o nouă harismă, de un fel nou și într-o epocă nouă, care depășea vremea vechilor harisme prin care lucrarea Duhului Sfînt a venit în ajutorul Bisericii văzute încă din epoca apostolică, Sinodul I Ecumenic a reprezentat și continuă să reprezinte în viața Bisericii o a doua piatră unghiulară pentru întreaga ei misiune, așezată peste piatra cea din capul unghiului, care este Hristos. Cu această semnificație, îi dă întreaga creștinătate un loc unic în dezvoltarea vieții

bisericești și în genere a întregii lucrări mântuitoare. Lucrarea lui este socotită nu numai la figurat, dar și la propriu, ca o adevărată lucrare harismatică, de la care se pornește în aprecierea tuturor celorlalte manifestări ulterioare ale inflexibilității Bisericii, precum și a tuturor măsurilor care s-au luat mai târziu pentru buna chivernisire sub orice raport al vieții bisericești. De aceea, chiar și atunci când a fost vorba în veacurile următoare ale vremii vechi de unele îndoieli în materie de credință și chiar în materie de organizare și de cirmuire a Bisericii, ca și în ce privește raporturile Bisericii cu ereticii și schismaticii, s-au căutat mereu temeuri pentru soluționarea acestor probleme în hotărârile Sinodului I Ecumenic, fie ele de natură dogmatică, fie de natură cultică și canonică.

Pe temeiul hotărârilor acestui Întâi Sinod Ecumenic, s-a format apoi așa-zicîndu-se ideea standard despre ecumenicitatea Bisericii, în al cărei conținut intră cu necesitate, unitatea ei dogmatică, cultică și canonică.

Pentru a pune o dată mai mult în lumină însemnătatea lucrării Sinodului I Ecumenic, putem aminti încă o serie de fapte semnificative și deplin grăitoare.

Astfel, după cum se știe, vechile Biserici din Orient, care n-au acceptat nici hotărârile Sinodului al III-lea Ecumenic și nici hotărârile Sinodului al IV-lea Ecumenic, — din motive pe care dezvoltarea istorică a Bisericii ca și dezvoltarea istorică a popoarelor care n-au acceptat sinoadele respective ca ecumenice, le-au infirmat, — au procedat totuși, fie la însușirea elementelor de bază ale hotărârilor dogmatice ale acelor sinoade, fie mai ales la însușirea pe tăcute a hotărârilor canonice ale sinoadelor ecumenice ulterioare, ba chiar și ale normelor juridice relative la Biserică ale unor împărați bizantini, inclusiv din secolul al IX-lea, atribuindu-le în mod direct sau indirect Sinodului I Ecumenic, sau măcar deducîndu-le într-un fel oarecare din hotărârile acestui sinod. Exemplele sînt foarte numeroase. Ar putea fi citate unele care arată că nici vorbă nu poate fi de vreo hotărîre a Sinodului II Ecumenic, așa cum sînt de exemplu cele privitoare la demnitatea de patriarh, la numărul patriarhilor și la atribuțiile acestora.

Ceea ce pare aproape de necrezut, este apoi faptul consemnat documentar în canoanele unor sinoade africane, — care se încheie cu sinodul de la Cartagina din anul 419, — precum și în două scrisori ale acestui din urmă sinod către episcopii Romei, din care rezultă în mod neîndoios, că inclusiv la începutul secolului al V-lea, episcopii Romei au recurs la același mijloc la care au recurs și vechile Biserici din Răsărit, atribuind Sinodului I Ecumenic niște hotărîri de ale sinodului de la Sardica din anul 343, pe care voiau să-și temeluiască niște drepturi imaginare de amestec în treburile interne ale Bisericii din Africa Romană, care era din timpuri vechi deplin-autocefală, așa cum arată și hotărârile sinodului ținut la anul 256, sub Sfîntul Ciprian al Cartaginei.

Deși s-ar mai putea cita și alte cazuri de referire la autoritatea Sinodului I Ecumenic, în scopul validării unor teze dogmatice sau canonice, socotim suficient de grăitoare acestea pe care le-am amintit.

Pentru a încheia cele despre poziția cu totul deosebită pe care o are Sinodul I Ecumenic și în conștiința creștinătății contemporane, mai trebuie să arătăm, că inclusiv așa-zisul ecumenism din zilele noastre își are reazimul în lucrările Sinodului I Ecumenic, în autoritatea acestuia, și că el, postulează ca perspectivă, refacerea unității ecumenice a creștinătății în spiritul și după modelul în care a lucrat Sinodul I Ecumenic.

II. — *Considerații în legătură cu cauzele care au determinat întrunirea sinoadelor ecumenice II, III, IV, V, VI și VII.* — După temelia pusă prin Sinodul I Ecumenic pentru cea mai înaltă formă sinodală care a putut fi realizată, această formă a încercat să fie instituționalizată, ba uneori chiar să fie periodizată, dar istoria stă mărturie că nici înștițuționalizarea, nici periodizarea ei nu au fost posibile.

Dezvoltarea istorică a vieții bisericești arată totuși, că de autoritatea și de cinstea Sinodului I Ecumenic s-au mai bucurat ulterior, în primul mileniu, încă alte șase sinoade, realizate în epoci diferite, sub imperiul unor trebuințe tot atât de diferite, precum și sub călăuzirea Duhului Sfânt care le-a conferit același caracter de harisme puse în slujba lucrării mântuitoare a Bisericii.

După cum se știe au mai fost convocate, deopotrivă din cauze religioase și nerelegioase, încă o seamă de sinoade, cu gândul de a le da caracterul de sinoade ecumenice, dar un complex de împrejurări, și, cu deosebire, neacceptarea hotărârilor lor dogmatice de către întreaga Biserică, le-a lipsit de acest caracter, constituind în același timp și o dovadă că acelea nu s-au bucurat de asistența Duhului Sfânt.

Asupra cauzelor religioase care au determinat întrunirea tuturor sinoadelor ecumenice de la Constantin cel Mare încoace, nu este cazul să insistăm, ele fiind mereu puse în lumină, uneori chiar cu o pondere exagerată. Să încercăm a schița, în perspectiva pe care ne-o dă întregul cadru istoric al vremii, și acele cauze care pot fi numite, în general, nereligioase și care au contribuit și ele în mod esențial nu numai la întrunirea, ci și la realizarea ca ecumenice a sinoadelor cunoscute sub acest nume din anii : 381, 431, 451, 553, 680—692 și 787.

Cu privire la sinodul ecumenic întrunit la Constantinopol, în anul 381 și rămas în istorie sub numele de Sinodul al II-lea Ecumenic, trebuie să facem precizarea că el a fost convocat ca «ultima ratio» pentru interesele imperiului roman, deși nu în aceeași măsură și pentru interesele Bisericii.

Cursul istoriei întuit de Constantin cel Mare, care a mutat capitala imperiului de la Roma la Constantinopol pentru a face față primejdiei pe care o reprezentau popoarele barbare care luaseră cu asalt imperiul de la granițele de nord-est ale acestuia, a fost din nenorocire confirmat de evenimente. De voie și de nevoie, chiar din vremea lui Constantin cel Mare au început a fi primiți și așezați pe teritoriul imperiului de la sudul Dunării, zeci și apoi chiar sute de mii de goți, care au devenit astfel o dublă primejdie pentru imperiu, și dinăuntru, nu numai din afară. Cît de mult a crescut în gravitate această primejdie s-a văzut după anul 375, cînd au început a se mișca atât goții mai puțini la număr așezați în Asia Mică, — fie oă veniseră din Caucaz sau că fuseseră duși din peninsula balcanică, unde numărul lor devenise prea mare, — cît mai ales cei din teritoriile de la sudul Dunării, care la puțină vreme s-au răscolit și au izbutit să înfrîngă oastea romană, amenințînd chiar Constantinopolul. În luptele cu aceștia din anul 378, a căzut chiar împăratul Valens, la Adrianopol, fapt în urma căruia părea că li s-a deschis goților calea spre capitala imperiului. Marșul lor a fost oprit însă de generalul Teodosie, devenit apoi din anul 379 împărat roman și cunoscut în istorie sub numele de Teodosie I cel Mare.

Ajuns în fruntea imperiului într-o situație disperată, căci goții reprezentau la această dată o primejdie de moarte pentru împărăția romană, noul împărat a vrut să convoace mai întîi pentru anul 380 un sinod ecumenic la Constantinopol, dar din pricina luptelor, el n-a putut fi întrunit decît la anul 381.

Graba și stăruința cu care a fost convocat acest sinod, ca și împrejurările în care a fost întrunit, arată că principala cauză a convocării lui nu a fost nevoia de

a soluționa o chestiune religioasă, ci aceea de a mobiliza toate forțele capabile de luptă ale imperiului, spre a înlătura primejdia de moarte care îl amenința.

Evenimentele care au urmat, confirmă că de fapt mobilizarea făcută de Sinodul II Ecumenic și-a produs efectele scontate. Goții au fost definitiv opriți să mai pătrundă pe teritoriul imperiului și să mai ia direcția capitalei acestuia. Ei s-au revărsat însă asupra nordului Italiei și au luat drumul, împreună cu alte seminții germanice, către Galia și Spania, sfărâmiind orice rezistență a armatelor romane din acele părți ale imperiului. Astfel, se știe că la anul 410, vizigoții, după ce prădaseră Roma sub conducerea lui Alaric, și-au îndreptat grosul forțelor lor peste Galia și au cucerit pe la anul 411 o mare parte din Spania, unde au creat un regat vizigot, care a durat de la 411—412, tocmai vreo 300 de ani, până ce a fost nimicim de arabi, între anii 708—710.

Tot în primele două decenii ale secolului al V-lea, o altă seminție germanică cunoscută sub numele de vandali, după ce a fost respinsă și izgonită de către oastea romană din răsărit, presată apoi și de huni, — care-și făcuseră apariția pe la 375 la granițele imperiului roman și sub presiunea cărora se îndreptaseră și vizigoții către apus, — străbătînd Galia și Spania, a pătruns în anii 418—419 în Africa de Nord, a cărei cucerire au și terminat-o pe la anii 430—431.

Cotropind teritorii tot mai mari și mai importante din partea de apus a imperiului roman, — care de la anul 395 a format o unitate aparte numită de atunci imperiul roman de Apus, avînd în frunte un împărat deosebit de acela al imperiului roman de răsărit, și așezat în Italia (la Ravena, nu la Roma) tocmai cu scopul de a organiza apărarea părții apusene a imperiului roman de cotropirea barbarilor, — aceasta a ajuns în situația nenorocită de a nu mai putea fi apărată de barbari și de a fi amenințată cu completa lichidare prin continua înaintare a semințiilor năvălitoare pe teritoriul său.

Încercînd o nouă mobilizare a tuturor forțelor imperiului, împăratul Teodosie al II-lea (408—450), a convocat pentru anul 431 al treilea Sinod Ecumenic, care s-a și întrunit în cetatea Efes din Asia Mică. Curînd apoi, același împărat a convocat din aceleași motive un al patrulea Sinod Ecumenic, tot la Efes, pentru anul 449, dar acesta nu a putut fi realizat datorită unor împrejurări nefavorabile. Cum însă primejdia completei prăbușiri a imperiului de Apus sub loviturile popoarelor migratoare, precum și presiunea hunilor asupra imperiului de răsărit, creșteau mereu, împăratul Marcian a întrunit la anul 451, la Calcedon, cel de-al patrulea Sinod Ecumenic, în același scop al luării unei grabnice și desperate măsuri de mobilizare a rezistenței imperiului roman. Cît de gravă era această primejdie, se poate vedea și din faptul că tocmai în timp ce la Calcedon se întrunea Sinodul al IV-lea Ecumenic, episcopul Romei, Leon I cel Mare, a trebuit să angajeze tratative cu Atila, căpetenia hunilor, care pătrunseseră adînc pe teritoriul Italiei. Aceeași gravitate a situației o arată și pustiirea Romei la anul 455, de către Genserich cu vandalii săi, care veniseră tocmai din Africa de Nord peste Sicilia și ajunsese pînă la Roma.

Au mai trecut apoi numai 20 de ani, ca la 476 să fie încheiată completa cucerire de către barbari a imperiului roman de Apus, ultimul împărat al acestei părți a imperiului, Romulus Augustulus, fiind detronat de către Odoacru, căpetenia seminției germanice a herulilor și a aceleia a rugilor.

Iată în linii mari, evenimentele catastrofale pentru imperiul roman ca și pentru Biserică de altfel, care au determinat întrunirea Sinoadelor Ecumenice al III-lea și al IV-lea.

Cît privește al V-lea Sinod Ecumenic, ținut la Constantinopol în anul 553, nici în cazul lui nu a fost vorba numai de cauze religioase, ci și de cauze nereligioase

ținând de interesele vitale ale imperiului, care au determinat pe marele împărat Justinian să-l convoace.

După cum se știe, el întreprinse până la acea dată (533—552) o largă acțiune pentru recucerirea imperiului de apus din mâinile barbarilor, dar tocmai pe când această acțiune se desfășura victorios, imperiul de răsărit a fost atacat din nou de către perși, care aveau în frunte pe împăratul Chosroe I.

Confruntat cu numeroase frământări interne, dar mai ales cu primejdia de a lupta pe două fronturi, Justinian a procedat ca și împărății mai de demult, la mobilizarea, printr-un nou sinod ecumenic, a tuturor forțelor disponibile ale imperiului, pentru a putea să depășească situația gravă în care ajunsese. Efectul acestei mobilizări a fost salutar, pentru că, pe de o parte, a izbutit să tranșeze conflictul cu perșii (554—562), iar, pe de altă parte, eliberându-și forțele pe care le mobiliza primejdia persană, a putut să-și continue cu succes acțiunea de consolidare a unei importante părți din imperiul de apus, înfrângând rezistențele și revoltele barbarilor, mai întâi în Africa de Nord, apoi în Italia, și într-o măsură mai mică, și în Spania.

Cum însă la o împărăție bogată și strălucitoare, cum fusese cea romană și cum continua să fie cea bizantină, rîvneau toate popoarele migratoare, împărăția bizantină a rămas mereu ținta atacurilor și campaniilor pustiitoare ale acestora.

Astfel, perșii pe care-i liniștise pentru o vreme politica înțeleaptă a lui Justinian, și-au îndreptat din nou, pe la începutul secolului al VII-lea, sub Chosroe II, atacurile asupra părții de răsărit a Imperiului, cucerind pe rînd o bună parte din Asia Mică, apoi cetățile Antiohia (611), Ierusalimul (614) și Alexandria (618—619) și, cu acestea marile întinderi ale căror celăți de căpetenie erau.

Împăratul Heraclie (610—641) de atunci, a trebuit să facă față chiar la începutul domniei sale năvalei neașteptate a perșilor, cu sfîrșitul campaniei cărora a coincis venirea slavilor și avarilor, care ajunseseră să atace, la anul 626, chiar Constantinopolul. Heraclie i-a respins definitiv pe perși la anul 628, iar din timpul războaielor lui cu perșii a rămas memorabil faptul că la anul 630 a reușit și a reșezat în Ierusalim Sfînta Cruce, pe care perșii o luaseră din sfînta cetate, cu ocazia cuceririi ei la anul 614.

Dar nici n-a terminat bine campania împotriva perșilor, și Heraclie a trebuit să se reîntoarcă din nou pe frontul de răsărit al imperiului, căci apăruseră noii năvălitori arabi, mulți ca nisipul pustiurilor din care veneau. Aceștia au urmat drumul invaziei persane, cucerind pe rînd, Damascul și ruinele Antiohiei (635), apoi Ierusalimul (637—638) și Alexandria (641—642).

Din Alexandria, arabii au înaintat spre apus, cucerind întreg nordul Africii pe la anul 707, iar în anii 708—711, au pus stăpînire pe Spania și au trecut Pirineii pe teritoriul Franței, însă au fost respinși, la anul 732, de către Carol Martel, în bătălia istorică de la Poitiers. Dar înaintarea lor în această direcție, a fost conjugată cu un asalt masiv asupra inimii imperiului bizantin, cucerind, la anul 647, Insula Cipru, apoi insula Rodos și altele din apropiere, ca la anul 661, flota arabă, trecînd prin Marea Egee să pătrundă în Helespont, și ca după alți zece ani să ajungă chiar în fața Constantinopolului. Aici a rămas, amenințînd în fiecare clipă capitala timp de șapte ani, de la 670—677, cînd cu ajutorul focului grecesc, născocit de Galinic din Siria, bizantinii i-au pîrjolit, distrugînd în fața Cizicului cea mai amenințătoare putere maritimă care înfruntase pînă atunci puterea Bizanțului.

Bizantinii nici nu apucaseră încă a respira după distrugerea flotei arabe, cînd de pe uscat s-a întetit primejdia tot atît de gravă pe care o reprezentau oștile bul-

gare, care după ce pătrunseseră la sudul Dunării sub conducerea lui Asparuh și bătuseră oastea bizantină la 659, s-au îndreptat către Constantinopol, pe care amenințau să-l cucerească, în urma înfringerii armatelor bizantine de la anul 679. Pe de altă parte, arabii, — care, din cavalerii ai pustiiilor de nisip, se transformaseră în navigatori pe întinsul apelor Mediteranei, — atacaseră Creta, sudul Italiei și Sicilia, de aceea, împăratul Constant II (641—668), — după ce arabii ajunseseră, pe de o parte, la Helespont în anul 661, iar pe de altă parte atacaseră Creta și Sicilia, — și-a mutat reședința la Roma și apoi la Siracuză, în anul 661, pentru a putea face față situației. Urmasul său, Constantin IV Pogonat (668—685), și-a reluat reședința la Constantinopol, chiar din primul an al domniei sale, având să facă față primejdiei bulgare. Dar împresurarea din atâtea părți a imperiului de către vrăjmașii arabi și bulgari, a slăbit rezistența bizantină, așa încât Constantin al IV-lea Pogonat a suferit la anul 679 o mare înfrângere din partea bulgarilor, după care acestora li se deschisese din nou calea spre Constantinopol. În această situație disperată, în care se găsea deopotrivă și împăratul și împărăția bizantină, ca și Biserica, — din cuprinsul căreia căzuseră deja sub stăpânirea arabă cele trei patriarhate din răsărit: Antiohia, Ierusalimul și Alexandria, — împăratul și sfinții săi ecleziastici au încercat o nouă mobilizare a tuturor forțelor disponibile ale imperiului, care era tot atât de grav amenințat, precum fusese în preajma Sinodului al III-lea și în preajma Sinodului al IV-lea Ecumenic. Sub presiunea acestei amenințări, s-a convocat și s-a întrunit la Constantinopol, Sinodul al VI-lea Ecumenic, în anul 680.

Zorit să facă față primejdiei de moarte care amenința imperiul, Sinodul al VI-lea Ecumenic, întrunit la 680, s-a ocupat doar de câteva chestiuni dogmatice, neavând răgaz să dezbătă și alte probleme de interes general bisericesc. De aceea el s-a închis repede, neîncheindu-și, ci doar prorogându-și lucrările, care s-au continuat la anul 692, tot la Constantinopol, prin sinodul numit Trullan, care nu este de fapt decât a doua sesiune a Sinodului al VI-lea Ecumenic, întrunit în prima sa sesiune după cum am văzut, la anul 680. Această a doua sesiune a Sinodului al VI-lea Ecumenic, nu s-a ocupat de probleme dogmatice decât în tangență, și numai de chestiuni organizatorice, adoptînd cel mai mare număr de canoane dintre toate sinoadele ecumenice (102).

Prima sesiune a Sinodului al VI-lea Ecumenic a fost convocată de împăratul Constantin IV Pogonat, iar a doua sesiune a fost convocată de împăratul Justinian II Rinotmit (685—695; 705—711). Ambii au acționat sub presiunea arabilor și bulgarilor, așa încît pe lângă cauzele și interesele religioase, și Sinodul al VI-lea Ecumenic a fost convocat deopotrivă și din cauze nereligioase, care nu erau altele decât interesele vitale ale imperiului.

Împărații următori: Leon III Isaurul (717—741) și Constantin al V-lea Copronim (741—775), au trebuit să continue lupta disperată contra arabilor și bulgarilor, de acolo de unde o lăsase Justinian II Rinotmit, care îi înfrinsese pe bulgari chiar la porțile Constantinopolului în anul 711. La rîndul lor, arabii au asediat din nou Constantinopolul, de astădată și pe mare și pe uscat, în alianță cu bulgarii, în anii 717—718, dar tot focul grecesc i-a respins și de data aceasta, fără însă ca primejdia să cedeze. De aceea, Constantin al V-lea, care întreprinsese vreo nouă campanii numai contra bulgarilor, sub presiunea acestora, ca și a arabilor, a convocat la anul 754 un nou sinod ecumenic la Constantinopol. Acesta, deși nu a rămas în rîndul sinoadelor ecumenice, nefiind acceptat de întreaga Biserică, a avut totuși o mare însemnătate pentru mobilizarea forțelor imperiului, care printr-un nou efort au stăvilat de la 754 înainte, atât înaintarea bulgarilor, cît și pe aceea a arabilor.

Următorul sinod ecumenic, care de fapt a și fost consacrat ca atare încheind chiar seria sinoadelor ecumenice, adică sinodul al doilea de la Niceea, întrunit la 787, a fost determinat de aceeași dublă cauzalitate religioasă și nereligioasă, aceasta din urmă constând tot în presiunea și în amenințarea imperiului de către arabi și de către bulgari. Arabii ocupaseră o bună parte din Asia Mică, așa încît împărăteasa Irina († 802) încheiase pace cu ei la anul 782—783, mai ales că din Balcani pe lângă bulgari, mai presau și alte elemente răzvrătite, care au culminat cu o revoltă generală la anul 783. Cu deosebire, această din urmă revoltă, conjugată cu continua priimejdie bulgară, a determinat-o pe împărăteasa Irina (mama minorului împărat Constantin VI Porfirogenetul, 780—797), să convoace cel de al VII-lea Sinod Ecumenic pentru anul 787, în același scop al mobilizării tuturor forțelor capabile să contribuie la apărarea imperiului.

Dacă sinoadele ecumenice VI și VII au fost determinate în parte, sau mai bine-zis ocazionate și de amenințarea venită din partea bulgarilor asupra imperiului bizantin, apoi printr-o fatalitate așa-zicînd, amenințarea lor conjugată cu aceea a arabilor, a continuat să determine pe împărații bizantini să convoace diverse alte sinoade în veacul al IX-lea, dintre care două au fost convocate chiar ca sinoade ecumenice, fără a fi însă realizate ca atare.

Astfel, la anul 842—843 s-a întrunit la Constantinopol un sinod important, convocat de către împărăteasa Teodora (842—856), soția împăratului Teofil (829—842) și mama împăratului Mihail III (842—866), care sinod a restaurat definitiv cultul icoanelor și a instituit sărbătoarea cunoscută sub numele de «Duminica Ortodoxiei». Acest sinod, deși nu fusese convocat ca sinod ecumenic, a constituit în planul de apărare a imperiului un nou moment de mobilizare generală, după ce la anul 838 califul Muțasim ocupase ducatul Amorion și amenința cu ocuparea întregii Asii Mici. Dar după anul 842—843, adică după sinodul amintit înaintarea arabilor a fost oprită pentru un timp.

De la o vreme însă, arabii și-au reluat atacurile, făcînd incursiuni în fiecare an, iar paralel cu ei, au început a se arăta și rușii la granițele de nord ale imperiului, ajungînd cu navele lor în anii 859—860, chiar în fața Constantinopolului. În această situație, împăratul Mihail al III-lea a convocat la 861, un sinod la Constantinopol, în biserica Sfinții Apostoli, proiectat în același scop al mobilizării forțelor imperiului, fără a se pune vreo greutate pe caracterul lui bisericesc ecumenic. El și-a îndeplinit de fapt rostul mobilizator împotriva vrăjmașilor, dar a adoptat și 17 canoane care ni s-au păstrat în Codul Canonic al Bisericii.

În mai puțin de 10 ani, valorile care se ridicau amenințător pe la toate granițele imperiului, au determinat pe împăratul Vasile I Macedoneanul (867—886) să convoace un sinod ecumenic, care s-a întrunit la Constantinopol, în biserica Sfînta Sofia, în anii 869—870, sinod care a adoptat și 27 de canoane. El n-a rămas în rîndul sinoadelor ecumenice, dar și-a îndeplinit rostul principal de mobilizator al tuturor forțelor care se puteau angaja pentru apărarea imperiului, atît în interior, cit și în afară. Căci într-adevăr, apăruseră ca o primejdie de răvășire gravă a ordinii interne a imperiului, ereticii pavlicieni care-și organizaseră și o armată puternică în Asia Mică și erau sprijiniți dinafară de către arabi. Obiectivul principal al sinodului de la 869—870 l-a constituit mobilizarea pentru înlăturarea pavlicienilor, care au fost cu greu înfrînți într-o bătălie memorabilă, desfășurată la anul 870, în localitatea Tefris, din Asia Mică.

În același timp, imperiul a trebuit să se pregătească pentru hărțuiele la care era supus din partea arabilor, ca și din partea bulgarilor. Aceștia, deși se încrești-

naseră la anul 864 prin acțiunea directă a patriarhului Fotie și a împăratului Mihail al III-lea, pe la anul 866 s-au despărțit de patriarhia de Constantinopol și au intrat în legătură cu scaunul Romei, orientându-se spre ritul latin sub influența populației romanice sau de limbă latină din Balcani, și au oscilat între Roma și Constantinopol pînă la anul 869, dedîndu-se la tot felul de acte de vrăjmășie față de bizantini. Și împotriva bulgarilor, armata bizantină a trebuit să stea mereu de strajă.

Cum însă arabii puseseră piciorul în sudul Italiei, iar la anul 878 au cucerit Malta și Siracuză, rămînînd din întreaga Sicilie o singură localitate importantă neocupată de arabi, Taormina, același împărat Vasile I Macedoneanul a convocat un nou sinod ecumenic, chiar în anul următor căderii Maltei și Siracuzei sub stăpînire arabă, adică în anul 879, în același scop principal de a mobiliza forțele în stare să fie angajate pentru apărarea imperiului.

Noul sinod, care n-a rămas nici el în rîndul sinoadelor ecumenice, s-a întrunit în biserica Sfînta Sofia din Constantinopol, în anii 879—880, a adoptat 3 canoane și a constituit de fapt un punct de sprijin important pentru lansarea unei campanii de recucerire a sudului Italiei din mîinile arabilor. În acest scop, împăratul avusese însă nevoie și de concursul papei, care tocmai cu un veac mai înainte se afirmase și ca suveran politic, după ce, la 756, Pepin cel Scurt izgonindu-i pe longobarzi, îi pusese la dispoziție, drept patrimoniu politic, o mare parte din teritoriul Italiei. Asupra acestui teritoriu, papa și-a afirmat definitiv suveranitatea politică de pe la anii 781—782. Cu manifestări de independență de tip suveran și dispunînd de forță armată, papa trebuia cîștigat ca aliat împotriva arabilor, iar în acest scop, atît Vasile I Macedoneanul, cît și patriarhul Fotie, au luat măsurile trebuitoare inclusiv prin canonul 1 al sinodului de la 879—880, care a precedat campania de recucerire a sudului Italiei.

*

Neîntrind în amănunte, am schițat doar în linii mari împrejurările din care se desprind numeroasele și hotărîtoarele cauze nereligioase care au determinat întrunirea celor șapte Sinoade Ecumenice precum și a altor sinoade mai importante, care au fost convocate ca ecumenice, dar nerealizate ca atare. Din această categorie mai fac parte cîteva sinoade pe care nu le-am mai menționat, găsind că sînt suficiente acelea de care ne-am ocupat, pentru a pune în lumină poziția și rostul cu adevărat ecumenic al marilor sinoade care au fost acceptate ca atare prin consensul general al Bisericii.

Fără îndoială, că o cercetare și mai amănunțită a împrejurărilor care au determinat întrunirea tuturor acestor sinoade, nu ar face decît să confirme constatările, considerațiile și concluziile asupra cărora ne-am oprit situînd întreaga problemă a sinoadelor ecumenice într-un cadru și într-un orizont nou¹⁰. Acest lucru a devenit

10. În afară de istoricii Bisericii, cel care au abordat într-un cadru științific mai larg cauzele nereligioase care au determinat întrunirea marilor sinoade ale lumii vechi, și le-au înfățișat într-un mod cît se poate de judicios, sînt bizantinologii ruși mai vechi și mai noi. În fruntea lor se situează A. A. Vasiliev, cu opera sa clasică, *Istorie de l'Empire Byzantin*, 2 vol. Paris, 1932 (traducere din l. rusă). Într-un orizont tot atît de larg privesc problema și autorii celei mai noi istorii a Bizanțului scrisă de cărturari ruși contemporani și apărută în anul 1967 la Moscova în 2 volume, sub titlul: *Istoria Vizantii*. A se vedea în special contribuțiile autorilor: M. Ia. Siuziumov și Z. V. Udaltova. Nu în același orizont situează problema alt bizantinolog rus, a cărui scriere capitală, *Istoria Statului Bizantin*, a cunoscut mai multe ediții în limbi străine, abundînd mai ales în informații bibliografice nu însă și în pătrundere

și continuă să fie necesar, tocmai din pricina renașterii spiritului ecumenic al creștinătății, care trebuie privit în temeliiile lui largi, nu numai creștine ci și general-umane, în bazele lui istorice și în perspectiva pe care o deschid acestea oricărei gândiri și lucrări autentice ecumenice a creștinătății.

Ortodoxia a păstrat cât se poate de vie și de reală imaginea sinoadelor ecumenice, pe care a desprins-o din vălmășagul stihilor istorice ale trecutului și pe care o proiectează pe ecranul dezvoltării istorice viitoare a întregii creștinătăți.

Caracterizare generală a Sinoadelor Ecumenice și Concluzii

Din cunoașterea condițiilor istorice în care au avut loc sinoadele ecumenice, a cauzelor care au determinat întrunirea lor, precum și a modului în care s-au desfășurat lucrările lor, putem schița, în elementele lor cele mai grăitoare, caracteristicile acestor sinoade.

Într-o înșirare logică, ele pot fi înfățișate după cum urmează :

— Toate sinoadele ecumenice au fost convocate de către împărații romani sau de către împărații bizantini.

— Toate hotărârile lor, atât cele dogmatice, cât și cele juridice sau canonice ori de altă natură, și adică cele cultice, cele de natură morală sau și cele numai de comportare socială în genere, au fost aprobate de împărații, și prin însăși această aprobare, au fost învestite cu puterea legilor de stat.

— Fiecare sinod ecumenic a marcat o nouă etapă în dezvoltarea vieții bisericești, ca și în dezvoltarea istorică a societății și a statului din epocile respective.

— La nici un sinod ecumenic nu au fost invitați toți episcopii Bisericii, ci un număr mai mic sau mai mare dintre cei mai reprezentativi. Așa se explică numărul extrem de variat al episcopilor participanți la sinoadele ecumenice (318 la Sinodul I; 150 la Sinodul II; 630 la Sinodul IV etc.)¹¹.

— La toate sinoadele ecumenice au fost invitați și au participat pe lângă episcopi, și un număr însemnat de clerici din alte trepte, demnitari de stat, cărturari ai timpului, credincioși și monahi.

— În practica sinoadelor ecumenice nu se cunoaște distincția între votul deliberativ și votul consultativ, aceasta reprezentând o rînduială modernă care nu poate fi folosită cu aplicare la epoca în care s-au ținut sinoadele ecumenice.

— Semnarea hotărîrilor sinoadelor ecumenice nu s-a făcut numai de către episcopi, ci și de către alți clerici, unii reprezentînd episcopi absenți, dintre cei invitați, iar alții în nume propriu, ba uneori și de către unii monahi.

— Faptul că unele sinoade ecumenice sînt numite după numărul episcopilor care au luat parte la lucrări sau care au semnat hotărîrile lor, nu arată decît că ei au fost membrii principali ai sinoadelor ecumenice și că prin ei s-a dat expresia cea

și în judicioasă interpretare istorică a evenimentelor. A se vedea ultima ediție a acestei opere : Georges Ostrogorsky, *Histoire de l'Etat Byzantin*, Paris, ed. II, 1969, traducere din l. germană.

Din vasta bibliografie de specialitate, mai amintim doar scrierea unică sub raportul documentării și a interpretării judicioase, a lui Biondo Biondi, *Il Diritto Romano-Cristiano*, vol. I și II, Milano, 1952, și vol. III, Milano, 1954, care completează prin material social-juridic scrierile istorice ale bizantinologilor și ale istoricilor Bisericii, privitoare la cauzele nereligioase ale marilor sinoade din epoca veche, la urmările mai adînci ale acestora și la semnificația lor pentru istoria și cultura lumii.

11. A. P. Dobroklonski, *Vaselenski Sabori Pravoslavne Trkve*, în «Bogoslovie», Beograd, 1936, nr. 2, p. 163—172 ; nr. 3, p. 276—287 ; Hans Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 38—48.

mai corespunzătoare principiului ierarhic, hotărârilor luate prin vot obștesc de întregul corp al participanților la acele sinoade.

— Pentru definirea adevărurilor de credință și pentru determinarea hotărârilor adoptate de sinoadele ecumenice, nu a fost hotărâitoare apartenența la treptele ierarhice superioare, ci pregătirea și destoinicia membrilor sinoadelor ecumenice. Este destul să cităm cazul diaconului Atanasie (devenit apoi Sfântul Atanasie cel Mare) — la Sinodul I Ecumenic.

— Pentru întrunirea fiecăruia dintre sinoadele ecumenice, au fost determinate, pe lângă cauzele religioase, încă și un număr însemnat de cauze nereligioase, strict legate de nevoile împărăției romane sau ale celei bizantine.

— Prin structura lor și prin importanța pe care au dobândit-o, pe de o parte, prin caracterul lor ecumenic, iar pe de altă parte, prin hotărârile pe care le-au adus și prin eficacitatea modului în care acestea s-au răsfrînt asupra vieții bisericești, ele au reprezentat, fără a se numi astfel, cele mai largi și mai importante parlamente de atunci.

— Drept criteriu pentru consacrarea caracterului lor ecumenic în sens religios, a servit recepția sau însușirea de către întreaga Biserică a hotărârilor lor cu caracter dogmatic ¹².

— Pe lângă cele șapte Sinoade Ecumenice, s-a încercat să fie realizate și alte sinoade, cărora să li se consacre caracterul de sinoade ecumenice, dar neacceptarea hotărârilor lor dogmatice de către întreaga Biserică, sau respingerea spontană a acestor hotărâri, le-a lipsit de caracterul ecumenicității.

— În sensul cel mai larg și mai autentic, ecumenicitatea — ca însușire a Bisericii — a fost adusă la expresie de sinoadele ecumenice prin asigurarea faptică a unității dogmatice, cultice și canonice a Bisericii.

— În acest sens, toate strădaniile ecumeniste moderne, nu vizează în ultimă analiză decît refacerea unității ecumenice a Bisericii, ca unitate dogmatică, cultică și canonică.

— Prin lucrarea sinoadelor ecumenice, s-a fixat în scris o parte a Sfintei Tradiții, de aceea hotărârile lor dogmatice sînt așezate alături de textul Sfintei Scripturi.

— În epoca sinoadelor ecumenice și prin lucrarea lor, s-a făurit și s-a încheiat baza dogmatică, cultică și canonică a întregului edificiu al Bisericii.

Dar cu toată unitatea edificiului Bisericii, încheată în primul crug al dezvoltării sale pînă la sfîrșitul epocii sinoadelor ecumenice, aceasta nu trebuie înțeleasă ca o unitate de monolit, ci doar ca o unitate în varietate, pentru că ceea ce se numește uniformitate, nu a fost și nu va putea fi realizată niciodată, deoarece absolutizarea unor forme și eternizarea lor este contrară legilor naturii.

— Lucrarea sinoadelor ecumenice dovedește, că numai cu vrerea și sub călăuzirea Duhului Sfînt a putut fi realizată această înaltă formă de manifestare a consensului întregului corp social al Bisericii, și că pentru manifestarea în alte împrejurări a acestui consens, sînt date și alte posibilități tot atît de multiple și de variate pe cît de multiple și de variate vor fi condițiile obiective în care Biserica își va desfășura lucrarea sa.

12. L. Stan, *Über die Rezeption der Beschlüsse der ökumenischen Konzile seitens der Kirche*, în scrierea colectivă «Konzile und die Ökumenische Bewegung», precum și în edițiile : franceză și engleză, din același an ale acestei scrieri, Geneva, 1968, p. 72—80, — apoi în revista «Theologia», Atena, 1969, nr. 1—4, p. 158—168.

De aci rezultă clar, că ceea ce se numește de obicei «consensus ecclesiae dispersae», nu este un al doilea mod în care Biserica se pronunță asupra problemelor sale de credință în chip infailibil, și anume, nu este un al doilea mod secundar, față de modul principal pe care l-ar reprezenta sinoadele ecumenice, ci că acestea din urmă reprezintă doar unul din modurile în care se realizează consensul întregului corp social al Bisericii în condiții determinate.

— În fine, din lucrarea sinoadelor ecumenice mai rezultă în chipul cel mai evident: că la fiecare pas și în fiecare vreme, viața Bisericii se împletește cu viața credincioșilor timpului respectiv; că viața și lucrarea Bisericii nu se situează deasupra societății și civilizațiilor, ci în comunitatea și pentru comunitatea credincioșilor; că alături de factorii religioși, au mai contribuit în mod esențial și numeroși factori nereligioși — sau «seculari» cum li se mai spune în limbajul adecvat — la realizarea sinoadelor ecumenice ca cele mai înalte forme de manifestare a consensului Bisericii în problemele de credință și de afirmare a autorității sale și că în fine, cu sau fără sinoade ecumenice, Biserica are în ea însăși, în natura și ființa ei, însușirea sau puterea de a se pronunța oricând în mod infailibil, pe calea oricărei alte forme de consens realizabil al întregului său corp social, în problemele de credință, și că ea are în aceeași măsură, neîmpuținată prin nimic, autoritatea trebuitoare pentru a se conduce în toate privințele, pentru a soluționa orice probleme care i s-ar pune în legătură cu viața și lucrarea sa.

ADAPTAREA DREPTULUI CANONIC ROMANO - CATOLIC LA CERINȚELE VREMII*

— PRECIZĂRI ÎN LEGĂTURĂ CU SITUAȚIA ACTUALĂ —

În urma Conciliului al II-lea de la Vatican s-a început revizuirea *Codului de legi bisericești*, pentru a se realiza o adaptare a Dreptului bisericesc la timpul nostru.

Necesitatea unui Drept bisericesc catolic revizuit, a trezit însă mirarea și de aceea s-a pus problema: de ce oare, o operă legislativă ce a intrat în vigoare abia în 1918, are nevoie de o nouă revizuire? Răspunsul este limpede: contestările legilor romano-catolice care aveau caracter juridic, departe de viața creștinilor primelor secole și chiar depășite de contemporaneitate, cu toată precizarea și avertizarea *canonului 6 al Codexului*, că: disciplina stabilită trebuie să fie în cea mai mare parte păstrată. De aceea putem spune, că această revizuire a Codexului își are originea în necesitatea de a fi completat. Este vorba despre o necesitate ce s-a impus încă de la începutul secolului al XIX-lea — când codificările statale au indicat acest drum — iar acum a devenit din ce în ce tot mai imperioasă.

Din mulțimea documentelor și inițiativelor conciliare ce au fost difuzate, vom sublinia acele idei ce au o legătură cu structurile Bisericii. De la început trebuie să ținem cont însă, mai ales în ultimul timp și de gândirea teologilor și a profesorilor de Drept bisericesc romano-catolic.

I. Răspunderea față de Biserică

Chiar înainte de începerea Conciliului al II-lea de la Vatican, s-au făcut încercări, de a împiedica adâncirea și mai mult a prăpastiei ce s-a săpat între puterea sfințitoare și cea conducătoare. Aici trebuie să amintim lucrările canonistului münchenez Klaus Mörsdorf, care în multe publicații ale sale, susținut și de către ucenicii săi, a accentuat sobornicitatea bisericească¹. Nici aici nu trebuie însă să pierdem din vedere, că un mod de a gândi prea juridic a făcut să apară diferențieri. Acestea fiind susținute s-a ajuns la situația că puterea bisericească a fost identificată exclusiv cu puterea conducătoare (*Hirtengewalt*), puterea sfințitoare apărând numai ca o anexă ce nu mai avea nici o legătură cu puterea conducătoare. Acest fapt nu s-a întîmplat și în Ortodoxie. Abuzurile cu veniturile bisericești, ce se obișnuiau în evul mediu, au dus la obiceiul, ca unii care nici nu erau preoți să primească eparhii și parohii, numai pentru a beneficia de veniturile acestora, în timp ce posesorul puterii sfințitoare era considerat a fi un simplu zăler. S-a încercat la Conciliul Tridentin cercetarea acestor abuzuri dar în zadar.

Problema asupra puterii sfințitoare a fost reluată în Constituția dogmatică despre Biserică încercându-se revenirea la ideea originară a Colegiului apostolic. Chiar dacă evoluția istorică îl indică de la început pe episcop ca fiind administrator și

* Tema a făcut obiectul prelegerii ținute în fața studenților Institutelor teologice din București și Sibiu. Autorul este șeful Catedrei de Drept bisericesc a Universității din Viena, iar în prezent, 1971—1972, rectorul «Universității» din Viena.

1. Indicații la M. Kaiser, *Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirchengewalt: Ius sacrum*, Klaus Mörsdorf zum 60 Geburtstag, Paderborn, 1969, p. 253, p. 2 și 3.

conducător al comunității eparhiale, totuși legătura cu o singură Biserică nu poate fi dedusă din ideea Colegiului apostolic, pretextându-se valabilitatea unui drept divin. Prin hirotonia întru arhierie, episcopul intră deocamdată în «communio», în legătură cu întregul colegiu apostolic. Textele liturgice vorbesc despre o participare existențială la serviciile sfinte. Cu expresia «munus» pe care o putem reda și cu oficiu sau destoinicie, se îndeplinește pentru fiecare episcop participarea la puterea conducătoare, pe temeiul căreia el păstorește. Abia prin instalare, ce aduce cu sine o circumscriere a puterii, episcopul ajunge, conform Dreptului bisericesc, la exercitarea deplinei sale puteri. Chiar dacă desfășurarea acestui mod de a proceda are loc într-o ordine inversă, și adică mai întâi i se atribuie episcopului o anumită biserică sau o îndatorire specială de serviciu și abia după aceea urmează de regulă hirotonia întru episcop, rămâne totuși ideea că «communio» obligă pe fiecare episcop, ca acesta să fie în comuniune cu întreaga Biserică². Nouă ne apare această mențiune principială mai însemnată decât dispozițiile obișnuite. Așa de exemplu, în Decret, se observă, cu privire la misiunea de păstori a episcopilor, că episcopii ajutători trebuie să fie împuterniciți cu prerogativele corespunzătoare, «pentru ca activitatea lor să fie mai eficientă³ și astfel demnitatea lor de episcopi să fie asigurată». La același lucru se referă și recomandarea, ca episcopul ajutător să fie numit vicar general⁴, sau în sensul lui *Motu proprio* «Ecclesiae Sanctae», în cazul unei vacanțe a scaunului episcopal conducerea eparhiei să fie încredințată episcopului ajutător⁵.

Grija pentru întreaga Biserică, în sensul unei împreună-răspunderi colegiale, își vedește și urmările ei practice. În Decretul despre rosturile pastorale ale episcopilor se amintesc aceste posibilități de colaborare. Episcopii au datoria să fie mereu în legătură unii cu alții și să facă dovada în fiecare împrejurare a împreunei-răspunderi pentru întreaga Biserică. Mai lămurit se subliniază activitatea misionară în acele țări, care nu dispun decât de un număr mărginit de preoți⁶.

În dispozițiile introductive din *Motu proprio*, «Ecclesiae Sanctae», li se dă indicații acelorora care vor prelucra Codul nou de norme valabile pentru preoții romano-catolici⁷.

II. Diversitate în structuri

În timpul celui de-al doilea război mondial s-au început săpături sub domul Sfântul Petru din Roma și cu această ocazie s-a descoperit un mormânt, despre care s-a exprimat presupunerea, că ar putea să fie locul în care a fost înmormântat Apostolul Petru. Asupra importanței arheologice a acestei presupuneri nu ne putem pronunța, dar imaginea aceasta ne poate sluji ca simbol: Deasupra unui mormânt simplu se ridică un monument maiestos: Acest oficiu a aflat, atît în forma ideologică cît și organizatorică, acel destin care a devenit semnul distinctiv al gândirii răsăritene și apusene. Unitatea în gândirea bisericească răsăriteană este tainic-trăită și sfințitoare, conștiința de a sta în acea «communio», ce se realizează prin rugăciune și prin Sfințele Taine. Pomenirea numelui în Diptice nu este numai o formulă liturgică, ci ea oglindește conștiința unității. Împărtășirea reciprocă și primirea Tainelor însemnează realizarea unității. Această unitate nu trebuie să dispară și atunci cînd anumite probleme teologice nelămurite își așteaptă soluționarea; acestea supără într-adevăr dar ele nu pot fi cauze ale dezbinării Bisericii⁸.

2. *Dogmatische Konstitution «Lumen gentium»*, Nota explicativă 2.

3. *Decret «Christus Dominus»* n. 25. 4. *Ibidem*, nr. 26.

5. *Motu proprio «Ecclesiae Sanctae»* nr. 13 § 3. 6. «Christus Dominus» n. 3, 6, 7.

7. «Ecclesiae Sanctae» n. 8.

8. Y. Congar, *Zerrissene Christenheit*, Wien-München, 1958, p. 24.

Acestui mod de a gândi i se opune concepția apuseană, care vede certitudinea într-un întreg bine organizat: Frumusețea nu se află în diversitate, ci în unitate.

Aici trebuie să căutăm motivele ce au dus la despărțirea Răsăritului de Apus și aceasta mai mult chiar decât evenimentele politice, ca de exemplu încoronarea lui Carol cel Mare, sau motivele dogmatice ce au dus la conflicte, cum au fost cearta pentru icoane, Filioque, sau problema întrebuintării piinii nedospite etc.

S-ar părea că ne-am îndepărtat de la problema noastră și că ar fi vorba numai despre problema structurii. Totuși aceste considerații nu trebuie să fie pierdute din vedere, atunci când voim să interpretăm istoria Dreptului canonic al Bisericii Romano-Catolice. Prin faptul că ne-am ocupat de transformările istorice bisericești de structură, nu trebuie să neglijăm totuși problema «petrină». Enele necesitate de existență a Bisericii ca să înlăture acele piedici ce au o origine omenească și devin surse de neînțelegeri.

1. *Puterea primatului și jurisdicția patriarhală.* — Evenimentul din anul 1054 a fost destul de regretabil, din pricină că el a rupt legătura între Răsărit și Apus. Dar tragicul acestui eveniment nu se află numai în aceasta, căci chiar pentru apus preocupările s-au restrâns. Motivele juridice și politice ale despărțirii au fost interpretate ca eveniment dogmatic. Interpretarea de mai târziu nu mai vorbește despre jurisdicții, ci despre un conflict teologic. Organizarea unui patriarhat latin în Constantinopol nu semnifică numai un fenomen de degenerare, ce amintește de Cruciada a IV-a, ci ea arată că ideea patriarhatului în apus era onorată. Acum nimic nu se mai opunea în calea acordării de titluri patriarhale, căci era vorba despre titluri de onoare — primul între egali —. De aceea putem preciza: Situația celor trei patriarhate mari, ce se aflau sub stăpânire islamică în jurul anului despărțirii Bisericilor, a anului 1054, a fost că a rămas un singur patriarhat adevărat în sensul vederilor apusului și anume acela din Roma. Puterea primatului și puterea patriarhală, credem, erau identice.

Reînvierea unor patriarhate autentice n-a stat în apus sub o zodie fericită. Năzuințele bisericești naționale ce se aflau sub influența unui clericalism chiar statal n-au dus la un rezultat pozitiv. Napoleon I, a cerut Papei Pius VII, să ia ființă în Franța un patriarhat francez, lucru neîmplătit. Tot așa s-a întâmplat când a fost vorba despre organizarea unui patriarhat german la începutul secolului al XIX-lea. Desigur nu trebuie să ascundem faptul că Vaticanul a opus o rezistență dirză realizării acestei idei și aceasta din pricină că era îngrijorat că i s-ar putea limita autonomia⁹.

Abia în timpul din urmă a apărut ideea unei colaborări în cadre mai largi. Chiar *Constituția liturgică* a Conciliului al II-lea de la Vatican a pus în circulație termenul de «spațiu lingvistic», în ale cărui granițe trebuie să aibă loc o coordonare¹⁰.

Noua încercare face ca să se trezească spiritul comunitar prezent în Ortodoxie și neîntrerupt și totodată, «spațiul lingvistic» mărește aportul Bisericilor Romano-Catolice naționale¹¹ spre o nouă înțelegere a universalului. Însă, în recomandarea de a se ține sinoade și concilii nu se află nici o singură indicație cu privire la forma colaborării. Totuși *Motu proprio*, «Ecclesiae Sanctae», vorbește despre organizarea conferințelor episcopale, ce pot să cuprindă mai mulți reprezentanți ai Bisericilor naționale¹². Această colaborare a episcopilor, care implică în conformitate cu legislația generală, o activitate colegială, stimulează însă, deși acest lucru apare deocamdată paradoxal, spre formarea unui centru propriu. Întrunirea sub președinția unui episcop, care rămâne «primus inter pares», poate să aibă loc ori de câte ori ar fi

9. W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts III*, Wien-München, 1959, p. 248.

10. *Liturgiekonstitution*, n. 29; *Instruktion zur Liturgiekonstitution vom 26. Sept. 1964*. n. 23 c., 40 c.

11. «Ecclesiae Sanctae», n. 41 § 1.

12. «Ecclesiae Sanctae», n. 41 § 4.

necesar. Această întrunire rămâne totuși un organ prea puțin mobil și pe deasupra și lipsit de stabilitate. Aici se ivește punctul de plecare pentru dezvoltarea unei idei intermediare, însemnând redeşeptarea spiritului unor adevărați episcopi superiori.

2. *Insemnătatea conferinței episcopale.* — Încercările de a reinvia adunările bisericești, care să aibă importanța sinoadelor provinciale și naționale, corespund într-adevăr directivelor Conciliului al III-lea de la Vatican, dar tot așa de bine este reprezentată și părerea că convocarea unor asemenea sinoade sau concilii este dificilă, așa cum de fapt se spune și în regulamentele actuale¹³. Dăm ca exemplu «provincia Vienei», al cărei conciliu a avut loc în urmă cu o sută de ani. Aceasta din cauza centralismului papal și din neluarea în seamă a Bisericilor locale¹⁴.

În schimb s-a ivit în secolul al XIX-lea o nouă situație, ce a dus la ținerea de conferințe episcopale. Orientarea bisericească apuseană, ce a avut loc în urma Revoluției franceze și a epocii napoleoniene, a dus la o acțiune comună a episcopilor. Cu aceasta s-a creat un instrument al înnoirii bisericești. Este cunoscut faptul că mișcarea de eliberare din anul 1848 a slăbit cătușele statale și juridice ale Vaticanului, încât au putut să aibă loc cele dintii conferințe episcopale¹⁵. Și dacă ținem seama că Dreptul canonic a prescris un termen de cinci ani pentru ținerea acestor conferințe¹⁶, atunci trebuie să precizăm, că ținerea lor mai frecventă a depășit așteptările inițiale.

Evoluția n-a ajuns încă la așteptările conferințelor episcopale. După prevederile actuale ale Bisericii Romano-Catolice conferințele nu sînt recunoscute ca fiind persoane juridice și ca atare hotărârile lor nu pot fi valabile pentru o întreagă națiune. Abia prin promulgarea din partea episcopului, hotărîrea capătă pentru dieceza respectivă, puterea de lege¹⁷. Modul acesta de a privi lucrurile sistematic și istoric, duce la rezerve, cu toate că majoritatea conciliarilor au acceptat-o¹⁸. Totuși papa decide¹⁹, iar Conferința episcopală, după părerea unora, ar fi o formă de înlocuire a Conciliului național.

Se pune problema însă a unei autorități centrale care să stea deasupra întrunirilor și a divergențelor dintre episcopi. Dacă am voi să dezvoltăm mai departe ideea patriarhatului, am ajunge la ideea de primat (Primas), care se află în fruntea unei Biserici, acea figură istorică, care s-a format în Biserica nord-africană în secolul al IV-lea și care a fost preluată apoi de apus, dar care n-a primit niciodată o formă unitară, juridică. Înzestrarea cu drepturi papale de legat al Sfintului Scaun îngreudește permanența funcției de primat, lipsa unor drepturi precise a dus la decăderea juridică de fapt, așa că acest «Primas», conform Dreptului canonic de astăzi, are numai o poziție onorifică.

3. *Activitatea mitropolitană.* — Un asemenea destin a avut și cea dintii treaptă a episcopatului superior, a mitropolitului. După dispariția instituției mitropolitane în Franța, ce a avut loc în secolul al VII-lea, papa Bonifacius a ajuns la ideea, în urma reformelor sale, să întărească poziția episcopului superior al provinciei bisericești prin aceea că mitropolitul a devenit organul de legătură între Roma și episcopii pro-

13. Canon 283.

14. Canonul 281 amintește, că episcopii mai multor provincii bisericești pot să se adune într-un conciliu. 15. P. Leisching, *Die Bischofskonferenz, Wien-München*, 1963, p. 113.

16. P. Leisching, *Ebenda*, 251.

17. Canon 292 § 1.

18. «Christus Dominus», n. 38, Abschnitt 4.

19. P. Leisching, *Der Rechtscharakter der Bischofskonferenz: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* /ÖAKR/16/1965, 162—182; Ch. Leitmaier, *Bischofskonferenzen* : /ÖKKR/17/1966/ 64—79; ÖAKR 17, 1966, 80—84; ÖAKR 17. 1966. p. 165—167.

vinciali ai Bisericii Romano-Catolice. Prin dubla presiune ce se făcea pe de o parte de către năzuințele de centralizare, iar pe de alta prin stăruința episcopilor de a accentua autoritatea lor individuală, activitatea mitropolitană a slăbit. Resturile pre-care ale pozițiilor de altă dată, pseudo-isidorienele din secolul al IX-lea ce mai persistă astăzi în Dreptul bisericesc, prezintă o problemă serioasă pentru dispozițiile Conciliului al II-lea de la Vatican. Conciliul a reflectat serios asupra fixării și precizării puterii mitropolitane²⁰.

Cooperarea în cadrul Conferinței episcopale s-a dovedit largă și eficace.

4. *Colegiul consultativ episcopal*. — Colaborarea mai multor episcopi în sinoade sau conferințe duce la un succes dublu. Un spațiu mai larg de colaborare apără de primejdia fărâmițării, iar consultările în comun feresc pe episcop de greșeli și măsuri arbitrare în momentele când i s-ar pune probleme dificile. Ideea aceasta ultimă corespunde cu felul corect în care episcopul are să conducă eparhia sa, căci cu toată poziția lui ierarhică de păstor, aceasta nu exclude datoria sa de a asculta și pe alții.

Chiar și evoluția sau dezvoltarea corpului canonicilor eparhiali a dus de la problema liturgică, ce revenea prezbiteriului, la funcția consultativă sau la senatul episcopului. De aceea diminuarea însemnătății liturgice a făcut ca accentul să cadă asupra activității consultative, pentru care Dreptul bisericesc a formulat norme precise. Dar, deși se accentuează activitatea auxiliară a organului consultativ, legea înscrie totuși o clauză din care se poate concluce: «Corpului canonicilor îi revine nu numai un vot consultativ, ci și unul deliberativ. Chiar și acolo unde este vorba numai despre o consfătuire nu trebuie părăsit principiul, că o hotărâre odată luată, nu mai poate fi modificată, decât atunci când este cazul»²¹.

Participarea la luarea unei hotărâri a aflat, datorită normelor Conciliului al II-lea de la Vatican, o extindere necunoscută pînă acum, dacă ne gîndim că alături de corpul canonicilor (Domkapitel) se recomandă constituirea unui Consiliu preoțesc și a unui Consiliu pastoral, din care pot face parte atît membrii ordinelor călugărești cît și credincioșii laici²². Se poate ca recomandarea creării celor două consilii separate să fie redusă la o lipsă de coordonare, de aceea nu-i putea scăpa legiuitorului, că odată cu aceste măsuri, a devenit o necesitate indispensabilă și o nouă organizare a corpului canonicilor. *Motu proprio* «Ecclesiae Sanctae», n-a neglijat faptul că corpul canonicilor și alte colegii de consilieri își păstrează poziția lor specială și competența lor pînă la o nouă organizare. Decretul a subliniat, atunci cînd a vorbit despre misiunile pastorale ale episcopilor, că este vorba de o acomodare a corpului canonicilor la necesitățile actuale²³.

III. Considerații finale

Reînvierea instituției sinodale și accentuarea însemnătății modului de a lucra colegial, pot fi considerate ca un progres, fără ca prin aceasta să se diminueze autoritatea episcopală. Căci, după părerea noastră, tocmai prin colaborarea în spații largi,

20. «Christus Dominus», n. 40, Abschnitt 1.

21. *Canon 105*, 1.

22. «Christus Dominus» amintește consiliul pastoral (nr. 27); Decretul cu privire la preot «Presbyterorum ordinis» dorește instaurarea unui consiliu preoțesc (n. 7); «Ecclesiae Sanctae» se referă la amîndouă aceste consilii (n. 15, 16).

23. «Christus Dominus» vorbește despre acomodarea corpului canonicilor la situațiile timpului (n. 27); «Ecclesiae Sanctae» subliniază faptul că pînă la noi ordine canonicilor își păstrează îndatoririle față de Scaunul Romei, deși se constată o altă situație în ultimul timp.

apare nevoia unui centru stabil capabil de acțiune, și în aceasta este cuprinsă deși, neexprimată, ideea patriarhilor și a primatilor, care are aceeași valabilitate și aplicare pentru episcop, a cărui poziție este întărită tocmai prin pluralitatea formelor colegiale.

În legătură cu renașterea unor interstructuri, Biserica Romano-Catolică este îngrijorată, fiindcă vede subminată prin ele structura ierarhică a Bisericii apusene. Ceea ce individul poate să facă, nu trebuie să facă comunitatea, ceea ce instanța subordonată poate să facă, să nu rămână rezervat instanței supraordonate. Până acum unora li se pare că subsidiaritatea și ordinea ierarhică ar trebui să se excludă. Această contradicție părută are ca temei o neînțelegere. Subsidiaritatea nu înseamnă că unui posesor al puterii pastorale i-ar reveni în domeniul său numai o competență restrânsă. Aceasta înseamnă tot atât de puțin că laicii ar lua în mâinile lor puterea pastorală, sau că ei se constituie în izvorul sau originea acesteia, așa că elementului laic i-ar reveni, într-o mișcare de jos în sus, dreptul să împartă dispoziții sau să infirme dispozițiile luate. În Biserică nu se pune problema sferei existențiale a puterii pastorale, ci este vorba despre activitatea ei plină de sens. Aici nu este vorba despre o îngrădire a puterii, ci despre aplicarea unei norme mai înalte, ce îndatorează pe fiecare episcop să o aplice sau să o exercite într-un mod plin de sens. Ar fi desigur greșit să rămânem numai la un proiect abstract ce ar putea să fie luat ca etalon pentru toate timpurile și toate locurile. Acest fapt ar reprezenta numai un proces de anchilozare, o lipsă de activitate. Într-o lume care a devenit, prin tehnica, prin mijloacele de comunicare și prin posibilitatea de a colabora rodnic în toate domeniile profane, mult mai mică, nu ne poate folosi ca model de organizare al competențelor bisericești secolul al IV-lea, și nici să extragem o schemă din Dreptul bisericesc valabil astăzi, ca și când am fi ajuns acum la cunoștințe ultime și irevocabile. Principiul subsidiarității nu înseamnă de aceea o tocmeală cu privire la unele granițe ci este vorba despre modul acțiunii concrete și al funcțiunii puse în slujba unui scop. Nimeni nu este în stare să nege că această economie a acțiunii trebuie să fie realizată și acolo unde structurarea se săvârșește în mod ierarhic.

În sfârșit, nu trebuie să uităm, cu toate valorificările și năzuințele pe care am încercat să le subliniem aici, că aportul și colaborarea credinciosului, nu mai poate fi neglijată, într-un viitor *Drept bisericesc*. Ar fi poate exagerat să zicem că credinciosul romano-catolic abia astăzi și-a câștigat dreptul de a-și spune părerea în chestiuni bisericești, fără ca adevărurile de credință să fie răstălmăcite. Noutatea situației actuale constă în aceea că preotul nu mai caută pe mirean pe drumuri răzlețe ci îl întâlnește în casa proprie. În această idee se află un imens sentiment de eliberare și conștiința de a nu fi tributari nici unei perioade istorice, ci de a putea căuta această întâlnire pe temeiul învățăturii divine, pentru credincioșii de astăzi și pentru nevoile lor reale fără referiri la trecut, care în dese cazuri este suspect.

Traducere și prezentare
de Diac. Prof. N. Balca

OBSERVAȚII ASUPRA PROSOPOPEEI SUFLETULUI ȘI TRUPULUI ATRIBUITĂ LUI MIHAIL CHONIATUL*

Într-un secol ca al XIV-lea și parțial chiar ca în al XIII-lea, în care științele exacte cum erau matematicile și astronomia, dar și istoria și muzica, dreptul și retorica, ciștigau o importanță crescândă prin oameni ca Maxim Planudes, Manuel Moschopoulos, Nicolae Rhabdos, călugărul calabrez Varlaam, Th. Metochites, N. Gregoras, Ioan Actuarul¹, Thomas Magistros, D. Cydones, N. Chrysoloras, C. Hammenopoulos, I. Cantacuzen, Efrem etc.², antropologia trebuia să-și aibă locul ei. În adevăr, sub diferite forme, mai ales de inspirație teologică, filozofică sau poetică, omul continuă să-și aprofundeze cunoștințele despre propria-i ființă, compoziția acesteia, raportul trupului cu sufletul, funcțiunea și destinul acestora. Autorități ca Grigorie Palamas, Nicolae Cabasilas, Thomas Magistros etc. se ocupau mai de aproape sau mai de departe cu problema omului în cadrul din ce în ce mai larg al spiritualității bizantine care era, după cuvântul lui N. Iorga, «o sinteză mereu deschisă»³. Există însă în aceste secole o piesă special consacrată omului și care este un amestec de antropologie, de umanism, de critică și de pamflet ascuțit și care se intitulează *Prosopopeea sufletului și a trupului*.

1. — *Considerații filologice asupra autenticității*. — Atribuită multă vreme lui Grigorie Palamas, *Prosopopeea* este pusă, de la studiul părintelui Ciprian Kern, în 1948, printre operele mitropolitului Atenei Mihail Choniatul sau Acominatul (1140—1220), care ar fi redactat-o către 1215, în timpul șederii sale pe insula Keos⁴. Argumentele invocate în favoarea acestei paternități sînt sugestive, dar ele pot fi completate și parțial corectate cu observații impuse de o reexaminare a textului și de descoperirea recentă a manuscrisului *Baroccianus 131*.

Manuscrisul *Baroccianus 131* care ne-a fost accesibil grație bunăvoinței profesorului R. Browning M. A. de la «Birkbeck College» — Londra și conducerii Bibliotecii «Bodleiana» din Oxford, care ne-a trimis microfilmul și cărora le aducem și pe această cale mulțumirile noastre, pare a data din secolul al XIII-lea. Acest manuscris are un text aproape identic aceluia atribuit lui Palama, dar în fond anonim, al *Prosopopeei* ediția Turneb., publicată în Migne (P. G., CL). El are circa 50 de termeni în plus, circa 14 cuvinte schimbate și uneori o altă ordine a termenilor. Sînt, în general, 24 de diferențe între *Baroccianus 131* și manuscrisul anonim cunoscut pînă acum. Deși se pare că textul din *Baroccianus 131* aparține lui Mihail Choniatul, întrucît el poartă

* Comunicare ținută la al XIV-lea Congres Internațional de Studii bizantine, București, 10 septembrie 1971.

1. *Istoria generală a științei*, publicată sub direcția lui René Taton, Vol. I : *Știința antică și medievală* — de la origini pînă la 1450, traducere românească după ediția II-a, ...1966, de I. Neagu, Gr. Tănăsescu, C. Vilt, Editura științifică, București, 1970, p. 551—556.

2. N. Iorga, *Histoire de la vie byzantine*, Bucarest, 1934, III, p. 200—220.

3. *Ibidem*, p. 198.

4. P. Cyprien Kern, *La prosopopée de Michel Acominate*, în «Actes du VI-e Congrès International d'Etudes Byzantines», Paris, 27 juillet — 2 août, 1948, Tome I, Ecole des Hautes Etudes, à la Sorbonne, Paris, 1950, p. 261—278.

În fața formulei: «Al lui Choniati» și intrucit probabil primele pagini ale manuscrisului care formează introducerea Prosopopeei și apoi partea a doua a sentinței reproduc sau se inspiră dintr-o omilie a acestui mitropolit, totuși se ridică unele probleme cu privire la raportul dintre aceste manuscrise și la posibilitățile de remaniere și interpolare.

Dintre cele două manuscrise: Baroccianus 131 și cel anonim, primul este cel mai vechi și pare a fi redactat în secolul al XIII-lea. Nu este însă absolut sigur că în forma sa actuală el este opera autentică a lui Mihail Choniatul și nu mai degrabă o variantă mai mult sau mai puțin remaniată a dialogului de care vorbește el în scrisoarea 159. Manuscrisul anonim este sigur remaniat, cum se constată din absența unor propoziții, expresii și termeni prezenți în Baroccianus 131, absență care nu poate fi explicată exclusiv prin omisiunile copiștilor; aceeași este situația cu unele adaosuri pe care nu le are Baroccianus; lucrul se vede mai ales din lipsa introducerii la Prosopopee și a părții a doua din sentință, care continuă textul celei din Migne (P. G., CL, 1372 D).

Au aparținut Prosopopeei aceste părți? La prima vedere, ele nu impun în mod necesar această concluzie atit din cauza lungimii lor, cit și din aceea a unor elemente aparent noi, precum și a tonului omiletic și catehelic pe care-l au. Lipsa lor din manuscrisul anonim se datorește probabil unor remanieri care au avut loc verosimil în secolul al XIV-lea, grație, poate, necesității de a degaja corpul propriu-zis al Prosopopeei din excesul de materiale în care aceasta se găsea încadrată și de a-l pune în circulație mai frecventă. Vom reveni ceva mai departe asupra acestor remanieri. În fond însă, părțile în chestiune se integrează în planul Prosopopeei, care e eminentemente catehetic, mai ales în partea a doua a sentinței.

Unele din argumentele părintelui Kern referitoare la paternitatea lui Mihail Choniatul asupra Prosopopeei pot fi completate și întărite, altele corectate.

Argumentul că limba Prosopopeei se deosebește de aceea a Sfântului Grigorie Palamas e valabil⁵. Limba corpului propriu-zis al Prosopopeei pare a fi, în general, sub nivelul limbii, stilului și varietății de termeni, vivacității și suflului introducerii și părții a doua a sentinței. În forma sa literară actuală, *Prosopopeea* nu poate fi opera lui Grigorie Palamas, ci a unei perioade cu puțin anterioare, care pregătea pe aceea a lui Palamas.

Lipsa de expresii proprii lui Palamas, absența urmelor de isihasm, de misticism, de viziune a luminii, de revelații mistice și de stări extatice⁶ în Prosopopee se datorește probabil pur și simplu faptului că această lucrare se ocupă cu o temă specială de esență antropologico-juridică din care, totuși, elementele mistice nu sînt complet absente. Aceeași este situația cu absența citatelor din scrierile areopagitice⁷ a căror temă centrală nu este antropologia în sensul Prosopopeei.

Absența unui termen ca *ὁμοθεον* — pentru trup — în textul Prosopopeei, nu spune nimic contra unei eventuale paternități a lui Palamas, deoarece textul conține și o expresie palamită echivalentă, în care trupul zice: «Eu sînt templul lui Dumnezeu și mădularele mele sînt mădularele lui Hristos»⁸, ceea ce corespunde în general expresiei *ισοθεία* aplicată sufletului⁹.

5. *Ibidem*, p. 262.

6. *Ibidem*, loc. cit.

7. *Ibidem*, p. 263.

8. *Prosopopeea trupului și a sufletului*, P. G., CL, 1371 D, 1372 A.

9. *Ibidem*, 1371 B.

Dacă termenul *τελχινῶδες* apare nu numai la Mihail, ci și la Niceta Choniatul¹⁰, de ce Prosopopeea respectivă ar fi ea opera numai a lui Mihail și nu și a lui Niceta Choniatul, sau poate numai a acestuia din urmă?

Comparația termenilor *τροφή* și *τροφή* cu Misia și Frigia nu e concludentă în sensul voit de Kern¹¹. Avem de a face aci mai degrabă cu o figură poetică. Cit despre omilia lui Mihail Choniatul intitulată: «Despre scopul pentru care omul a fost creat ca o ființă complexă»¹², aceasta a putut fi izvor de inspirație pentru Prosopopee, îndeosebi pentru partea a doua a sentinței.

Întrebunțarea de forme verbale secunde și de unele cuvinte rare ține de etosul, stilul și caracterul momentelor specifice ale temei. Cei doi preopinenți, trupul și sufletul, povestesc istorii trecute din viața lor, citează proverbe, mituri și se străduiesc adesea să inspire povestirilor lor un suflu de epopee, ceea ce impunea adoptarea de procedee lingvistice adecvate. Dacă un termen ca *ἕβρις* cu compusele sale este frecvent, întrucît el redă atmosfera generală a disputei, alte cuvinte ca, de exemplu: *μεταχαλκίεω, εὐσωματέω, φιλόζωος (φύσος), φιλαίτιος, φιλαυτία, ἀμβροσία, τελχινῶδει τηκεδόνι* etc.¹³, exprimă situații, acțiuni sau caractere proprii cutărui moment sau cutărui personaj.

Referințele abundente ale Prosopopeei la autori clasici ca Homer, Platon, Cleante etc., la mitologie, la proverbe și la alte elemente de cultură antică nu sînt decisive pentru a-i da ca autor pe Mihail Choniatul, întrucît asemenea referințe apar deopotrivă și la alți autori, îndeosebi în operele lui Palamas însuși. În afară de aceasta, Prosopopeea conține și numeroase referințe la autori din Vechiul și Noul Testament, la Părinți ai Bisericii ca Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Nemesius de Emesa și face adesea apel la personaje ca Samson, David, Isaia, Sfîntul Pavel, Domnul nostru Iisus Hristos. Prosopopeea nu e numai clasică, e și creștină, ceea ce militează pentru admiterea ei între operele lui Mihail Choniatul.

În concluzie, argumentele invocate în favoarea lui Mihail Choniatul ca autor al Prosopopeei sînt acceptabile, dar ele n-au totdeauna o forță probantă indiscutabilă.

Nu este exclus ca Mihail Choniatul să fi scris un dialog între suflet și trup, cum susține el în scrisoarea menționată. Dacă acest dialog a existat, el a putut fi izvor de inspirație pentru Prosopopee, sau chiar a putut coincide cu aceasta, dar dovezi indiscutabile în această privință nu avem încă. De altfel, chiar un specialist ca Georg Stadtmüller care admite că Prosopopeea este opera lui Mihail Choniatul, constată că manuscrisul respectiv și acelea a trei Scrisori ale lui Grigorie de Nyssa au fost adăugate ulterior operelor autentice ale lui Mihail Choniatul¹⁴. Lucrul acesta nu s-ar fi întîmplat dacă Prosopopeea ar fi fost cunoscută totdeauna ca aparținînd indiscutabil lui Mihail Choniatul. Faptul pare a se datora unor remanieri, în secolul al XIV-lea, provocate, cum am spus, de nevoia de a păstra numai esențialul Prosopopeei, dar impuse în acest secol, probabil, și de orientarea laică a unei bune părți a cuprinsului, precum și de posibilitatea de aplicare voalată a anumitor texte la unele situații sociale din acest secol al XIV-lea, cum era, de exemplu, revolta Zeloților. Cum era firesc, remaniatorul a eliminat întîi introducerea în Prosopopee și partea a doua a sentinței cu caracter prea catehetic. El a ușurat apoi textul scoțînd patru

10. P. Cyprien Kern, *op. cit.*, p. 264—265.

11. *Ibidem*, p. 265.

12. *Ibidem*, loc. cit.

13. P. G., 150, 1355 B, 1357 D, 1362 A, 1364 A, 1371 A, 1364 C, 1366 A, 1371 B.

14. Georg Stadtmüller, *Michael Choniates Metropolit von Athen* (ca. 1138—ca. 1222), în «*Orientalia Christiana*», vol. XXXIII—2, N. 91, Febr.—März, 1934, p. 231/109, 233/111.

fraze sau propoziții de cîte 10 sau 11 cuvinte, al căror înțeles nota o adincire sau un aspect sugestiv al gândirii autorului, dar a căror lipsă nu vătăma sensul ansamblului.

Ținînd seama de faptul că severa critică reciprocă pe care sufletul și trupul și-o fac fără milă în Prosopopee corespunde în linii mari și uneori chiar în amănunt rechizitoriului aspru pe care Iosef Bryennios îl face societății bizantine a secolului al XIV-lea¹⁵, e verosimil ca acest rechizitoriu să se fi inspirat și din Prosopopee. Autorul Prosopopeei va fi fost un personaj foarte cultivat care aprecia, între altele, misiunea încredințată sufletului «de a prevedea științific» (γνωστικῶς προνοεῖν)¹⁶ necazurile și nedreptățile oamenilor și de a găsi leacuri potrivite, ceea ce corespunde preocupărilor științifice ale secolelor al XIII și al XIV-lea. Autorul era, poate, Mihail Choniatul în perioada laică a vieții sale, cunoscător al culturii clasice, și al teologiei creștine. Un autor-membru al clerului, în momentul redactării, n-ar fi avut, poate, curajul să făgăduiască trupul lui satan, și încă în scris¹⁷. I. Bryennios vorbește și el despre acest blasfem în sinul societății bizantine, în secolul al XIV-lea, dar el nu-l pune pe seama clerului, ci se referă la membrii societății bizantine în general. Laicismul parțial al piesei este redat și printr-o atmosferă rece, prin termeni tehnici aplicați la diferitele stadii ale vieții naturale a omului, prin simpatia pentru știință, îndeosebi pentru științele exacte și prin contribuția pe care simțurile o aduc acestora¹⁸, prin rolul preponderent și chiar decisiv al trupului pentru existență, rol care influențează asupra hotărîrii tribunalului, ai cărui judecători sint, totuși, niște așteți.

Caracterul juridic și dialectic al Prosopopeei este relevat prin proteoria hotărîrii tribunalului, prin pledoariile de intensitate crescîndă, prin întrebuițarea unor termeni caracteristici ca, de exemplu, ὄψις și compusele sale, foarte frecvente, prin cuvinte ca autonom și autonomie¹⁹, război, conflict, rebeliune. Autorul, poate, repetăm, Mihail Choniatul, în perioada sa presacerdotală, este maestru pe întreaga gamă a arsenalului juridic. Odată ajuns mitropolit, e posibil ca el să-și fi revizuit lucrarea și, eventual, să fi adăugat introducerea și partea a doua a sentinței, ambele orientate mai duhovnicește decît textul propriu-zis al Prosopopeei. Umanismul erudit al acesteia este, în general, analog aceluia al lui Mihail Choniatul.

Fondul Prosopopeei este larg și are legături variate cu ideile vremii.

La un examen strîns, se constată, de exemplu, destule asemănări între gîndirea Prosopopeei și aceea a lui Grigorie Palamas sau a cuiva apropiat. Între altele, trupul face observația că prin sudorile penitenței sale petele rușinoase ale sufletului se șterg, iar acesta strălucește de un alb mai intens decît acela al zăpezii²⁰. Nu sîntem departe de bucuria și lumina de care vorbește Palama în legătură cu smerenia și cu penitența. Același trup precizează puțin mai departe că între elementele penitenței ca postul, îngenuncherea, ridicarea pe un stilp, lovirea pieptului, există și «fumul sau aburul cel greu, care vine din piept, semn al arderii interioare»²¹. Iată o atmosferă dacă nu palamită, în orice caz pre-palamită. Dar ceea ce este mai important, este că însuși fondul antropologic al Prosopopeei coincide, în linii mari, cu acela al lui quasi-Palamas sau al pre-palamitismului.

15. L. Oeconomos, *L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu du XIV-e siècle d'après une page de Joseph Bryennios*, in «Mélanges Charles Diehl», premier volume — Histoire — Paris, E. Leroux, 1930, p. 225—233.

16. P. G., CL, 167 A.

17. *Ibidem*, 1359, C, 1372 A.

18. *Ibidem*, 1367, A, 1369 AB, 1370 A.

19. *Ibidem*, 1352 C, 1356 D, 1359 A.

20. *Ibidem*, 1369 CD.

21. *Ibidem*, 1369 D.

Asemenea Prosopopeei, pornind de la o antropologie biblică bazată pe unitatea esențială în om a spiritului și a materiei, quasi-Palamas sau pre-palamitismul, utilizează elementele unei învățăături creștine, care nu suprimă materia, ci «ii dă locul pe care Creatorul i l-a destinat și îi descoperă calea pe care Hristos i-a arătat-o transfigurând-o și îndumnezeind-o în propriul său trup»²². Asemenea lui quasi-Palamas sau pre-palamitismului, Prosopopeea se ridică împotriva dualismului antropologic, subliniind că trupul nu este sediul răului în om, că el a fost unit de Dumnezeu cu sufletul pentru a fi colaboratorul acestuia, punindu-i la îndemână, prin simțuri, esențialul achizițiilor sale. Trebuie să combatem folosirea rea a simțurilor, nu să abandonăm trupul și simțurile lor însele²³. Dacă fondul doctrinal principal al Prosopopeei este așa de apropiat de acela al lui quasi-Palamas sau al pre-palamitismului și uneori chiar identic, e limpede că autorul este cineva contemporan sau aproape contemporan, sau cu puțin anterior lui Palamas și care a inspirat sau a cunoscut operele acestuia pentru esențial și adesea chiar pentru detalii ca în expresiile: lumina «mai albă decât zăpada», «arderea interioară» și «gustarea luminii»²⁴. Sintem deci în secolul al XIII-lea sau la începutul secolului al XIV-lea.

Pentru aceeași epocă, îndeosebi pentru secolul al XIV-lea, au putut fi folosite și unele indicații ale textului Prosopopeei în sensul ca ele să fie aplicate la tulburările și războaiele Imperiului bizantin și mai ales la revoluția Zeloților, în al cincilea deceniu al secolului al XIV-lea. Zeloții erau democrați «turbați» (Iorga), care se ridicaseră contra lui Ioan Cantacuzen și a nobililor²⁵. Cea mai mare parte a timpului ei au fost legitimiști în conflictul dintre doi împărați pentru putere, dar ei luptau și pentru drepturile lor. Există în Prosopopee unele pasaje în care se pare că cearta sufletului cu trupul acoperă certurile politice ale democraților cu nobilii, certuri a căror origine este desigur mai veche decât anii 1340—1350.

Iată un pasaj în care sufletul vorbește ca reprezentant al puterii, adică al împăratului sau al guvernanților, care nu reușesc să se impună: «Nebunul și smintitul de mine, deabia tirziu am început să înțeleg și să gândesc; mă străduiesc să-mi însușesc puterea care îmi revine, să conduc rezonabil trupul și părțile lui și să reamintesc de îndeplinirea slujirii care revine fiecăruia. Dar aceste părți ale trupului flecăruind cu oricine au dat de veste, totuși, pur și simplu, prin fapte, un lucru pe care cetățenii l-au transmis unui nobil, care, după parabola Evangheliei, le trimisese un sol: «Nu vrem ca tu să stăpânești peste noi». Căci (părțile trupului) acționează mai repede de la sine decât cînd sînt minate, sînt atrase în toate părțile spre ceea ce le este familiar sau plăcut mai mult decât sînt atrase spre lucrurile cele mai bune. Ele trag mai mult în sens contrar, decât sînt atrase»²⁶.

Iată acum trupul reproșînd sufletului că acesta nu conduce pe cine are de condus cu energia și rigoarea proprii rolului său de stăpîn. Sufletul ar trebui să pedepsească, să mustre și să lovească după împrejurări, pentru ca să nu i se aplice mitul balaurului a cărui coadă reproșă capului că dirijează tot timpul mersul tirîș în care ea — coada — rămînea mereu la urmă²⁷. Pofa și minia unite cu sufletul rațional trebuie să se supună acestuia și să ajungă colaboratoarele lui în vederea obținerii binelui. Pofa înfățișată ca un cal supus friului și ridicîndu-se către lucrurile care

22. Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* — Patristica Sorbonensia, N. 3, Seuil, Paris, 1959, p. 222.

23. *Ibidem*, p. 206, 208.

24. P. G., CL, 1369 B.

25. O. Tafrali, *Thessalonitque au XIV-e siècle*, 1913, p. 225—273.

26. P. G., CL, 1353 D — 1354 A.

27. *Ibidem*, 1367 BC.

merită cu adevărat să fie dorite, putea simboliza poporul, în timp ce minia comparată cu un ciine generos care luptă pentru unele lucruri sau împotriva altora, putea reprezenta pe guvernanți. Contrariile pot fi supuse grație rațiunii²⁸. Dar această supunere, inclusiv supunerea trupului către suflet, nu este supunerea vitelor de povară sau a instrumentelor fără viață²⁹. Trupul se autocaracterizează ca nefiind opus, rebel și revoltat împotriva actelor de virtute și a celor ale naturii³⁰. Reținem spiritul reinnoitor al termenilor folosiți. Trupul bolnav e predat medicilor—călăi plătiți pentru a-i aplica tratamentul și a tăia din el bucăți de carne; uneori el încapă pe mîna călăilor—demoni, mizantropi³¹. Puteau bizantinii secolului al XIV-lea identifica aici autoritățile care au reprimat pe Zeloși? Este greu de dovedit lucrul acesta în chip absolut, dar posibilitatea faptului nu este exclusă.

Același lucru se poate spune despre proverbul pe care autorul Prosopeei îl aplică sufletului devenit insuportabil prin aerele pe care și le dă: «Nu pot suporta capra, impuneți-mi un bou»³². Sentința tribunalului, incompletă în textul din Migne³³ pronunță condamnarea sufletului în numele principiului că șeful unei armate, profesorul dintr-o școală și conducătorul de orice categorie dau socoteală și sînt răspunzători pentru toți aceia care le-au fost încredințați spre educare și care n-au reușit din cauza neglijenței îndrumătorilor lor³⁴. Prin urmare nu poporul, ci aristocrația conducătoare este condamnată din cauza neglijenței și a orgoliului ei față de cetățeni.

Dacă aceste identificări din textul Prosopeei pe care le prezentăm aci ca ipoteze se vor adevăra într-o zi, adică dacă se va dovedi că ele au fost făcute realmente de bizantini în acea epocă, ar însemna că piesa respectivă a fost nu numai un manual de umanism și filokalie renescentistă, ci și că ea a jucat un rol politic.

Autorul ei este la curent cu gîndirea, cu politica și aproape cu tol ceea ce se petrecea în acea vreme la Bizanț și la Tesalonic. E probabil că identificările politice — dacă ele au avut realmente loc — au fost făcute pe manuscrisul remanial, anonim, nu pe cel integral. Poate că, alături de alte rațiuni ale remanierii, una a fost tocmai această sesizare a sensului politic al anumitor pasaje din Prosopee. Dacă Prosopeea sufletului și a trupului era solicitată să ofere indicații asupra certeii dintre aristocrați și democrați în favoarea acestora din urmă, era firesc ca autorul remanierii să nu-și dea numele, ci să prefere să treacă neobservat, pe cît posibil. De aci poate absența numelui său în manuscris și tăcerea care-l acoperă la contemporani. Era un procedeu curent în operele de acest gen, ca de exemplu în acest *Cuvînt de consolare asupra nenorocirii și fericirii*, într-un manuscris de la Leipzig, datînd din secolul al XV-lea, editat de Sp. Lambros, în 1906 și care, fără nume de autor, pune să vorbească, într-o prosopee de 756 de hexametri, mai multe personaje: timpul, un nefericit, un fericit, nenorocirea, fericirea etc.³⁵.

În ceea ce privește cadrul și numărul personajelor Prosopeei, semnalăm că autorul s-a inspirat din poemul *Comparația vieților*, în 255 versuri iambice, al Sfințului Grigorie de Nazianz, care a servit ca izvor pentru piesă și prin alte producții ale patrimoniului său literar. Personajele vieții *Spiritului*, vieții *Lumii* și *Judecăto-*

28. *Ibidem*, 1367 D, 1368 A.29. *Ibidem*, 1370 D.30. *Ibidem*, loc. cit.31. *Ibidem*, 1371 D.32. *Ibidem*, 1372 A.33. Restul textului sentinței, în ediția A. Sonni, *Vizantijskoe Obozrenie* 1, 1915, p. 114—116 nu ne-a fost accesibil. Cunoaștem acum acest text prin ms. Baroccianus 131.

34. P. G., CL, 1372 CD.

35. În Νέος Ἑλληνομνημόων, redactat și editat de Spirid. P. Lambros, Tom. III, vol. 3—4, 31 decembrie 1906, p. 402 ș. u.

rului din poemul gregorian³⁶ trec în textul Prosopopeei sub numele de suflet, trup și judecători. Critica și interdependența vieții Spiritului și a vieții Lumii se metamorfozează în Prosopopee cu o intensitate și o virulență puțin comune într-o critică reciprocă nemiloasă a sufletului și a trupului și într-o interdependență indisolubilă. La Sfântul Grigorie, judecătorul propune împăcarea părților³⁷, pe cînd în Prosopopee procesul se termină prin osîndirea sufletului.

2. — *Elemente antropologice și umaniste.* — Prosopopeea, înfățișînd cearta sufletului și a trupului, nu furnizează un sistem definit de antropologie propriu secolului al XIV-lea bizantin. Există, totuși, unele elemente antropologice în această dispută pe care le-am putea împleni într-o cunună modestă de preocupări în acest domeniu. Oțeva din aceste elemente constituie un serios pas înainte față de ceea ce am putea numi antropologii precedente: elenică, neotestamentară și patristică. Lăsînd deoparte critica reciprocă pe care și-o fac sufletul și trupul, ca și dezvoltările juridice ale Prosopopeei, vom reține cîteva principii caracteristice.

Operă a lui Dumnezeu și aparținînd Acestuia, sufletul și trupul din care e alcătuit omul sînt unite prin «rațiunile creatoare»: nu ca asemenea cu ce e asemenea, ci ca ceea ce este în mișcare eternă cu ceea ce este mișcat de altcineva, ca ceea ce este simplu cu ceea ce este compus. Sufletul coexistă cu trupul, ei sînt frați, au aceeași culoare și sînt din aceeași argilă³⁸. Sînt din și în același mormînt: sinul mamei. Sufletul și trupul constituie chipul lui Dumnezeu totdeauna împreună, niciodată separați³⁹. Inspirată din Grigorie de Nyssa și Nemesius de Emesa, descrierea originii și a ținutei omului este de o rară frumusețe și plasticitate⁴⁰. Trupul actualmente psihic se va transforma în trup spiritual, după cuvîntul Apostolului (I Cor. XV, 44)⁴¹.

Sufletul se înfățișează ca fiind de origine divină, emanație a nobleții cerești, suflare a lui Dumnezeu, chip primar, rege al celor ce merg pe pămînt⁴². Creat după lumea inteligibilă, sufletul este inteligibil și nemuritor, unit cu ceea ce e sensibil și muritor, element ceresc unit cu ceea ce este pămîntesc, stăpîn legat de slujitor⁴³; adică de trup.

În realitate, trupul este împreună-slujitor, împreună-stăpîn cu sufletul, participînd la virtute și la viața de aci, de pe pămînt, precum și la aceea a nădejdei⁴⁴. Sufletul este intim și puternic legat de trup resimțîndu-i durerile și rătăcirile⁴⁵. Sufletul resimte mai ales hărțuirea patimilor trupului, îndeosebi aceea a miniei și a poștei, pe care nu le poate stăpîni decît mai tîrziu⁴⁶. Sufletul e obligat să procure trupului hrană în timp util și cu măsură, să corecteze cu înțelepciune nebuniile tovarășului său și să-l pună cît mai mult în bună rînduială⁴⁷. Sufletul are rolul de a face trupul să înainteze spre frumos și să-l îndrumeze spre bine⁴⁸. Viața intelectuală a sufletului este intim legată de sensibilitatea trupului și acestea două: inteligența și sensibilitatea, merg unite în viața vegetală și animală, ceea ce contribuie la conservarea consistenței noastre somatice⁴⁹. Sufletul rațional știe să se hrănească pe sine și să culegă o ambrozie excelentă, cu condiția ca să aibă raporturi de îngă-

36. *Gregorii Nazianzeni Σύγκρισις Βίωων* — Carmen editit... H. M. Werhahn, în «Klassisch-Philologische Studien», Heft 15, Wiesbaden, 1953, p. 22—29.

37. *Ibidem*, p. 29. vv 249—255.

38. P. G., CL, 1349 BCD.

39. *Ibidem*, 1361 BC.

40. *Ibidem*, 1360 D, 1361 A; P. Cyprien Kern, *op. cit.*, p. 274.

41. *Ibidem*, 1361 D.

42. *Ibidem*, 1348 C — 1339 A, 1361 C.

43. *Ibidem*, 1349 A.

44. *Ibidem*, 1361 C.

45. *Ibidem*, 1350 AB.

46. *Ibidem*, 1352 BC.

47. *Ibidem*, 1365 A.

48. *Ibidem*, 1365 B.

49. *Ibidem*, 1365 D. Cf. Grigorie Palamas, *Despre isihastă*, P. G., CL, 1101 ș. u.

duintă și de blindețe cu puterile în subordine, adică cu trupul, să resimtă simpatie când acestea suferă, să se bucure când ele se bucură, să se mîhnească când ele sînt mîhnite; sufletul e cel dintîi care resimte un rău, din cauza percepției sale raționale simultane⁵⁰. Grație providenței naturii înțelepte, sufletul conducător nu rămîne nesimțitor la nenorocirile și dificultățile care se întîmplă puterilor secundе, adică trupului. Împărtășirea sufletului cu toate necazurile și dificultățile trupului oferă perspectiva de a găsi împreună cu acesta soluția potrivită⁵¹. Sufletul care se dezvoltă cu trupul și e unit cu acesta a dorit neapărat să ajungă egal cu Dumnezeu, ceea ce a avut ca efect instantaneu că trupul a devenit muritor și s-a întors la mama sa, țărîna⁵². Sufletul s-a alterat prin neglijență și moliciune⁵³.

În această mică schiță despre suflet, recunoaștem cîteva trăsături proprii începuturilor Renașterii — jumătate elenică și — jumătate creștină: deși chip al lui Dumnezeu, sufletul este în același timp de argilă și de aceeași natură cu trupul. În ori ce caz, el nu este «o efuzie a esenței divine și de aceeași natură cu Dumnezeu», cum s-a zis de către unii⁵⁴. Același realism renașcentist proclamă, în același sens, că chipul lui Dumnezeu se referă la omul întreg, suflet și trup. Ideea aceasta, de-abia schițată la Grigorie de Nyssa, capătă acum o deplină consistență și este exprimată limpede. Sufletul este indisolubil legat de trup de care se slujește ca de un servitor, sau de un instrument. Independența separată a sufletului e din ce în ce mai estompată și cu perspectiva de a fi uitată. Sufletul se proclamă în chip orgolios regele pămîntului și stăpînul trupului, dar în același timp el se plînge că nu poate stăpîni patimile acestui trup, îndeosebi lăcomia, pofta și minia. Și nu va izbûti în această privință, decît prin simpatie și colaborare rațională cu sensibilitatea și nevoile trupului. Sufletul este păcătos ca și trupul; răspunderea sa este mai mare decît aceea a trupului, pentru că el este cel care conduce ființa umană.

În privința trupului, natura formează, adaugă și reunește părțile acestuia. Harul Providenței este considerabil față de noi, pentru că aceasta iubește tot ceea ce a creat de la început și, prin hrană, nu îngăduie dispariția trupului⁵⁵. Hrana este lucrul esențial și indispensabil pentru trup, cu toată critica pe care sufletul nu încetează să i-o aducă. Hrana este o necesitate naturală după cuvîntul Mintuitorului Însuși care îndeamnă să se dea mîncare fiicei lui Iair (Luca VIII, 55) și chiar El Însuși mîncîcă după înviere (Luca XXIV, 41—43).

Sfîntul Apostol Pavel zice: «Nimeni niciodată n-a urît propriul său trup, ci fiecare îl hrănește și îl încălzește» (Efes. V, 29). Același lucru cu căsătoria: în timp ce hrana compensează slăbiciunea trupului, căsătoria compensează, prin succesiunea generațiilor, împutînarea neamului omenesc⁵⁶. Trebuie deci să luptăm nu contra trupului însuși, ci contra abuzului poftelor sale și contra patimilor lui. Dacă sufletul este principii care iubește raționalul și frumosul, trupul, la rîndul lui, se dedă și el culturii urmînd pe pedagogi și pe profesori, participînd la discuții și însușindu-și artele liberale și științele⁵⁷. Trupul a dus filozofia pînă la inteligibile și pînă în pragul teologiei; tot el e acela care a descoperit pe Dumnezeu prin simțurile sale⁵⁸.

Partea teoretică a filozofiei vede cu ajutorul trupului și operele naturii, iar prin punțile științelor sîntem duși la inteligibile; dacă preferăm punților contemplative scara practică a filozofiei, vom găsi în aceasta toate gradele operelor bazate pe efor-

50. P. G., CL, 1366 AB.

51. *Ibidem*, 1366 BC.52. *Ibidem*, 1371 B.53. *Ibidem*, 1371 A.54. *Ibidem*, 1360 C.55. *Ibidem*, 1362 D.56. *Ibidem*, 1363 B; P. Cyprien Kern, *op. cit.*, p. 276.57. *Ibidem*, 1370 BC.58. *Ibidem*, 1369 C, 1370 A.

trupului⁵⁹. Sufletul e acela care elaborează prin minte, prin *τεχνικοί λόγοι*, dar trupul e acela care cu miinile sale transformă cugetarea în operă⁶⁰. Înzestrat pentru toate muncile tehnice și artistice — *φιλοτέχνης* —, trupul lucrează în toate domeniile: el construiește în lemn și în piatră, lucrează metalele, amenajează lacuri, luptă contra vinturilor și a valurilor, citeodată cade în apă cu capul în jos și innoată și face față tuturor încercărilor, îndură chinurile prestidigitatorilor, acrobațiile aeriene etc.; și toate acestea, cu mici variații, la toate vârstele⁶¹.

Omul își dă seama de lumea reală prin oglinda simțurilor care luminează și anunță cunoașterea realului. Sufletul n-ar putea să-și însușească științele fără ajutorul simțurilor trupului; nici aritmetică sau armonie fără auz, nici proporția numerelor, nici geometria sau astronomia fără vedere, nici știința pulsului și a medicinei fără pipăit și gust. Fără simțuri și fără o viață sensibilă, sufletul ar fi fost îngropat în trup ca într-o temniță întunecoasă sau ca într-un mormint. Prin simțuri trupul a dus sufletul la filozofie și la lumină⁶². Mai mult decît atît: nu îngerii, ci credinciosul e acela care, prin trupul său, a putut să imite durerile și moartea lui Dumnezeu chinuit, lovit și sfișiat, trupul omenesc a devenit asemenea trupului îndumnezeit al Mîntuitorului, trup în care Acesta a osîndit păcatul pentru ca dreptatea lui Dumnezeu să-și capete plenitudinea în noi⁶³. Trupul este templul lui Dumnezeu și mădulele sale sînt mădulele lui Hristos⁶⁴.

Prosopopeea face mai mult caz de realismul trupului decît de acela al sufletului. Ea pune în evidență rolul important al simțurilor care fac posibilă cunoașterea realității și crearea științelor, a artelor, a filozofiei și tot felul de munci manuale și, în general, corporale. Trupul e cel care este autorul ansamblului culturii pînă la inteligibile. Filozofia Prosopopeei se amestecă adesea cu teologia și nu fără efect: ea ajunge uneori chiar să o înlocuiască. Trupul care face un bilanț destul de corect al cunoștințelor științifice din antichitate pînă în secolul al XIV-lea este în stare să prezinte citate biblice și personaje din cele două Testamente sau evenimente ale istoriei mîntuirii prin Iisus Hristos. El merge pînă la a afirma că Însuși Dumnezeu a fost descoperit prin simțurile sale. Dacă Iisus Hristos este Mîntuitorul care ne îndeamnă să dăm mîncare acelora pe care El îi înviază, aceasta înseamnă că și natura este mîntuitoare (*φύσις σώτειρα*), prin faptul că ea produce singele trupului și hrănește tot ceea ce este fără deschidere și în stare de embrion⁶⁵. Trupul nu critică asceza — judecătorii erau asceți — pentru că disputa nu avea legătură cu această problemă în general, dar el se plînge de a fi chinuit prin legi, profeție și preoție, care, evident, îl supuneau la disciplină.

Între kalokagathie și filokalie

De la kalokagathia elenică pînă la filokalie sau la ideea creștină despre desăvîrșire, este o întreagă evoluție, pe care nu o vom înfățișa aci. Precizăm că filokalia are, în cazul nostru, un înțeles larg: acela de progres continuu în desăvîrșirea creștină care e posibilă pentru cei mai mulți credincioși.

Nota specifică a kalokagathiei Prosopopeei, asemenea aceleia a clasicismului elenic, este rațiunea sau raționalul și frumosul, mai precis armonia dintre rațional și frumos. Aceste două noțiuni merg împreună în domeniul umanismului, iar cînd una dintre ele este absentă formal, ea e subînțeleasă. Nu același lucru este în domeniul

59. *Ibidem*, 1370 A.60. *Ibidem*, 1361 B.61. *Ibidem*, 1370 CD.62. *Ibidem*, 1368 D, 1369 AB.63. *Ibidem*, 1370 B.64. *Ibidem*, 1371 D, 1372 A, 1371 C.65. *Ibidem*, 1362 C.

tehnic, în care raționalul nu implică totdeauna frumosul, mai ales frumosul moral, sau virtutea. Expresiile «potrivit rațiunii», «logic», «înțelept» și alte locuțiuni înrudite sînt foarte frecvente în Prosopee. E în natura omului ca acesta să fie înzestrat cu rațiune și să trăiască după rînduială⁶⁶. Trupul este colaborator sufletului pentru a realiza «cele mai frumoase opere de virtute» — «εις ἀρετῆς ἔργα κάλλιστα», ceea ce obligă pe amîndoi să nu lucreze niciodată necugetat, ci să judece și să hotărască împreună⁶⁷. Dacă elementul inteligibil trebuie să se degajeze de tulburările simțurilor pentru a se deda la contemplarea inteligibilelor, rațiunea este obligată constant să nu părăsească pămîntul, ci să conducă trupul și părțile acestuia și să nu se lase antrenată de patimi⁶⁸. Kalokagathia se realizează prin efort, muncă și osteneală⁶⁹. Ea este un jug dus și tras deopotrivă de suflet și trup, însuflețite de aceleași sentimente⁷⁰.

Kalokagathia încearcă să realizeze binele pe care omul îl cunoaște prin lumina rațiunii. «O, marea durere pentru oameni este de a cunoaște binele, dar de a nu-l folosi»⁷¹. Aceasta e viața omului de totdeauna (Ovidiu, Sfîntul Pavel, Părinții Bisericii, Renașterea).

Adevărata dramă a omului este că palimile sale, îndeosebi pofta și minia, biruie sufletul rațional pe care și-l fac sclav. Așa a fost cazul cu Heracles și Samson, care, după ce au îmblînzit fiare sălbatice și răufăcători, au devenit sclavii desfrîului, primul al libieniei Omfale, al doilea al filistenei Dalila⁷². Nu ne putem opune legii naturale care pune la dispoziția trupului hrana și căldura, dar trebuie exclusă folosirea nepotrivită și abuzul care duc la plăceri sordide, la păcat și la moarte⁷³. Trebuie, cu răbdare, să învățăm trupul să renunțe la ceea ce nu e necesar. E lucru greu, dar realizabil și cu efecte filocalice. Prosopeea proclamă solemn: «Cînd natura trupului se exercită în eforturile pentru bine, ea transformă dificultățile de bronz într-o nepătimire de otel, de diamant»⁷⁴. Numai atunci trupul va pune capăt nesățietății și poftei pe care miticele Danaide încercau s-o potolească cu butoiul lor găurit, iar venerabilul David prin pocăință, după ce, la început, se îmfundaseră toți în noroiul abisului care nu are ipostază⁷⁵. Numai la vîrsta matură, cînd sufletul ajunge să se cunoască pe sine însuși și să se stăpînească, credinciosul încearcă să adopte o altă viață, o ținută mai bună și să se pună de acord cu legea lui Dumnezeu⁷⁶. Binele, în sine, care hrănește orice trup, nu e imitat de suflet atunci cînd acesta săvîrșind răul, în chip deliberat, se ultragiază pe sine și învăluindu-se în fapte rele, își însușește o ținută urîță⁷⁷. Răul aduce desfigurarea sufletului. Nimic nu împinge spre virtute sau spre vițiu așa de puternic ca elementul conducător, al cărui exemplu e urmat de toți.

Conducătorul trebuie să țină seama de ajutorul și colaboratorul său, trupul, prin care primele elemente se îndreaptă spre Dumnezeu și prin care, după cădere, sufletul se întoarce și el acolo. Prin trup, sufletul face penitență și obține iertarea, lucru pe care nu l-au putut căpăta ingerii căzuți, fiindte netrupești⁷⁸.

66. *Ibidem*, 1355 C. 67. *Ibidem*, 1353 C.

68. *Ibidem*, 1354 C, 1354 B, 1365 B și *passim*.

69. *Ibidem*, 1356 A. 70. *Ibidem*, 1349 B.

71. *Ibidem*, 1357 B.

72. *Ibidem*, 1368 AB, 1357 B; *Judecători*, 16.

73. *Ibidem*, 1351 D — 1352 A, 1354 BC.

74. *Ibidem*, 1355 B.

75. *Ibidem*, 1355 D — 1356 A.

76. *Ibidem*, 1356 D.

77. *Ibidem*, 1364 B, 1368 B.

78. *Ibidem*, 1369 C.

Ca elemente de filokalie semnalăm întrebuințarea frecventă a Vechiului și a Noului Testament, apelul la exemplul bun sau rău al unor personaje ca Avraam și Sara, Samson, David, Solomon, Isaia, Iov, Azarias.

Iov e înfățișat ca un «adevărat om» care nu s-a lăsat convins de către prietenii săi și n-a făcut proces lui Dumnezeu⁷⁹. Marea autoritate din Noul Testament citată și elogiată adesea este Sfântul Pavel, care a resimțit ca nimeni altul unele diferențe dintre trup și suflet. Mîntuitorul sau Dumnezeu domină prin opera Sa de mîntuire întregul edificiu al Prosopopeei, chiar cînd El nu e numit direct. Trupul e cel ce se referă cel mai adesea la Mîntuitorul. Expresia «chipul lui Dumnezeu», uneori și aceea de «asemănare» sînt destul de frecvente⁸⁰ și vor să fie cuvîntul-cheie al filokaliei, deși termenul e cîteodată o simplă formulă tehnică. Există încă termeni ca «har», «Providență», aceasta din urmă redată prin «Pronoia» și prin «Prometheia»⁸¹, «penitență», «Mîntuitor» și «mîntuitoare», «renaștere» (palingenesie)⁸², «nepătimire», «atlet nobil», «incununat», «corectare», «lege», «ființa lui Dumnezeu», acela «care poartă în el pe Hristos viu și vorbind», «egoism», «păcat» etc.

Kalokagathia și filokalia se împletesc prin citarea de exemple apropiate sau mai puțin apropiate din elenism și din Biblie, ca Heracles și Samson, ca Danaidele și David, ca filozofia și teologia, ca măsura și ordinea de o parte și viața cerească de alta, ca binele și frumosul de o parte și bunătatea de alta, ca primul bine, binele în sine și frumosul în sine de o parte și bunătatea în sine a lui Dumnezeu, arhetipul, de alta, ca frumusețea plăcătă a sufletului și un trup detestînd acest suflet, ca orgoliul sufletului și modestia relativă a trupului, ca sufletul care iubește științele⁸³, de o parte, și un trup care prin simțurile sale își însușește și artele, aruncînd punți spre lumea inteligibilă⁸⁴, de alta.

*

Compoziția, ținuta literară și mișcarea ideilor Prosopopeei ne invită să admitem că aceasta este o operă aparținînd secolelor al XIII-lea pentru textul integral și al XIV-lea pentru textul remaniat.

Ipoteza noastră sprijinită de tehnica închegării părților, de unele detalii și diferite aluzii din text, îndeosebi acelea privitoare la Zeloți, e întărită și de concepția antropologică a piesei. Prosopopeea cunoaște dacă nu direct pe Palamas, în orice caz elemente pre-palamitice. Autorul ei, un personaj bine-inițiat în cultura veche, în drept și în teologia creștină, este foarte probabil Mihail Choniatul pentru opera integrală transmisă prin manuscrisul «Baroccianus 131» și probabil un laic pentru remanierea operei transmisă prin manuscrisul anonim publicat în Migne sub numele lui Palamas.

Biserica e menționată o dată în proteorie și de mai multe ori în partea finală a sentinței aflătoare în Baroccianus 131.

Prosopopeea vorbește uneori de Sfintele Taine, despre Biserica din Atena, despre unirea dintre trup și suflet ca aceea dintre mire și mireasă din *Cîntarea Cîntărilor* lui Solomon (introducere și partea a doua a sentinței din Baroccianus 131). Preocu-

79. *Ibidem*, 1360 B

80. *Ibidem*, 1359 B, 1360 B, 1361 ABC, 1363 C etc.

81. *Ibidem*, 1362 D, 1363 D, 1364 B, 1366 AB, 1367 A etc.

82. *Ibidem*, 1357 D, 1361 D.

83. *Ibidem*, 1350 BC, 1358 BC.

84. *Ibidem*, 1369 AB. 1370 B.

parea intensă pentru științe și considerațiile deosebit de realiste asupra vieții trupului, în corpul propriu-zis al Prosopopeei, ne avertizează că sintem în pragul Renașterii bizantine sau chiar la începutul ei.

Întemeiat pe bogate materiale de origine elenică, creștină și contemporană, autorul Prosopopeei pune sufletul și trupul să se critice reciproc pentru a ajunge la concluzia că aceste două părți ale ființei umane trebuie să se întrajutoreze și să colaboreze pentru a realiza «*asemănarea*» cu Dumnezeu. Sufletul care la Platon, în Biblie și la Sfinții Părinți, se bucura de o mare autoritate, este aci osîndit pentru maniheism și pentru orgoliul său, pentru neglijența și complicitatea sa la tot răul pe care-l săvîrșește trupul. Sufletul trebuie să știe să conducă, să-și impună principiile sale rezonabile și să țină la ele nezdruccinat. El este și trebuie să rămînă pedagogul trupului. Viitorul omului depinde de educație sau de lipsa acesteia. Trupul cîștigă în importanță, pentru că el este acela care creează științele, artele și pregătește toate elementele civilizației, dar e necesar ca rațiunea sau mintea să vegheze neincetat asupra lui.

Prosopopeea sufletului și a trupului se prezintă ca o interesantă sinteză bizantină în secolele al XIII-lea și al XIV-lea caracterizată printr-un frumos echilibru al elementelor profane și religioase. Există în Prosopopee o kalokagathie topită în filokalia creștină medie adresată nu numai credincioșilor, ci tuturor acelorora care iubesc binele și frumosul.



COBORÎREA LA IAD A LUI IISUS HRISTOS

Activitatea Mîntuitorului Iisus Hristos s-a desfășurat pe multe planuri: ceresc — ca Logos preexistent —; pămîntesc — de la întrupare pînă la răstignirea pe cruce și îngropare —; la iad — sub pămînt — ca Împărat biruitor, cît a stat cu trupul în mormînt; iarăși la cer, preaslăvit cu trupul, după înviere și preaslăvire sau înălțarea la cer; și în fine, sacramental, ca Hristos Euharistic și ca săvîrșitor al sfințelor Taine — în chip nevăzut — în Biserică. Toate aceste activități sînt întrevăzute clar în *Epistola I Petru*.

Coborîrea lui Hristos la iad este una din marile probleme ale *Epistolei I Petru* și e o temă specifică, în felul cum este formulată de el. Ea constituie un adevăr fundamental al învățăturii creștine. Despre acest fapt, Apostolul Petru se exprimă atît de enigmatic — în pasajul din capitolul III, 19—20 — încît textul devine foarte greu la interpretat și ridică o seamă de probleme dificile; între acestea unele privesc persoanele în cauză, altele felul și scopul vestirii, iar altele timpul și locul¹. Cu alte cuvinte: 1. Cine a dus vestea? 2. Către cine a fost dusă? 3. În ce a constat mesajul acesta? 4. În ce timp? 5. Și în ce loc s-a produs această activitate?

Textul în cauză spune: «Că și Hristos a suferit o dată moartea pentru păcate, El cel drept pentru cei nedrepti, ca să ne aducă la Dumnezeu, omorît fiind cu trupul, dar viu fiind făcut cu duhul, cu care (ἐν ᾧ) s-a coborît (πορευθεὶς) și a binevestit (ἐκήρυξεν) și duhurilor din închisoare (καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν), care fuseseră neascultătoare altădată, cînd îndelunga-răbdare a lui Dumnezeu aștepta, în zilele lui Noe, și se pregătea corabia în care puține suflete (persoane), anume opt s-au izbăvit prin apă» (I Petru III, 18—20). De fapt, ultimul verset (20) constituie doar un exemplu de pedeapsă generală, de cataclism cosmic, pentru nelegiuirile și necredința oamenilor din vremea potopului.

După cum se vede din acest text, Apostolul Petru vorbind de activitatea lui Hristos la «iad», pune în legătură cu ea generația potopului, a oamenilor din vremea lui Noe, dînd naștere la o dificultate care a împins pe unii exegeți la interpretări eronate.

Căutînd să afle pricina aducerii pe neașteptate a acestui exemplu, comentatorii vechi consideră că prin el Sfîntul Apostol Petru ar fi urmărit să răspundă unor întrebări².

Ecumenius și Teofilact socotesc că Apostolul Petru a introdus acest exemplu pentru a răspunde și altei obiecțiuni: «Cine, oare, altul a predicat înainte de Hristos că vor fi osîndiți cei care n-au crezut?» Și tot ei răspund: «Necredința aceloră este confirmată din Scriptură; dar nu din vremurile profetice, ci aproape de la facerea lumii. Prin aceasta el (Petru) a arătat că chiar de la început s-a predicat oa-

1. Urbanus Holzmeister (S. J.), *Commentarius in Epistulas S. S. Petri et Iudae*, Paris, 1937, p. 306.

2. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXVII la Matei*, P. G., LVIII, 704.

menilor mîntuirea, dar ei au desconsiderat nevoia curățirii de fărădelegile lor»³. Despre doi din acești propovăduitori din vremea dinaintea potopului vorbește și Noul Testament : de Enoh «al șaptelea de la Adam» (*Epistola lui Iuda*, vers. 14); și de Noe «al optulea propovăduitor al dreptății» (*Epistola II Petru* II, 5).

3. Ecumenius, *Comentariu la Epistola întâia sobornicească a Apostolului Petru*, P. G., CXIX, 556; și Teofilact, *Comentariu la Epistola întâia a Sfintului Apostol Petru*, P. G., CXXV, 1233. Comentariul modern au dat și alte explicații, recurgerii Apostolului Petru la acest exemplu. Așa : Bisping (citat la Dr. Max Meinertz und Dr. Wilhelm Vrede, *Wie Katholischen Briefe (übersetzt und erklärt)*, Bonn, 1932, p. 109), consideră că «introducerea exemplului își are temeiul în faptul că teologia iudaică a refuzat păcătoșilor din vremea potopului orice participare la fericirea mesianică ; iar prin salvarea lor, moartea plină de har a lui Hristos și nemărginita putere a biruinței Sale asupra morții și a judecății, se manifesta evident. Zilele care au precedat potopul, i-au servit Apostolului ca un prototip al zilelor prezentului, care este timpul nemijlocit premergător judecății apropiate a lui Hristos; iar cei puțin salvați — cu Noe — din potop, au contat pentru Petru ca tipurile numărului mic de aleși, care s-au salvat de judecata generală prin apa Sfintului Botez».

A. Tricot, *Saint Pierre*, în «*Dictionnaire de Théologie Catholique*», t. XII, col. 1767, 1770, opinează că : «Apostolul a voit să preamărească harul mîntuirii»; iar în col. 1770 spune : «Sfîntul Petru a menționat oamenii generației potopului, pentru că se putea crede că Hristos nu mersese și la ei».

J. Chaine, *La Descente du Christ aux enfers*, în «*Dictionnaire de la Bible*», Supplement, t. II, col. 419—420, consideră că : «Predica patriarhului Noe către contemporanii săi... și îndelunga răbdare a lui Dumnezeu făcea să iasă la iveală vinovăția oamenilor din vremea potopului... Dacă Sfîntul Petru alege această generație ca exemplu este pentru că deși era foarte vinovată, are, totuși, și ea parte de mîntuire».

F. W. Farrar, *Primele zile ale creștinismului*, traducere de Ț Nicodim, Mitropolitul Moldovei, Mînăstirea Neamț, 1938, partea I, p. 305, susține că : «Mai întîi e drept că după cele două indicații (III, 19—20) predica se mărginește formal numai la cei ce au murit în vremes potopului. Dar aceasta depinde de două pricini : Sufletul Apostolului Petru era inundat de imaginea potopului, ca chip de curățire a lumii, la început prin moarte, iar după aceea prin izbăvire. După cum botezul este chipul morții pentru păcat, tot astfel este și al vieții noi în cuvioșie. El are în vedere comparația făcută de Hristos a zilelor lui Noe cu zilele Fiului Omului. Dar e imposibil de presupus că păcătoșii din vremea potopului ar fi fost singurii... care s-au învrednicit de vestea izbăvirii... Această mărginire o exclude locul al doilea (din I, Petru IV, 6)». Ceva mai departe (la p. 306—307), Farrar combate denaturarea Evangheliei de concepțiile protestante, zicînd : «Prin coborîrea Domnului la iad se încheie dumnezeiescul crug a toate cuprinzător al harului dumnezeiesc obștesc... Aici putem vedea... caracterul universal al misiunii lui Hristos și supremația Lui asupra lumii (cf. Filip, II, 9—11)...Cele din cer, de pe pămînt și de sub pămînt se enumără ca niște clase deosebite de supuși al Răscum-părătorului proslăvit. Dar, vai ! Denaturarea omenească a întunecat chiar și cerul cu pre-judecățile ei... Încercarea de a explica coborîrea lui Iisus Hristos la iad ca simplu scop de a elibera pe sfinții patriarhi, sau de a însufla groază duhurilor rele, sînt născociri nedemne ale unor dascăli de origine nouă. Explicarea propovăduirii lui Hristos în lumea morților în sensul numai al unei propovăduiri de osîndire este unul din tristele modele de cruzime ale teologiei protestante care se încearcă să submineze nădejdea în îndurarea lui Dumnezeu, dincolo de mormînt».

În fine, J. W. C. Wand, *The general Epistles of St. Peter and Juda*, London, 1934, p. 112, explică aducerea exemplului oamenilor din vremea potopului, astfel : «S-ar părea că în Epistola I Petru (III, 19—20) am avea un ecou al unor răspunsuri la întrebările : dacă mai au vreo cale de mîntuire cei care n-au auzit niciodată Evanghelia predicată ; și dacă mai putut mîntui numai cei ce au trăit moral, înainte, s-a mai dat, oare, acum, o nouă posibilitate și acelora care nu s-au folosit deplin la vreme, de prilejurile pe care le-au avut ? Autorul Epistolei dă cel mai binevoitor răspuns acestor întrebări. Dacă el privește cazul celor care au fost neascultători pe vremea lui Noe, ca pe un exemplu aparte, sau dacă îl privește ca pe un caz tipic și-l alege numai pentru că se potrivește cu ceea ce vrea el să spună despre botez, el afirmă că a fost o predică făcută către «duhurile din închisoare» și înseamnă că el : a avut o nevoie specială, tocmai pentru nesupunerea lor»...

De aceea unii comentatori, în explicarea versetului 19 — singurul care se referă la coborîrea lui Iisus Hristos la iad — se referă la acești doi predicatori și la un timp anterior. Textul din I Petru III, 19 arată însă precis timpul și scopul Domnului Hristos la iad, pentru a face cunoscut tuturor mîntuirea și a o extinde și la cei morți.

În cele ce urmează vom căuta să răspundem celor cinci întrebări ce se pot pune în legătură cu acest text: Autorul mesajului, auditorii lui, în ce a constatat mesajul, timpul și locul unde s-a produs acțiunea.

Coborîrea lui Hristos la iad este un adevăr fundamental de credință, recunoscut din început de întreaga Biserică de Răsărit și Apus. El intrase adînc în conștiința Bisericii primare, prin cateheza apostolică. Aluzii la această problemă se întîlnesc în nenumărate locuri din *Vechiul Testament*, precum: *Psalmlor* VI 5; XV, 10; XXIX, 3; XLVIII, 16; LXXIII, 24; LXXV, 13; CVI, 16; CXXXVIII, 7; *Isaia* XXIV, 22; XLIX, 19; *Daniel* XII, 1—3; *Osea* XIII, 14; *Zaharia* IX, 11; *Maleahi* II, 17; III, 13—15 și *Înțelepciunea lui Solomon* IX, 15; XVI, 13—14, etc.; iar în *Noul Testament*: se fac aluzii la această idee în: *Matei* XII, 39—40; XXIV, 52—53; *Luca* XXIII, 43 (XVI, 22—23); *Ioan* V, 25, 29; *Fapte* II, 24—25, 31; *Rom.* VIII, 3—17; X, 6—9; *I Cor.* XV 24 ș.u.; *Efes.* I, 21—22; IV, 8—10; *Filip.* II, 10; *Col.* I, 18; *Evr.* XI, 39 ș.u.; XII, 23; *I Petru* III, 18—20; IV, 6; *Apoc.* I, 18, etc.

Literatura patristică s-a ocupat de această problemă, pe care Sfinții Părinți și comentatorii vechi și noi au privit-o sub toate aspectele, deși n-au tratat-o în chip special. Acest adevăr de credință a pătruns și în simbolurile de credință și mărturisirile Bisericii Ortodoxe și Romano-Catolice. În vremea marilor erezii, Sfinții Părinți s-au folosit de acest adevăr dogmatic al coborîrii lui Hristos la iad cu sufletul unit cu Dumnezeuirea, sau «cu sufletul îndumnezeit»⁴, spre a combate și a condamna, cînd pe arieni, cînd pe apolinariști, dochetiști și alții, care refuzau să recunoască un suflet omenesc în Cuvîntul (Logosul) întrupat. «Dacă sufletul e corporal — zice Sfîntul Atanasie cel Mare către apolinariști —, de ce nu moare odată cu trupul și pentru ce Petru numind sufletele din închisoarea iadului «duhuri», a zis: «Hristos a coborît să vestească învierea, duhurilor din închisoare?»⁵.

Învățătura despre coborîrea Domnului Hristos la iad a devenit al V-lea articol de credință în Simbolul Apostolic și în cel Atanasian⁶ acceptat oficial în Biserica apuseană. Ea a intrat și în cultul liturgic al Bisericii Ortodoxe. Astfel, la intrarea cu cinstitele daruri (Vohodul cel mare) preotul rostește în taină, rugăciunea: «În mormînt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu, în rai cu tîlharul și pe scaun împreună cu Tatăl și cu Duhul ai fost Hristoase, toate umplîndu-le Cela ce ești necuprins»⁷. Și apoi ideea a trecut și în Mărturisirile de credință ale Bisericii Ortodoxe⁸.

4. Sf. Chiril al Alexandriei, *Fragmenta in Epistolam I B. Petri*, P. G., LXXIV, 1013; Idem, *Omilia III Pascalis*, P. G., LXXVII, 449 B; Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, c. III, cap. XXIX, trad. D. Fecioru, București, 1938, p. 231.

5. Sf. Atanasie cel Mare, *Contra Arianismum* II, P. G., XXVI, 1145 AB. Idem, *Oratio III contra Arianos*, P. G., XXVI, 396—400.

6. Hristu Andrușoș, *Simbolica*, traducere de Prof. Justin Moisescu, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, 1955, p. 23, 25, 32.

7. *Liturgier*, București, 1967, p. 136.

8. Vezi: *Mărturisirea de credință* — numită a lui Petru Movilă (1642), București, 1922, p. 59—60; și noua ediție — text grec și român de Pr. Nicolae M. Popescu și Diac. Gh. Moisescu, București, 1942, p. 221, în Răspunsul dat aci la întrebarea XLIX, precizează: «Sufletul lui Hristos despărțindu-se de trup a fost totdeauna unit cu Dumnezeuirea... El s-a coborît în iad cu sufletul și cu Dumnezeuirea... și din iad a mîntuit sufletele sfinților strămoși și le-a pus

Biserica Latină a introdus acest adevăr, chiar ca al V-lea articol de credință, în formula: «Descendit ad inferos», aflată prima dată în «Simbolul Apostolic» (secolul al IV-lea) și în «Simbolul Atanasian» (atribuit din secolul al IV-lea Sfântului Atanasie cel Mare), formulă care «s-a impus treptat în Crezul Bisericii Romane, generalizându-se în toată Biserica de Apus, încă din secolul al VIII-lea»⁹.

Pe măsura apariției de studii speciale asupra problemei coborârii lui Hristos la iad, s-a dat naștere la o seamă de teorii, unele ingenioase, altele tendențioase, sau chiar blasfemiatoare. Mulțimea și varietatea răspunsurilor date chestiunilor legate de această problemă au fost reduse de unii la două mari sisteme de interpretare, iar de alții la patru, la șase, sau la opt feluri de teorii¹⁰.

În rai, unde a adus și pe țilharul care a crezut într-însul pe cruce»; *Mărturisirea de credință* a lui Mitrofan Critopulos spune: «Hristos coborînd la iad eliberează pe cei ce crezuseră deja în El» (citat la H. Quilliet, *La Descente de Jésus aux enfers*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», IX, 610) Cp. și *Invățătura de credință creștină ortodoxă*, București, 1951, p. 109—110, răspuns la întrebarea 205: «Sufletul lui Hristos s-a coborît la iad... nu ca să întorcă prin propovăduirea Sa pe păcătoșii din iad, căci acolo nu se mai pot schimba sufletele. Așadar, sufletul lui Hristos nu s-a dus acolo nici ca Arhiereu, nici ca Prooroc. El s-a dus acolo ca Împărat (biruitor), eliberînd de acolo pe cei drepți.

9. Joseph Turmel, *La Descente du Christ aux enfers*, Paris, 1908, p. 11 și H. Juilliet, *op. cit.*, col. 565.

10. J. Turmel, *op. cit.*, p. 24—42, vorbește de cele două sisteme clasice de interpretare, care, cu unele excepții, au fost adoptate cîte unul de fiecare din cele două Biserici — de Răsărit și de Apus —: *sistemul evanghelistării*, însușit, mai ales de Biserica Greacă; și *sistemul eliberării sufletelor din iad*, adoptat îndeosebi de Biserica Latină.

J. Chaine, *op. cit.*, col. 420—426, discutînd cele două texte ale Apostolului Petru (III, 19—20 și IV, 6) amintește de trei feluri de interpretări: 1. al propovăduirii în vederea convertirii; 2. cei cu o învățătură neprecisă, sau îndoielnică (precum: Sfîntul Justin Martirul, Herma, Sfîntul Atanasie); și 3. cei care apără adevărata învățătură, eliberarea dreptilor. Deosebit de acestea, amintește și interpretarea spiritualistă a Fericitului Augustin (predica făcută de Hristos preexistent, prin Noe); și de noua interpretare a romano-catolicului Karl Gschwind, care, pentru a combate teoria origenistă a eliberării tuturor duhurilor din iad, adoptată de unii protestanți, nu admite coborîrea lui Hristos la iad. După K. Gschwind predica s-a făcut de El către îngerii răi (Facere VI, 3); iar morții de care se vorbește în I Petru IV, 6 ar fi oamenii păcătoși, din această viață. Tot aici este amintit și Rendel Harris, care susține că nu Hristos, ci Enoh a predicat către îngerii răi.

H. Quilliet, *op. cit.*, col. 591—619, arată că cele două sisteme de interpretare: al evanghelistării și al eliberării, au dus la trei teorii, formulate de teologii romano-catolici, și anume: 1) teoria prețului de răscumpărare dat de singele — după alții chiar de sufletul lui Hristos; 2) teoria abuzului de putere din partea diavolului, care și-a primit dreapta pedeapsă a crimei sale, pentru că a socotit că poate reține sufletul lui Hristos printre cei morți (J. Rivière); și 3) teoria cursei sau a capcanei, în care Satana s-a prins singur; căci în loc să-L poată reține acolo pe Hristos cu sufletul, dimpotrivă s-a trezit înfrînt, iadul prădat și sufletele de acolo eliberate (Sf. Grigore cel Mare).

J. A. Petit, *La Sainte Bible avec commentaire*, d'après Dom Calmet, Les Saints Pères et les exégètes anciens et modernes, t. XVIII, Paris, 1906, p. 99—100 indică opt teorii, după interpretările diversilor exegeți și teologi. 1) După unii din cei vechi (Clement Alexandrinul, Sfîntul Justin, Sfîntul Atanasie, Sfîntul Chiril al Ierusalimului, Sfîntul Irineu și Sfîntul Ioan Gură de Aur) Hristos a coborît la iad, în locașul morților, pentru a elibera pe drepți-patriarhi, profeți și sfinți — excluși pînă atunci de la intrarea în rai. 2) După alții (Fericitul Ieronim, Sfîntul Grigorie de Nisa, Tertullian, Teofilact) coborîrea Domnului la iad s-a făcut pentru consolarea dreptilor, ținuți în acea «închisoare»; 3) Clement Alexandrinul, Sf. Epifaniu, Sf. Grigorie de Nazianz și Nicetas susțin că Mîntuitorul mergînd la iad a predicat și celor necredincioși, mîntuind pe cei ce au crezut predicii Lui, acolo; 4) Alții (Hassel, Grot. și Hamm) socotesc că Apostolul Petru vorbește alegoric, aci, despre predicarea Evanghellei la păgîni, poruncită de Hristos Apostolilor. În acest caz «închisoarea» ar fi întunericul neștiinței păgînilor, înainte de Evanghelie; 5) Fer. Augustin, Beda și Dionys, văd în «închisoare», trupul omenesc, care ține sufletul ca într-o închisoare și consideră că Duhul lui Hristos predicase

1. *Cine a predicat la iad?* — Întrebarea este firească, pentru că deși Apostolul Petru spune clar că Hristos a dus această activitate către sufletele de acolo, totuși unii exegeți și teologi — vechi și mai ales noi — susțin alte păreri, din care unele exclud persoana lui Hristos. Chiar unii exegeți ortodocși — fie că iau verbul $\kappa\eta\rho\upsilon\sigma\alpha\tau$ în sensul unei evanghelizări și al convertirii, fie numai al proclamării mântuirii și eliberării celor dreپți — au susținut că nu numai Hristos a binevestit, ci și unii prooroci și Apostolii, ba chiar și alții după ei.

Pentru prima dată această idee se întâlnește în *Păstorul lui Herma*, unde citim: «Apostolii și învățătorii... după ce adormiră în puterea și cu credința în Fiul lui Dumnezeu, predicară și celor mai dinainte adormiți și le dădură pecetea propovăduirii. Se pogoriră deci cu aceia în apă și ieșiră iarăși. Dar aceștia vii se pogoriră și iarăși vii ieșiră; iar aceia care adormiseră mai înainte, se pogoriră morți, dar ieșiră vii... căci adormiseră în dreptate și în mare curățenie; numai că nu aveau această pecete»¹¹ (a botezului).

După aceea, Clement Alexandrinul scrie că: «Apostolii urmînd Domnului au predicat și ei celor din iad. Căci era necesar, socot, ca pּrecum aici, așa și acolo, cei mai buni ucenici să fie imitatorii Învățătorului; ca adică, unul (Petru) să aducă la convertire pe cei care erau dintre evrei; iar ceilalți să aducă pe păgîni la pocăință; adică pe cei care au trăit în dreptatea cea după lege, sau cea din filozofie, dar nu desăvîrșit, ci și-au sfîrșit viața în păcat... Dar lucrează și Mîntuitorul pentru că mîntuirea este opera Lui»¹².

prin Noe, celor dinainte de potop; 6) După Fer. Ieronim și Cornely, Apostolul vorbește acb de necredințioșii din vremea lui Noe și nu de dreptii care așteptau venirea Domnului; 7) Le Clercq înțelege prin «duhurile din închisoare» pe ingerii păzitori; 8) Du Pin propune două explicații: a) pentru a da credințioșilor un exemplu de îndurarea lui Dumnezeu, li se amintește cele întimplate înainte de potop. Duhul lui Hristos făcuse cunoscut prin Noe contemporanilor săi, că orbirea lor punea ca într-o închisoare nenorocirea ce avea să vină peste tot neamul omnesc. b) altă explicație: Hristos la cei morți a predicat și sufletelor care nu crezuseră lui Noe, dar care s-au temut de Dumnezeu, L-au adorat și s-au căit cînd a venit potopul, ispășindu-și din păcatele lor, pe unele în apele lui, iar restul ispășirii îl făcură în «limbus»-uri.

U. Holzmeister, *op. cit.*, p. 307—317 vorbește de șase sisteme de interpretare, sau teorii, anume: 1. teoria despre predica lui Enoch, către «ingerii» care au păcătuit cu femeile (Facere VI, 2); 2. predica făcută de Hristos preexistent prin Noe, celor din timpul lui; «închisoare» în acest caz este «întunericul neștiinței» (Așa susțin: Fer. Augustin, N. Hugo, Nicolae de Lyra, Luther, Calvin, Beza, Gerhard, Hofmann, D. Wohlenberg etc.); 3. cei ce susțin evanghellizarea pentru convertire: a) dintre aceștia unii sînt adepții apocatastazei, socotind că se mîntuiesc toți cei din iad; b) iar alții, sînt de părere că s-au mîntuit numai cei ce au crezut — și acolo — și au acceptat liber (așa susțin: Herm. Scholl, B. Weiss, E. Kùhl, și Monnier etc.); c) cei care interpretează faptul prin sistemul religiilor comparate, consideră coborîrea lui Hristos la iad, ca un «mit» pus într-o realitate istorică» (Așa: Schweitzer, Renan, Gùnkler, V. Soden, și Hofmann). Chiar și Ch. Bigg (*The first Epistle of St. Peter, Critical and exegetical commentary*, Col. «The International Critical Commentary», second edition, Edinburg., 1910, p. 161—162) consideră că în Epistola I Petru sînt elemente din fabulele cărții Enoch, 4. Sistemul care stabilește că predica a eliberat pe cei din timpul lui Noe, care au ieșit din viața aceasta pocăiți, sau care murind s-au căit în ultimele clipe, în apele potopului (Așa: Bisping, Calmes, W. Vrede, L. Cl. Fillion, Mischel). 5. Teoria vestirii sentinței de condamnare vennică, făcută față de cei din timpul lui Noe. (Așa: între romano-catolici: Angelus, Paz, Paulutus și Lorinus; iar între protestanți: Calov, Kell, Schott, E. Kùhl, J. Frings, Hundhausen, Atzberger și K. Ròsch. 6) Părerea că Hristos, după ce s-a suit la cer, a predicat osînda ingerilor căzuți (Așa consideră: Gschwind, R. Knopf, Gunkel și Harnack).

11. *Păstorul lui Herma*, Asemănarea IX, 17, în Patres Apostolici. P. G., II, 997—998 (în traducere de Pr. Matei Pîslaru, R. Vilcea, 1936, p. II, p. 158).

12. Clement Alexandrinul, *Stromate* VI, vi, P. G., IX, 268 AB.

Origen, în scrierea sa *Contra Celsum*, afirmă că: «Profeții au precedat lui Hristos și la iad, anunțând mai dinainte venirea Sa și că Sfântul Ioan Botezătorul a fost și acolo, ca și pe pământ, înaintemergătorul Lui. Sufletul lui Hristos a mers însă la sufletele care erau în acea stare, de a se putea converti primind învățătura Sa»¹³. Această idee a intrat și în imnologia Bisericii, în troparul cântat în cinstea Sfântului Ioan Botezătorul (la 7 ianuarie și la 29 august), unde se spune: «...Mergătorule înainte... pentru adevăr nevoindu-te... ai binevestit și celor din iad, pe Dumnezeu Cel ce s-a arătat în Trup»¹⁴.

Sfântul Ioan Gură de Aur, calificând părerea lui Origen ca «o copilărie», arată că vremea mântuirii este pe pământ: «După moarte este timpul judecății și al osinirii... Prin urmare nu era nevoie pe cealaltă lume de un Înainte-Mergător»¹⁵. Această critică vizează toate părerile și pe toți comentatorii care susțin predica de convertire a celor din «iad».

Mergându-se pe această linie, aparent logică, nu este de mirare că s-a ajuns și mai departe. Întrucît, pe lângă Apostoli, au existat în Biserică și alți slujitori, ca: «evangheliști, păstori și învățători» (I Cor. XII, 28; Efes. IV, 11), unii exegeți, care nu admit Taina preoției, sau preoția specială, ci numai preoția generală și deci consideră pe toți creștinii «preoți și predicatori», susțin că toți creștinii răposași propovăduiesc celor din «iad»¹⁶, adormiți mai înainte.

Unii comentatori și teologi din apus, care nu văd în «duhurile» de care este vorba sufletele morților, ci altceva, exclud persoana lui Hristos, atribuind activitatea predicatorială altor persoane, dinaintea venirii Lui, în alt timp și în alt loc, și deci către alți auditori. Dintre aceștia, unii — referindu-se la *Epistola lui Iuda* (14—15) unde se vorbește de Enoh și la scrierea apocrifă Enoh XII, 1 ș.u., unesc expresia ἐν ᾧ καί (considerată de ei o greșeală de copist) într-un cuvînt (ἐνώχ) — susțin că nu Hristos, ci Enoh a predicat; dar nu către cei morți, ci către îngerii căzuți¹⁷. Alții atribuie lui Noe sau Duhului lui Hristos preistoric acest rol, spunînd că Noe «al optu-

13. Origen, *Contra Celsum* II, P. G., XI, 865 A; Ideea se află și într-o *Omilie* a unui oarecare Teofil (secolul al IV-lea—al V-lea) care prezintă pe Ioan Botezătorul continuînd în «iad» rolul său de Înaintemergător și anunțînd iminenta venire a Liberătorului. Ioan se întreține cu Adam și Eva, care jubilează, cu Noe, care tresaltă, cu profeții, cu David, și «necredincioșii încep a crede» (Vezi informația la C. Spicq, *Les Epîtres de Saint Pierre*, Sources bibliques, Paris, 1966, p. 139), luată după S. Der Nersessian, *An Homily on the Raising of Lazarus and the harrowing of Hell*, în J. N. Birdsall, R. W. Thomson, *Biblical and patristic Studies*, Fribourg-Bâle, 1963, p. 226).

14. Vezi *Minetul* pe lunile: ianuarie (7) și august (29), la Vecernie.

15. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXVI, la Matei*, P. G., LVII, 417, 3.

16. James Hastings, *The first Epistle of St Peter*, Aberdeen, Scotland, 1934, p. 231; «Mulți frați — pe care i-am cunoscut și iubit — vor fi astfel ocupați acolo (în iad). Neîmpiedicați de trup, liberi de infirmitățile corporale, în toată puterea nestăvilită a duhului lor, duc înainte opera care le aparține ca o «preoție împărătească». Și apoi vine sfîrșitul: și ce sfîrșit! Dragostea triumfătoare, Dumnezeu răzbnat, păcatul distrus, lacrimi șterse de pe toți ochii și Dumnezeu Tatăl în toți și în toate».

17. Așa: Rendel Harris, Spitta, Gunkel, Busset, Windsch, indicații la: U. Holzmeister, *op. cit.*, p. 317; Dr. Max Meinertz — Dr. W. Vrede, *op. cit.*, p. 108—109. Tot așa susțin: Moffat (vezi la J. W. C. Wand, *op. cit.*, p. 110); R. Knopf, *Die Briefe Petri und Iudas*, în Meyer's *Kommentar zum Neuen Testament*, Göttingen, 1912, p. 150—152; iar mai recent Bo Reicke, în *The desobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhagen, 1946, p. 52 ș.u. citat la C. Spicq, *op. cit.*, p. 136).

lea predicator» (III Petru II, 5) a predicat contemporanilor săi, sau duhul lui Hristos a predicat, prin el (Noe), oamenilor care au trăit înainte de potop¹⁸.

De aceea, n-a fost greu criticilor din «Școala istoria religiilor» (Religionsgeschichtliche Schulle), ca, pe baza unor legende din scrierile apocrife (cum e cartea lui Enoch (cap. XII, 1 ș.u.) descoperită în 1821) și a comparațiilor cu alte legende aflate în alte religii — să dea naștere teoriei «Mitul lui Hristos»¹⁹. Această teorie, considerind Biblia plină de elemente mitice (luate din mitologie), a dus apoi la crearea curentului «demitologizării Evangheliei»²⁰, care pretinde eliminarea textelor ce conțin elemente mitice. Între acestea ei consideră și textul din I Petru III, 18—19.

Textul și contextul (III, 17—22) în care este încadrată ideea — coboririi la iad a lui Hristos — expusă de Sfântul Apostol Petru aci, nu îngăduie asemenea interpretări tendențioase și blasfemiatoare. El afirmă categoric existența istorică a lui Hristos, patimile și moartea Lui reală, când zice: «Că și Hristos omorât fiind cu trupul, dar viu fiind făcut cu duhul, a murit o dată pentru păcate. El Cel drept (fără de păcat) pentru cei nedrepți (păcătoși), ca să ne aducă la Dumnezeu». Mai departe, contextul arată că după ce s-a coborât la iad, Hristos a înviat (III, 21) și s-a înălțat la cer (III, 22).

«Omorât fiind cu trupul» arată că moartea Lui nu numai că a fost reală ci a fost și violentă, pricinuită de oameni, pe care a venit să-i mintuiască. El a acceptat-o de bunăvoie spre a împlini voia Tatălui (Luca XXII, 42) și opera de mântuire ce I s-a dat, «ca să ne aducă la Dumnezeu». Și când era răstignit pe cruce, a rostit cuvintele: «Tată, în mâinile Tale încredințez duhul Meu» (Luca XXIII, 46). Iar înainte de a-și da duhul a spus: «Săvârșitu-s-a» (Ioan XIX, 30); adică a încheiat opera de mântuire. Deci moartea, ca și viața și patimile, I-au fost reale, nu imagine, sau aparente.

«Dar viu fiind făcut cu duhul cu care coborind la duhurile din închisoare, le-a binevestit», arată că pe când trupul se afla mort în mormânt, sufletul lui omenesc (duhul), care nu moare, a fost glorificat și unit cu Dumnezeirea Lui. Pentru că Hristos fiind Dumnezeu și Om așa a coborât la iad, ca să comunice cu duhurile de acolo, ca suflet către suflete. Avem aci un «cruz interpretum».

Sfântul Chiril al Alexandriei, folosind acest text pentru a combate opinia dochetiștilor, afirmă: «Sufletul lui Hristos care fusese unit cu Logosul divin s-a coborât la iad; și folosindu-se de puterea dumnezeiască și de stăpînirea divină s-a arătat și duhurilor de acolo... «Cuvîntul (Logosul) lui Dumnezeu, unit prin iconomie cu sufletul Său (al lui Hristos), îmbrăcat în veșmînt propriu, mergînd a vorbit cu duhurile (sufletele morților) din închisoare (iad), ca suflet către suflete. Nu spun că Dumnezeirea singură și de sine însăși a Unuia-Născut s-a coborât la iad și a predicat duhurilor

18. Așa: Fer. Augustin, Nicolae de Lyra, Hugo, Toma d'Aquino, Luther, Calvin, Beza, D. Wohlenberg, etc. (indicați la U. Holzmeister, *op. cit.*, p. 310—311). După J. W. C. Wand, *op. cit.*, p. 111. Luther susține că «morții dorm pînă la ziua judecării și n-au timp să asculte predică».

19. Susțin «Mitul»: Schweitzer, Renan, Soden, Gunkel, H. Hofmann, Bousset și Windisch, (indicați la U. Holzmeister, *op. cit.*, p. 317; și J. Chaine, *op. cit.*, col. 395—397), precum și H. Clavier, *La drame de la mort et de la vie dans le Nouveau Testament*, dans F. L. Croz, *Studia Biblica III*, Berlin, 1964, p. 170 ș.u.; R. Perdelwitz, *Die Mystrienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes*, Giessen, 1911, p. 87 ș.u. (la C. Spicq, *op. cit.*, p. 134).

20. Curentul «demitologizării» a fost inițiat de Rudolf Bultmann și continuat de adepții lui, (vezi: Pr. Prof. Petru Rezuș, *Teologi, probleme și curente noi în protestantismul contemporan*, 3. Rudolf Bultmann, *Demitologizarea și terminologia teologică*, în «Studii Teologice» XIX, (1967) nr. 5—6, p. 257—260).

de acolo, complet separată de suflet. Căci Dumnezeuia este mai presus de vedere». Și în continuare, adaugă: «Nu putem admite nici că Dumnezeuia a luat chip aparent de suflet... Ci, precum Unul-Născut a petrecut în trup cu cei care trăiau în trupuri, tot așa sufletelor din iad le-a vorbit sufletul Său, avînd veșmintul său propriu»²¹.

Sfîntul Atanasie cel Mare, explică și el ideea textului, astfel: «Hristos a murit cu trupul pentru noi, nu și cu sufletul și cu firea Lui dumnezeiască. Aceasta fiind nemuritoare și dătătoare de viață. El a zis: «Eu sînt viața» (Ioan XIV, 6). Viața Lui — ca Dumnezeu — nu moare, ci, dimpotrivă, învie morții (cf. Ioan V. 21; VI, 63; I Cor. XV, 43). Căci precum lumina nu se vațămă la loc întunecos, tot așa nici Viața, (adică Hristos) nu poate să pătimească ceva, cînd vizitează morții. Căci Dumnezeuia Cuvîntului este neschimbătoare»²².

Prin urmare, «*viu fiind făcut cu duhul*» înseamnă că sufletul omenesc al lui Hristos n-a coborît singur la iad, ci unit cu Dumnezeuia, care este dătătoare de viață, și care l-a întărit (pe suflet), făcîndu-l biruitor asupra morții și îmbrăcîndu-l în slavă. Înainte de a muri, Mîntuitorul spusese: «Am putere să-mi pun sufletul (să-mi dau viața) și am putere să-l iau iarăși» (Ioan X, 18). Datorită acestei puteri pe care o avea de la Sine — ca Dumnezeu — și de la Tatăl prin iconomie, ca Om, El alunga demonii, ierta păcatele și învia morții, cit a activat pe pămînt; iar cînd a coborît la iad a mers ca un Împărat biruitor, zdrobind legăturile morții și eliberînd pe cei drepti din iad, spre a-i introduce în rai, ca pe tilharul pocăit (Luca XXIII, 43).

Acesta este deci adevărul biblic și numai așa trebuie înțeles și interpretat textul în cauză.

2. *Către cine a dus Hristos vestea?* — Textul amintește pe scurt că Mîntuitorul a vestit către «duhurile din închisoare». Între acestea autorul Epistolei amintește de o categorie specială, a celor din timpul lui Noe, ceea ce face și mai dificilă interpretarea, făcînd necesară lămurirea problemelor: a dus Hristos vestea numai către «duhurile» celor din vremea potopului, sau către toate «duhurile din închisoare»? A avut El în vedere calitatea lor morală? Adică a mers deci acolo numai pentru cei drepti, sau a mers către toți cei «din iad»? Și cu ce scop: Ca să mîntuiască pe toți, sau numai pe unii? Cum El stăpînește peste toți cei vii și peste toți cei morți (cf. Rom. XIV, 9), cert este că în vestea a fost dusă către toți, și toți au luat cunoștință de ea.

Exegeza ortodoxă încă de la început, ținînd seamă de spiritul general al Evangheliei, a înțeles că aci este vorba de toate sufletele dreptilor și ale păcătoșilor, de la Adam pînă la venirea Domnului. Cu această interpretare sînt de acord în majoritatea lor și comentatorii neortodocși. Concepția Evangheliei însă despre drepti și deprelate nu se limitează numai la cei din Vechiul Testament, care au trăit conform voii lui Dumnezeu, sau Legii, ca patriarhii, profeții și alți drepti, adormiți cu nădejdea venirii lui Mesia-Hristos (Evr. XI, 13—40).

Mîntuitorul extinde sfera dreptății la dreptii din întreaga lume, deci și la cei dintre «neamuri», sau «păgîni», care deși n-au lege, din fire fac ale Legii (Rom. II

21. Sf. Chiril al Alexandriei, *De recta fide ad Theodostum*, P. G., LXXVI, 1165; A. Charue, *Prémère Epître de Pierre*, în Colecția, Les Epîtres catholiques. La Sainte Bible, texte latin, t. XIII. Traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique. Collection Louis Pirot, t. XII, Paris, 1938, p. 462 «Πνεῦμα lui Hristos este aci... și Divinitatea Sa și harul care pătrunde natura Sa omenească. Aplicarea mîntuirii începe îndată prin coborîrea lui Hristos la iad».

22. Sf. Atanasie cel Mare, *Sermo major de fide orthodoxa*, P. G., XXVI 1281 A, 24; U. Holzmeister, *op. cit.*, p. 299: «In Hristos σαρκῆ și πνεῦμα sînt opuse: cînd ca trupul și sufletul cînd, mai adesea ca natura umană și cea divină».

14; cp. Matei VIII, 10; Fapte X, 35). Aceștia, chiar dacă nu L-au cunoscut pe Dumnezeu cel adevărat și n-au auzit de Mesia, au realizat virtuțile naturale: credințioșia, dreptatea, cumpătarea, mila, curăția inimii etc. Despre sutașul păgîn din Capernaum de pildă, Mîntuitorul spune că «nici în Israel n-a aflat atîta credință» (Luca VII, 10), despre femeia hananeiancă: «o femeie, mare este credința ta, fie ție precum voiești» (Matei XV, 28); iar lui Corneliu alt sutaș păgîn, îngerul Domnului îi spune: «Rugăciunile și milosteniile tale s-au suit spre pomenire înaintea lui Dumnezeu» (Fapte X, 4). Toate acestea au format convingerea Apostolului Petru că: «Dumnezeu nu este părtinitor, ci, în tot neamul, cel ce se teme de El și face dreptate, este primit de El» (Fapte X, 34—35).

Pe linia acestei largi concepții creștine au mers unii Sfinți Părinți, care privesc activitatea lui Hristos la iad printre cei morți, ca fiind îndreptată, mai întii către Adam²³, prin care a intrat păcatul în lume, și către toți cei din Adam; cu prioritate patriarhii, profeții și dreptii Vechiului Testament; după care au fost vizați și toți dreptii dintre neamurile păgîne. Cunoștință de venirea și de opera Lui răscumprătoare au luat acolo toți morții din veac, drepti și păcătoși, dar n-au putut beneficia toți de ea, ci numai dreptii după Lege.

Hristos coborînd la «iad» a făcut cunoscută vestea cea bună tuturor morților, inclusiv celor din vremea potopului oricare le-ar fi fost folosul sau nefolosul ei.

Apostolul Petru amintind generația potopului a avut, probabil, în vedere această largă concepție, după care au putut fi mîntuiți și unii dintre aceia, ale căror sentimente s-au putut schimba «în extremis» și pe care apa potopului i-ar fi pedepsit și purificat, totodată²⁴.

Deja, Răscumprătorul, «Sfîntul lui Israel», grăind prin proorocul Isaia, «a zis celor robiți: «Ieșiți!» și celor din întuneric (necunoștinței): «Veniți la lumină!» (descoperiți-vă), (Isaia XLIX, 7, 9); sau, «să propovăduiesc celor robiți slobozire», și celor prinși, în războaie, libertate» (Isaia LXI, 1); sau: «să scot din temniță pe cei robiți, și din adîncul închisorii pe cei ce locuiesc în întuneric» (Isaia XLII, 7).

23. Sf. Epifaniu, *Adversus Haereses I*, 3, *Haer*, 46, P. G., XLI, 844 BC: «Noi credem că Sfîntul Adam părintele nostru este între cei vii pentru care a venit Hristos și pentru noi toți urmașii lui; a celor care L-au cunoscut odinioară și nu s-au abătut de la Dumnezeirea Lui, dar erau ținuți în iad captivi, din pricina păcatelor, El a venit ca să le dea iertare; celor din lume prin pocăință; iar celor din iad prin milă și pentru mîntuire».

Biserica preamărește din început această operă a lui Hristos, prin Svetilna de Paști, cîntînd astfel: «Cu trupul adormind ca un muritor, Împărate și Doamne, a treia zi ai înviat, pe Adam din stricăciune ridicînd. Și moartea pierzînd-o, Paștile nestricăciunii lumii de mîntuire». Această cîntare sintetizează învățătura Bisericii privind rolul activității Mîntuitorului Hristos la iad.

Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă, București, 1922, p. 60 și noua ediție 1942, p. 22, în răspunsul la întrebarea XLIX spune: că Hristos coborînd la iad a mîntuit sufletele strămoșilor (Adam și Eva).

24. Între aceștia: L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée, d'après Vulgate et les textes originaux*, t. VIII, Paris, 1925, p. 683: «Nu e nimic neverosimil ca mulți din acești necredincioși să se fi convertit înainte de a pieri în apele potopului». Dr. Max Meinertz — Dr. W. Vrede, *op. cit.*, p. 109: «Între sufletele cărora le-a vestit Hristos în anticamera iadului, eliberarea, se găseau și acei care în zilele potopului au păcătuit, conștinđ pe îndurarea lui Dumnezeu... Totuși, aceștia în ultimul timp s-au întors la Dumnezeu în valurile apelor și au ajuns după moarte în locul de curățire, în anticamera iadului». A. Charue, *op. cit.*, p. 464: «Procesul convertirii lor nu e arătat, dar se poate crede că surprinși de potop, un însemnat număr din acești necredincioși au avut timpul a se reculege și a se pocăi în clipa morții». C. Spicq, *op. cit.*, p. 139: «Sentimentele lor s-au putut modifica în extremis și că apa (potopului) i-ar fi pedepsit și totodată i-ar fi și purificat (cf. R. Le Déaut, *Liturgie juive et Nouveau Testament*, Rome, 1965, p. 65, 69) indicat la C. Spicq, *op. cit.*, p. 139).

Clement Alexandrinul îl cuiește că: «Cei din legături (cei robiți) ar fi iudei; iar «cei din întuneric» (al neștiinței) sînt păgînii care au cultul idololatriei. Căci celor care erau drepti după Lege le lipsea credința. De aceea, cînd îi vindeca pe aceia le zicea: «credința ta te-a mîntuit» (Matei IX, 22). Acestora însă, care erau drepti din filozofie, le erau necesare spre învățătură nu numai credința cea în Hristos, ci și experiența idololatriei. Căci îndată după descoperirea adevărului, ei s-au pocăit pentru faptele dinainte. De aceea a binevestit Domnul (Hristos) și celor din iad... Apostolii au evanghelizat și ei, acolo ca și aici, pe iudei și pe păgînii apti de convertire»²⁵.

Cu toate acestea, în orice sens ar fi înțeleasă vestea dusă celor din «iad», nu se poate susține că Mîntuitorul a dus acest mesaj numai la cei drepti, din Lege sau din filozofie, sau chiar și la cei pocăiți în clipa cînd îi cuprindeau valurile apelor potopului, cum s-a mîntuit și fiiharul de pe cruce, în ultimul moment. Ci, așa cum a făcut-o și pe pămînt, Hristos a dus binevestirea biruinței asupra morții și a diavolului, către toți morții — de la Adam și pînă atunci, evrei și păgîni, drepti și păcătoși, deși nu toți au beneficiat, ca și pe pămînt de izbăvirea adusă de El²⁶.

3. În ce a constat mesajul lui Hristos la iad și în ce scop a mers El acolo? — Termenul prin care Apostolul Petru exprimă acest mesaj este *κηρύσσειν*, care are aici sensul lui *ἀναγγελλίειν* «a binevesti». Dar, precum se știe, Evanghelia nu exprimă numai anunțarea unei vești bune, dar și vești ca: dărîmarea Ierusalimului și cea a sfîrșitului lumii, sau a înfricoșătoarei judecăți. De asemenea, ea arată și proclamarea lui Hristos ca Împărat biruitor asupra păcatului, morții și diavolului, Care vine să dezlege pe cei «legați de satana» (Luca XIII, 16) și să slobozească pe cei robiți de moarte²⁷ (Ioan XI, 25; Evr. II, 15).

După diferitele nuanțe de sens ce poate exprima «kirysin» prin veștile, sau mesajul respectiv, diferă și părerile asupra activității lui Hristos la «iad». Unii, luînd verbul în sensul de a predica, susțin că este vorba de evanghelizare, cu scopul de a converti; și în acest caz, firește, acțiunea nu se adresează către cei drepti, ci către cei păcătoși. Căci după părerea celor ce susțin aceasta, păcătoșii — oricare ar fi ei — ar putea face în iad acte de credință și de pocăință, fie din convingere, fie din teamă, și deci ar putea fi mîntuiți și ei. Dar și aici părerile se deosebesc, după cum unii privesc faptul în aspectul obiectiv — redus doar la enunțarea mesajului universal; iar alții în aspectul subiectiv, prin răspunsul dat vestirii aduse.

Privind mesajul Evangheliei în aspectul obiectiv, unii susțin că este posibilă mîntuirea tuturor păcătoșilor; adică restabilirea tuturor lucrurilor și stărilor în situația avută înainte de cădere, numită și «apocatastaza» (*ἀποκαταστασις τῶν πάντων*), (Fapte II, 21), părere susținută de Origen și de alții de după el²⁸.

25. Clement Alexandrinul, *Stromata VI*, v1, P. G., IX, 265 AB. Susțin de asemenea predica Domnului către toți morții — de după crearea lumii —: Sf. Irineu, Sf. Ipolit, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Chiril al Alexandriei și Sf. Ioan Damaschin (vezi la C. Spicq, *op. cit.*, p. 138).

26. *Invățătura de credință creștină ortodoxă...*, p. 110; «Desigur că Iisus coborînd la iad a făcut cunoscut tuturor celor de acolo biruința Sa asupra păcatului și a morții; deci, nu numai celor ce se folosesc de ea pentru că au crezut cit au fost pe pămînt, ci și celor ce nu se folosesc de ea din pricină că n-au crezut în venirea Lui».

27. J. Chaine, *op. cit.*, col. 420, arată că cele două verbe sînt întrebunțate: «uneori în sensul unui apel la convertire; adesea el înseamnă mesajul evanghelic pe care ascultătorii îl acceptă sau îl resping. Dar ele pot însemna de asemenea că Hristos merge să anunțe vestea bună a dezrobirii. Acesta e sensul reținut de Biserică».

28. Așa: Origen, Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Efrem Sirul, Sf. Grigorie de Nisa, J. Hastings, R. Knopf, etc.

Unii, împărtășind ideea evanghelizării, consideră că se mântuiesc numai cei ce au crezut și acolo, ca și aici²⁹, în urma propovăduirii.

Cei mai mulți comentatori însă explică verbul în sensul de «proclamare a mîntuirii», sau de «eliberare din iad» a «tuturor dreptilor»³⁰, de la Adam și pînă atunci aplicîndu-li-se «retroactiv» efectele mîntuirii.

Există și exegeți — îndeosebi protestanți — care înțeleg verbul «kirysin» tot în sensul de proclamare, dar la osîndă veșnică; fie a celor păcătoși³¹; fie a îngerilor căzuți, cărora Hristos le-a pronunțat această sentință după înălțarea Sa la cer³². Această părere nici nu poate fi luată în considerare, deoarece textul nu vorbește de îngerii căzuți, ci de sufletele celor morți, între care se aflau și cei care au pierit în apele potopului, contemporanii lui Noe.

Cît despre cealaltă opinie, a osindei veșnice pronunțată asupra sufletelor din iad, părere care constituie o denaturare a Evangheliei,³³ aceasta limitează îndurarea lui Dumnezeu numai la această viață, neținînd seama că El poate ierta păcatele și în acest veac și în cel viitor, adică în perioada dintre moarte — căreia îi urmează judecata particulară a sufletului (cf. Luca XVI, 22—31; Evrei IX 27) — și sfîrșitul lumii, cînd va avea loc judecata generală (Matei XXV, 31—46; II Petru II, 4—9). Pînă la acest moment al judecării de apoi, Biserica se roagă pentru cei răposați, pomenindu-i la sfințele liturghii — după rînduiala Sfinților Apostoli —, iar rudeniile fac milostenii și pomeniri (parastase) pentru ei. Și datorită acestora, după învătătura ortodoxă, starea celor care au murit cu păcate neispășite (nepocăiți) și au fost osîndiți se poate schimba în bine³⁴. Căci păcatele care pot fi iertate aici, pot fi iertate și în viața de dincolo. Numai «păcatele împotriva Duhului Sfînt nu pot fi iertate nici în veacul de acum, nici în cel ce va să fie» (Matei XII, 32).

Mai există o «exegeză curioasă», după care Hristos, coborînd în regiunile «cele mai de jos ale pămîntului», a redus la neputință pe diavolul care deținea imperiul morții³⁵.

Rămîn, deci, de cercetat numai primele feluri de interpretare. Cel dintîi, dintre cei care susțin apocatastaza, sau eliberarea tuturor păcătoșilor, din iad — considerînd posibilă evanghelizarea și prin ea convertirea tuturor celor osîndiți — este Origen. Din părerea lui Origen că «Mîntuitorul mergînd la iad a convertit toate sufletele de acolo»³⁶, a luat naștere teoria *apocatastazei*. Această teză a

29. Așa : Clement Alexandrinul, Sf. Atanasie, Sf. Grigorie de Nazianz, și Sf. Chiril al Ierusalimului.

30. Vorbesc de eliberarea dreptilor : Sfinții : Justin, Epifaniu, Irineu, Atanasie, Chiril al Ierusalimului, Ioan Gură de Aur, Proclu al Constantinopolului, Chiril al Alexandriei, Ioan Damaschin, Sf. Maxim Mărturisitorul și după el Ecumenius, Teofilact și mai toți comentatorii romano-catolici. C. Spicq, *op. cit.*, p. 138 : «Eliberarea dreptilor este singura accepțiune valabilă».

31. Susțin predica de condamnare : Angelus, Paulutius, și Lorinus (romano-catolici) ; iar între protestanți : Calov, Aretius, Keil, Schtt, Kühl, Gschwind, Frings, Hundhausen, Atzberger, K. Rösch, etc. (îndicați la U. Holzmeister, *op. cit.*, p. 316).

32. Așa : Gschwind, Gunkel, Hauck, Knopf și Harnack, etc. (îndicați la U. Holzmeister, *op. cit.*, p. 317 ; și R. Knopf, *op. cit.*, p. 150).

33. F. W. Farrar, *Primele zile...*, I, p. 306—307.

34. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IV la Filipeni*, P. G., LXII, 212 (și în traducere de Arhim. Th. Athanasie, București, 1903, p. 37—38) ; vezi și «Cartea de învățătură creștină ortodoxă», p. 171.

35. Cf. G. B. Caird, *The Descent of Christ*, în F. L. Cross, *Studia Evangelica* II, Berlin, 1964, p. 535—545 (citat la C. Spicq, *op. cit.*, p. 137).

36. Origen, *Contra Celsum* II, P. G., XI, 86 AC ; Grigorie de Nisa, *Oratio Catehetica Magna*, cap. XXVI, P. G., XLV, 69 (și în traducere de D. Cristescu și N. Barbu, București, 1947, p. 81), pare a susține *apocatastaza*, cînd spune : «Dumnezeu (Logosul intrupat) liberînd

fost însă condamnată ca erezie la Sinodul al V-lea Ecumenic³⁷ din Constantinopol (553).

Fără a susține teoria lui Origen, Sfântul Chiril al Alexandriei³⁸ și Sfântul Efreem Sirul³⁹ au afirmat în figuri retorice că Hristos a eliberat pe toți cei din iad, lăsînd acolo numai pe diavolul.

Teza origenistă a fost însușită, în parte, și, susținută apoi de o seamă de eretici ca Marcion;⁴⁰ și recent, de unii protestanți⁴¹.

Cei mai mulți exegeți și teologi susțin activitatea de vestire a mîntuirii și a biruinții Domnului asupra morții, a diavolului și a iadului. Dar eliberarea celor din iad este numai parțială, în funcție de credința și de nădejdea în care au adormit. Izbăvirea acestora este — după ei — un act de îndurare a Mîntuitorului, care ține seama și de felul cum și-au dus, cei cărora se adresează, viața pe pămînt. E vorba firește, în primul rînd de patriarhii, profeții și dreptii Vechiului Testament și apoi de alți drepti, sau miluiți.

Între aceștia, Sfântul Ignatie afirmă că: «Hristos mergînd la iad i-a sculat din morți pe proorocii care-L așteptau ca Învățător și Căruia Îi erau ucenici cu duhul»⁴². Herma vorbește de cei «care adormiseră în dreptate și în mare curăție, dar nu aveau pecetea (botezului) pe care le-au dat-o Hristos și Apostolii»⁴³. Sfântul Justin Martirul afirmă că: «Cei care nu s-au pocăit înainte de moarte nu se pot mîntui întru nimic»⁴⁴. Iar Clement Alexandrinul susținînd eliberarea dreptilor — atît dintre iudei, cît și dintre păgîni⁴⁵ afirmă că: «Sufletele neascultătoare (păcătoșii) aflate în iad, au auzit glasul lui Hristos, dar n-au putut vedea fața Lui»⁴⁶.

și pe om de rău, a vindecat chiar și pe născocitorul răului». De asemenea, în *Christus resurrectione* Oratio, P. G., XLVI, 609—610 A) vorbește chiar de răscurpărarea diavolului.

37. H. Andrușoș, *Dogmatica Bisericii ortodoxe răsăritene*, traducere de Dr. D. Stăniloale, Sibiu, 1930, p. 440: «Biserica a condamnat opinia origenistă că sufletul se dezvoltă și se curățește după moarte de păcat și că toți (oamenii) se vor întoarce la Dumnezeu, chiar și diavolii.

38. Sf. Grigorie de Nazianz (*Oratio* XL, 36, P. G. XXXVI, 412 AB) amintește, dar nu susține apocatastaza.

Sf. Chiril al Alexandriei, *Omilia VII Pascalis*, P. G., LXXVII, 552 A: «Hristos a prădat iadul eliberînd pe cei din el; și, lăsîndu-l gol, a reținut acolo numai pe diavolul... croind astfel din nou firul calea învierii din morți». De asemenea (*Adversus Nestorianum*, P. G., LXXVII, col. 236) spune: «Hristos a golit iadul ca Dumnezeu și a scos din legături pe cei din el.

39. Sf. Efreem Sirul, *Carmina Nisibina* 59, 8 (citat la U. Holzmeister, *op. cit.*, p. 325): «Gheena va fi goliță și tu, diavole, vei rămîne singur în ea cu slugile tale».

40. Marcion afirmă de asemenea că: «Toți păcătoșii au fost scoși din întunericii iadului la lumină...» (citată la U. Holzmeister, *op. cit.*, p. 324 și 327).

41. J. Hastings, *op. cit.*, p. 328—330: «Moartea eliberatoare a lui Hristos i-a deschis o nouă sferă a operei de răscurpărare. El merge pentru mîngîierea și sprijinirea duhurilor celor care au trăit și au murit păcătoși în zilele lui Noe. El vrea să vindece acum nebulina lor, să-i elibereze din robia corupției, să-i restabilească în libertatea de fii ai lui Dumnezeu... El ține cheia cu care eliberează pe toți cei din iad... El a predicat Evanghelia celor morți și a adus biruința în închisoarea iadului, fraților Lui ruinați. Cine ar îndrăzni să nege nădejdea mîntuirii universale adusă de El?» — R. Knopf, *op. cit.*, p. 170 susține de asemenea apocatastaza, parțială, privind izbăvirea tuturor păcătoșilor, nu și a diavolului.

42. Sf. Ignatie, *Epistola către Magnezieni*, Patres Apostolici, P. G., V. 969 (și în trad. cit. vol. II, p. 16).

43. *Păstorul lui Herma, Asemănarea IX, 16*, în Patres Apostolici, P. G. II, 995—996 (și în trad. cit., vol. II, p. 157).

44. Sf. Justin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon*, P. G., VI, 577 (și în traducere de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, București, 1941, p. 109).

45. Clement Alexandrinul, *Stromata* VI, vi, P. G., 268—269 B.

46. Idem, *Hypotyposes, Fragmenta adumbrationes in primam Epistolam S. Petri*, P. G., IX, 731 B; Origen, *Contra-Celsus* II, 43, P. G., XI, 864 C—865 A atenuază, sau rectifică oare-

Alții vorbesc de intrarea triumfală a Împăratului Hristos la iad și de strigătul disperat al morții neputincioase, a iadului și a diavolului, la eliberarea dreptilor. Astfel, Sfântul Atanasie cel Mare spune: «Cine este Acesta care coboară din cer și răstignit fiind nu este biruit de mine, moartea? Cine este Acesta care dezleagă legăturile celor robiți de mine? Cine-i Acesta care prin moartea Sa mă distruge pe mine, moartea?»⁴⁷.

Sfântul Chiril al Ierusalimului explică spaima morții și a diavolului astfel: «Moartea s-a spăimântat când a văzut că se coboară în iad un străin, pe Care nu-L pot ține lanțurile de acolo (Fapte II, 24). Din care pricină portari ai iadului v-ați spăimântat când L-ați văzut? Ce frică neobișnuită v-a cuprins? Moartea a fugit, iar fuga îi vădea teama. Alergau sfinții preoți, Moise legiuitorul, Avraam, Isac și Iacob, David și Samuil, Isaia și Ioan Botezătorul... Au fost răscumpărați toți dreptii pe care-i înghițise moartea, căci trebuia ca Împăratul propovăduit să fie Răscumpărătorul bunilor propovăduitori. Apoi fiecare dintre cei dreți spunea: «Unde-ți este moarte biruința? Unde-ți este iadule boldul?» (Osea XIII, 14; I Cor. XV, 53). Căci Biruitoorul ne-a răscumpărat»⁴⁸.

Sfântul Grigorie de Nazianz (Teologul) vorbește de o îndoită economie a coboririi Domnului la iad (a zdrobirii iadului și a eliberării dreptilor) și se întreabă: «Arătându-se Hristos acolo îi mîntuiește pe toți, pur și simplu sau și acolo îi eliberează numai pe cei ce cred?»⁴⁹.

Iar Sfântul Epifaniu afirmă: «Hristos a pus pentru cei vii pocăința ca condiție a iertării lor; dar celor care erau în iad le-a acordat iertarea prin milă și pentru mîntuire»⁵⁰.

Sfântul Ioan Gură de Aur combate, indirect, ideea evanghelizării și a convertirii morților. Păstrînd termenul de «predicare», el ia cuvîntul în înțelesul de proclamare a mîntuirii celor dreți — evrei și păgîni —, fără chemare la convertire, deoarece «timpul mîntuirii este viața prezentă; iar după moarte este judecata și osînda». Și continuînd ideea despre rostul coboririi Domnului la iad, explică: «Tirania morții a fost înlăturată prin trupul lui Hristos, care a devenit nemuritor. De altfel, aceasta arată numai că puterea morții a fost distrusă, dar nu că au fost iertate păcatele (tuturor) celor ce au murit înainte de venirea Domnului. Dacă interpretarea aceasta n-ar fi justă și dacă Mîntuitorul, prin coborîrea la iad ar fi scăpat de gheenă pe toți păcătoșii dinainte de venirea Sa, pentru ce atunci spune Domnul: «Mai ușor va fi pămîntului Sodomei și Gomorei în ziua judecății» (Matei X, 15)? Prin aceste cuvinte Domnul a spus că vor fi pedepsiți și locuitorii Sodomei și Gomorei mai ușor,

cum ideea de apocatastază, spunînd: «Hristos, coborînd la iad, a convertit la Sine dintre sufletele păcătoșilor de acolo, pe cele ce au voit, sau pe cele ce le-a văzut dispuse favorabil, pentru motive pe care El le știa»; Idem, în *Omilia XVI Selecta in Genesim*, P. G., XII, 245 B, spune că cuvintele adresate tilharului pe cruce, s-au spus și tuturor sfinților din iad.

47. Sf. Atanasie cel Mare, *De Virginitate* 16, P. G., XXVI, 272 AB.

48. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza XIV*, 19, P. G., XXXIII, 848 C (în traducere de Pr. D. Fecloru, București, 1945, vol. II, p. 71—73).

Sf. Ioan Gură de Aur, în *Cuvîntul*, care se citește în noaptea *Invierii*, grăiește: «Nimeni să nu se teamă de moarte că ne-a izbăvit pe noi moartea Mîntuitorului... Stînsu-o-au pre dînsa Cela ce a fost ținut de aceea, Prădat-a iadul Cela ce s-a pogorit la iad... Iadul s-a amărit... că s-a surpat; s-a amărit că s-a legat. A luat trup și de Dumnezeu s-a lovit... Sculatu-s-a Hristos și tu te-ai surpat (iadule). Sculatu-s-a Hristos și au căzut dracii... și se bucură îngerii...».

49. Sf. Grigorie de Nazianz (Teologul), *Oratio XLV In Sanctum Pascha*, P. G., XXXVI, 657; «Dacă coboară El la iad, coboară și tu cu El. Cunoaște și tainele lui Hristos de acolo, cunoaște și care este iconomia îndoitei Lui coborîri, care este pricina ei».

50. Sf. Epifaniu, *Contra Haereses*, XVII, 4, P. G., XLI, 368—369.

dar tot vor fi pedepsiți. Au primit și pe pământ cea mai grozavă pedeapsă, dar nu vor scăpa nici de pedeapsa din cealaltă lume; cu atât mai mult cei dinainte de venirea Domnului care n-au suferit nici o pedeapsă pe lumea aceasta»⁵¹.

Sfântul Ioan Gură de Aur zice: «...sînt de admirat macabeii, pentru că au îndurat acele suferințe pentru păzirea Legii...»⁵².

Sfântul Maxim Mărturisitorul, ca de fapt mulți alții⁵³, consideră posibilă credința unora în iad⁵⁴.

Sfântul Proclu al Constantinopolului preamărește — într-un stil retoric și plin de metafore — biruința Împăratului Hristos la iad, zdrobind încuietorile lui și eliberînd pe cei din iad, începînd cu tilharul, cu Adam, Abel și cu ceilalți dreپți⁵⁵.

Sfântul Chiril al Alexandriei explică astfel: «Hristos, mergînd cu sufletul la iad, a convorbit ca suflet cu sufletele; pe Care portarii iadului văzîndu-L s-au spăimîntat și porțile de aramă s-au sfărîmat și încuietorile de fier s-au rupt. Și Unul-Născut a strigat cu putere sufletelor care sufereau deopotrivă... «ieșiți» ...Adică le-a vestit și celor din iad, ca să-i slobozească pe aceia cîți ar fi crezut, dacă El s-ar fi întrupat mai înainte și ar fi trăit în vremea vieții lor»⁵⁶.

În continuare, el lămurește pentru ce n-au fost izbăviți toți cei din iad, ci numai o parte: «Deci, precum prin venirea Sa în trup Hristos a vorbit cu cei de pe pământ și cei ce au crezut s-au folosit, tot astfel și prin coborîrea la iad, El a slobozit din legăturile morții numai pe cei ce L-ar fi cunoscut și ar fi crezut în El. Căci sufletele care au trăit în idolatrie și în neîngăduite desfrîuri, ca și cum ar fi fost orbite de poftele lor trupesti, nu puteau privi spre strălucirea arătării Lui. De aceea nu puteau să recunoască în chip real pe Cel care i-a eliberat pe toți (cei dreپți) și Care a propovăduit acolo tuturor, cu iubirea de oameni, dar arătînd și dreptatea. Încît cei care s-au depărtat de acest fel de binefacere să se poată acuza ei înșiși că au părăsit pe Ziditorul și Dumnezeuul tuturor și au slujit demonilor urîtori de oameni, petrecîndu-și viața după voia lor»⁵⁷.

După Sfântul Ioan Damaschin: «Hristos se coboară la iad, cu sufletul...»⁵⁸.

51. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXVI la Matet*, P. G., LVII, 416, 3.

52. *Ibidem*, col. 417, 3—4.

53. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Thalastum*, P. G., XC, 284 (și în traducere de Prot. stavr. Dr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia, Răspunsuri către Talasie*, vol. III, Sibiu, 1948, p. 38).

54. *Ibidem*, col. 640, (în trad. cit., p. 344, 348).

55. Sf. Proclu al Constantinopolului, *In Dominicam passionem, In Sancta et magna Parasceva*, P. G., LXXV, 784 (citat la Pr. D. Stăniloae, *Legătura interioară dintre moartea și învierea Domnului*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 5—6, p. 276 : «Astăzi iadul din neștiință a înghițit veninul... Astăzi moartea a primit pe mortul pururea viu. Astăzi s-au dezlegat lanțurile pe care le-a făurit șarpele în raI. Astăzi s-au slobozit robii cei din veac. Astăzi tilharul a pătruns în raiul păzit de 5500 ani de sabia inflăcărată. Astăzi lumina în întuneric luminează și a golit toată vistieria morții. Astăzi s-a săvîrșit intrarea cea nouă a Împăratului în închisoare. Astăzi «a sfărîmat porțile de aramă și a frînt încuietorile cele de fier». Cel ce a fost înghițit ca un simplu mort și a jefuit iadul ca Dumnezeu Cuvîntul. Astăzi Hristos piatra unghiulară a clătînat temelia strămoșească a morții, a smuls pe Adam, a izbăvit pe Abel și a surpat toată clădirea iadului. Astăzi și cei care plîngeau înainte, pe care moartea îi înghițise, biruindu-i, strigă cu mare glas : «Unde-ți este moarte biruința ta ? Unde-ți este iadule boldul ?» — Vezi și H. Quillet, *op. cit.*, p. 605.

56. Sf. Chiril al Alexandriei, *Fragmenta in Epistolam I B. Petri*, P. G., LXXIV, 1013 ; *Idem, Omilia III Pascalis*, P. G., LXXVII, 449 B.

57. *Idem, Fragmenta...*, col. 1013 ; *Idem, Omilia X Pascalis*, P. G., LXXVII, 605 D : «Ducînd cuvîntul credinței la iad, Hristos a extins harul Său la întreaga fire».

58. Sf. Ioan Damaschin, *De fide ortodoxa*, P. G., XCIV, 1101 (în traducere de D. Fecioru, *Dogmatica*, București, p. 231).

De altfel, după răspunsul Mântuitorului pus în gura lui Avraam, răspuns dat de acesta bogatului nemilostiv care se chinuia în văpaia iadului (Luca XVI, 24—31) reiese clar că cei nedrepti, hrăpăreți (Ioan XII, 6), lipsiți de milă și disprețuitori ai credinței, aici, nu pot fi miluiți și nu pot beneficia de binefacerile mesajului mântuirii.

Amonius din Alexandria demonstrează același lucru prin răspunsurile date unui oarecare retor, Cezarius, cu privire la soarta celor osindiți, în iad și a lui Iuda-vânzătorul lui Hristos, Învățătorul său. El spune că, după coborîrea lui Hristos la iad, au fost dezlegate de acolo toate sufletele, deși dezlegarea n-a însemnat eliberarea tuturor, ci numai a dreptilor. — «Chiar și pe Iuda (l-a dezlegat)» întrebă retorul. — Desigur — răspunde Amonius! Căci fiind de față Împăratul a toate (Hristos) nu mai era nimic pe care tiranul — el însuși subjugat — adică moartea, să-l poată ține încă captiv».

În continuare, spunind că «propovăduirea» Lui la iad a folosit celor care au crezut, dar nu cunoscuseră pe Hristos în viață, nu tot așa însă s-a întâmplat cu Iuda. «Fiindcă Iuda nu numai că a fost învățat taina (mântuirii), învățînd și pe alții; ba, fiind invrednicit de puterea dată de Mântuitorul, alunga demoni și făcea tămăduiri (Luca X). Dar, apoi, prin voia liberă a hotărîrii sale, s-a abătut de la calea dreaptă a vieții. Și nici cînd a fost certat de Domnul nu s-a rușinat de reproș (Luca XXII, 48), ci a rămas în intenția sa (de a-L vinde). De aceea Iuda n-a atribuit nimănui cauza căderii sale, ci lui însuși. Că nici după ce a văzut greșeala făcută nu s-a căit, ci s-a pedepsit singur, spînzurîndu-se, arătînd și prin aceasta pornirea lașă a sufletului său. El nu s-a mulțumit că a dat spreucidere pe Domnul Hristos, ci și pe sine însuși s-a distrus, neisprăvindu-și greșeala și făcînd favorabilă omuciderea prin sinucidere; căci știa că cel care se ucide pe sine se pedepsește ca și cel care ucide pe altul. Ci, sătul (terrorizat) fiind de judecata necruțătoare (a conștiinței) și nesuferind a fi numit trădător, a trebuit să se spînzure. Căci nu-i era necunoscut faptul că pocăința perseverentă înduplecă pe Dumnezeu dar a disprețuit aceasta»⁵⁹.

În *Cuvîntarea din Simbăta cea Mare*, în care se oglindesc cugetările Sfinților Părinți, referitor la coborîrea Domnului la iad, Sfîntul Ioan Damaschin arată clar că a folosit această activitate, la iad. «După părerea mea — zice el — n-au avut de primit de la bunătatea Sa mîntuitoare decît acei care pe pămînt au dus o viață foarte curată, care au practicat modestia, cumpătarea și castitatea, fără ca totuși să fi primit lumina credinței. Pe aceia, Domnul, Care-și întinde peste toți Providența Sa, i-a atras la El; și, proiectînd asupra lor razele Sale divine, i-a prins în plasa Lui divină, determinîndu-i să creadă în El. Căci El cel milostiv nu putea îngădui, în ade-văr, ca ei să fi lucrat în zadar»⁶⁰.

Așadar, mesajul mîntuirii a fost adus la cunoștința tuturor celor din iad, dar nu toți s-au mîntuit, nu toți s-au folosit de el.

4. *În ce timp s-a produs această activitate?* — După relatarea Sfîntului Apostol Petru, această «misterioasă activitate» a lui Hristos la iad a avut loc îndată după moartea Sa. Adică în timpul celor trei zile și trei nopți, cît a stat cu trupul în mormînt, între răstignire și înviere (Matei XVI, 21). Despre acest timp a vorbit Mîntuito-

59. Amonius din Alexandria, *Fragmenta in primam S. Petri Epistolam*, P. G., LXXXV, 1608 BC—1609 B.

60. *Cuvîntarea din Simbăta cea Mare* (aflată în *Cazania* retipărită în 1911, după ediția lui Grigore Ieromonahul de la Rîmnicul-Vilcea. 1781) descrie atît de impresionant intrarea Mîntuitorului la iad și activitatea Lui acolo. Mai întîl se amintește de jalea Maicii Domnului pentru Fiul ei răstignit și îngropat; apoi intrarea Lui împărătească și triumfală la iad, îmbrăcat în lumină, pășind acolo în cîntările de biruință ale Arhanghelilor și Îngerilor care-L

rul, zicînd: «Precum Iona a fost în pîntecele chitului trei zile și trei nopți, așa va fi și Fiul Omului în inima pămîntului, trei zile și trei nopți» (Matei XII, 40).

Pe temeiul acestui text și a celor arătate de Sfîntul Petru, comentatorii ortodocși, romano-catolici și majoritatea celorlalți, sînt de acord în a recunoaște că timpul acestei activități pîrinte cei morți a fost cel dintre moartea și învierea lui Hristos. «În cele trei zile și trei nopți (cît trupul l-a stat în mormînt) Hristos n-a rămas nemișcat și nici fără să lucreze ceva, ci a coborît în iad, pentru iconomia privitoare la înviere și să plinească toate cele cu privire la El»⁶¹.

Sînt însă și unii comentatori și critici, amintiți mai înainte, care susțin: unii, că Apostolul face aluzie la alți «vestitori», ca Enoh sau Noe; iar alții, că vestea — respectiv sentința de condamnare — a fost pronunțată către sufletele din iad⁶², sau către îngerii căzuți⁶³. În primul caz deci, timpul este cel din vremea lui Enoh sau Noe, iar auditorii, contemporanii lor; iar în al doilea caz, Hristos ar rosti sentința față de îngerii căzuți, și timpul ar fi după înălțarea Lui la cer.

În fine, alții, interpretînd spiritual acest text din Epistola lui Petru, consideră că timpul este cel al propovăduirii Apostolilor și al Bisericii, către oamenii care trăiesc în păcate. Acești interpreți consideră trupul omenesc ca o «închisoare» a sufletului; și că auditorii sînt oamenii vii, nu morții. În acest caz, auditorii, sau «duhurile din închisoare» sînt, sau oameni din timpul lui Enoh și Noe — cum s-a spus — sau «generația Apostolilor, nespusă predicii lor în duh»⁶⁴. Toate aceste opinii sau teorii sînt departe de ideea textului, după care timpul sînt cele trei zile și trei nopți de activitate a Domnului Hristos la iad, unde a vestit duhurilor sau sufletelor celor morți.

5. *În ce loc se petrece această activitate?* — Cea mai grea problemă este aceea a stabilirii locului acestei activități către sufletele morților. Este el un loc legat de timp și spațiu, sau este doar o localizare și «o stare» a sufletelor? Sau este și una și alta? Sfîntul Apostol Petru numește acest loc cu termenul general de «închisoare» (φυλακή). El evită cu grijă cuvintele «iad» și «rai»⁶⁵, ceea ce pare surprinzător. Se

însoțeau. Acolo dreptii s-au luminat și s-au bucurat că le-a venit eliberarea; dar moartea, iadul și diavolii s-au cutremurat și s-au tînguit amar, fiindcă au fost zdrobite legăturile și puterea lor și li s-a luat prada, scoînd de acolo pe cei drepti.

Teodoret al Cirului, *Comentariu la Psalmi*, P. G., LXXX, 964 vorbește de coborîrea Domnului la iad pentru eliberarea dreptilor.

Ecumenius, *op. cit.*, col. 556—557 și Teofilact, *op. cit.*, col. 1232: «Mîntuirea nu este la întîmplare; căci deși Hristos a venit pentru toți oamenii, totuși, nu toți se mîntuiesc, ci numai cei care vor crede. Fiindcă de fapt mîntuirea este și lucrarea liberei voințe a fiecăruia... De aceea și iconomia divină prin coborîrea Domnului la iad a urmărit să mîntuiască de acolo, numai pe cei care duseră o viață curată, morală, în timpul vieții lor».

61. Sf. Vasile cel Mare, *Comentariu la Psalmi*, P. G., XXIX, 400 (în traducere de Pr. Dr. Ol. N. Căciulă, București, 1939, p. 223); Prot. Dr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 315: «Iisus Hristos a lăsat trupul Său să zacă în mormînt trei zile și în acest timp s-a coborît cu sufletul la iad». *Ibidem*: «Dacă printre oamenii de pe pămînt a stat trei zeci, respectiv și trei de ani, lăsînd o urmă însemnată în memoria lor istorică, trebuia să stea și printre cei ce n-au apucat să-L cunoască, în istorie, măcar trei zile, pentru ca din amintirea acestei bucurii să se alimenteze pînă la judecata din urmă».

62. Susținătorii acestei opinii au fost indicați în nota nr. 31.

63. Adepții acestei teorii au fost indicați la nota nr. 32.

64. J. W. C. Wand, *op. cit.*, p. 11, indică această interpretare și pe susținătorii ei. Între ei e amintit și Luther, după a cărui părere: «morții dorm (în iad) pînă la ziua judecării și n-au timp să asculte predicii».

65. Cuvîntul παράδεισος (rai) se află numai de trei ori în Noul Testament, Luca XXIII, 43; II Cor. XII. 4 și Apoc. II, 7); iar ᾗδης (iad), de zece ori (Matei XI, 23; XVI, 18; Luca X, 15;

știe însă că prin alungarea primei perechi de oameni, din Eden, raiul a fost închis (Facere III, 24) și nu se putea vorbi de el înainte de venirea lui Hristos. Numai prin jertfa Lui, rupînd zapisul păcatului adamice, El a redeschis raiul, cînd a spus — pe cruce — îilharului pocăit: «Astăzi vei fi cu mine în rai» (Luca XXIII, 43).

Pînă la venirea lui Hristos la iad, deci, toți morții — drepti și păcătoși — de la Adam și pînă atunci, mergeau în același «loc» numit de Apostol «închisoare», dar pe care Sfinții Părinți îl numesc iad. În acest «loc» al împărăției morții, numit și «întunericul cel împărțit»⁶⁶, se aflau toate sufletele morților, ca într-o «închisoare subterană»⁶⁷. Întrucît raiul fusese închis, iar dreptii nu erau dezlegați de blestemul păcatului strămoșesc, se aflau și ei în această «închisoare subterană», cu diferite despărțituri (Luca XVI, 20—31), așa cum și în cer «în casa Tatălui sînt multe locașuri» (Ioan XIV, 2). Și abia după ce au primit ȋnarul Răscumpărării, au fost ei scoși prin învierea Domnului, din întunericul și din umbra morții și aduși la lumina și la fericirea raiului deschis⁶⁸.

Dar cu toate că și dreptii și păcătoșii se aflau în acea «închisoare» cu despărțituri, starea lor sufletească și suferința lor nu era la fel. Întunericul era același, nu și suferința lor. Dreptii aveau în inima lor pacea lăuntrică, sentimentul prezenței lui Dumnezeu în ei și nădejdea învierii (cf. Evr. XI, 35—40) și de aceea faptul odihnei lor în întuneric nu constituia o mare suferință.

După învierea Domnului raiul devine locul și starea dreptilor, iar iadul, exclusiv, locul și starea păcătoșilor. Prin urmare, «închisoarea» de care vorbește Apostolul Petru indică și o «localizare» dar și o «stare» și anume o «stare provizorie»⁶⁹. Se

XVI, 23 : Fapte II, 27, 31 și Apoc. I, 18 ; VI, 8 ; XX, 13—14). După Dr. V. Gheorghiu, *Evangheliă după Matei*, 1933, p. 800 : «Cuvîntul *ραπίδος* este de origine persană sau armeană și înseamnă grădina desfătată. În Biblie înseamnă : 1) grădina în care au locuit Adam și Eva înainte de cădere (Fac. II, 8 ș. u.) ; 2) locul unde petrec sufletele dreptilor (cf. Luca, XVI, 22) ; 3) Cerul, locul de fericire al celor drepti (II Cor. XII, 4 ; Apoc. II, 7).

66. Dr. Max Meinertz — Dr. W. Vrede, *op. cit.*, p. 108 vorbește de patru despărțituri ale acestei «închisori», numite «limbus»-uri ; 1) «limbus puerorum» sau locul unde se află sufletele pruncilor nebotezați ; 2) «limbus patrum» sau locul unde petrec sufletele dreptilor, numit și anticamera iadului ; 3) locul de curățire sau purgatoriu ; și iadul propriu-zis, unde se găsesc cei osîndiți.

67. J. Chaine, *op. cit.*, p. 431 : «Localizarea aparține limbajului fără a influența cu nimic dogma».

68. Prot. Dr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului...*, p. 315—316 : «Pînă la Hristos oricine murea se ducea la viața chinuită din iad, întrucît toți treceau pragul eternității cu spiritul desfigurat de păcat. Aceste trei zile de viață a lui Iisus cu sufletul despărțit de trup, formează începutul și condiția existenței fericite a sufletelor celor drepti în răstimpul de la moartea lor trupească și pînă la învierea lor cu trupurile». *Ibidem*, n. 2 : «Întrucît raiul încă nu exista cînd a murit Iisus, ci abia El l-a inaugurat, prin eliberarea celor din iad, se explică de ce învățătura Bisericii nu pomenește de rai, în legătură cu cele trei zile cît a stat Iisus cu trupul în mormînt».

Teologia dogmatică și simbolică, București, 1958, vol. II, p. 955 : «Raiul... există numai de la jertfa de pe Golgota încoace. El a fost inaugurat de Mîntuitorul după ce s-a coborît la iad și a eliberat de acolo sufletele dreptilor».

69. Hr. Andrușos, *op. cit.*, p. 435, vorbește de «o stare provizorie (*μείση κατάστασις*) a sufletelor după judecata particulară și pînă la judecata generală... Bucuria și durerea celor din starea provizorie variază după calitatea morală a fiecăruia. Cu toate acestea nu se poate determina precis în ce constă una sau alta. Dar, deși soarta celor ce mor e judecată definitiv, cu toate acestea sufletele nu-și primesc încă măsura deplină a răsplătii, sau a nerficirii pînă la judecata universală, cînd inundu-se cu trupurile înviate, vor obține fericirea sau pedeapsa întreagă». *Teologia dogmatică și simbolică...*, vol. II, p. 949 : «Cuvîntul rai are însemnare de loc și de stare : 1) în care se aflau primii oameni pînă la căderea în păcat (Facere

numește «stare provizorie» pentru că pe de o parte ea deținea și pe cei drepti; iar pe de altă parte, nici iadul păcătoșilor nu devine ceva definitiv decât după judecata de apoi⁷⁰. «Starea sufletească» a acestora în acea «închisoare», pentru ei se numește deja iad pentru că ei sînt în mari chinuri (Luca XVI, 20—31) și în această stare de provizorat. «Raiul», ca și «iadul», este un loc în sensul că sufletele de dincolo nu sînt omniprezente⁷¹, dar nici limitate la un anumit timp și spațiu, fiind nemuritoare și nemateriale.

Sfîntul Macarie Egipteanul lămurește starea sufletească a unora și a celorlalți, astfel: «Precum împărăția întunericului și păcatul stau ascunse în suflet pînă în ziua învierii, cînd chiar și trupul celor păcătoși este învăluit în întunericul ce stă încă ascuns în suflet, tot așa și împărăția luminii și chipul ceresc care este Iisus Hristos luminează în chip tainic sufletul și strălucește (stăpînește) în sufletul celor sfinți»⁷².

Ca «stare sufletească», atît raiul cît și iadul sînt determinate deci de atitudinea fiecăruia față de Dumnezeu și față de aproapele, respectiv de credință, nădejde, faptele de iubire și de suferințe pentru Hristos. În acest sens dar, se spune: «Cei buni au raiul în inima lor încă aici pe pămînt și-l duc cu ei dincolo; iar cei răi au aici pe pămînt iadul, în ei, și cu el pleacă dincolo. Cei buni, cei ce trăiesc în comuniune cu Dumnezeu, aici, în comuniune și în fericire vor trăi și dincolo; pe cînd cei ce urăsc pe Dumnezeu și trăiesc departe de El, aici pe pămînt, departe vor trăi și dincolo de mormînt»⁷³.

Este clar, deci, că sufletele dreptilor deși se aflau în «întunericul cel împărțit», nu se chinuiau în aceeași «văpaie» a iadului ca cei păcătoși (Luca XVI, 23—24), pentru că ei aveau pe Dumnezeu în inima lor și muriseră în credință și în nădejdea învierii (Evr. XI, 19, 35). Ca atare aveau pacea și odihna, dar le lipsea lumina Răscumpărării și eliberarea aduse de Hristos. Deși nu poate fi vorba de un anumit loc, ci de o «localizare», totuși se spune că: «Sufletele dreptilor petrec într-un loc mai bun, iar cele ale păcătoșilor (rele) petrec într-un loc mai rău, așteptînd timpul judecării»⁷⁴.

Pentru o mai bună înțelegere a acestei idei, apelăm la explicația dată de Sfîntul Vasile cel Mare la Psalmul XXIII, 23, unde spune: «Glasul Domnului va despărți natura focului spiritual, precum a despărțit para focului în care au fost aruncați cei trei tineri din Babilon. Tot astfel socot că și focul care este pregătit spre osînda diavolului și a îngerilor lui (Matei XXV, 41), la glasul lui Dumnezeu se desparte. În foc sînt două puteri: una arzătoare, iar alta luminoasă. Glasul Domnului face ca

II, 8; III, 23); 2) în care se află sufletele dreptilor de la judecata particulară, pînă la judecata universală (Luca XXIII, 43); și 3) în care se vor afla dreptii înviați și cu trupul la judecata universală în veșnicie... numit și viața sau fericirea veșnică».

70. C. Spicq, *op. cit.*, p. 137: «E normal ca această temniță întunecoasă (Isaia XXIV, 22) localizată în adîncuri (Iuda 6—7) și identificată cu Tatarul (II Petru II, 4) să fie numită «închisoare» pentru Satana și îngerii lui (Apoc. XVIII, 2; XX, 4), dar nu e Gheena, nici ceea ce noi numim iadul (Infernul) (propriu-zis care începe abia după judecata finală). E vorba de iadul (provizoriu) ale cărui chel le are Hristos (Apoc. I, 18) unde sînt ținuți împreună credincioșii Vechiului Testament care au merit nădăjduind în Mesia (Osea XIII, 14; Ps. XLIX, 16; Evr. XI, 39, 40) și păcătoșii din toate timpurile, care vor da seama de păcatele lor».

71. *Teologia dogmatică și simbolică...*, vol. II, 949.

72. Sf. Macarie Egipteanul, *Omiliile duhovnicești*, P. G., XXXIV, 454—456 (în traducere de Pr. Cleone Iordăchescu, Chișinău, 1932, p. 21—32).

73. *Teologia dogmatică și simbolică...*, vol. II, p. 948.

74. Sf. Justin Martirul și Filozoful, *Dialogul cu tudeul Trifon*, P. G., VI, 574 (trad. cit., p. 30).

partea aceea crudă (întunecoasă) și arzătoare a focului să rămână celor vinovați de ardere, iar partea cea luminoasă și strălucitoare a lui să fie sortită celor ce au să se bucure întru veselie. Deci glasul Domnului este acela care desparte para focului și o împarte așa fel ca focul osîndei să fie neluminos, iar lumina odihnei să fie nearzătoare»⁷⁵.

Explicația se acordă cu textul profetic din Ișaiia (XLIX, 9), de care fac adesea amintire exegeții vechi ai Ortodoxiei, în legătură cu coborîrea Domnului la «iad». «Căci Domnul a zis celor din legăturile (iadului) ieșiți (dezlegați-vă, eliberați-vă); și celor din întuneric descoperiți-vă (ieșiți la lumină)». Ei simțeau prezența tainică a Domnului în ființa lor, dar nu primiseră lumina Lui. În înțelepciunea lui Solomon III, 1 citim că: «Sufletele dreptilor sînt în mîna lui Dumnezeu și chinul nu se atinge de ele». Iar după venirea Domnului Hristos: «Sufletele dreptilor (răposați) sînt în lumină cerească, primind lumina Duhului Sfînt ca viață»⁷⁶.

Sfîntul Vasile cel Mare explică de asemenea: «Domnul este un fel de loc care cuprinde în Sine pe cei dreπți: așa că dreptul care se găsește în acest loc în chip necesar se simte bine dispus și vesel. De altfel și dreptul este un fel de loc al lui Dumnezeu, atunci cînd primește pe Dumnezeu în el. Cel păcătos hărăzește locul acesta diavolului»⁷⁷.

Așadar, deși Apostolul Petru numește «locul» unde se aflau sufletele morților «închisoare», în realitate aceasta nu era nici raiul, nici iadul propriu-zis, ci «o stare provizorie» sau intermediară.

Teologia romano-catolică socotește că această «închisoare» ar avea patru despărțituri, numite «limbus»-uri: 1) «limbus puerorum», sau locul unde se află sufletele pruncilor (nebotezați) care au murit nebotezați; 2) «limbus patrum», sau locul unde petrec sufletele dreptilor, numit și anticamera iadului; 3) locul de curățire, sau purgatoriu; și 4) iadul propriu-zis unde se chinuiesc cei osîndiți⁷⁸.

Sfînta Scriptură nu menționează însă, pentru cei trecuți în viața de dincolo, decît numai două «locuri», sau două «stări», cărora le dă diferite denumiri: raiul, sau «sînul lui Avraam» (Luca XVI, 22), «Cerul», sau împărăția lui Dumnezeu (Matei XXV, 34), ca loc al celor fericiți; și «iadul», Tartarul (II Petru II, 4), sau Gheena, ca loc al celor nefericiți, care vor fi acolo împreună cu «diavolul și îngerii lui» (Matei XXV, 41).

Biserica Ortodoxă după Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, — vorbește tot numai de aceste două «locuri»: rai și iad. Teologia ortodoxă și teologii ei vorbesc totuși de două raiuri și de două iaduri⁷⁹: unul, provizoriu, după judecata particulară și altul definitiv, raiul sau iadul — pripiu-zise —, după judecata universală. În realitate este un singur rai și un singur iad, numai că starea din așa-zisul prim rai și prim iad, dintre cele două judecăți este o stare provizorie, de unde unii mai pot fi ușurați și iertați prin rugăciunile Bisericii și milosteniile celor vii; și numai

75. Sf. Vasile cel Mare, *Comentariu la Psalmi*, 23, col. 297 (și în traducerea citată p. 113 și 187).

76. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilia I*, op. cit., col. 456 (trad. cit., p. 3).

77. Sf. Vasile cel Mare, *Comentariu la Psalmi*, col. 324 (trad. cit., p. 140). Vezi și Sf. Maxim Mărturisitorul, op. cit., col. 284 (trad. cit., p. 37); «Dumnezeu care este lumină prin fire se află în noi care sintem lumină prin imitare».

78. Cf. Dr. Max Meinert — Dr. W. Vrede, op. cit., p. 108.

79. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Starea sufletelor după judecata particulară*, în «Ortodoxia» (IV) nr. 4 (1953), p. 554. 572—574.

La judecata finală se ajunge la raiul și iadul propriu-zis, sau la starea definitivă, când starea sufletelor nu se mai poate schimba, pentru că răsplata sau osînda morților rămîne definitivă.

*

În concluzie, coborîrea la iad a lui Hristos cu sufletul îndumnezeit sau cu sufletul unit cu Dumnezeu constituie una din multiplele Lui activități, ca Mîntuitor. El n-a mers însă la iad nici ca Învățător sau Prooroc, în scopul propovăduirii și a convertirii celor necredincioși, nici ca Arhiereu jertfitor, activități încheiate odată cu jertfa Sa răscumpărătoare de pe cruce. Mîntuitorul a mers acolo să activeze cu slujirea Sa împărătească, deci ca Împărat biruitor asupra morții, a păcatului, a iadului și a diavolului, dezlegînd și eliberînd din el pe cei ținuți pe nedrept și zdrobind iadul.

Această lucrare a avut loc îndată după răstignire și punerea în mormînt a trupului lui Hristos. Durata ei a fost «de trei zile și trei nopți», pînă la învierea Sa din morți. «Persoanele» cărora El a adresat mesajul mîntuirii au fost toate duhurile celor răposați de la Adam și pînă atunci; deci și celor din generația lui Noe care au pierit în apele potopului. Dar nu toți au beneficiat de efectele răscumpărătoare ale jertfei lui Hristos și de mesajul dus de El acolo.

Sufletul credinciosului devenind nemuritor își păstrează și după despărțirea de trup toate facultățile sale continuîndu-și viața dincolo (Cf. Luca XVI, 22—31).

«Locul» nu este ceva limitat de timp și spațiu, ci «o localizare» și o «stare provizorie» numită «închisoare» și impropriu iad; pentru că raiul fiind închis, pînă atunci și dreptii mergeau în această «închisoare». El poate fi numit iad numai pentru cei păcătoși, dar iad provizoriu, căci iadul propriu-zis, sau definitiv, începe abia după judecata generală.



ÎN JURUL INTERPRETĂRII UNOR INSCRIȚII CAPADOCIENE DIN SECOLUL AL XIII-LEA

Delimitarea granițelor orientale ale Imperiului de Niceea rămâne una dintre problemele istoriei statului grec microasiatic ce-și așteaptă rezolvarea. În abordarea acesteia, savanții au întâmpinat o îndoită dificultate. Prima decurge din caracterul sporadic și, pe alocuri, contradictoriu al informației, în cea mai mare parte provenind dintr-o perioadă anterioară¹. Cealaltă dificultate provine din însăși natura acestor granițe; ele nu erau precis conturate și urmau o linie imaginară printr-o no-man's land, ce se găsea sub controlul războinicilor de margine². În asemenea condiții, singurele elemente de stabilitate le constituiau fortificațiile de graniță.

Dar cele mai mari controverse, relativ la spațiul stăpinit de statul niceean, s-au purtat nu atât în jurul limitelor sale propriu-zise cit asupra unei informații existente în cronica lui Gregoras. Vorbind despre hotarele imperiului fondat de Theodor I Lascaris³, cronicarul din veacul XIV sublinia că ele cuprindeau nu numai Bitinia și regiunile maritime, ci se întindeau adinc în interiorul Asiei Mici, de la Caria și fluviul Meandros, în sud, pînă la Pontul galatic, în nord, și la Capadocia însăși⁴. Știrea privind stăpînirea imperiului grec în această ultimă regiune nu a fost luată în considerație multă vreme de istorici deoarece părea imposibilă o dominație niceeană în mijlocul teritoriului sultanatului de Ikoniu^{4 bis}.

Dar cu aproape patru decenii în urmă Guillaume de Jerphanion, reputatul cercetător al bisericilor rupestre capadociene⁵, pe temeiul unor inscripții descoperite în Capadocia, a admis informația cronicarului, formulînd ipoteza existenței unei enclave niceene în această regiune. Aceste inscripții, găsite în bisericile din Karşı

1. În această chestiune rămîn indispensabile *Cronica* lui Choniates și *Partitio Romaniae*. Unele indicații se pot găsi și în *Istoria* lui Acropolites.

2. P. Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, London, 1938, p. 23; H. Ahrweiler, *La frontière et les frontières de Byzance en Orient, XIV-e Congrès International des Etudes Byzantines*, Bucarest, 1971, «Rapports», II, p. 14 ș. u.

3. Singura lucrare specială consacrată chestiunii se datorește lui P. Charanis, *On the Asiatic Frontiers of the Empire of Niceea*, în «*Orientalia Christiana Periodica*», XIII (1947), p. 58—62.

4. Gregoras, ed. Bonn, I, p. 16 : οὐ μόνον Βιθυνίας καὶ ὄσαι παράλοι τῶν ἐπαρχιῶν ἐπὶ βραχὺ μῆκος ἐκτείνονται, ἀλλ' ἤδη καὶ ἐς πολλήν τε ἀνίεναί μεσόγειον, καὶ ἐπὶ μάλα τοὶ πλείστον μῆκος ἐκτεταμένην κεκτῆσθαι, ἀρχομένην ἀπὸ Καρίας τε καὶ Μαϊάνδρου τοῦ ποταμοῦ κατὰ νότον, καὶ διήκουσαν πρὸς βορέαν ἄχρι Γαλατικοῦ πόντου καὶ Καππαδοκίας αὐτῆς.

4 bis. E adevărat, informația o găsim semnalată la A. Meliarakis (*Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας καὶ τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἑπείρου...*, 1204—1261, Athena, 1848, p. 44, dar istoricul grec nu face niciun comentariu asupra ei.

5. Să amintim numai lucrările fundamentale ale marelui savant consacrate problemei : *Une nouvelle province d'art byzantin : Les Eglises rupestres de Cappadoce*, Paris, 1925—1942, 5 vol. ; *Mélanges d'archéologie anatolienne. Monuments préhelleniques, gréco-romains, byzantins et musulmans de Pont, de Cappadoce et de Galatie*, Beyrouth, 1926 ; *La voix des monuments. Notes et études d'archéologie chrétienne*, Paris—Bruxelles, 1930 ; *Les Eglises orientales*, Paris, 1945. Asupra vastei sale opere științifice a se consulta bibliografia din *Miscellanea Guillaume de Jerphanion*, în «*Orientalia Christiana Periodica*», XIII (1947), p. 6—17.

Kilise, pe malul anticului Halys⁶, Suveş (vechiul Sobesos)⁷ şi Suvasa⁸, date — respectiv — 1212, 1216/1217 şi imediat după 1222, pomeneau de numele lui Theodor I Lascaris (1204—1222) şi al lui Ioan III Vatatzes (1222—1254). Pe lângă informaţia lui Gregoras, 'ilustrul savant a adus în sprijinul tezei sale şi unele argumente pe care credea că le află chiar în textul celor trei inscripţii. Astfel, comparînd modul de exprimare a două din cele trei inscripţii, care utilizau forma participială βασιλεύοντας, cu acela al altor două inscripţii — una celebră, din vremea lui Manuel Comnenul, care se află în basilica Naşterii Domnului din Ierusalim⁹, cealaltă descoperită într-o altă biserică din Capadocia, ce datează din vremea lui Andronic II Paleologul¹⁰ — în care era utilizată forma substantivală ἐπὶ βασιλείας, Jerphanion ajunge la concluzia că dacă această din urmă exprima un fapt vag, susceptibil de extensiune la situaţii variate, prima, cu valoare mai precisă, exprima o stare de fapt, o realitate¹¹.

După opinia istoricului francez, cele două inscripţii capadociene dovedeau existenţa unei suveranităţi a celor doi împăraţi niceeni asupra regiunii. Acceptarea unei asemenea ipoteze ridică, neîndoindu-ne, o serie de greutăţi în explicarea modului concret în care Lascariţii controlau un teritoriu la sute de kilometri de graniţele statului lor. Dar Jerphanion a mers mai departe şi a formulat ideea existenţei unui coridor ce lega posesiunile capadociene de trupul propriu-zis al imperiului care tăia în două statul selgiucid. Această ultimă ipoteză îi se părea însă puţin probabilă chiar şi autorului ei¹².

În sfîrşit, naşterea şi durata acestei enclave au fost puse în legătură cu evenimentele concrete din Asia Mică din primul sfert al veacului al XIII-lea. Sultanul Kaikosru I, căsătorit cu fiica unuia dintre dinastia bizantini, Manuel Mavrozomes, care în 1205—1206 şi-a constituit un principat independent pe cursul superior al Meandruului¹³, intrat apoi între graniţele sultanatului, ar fi acordat socrului său acea insulă de populaţie grecească din Capadocia, care, la numai un veac de la cucerirea selgiucidă, trebuie să fi fost foarte numeroasă. După marea victorie niceeană asupra sultanatului de la Antiohia pe Meandros, din iunie 1211¹⁴, în care Kaikosru I şi-a pierdut viaţa în luptă directă cu Theodor Lascaris, posesiunile lui Manuel Mavrozomes ar fi trecut sub controlul basileului din Niceea. Dar această dominaţie n-a putut să dureze decît pînă în primii ani ai domniei lui Vatatzes, cel mai tîrziu pînă la invazia mongolă¹⁵.

6. G. de Jerphanion, *Les inscriptions cappadociennes et l'histoire de l'Empire grec de Nicée*, în «Orient, Christ. Periodica», I (1935), p. 239, ἐπὶ βασιλέοντος Θεοδώρου Λάσκαρι.

7. *Ibidem*, p. 240... ἐπὶ βασιλέος [Θεοδώρου Λάσκαρι]

8. *Ibidem*, p. 241... [ἡ ἐκκλησία (?) ἀ]νακεφαλαιωμένη παρελ[θό]ντος Λάσκαρι βασιλεύοντος Βατάτζη [ἐτελειώθη ?]

9. A. Boeckh, *Corpus Inscriptionum Graecorum*, IV, 8736 : ἐπὶ τῆς βασιλείας Μα[ν]-ουήλ μεγάλου βασιλέ(ως).

Sîntem de acord cu G. de Jerphanion că Manuel Comnenul a putut exercita o suzeranitate, cel puţin în formă, asupra referatului de Ierusalim (G. de Jerphanion, *Les inscriptions cappadociennes*, p. 243—246).

10. *Ibidem*, p. 247 : ... ἐπὶ βασιλείας τοῦ εὐσεβαστάτου βασιλέως καὶ αὐτοκράτωρος Ῥωµαίων κυροῦ Ἀνδρονίκου ἐν ταῖς ἡμέραις βασιλεύοντος μεγαλογενοῦς μεγάλου σουλτάν Μασούτη τοῦ Καϊκαούση καὶ ἀθέντου ἡµῶν.

11. *Ibidem*. 12. *Ibidem*, p. 254—255. 13. *Choniates*, ed. Bonn, p. 827—828, 842.

14. F. Dölger, *Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit* : Regesten, III, 1682, inclina să dateze bătălia în anul 1210. A se vedea totuşi argumentele pentru fixarea datei evenimentului în iunie 1211 (J. Longnon, *La campagne de Henri de Hainaut en Asie Mineure en 1211*, în «Bulletin de l'Academie de Belgique», 34, 1948, p. 448).

15. Jerphanion, *Les inscriptions cappadociennes*, p. 256, n. 1.

Ipozeza lui Jerphanion a trezit diferite reacții în rândurile specialiștilor. Louis Bréhier a adus în sprijinul acestei supoziții inspirația constantinopolitană a picturilor din bisericile amintite¹⁶. La rându-i, Paul Goubert, mergînd în aceeași direcție, a admis fie un control niceean, fie al Armeniei Mici; în acest din urmă caz, cum o parte dintre armeni primiseră uniația, creștinii greci ortodocși ar fi preferat în inscripțiile lor numele împăraților niceeni¹⁷. Alți specialiști au respins categoric ipoteza istoricului francez. Paul Wittek a subliniat șubrezenia teoriei coridorului, care ar fi tăiat teritoriul sultanatului, văzînd în cele trei inscripții un ecou al marii victorii niceene de la Antiohia¹⁸. Teza sa a fost admisă de P. Charanis¹⁹ și de R. L. Wolff, ultimul aducînd un argument puternic împotriva teoriei lui Jerphanion: pe baza informației dintr-un manuscris, el a dovedit existența unei stăpîniri selgiucide la 1226 asupra regiunii capadociene²⁰.

Obiecțiile formulate asupra ipotezei enclavei și a coridorului par juste. Amendamentele lui Paul Goubert nu rezolvă nici ele chestiunea: pot fi explicate astfel primele două inscripții dar nu ultima, fiind exclusă o dominație armeană asupra Capadociei după moartea lui Leon II (1218). E adevărat, rămîne sugestia lui L. Bréhier asupra inspirației constantinopolitane a picturii. Dacă această inspirație ne întîmpină numai în pictura capadociană din această perioadă, nu și dintr-o epocă anterioară sau alta tîrzie, explicația ei este relativ-ușoară. În epitaful lui Ioan Mesarites, întocmit de fratele său Nicolae Mesarites, mare diplomat și viitor mitropolit de Efes, în care se găsec prețioase informații asupra negocierilor pentru unirea celor două biserici din toamna anului 1206, cu care prilej defunctul a jucat un rol de prim rang, aflăm că emigrația constantinopolitană provocată de memorabilele evenimente din anii 1203—1204, s-a orientat nu numai spre imperiul lui Theodor Lascaris sau spre principatul lui David Comnenul, ci și spre țările ortodoxe negrecești și chiar spre sultanat²¹. Dacă o parte a diasporei a căutat refugiu în teritoriile selgiucide, este natural să gîndim că ea s-a stabilit în regiunile în care populația greacă era majoritară. Așadar, aceste picturi capadociene puteau să fie opera unor artiști din Constantinopol care au căutat scăpare la turci.

Dar și supoziția lui Wittek și a partizanilor săi este, cel puțin, incompletă. Ea explică inscripția din 1212 și, poate, pe cea din 1216/17 dar nu și pe ultima. Pe de altă parte, rămîne valabil argumentul filologic al lui Jerphanion. În sfîrșit, nici Jer-

16. L. Bréhier, *Les peintures des Eglises rupestres de Cappadoce*, «Orientalia Christiana Periodica», IV (1938), p. 580—581.

17. P. Goubert, *Note sur l'histoire de la Cappadoce au début du XIIIe siècle*, în rev. cit., XV (1949), p. 198—201. Ipozeza se sprijină pe informațiile aflate în cronică conetabilului Sempad (*Chronique du royaume de la Petite Arménie par le connétable Sempad, Recueil des historiens des Croisades, Documents Arméniens*, I, p. 644). Conform acestui izvor, Leon II a întreprins unele campanii asupra Capadociei, ocupînd anumite orașe pe care, ulterior, le-a retrocedat sultanului în schimbul unor despăgubiri bănești. P. Goubert atrage atenția și asupra unei observații a lui Ed. Dulaurier care, cu un secol în urmă, punea în lumină profunde influențe ce le puteau exercita creștinii la începutul secolului XIII asupra regiunii capadociene, prin care treceau numeroase drumuri frecventate de pelerinii ce se îndreptau spre Orient (*Recueil des historiens des Croisades*, «Doc. Arm.», I, *Introduction*, p. XXI).

18. P. Wittek, *Von der byzantinischen zur türkischen Toponymie*, în «Byzantion», X (1935), p. 47, nr. 1. 19. P. Charanis, *op. cit.*, p. 61—62.

20. R. L. Wolff, *The Lascaris' Asiatic Frontiers Once More*, «Orientalia Christiana Periodica», XV (1949), p. 195—197.

21. A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirche in Konstantinopel*, I: Der Epitaphios des Nikolaos Mesarites auf seinem Bruder Johannes, Stützungsberichte d. Bayer. Ak. d. Wiss., Philos. — philolog. und hist. Kl., München 1922, 5 Abh., p. 62.

phanion și nici oponenții săi nu au dat o explicație pertinentă unor alte inscripții din bisericile capadociene dintr-o perioadă ulterioară din care aflăm numele altor împărați bizantinî, cum este, bunăoară, cazul lui Andronic II Paleologul²².

Pe marginea argumentului filologic invocat de savantul francez se impun unele observații. Mai întâi, s-a avut în vedere numai prima și cea de a treia inscripție în care este folosită expresia participială în schimb a fost trecută sub tăcere cea de a doua unde găsim expresia substantivală ἐπὶ βασιλέος Θεοδώρου Λάσκαρι, total diferită de prima și foarte apropiată de aceea din inscripțiile relative la Manuel Comnenul și Andronic II Paleologul. Pe de altă parte, într-o inscripție recent descoperită într-o biserică din Capadocia, care datează din vremea sultanului Masutes și a lui Andronic II Paleologul²³, ne întîmpină aceeași expresie participială ca și în cele două din primul pătrar al secolului al XIII-lea: ἐπὶ δὲ Ῥομέων βασιλεύοντος κυροῦ Ἀνδρονίκου. Or, în această perioadă, este exclusă cu desăvîrșire suveranitatea bizantină asupra regiunii. Din cele de mai sus reiese lipsa de temei a argumentului pe care Jerphanion și-a clădit întreaga teorie.

Dar dovedită inconsistența acestei ipoteze, rămîne totuși de lămurit prezența numelor celor doi basilei în inscripțiile sus-menționate și absența celor ale stăpînilor regiunii, sultanii selgiucizi. Pentru a încerca o explicație să prezentăm sumar întregul climat politic din Asia Mică la începutul secolului al XIII-lea.

După cucerirea de către selgiucizi a celei mai mari părți a Asiei Mici, noii stăpîni au manifestat o largă toleranță religioasă față de populația ortodoxă locală. Această toleranță pare să fi cunoscut momentul de vîrf în perioada dinastiei Angelos și a Imperiului de Niceea, cînd între sultani și greci au existat și raporturi de rube-denie. Astfel, Kaikosru I era născut dintr-o mamă de religie ortodoxă²⁴ și el însuși se va căsători cu fiica unui mare aristocrat bizantin, Manuel Mavrozomes. Urmașii acestuia din urmă au ocupat importante funcții militare la curtea din Konia și aveau să-și mențină cultura și religia lor ortodoxă generații în șir²⁵. În perioada ce a urmat bătăliei de la Antiohia pe Meandros, din 1211, raporturile dintre Lascarizi și sultani au fost constant bune²⁶. În acest context de fapte trebuie să avem în vedere și urmările victoriei de la Antiohia. Succesul lui Theodor Lascaris a avut un larg răsunset în întreaga lume grecească, care începe să vadă în Niceea centrul posibil al refacerii unității imperiale. Ecoul victoriei va fi ajuns și la populația greacă din Capadocia, care începe să nutrească speranța unei eliberări de sub stăpînirea selgiucidă, instaurată cu mai bine de un veac în urmă. Pe de altă parte, după căderea în luptă

22. G. de Jerphanion, *Les inscriptions cappadociennes*, p. 240—247.

23. J. Lafontaine — Dosogne, *Nouvelles notes cappadociennes*, în «Byzantion», 33, 1963, p. 148—149 : ... ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ μεγαλογενοῦς μεγάλου σουλτάν Μασσοῦτη. Ἐπὶ δὲ Ῥομέων βασιλεύοντος κυροῦ Ἀνδρονίκου.

24. *Choniates*, (ed. Bonn, p. 689—690). Alungat din tron după o primă domnie (1193—1195), Kaikosru I a venit la Constantinopol unde ar fi fost «botezat» și adoptat de Alexios III Angelos (*Ge. Acropolites*, ed. Heisenberg, p. 14). Că raporturile dintre împăratul bizantin și sultan au fost foarte strîns de dovedește și faptul că în 1209—1211 ex-basileul Alexios III Angelos s-a refugiat la curtea din Konia de unde, cu sprijinul lui Kaikosru reînscăunat, a încercat să-l alunge din tron pe ginerele său Theodor I Lascaris. Dar la Antiohia sultanul a căzut în luptă iar Alexios III a fost prins și călugărit.

25. P. Wittek, *L'epitaphe d'un Comnène à Konia*, în «Byzantion», X (1935), p. 505—515.
26. A se vedea în acest sens tratatele de pace dintre cele două părți și ajutorul acordat de statul niceean sultanatului în lupta împotriva invaziei mongole (*Acropolites*, ed. Heisenberg, p. 69, 106, 124) ; *Gregoras*, ed. Bonn, I, p. 41 ; *Pachymeres*, ed. Bonn, I, p. 99 ; Cf. F. Dölger, *Regesten*, III, 1776, 1824, 1830, 1859).

a lui Kaikosru I, în sultanat au început o serie de frământări, generate de lupta pentru putere dintre fiții și frații defunctului și agravate de expedițiile de pradă ale lui Leon II, regele Armeniei Mici. Cum aceste din urmă expediții au avut ca țintă tocmai Capadocia, este de presupus un slab control din partea sultanilor asupra acestei regiuni.

Să încercăm a desprinde o explicație a celor trei inscripții în lumina datelor de mai sus. Două ipoteze se impun.

Mai întâi, numele împăraților niceeni din aceste inscripții ar putea constitui un simplu element cronologic de referință. Faptul nu este singular dacă ne gândim la inscripțiile din aceeași regiune din vremea lui Andronic II Paleologul, care amintesc numele basileului bizantin. Și în Creta venetiană²⁷, sau în principatul casei de Villehardouin²⁸, găsim inscripții în care se află numele lui Andronic II Paleologul, fără acela al stăpînitorului. Chiar și în acest caz, prezența numelui basileilor bizantini nu este lipsită de importanță. Aceasta este dovadă că atât în sultanat cât și în Creta sau Moreea, în sinul populației grecești era prezentă ideea apartenenței ei etnice și religioase și spera încă într-o reîntoarcere a stăpînirii imperiale. Lipsa numelui sultanilor din cele trei inscripții analizate de Jerphanion se datorește foarte probabil, slăbului lor control politic asupra regiunii, generat de luptele interne pentru putere și de expedițiile ciliciene, peste care s-a suprapus ecoul victoriei niceene de la Antiohia.

Dar mai este posibilă și o altă explicație. Masiva populație greacă din regiunea capadociană²⁹ — menționată aici pînă în pragul veacului nostru³⁰ — putea să țină direct de Patriarhia ecumenică din Constantinopol iar, în perioada exilului microasiatic, de cea din Niceea. Mențiunea unor episcopii ortodoxe în Capadocia pînă dincolo de mijlocul secolului al XIV-lea³¹ constituie suportul acestei teze. Toleranța religioasă a sultanatului și împrejurările politice din Asia Mică din secolul al XIII-lea—al XIV-lea explică existența acestor episcopii. Existau astfel temeiuri puternice ale prezenței numelui împăraților bizantini în inscripțiile din locașurile de cult ale populației ortodoxe din aceste regiuni. Înclinăm să credem că cea de a doua ipoteză este justă. De fapt, departe de a o exclude pe prima, aceasta nu face decît s-o completeze.

Rămîne totuși informația lui Gregoras asupra unei stăpîniri niceene în regiunea capadociană. Ea este fie o eroare a cronicarului, care scria la un veac și jumătate de la evenimente, fie, menținerea unor episcopii ortodoxe în acea regiune la vremea sa, l-a făcut să creadă în posibilitatea unui control politic efectiv al împăraților lascarizi asupra teritoriului la care ne referim.

27. A. Boeckhius, *Corpus Inscriptionum Graecorum*, IV, 8759 ... ἐπὶ τῆς βασιλείας τοῦ Ἀνδρονίκου τοῦ Παλαιολόγου.

28. *Ibidem*, 8764 : ἐπὶ τῆς βασιλείας τῶν εὐσεβεστάτων βασιλέων Ἀνδρονίκου καὶ Εὐφρόνης καὶ Μιχαὴλ καὶ Μαρίας.

29. Prezența populației grecești în această regiune în secolul al XIII-lea, apare stăruitor în surse. De aici, fugarul Mihail Paleologul avea să recruteze un detașament de soldați cu care a luptat împotriva tătarilor (*Acropolites...*, p. 136 ; *Gregoras...*, I, p. 58—59). A se vedea și informațiile lui Marco Polo (cap. XV) asupra acestei populații.

30. G. de Jerphanion, *Les inscriptions cappadociennes*, p. 252.

31. Idem, *Les Eglises rupestres de Cappadoce*, 1925, I, partea 1-a, p. LIX—LX, 32—33 ; Idem, *Les inscriptions cappadociennes*, p. 252.

ALEXANDRU SCARLAT STURZA (1791—1854) ȘI ROLUL SĂU ÎN BISERICA ORTODOXĂ*

I. Viața

Alexandru Scarlat Sturza, este foarte puțin cunoscut la noi în comparație cu vasta lui activitate și moștenire culturală pe care ne-a lăsat-o¹. Înainte însă de a-i prezenta și a-i analiza această moștenire culturală, pe care ne-a lăsat-o și care la rându-i ni-l prezintă, considerăm că e firesc și necesar să ne oprim puțin asupra vieții sale.

Alexandru S. Sturza s-a născut la 18 noiembrie 1791 la Iași. Tatăl său, Scarlat Sturza, s-a născut în jurul anului 1735², ca descendent al unei vechi familii românești³. A studiat la Leipzig și în tinerețea sa a fost prieten apropiat al lui Nichifor Teotochis și mai ales cu Evghenie Vulgaris, acesta din urmă oferindu-i «trei opere istorice în semn de recunoștință și afecțiune»⁴.

În Moldova, tatăl lui Alexandru ocupă funcția de vornic și apoi de vistiernic, bucurându-se de prețuire în cadrul rangurilor moldovenești din acele timpuri. Se

* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii pentru doctoratul în teologie la catedra de Teologie sistematică, sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Petru Rezuș, care a dat avizul pentru publicare.

1. Despre viața și activitatea lui Alexandru Scarlat Sturza s-a scris puțin în comparație cu moștenirea pe care ne-a lăsat-o.

Bezviconi, Gh., *Din vremea lui Alexandru Sturza*, în Revista «Din trecutul nostru», an IV, (1936), nr. 36—39.

Idem, *Profiluri de ieri și de azi — Sturza — București, 1943.*

Vasilescu, Emilian, *Apologeți creștini*, București, 1942.

Scriban, Iuliu, Arhimandrit, *Români ortodocși în ogorul creștinătății*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXI (1943), nr. 7—9.

Irimia, Ioan, Pr., *Viața lui Alexandru Scarlat Sturza*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIII (1945), nr. 11—12.

Idem, *Opera religioasă a lui Alexandru Scarlat Sturza*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIV (1946), nr. 4—6.

2. Pr. Ioan Irimia, *Viața lui Alexandru S. Sturza*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIII (1945), 11—12, p. 658.

3. Date despre originea familiei Sturza avem în genealogia întocmită, în 1843, din porunca Domnitorului Mihail Grigorie Sturza (1834—1849), vărul lui Alexandru, de către Dimitrie Sturza, mare logofăt, Ioan Neculce, vornic, Alexandru Sturza, vistiernic, Costache Sturza, vornic și aga Gheorghe Asachi, vestitul cărturar ardelean, arhivist al statului în acea perioadă. Această comisie a studiat documentele familiei Sturza și a ajuns la concluzia că primul membru al acestei familii, atestat documentar Ioan Vlad Turzo sau Turdza «voevod al țării Moldovei iar pentru partea Carpaților, duce al Almașului și Păgărașului și care a trăit în veacul al XV-lea, anul «6940 de la Creație iar de la Hristos 1432». Această genealogie s-a păstrat în manuscrisul Episcopului Neofit Nevodcicov.

Pentru notă și amănunte vezi: Иосифъ Пархомовичъ, впоследствии архіепископъ Неофитъ бѣвтъи Кишиневскіи и Хотинскіи, в «Тѣдбо Бессарабекаго», XIV - й, Выпускъ Кишиневъ Епархіалная типографія, 1922, p. 71-73 și Gh. Bezviconi, *Din vremea lui Alexandru Sturza*, în Revista «Din trecutul nostru», IV (1936), 36—39, p. 34.

4. Gh. Bezviconi, *op. cit.*, p. 35.

căsătorește cu Sultana Moruzi, fiica voievodului Constantin Moruzi (1777—1782), care era de origine greacă.

Din această căsătorie s-au născut cinci copii: Smaranda, în 1780, și care a murit la vârsta de 23 de ani. A urmat Constantin, în 1783, ajunge aghiotant al ducelui Ludwik de Wurtemberg la Berlin și se sinucide. În 1786, se naște Ruxandra la Constantinopol⁵, căsătorită apoi cu contele de Edling și care la îndemnul ei părăsește Germania, stabilindu-se la Odesa⁶. A urmat Alexandru la 18 noiembrie 1791: născut la Iași, și în fine, Elena născută în Rusia după anul 1792⁷.

Părăsirea Moldovei de către părinții lui Alexandru S. Sturza are loc în momente de restriște⁸. În 1791 are loc încheierea armistițiului dintre Austria și Turcia; Rusia însă continuă ofensiva și astfel Suvorov cucerește Ismailul⁹. La 11 august 1791 se încheie armistițiul de la Galați, iar războiul ruso-turc ia sfârșit prin pacea de la Iași, încheiată la 9 februarie 1792, pace prin care Turcia ceda Rusiei «Oceakovul și întregul teritoriu dintre Bug și Nistru»¹⁰.

Simpatizant al Rusiei în toate aceste momente grele pentru Moldova, Scarlat Sturza este nevoit să emigreze, vinzându-și «toate proprietățile din Moldova»¹¹ și să locuiască mai întâi la Petersburg, unde se bucură de prețuire în cercul înaltei societăți rusești¹², iar ulterior, stabilindu-se cu întreaga lui familie la moșiile din ținutul Moghilev. Îl vom întâlni locuind și la Ocna în ținutul Dubăsari, unde zidește «un frumos conac și o biserică»¹³. Scarlat Sturza se stinge din viață în ziua de 3 aprilie 1816¹⁴, iar Sultana va trece la cele veșnice în anul 1837.

Educația și primii ani de școală ai lui Alexandru se leagă tot de familie. Mama sa cunoștea foarte bine limba greacă, fiind de neam grec și fără îndoială, de la ea a învățat atât de bine grecește Alexandru, ajungând să redacteze unele opere în greacă, să facă unele traduceri și chiar, să întocmească un manual pentru tinerii ruși care ar dori să învețe grecește. Germana a învățat-o de la tatăl său, care studiasese la Leipzig. Iar franceza și latina de la profesorul casei, francezul Jean Joseph Dopagne, care emigrează împreună cu Scarlat Sturza apărându-i averile acestuia în timpul expediției lui Napoleon în Rusia¹⁵.

A primit însă și o educație religioasă de la mama sa despre care el mărturisește: «Ea ne făcea să trăim din rugăciunea sa fierbinte mai mult decît din laptele său, căci harul rugăciunii odihnea în ea și se turna din inima sa cu atîta bogăție că eu nu știu să mai fi văzut vreodată în calea spinoasă a existenței mele un fenomen moral care să o egaleze»¹⁶.

În anul 1803, cînd Alexandru avea doar 12 ani, familia lui este greu încercată prin moartea Smarandei și sinuciderea lui Constantin.

La acestea se mai adaugă și o boală survenită asupra ambilor părinți precum și privarea lor de anumite bunuri. În anul 1808, terminîndu-și educația¹⁷ intră în slujba țarului, ca atașat la ministerul de interne.

5. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 658.

6. Alexandre Stourdza, *Oeuvres posthumes, religieuses, historiques, philosophiques et littéraires Souvenir et portraits*, Paris, 1859, p. 12.

7. Gh. Bezviconi, *op. cit.*, p. 35.

8. Constantin C. Giurăscu, *Istoria Românilor*, vol. III, București, 1942, p. 313.

9. *Ibidem*, p. 315. 10. *Ibidem*, p. 316.

11. Gh. Bezviconi, *op. cit.*, p. 35. 12. *Ibidem*, p. 36.

13. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 658. 14. *Ibidem*, p. 659.

15. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 45.

Jean Joseph Dopagne se stinge din viață în anul 1813 pe malurile Dunării «după ce și-a împlinit sarcina educației noastre, după ce a supraviețuit celor doi elevi ai săi: sora mea Smaranda și fratele meu Constantin». 16. *Ibidem*, p. 2. 17. *Ibidem*, p. 3.

În cadrul diplomației rusești și-a împlinit această slujbă «timp de 22 de ani, din 1808 pînă în 1830, sub conducerea țarilor Alexandru I și Nicolae I»¹⁸.

Prima misiune diplomatică pe care o îndeplinește în afara Rusiei este legată de ținutul natal. În aprilie 1812 Alexandru S. Sturza pleacă în interes de serviciu pe malurile Dunării. Părăsește Moldova și vine în Lituania, unde va sluji ca atașat al armatei de Vest pînă în momentul retragerii dușmanilor. În această vreme el cunoaște pe Ioan Capodistrias, care va ajunge primul președinte al Greciei (1827—1831). După retragerea trupelor lui Napoleon a fost transferat mai întii la Petersburg apoi la Viena și Paris, unde lucrează sub îndrumarea contelui Ioan Capodistrias pînă la reîntorcerea sa în Rusia, care a avut loc în ianuarie 1816¹⁹.

În anul 1817, Alexandru este supus unei noi grele încercări. De-abia căsătorit și în timp ce își aștepta un moștenitor, soția sa moare. În această situație împreună cu sora sa mai mică fac făgăduința «de a nu trăi decît pentru Dumnezeu și părinții lor»²⁰.

În anul 1818 în timp ce luca încă în cadrul ministerului de externe este invitat de către prințul Alexandru Golîțin ministru al cultelor și al instrucțiunii publice, să lucreze în cadrul Administrației școlilor. Este ales membru al Comitetului științific al acestei instituții, dedicîndu-se elaborării de instrucțiuni, proiecte și metode cu privire la instrucția publică, luîndu-și totodată sarcina de a revizui manualele școlare.

În anul 1819, are loc Congresul de la Aix la Chapelle, unde este invitat să participe «de către Alexandru I și care îi solicită o dare de seamă asupra situației din Germania»²¹. Deoarece în memoriul pe care îl întocmește sugera conducătorilor Germaniei și o reformă universitară, iar lucrarea apare fără știrea lui în ziarul englez «Times» și ajunge la cunoștința studenților germani, este nevoit să-și mute domiciliul la Dresda pentru a nu avea neplăceri²².

Reîntors în Rusia se îmbolnăvește de ochi, boală de care nu va mai scăpa pînă la moarte. Își ia concediu și petrece la țară a doua jumătate a anului 1819 și primele luni din 1820.

În 1823 se reîmbolnăvește și este nevoit să plece în străinătate, mai ales că și soția sa, între timp se căsătorise a doua oară, se îmbolnăvește. În vara anului 1825 îl întîlnim la Ems, iar în timpul iernii și al primăverii anului 1826 îl găsim la Paris²³.

O grijă deosebită acordă el situației din Grecia, care lupta pentru a-și cîștiga independența. Este cunoscută activitatea lui și a surorii sale, Ruxandra, concretizată în înființarea celor două chete în Rusia, din care una era pentru asigurarea existenței emigranților greci, iar alta pentru răscumpărarea mai multor mii de prizonieri²⁴.

Între timp pleacă la Paris și pentru puțin timp la Dresda tot pe linie diplomatică. În aprilie 1828 după sosirea sa este chemat la Petersburg și trimis în Moldova, unde participă la opera de organizare a generalului Kiselleff.

Observînd o nouă orientare, contrară din păcate convingerilor sale, a diplomației rusești, hotărăște să se retragă din arena politică și să rămînă cum își exprimă dorința «ca să fie folosit în Ministerul instrucțiunii publice»²⁵. Din nefericire, și aici întîmpină neplăceri, ceea ce-l determină să-și depună demisia în 1830 «voind de acum înainte să se dedice îndeosebi slujirii Providenței»²⁶.

18. Иосифъ Пархомовичъ, *op. cit.*, p. 73.

19. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 6.

20. *Ibidem*, p. 8.

21. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 660.

22. *Ibidem*, p. 661.

23. *Ibidem*.

24. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 12.

25. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 662.

26. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 14.

Ce a câștigat din această activitate? Răspunsul îl dă el însuși²⁷: «Amour, gloire, richesse, idoles du cœur humain, encore quelques années et je saurai renoncer à vous, j'ai appris à penser»²⁸.

După demisie, Alexandru Scarlat Sturza se dedică exclusiv vieții cărturărești, iar pe tărîm practic, ajutorării celor dosădiți. Întrucît de activitatea sa cărturărească ne vom ocupa într-un capitol următor, vom prezenta în continuare opera samariteană a acestui erudit. Am arătat mai sus, că el împreună cu sora sa Ruxandra, a acordat sprijin moral și material emigranților greci în Rusia. În Odesa el desfășoară o activitate filantropică ce «va străbate ca un ecou frumos lumea creștină»²⁹.

În acest oraș colaborează cu «Societatea de binefacere a femeilor», iar pentru a face propagandă acestei opere filantropice, scrie în almanahul rusesc «Ofrandă săracilor» și în revista franceză «La queteuse»³⁰, reviste ce apăreau în anul 1834. El este și părintele «Asociației de caritate» înființată în 1850.

Mai amintim aici activitatea desfășurată de el în timpul ciumei ce izbucnise în 1837 în Odesa, cînd este cerut de locuitorii orașului să facă parte în calitate de «deputat»³¹ în comisia instituită pentru a stabili cauza apariției acestei boli.

Tot datorită erudiției și încrederii pe care i-o acordau atît forurile culturale, cît și toți oamenii care îl cunoșteau este invitat să activeze la «Societatea de agricultură din Rusia Meridională»³² timp de 12 ani, timp în care va fi vicepreședinte al acestei societăți.

Împreună cu alte personalități fondează «Societatea de istorie și antichități din Rusia nouă» în anul 1837³³.

Era nevoit însă din cînd în cînd să renunțe la munca sa de zi cu zi, fiindcă sănătatea sa era șubredă³⁴.

În anul 1843, vine pentru ultima dată în Moldova, răspunzînd chemării lui Mihail Sturza (1834—1849) Domnul Moldovei. Scopul acestei invitații era să reorganizeze Seminarul Veniamin Costache³⁵.

Șederea lui în Moldova va fi de scurtă durată, fiind nevoit din cauza unor șicanii să o părăsească. În acest timp el leagă o prietenie cu Filaret Scriban, purtînd corespondență, care se păstrează la Academia Română.

Durerea pe care o simte părăsind Moldova îi este sporită la începutul anului 1844 cînd «mina lui Dumnezeu»³⁶, după cum zicea el adesea, o ia pe Ruxandra, cea care i-a fost ca o a doua mamă.

Simțindu-se slăbit pleacă în străinătate, de data aceasta în Italia. Este ultima sa călătorie în străinătate, după reîntoarcerea sa în 1847.

Rînd pe rînd începe să se retragă din asociațiile din care făcea parte, desigur din cauza sănătății sale șubrede. Reamintim aici că, în 1848 el încearcă să înființeze o casă de caritate. Gîndul lui se va realiza oficial la 21 noiembrie 1850, cînd va fi înființată «Asociația de Caritate»³⁷.

El redactează instrucțiuni și dă sfaturi pentru surori de felul cum să se îngrijească de bolnavi. Pentru a sprijini și material această comunitate îi destinează tot

27. *Ibidem*. 28. *Ibidem*, p. 5.

29. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 662. 30. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 16.

31. *Ibidem*, p. 19. 32. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 662.

33. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 19. 34. *Ibidem*, p. 18.

35. Иосифъ Пархомовичъ, *op. cit.*, p. 79.

36. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 664. 37. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 26.

venitul pe care îl va încasa de la opera sa «Adunare de relații asupra activității misionarilor ortodocși ruși (de la 1793—1853)»³⁸.

În seara zilei de 7 iunie 1854 este paralizat³⁹ «incetînd să mai vorbească și își pierdu facultatea de a mai recunoaște»⁴⁰. Nu i-au mai fost utile ajutoarele ce i s-au acordat. În ziua de 13 iunie 1854 în vîrstă de 63 de ani se stinge din viață. Este îngropat la biserica «Serednii Fontan» din Odesa alături de sora sa Ruxandra. Pe cruce, fiica sa i-a scris și pe bună dreptate, cuvintele «Apologetului creștin»⁴¹.

Vestea morții lui va fi simțită de toți cei care l-au cunoscut personal sau prin intermediul scrierilor lui⁴².

II. Opera

Vom încerca să prezentăm operele⁴³ după informațiile pe care le posedăm⁴⁴, regretînd că nu am avut posibilitatea cercetării lor în întregime⁴⁵. De altfel, opera lui în întregime nu este cunoscută încă⁴⁶, pentru că nimeni nu a cercetat presa din vremea lui⁴⁷ în care își publica unele articole și nici predicile ocazionale⁴⁸. Și așa, omul care și-a dedicat întreaga sa capacitate spirituală⁴⁹ «nu ca să-și facă un nume⁵⁰, care să rămînă⁵¹, ci ca să fie folositor»⁵². În prezentarea operelor lui Alexandru Scarlat Sturza⁵³ ne vom folosi de criteriul cronologic⁵⁴, căutînd pe cît posibil să le încadrăm în timp și să surprindem cauza sau dacă-i cazul⁵⁵, cauzele genezei lor⁵⁶. Acest lucru se impune, deoarece el nu a scris de dragul scrisului, ci, din sentimentul datoriei⁵⁷.

Debutul său în lumea literelor este legat de apariția unui, *Eseu asupra metodei pe care trebuie să o urmeze pentru învățarea limbii grecești tineretul rusesc*, Petersburg, 1809. A urmat, *Eseu asupra misterului pentru a servi de introducere la teoria sentimentelor mistice*, Petersburg, 1810.

Preocupat de probleme sociologice, el publică un *Eseu asupra legilor fundamentale ale naturii umane și ale societății*, apărut în patru cărți la Petersburg, 1811—1812.

Primul eseu se bucură de o primire entuziastă în cercurile literare rusești⁵⁸.

În celelalte două eseuri, chiar dacă autorul nu a reușit să se ridice la nivelul pretențioaselor titluri, totuși în ele se vedește «un suflet realmente credincios, avansînd rapid către perfecțiune»⁵⁹.

38. *Ibidem*.

39. *Ibidem*, p. 27.

40. *Ibidem*, p. 32.

41. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 664.

42. În 1854 Nevodcicov a scris o «Scurtă schiță a vieții și activității lui, tipărită în «Mesagerul Odesei» din porunca fiicei lui Alexandru, Maria Alexandrova Gagarin. Această lucrare a fost tipărită în «Amintirea lucrărilor în propovăduirea teologiei ruse». De asemenea a dat publicității în «Mesagerul Odesei» din 1855 «Corespondența lui Sturza cu V. A. Jucovski». Tot Nevodcicov a tipărit, în 1876, în «Buletinul duminical din Odesa»: *Amintiri sincere și veridice despre Alexandru Scarlat Sturza*. În «Mesagerul Istoriei Universale» din iunie 1900, a fost publicată *Notiță autobiografică*. Vezi pentru notă și amănunte: **Юсифъ Пархомовичъ** *op. cit.*, p. 102 și 74.

43. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 659.

44. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 3.

45. Gh. Bezviconi, *op. cit.*, p. 53.

46. **Юсифъ Пархомовичъ**, *op. cit.*, p. 81.

47. *Ibidem*, p. 82.

48. Este vorba de lucrarea «*Reminiscențe asupra contemporanilor iluștri*», vezi Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 25.

49. *Ibidem*, p. 9.

50. *Ibidem*, p. 5—6.

51. *Ibidem*, p. 19.

52. *Ibidem*, p. 27.

53. **Юсифъ Пархомовичъ**, *op. cit.*, p. 113.

54. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 27—28.

55. *Ibidem*, p. 5.

56. *Ibidem*, p. 3.

57. *Ibidem*, p. 4.

58. *Ibidem*.

59. *Ibidem*.

În 1816 apare la Stuttgart: *Considerații asupra doctrinei și spiritului Bisericii Ortodoxe*. Inițial, lucrarea a fost scrisă în limba franceză, apoi, a fost tradusă în limbile germană, engleză și greacă. La noi a apărut în traducerea lui I. Beleuță, Făgăraș, 1931. Motivul apariției acestei lucrări îl formează agitația și tulburările produse de eterodocși între credincioșii ruși cu privire la dogmele Bisericii Răsăritului.

În «Notiță biografică» însuși Sturza spune că a scris «această operă cu rivnă pentru ortodoxie, cu prilejul izgonirii iezuiților din capitală»⁶⁰. Lucrarea este cu caracter apologetic scrisă, iar autorul este foarte bine informat despre romano-catolicism și protestantism prin cunoștințele acumulate la fața locului, în timpul șederii sale la Viena, Paris, Berlin și în Italia ca funcționar în cadrul diplomației sau pentru tratament⁶¹. Este o lucrare obiectivă așa cum de altfel și-a propus să o scrie autorul⁶².

Autorul vorbește mai întâi despre noțiunea de religie, apoi succesiv tratează despre relația dintre religie și societate, religie și stat, despre dogmele principale ale Bisericii, Sfânta Treime, Soteriologie, Misteriologie.

În partea ultimă a lucrării el analizează noțiunea de «toleranță» și felul cum a fost și este aplicată în cadrul jurisdicției Biserica Ortodoxă, Patriarhii Chiril al Constantinopolului și Policarp al Ierusalimului mulțumesc autorului «pentru această operă atât de utilă creștinilor»⁶³. Este momentul să menționăm că prin această lucrare el își inaugurează activitatea teologică.

În 1818 publică în «Jurnalul Societății Imperiale filantropice» studiul intitulat: *Reflecții asupra binefacerii private și publice*. Această lucrare, atrage atenția marelui istoric rus Karamzin, care de altfel îl și elogiază. În același an apare și lucrarea: *Considerații asupra dragostei de patrie*.

În 1819 are loc Congresul de la «Aix la Chapelle». La porunca țarului Alexandru I el întocmește o dare de seamă asupra situației din Germania care va fi publicat fără știrea lui și care îl va determina să-și mute locuința la Drezda.

Preocupat de problemele morale și influențele externe exercitate asupra lor, el scrie în rusă și apoi traduce în franceză în 1821 lucrarea: *Influența ocupațiilor agricole asupra stadiului intelectual și moral al popoarelor*. Un an mai târziu, deci în 1822, el își vedește înclinațiile sale spre estetică și filozofie scriind o lucrare: *Despre trăsăturile caracteristice ale adevărului*. În același an, apare lucrarea sa intitulată, *Grecia în 1821—1822. Corespondență politică*, Leipzig 1822 și apoi, Paris 1823⁶⁴.

Grecia începuse lupta pentru câștigarea independenței. Dorind să facă cunoscut Europei întregi tabloul sumbru al unei națiuni care a contribuit la civilizarea ei și care de trei veacuri era subjugață de turci și în același timp, să-i ajute moral. Alexandru Scarlat Sturza publică această lucrare în cele două limbi de mare circulație, franceză și germană⁶⁵.

Grija pentru compatrioții săi greci continuă. Traduce în greaca populară, *Manualul pravoslavnicului creștin*, pe care îl tipărește la Petersburg, apare la Atena în 1828, apoi, în românește în 1832⁶⁶, în traducerea lui Eufrosin Poteca și în rusă în 1848. Lucrarea a fost aprobată de Sinodul rus și de Patriarhii răsăriteni și apoi dată

60. Иосифъ Пархомовичъ, *op. cit.*, p. 74.

61. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 7.

62. Alexandru Sturza, *Priviri istorice asupra învățăturii și Duhului Bisericii Ortodoxe*, în trad. I. Beleuță, Făgăraș, 1931. p. 9.

63. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 8.

64. *Ibidem* — Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 665.

65. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 11.

66. Al. Sturza, *Enchiridion adecă minelnic pravoslavnicului creștin*, în trad. lui Eufrosin Poteca, București, 1832, p. 1—3.

în uz. Ea ni-l prezintă pe Alexandru Scarlat Sturza în deplinătatea forțelor lui spirituale și grație conciziei și simplității în expunere, este accesibilă maselor de credincioși.

În anul 1831 moare I. A. Capodistrias, primul președinte al Greciei și bun prieten cu Alexandru Scarlat Sturza. El scrie atunci în semn de prețuire a celui dispărut o monografie, *Amintiri despre viața și activitatea Contelui I. A. Capodistrias, conducătorul Greciei*, dar această operă va vedea lumina tiparului abia în 1864⁶⁷.

Preocupat de problemele științifice, de cele privitoare la educație și de cele religioase, Alexandru S. Sturza publică *Credința și cunoașterea omenească sau Considerații asupra acordului indispensabil între religia revelată și știință în raport cu învățămîntul în școlile publice*, Petersburg, 1833.

Și fiindcă anii se scurgeau, Alexandru găsește de cuviință să se achite de datoria pe care o avea față de patria mamă adoptivă, căreia îi dedică o lucrare, intitulată, *Notițe asupra Rusiei* și care nu va vedea lumina tiparului decît în 1858, după ce trecuseră 4 ani de la moartea autorului⁶⁸.

În același timp scrie și *Schiță despre viața și moartea creștină*.

Activînd în cadrul «Societății de Istorie și Antichități din Rusia Nouă» el publică, între anii 1842—1843, în «Revista lunară din Moscova» trei lucrări ce rezultau din frămîntările lui sufletești și a căutărilor estetice. Este vorba de lucrările: *Cîteva cuvinte despre filozofia creștină, Privire asupra etimologiei și esteticului cu privire la istoria și la științele antichității, și Tratat despre ideal și imitație în artă*⁶⁹.

O altă lucrare este *Epistolii sau scrisori despre datorii Sfintei Dirigătorii preuțești*, care este tradusă în românește de arhimandritul Filaret Scriban (tom. I, Iași, 1843, p. XX + 276, tom. II, Iași, 1843, p. IV + 268). Apare și într-o ediție grecească la Atena, în 1852. Apariția acestei lucrări răspunde unei necesități simțită de întreaga Ortodoxie, dovadă traducerea ei în mai multe limbi. În Moldova, de exemplu, lucrarea a apărut într-un tiraj de 2500 de exemplare, care s-au împărțit la fiecare parohie. Lucrarea are un conținut amplu și privește întreaga activitate a preotului slujitor. Spre exemplificare cităm cîteva capitole: «Despre pregătirea la preoție»; «Despre sfintele orînduiri bisericești»; «Despre propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu»; «Despre purtarea presbiterului cu oamenii»⁷⁰.

Simțindu-se bătrîn, el scrie în această vreme *Amintiri și portrete*, lucrare publicată în franceză, Paris, 1859. De asemenea el începe o lucrare care a rămas neterminată, intitulată: *Educația creștină*⁷¹.

Anul 1844 este pentru Alexandru S. Sturza un an de muncă laborioasă în ogrorul Domnului. Îl întîlnim în această perioadă ca pedagog și predicator. În calitatea sa de pedagog recunoscută mai ales în viața laică de cîteva *Instrucțiuni pentru preoții ce slujesc pe lingă spitale și închisori*. Iar dintre predicile țînute de el, avem datînd din același an următoarele: *Predică la ziua Adormirii Maicii Domnului; Predică la ziua Înălțării prea curatei și de viață dătătoarei Cruci a Domnului*.

Apare acum și lucrarea: *Convorbiri despre Sfînta Împărtășanie*. Tot în anul 1844 apărea în traducerea românească făcută din franceză de către arhimandritul Filaret Scriban lucrarea: *Învățăături religioase, morale și istorice*. Opera s-a născut din cursurile bisăptămînale pe care le-a țînut tinerilor studenți și familiilor emigrate în Germania.

67. Иосифъ Пархомовичъ, *op. cit.*, p. 76.

68. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 17—18.

69. *Ibidem*, p. 21.

70. *Ibidem*, p. 20.

71. *Ibidem*, p. 21.

În anul 1847 dă o «Enciclică» prin care chema la întoarcere în staulul lor a Bisericii Răsăritene. Este cunoscut răspunsul acestora din mai 1848. Mișcat profund de acest eveniment, Alexandru Scarlat Sturza a găsit «de datorie a nu întârzia mai mult publicarea compunerii sale». Este vorba de lucrarea *Duplul paralel* pe care o dedică «credincioșilor răsăriteni și cetitorilor tuturor țăranilor». Lucrarea, așa cum declară autorul, este fructul unor studii îndelungate și el, care nu «aspirează (pofteste) la nici un fel de autoritate în materii religioase»⁷². Tradusă în limba greacă, lucrarea apare la Atena în 1849, Constantinopol 1851 și Iași, 1851 în traducerea românească a lui Neofit Scriban. Prin traducerea franceză ea este cunoscută și în Apus⁷³.

Ultimii ani ai vieții sale îi dedică redactării a două lucrări pline de recunoștință față de cei dispăruți: *Reminiscențe asupra contemporanilor iluștri* în care portrețizează pe părintele Anicet, pe Alexandru Golițin, pe Karamzin, pe V. A. Jukovschii, pe Gogol și alte personalități. Cea de a doua lucrare este dedicată misionarilor ruși și este intitulată: *Adunare de relații asupra activităților misionarilor ortodocși ruși* (de la 1793—1853)⁷⁴.

Încheiem prezentarea operelor lui Alexandru S. Sturza prin amintirea lucrărilor: *Amintiri de bătrînețe*⁷⁵ în care el retrospectiv își analizează viața și activitatea, și *Notiță autobiografică*, tipărită în «Mesagerul Istoriei Universale», iunie 1900⁷⁶.

Alexandru S. Sturza a fost și un bun traducător. Pentru poporul grec traduce *Catehismul Mitropolitului Filaret*, în greaca populară. Tot din Filaret al Moldovei traduce în franceză: *Cuvintări funebre, omilii și discursuri*, Paris, 1849. De asemenea traduce în franceză o *Culegere de omilii din prima săptămână a Marelui Post*, rostite de Inochentie al Moscovei, pe cînd era episcop de Harcov. Motivul acestei traduceri este fără îndoială dorința lui de a face cunoscut învățătura ortodoxă de la izvoare și nu înfățișată de alții din și în lumea apuseană. S-a oprit asupra acestor predici deoarece «predicile acestui prelat expun sănătoasa doctrină, vorbesc sufletului și inimii, îmbrățișează tot cuprinsul adevărilor mîntuitoare»⁷⁷. Aceste predici au fost traduse în românește.

La Atena, el editează operele lui Ioan Capodistrias în limba greacă⁷⁸.

În timpul șederii sale la Nisa publică o traducere franceză a *Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur*, Paris, 1846, Sinodul rus i-a poruncit ca această carte de ritual să fie tipărită pentru bisericile ortodoxe bulgare⁷⁹. Tot din dorința de a face cunoscut cultul ortodox Bisericii apusene el publică în franceză un *Manual de rugăciuni în folosul creștinului Bisericii Ortodoxe-Catolice a Orientului*⁸⁰, Paris, 1852.

Din cele de mai sus arătate, reiese limpede că activitatea cărturărească a lui Alexandru Scarlat Sturza îmbrățișează mai multe domenii.

III. Contribuția sa teologică

În cele ce urmează ne propunem să arătăm care a fost și este de altfel, contribuția sa teologică, încadrată cum e și firesc, în contextul general al contribuției sale culturale. Evident gîndul nostru nu este de a stabili dimensiunile și limitele contri-

72. Al. Sturza, *Duplul paralel*, în trad. lui Neofit Scriban, Iași, 1851, p. 7—8.

73. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 25.

74. *Ibidem*, p. 26. 75. *Ibidem*,

76. Иосифъ Пархомовичъ, *op. cit.*, p. 74.

77. Inochentie, *Cuvintări spre folosul celor ce se pregătesc la penitență*, în trad. rom.-a D. D. Iosif Gheorghian, București, 1897, p. 6.

78. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 667.

79. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 23.

80. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 666.

buției sale, pentru că pe lângă faptul că nu am avea posibilitatea să-l realizăm, conținutul operelor care nu ne-au fost accesibile ne este necunoscut, nu țar fi nici util așa ceva. Prin urmare, ne vom mărgini să-i prezentăm aportul său teologic.

În felul acesta ajungem să-l definim ca teolog, a cărui primă caracteristică și datorie este «ora et labora». Numai în felul acesta simte el prezența harului divin «de o triplă viață» și dependent de el se definește astfel: «în calitatea mea de om, gândesc; de creștin, mă rog; de păcătos, sufăr»⁸¹. Iată care sînt după părerea autorului coordonatele vieții creștine de care vom ține și noi seama, dorind să arătăm aportul său teologic și cultural, deoarece între ele există o legătură organică. Fiu al Bisericii Ortodoxe, Alexandru S. Sturza își dă seama de libertatea pe care o are creștinul ortodox în gîndire și respectiv, în acțiune. El se conduce în acest sens după învățătura Sfîntului Apostol Pavel, din epistola I Tesaloniceni, V, 20: «cercetați toate lucrurile, rețineți ceea ce este bun». Se preocupă simultan de literatură, filozofie, estetică, educație și teologie. Își învinge dorința firească de a alerga după «himerele vieții» și se alătură unui mentor mai auster⁸².

De acum înainte a găsit Adevărul, dar gîndurile sale se proiectează asupra lumii înconjurătoare, în mijlocul căreia nu voințe să fie un absent, nu-l lasă omul său interior. Nici întîlnirea cu Adevărul însă nu-i procură liniștea pe care o așepta inițial de la lumea literelor. I se descoperă viața în adevărata sa haină și cu singurul său țel, care face din creștin un angajat activ, a cărui menire este transformarea lumii pornită din interior, de la individ, dar în cadrul colectivității. Este momentul în care Alexandru S. Sturza devine un apologet nu al unui oarecare adevăr, ci al Vieții. Căutările lui au o țintă, se îndreaptă către ceva, activează și stimulează la activitate și nu sînt pur teoretice.

Ca apologet s-a preocupat mai întîi de problemele interne și nu confesionale. Raportul dintre revelație și știință sau credință și cunoaștere reprezintă pentru el o problemă cheie, dovadă faptul că i-a dedicat o lucrare: *Credința și cunoașterea ome-nească*. În concret această chestiune se punea pentru elevii și tinerii care frecventau instituțiile de învățămînt.

Perspicace și prudent, Alexandru S. Sturza sfătuiește: «În ceea ce interesează religia și partea morală, trebuie să se opună o rezistență dulce, constantă și neobosită cu privire la înclinația copiilor; cit despre suflet este vorba de a observa cu atenție dezvoltarea facultăților intelectuale de a urma direcția lor naturală fără să le constrîngi la studii care nu le sînt proprii»⁸³.

O «primă treaptă în gnoseologia creștină, o formează, după el, contemplarea naturii, creată într-adevăr pentru preamărirea și cunoașterea lui Dumnezeu». În acest Tibet al Europei — este vorba despre Elveția —, pe aceste cupole de verdeață, în mijlocul acestor masivi de pietre și de zăpezi perpetue, Dumnezeu a binevoit să ne dea un punct de sprijin pentru a medita asupra măreției»⁸⁴.

Prin urmare, activitatea lui apologetică internă este privită în strînsă legătură cu problema educației, a învățămîntului. Conform mentalității și condițiilor istorice ale vremii sale, el milita pentru un acord «indispensabil» între religie revelată și știință cu aplicație în cadrul învățămîntului. Pe plan extern, activitatea lui de apologet este legată de scrierile prin care a căutat să îmfațizeze învățătura ortodoxă și apoi să răspundă unor atacuri ale Bisericii Romano-Catolice. În felul acesta, Alexandru

81. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 21.

82. *Ibidem*, p. 5. 83. *Ibidem*, p. 16.

84. *Ibidem*, p. 17.

S. Sturza se înscrie pe linia urmată cu fidelitate de către Biserica Ortodoxă, evitând întotdeauna controversa de dragul controverselor. El mărturisește că a stat «la îndoială» înainte de a începe una dintre lucrările sale apologetice «de teama de a ridica controverse cu totul deplasate», în timp ce creștinătatea întreagă ar trebui să se unească, cu toate acestea «am crezut că sîntem datori să recurgem la dreptul apărării naturale și respingem străduințele erorii prin tăria adevărului»⁸⁵.

Din cele mai sus arătate, reținem în mod deosebit una din caracteristicile esențiale ale Ortodoxiei aplicată de către Alexandru S. Sturza și anume: *Activismul*, participarea activă și liberă a credinciosului ortodox și angajamentul lui în viață de comunitate; opera lui samariteană este edificatoare în acest sens. Activînd și mai ales în sinul comunității creștine în care trăiește, în biserică, creștinul descoperă o nouă sevă a lucrării harice, o datorie morală și capitală a vieții creștine: Rugăciunea. În calitatea mea «de creștin, mă rog», calitate care urmează celei «de om» și care constituie o nouă treaptă pe care urcă credinciosul în viața sa. Precizăm de la început că Alexandru S. Sturza este unul dintre promotorii trăirii credinței la credincioșii ortodocși ruși, alături de Homiacov, Gogol, Tolstoi și Dostoievski; ultimii doi mari romancieri ne tipizează acest fel prin cei doi eroi: Pierre Bezuhov și respectiv, prințul Mișkin.

Că el era un profund credincios ne-o dovedesc unele afirmații ale sale, aparent pesimiste, ca: «m-am convins încă o dată în plus că pămîntul este un loc de azil»⁸⁶, sau «ne-a fost dat să golim o cupă de amărăciune pînă la drojdie»⁸⁷. Accentele de revoltă sînt însă îndulcite de către speranța vieții viitoare. El nu este un revoltat în fața existenței umane, deoarece ca fiecare creștin îi cunoaște scopul.

Vorbînd despre căsătoria fiicei sale, Maria Alexandrova Gagarin⁸⁸ el scria: «Da, cînd îi văd fericiți și uniți sînt totdeauna tentat să strig ca Sfîntul Petru: Este bine ca să locuim aici, să facem trei colibe, însă se pare că nu trebuie niciodată să fie astfel pe acest pămînt»⁸⁹. Iată cum el ajunge la ultima treaptă a vieții creștine, cea mai răscolitoare și pierzătoare de suflet, pe care el ca trăitor o consideră tot ca o urmare a prezenței și lucrării harului, și anume, starea de păcătoșenie și implicit, pedeapsa, suferința; «în calitate de păcătos, sufăr». Și ce suferințe puteau fi mai mari decît moartea, boala, și războiul. Faptul că în desele decese din sinul familiei, vedea manifestarea «mîinii lui Dumnezeu»; în boală, o «indispensabilă purificare, că totuși nu suferea și nu se frămînta observînd destinul omului». Ah! Este penibil spiritului uman să locuiască la sfîrșitul vieții sale în ruinele acestui trup trecător»⁹⁰, ne confirmă afirmațiile de mai sus.

Războiul este privit de el ca o pedeapsă divină. «Hotărîrile lui Dumnezeu se împlineau întru cele întunecate, toate inimile creștine băteau cu mai multă violență; dintru înălțimea palatului se vedea cum se derulează o dramă sinistă și singeroasă din care fiecare scenă vădea rînd pe rînd oroarea entuziasmului, cînd marii curajoși se luptau corp la corp cu marii nefericiți»⁹¹.

85. Al. Sturza, *Priviri ...*, p. 9.

86. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 5.

87. *Ibidem*, p. 17.

88. Gh. Bezviconi, *op. cit.*, p. 79. Ea a tradus în limba franceză, *Catehismul* lui Filaret al Moldovei.

89. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 19.

90. *Ibidem*, p. 25.

91. *Ibidem*, p. 6. Tot în timpul invaziei lui Napoleon, trimitea de pe malurile Dunării o scrisoare părinților prin care-i îndemna «să se resemneze hotărîrilor Celui Atotputernic».

Pe cit de mult ura războiul, pe atit de mult iubea libertatea și condamna exploatarea națională. Biserica-Mamă, va scrie către sfîrșitul vieții, «suferă acum mai mult ca niciodată sub amenințarea sabiei musulmane mînuită și ascuțită de către șiretenia și ura Occidentului»⁹².

Și cu toate că nu mai are mult timp de trăit ca să vadă împlinite «hotărîrile lui Dumnezeu, mărturia ultimelor convulsiiuni ale Imperiului Otoman le înțeleg»⁹³. Iată, prin urmare, umanismul acestui mare cărturar izvorit din ferma sa credință și din laborioasa lui activitate desfășurată pe tărîm cărturăresc și practic.

În concluzii, putem spune că aportul teologic al lui Alexandru S. Sturza se leagă întii de activitatea lui practică, de exemplul pe care îl constituie viața și opera lui.

Prin urmare, scrierile sale, pline de dragoste și obiectivitate, izvorite din nevoile simțite de societatea timpului său și menite să dinamizeze viața celor din jur, fac din Alexandru S. Sturza o personalitate morală remarcabilă, un mereu contemporan și un apologet al vieții, al vădirii și nu al căutării Adevărului, pe care-l avea. Ca apologet, nu dorea să facă prozelitism, ci uzînd de dreptul natural al apărării, voia numai să certifice învățătura ortodoxă. Scria și traducea unele lucrări, pe care le-am menționat la locul cuvenit, pentru a prezenta doctrina ortodoxă așa cum e aplicată și nu cum tendențios sau din necunoaștere o prezentau unii teologi apuseni. El a desfășurat o activitate în spirit ecumenic, deziderat pe care îl reclamă Mișcarea ecumenică din zilele noastre.

În fine, remarcăm faptul că acest fiu al pămîntului românesc, și-a înmulțit talanții pe pămînt rusesc, a ajutat cu ei pe frații săi greci și i-a încredințat «Bisericii Mame», Bisericii Ortodoxe.

În panteonul culturii noastre i se cuvine, pe bună dreptate, cinstea de a fi alăturat unui Nicolae Olachus, Petru Movilă, Nicolae Milescu-Spătarul și într-o oarecare măsură, Dimitrie Cantemir, cărturari care au activat pentru sprijinul și folosul Ortodoxiei, departe de ținutul natal.

Pentru generația noastră, Alexandru S. Sturza rămîne un exemplu de conștiințiozitate și devotament față de Biserica Ortodoxă, iar erudiția sa, o voce care ne cheamă și ne îndeamnă la o cit mai temeinică pregătire pentru a putea fi la nivelul cerințelor timpului nostru. Să nu uităm, că preocupările lui pedagogice, căutările filozofice, o muncă laborioasă, ele și numai ele au născut pe Alexandru S. Sturza, teologul.



92. *Ibidem*, p. 28.

93. *Ibidem*, p. 27.

ÎNVĂȚĂTURA DESPRE LEGEA MORALĂ NATURALĂ ÎN OPERA SFÎNTULUI IOAN GURĂ DE AUR*

Între Părinții secolului de aur al Bisericii, Sfântul Ioan Gură de Aur este personalitatea ce s-a impus ca scriitor și slujitor, prin ortodoxia, adîncimea și frumusețea învățăturilor, prin viața exemplară trăită în autentic duh creștin.

Originalitatea operei sale, rezidă mai ales în morală, deoarece Sfântul Ioan a lăsat posterității un număr impresionant de pagini de teologie dogmatică și practică.

Preocuparea sa de căpetenie nici n-a fost de fapt speculația și arhitectura iudeilor ci schimbarea și îmbunătățirea lăuntrică a vieții credincioșilor în lumina moralei evanghelice.

Ideile și analizele sale doctrinare trebuie căutate cu răbdare sub valurile frământate ale artei oratorice sau în împletirea intimă cu explicarea pericopelor biblice.

În ansamblul preocupărilor sale — cu precădere antropologice — de fapt comentînd cărți ale Sfintei Scripturi ce vizează direct probleme antropologice, Sfântul Ioan se ocupă, acolo unde este cazul și de problema Legii morale naturale. Face aceasta fie comentînd Referatul mozaic al creației, Predica de pe munte, Epistola către Romani, predicînd cu ocazia incidentului statuilor, fie vorbind direct despre Evanghelia mîntuirii.

Se știe că Legea morală naturală a fost definită variat, subiectiv și obiectiv, evidențindu-i-se de fiecare dată cîte unul din aspectele specifice. O primă definiție generală o socotește — însușirea de către ființele raționale a Legii veșnice, participarea lăuntrică a acestora la ea. Alții o consideră, delimitîndu-i strict domeniul, ca fiind — lumina, judecata sădită de Dumnezeu în rațiunea, în inima credinciosului, pe baza chipului divin ce-l poartă în el, pentru a deosebi binele de rău, viciul de virtute. O definiție subiectivă înțelege prin Legea morală naturală — dispoziția, impulsul, ba chiar datoria impusă omului în mod necesar de a năzui și a se îndrepta spre scopul său, păzind astfel ordinea morală.

Legea morală naturală își manifestă originalitatea, forța și dinamismul prin cîteva proprietăți esențiale pentru ea : unitatea, universalitatea, obligativitatea, imutabilitatea și cognoscibilitatea.

1. *Unitatea* legii morale naturale este și cea a naturii umane. Deși conține prescrieri variate, ea este unitară, material și formal. Toate preceptele au același legiuitor, scop și obiect și toate se includ într-unul esențial : «a face binele și a evita răul» (unitate materială). Toate au apoi drept scop să păstreze ordinea morală universală, ea însăși una (unitate formală).

2. *Universalitatea* reiese din faptul că Legea morală naturală este promulgată în natura umană în care caz orice om este subiectul ei. Pentru că toți oamenii au aceeași natură, Legea morală naturală este coextensivă la toată umanitatea, are valoare uni-

* Această lucrare, susținută în cadrul pregătirii pentru doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea D-lui Prof. Constantin C. Pavel, care a și dat avizul pentru publicare.

versală. Toate popoarele fac distincția între bine și rău, sînt apoi fapte care contează pretutindeni și toldeaua ca bune sau rele.

3. *Obligatorivitatea* are filiații cu însuși domeniul naturii umane. Legea morală naturală se adresează omului ca atare, poruncindu-i să respecte necondiționat și obligatoriu ordinea cuvenită naturii sale. Caracterul obligatoriu este propriu legii morale naturale pe însuși temeiul necesității ei.

4. *Imutabilitatea* (neschimbabilitatea). În sine, legea morală naturală este imutabilă pentru că se întemeiază pe identitatea fundamentală a naturii umane. Imutabilitatea se referă atît la creaturile care o urmează cît și la creatorul ei.

Există o imutabilitate ontologică, pentru că legea naturală este înrădăcinată în natura umană și una gnoseologică, referitoare la cunoștința ei. Dacă poate fi completată și precizată, legea naturală rămîne însă toldeaua substanțial identică cu ea însăși.

5. *Cognoscibilitatea*. — În virtutea imutabilității ei gnoseologice, fiecare om poate cunoaște cu mijloace proprii legea morală naturală. Sesizarea diferențiată a legii morale naturale face posibilă acceptarea noțiunii de ignoranță invincibilă. Într-o perspectivă a iconomiei, se poate vorbi de legea morală naturală în relație cu mîntuirea, ca de o modalitate în care au fost izbăviți inșii de la Adam pînă la Hristos.

De aceea este posibilă, principial, o apropiere între creștini și necreștini, plecînd de la premisa că ambele grupări păstrează legea morală naturală, ea fiind, am putea zice, puntea de legătură. Ea este coextensivă la toată umanitatea și sădită în structura sufletească a fiecărui om. Din punctul de vedere obiectiv rămîne aceeași, neschimbată, iar subiectiv se oglindește diferit în și după sufletul fiecărui. Credem că este necesar să fie evaluat citatul de la Epistola către Romani — cei care nu au lege, adică nu sînt în Biserică, ba chiar și cei care nu cred, doresc și fac și ei binele, în lumina conștiinței lor. Potrivit legii morale naturale, oamenii trebuie să se înțeleagă și să se ajute între ei.

Legea morală naturală la Sfîntul Ioan Gură de Aur

Contribuția Sfîntului Ioan Gură de Aur la lămurirea conceptului de lege morală naturală este substanțială și interesantă. Sfîntul Ioan Gură de Aur afirmă cu tărie, ori de cîte ori se ivește ocazia, că legea morală naturală poate fi socotită și în categoria legilor divine și ca lege divină se află sădită în inimile credincioșilor ¹. «La creație El a sădit lăuntric în Adam și legea firească naturală (*νόμον φυσικόν*), adică l-a înzestrat cu cunoștința a ceea ce este bine și rău, menită să-i dirijeze viața» ².

Acesta n-a încercat să o considere înăscută (*ἐννοια εὐφροτος*) și înscrisă în sufletul lui ca și legea lui Dumnezeu. Poruncile legii naturale dau fundament și direcție vieții. Astfel, știm dintotdeauna, fără să ne fi spus sau învățat cineva, că desfrîul este un viciu iar cumpătarea o virtute. Cînd Decalogul a poruncit «să nu ucizi» (Ieș. XX, 13), n-a adăugat «pentru că uciderea este o crimă», deoarece s-a soco-

1. Pentru aceste preliminarî teoretice am folosit : Jean-Marie Aubert, *Lot de Dieu Lois des hommes*, col. «Le mystère chrétien, Paris, 1964 ; Orest Bucevski, *Legea eternă — legea naturală*, Cluj, 1937 ; Șerban Ionescu, *Morala Creștină*, București, 1930 ; Emilian Voitschil, *Prelegeri academice de Teologie morală*, București, 1906—1914, vol. II.

2. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia XII, la Statui*, vol. III, p. 212 ; *Omilia XIII, La Statui*, vol. III, p. 228 ; *Discurs VI, La cei ce se scandalizează de adversităților*, vol. VI, p. 162 ; *Omilia XIV, La Romani*, vol. XVI, p. 203. Am folosit traducerea în limba franceză : L'abbé Jean Barelle, *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome d'après toutes les éditions faites jusqu'à ce jour*, Paris, 1865—1873, tome I—XX.

tit că am fost destul sfătuit de conștiință și cunoaștem bine acest lucru. La fel porunci ca: «să nu furi», «să nu comiți adulter», nu mai au nevoie de justificări și explicații. Pentru porunci de interes particular și temporal, mai târziu abrogate, s-a specificat întotdeauna motivul și s-a expus conținutul (exemplu Sabatul — îdeș. XX, 10)³.

Această lege naturală se manifestă în credincios prin activitatea conștiinței, a minții, pentru care fapt Sfintul Apostol Pavel o denumește lege a minții. Conștiința este depozitarea cunoaștinței despre bine și rău și ea ne edifică lăuntric, natural, asupra înțelesului acestei duble noțiuni. Conștiința îndeplinește importantul rol de acuzator permanent al faptelor credinciosului și judecător incoruptibil al acestora⁴. Un exemplu avem chiar la Facere — Dumnezeu a făcut ca răul săvârșit să le inspire strămoșilor teamă și neliniște în suflete: «iar cînd a auzit glasul Domnului Dumnezeu care umbla prin rai... s-au ascuns, Adam și femeia lui de fața Domnului... (Fac. III, 18). Era judecătorul invizibil, implacabil, conștiința. Ea le vorbea pătrunzător ascunzîndu-i⁵. Mulțumită conștiinței știm ce desemnează, discernem în mod natural între viciu și virtute și, trecînd la fapte, optăm pentru una din ele. «Norma și regula binelui ca valoare morală a înscris-o Dumnezeu în însăși natura umană»⁶ și de ea ne dă mărturie conștiința. Oamenii care au trăit înaintea legii știau ce este bine să facă și ce trebuie să evite. Cei care păcătuiau aveau conștiința greșelii și astfel pedeapsa pentru păcat era legitimă. Cum era posibil acest lucru neexistînd lege scrisă? Oamenii aveau legea naturală înscrisă în inimă, după care se conduceau, aveau lumina și judecata trează a conștiinței în virtutea căreia deosebeau binele de rău. De aceea la promulgarea sa, legea mozaică a pus în lumină păcatul dar a recunoscut totodată și valoarea inestimabilă a legii morale, cu marele ei tribunal, conștiința⁷.

Cu deosebire în omiliile la Facere și Epistola către Romani, Sfintul Ioan Gură de Aur aduce dovezi faptice din referatul mozaic al creației, despre existența legii morale naturale. Argumentînd afirmația că omul n-avea nevoie decît de calea naturii pentru a cunoaște virtutea, Sfintul Părinte relatează faptele ce au succedat greșelii lui Adam. După ce se înfruptează din pomul oprit, acesta aleargă să se ascundă, simțind prezența lui Dumnezeu, pentru că îl apăsă conștiința păcatului. Conștiința îi spune să se ascundă. Ea singură îi putea reproșa greșeala și-l putea acuza de neascultare căci singură îi fusese martor⁸. Cum și-a cunoscut păcatul, dacă n-avea nici lege, nici Scriptură la care să-l raporteze? Dar nu s-a mulțumit să se ascundă, ci, cînd a fost acuzat, a aruncat vina pe Eva, iar aceasta, la rîndul ei pe șarpe⁹. Ei n-aveau altceva de făcut practic decît să spună lui Dumnezeu: «Am păcătuit, n-am ascultat legea Ta». În locul mărturisirii sincere ei caută scuze¹⁰.

Cain și Abel au adus ca jertfă pîrgă din munca lor. Nimeni nu i-a învățat să facă acest lucru. De la cine auzise Abel de virtutea sacrificiului prin care să adori și să mulțumești lui Dumnezeu? Jertfa lui Cain n-a fost primită pentru că nu fusese adusă în cuget curat, lucru despre care ne face dovadă autoritatea revelatoare a conștiinței. Din invidie pentru fratele său bun la Dumnezeu, Cain își pune în gînd să-l

3. Sfintul Ioan Gură de Aur, *Omilia XII, la Statui*, vol. III, p. 212–213; *Cuvîntarea I, Despre Ana*, vol. VIII, p. 404.

4. Idem, *Omilia XII, La Statui*, vol. III, p. 215.

5. Idem, *Omilia XVII, La Geneză*, vol. VII, p. 205.

6. Idem, *Omilia XXIII, La Matei*, vol. XII, p. 22.

7. Idem, *Omilia XII, La Romani*, vol. XV, p. 630–631.

8. Idem, *Omilia XVII, La Geneză*, vol. VII, p. 206.

9. Idem, *Omilia XII, La Statui*, vol. III, p. 213.

10. Idem, *Omilia asupra fericirii din viața viitoare*, vol. V, p. 544.

omoare, ascunzându-și cu abilitate diabolică intenția. De ce și-ar fi ascuns-o dacă nu era conștient de răutatea unei astfel de hotărâri? După fratricid, când Dumnezeu îl muștră, Cain tăgăduiește, evident pentru că el însuși se condamna, iar în cele din urmă, într-o frământare a conștiinței, recunoaște că greșeala lui este prea mare ca să poată fi iertat (Facere IV, 13)¹¹. Cain și Abel n-au ignorat deci legea morală naturală, prezentată în conștiința lor la vremea când nu existau nici cărți, nici profeți, nici apostoli. Nu legea scrisă îi învățase ci însăși natura. Și unul și celălalt cunoșteau binele și răul, dar n-au urmat amândoi același drum: unul a mers pe cel al virtuții, altul pe cel al păcatului¹².

În alt loc Sfântul Ioan vorbește despre virtuțile celor de demult, Avraam și Iov, care trăind înainte de lege și har, au cultivat virtutea fără a avea dascăli și părinți care să vorbească de aceasta și nici exemplul înaintașilor virtuoși ci, au făcut-o din natură. Hotărârea și imboldul spre o astfel de conduită de viață le-a venit deci natural, din imboldul propriilor lor inimi, căci «fiecare din noi are sădită în inimă cunoașterea virtuții»¹³. Dacă neglijăm virtutea, nu ne putem dezvinovăți că nu cunoaștem esența și rostul ei sau n-are cine să ne îndemne la ea. Conștiința singură ne conduce, de ajutorul ei nefiind niciodată lipsiți¹⁴.

Sfântul Ioan Gură de Aur nu pregetă să aprecieze la fel ca Sfântul Pavel, pe cei care au făcut binele fără a fi obligați prin lege, ci din cuget — «Mărire, cinste și pace oricui lucrează binele mai întâi iudeului, apoi și elinului» — «Păgînii care nu au lege din fire fac ce le poruncește legea...» (Romani II, 10, 14 ș. a.)¹⁵.

Apoi Sfântul Ioan se ocupă pe larg de problemele întrucitva înrudite: a) dacă Adam avea conștiința binelui și răului înainte de a mânca din pomul oprit; b) De ce se pare la prima vedere că Dumnezeu a refuzat omului cunoașterea binelui și răului, interzicându-i atingerea de pomul cunoașterii; c) în sfârșit, semnificația unuia și aceluiași pom al cunoașterii binelui și răului.

Sfântul Ioan se declară partizanul ideii că omul cunoștea și delimita clar sfera noțiunilor de bine și rău și sensul lor, încă de la început.

Dacă n-ar fi fost distincția clară între bine și rău omul, Adam în speță, ar fi fost inferior animalelor, fără demnitate, ar fi devenit ultima dintre ființe. În virtutea faptului că fusese creat după chipul lui Dumnezeu și dăruit cu înțelepciune, este imposibil ca el să nu fi avut noțiunea dublă de bine și rău, ca Dumnezeu să-l fi lipsit de cel mai elementar dar și cel mai de preț dintre bunuri¹⁶. Că a fost înzestrat cu inteligență, deci nu ignora binele și răul, dovedește și faptul că a pus nume animalelor (Fac. II, 19—20), fără să fi fost cumva schimbate după aceea și a recunoscut în Eva propria sa natură (Fac. II, 23)¹⁷. Dându-i să pună nume animalelor, Dumnezeu știe că Adam va fi capabil de aceasta. Înțelepciunea adamică n-a fost căpătată în timp. Adam are o desăvirșită putere de înțelegere, pentru că păstrează în el lumina clară dată pe cale naturală de Dumnezeu¹⁸. Înțelepciunea omului a fost scoasă în

11. Idem, *Omilia XII, La Statul*, vol. III, p. 214—215.

12. Idem, *Discurs VI, La cei ce se scandalizează de adversități*, vol. VI, p. 162—163.

13. Idem, *Omilia LXVI, La Geneză*, vol. VIII, p. 303.

14. Idem, *Omilia LIV, La Geneză*, vol. VII, p. 144.

15. Idem, *Omilia la psalmul VII*, vol. IX, p. 12.

16. Idem, *Cuvintarea VI, la Geneză*, vol. VIII, p. 357—358.

17. *Cuvintarea VI, la Crearea lumii*, vol. XI, p. 239.

18. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Antropologia patristică*, București, 1953—1954 (ms), p. 113.

evidentă și pentru rațiunea că, la călcarea poruncii să nu (se) creadă că a păcătuit prin ignoranță¹⁹. Înainte de greșeală Adam avea posibilitatea de a nu muri²⁰.

«Apoi Domnul Dumnezeu a sădit rai în Eden... iar în mijlocul raiului era pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului... A dat apoi Domnul Dumnezeu lui Adam poruncă și a zis: Din toți pomii din rai poți să mănânci. Iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci căci în ziua în care vei minca din el, vei muri negreșit» (Fac. II, 8, 9, 16, 17). Ca să înlăture echivocul că interdicerea de a minca din pom ar putea fi interpretată ca un refuz al cunoștinței binelui și răului, Sfântul Ioan se pronunță astfel: Dumnezeu, sădind de la început conștiința omului, a relevat viața prin cunoaștere. Oprindu-l să mănânce dintr-un anumit pom, Dumnezeu a vrut numai ca ceea ce cunoaște el nealterat despre bine să nu se amestece cu cele despre păcat, Omul însuși să nu fie prins în cursa răului. Mintuitorul spune de fapt: «Nu puteți sluji în același timp la doi domni: lui Dumnezeu și lui Mamona (Matei V, 24)²¹. «Până la ispitire, omul cunoaște doar binele, prin comuniune harică cu Dumnezeu. Satan l-a încântat să cunoască și răul. Dacă omul a căzut, nu pomul cunoștinței l-a pierdut ci neascultarea, abaterea cunoașterii (prin care se descoperise viața, a cărei cheazășie și este) de la căile ei»²².

Dînd binelui și răului²³ înțelesurile de ascultare²⁴ și respectiv neascultare²⁵. Sfântul Ioan spune că: «pomul cunoștinței binelui și răului a constituit ocazia, obiectul ascultării și neascultării. Adam, ca de altfel și Cain erau conștienți de greutatea păcatului, aveau ideea de rău cu consecințele ce le comportă dar au vrut să-l experimenteze pentru a-l cunoaște deplin»²⁶.

Sfântul Ioan Gură de Aur face din legea morală naturală sădită omului, un apanaj al acestuia și o dovadă a superiorității față de necuvîntătoare. Ceea ce ne distinge de animale și de natură în general, și ne face cu totul superiori acestora, este rațiunea și legea naturală, legată organic de voința liberă, situîndu-se la baza activității morale, ca o manifestare proprie a sufletului uman²⁷. Dacă totul în noi ar fi opera naturii, am fi lipsiți de orice răsplată la fel ca animalele care, neavînd rațiune, nu pot fi răsplătite pentru faptele inspirate de instinct ci, răsplata este a celor care le-a dat instinctul²⁸. De fapt dominația, demnitatea omului asupra naturii, a definit-o Dumnezeu încă de la creație zicînd: «Să facem om după chipul și asemănarea Noastră ca să stăpîneasă...» (Fac. I, 26) deci, să nu fie stăpînit.

Cunoștința virtuții este într-adevăr sădită de Dumnezeu în conștiință (în sufletele noastre) dar practica ei, conduita vieții, este lăsată în seama voinței umane, a zelului și eforturilor noastre. Atribuțiile conștiinței și voinței în actul moral sînt bine delimitate. Prima are datoria să poruncească voinței obligația, iar aceasta din urmă să desfășoare energia necesară în împlinirea acțiunii respective²⁹.

19. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia XIV, La Geneză*, vol. VII, p. 174.

20. Idem, *Omilia XVI, la Geneză*, vol. VII, p. 200.

21. Idem, *Cuvîntarea VI, la Crearea lumii*, vol. XI, p. 239.

22. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 54.

23. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia XVI, la Geneză*, vol. VII, p. 200.

24. Idem, *Omilia XIV, la Geneză*, vol. VII, p. 171.

25. Idem, *Omilia XVI, la Geneză*, vol. VII, p. 202.

26. Idem, *Cuvîntarea VII, la Geneză*, vol. VIII, p. 355.

27. Idem, *Cuvîntarea VI, la Geneză*, vol. VIII, p. 357; *Omilia LIX, la Geneză*, vol. VII,

p. 144; Louis Meyer, *Saint Jean Chrisostome maître de la perception chretienne*, Paris, 1933, p. 110.

28. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia XIII, la Statui*, vol. III, p. 229.

29. *Ibidem*, p. 229—230.

O atenție deosebită acordă Sfântul Ioan în omiliile și comentariile sale, noțiuni fundamentale care definesc conținutul legii morale naturale și în care se cristalizează aceasta, binele și răul.

Sfântul Ioan Gură de Aur indentifică binele cu virtutea, iar răul cu păcatul. Virtutea la rîndul ei este conformă cu natura, este proprie naturii iar răul este în afară de natură.

Explicînd noțiunile de bine și rău³⁰, Sfântul Ioan Gură de Aur le alătură noțiuni de natură și de natură umană în special³¹. După el, natura este bună iar principiul răului stă în afara ei, nu este legat indisolubilul de natura omului³². Fără bunătatea firească a universului n-ar fi cu puțință existența însăși a lumii ca un tot.

Răul este efectul voinței³³ și nu al naturii, pentru că aceasta din urmă este imobilă și nu ia parte la actul moral.

În rugăciunea Tatăl nostru, cînd se cere «și nu ne duce pe noi în ispită» se are în vedere că păcatul provine exclusiv din slăbiciunea voinței³⁴.

Numai virtutea este sădită³⁵ în noi din natură³⁶. Binele și virtutea sînt deci însușiri structurale ale naturii umane³⁷ deoarece au fost sădite la creație ca lege naturală. Împreună binele și răul, virtutea și păcatul, au ca izvor și cauză voința liberă a omului. Fără voia liberă, starea de virtute, de păcat, bine și rău ar rămîne neexplicate sau fals atribuite naturii care nu se schimbă. Puterea voinței libere întrece pe cea a naturii. Faptele în general și mai cu seamă cele bune și le alege omul singur deoarece, Dumnezeu a rînduit ca binele făptuit să nu fie niciodată mai puțin fapte ale omului. Omul integru nu poate fi ispitit și subjugat de diavol și acesta este un lucru normal de vreme ce este inzestrat cu facultatea de a deosebi binele de rău și și-o exercită³⁸. A se plînge cineva că răul, comiterea păcatului, vin de la diavol, a-l socoti pe el autorul păcatelor, înseamnă a nu fi mers la sensul lucrurilor. Omul singur este autorul și are responsabilitatea faptelor sale morale³⁹.

Chiar de la creație diavolul a vrut să surpe chipul și asemănarea omului cu Dumnezeu. Nu este de mirare deoarece diavolul este mai rău ca omul, rău cu desăvîrșire⁴⁰. «Incitînd curiozitatea de cunoaștere a lui Adam, el intervine decisiv, dar nu din proprie inițiativă și mai ales fără a constrînge sau violenta⁴¹. Cînd Dumnezeu muștră pe cei doi oameni le deșteaptă încrederea și le solicită voința⁴², Adam spune printre altele că, femeia ce-i fusese dată ca tovarăș, i-a întins mărul și el a mîncat. Este deci un act pur voluntar, fără vreo cit de mică urmă de silnicie. Eva, la rîndul ei, a motivat că, șarpele a amăgit-o (n-a forțat-o), deci depindea de ea să se lase amăgită sau nu. De altfel, omul are puterea de a se opune dar și de a se supune dia-

30. Idem, *Omilia II, la Efeseni*, vol. XVIII, p. 187; *Omilia XIX, la Matei*, vol. XII, p. 478; *Omilia XXII, la I Corinteni*, vol. XVI, p. 620.

31. Idem, *Omilia II, la II Corinteni*, vol. XVI, p. 336.

32. Idem, *Omilia XIII, la Statui*, vol. III, p. 228.

33. Idem, *Omilia XLV, la Matet*, vol. XIII, p. 291.

34. Idem, *Omilia XIX, la Matei*, vol. XI, p. 580.

35. Idem, *Omilie asupra anatemei*, vol. II, p. 517.

36. Idem, *Omilia II, la Efeseni*, vol. XVIII, p. 186.

37. Idem, *Omilia XVII, la II Corinteni*, vol. XVII, p. 536.

38. Idem, *Cuvîntarea VII, la Geneză*, vol. VIII, p. 365.

39. Idem, *Omilia III, despre David și Saul*, vol. VIII, p. 512.

40. Idem, *Omilie la psalmul CXXXIX*, vol. IX, p. 595.

41. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 53.

42. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilie la psalmul CXL*, vol. IX, p. 624.

volului. Diavolul, folosindu-se de șarpe, a înșelat dar, fără a folosi forța ci, numai cu asentimentul deliberat al omului⁴³ și de aici înțelegem deplin ideea responsabilității morale, rațiunea și legitimitatea pedepselor și recompenselor divine⁴⁴. Neascultind (deci exercitindu-și voința liberă într-una din cele două laturi posibile, dar nu cea indicată), omul a făcut experiența răului, chipul lui Dumnezeu din el s-a întunecat prin greșeală, fără însă a se stinge. Astfel înfățișat, omul post paradisiac, face obiectul unui imens capitol de antropologie creștină. După păcat, și-a făcut loc în suflet o înclinare spre rău, o dorință diabolică de a lupta contra binelui, deși paradoxal totul în om este organic legat cu binele. Aceste stări sînt ilustrate deosebit de Sfîntul Apostol Pavel în Epistola către Romani VII, 18—25 «...Căci a voi se află în mine, dar a face bine nu aflu: căci nu fac binele pe care-l voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc eu, nu eu fac aceasta ci păcatul care locuiește în mine... Că, după omul cel lăuntric, mă bucur de legea lui Dumnezeu. Dar văd în mădularile mele o altă lege, luptîndu-se împotriva legii minții mele și făcîndu-mă rob legii păcatului... cu mintea mea slujesc legii lui Dumnezeu, iar cu trupul legii păcatului». Sfîntul Ioan se oprește în comentariul său mai mult asupra frazei: «...răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvîrșesc», spunînd că prin «nu voiesc» se înțelege aici, dezaprob, urăsc. Dar a săvîrși ceea ce nu voiești deci ceea ce urăști, înseamnă a recunoaște implicit că legea este bună și nu principiu al răului. Aici distingem un elogiu indirect adus legii naturale ca și celei scrise. Voința binelui și ura, aversiunea față de rău, de care amintește textul, sînt două sentimente primordiale în natura umană. Legea este bună și-o aprobăm în conștiința noastră (urînd în același timp păcatul): Simțim că ea îndeamnă și ne stimulează voința. Cînd trecem însă la fapte, găsim în noi o altă lege (a păcatului), care se opune și combate legea minții (legea naturală) și ne ține captivi păcatului⁴⁵. De altfel Sfîntul Ioan Gură de Aur precizează că expresia «rob, vîndut păcatului», desemnează pe cel dinaintea ei și de la începutul lumii⁴⁶. Legea naturală și cea scrisă s-au unit pentru a lupta contra păcatului (nu trupului care este instrumentul ce ușurează practica virtuții), în care a învins tot păcatul. Păcatul a distrus pînă și preceptele legii naturale⁴⁷. Pentru aceasta legea scrisă a trebuit să facă unele concesii care să treacă oarecum peste legea naturală (la monogamie, inițial obligație naturală, s-a renunțat pentru a se admite în Vechiul Testament două femei în același timp). Adam, odată căzut, fiind părintele neamului omenesc, a fost supus primului morții și la fel ca el au devenit și cei care nu au mîncat din pomul oprît căci «prin acela toți au păcătuit»⁴⁸.

Sfîntul Ioan Gură de Aur întărește adevărul spuselor Sfîntului Pavel, că «plată păcatului este moartea», o sentință și o răsplătă universală care, principial, nu face deosebire între cei care au păcătuit nesocotind o lege expresă și alții care au păcătuit fără a fi avizați de existența și rigorile acesteia. Practic însă, pedeapsa este întrucîtva deosebită. Cei care au greșit înainte de lege, fără a avea legea scrisă (nici Scriptură nici Apostol), «fără lege vor și pieri» (Romani II, 12) în sensul că pedeapsa

43. Idem, *Omilia XVII, la Geneză*, vol. VII, p. 214.

44. Idem, *Omilia LXXXII, La Ioan*, vol. XIV, p. 357.

45. Idem, *Omilia XIII, la Romani*, vol. XVI, p. 6.

46. *Ibidem*, p. 3.

47. Idem, *Omilia la psalmul XLIX*, vol. IX, p. 302.

48. Idem, *Omilia XIX, la Romani*, vol. XVI, p. 154.

va fi mai puțin gravă pentru că n-au avut nici lumina, nici ajutorul legii ci singură natura (conștiința) le-a slujit de acuzator. «Cînd neamurile care nu au legea (scrisă) își sînt loruși lege... arată fapta legii scrisă în inimile lor...» (Romani II, 14—15 ș.a.). Expresia «fără lege» nu înseamnă că cei dinaintea lui Moise n-aveau nici o lege, ci în lipsa celei scrise, o aveau pe cea naturală. Cei ce au greșit avînd lege, vor fi judecați și pedepsiți chiar în virtutea acesteia («prin lege vor fi și judecați»), mai sever și mai drastic deoarece deși au avut învățător, au căzut. La aceștia legea se va adăuga naturii pentru a înfiera faptele reprobabile și a cere satisfacție ⁴⁹.

Cînd Sfîntul Apostol Pavel, și după el Sfîntul Ioan Gură de Aur, vorbesc de cei ce au păcătuit sub lege, se referă la iudeii cărora Dumnezeu, ca să-i distingă de restul oamenilor, le-a dat legea scrisă pe cînd iudeii, s-au bucurat de un privilegiu fericit, Dumnezeu descoperindu-le aparte voia Sa divină, restul oamenilor a trebuit să se mulțumească cu prescripțiile dictate de conștiință (Rom. II, 14). Dar iudeii, nesocotînd legea scrisă, au violat și pe cea naturală, pentru ei privilegiul a devenit ocazia unei mai mari pedepse ⁵⁰.

În mai multe rînduri, Sfîntul Ioan Gură de Aur se ocupă de legile divine, totdeauna înțelegînd și incluzînd între ele și pe cea naturală. El categorisește legile divine în : legi date creației, legi date omului la creație (cea naturală) și legi pozitive. O calitate esențială ce definește legea divină este nemurirea, perpetuitatea, permanența, adevăr practic dovedit și în legea naturii.

Spre deosebire de celelalte, care sînt promulgate prin viață sau în scris, legea naturală este validată de natura umană însăși. Ea respiră o adîncă spiritualitate, nu este principiul păcatului ci un dușman ireconciliabil al lui, un tezaur de adevăr și virtute, fără amestec și eroare. Este lege divină și pentru faptul că nimic din ea nu este echivoc, ambiguu, obscur, dovezi de imperfecțiune umană proprii doar legilor evolutive ⁵¹.

Ca să arate că legea morală naturală este indispensabilă vieții și naturii umane, Sfîntul Ioan Gură de Aur se exprimă cu astfel de cuvinte : «Mai mult ar fi valorat pentru om să rămînă orb, în întuneric decît să nesocotească ce este binele și răul. Luați această lumină a vieții omenești și veți distruge viața însăși, veți tulbura totul în lume» ⁵².

Așa cum o conține Sfîntul Ioan Gură de Aur și cum a fost înfățișată în lucrarea de față, legea morală naturală se prezintă astfel :

a) Este o lege înscrisă în sufletul credinciosului și manifestată (materializată) prin conștiință, cu ajutorul căreia distingem între bine și rău și acționăm în consecință.

b) Obiectul și esența legii morale naturale îl formează dubla noțiune bine-rău, care include noțiunile de natură și voință liberă și prin liberă decizie optează pentru păcat sau virtute.

c) Legea morală naturală este apanajul omului, ființă superioară.

d) Promulgarea legii scrise (pozitive) propune cunoașterea celei naturale, adevăr cu prisosință dovedit — înaintea celei mozaice, oamenii nu erau fără lege, ei înșiși erau conștienți că sînt guvernați, că depind de o lege lăuntrică și spirituală, a

49. Idem, *Omilia XVIII, la Geneză*, vol. VII, p. 229 ; *Omilia XII, la Statul*, vol. III, p. 216—217 ; *Omilia la psalmul VII*, vol. IX, p. 13.

50. Idem, *Omilia la psalmul CXLVII*, vol. X, p. 32.

51. Idem, *Omilia VI la Romani*, vol. XV, p. 513 ; *Omilia XIII, la Romani*, vol. XVI, vol. 2 : *Omilia la psalmul CX*, vol. VIII, p. 336.

52. Idem, *Cuvîntarea VI, la Geneză*, vol. VIII, p. 357.

minții. Dovadă că n-au ignorat legea morală naturală este faptul că au avut conștiința păcatului și au cultivat virtutea fără a o fi găsit prescrisă în vreo lege. Osînda lor pentru păcat stă doar în mărturia cugetului.

«Credinciosul însă nu se poate menține la nivelul moral trebuincios ființei lui, numai cu ajutorul legii morale naturale. Textul de la Romani VII, 18—19 «...a voi se află în mine, dar a face binele nu aflu...», este în această privință concludent. Avem în noi voința dar nu și putința de a face binele și ca atare săvîrșim tocmai răul pe care îl urim, nu-l dorim. Credinciosul trebuie ferit de patimi, prin pătrunderea ființei sale de o putere veșnică, menită să-l înalțe peste el însuși. La o astfel de treaptă nu poate ajunge niciodată în virtutea naturii sale de ființă creată.

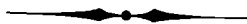
Fără îndoială, nimeni nu neagă că și pe baza moralei naturale au existat caractere morale incununate cu fapte meritorii. Viața controlată, împlinirea datoriei, buna cuviință, sînt incontestabil trepte morale. Aceasta este însă, o moralitate susținută prin puteri umane proprii. Prin morala naturală credinciosul nu poate ajunge la o adevărată comuniune cu Dumnezeu, nu se poate ridica la nivelul moral scontat. Pentru creștin ea nu este îndestulătoare în fața lui Dumnezeu»⁵³.

Evanghelia este aceea care satisface exigențele amintite. Sub puterea harului ea este principala binefacere dată nouă de Dumnezeu și izvor inepuizabil al tuturor bunurilor spirituale și de mîntuire. Ea este cea mai de valoare și perfectă între legile date nouă de Dumnezeu și mijlocul cel mai eficace de sesizare și comunicare cu Dumnezeu. Sublimitatea legii evanghelice constă în faptul că ea este spirit și reclamă perfecțiunea⁵⁴.

Dumnezeu n-a descoperit legea Sa ca ușoară de îndeplinit, astfel că nu este imposibil s-o respectăm⁵⁵. Ea se cere consolidată prin credință și fapte bune⁵⁶ și dă dreptul la moștenirea vieții veșnice.

Învățătura Sfîntului Ioan Gură de Aur despre legea morală naturală, autentic ortodoxă, se înscrie la loc de frunte în ansamblul preocupărilor sale antropologice.

Între marile valori creștine patristice învățătura acestui profund cugetător și înflăcărat apostol are permanență și perenitate, «teologia și spiritualitatea lui constituie un mijloc de seamă pentru verificarea conștiinței ortodoxe»⁵⁷.



53. Arhim. I. Scriban, *Curs de Teologie morală*, București, 1915, p. 59.

54. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilie asupra anatemei*, vol. II, p. 517.

55. Idem, *Omilie asupra fericirii din viața viitoare*, vol. V, p. 544.

56. Idem, *Omilia XXIII, la Matei*, vol. XII, p. 9.

57. Pr. Ilie Moldovan, *Aspectul hristologic și pneumatologic al Bisericii după Sfîntul Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice» XX (1968), nr. 9—10, p. 721.

J. Hajjar, *Le christianisme en Orient. Études d'histoire contemporaine*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1971, 330 p.

Autorul este unul din istoricii consacrați ai creștinismului oriental contemporan, operele lui, mai ales publicațiile de ordin arhivistic, avînd o largă circulație. Cunoștințele lui despre Orient, dobîndite cu ajutorul contactelor cu izvoarele provenind din țara sa, îi dau o competență cu totul aparte, deosebită de aceea a teologilor sau istoricilor apuseni care s-au ocupat pînă acum cu aceste probleme. Una din contribuțiile sale cele mai importante cu privire la Bisericile din Orient este aceea cuprinsă în volumul IV al lucrării *Noua istorie a Bisericii*, în care se limitează însă numai la Orientul Apropiat.

Lucrarea de față e împărțită în patru mari capitole: I. — *Problema religioasă în Orient în timpul decăderii Imperiului otoman (1648—1814)*; II. — *Creștinismul în lupta mișcării naționaliste pînă la căderea Imperiului otoman (1848—1917)*; III. — *Creștinismul în contextul mandatelor europene (1919—1929)*; IV. — *Creștinismul cu începere de la autonomiile naționale (1940—1968)*. Acest ultim capitol indică drept izvoare revistele «Irénikon», «Istina» și «Proche-Orient chrétien»; totuși, rezultatele cercetărilor autorului sînt originale în foarte multe privințe.

În ultimul capitol, J. Hajjar trece în revistă evenimentele și problemele ivite de la Conciliul al II-lea de la Vatican încoace, privind raporturile dintre Biserica Romano-Catolică și Ortodoxie. Între acestea, este amintită și problema uniaticismului, cu toate implicațiile ei. Autorul, aparținînd el însuși Bisericii melkite, are meritul de a fi tratat acest subiect, în întreaga sa amploare, cu obiectivitate și fără prejudecăți. — (Pr. D. Soare).

Paul Evdochimov, *La lecture de la Bible dans l'Eglise Orthodoxe*, în «Foi et Vie», Mai 1971, p. 40—47.

Autorul menționează de la început lipsa unei metode ermeneutice, care să fie formal prescrisă în Biserica Ortodoxă. El este conștient de dificultățile pe care le prezintă Sfînta Scriptură în privința plasării sau localizării precise a unor evenimente din cuprinsul ei.

În general însă se pot formula patru principii ermeneutice ortodoxe:

1. *Istorisirile biblice se situează în mod net într-o dublă perspectivă: istorică și metaistorică.* — Acest lucru înseamnă că orice fapt istorisit în Sfînta Scriptură a avut un loc bine-determinat în timp și spațiu, deci în istorie, dar în același timp faptele sînt simptomatice de o lărgime a iconomiei mîntuirii, care depășește istoria pură. De asemenea, nu trebuie să ne mire faptul că în Sfînta Scriptură găsim pasaje ce par de domeniul mitului. Această structură este indispensabilă și voită de Dumnezeu. Autorul respinge însă demitologizarea modernă, care n-are nici un criteriu sigur și este supusă doar unei concepții filozofice.

Sfînții Părinți au văzut întotdeauna în evenimentele cele mai concrete ale Vechiului Testament prezentarea istoriei mîntuirii: «Lectura ortodoxă a Bibliei caută echilibrul neînterupt dintre cele două perspective: plecînd de la tabloul istoric le conduce la contemplarea icoanei, la iconomia mîntuirii...».

2. *Autenticitatea cronologică a cîtorva texte sau atribuirea scrierilor unui sau altui autor* — Moise, Isaia, Epistola către Evrei — nu reprezintă nici o dificultate. — Autorul consideră că lucrul cel mai important este acceptarea din partea Bisericii a scrierilor ca inspirate. De exemplu textele: Marcu XVI, 9—20; Ioan VII, 53—VIII, 11;

Ioan V, 7 nu aparțin redactării primare, însă ele sînt acceptate ca variante ale textului original și sfințite prin întrebuințarea lor liturgică.

3. *Cuvîntul biblic nu este numai uman, el este, de asemenea, divin, fapt care, în întreaga lectură, pune o limită de netrecut singurei metode istorice care, dincolo de această limită, pierde drepturile sale.* — Autorul vorbește aici de o limită dogmatică, «Dogmele sînt adevăruri divine scoase din Biblie de către conștiința doctrinară a Bisericii condusă de Sfîntul Duh; ele sînt proclamate și mărturisite de Apostoli și Părinții Bisericii, Tradiția impune, de asemenea, un singur criteriu, care este inuabil și absolut: orice ipoteză în Biserică, ce ar contrazice adevărurile dogmatice trebuie să fie îndepărtată, căci ea ar contrazice Biblia în calitate de Cuvînt al lui Dumnezeu». Acest criteriu scoate în evidență faptul că dacă un text din Sfînta Scriptură poate fi interpretat în diferite forme, exegetul ortodox nu poate admite decît pe aceea care este în acord perfect cu dogma. De asemenea, interpretarea textului din Ioan XIV, 28 «Tatăl Meu este mai mare decît Mine» în sensul unei subordonări a Fiului față de Tatăl este condamnată de dogma trinitară a egalității perfecte dintre cele trei persoane divine.

4. Ultimul principiu prezentat se referă la obligativitatea lecturii oricărui pasaj în contextul cărții date și apoi în contextul Biblei în totalitatea sa doctrinară. — Textele paralele constituie un real sprijin în munca de sesizare a sensului unui text analizat. De asemenea, întrebuințarea liturgică aduce bogate precizări devenind un adevărat comentariu iconografic și iconografic.

Biblia, în spiritualitatea ortodoxă, a jucat un rol covârșitor. «Părinții Bisericii trăiau Biblia, gîndeau și vorbeau prin Biblie cu acea admirabilă pătrundere, care merge pînă la identificarea ființei lor cu însăși substanța biblică. Exegeza pură în calitate de știință autonomă n-a existat în timpul Părinților».

În lectura Biblei toate sensurile noastre utilitare și pragmatice, tot ceea ce este curiozitate și întrebare trebuie să fie subordonate faptului de atunci. Cuvîntul citit și ascultat ne conduce totdeauna la Cuvîntul viu, întrupat în persoana lui Iisus Hristos. În operele Sfinților Părinți găsim indicații prețioase de felul cum trebuie să citim și să primim Sfînta Scriptură. Sfîntul Ioan Gură de Aur înainte de lectura biblică se ruga: «Doamne, Iisuse Hristoase, deschide ochii inimii mele pentru ca să înțeleg și să îndeplinesc voia Ta... luminează ochii mei cu lumina Ta... Tu, unica Lumină! Sfîntul Marcu Eremitul considera că: «Evangelhia este închisă pentru eforturile umane, a o deschide este darul lui Hristos». Sfîntul Efrem Sirul scoate și mai mult în evidență necesitatea ajutorului lui Dumnezeu în înțelegerea textului relevant: «Înainte de orice lectură, roagă și împloară pe Dumnezeu pentru ca să ți se descopere».

În concepția Sfinților Părinți, Biblia reprezenta pe Hristos, căci fiecare din cuvintele ei ne conduce spre Cel ce le-a pronunțat și ne aduce în prezența Sa. Biblia este icoana verbală a lui Hristos.

În încheiere, autorul scoate în evidență faptul că Sfînta Scriptură trebuie să fie citită în Biserică, căreia i-a fost încredințată de Sfinții Apostoli; Biserica fiind cea care a respins cărțile nefolositoare, fixînd pe cele inspirate în așa-numitul canon al Sfintei Scripturi. Citirea Biblei în afara Bisericii comportă riscul deformării cuvîntului relevant. — (*Mircea Basarab*).

Robert Baulès, *L'insondable richesse du Christ. Étude des thèmes de l'Épître aux Ephésiens*, Collection «Lectio divina», Les Editions du Cerf, Paris, 1971, 170 p.

Sinteză a marilor epistole ce-o precede, Epistola Sfîntului Apostol Pavel către Efeseni poate fi considerată cheia de boltă a gîndirii pauline, fiind elaborată de marele și neobositul Apostol spre sfîrșitul vieții lui.

R. Baulès, autor catolic, încearcă, nu fără curaj, să pătrundă tainele epistolei sus-numite, cu posibilității proprii, nefăcînd decît foarte rar apel la alți autori.

După ce într-o mică introducere dă cîteva explicații relative la locul, timpul, autenticitatea, destinatarii și importanța epistolei, autorul își dispune materialul în

șaisprezece capitole care, în fond, reprezintă elementele esențiale ale unei dogmatici creștine rudimentare.

Lăsînd de o parte numeroasele subcapitole, sugestive și interesante, în ordine succesivă, capitolele lucrării sînt : *Planul și temele epistolei*; *Dumnezeu-Tatăl*; *Domnul Iisus Hristos*; *Duhul Sfînt al lui Dumnezeu*; *Treimea*; *Evanghelia*; *Existența păcătoasă*; *Existența creștină*; *Credința*; *Nădejdea*; *Dragostea*; *Faptele bune*; *Lupta duhovnicească*; *Înțelegerea lui Hristos*; *Posibilitatea omului de a simți pe Iisus*.

Deseori, autorul recurge la alte epistole, pentru a împrumuta explicații mai ample, în dezvoltarea acestor teme.

Lucrarea prezintă interes și este ușor de înțeles.

Cu mult simț obiectiv, autorul semnalează cititorului interpretările date de el, de fiecare dată ce Sfîntul Pavel pare neclar într-o problemă, cum este cazul raportului între Cruce și Înviere (p. 40), modul în care moartea Domnului pe cruce aduce iertarea păcatelor sau cum Învierea Sa ne dă nădejdea învierii noastre (p. 30).

Deși autorul nu dispune de argumente suficiente pentru includerea Pildelor lui Solomon și a Evangheliilor după Toma în rîndul Părinților Apostolici, întreprinderea sa merită să atragă atenția specialiștilor. — (C. M. Iana).

Antonio Vargas-Machuca, (Και) ἰδοὺ en el estilo narrativo de Mateo, în «Biblica», Commentarii periodici Pontifici Instituti Biblici, vol. 50 (1969), fasc. 2, p. 233—244.

Autorul caută explicațiile faptului constatat că în Evanghelia după Matei apare, cu mai multă frecvență decît în celelalte cărți ale Noului Testament, (καί) ἰδοὺ ca particulă demonstrativă. Această frecvență este redată astfel :

— particula ἰδοὺ este în general întîlnită : la Matei — de 62 de ori ; la Marcu — de 7 ori ; la Luca — de 57 de ori ; la Ioan — de 4 ori ;

— expresia καί ἰδοὺ : la Matei — de 28 de ori ; la Marcu — niciodată ; la Luca — de 24 de ori ; la Ioan — niciodată.

— în narațiuni — care preocupă îndeosebi pe autor —, expresia καί ἰδοὺ se întîlnește : la Matei — de 23 de ori ; iar la Luca de 15 ori ;

— în timp ce particula ἰδοὺ se întîlnește : la Matei de 10 ori ; iar la Luca — o dată.

După ce înfățișează precedentele vechi testamentare ale acestei forme de stil, autorul se ocupă de folosirea expresiei καί ἰδοὺ în Evanghelia după Matei și din studierea celor 23 de locuri narative ajunge la constatarea a trei scheme (sau formule) narative :

Schema A : în nouă cazuri (Matei VIII, 1—2; 23—24; 28—29; IX, 1—2; 9—10; 20—21; XII, 9—10; XV, 21—22; XX, 29—30) este întîlnită următoarea schemă stilistică la începutul unei narațiuni : καί urmat de povestirea participială de mișcare, avînd ca subiect pe Iisus, verbul la formă personală, după care se introduce prin καί ἰδοὺ narațiunea propriu-zisă («Și ieșind de acolo Iisus s-a îndreptat, καί ἰδοὺ o femeie canaaneancă...» — XV, 21—22).

Schema B : în patru cazuri (Matei II, 9; III, 16; XIX, 16; XXVII, 50) este întîlnită următoarea schemă : după o citare în vorbirea directă, urmează o povestire participială introdusă cu δὲ ori cu καί avînd subiect pe Iisus, verbul la formă personală, după care se introduce prin καί ἰδοὺ narațiunea propriu-zisă («... pe Ilie ca să-L scape; dar (și) Iisus strigînd cu glas mare și-a dat sufletul; și iață catapeteasma...» — XXVII, 50—51).

Schema C : în trei cazuri (Matei VIII, 32, 34; XXVI, 50 b-51) se întîlnește a treia schemă, combinată din schema A (are legătură cu începutul acesteia, — sau cu al altei scheme D de care autorul se va ocupa mai pe larg), și din schema B (oarecum modificată întrucît subiectul povestirii participiale este diferit), de exemplu : după sfîrșitul unei vorbiri directe, urmează povestirea participială introdusă cu δὲ și avînd alt subiect decît Iisus, verbul la forma personală, după care se intro-

duce prin *καὶ ἰδοὺ* narațiunea propriu-zisă («... duceți-vă; iar ei ieșind s-au dus în porci; și iată a sărit toată turma...» — VIII, 32).

În toate schemele expresia *καὶ ἰδοὺ* introduce un nou episod.

Un caz aparte se întâlnește în (Matei IX, 3 și în III, 16, 17), unde continuarea povestirii se face, după citarea în vorbire directă, prin *καὶ ἰδοὺ*.

Iar alte 17 cazuri în care expresia *καὶ ἰδοὺ* apare în context introducând două povestiri (de exemplu: Matei XVII, 4, 5; IV, 11; XXVIII, 1—2) nu se încadrează, după părerea autorului în stilul propriu Evanghelistului Matei (ci mai degrabă al Evangheliștilor Marcu și Ioan). Numai în Evanghelia după Luca se întâlnesc cazuri similare (VII, 37; IX, 2).

După ce prezintă «folosirea expresiei *καὶ ἰδοὺ* Septuagintei în Evanghelia după Matei», și caracterul redacțional al Evangheliilor după Matei și comparația cu Evanghelia după Marcu», autorul se ocupă îndeaproape de:

Schema D: în zece cazuri din Evanghelia după Matei (I, 20, II, 1, 13, 19; IX, 18, 32; XII, 46; XVIII, 5; XXVI, 47; XXVII, 11) se întâlnește schema următoare — pe care autorul o numește «genitivul absolut + *ἰδοὺ*»: după o construcție de genitiv absolut, *ἰδοὺ* introduce o persoană nouă în narațiune cu verbul în formă de mișcare, apoi verbul la forma personală și se introduce noua etapă a narațiunii («Acesta grăind El către ei, iată un dregător venind s-a închinat Lui, zicînd...» — IX, 18).

Autorul arată apoi că această schemă D demonstrează apropierea Evangheliilor după Matei de Septuaginta, unde «genitivul absolut + *ἰδοὺ*» constituie un procedeu de a traduce din ebreiește o propoziție nominală urmată de «wëhinnëh».

Rezumînd demonstrația sa, autorul precizează că în Evanghelia după Matei se întâlnesc: — 17 cazuri cu o schemă sau formulă fundamentală, cu variantele A, B, C (povestire participială + verb la formă personală + *ἰδοὺ*); — 10 cazuri cu o schemă sau formulă mai scurtă, varianta D (povestire participială în construcția genitivului absolut + *ἰδοὺ*).

În continuare sînt exemplificate folosiri ale acestor scheme în Evanghelia după Matei, în comparație cu Evangheliile sinoptice (îndeosebi după Luca) și demonstrează, într-un ultim paragraf, «aplicarea la un caz concret mai larg»: Matei IX, 1—8.

Léonard Ramarson, «*Charbons ardents*»: «*sur la tête*» ou «*pour le feu*» (Prov. XXV, 22-a; Rom. XII, 20-b), în «*Biblica*», *Commentarii periodici Pontifici Institutii Biblici*, vol. LI (1970), fasc. 2, p. 230—234.

Sfîntul Apostol Pavel în Epistola către Romani (XII, 20-b) — «...căci dacă vei face astfel vei grămădi cărbuni aprinși pe capul lui» — citează întocmai textul din Proverbe (XXV, 22-a) care se încadrează astfel în contextul imediat (Proverbe (XXV 22-a), care se încadrează astfel în contextul imediat (Proverbe XXV, 21—22): «Căci dacă este flămînd vrăjmașul tău, dă-i pîine să mînce; dacă-i este sete, dă-i apă să bea; căci făcînd așa, aduni cărbuni aprinși pe capul lui, și Domnul îți va răsplăti ție».

Traducerea în acest fel a textului ebraic a fost făcută și în vechile traduceri (Septuaginta, Itala, Vulgata, Siriaca, Talmud etc.) și a constituit multă vreme schema traducerii folosită de edițiile Bibliei în diferite limbi și de interpreți. Doar cîțiva interpreți înțeleg textul «a aduna cărbuni aprinși pe capul vrăjmașului» ca fiind sinonim cu «a chema asupra lui minia divină», îndeosebi datorită textului din Deuteronom XXXII, 35 («A Mea este răzbușarea, Eu voi răsplăti...»), pe care Sfîntul Apostol Pavel îl citează la sfîrșitul versetului 19. Însă cea mai mare parte dintre interpreți înțeleg faptul «adunării de cărbuni aprinși pe capul vrăjmașului» ca un fapt laudabil, întrucît cărbunii ar desemna actele noastre de caritate față de vrăjmaș în urma căror acțiuni el se căiește consumat de regrete. Iar caracterul binefăcător al «cărbunilor pe cap» a fost legat de procedee terapeutice vechi orientale, ori de cărbunele luat de serafim de pe altar (Isaia VI, 6—7).

Datorită însă caracterului cu totul neașteptat pe care îl cere în contextul imediat expresia «a aduna cărbuni aprinși pe capul lui» autorul evidențiază impresia de *incoerență* și de *lacună* pe care o lasă acest text.

În legătură cu aspectul incoerent al textului «căci făcînd așa, aduni cărbuni aprinși pe capul lui», autorul arată că dacă «a aduna» poate fi logic asociat cu «cărbunii», în nici un caz «capul» nu poate fi asociat nici cu «cărbunii» nici cu «a aduna».

Iar în legătură cu aspectul lacunar al textului, autorul subliniază că dacă în chip logic «cărbunii» sînt asociați cu «focul» și dacă în mod obișnuit în textul vechi-testamentar această asociere se menține (din 18 locuri în care este folosit termenul «cărbuni» în 15 locuri este asociat — în același verset ori în contextul stricat imediat — cu termenul «focul»), folosirea în textul studiat a termenului «cărbunii» fără completarea sa — «focul» — dă naștere la bănuiala că textul ebraic a fost greșit transcris.

Întemeiat pe literatura patristică, pe comentarii și pe lucrări de specialitate autorul demonstrează că în loc de: אֶשׁוּ - עַי textul original a putut fi: אֶשׁוּ - עַי ,

adică nu «pe capul lui», ci «pentru focul lui».

Justificarea acestei schimbări o găsește autorul, în primul rînd în posibilitatea teoretică a confuziei între literele «iod» și «reș» în scrierea cu caractere patrate (sînt indicate cazuri de substituție a literei «reș» cu «iod» — peste 20 de cazuri —, iar substituția inversă este și mai numeroasă). În al doilea rînd pe obiceiul vechi oriental (și păstrat încă în unele sate din Asia și Africa) de a păstra permanent pe vatră cărbuni aprinși sub un strat gros de cenușă pentru ca reaprinderea focului să fie asigurată; în cazul cînd cărbunii s-au stins cărbunii trebuie împrumutați ori reaprînși la focul vecinului. Și dacă vecinii de regulă îngăduie acest împrumut de cărbuni aprinși ca pe un fapt normal, a duce din proprie inițiativă vecinului căruia i s-au stins cărbunii de sub cenușă devine un act de binefacere; iar a duce cărbuni aprinși vecinului care te dușmănește constituie un act de pace, de prietenie și de dragoste.

Pentru aceasta, după o amănunțită și documentată analiză lingvistică, autorul propune următoarea traducere a întregului pasaj:

«Dacă vrăjmașul este flămînd, dă-i piine să mănînce; dacă este însetat, dă-i apă să bea; dacă tu însuși îi duci cărbuni aprinși pentru focul său, Dumnezeu îți va răsplăti tie».

În această perspectivă întregul pasaj capătă cu totul altă expresivitate; întrucît înfățișează trei acte de caritate omogene, care constau în ajutor dat vrăjmașului în trei cazuri de nevoi materiale: să-i dai piine, apă și foc, atunci cînd îi este foame, sete și frig.

A. M. Dubarle, *L'authenticité des textes hébreux de Judith*, în «Biblica», Comentarii periodici Pontifici Institutii Biblici, vol. 50 (1959), fasc. 2, p. 187—211.

Autorul a publicat la Roma, în anul 1966, lucrarea: *Judith. Formes et sens des diverses traditions* (Coll. «Analecta Biblica», 24), tome I: *Etudes*; tome II: *Textes*, și, avînd în vedere numeroasele recenzii și luări de poziție în legătură cu această lucrare, socotește nu fără folos să revină asupra unor probleme legate de autenticitatea textelor ebraice paralele cu Vulgata (texte editate sinoptic), întrucît aceste texte prezintă interes numai dacă sînt originale sau autentice. De aceea în articolul de față își propune ca să adune la un loc indiciile noi ale autenticității, remarcate după publicarea lucrării amintite; apoi să răspundă diferitelor obiecții ridicate de recenzentii lucrării. În acest articol autorul nu se mai oprește îndeaproape asupra argumentelor dezvoltate în lucrarea publicată în 1966 (în tome I, p. 48—79), ci, considerîndu-le cunoscute, le amintește doar sumar atunci cînd este cazul.

În dezvoltarea articolului autorul se oprește asupra:

I. — Argumentelor pozitive în favoarea autenticității, în care cercetează comparativ (după textul ebraic, cu patru variante; textul *Vetus Latina*; textul *Septua-*

gintei; textul grec al cărții Iudita; textul mazoretic; textul Vulgatei) următoarele locuri: — «Expresia «să nu lași pe fiii legământului tău»; — «Holofern, Artaxerxe și desfrînata cea mare»; — «Un caz de întîlnire între textul ebraic, textul grec și textul vechi latin».

Această cercetare comparativă presupune autenticitatea textului ebraic, pentru că este dificil de imaginat că trei versiuni ale Vulgatei — total independente una de alta — au reușit să modifice textul de bază în așa fel ca să completeze sau să modifice textul lor de bază, care să permită clarificarea variantelor sau ambiguităților din grupa textului grec și vechi latin. Singura explicație probabilă este că variantele textului ebraic derivă din același prototip, altul decît Vulgata.

II. — Discutarea obiecțiilor față de originalitatea textului ebraic, în care autorul ia poziție față de observațiile făcute de diferiți recenzenti. Rezumatul scurt al opiniei fiecărui recenzent se referă exclusiv la originalitatea textelor ebraice, lăsînd la o parte observațiile privitoare la istoricitate, la canonicitate, la gen literar sau la doctrina religioasă.

După o parte introductivă, autorul discută următoarele obiecții privitoare la problema originalității textelor ebraice: — 1. Cazul termenului «abra» (pe care M. Bogaert îl consideră o transcriere a termenului latin: abra); — 2. «Forma numelor proprii»; — 3. Cazul termenului «omnipotens» din Iudita XVI, 20; — 4. «Principes militiae virtutis»; — 5. «Lamitre ou la myrrhe»; — 6. «Participiile pasive»; — 7. «Variantele Vulgatei»; — 8. «Textele ebraice (ale cărții Iudita) constituie o excepție în literatura iudaică?»; — 9. «Originea arameeană a textelor ebraice»; — 10. «Apendice: o conjectură fără temeii» (textul din Iudita XV, 11: convertit aquam sau conversa est aqua). — (I. V. G.).

Hans von Campenhausen, *I padri greci* (Părinții greci), trad. italiana de M. Bellicioni e M. Fontana, Editrice Paideia, Brescia, 1967, 214 p.

Profesorul de istoria creștinismului de la Universitatea din Heidelberg-R. F. a Germaniei, Hans von Campenhausen, unul din cei mai buni cunoscători ai creștinismului primelor veacuri, începe această lucrare cu o introducere dedicată Patrologiei și Părinților Bisericii.

Opera propriu-zisă constă din 12 capitole, consacrate vieții și activității a 12 Sfinți Părinți greci în raporturile istorice cu mediul cultural și religios al timpului respectiv. Sînt prezentate lupta lor neobosită pentru apărarea dreptei credințe a Bisericii, aportul adus de aceștia în Sinoadele ecumenice sau locale și operele lor. Cei 12 Sfinți Părinți prezentați sînt: Sf. Justin Martirul și Filozoful, Irineu, Clement al Alexandriei, Origen, Eusebiu al Cezareii, Sfîntul Atanasie, Sfîntul Vasile cel Mare, Sfîntul Grigore de Nisa, Sfîntul Grigorie de Nazianz, Sinesiu de Cirene, Sfîntul Ioan Damaschin și Sfîntul Chiril al Alexandriei.

Fiecare capitol dedicat cite unui Sfînt Părinte cuprinde și o scurtă bibliografie aproape la zi. Lucrarea se încheie cu un subcapitol intitulat: *Sfîrșitul epocii patristice grecești*.

Un tabel cronologic al epocii și un util indice de nume încheie opera.

Scrisă într-un stil simplu dar atrăgător, lucrarea este destinată atît specialiștilor cît și marelui public. — (Cezar Vasiliu).

Attitudes toward other Religions, Some Christian interpretations, edited by Owen C. Thomas, Forum Books, SCM Press Ltd., London 1969, 236 p.

Atitudini față de celelalte religii. Cîteva interpretări creștine este un volum în care editorul încearcă să dea o sinteză a pozițiilor adoptate de diferinți gînditori creștini mai ales protestanți față de religiile necreștine. Problema evaluării relațiilor dintre diferite religii ale lumii este foarte urgentă și complicată totodată. Apropierea dintre popoarele lumii, rezultat al revoluției tehnice contemporane, necesită

și solicită o formulare adecvată a unor principii care să ghideze religiile lumii în relațiile dintre ele în scopul făuririi unei comunități pașnice mondiale.

Încercări și evaluări în acest domeniu au existat deja încă din primele secole, când creștinismul a fost confruntat cu religiile imperiului roman. Odată cu lărgirea posibilităților de mișcare a populației globului și religiile lumii s-au angajat într-un dialog fără ca ele să-și dea bine seama. Acest dialog va continua în virtutea inerției și a dezvoltărilor prin care trece omenirea.

Deși foarte sumar, Owen C. Thomas încearcă o clasificare a pozițiilor pe care creștinismul le are față de religiile necreștine astfel:

a. *Adevăr — Falsitate*; — b. *Relativism*; — c. *Esență*; — d. *Dezvoltare*; — e. *Istoria mântuirii*; — f. *Revelație — Păcat*.

Deși se poate spune că există câte un reprezentant pentru fiecare poziție indicată mai sus, aceste evaluări nu sînt absolut independente. Între ele există o inter-pătrundere reciprocă, aceste idei putînd fi întilnite și în lucrările altor scriitori creștini

Următorii scriitori creștini sînt prezentați în această carte: Herbert of Cheshire, Friederich Schleiermacher, Ernst Troeltsch, Karl Barth, Emil Brunner, William Ernest Hocking, Sir Arnold Toynbee, Paul Tillich, Hans Küng, M. A. C. Warren și John Taylor. Prezenta lucrare este foarte importantă pentru toți cei care studiază religia comparată, întrucît ea pune la dispoziție o imagine coerentă a pozițiilor adoptate de diferiți gînditori creștini în domeniul dialogului cu religiile necreștine.

The Ecumenical Advance : A History of the Ecumenical Movement (Progresul ecumenic : O istorie a Mișcării ecumenice), vol. 2, 1948—1968, editat de Harold E. Fey, The Westminster Press, Philadelphia, 1970, 524 p.

Prezentarea istorică a Mișcării ecumenice făcută în «A History of the Ecumenical Movement 1517—1948», ed. de Ruth Rouse și Stephen C. Neil, London, 1954, își găsește o completare fericită în cel de-al doilea volum, recent apărut.

Deși mai mică ca volum și extensiune, această carte acoperă numai 20 de ani din activitatea ecumenică a Bisericilor Creștine, pe cînd primul volum schițează prezența acestei Mișcări de-a lungul a mai mult de patru secole, totuși în *conținut, structură și esență* ea are o valoare incontestabil-superioară.

În ultimii 20 de ani, o întreită dezvoltare a Mișcării Ecumenice are loc: a) Numărul Bisericilor membre a crescut. În 1948, la întrunirea de la Amsterdam, au fost prezente doar 147 de Biserici Protestante, Anglicane, Ortodoxe și Vechi-Catolice. Acum, 235 Biserici sînt membre efective și active în Consiliul Ecumenic al Bisericilor; b) Odată cu înmulțirea numărului Bisericilor membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, teologia acestuia a fost îmbogățită. Astfel, ecumenismul nu mai este interpretat într-un sens restrîns, de realizare a unității Bisericilor Creștine, ci într-un mod mai universalist, de împlinire mai efectivă a scopului pe care Dumnezeu îl are față de toți credincioșii. Biserica Creștină este chemată să slujească ca totalitate fiecare individ din întreaga comunitate, cu principiile ei individuale și cu potențialurile ei; c) De aici reiese al treilea aspect al Mișcării ecumenice: grija crescîndă față de lume și problemele cu care aceasta este confruntată. S-ar putea spune că Bisericile Creștine se află, în încercarea lor de a materializa această chemare, în inima crizei umane.

Un eveniment care a influențat adînc activitatea Consiliului Ecumenic al Bisericilor, a fost cel de-al doilea Conciliu Vatican, în urma căruia Biserica Romano-Catolică părăsește poziția ei de «rezervă extremă» față de Mișcarea ecumenică, manifestîndu-și dorința de a începe un dialog cu ea.

Reflectînd la aceste aspecte ale Mișcării ecumenice, ne putem da seama de sarcina destul de dificilă pe care autorii și editorul acestei cărți au avut-o în elaborarea ei.

Totuși, putem spune fără nici o ezitare, că angajamentul luat a fost îndeplinit și avem acum la dispoziția noastră o analiză de esență și fenomenologică a întregii Mișcări ecumenice, după cum aceasta s-a concretizat în decadele vizate de autori.

Atenție deosebită se dă pozițiilor și activităților fiecărei Biserici Creștine în ceea ce privește punerea în practică a ecumenismului, dedicându-se acestor aspecte capitole întregi. Reținem în atenția noastră doar capitolul privind Bisericile Ortodoxe: «The Orthodox Churches in the Ecumenical Movement 1948—1968» — redactat de Vasile T. Istavridis. Aceasta cuprinde o dare de seamă destul de completă privind evoluția relațiilor Bisericilor Ortodoxe între ele, și a relațiilor pe care acestea le-au cu alte Biserici creștine ca: Bisericile Vechi-Orientale, Comuniunea Anglicană, Biserica Romano-Catolică, Biserica Veche-Catolică sau alte Biserici Protestante.

Este făcută o analiză a activității și prezenței Bisericilor Ortodoxe în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

Cartea se încheie cu o amplă listă bibliografică, pe capitole, întocmită de Ans J. van der Berit, bibliotecarul Consiliului Ecumenic al Bisericilor. — (Rus Remus).

Jean Leveque, *Le schisme, une catastrophe (I Rois VIII—XVI)*, în «Journal de la vie: Aujourd'hui la Bible», no. 54, din 12 septembrie 1971, p. 4—24.

Prezentarea pasajului din cartea III Regi (VIII—XVI) care înfățișează istoria celor două regate — Iuda și Israel — după schisma de la 931, provocată la moartea lui Solomon, între urmașul acestuia Roboam și cele zece triburi de Nord sub conducerea lui Ieroboam.

Traducerea textului biblic (p. 9—24) este făcută de Pierre de Beaumont și se evidențiază printr-o sistematică împărțire și titulare a cuprinsului acestui pasaj.

Partea interpretativă cuprinde prezentarea a trei aspecte ale schismei :

I. — În prezentarea aspectului general — *Schisma — o catastrofă* —, Jean Leveque, profesor la Institutul catolic din Lille, se oprește la început asupra: «măririi și decadentei» sfârșitului domniei lui Solomon, când: îngăduirea cultului aduzorilor străini a subminat iahvismul autentic, provocând reacțiunea profetilor, și când fastul curții și ambițiile de constructor apăsau populația îndeosebi din cele zece triburi de Nord, provocând revolta lui Ieroboam, reprezentantul acestor triburi.

Apoi analizează «schima» și perspectivele pe care le-a deschis în istoria poporului evreu. Datorită faptului că Ierusalimul cu Templul ca loc unic de cult rămânea în regatul Iuda, Ieroboam, pentru a împiedica pelerinajul credincioșilor din Nord reînviază vechile sanctuare de la Betel și Dan, instalând în fiecare câte un vitel de aur.

Astfel începe existența paralelă: a regatului Israel cu zece triburi fără coeziune și stabilitate și — din cauza teritoriului mult mai întins — mult mai expus la invazii; și a regatului Iuda, mult mai redus ca teritoriu dar puternic ancorat în cultul adus lui Iahve și fidel casei lui David. Prima încercare de reconciliere se va manifesta abia după trecerea a o jumătate de secol.

II. — În prezentarea aspectului religios al schismei — *O schismă religioasă* —, François Brossier subliniază la început faptul că pînă la instalarea regalității legătura între cele 12 triburi era în primul rînd religioasă (în conformitate cu legămîntul de la Sichem-Iosua XXIV), însă odată cu regalitatea legătura între cele 12 triburi devine politică dar fragilă, întrucît, păstrîndu-și originalitatea, triburile sînt mai degrabă «federate» decît «unite», făcînd cu puțință la dificultăți izolarea. De aceea cînd apăsarea economică asupra triburilor de nord a devenit de nesuportat, lui Ieroboam i-a fost ușor să rupă unitatea politică și să definitiveze schisma politică prin ruptura religioasă.

În acest fel la început nu a fost vorba de o schismă religioasă; și nici chiar cînd s-a trecut la reînvierea sanctuarelor de la Betel și Dan. Abia cînd ca obiect de venerare în noul cult a fost pus taurul — care pentru oamenii în mijlocul cărora trăiau triburile israelite reprezenta simbolul zeului fecundității — confuzia între Baal și Iahve a devenit posibilă, iar cu vremea a devenit definitiv reală.

În acest fel ruptura politică a devenit schismă religioasă.

III. — Trecînd la alte aspecte ale schismei, Michel Cornillon, profesor la Seminarul din Issy-les-Moulineaux, urmărește să precizeze caracteristicile tradiției iahviste — precizată în vremea lui David și Solomon — și ale tradiției elohiste — precizată mai tîrziu în regatul de Nord.

Înfățișînd *tradiția iahvistă*, autorul semnaleză că în concepția sa unitară această tradiție poate fi urmărită de la originile lumii pînă în ajunul robiei babilonice. Stăruind în chip caracteristic asupra peripețiilor din viața familială din epoca patriarhilor, a robiei în Egipt și a eliberării în Egipt, tradiția iahvistă dă cărții Facerii continuitate.

Modul cum este prezentată tradiția iahvistă face pe cititor să pătrundă mesajul care formează miezul istoriei mîntuirii — tema fundamentală a tradiției iahviste. Prezintă toate aspectele vieții umane, cu păcatele și virtuțile ei și cu tristețile și bucuriile ei, povestitorul în tradiția iahvistă nu demonstrează idei ci fapte, nu propune teorii ci conturează personaje.

Tradiția iahvistă urmărește să facă înțeles rostul existenței umane. Dumnezeu educă dreptat pe credincios, să înțeleagă că obiectul mîntuirii îl constituie întreaga făptură și că acest obiect se înfăptuiește pe căi logice, de la individ la colectivitatea credincioșilor (prin alegerea lui Abraam vor fi binecuvîntate toate neamurile); că prin legămîntele încheiate (cu Noe, cu Abraam, cu Moise) se urmărește lărgirea, călăuzirea și maturizarea făgăduinței de mîntuire; și că această făgăduință își va afla în chip sigur înfăptuitorul. Caracteristic este faptul că în această mergere înainte «cel mai tînăr» este adesea preferat «celui întii-născut» (evidențiată îndeosebi în alegerea preferată a tribului Iuda în timpul formării poporului ales). Pentru înțelegerea adîncă a tradiției iahviste trebuie avute permanent în vedere «făgăduința, posteritatea, fecunditatea și maternitatea».

Trecînd la prezentarea mediului vital în care s-a dezvoltat tradiția iahvistă, autorul demonstrează că acest mediu l-a constituit regatul dvidic al lui Iuda cu centrul la Ierusalim și cu tradițiile de la Hebron și ca personaj pe Iuda.

În epoca lui Solomon (în veacul al X-lea) sudul regatului Israel se află în plină înflorire, avînd o organizare după modelul celei egiptene: scribi și funcționari regali colecționau tradițiile vechi și le ierarhizau după problemele timpului, în special în legătură cu succesiunea dinastică, prezentînd poporul unit în jurul regelui ca un popor tînăr, puternic și unit. În acest fel legămîntul încheiat cu Abraam și reînnoit cu Moise este «regalizat» prin continuarea în David și în dinastia sa, pînă la venirea definitivă a lui Mesia «fiul lui David, fiul lui Abraam».

În schimb, *tradiția elohistă* nu prezintă arhitectura solidă și echilibrul tradiției iahviste, cu care adesea fuzionează, ceea ce face grea demarcarea lor.

Tradiția elohistă începe cu povestirea legămîntului încheiat cu Abraam și urmărește să aprofundeze sensul noțiunii de Dumnezeu și Revelației transcendentele, scoțînd în evidență revelarea numelui lui Dumnezeu (Ieș. III, 13—14), încheierea legămîntului de la Horeb (cum numește tradiția elohistă muntele Sinai) și conduce, prin cucerirea pămîntului făgăduinței, la reînnoirea legămîntului la Sichem.

Caracteristic tradiției elohiste, precizează autorul, este concepția că Dumnezeu este unic, El este «Cel ce este», este spirit și nu poate fi reprezentat (ca în tradiția iahvistă); El se revelează doar în vise și în «nor întunecos», pentru că nu se poate vedea. Același mesaj îl aflăm și la profetul Ilie cînd se afla la Horeb (III Regi IX), reeditînd mesajul lui Moise.

Urmărind reflectarea tradiției elohiste în predica profetilor din regatul de Nord, al lui Efraim (din care făcea parte și Iosua), se constată că în tradiția elohistă nu problema succesiunii dinastice este fundamentală, ci darul legămîntului de către Dumnezeu și fidelitatea față de legămînt din partea poporului. Ca urmare se conturează pozițiile principale ale tradiției elohiste: denunțarea păcatului; amintirea permanentă a spiritualității lui Dumnezeu (Dumnezeu al exigențelor și al conștiinței); refuzarea oricărui compromis cu idolii, condamnarea formalismului cultic, apelul necetat la obligațiile morale ale vieții comunitare; calea mîntuirii constă în fidelitatea desăvîrșită față de legămînt. Cînd însă în «muntele lui Efraim» s-a manifestat sincretismul strălucitor dar dezagregant, tradiția elohistă s-a unit cu tradiția iahvistă pentru apărarea monoteismului mozaic. Prin această luptă comună capătă mai

multă profunzime cuvîntul Mîntuitorului la Cina cea de Taină din Ierusalim: «Acesta este sîngele Meu, sîngele Legămîntului celui nou, care se varsă pentru mulți» (Marcu XIV, 24). — (Ion V. Georgescu).

Atenagoras K o k k i n a k i s, Mitropolit de Tiatira, *Biserica noastră are nevoie de o reformă? Un răspuns ortodox*, în: «Concilium», VI (1970), IV, p. 79—85.

Problema se pune frecvent cu ocazia adunărilor teologilor ortodocși și a conferințelor organizate de Consiliul Ecumenic al Bisericilor. În special creștinii ortodocși care trăiesc în societatea pluralistică occidentală iau parte des la discuții cu tematică ecclésiologică și primesc întrebări referitoare la reînnoiri în Biserica lor.

I. *Biserica trecutului și Biserica prezentului*. — Într-un sens, Ortodoxia Răsăriteană se găsește în fața creștinătății occidentale ca Biserica tradiției, Biserica celor șapte Sinoade Ecumenice și a Sfinților Părinți. În dialogul dintre Biserici, Ortodoxia poate să afirme nu numai lumii protestante ci și Romei: «Noi sîntem trecutul vostru». Biserica Ortodoxă n-a experimentat evoluția care a interesat pe toți creștinii din Occident, fie romano-catolici, fie reformați, în cursul ultimelor opt secole. Ortodoxia n-a trăit nici un «Ev Mediu» în sens occidental, nici o evoluție scolastică asemănătoare celeia pe care Europa medievală o cunoscuse în secolul al XIII-lea, nici o Reformă, și Contrareformă, ci continuă să mențină un mod mai aproape de primele veacuri de a cugeta și de a se ruga, uitate în Occident.

Tocmai pentru că baza istorică a creștinătății ortodoxe a fost deosebită de cea occidentală, Ortodoxia se așează în afara cercului de idei în care toți creștinii occidentali s-au încadrat în ultimul mileniu, ea poate în mod frecvent să acționeze ca un catalizator în confruntarea dintre catolici și protestanți.

Ar fi totuși o mare greșală să ne imaginăm că Ortodoxia este în mod simplu statică și conservatoare, întoarsă în mod unic spre trecut. Fără îndoială, Ortodoxia apreciază viața sa și continuitatea sa creativă în raport cu creștinismul primar, dar în același timp este în mod decis angajată să înfrunte o mare varietate de probleme care o solicită.

Prezența ortodoxă în Occident interesează în mod deosebit un număr considerabil de gînditori și de teologi. Mulți consideră prezența ortodoxă drept o influență semnificativă-bisericască pentru reorientarea spiritualității creștine occidentale, ca normă pentru înțelegerea aspectelor ecleziale ale experienței creștine și chiar o metodă pentru reînnoirea sistemului administrativ al Bisericilor occidentale. Aceasta se întîmplă prin studiul și experimentarea specifice Ortodoxiei și care țin unitatea de credință, iar în cult și organizare, Bisericile naționale ortodoxe sînt autocefale.

Dar observarea cea mai importantă se face în domeniul cultului. Recent s-a adăugat epicleza în rînduiala euharistică contemporană, autorizată de Vatican. Această decizie poate să pună capăt disputelor ridicate în Orient asupra deplinătății și validității Tainei Euharistiei în Occident.

II. *Continuitate și reînnoire*. — Toate acestea arată că Ortodoxia are o mare misiune de desfășurat în creștinismul actual. Ortodoxia nu poate să rămînă indiferentă la diferitele presiuni ale comunităților creștine occidentale — din care catolicismul nu-i ultimul — de a lua calea reînnoirii. Dar în timp ce Biserica Ortodoxă nu se opune în nici un sens ideii de reînnoire în ea însăși, în contextul ortodox, orice tip de reformă trebuie să fie restrîns la aspectele practice ale vieții Bisericii. Într-adevăr, pentru creștinii ortodocși, adevărurile fundamentale ale credinței au fost definite odată pentru todeauna, în decretelor dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice. Aceste hotărîri dogmatice au pentru Ortodoxie o valoare obligatorie și irevocabilă. Natural, credințioșii trebuie să caute în orice epocă să-și facă proprii aceste hotărîri, intrînd în spiritul lor ascuns și-n semnificația lor și de aceea trebuie să utilizeze diferitele perspective oferite de gîndirea epocii și de realitatea culturală a timpului.

Aceasta au făcut-o Părinții greci, și astăzi noi nu trebuie să fim mai prejos. Dar definițiile, ca atare, nu pot fi suprimate sau retrase. Dar nici o formulare verbală

nu poate să cuprindă toată taina lui Dumnezeu, definițiile ecumenice acționează pentru totdeauna ca indicații și ghid pentru creștini în căutarea mântuirii. Ele trebuie să conducă gândirea noastră ca în trecut.

Luind în considerație această poziție ortodoxă, istoricii occidentali, în general, observă că Biserica Ortodoxă nu și-a dezvoltat teologia, hristologia, ecleziologia. Temele principale introduse de Reformă în secolul al XVI-lea în dezbateră teologică n-au găsit până acum nici un loc în sinteza ortodoxă.

Dar noile teme ale Reformei ca: credința, harul, predestinația, justificarea nu lipsesc din ceea ce teologii ortodocși, bazați pe doctrina Sfinților Părinți și hotărârile sinoadelor ecumenice, au definit în mod implicit și explicit.

Se poate totuși întreba: care este validitatea tuturor acestor învățături dacă mântuirea este păstrată și puritatea credinței protejată de ceea ce a fost decretat? Hristos n-a făcut teologie, și nici Sfinții Apostoli. Instituțiile lor kerigmatice totuși au reprezentat și continuă să reprezinte o bază solidă pentru credință, care inspiră acțiunea și normele mântuirii. Nu trebuie să uităm unde au fost conduși anumiți gânditori contemporani de speculațiile teologice liberale rătăciți de izvoarele creștine tradiționale și ale pietății. Ciudățenia conceptului «morții lui Dumnezeu», golul concepției unui creștinism fără religie, nu-s decât produsele așa-zisei «filozofii teologice avansate», dezvoltarea unei teologii prizoniere a schemelor existențialiste. Să se confrunte această situație haotică cu teologia patristică apofatică, care conduce gândirea Bisericii Ortodoxe și pe exponenții teologiei sale și se va vedea de ce Biserica Ortodoxă se bazează pe hotărârile sinoadelor ecumenice.

Alături de aceste adevăruri primare și inalterabile, pe care se bazează credința ortodoxă, există multe probleme secundare: liturgice, administrative și de caracter practic, referitoare la viața zilnică a Bisericii. Aici se deschide, fără îndoială, un vast câmp pentru reinterpretare, pentru reînnoire. Mișcări locale s-au întimplat de multe ori în istoria ortodoxă, ca, de exemplu corectarea cărților liturgice, făcută de Patriarhul Nikon al Moscovei la jumătatea secolului al XVI-lea, traducerea Noului Testament în greacă modernă (1896—1901), schimbarea calendarului de către greci și alți ortodocși în 1924. Este semnificativ că astfel de reforme au provocat schisme conservatoare care persistă până astăzi și arată pericolul grav de acțiune în grabă, pericol prin care romano-catolicii conștienți trec în prezent.

III. *Probleme practice.* — Există un chestionar, care aici nu se poate prezenta pe larg, care pune un anumit număr de probleme asupra punctelor în care mulți ortodocși contemporani consideră posibilă și binevenită o reformă.

Multe din probleme sînt liturgice, ca de exemplu: posibilitatea simplificării și scurtării slujbelor noastre, crearea unui nou lectionar cu o mai mare utilizare a textelor din Vechiul Testament, recitarea cu voce înaltă a rînduiei euharistice, săvîrșirea mai multor liturghii de către același preot în cursul aceleiași zile. În general, chestionarul atrage atenția asupra a două puncte obscure și dezbătute din Sfînta Liturghie: pîrticelele pe disc și diferența în epicleză după cele două importante liturghii euharistice ortodoxe. Restul este dedicat temelor morale disciplinare și administrative, regulilor postului, aplicării anumitor canoane în creștinismul actual, posibilității căsătoriei episcopilor, permiterii căsătoriei diaconilor și preoților după hirotonie, înnoirii veșmintelor și titlurilor clerului, intenției diasporalei ortodoxe de a prăznuși Paștele la o dată reală și în aceeași zi cu Occidentul.

Nu numai acestea sînt problemele importante în viața Bisericii, ci acestea sînt fără îndoială între problemele multe de care Biserica Ortodoxă are nevoie să le discute, în continuarea misiunii sale de a conduce pe credincioși la Hristos.

Alcătuint acest chestionar, am forțat, într-un anumit sens «cererile». Îmi dau seama că am atins un teren inaccesibil, sfînt. L-am supus totuși atenției clerului și credinciosului ortodox timid și cu ezitare, în teama de Dumnezeu.

În ciuda acestora, recunoașterea difuză a nevoilor contemporane ale slujirii telor din Vechiul Testament, recitarea cu voce înaltă a rînduiei euharistice, săvîrșirea un anumit fel de reînnoire în Biserica noastră exprimată de mulți ierarhi și credincioși, «mă fac să prevăd — scrie autorul — că ceva bun va ieși din această dezbateră spre binele celor ce cred în Hristos». — (Prezentare de Cezar Vasiliu).

Gustave Thils, *L'infaillibilité pontificale. Sources, conditions, limites* (Coll. Recherches et synthèses), Gembloux, 1968, XIV + 226 p.

Această lucrare se definește ca «o călătorie întreprinsă în arhivele și lucrările Conciliului I de la Vatican, cu ocazia aniversării centenarului definiției infaillibilității». Valoarea operei constă în faptul că autorul a putut să obțină textele hotărârilor Conciliului și a fost autorizat să publice extrase din ele. Teologia romano-catolică a trăit, după Conciliul I de la Vatican și în anii care au urmat, într-un fel de psihoză care a pregătit cadrul necesar pentru înțelegerea infaillibilității papale.

Autorul observă că Biserica trăiește și se conduce, chiar doctrinar, sub asistența Sfântului Duh. Sfântul Duh este «marele infaillibil»; el nu poate fi închis în decrete. Autorul remarcă just că «cercurile catolice au uzat și poate au abuzat de acest termen (infaillibilitatea) după 1870». El afirmă că «Conciliul al II-lea de la Vatican a adus, în elementele sale specifice, «o mare lumină», în sensul că astăzi nu se mai poate spune ceea ce un Părinte de la Conciliul I de la Vatican afirmase, cu oarecare umor: «Justa schema, omnes episcopi Ecclesiae catholicae aequivalent zero» (p. 128).

Cîteva pagini sînt consacrate neinfaillibilității enciclicilor (p. 180 ș.u.). Autorul a folosit într-o largă măsură volumul *Infaillibilitatea Bisericii*, care cuprinde conferințele ecumenice ținute la Chevetogne în anul 1961.

Charles A. Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece 1821—1852*, Cambridge, University Press, 1969, 220 p.

În bogata literatură cu privire la Bizanț și la Biserica din Constantinopol există perioade care au fost mai puțin studiate. Acestea se referă la timpul imediat de după căderea Constantinopolului și, mai aproape de noi, la momentul în care Grecia își redobîndește independența și Biserica sa devine autocefală (1821—1852). Lucrarea lui Ch. A. Frazee vine să completeze date cu privire la această perioadă care, deși destul de scurtă, a avut totuși consecințe pînă în zilele noastre și a stat la originea a numeroase evenimente în viața Bisericii Ortodoxe.

În prefață, autorul trece în revistă, pe scurt, faptele cele mai importante petrecute în Patriarhia de Constantinopol în timpul stăpînirii otomane (1453—1821). Între altele, el dă o explicație interesantă acuzării de simonie a patriarhilor din acest timp, care ofereau stăpînirii turcești sume importante de bani, cu ocazia întronizării lor, arătînd cum un gest necontrolat al patriarhului Marcu al II-lea, primul ierarh care a oferit o sumă de bani sultanului, după alegerea sa, a devenit o obligație apăsătoare pentru credincioșii ortodocși greci.

Capitolele consacrate pregătirii Revoluției din 1821 evidențiază rolul de seamă jucat de cler și cu deosebire de episcopi în organizarea rezistenței antiotomane. Evenimentele tragice care caracterizează revoluția greacă și proclamarea independenței și-au avut deznodămîntul la Constantinopol, cînd patriarhul Grigorie a fost arestat în timpul sfîntei liturghii din Sîmbăta Mare și spînzurat, împreună cu alți doi episcopi, de porțile Patriarhiei.

Interesant este și capitolul în care se descriu încercările de împăcare a Bisericii Ortodoxe din Grecia cu Patriarhia de Constantinopol. Abia în 1850 relațiile dintre aceste două Biserici s-au normalizat și Patriarhia Ecumenică a recunoscut independența Bisericii Greciei.

Lucrarea lui Ch. A. Frazee aduce contribuții utile la istoria creștinismului ortodox din Orientul Apropiat.

Prot. Blagoy D. Tchiflianov, *Le triodion et le ménologion de la Grande Église du IX^e siècle*, Sofia, Ed. du Synode, 1970, Annuaire de l'Académie de Théologie, vol. XIX (XXV), p. 267—414.

Autorul, profesor la Academia teologică din Sofia și cunoscut liturgist, a publicat în această lucrare substanțială unul din monumentele cele mai importante pentru istoria Liturgicii: calendarul sfinților și al sărbătorilor Bisericii din Constantino-

pol, care urcă pînă la secolul al IX-lea, adică pînă în epoca creștinării slavilor prin Sfinții Chiril și Metodie. Autorul a făcut cercetări în această privință la Paris și în alte centre și a avut ocazia să folosească manuscrise care nu au fost luate în considerație de unii editori precedenți, ca Dmitrievski și Mateos. El a ajuns la concluzia că acest calendar al sfinților și al sărbătorilor era deja alcătuit în epoca amintită și de atunci a rămas la baza *Mineielor* și *Triodurilor* contemporane.

Autorul prezintă propriul calendar al Bisericii Ortodoxe bulgare. Un tablou comparativ al sărbătorilor din secolul al IX-lea cu cele din secolul al XX-lea dă o idee precisă cu privire la evoluția intervenită în această privință de-a lungul unui mileniu.

Un index foarte util completează această lucrare valoroasă nu numai din punct de vedere liturgic, ci și cu privire la istoria Bisericii Ortodoxe Bulgare. — (Pr. D. Soare).

P. K. K u r o č i k i n, *Evoluția sovremenogo ruskogo pravoslavia* (Evoluția ortodoxiei rusești contemporane), Moscova, Ed. «Misli», 1971, 270 p.

Autorul este doctor în științe filozofice. Are numeroase lucrări consacrate ortodoxiei, *Ortodoxie și umanism*, Moscova, 1962; *Ideologia ortodoxiei contemporane*, Moscova, 1965; *Poziția socială a ortodoxiei rusești*, Moscova, 1969, sînt cîteva dintre contribuțiile sale la studierea fenomenului religios contemporan. Acestor studii li se adaugă monografia pe care o prezentăm. Lucrarea a atras atenția oamenilor de știință, cunoscuta revistă «Voprosi istorii» în numărul 9/1971 publicînd o amplă recenzie (p. 149—151).

Monografia conține o substanțială trecere în revistă a literaturii științifice în problemă și o analiză a literaturii teologice contemporane. Autorul descoperă direcțiile de bază ale publicațiilor «Revista Patriarhiei din Moscova», «Studii teologice», ale celor patru volume de *Cuvîntări și pastorale* ale Patriarhului Alexei al Rusiei. De asemenea, analizează tezele de doctorat și magistrul de la Academiiile teologice din Moscova și Leningrad prezentate în perioada 1949 pînă în prezent, precum și unele studii în manuscris.

Autorul tratează problema evoluției ortodoxiei ruse din punct de vedere filozofic-istoric, el descoperă originile reînnoirii religioase în Rusia, definește și analizează etapele ei fundamentale.

Monografia arată evoluția noilor raporturi stabilite între Biserică și Statul sovietic. Proclamarea, de către ortodoxia rusă, a «teologiei păcii» și condamnarea de către ea a existenței în lume a neegalității sociale și naționale, a găsit aprobarea poporului sovietic și a credincioșilor.

În monografie, o însemnătate practică deosebită o are analiza schimbării ortodoxiei bisericii și activitatea ei social-ideologică, unul dintre rezultatele pozitive ale ortodoxiei ruse față de stat.

Alte pagini sînt consacrate analizei elaborării de către ortodoxia rusă a «teologiei revoluției», cu chemările teologilor la activitatea socială. Atitudinea loială și patriotică a clerului, care se manifestă în relațiile pozitive față de stat, găsește aprobare deplină.

Monografia indică noile direcții ale criticii științifice față de religie și biserică.

Într-adevăr lucrarea reprezintă, în același timp, un aport substanțial în lupta contra falsificatorilor istoriei care neagă noile raporturi dintre biserică și statele socialiste. — (Pr. Paul Mihail).

Doz. Dr. Horst G. P ö h l m a n n, *Ethik zwischen Tradition und Situation*, în «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie», Berlin, 2/1971.

Autorul se ocupă în acest studiu de «etica situației» care, mai ales în ultimul deceniu, a determinat apariția unui număr de lucrări, urmărind să-i evidențieze necesitatea și valabilitatea ei practică în contextul vremii. Lucrările țin de teologia pro-

testantă care, în bună parte, îi acordă credit, pe care i l-a refuzat oficial (1956) Biserica Romano-Catolică și pe care nu i-l acordă nici teologia ortodoxă.

Dar să desprindem ideile principale din studiul de față.

În relație etimologică «etica situației» (latinescul «situs»—situație, împrejurare, condiții ale terenului) poate fi prezentată, după autor, drept o «etică ce ține seama de contextul de viață al omului, indicându-i drumul de urmat abia după ce, în prealabil, s-a informat asupra împrejurărilor de pe teren». Imperativul inflexibil al tradițiunii etici «a valorilor» («etica substanței») exprimat prin «ubique et semper et omnibus», etica situației voiește să-l înlocuiască cu flexibilul «hic et nunc et individuo», care nu ține atât la puritatea unui principiu, cât la aplicabilitatea lui, la posibilitatea de a fi concretizat și utilizat în viața practică.

Cuprinsul pretențiilor etice este redus la minimum, pentru a putea fi acomodat mai bine situațiilor. S-ar putea chiar spune că toate poruncile cunoscute sînt ignorate, rămînînd valabilă numai «porunca ceasului de față».

Teologul și filozoful danez Kierkegaard este cel care a introdus etica situației în preocupările teologiei protestante, deși, după obiect, ea nu era necunoscută nici antichității, — primul ei reprezentant fiind Herillos, un ucenic al stoicului Zenon.

Drept principiu al eticii, cu valabilitate generală este acceptată iubirea care, fără «să-și piardă eternitatea ei, se poate schimba după pretențiile concrete ale fiecărei situații», rămînînd totuși «fără grai», căci fiecare trebuie să hotărască, de la caz la caz, ce trebuie făcut. «Nu există o cunoaștere cu gir divin despre ce trebuie spus și făcut într-o situație sau alta». Numai iubirea face un act bun sau rău. Exceptînd «lipsa iubirii» nu există nimic altceva ce ar putea fi «fals pentru totdeauna». Rezolvarea etică a unui caz răsare din «hic et hunc al situației». Etica situației nu urmărește binele ca atare, ci ceea ce-i potrivit în cazul dat, acceptînd totuși existența unei porunci ce nu trebuie să fie relativizată și care-i din sine absolut valabilă: «porunca iubirii». Aceasta este «norma absolută» a eticii situației. Dar, dispunînd de acest caracter de valabilitate, porunca iubirii relativizează celelalte porunci. Toate legile, poruncile, prescripțiile și principiile au valabilitate numai în măsura în care acționează sub imperiul iubirii. Totul este variabil, numai iubirea rămîne constantă. Numai ea este «bună» și pentru ea poate fi călcată orice poruncă. Sperjurul, minciuna ș. a., după acest concept, sînt îngăduite, numai dacă pe urma lor apare ceva bun. Iubirea dă oricărui fapt caracterul binelui moral. O poruncă nu-i bună în sine, ci este bună numai dacă din ea răsare iubirea. Iubirea este unicul «scop» care «justifică mijloacele».

Dar pe lângă porunca iubirii îi revine putere normativă și situației, căci împrejurările schimbă reguli și principii. Binele și răul revin unui lucru sau unei fapte nu din interiorul acestora, ci rezultînd dintr-o situație. Ceea ce într-un caz e corect, în alt caz poate să fie fals. Deci, exceptînd iubirea, toate celelalte principii sînt subordonate situației concrete date. Hotărîrile iubirii rezultă din situații și nu din dispoziții fixate. Caracterizările etice să răsară din schimbul dintre iubire și situații.

Îată, în rezumat, principii eticii situației.

Dar iubirea neotestamentară, așa cum e prezentată ea în Predica de pe munte și în I Cor. XIII, nu-i oare ceva mai mult decît ceea ce-i face credinciosului bine, și nu rău, cum susține etica situației? Iubirea aceasta care «oferă și celălalt obraz» și a cărei «mîna stîngă nu știe ce face dreapta» poate fi redusă la «calcularea situațiilor»? O iubire care «nu caută ale sale, nu se opune ea oricărei raționalizări și pragmatizări? Iubirea neotestamentară, relativează și elimină într-adevăr poruncile singulare sau nu cumva ea se concretizează în ele? «Situația» după Noul Testament este «norma» pentru actele morale, sau, dimpotrivă, cîmpul lor de desfășurare?

Desigur, spre deosebire de cele 613 porunci ale fariseilor, etica neotestamentară are, în fond, o singură poruncă — «porunca iubirii față de Dumnezeu și față de aproapele», în care «stă toată legea și proorocii» (Matei XXII, 37—40), dar aceasta nicidecum nu relativează celelalte porunci și nu le suspendă «după situație». Incontestabil doar, valabilitatea poruncilor neotestamentare nu-i condiționată, ci necondiționată; ea este ubique et semper et omnibus. Astfel, spre exemplu, condamnarea veșnică îi amenință pe toți cei care nu îndeplinesc cele șase fapte ale îndurării (Matei XXV, 31 ș.u.). În registrele păcatelor: I Cor. V, 9—10; Gal. V, 19—21; Efes. V, 5, fără nici o rezervă și restricție se refuză moștenirea Împărăției lui Dumnezeu tuturor săvîrșitorilor acestor păcate. În cele trei registre, spre exemplu, desfrîul este

unanim condamnat, deși în situații omiletice deosebite, ceea ce înseamnă că oprirea lui nu-i condiționată, ci necondiționată și general valabilă. Deci el nu este bun sau rău, după cum e îngăduit sau interzis de iubire. Susținerea eticii situației că iubirea poate suspenda porunci, este străină Noului Testament. În Noul Testament, porunca iubirii nu-i *impotriva* singurelor porunci, ci cuprinsă în ele. La Romani XIII, 9, se spune că în porunca iubirii față de aproapele sînt cuprinse poruncile: să nu fii desfrînat, să nu ucizi, să nu furi etc. Iubirea nu exclude, ci include și unește poruncile singurite. Ea este «plioama» (Rom. XIII, 10). Împlinirea lor, pătrunzîndu-le pe toate. A practica iubirea nu înseamnă altceva, după Romani XIII, 9, decît a nu ucide, a nu fura etc., a nu călca poruncile, ci a le împlini. Faptul că iubirea nu săvîrșește lucruri extraordinare în mod «entuziast» ci lucruri obișnuite în mod extraordinar, că împlinește poruncile cerute de viața cotidiană sănătoasă, se desprinde, spre exemplu, din I Corinteni XIII, unde se spune că ea este: îndelungrăbdătoare, plină de bunătate, fără de invidie, nu se laudă, nu se trufește, nu se bucură de nedreptate..., toate le suferă. Iubirea nu relativează poruncile, ci le concretizează și se împlinește în ele.

De altfel etica situației, circumscrie iubirea în termeni foarte vagi și generali: dreptate, bunăvoință, binele aproapelui etc., fără să precizeze conținutul acestor noțiuni. Dar, în felul acesta, iubirea încetează, de fapt, să mai fie prima «normă a eticii» și trec pe planul al doilea, cedînd primul loc «situației», devenind, la rîndul ei, o «plastilină» care se ajustează situațiilor, primind de la ele, evident, un «sigil arbitrar».

În Noul Testament «situația» nu-i normă etică, ci cîmpul de desfășurare al principiilor morale. Desigur însă că în grupa criteriilor care determină, obiectiv și subiectiv, moralitatea faptelor (bunătatea și răutatea lor), împrejurările, în care sînt ele săvîrșite, au importanță, imprimîndu-le tîmbrul lor individual, prin care se deosebesc de altă faptă de același fel.

Porunca neotestamentară trebuie să rămîină porunca lui Dumnezeu, care intervine imperativ într-o situație și nu trebuie redusă la o «poruncă mută a ceasului», care se desprinde din situație.

Porunca neotestamentară a iubirii, nu relativează ci concretizează singuritele porunci și rămîne aceeași în orice situație.

Criteriile morale, desprînse din diferite situații și cu care operează etica situației, sînt tot atît de diferite ca și situațiile înseși, dispun de obligativitate numai convențională și astfel nu pot furniza elementele unui fundament moral solid și netrecător. «Adevărul moral» nu se poate deriva din variația situațiilor și «binele moral» nu se poate construi din subiectivismul aprecierilor.

«Etica situației» nu dispune de principii viabile. — (Prof. O. Bucevschi.).

André D u m a s, *Une théologie de la réalité : Dietrich Bonhoeffer, Genève, Labor et Fides, 1968, 340 p.*

Monografiile și biografiile consacrate lui Dietrich Bonhoeffer nu au reușit încă să cuprindă toate laturile personalității acestui teolog. Prezentul studiu aduce în acest sens o nouă contribuție, destul de bogată și interesantă. Cu toate că hristologia a fost considerată drept «cheia gîndirii lui Bonhoeffer» și «determinantă pentru interpretarea de către el a conceptului de Dumnezeu» (p. 251, 237), capitolul principal al acestei lucrări (nu numai cel mai lung, ci și cel mai original) este nu acela cu privire la hristologie, ci acela intitulat *Creștinismul fără religie ?*, în care gîndirea lui Bonhoeffer își întinde ramificațiile cele mai diferite asupra problemelor ridicate de literatura religioasă sau antireligioasă contemporană.

Autorul nu este de acord nici cu cei care văd o întrerupere radicală în gîndirea din ultimii ani a acestui teolog, nici cu cei care resping această perioadă finală, ca fiind întunecată de defetism. El distinge de-a lungul întregii vieți și opere a lui Bonhoeffer o continuitate, din care numai anumite puncte ar fi fost accentuate în perioada în care acest teolog a suferit captivitatea nazistă. El afirmă că dacă Bonhoeffer vede creștinismul ca «o religie într-o lume majoră» (p. 183), el a fost la origine «un cutezător Daniel, transcendent și dialectic, aruncat în groapa leilor de experiența religioasă americană» (p. 23). Pentru Boenhoeffer, realitatea hristologică trebuie trăită ca

«locul permanent în care lumea și Dumnezeu încetează de a fi măreții străine» (p. 18). El are o concepție (pe care o numește «a doua arcană»), potrivit căreia credința constituie adevăratul sens al vieții creștine, iar rugăciunea nu este considerat niciodată o cerință sau o condiție a acestei vieți. Autorul califică interpretările lui Bonhoeffer drept: luterane, ateiste și metafizice.

După capitolul ultim, intitulat *Dumnezeu și realitatea lui Dumnezeu* (cu subtitlurile: Mama noastră pământul; Profeție a timpului de față; și Gînditor paradoxal), sînt redată cîteva pagini ale lui Bonhoeffer cu privire la Biserică, în scopul de a se arăta influența acestuia asupra altor teologi și gînditori contemporani. — (Pr. D. Soare).

M. Arranz S. J., *Les prières sacerdotales des vèptres byzantines* (Rugăciunile preoțești ale Vecerniei bizantine), în «*Orientalia Christiana periodica*», vol. XXXVII, fasc. I, 1971, p. 85—124.

La începutul Vecerniei bizantine preotul recită șapte rugăciuni, în taină, avînd fiecare efonisul propriu. Aceste rugăciuni se recită în timp ce strana citește Psalmul 103. După lucrarea patriarhului Filotei al Constantinopolului *Diataxis tis ierodiakonias*, preotul ar trebui să zică aceste șapte rugăciuni între versetele 24 și 35 (ultimul) din psalm. Dar fiindcă ectenia care urmează trebuie rostită tot de preot, ar rezulta o situație imposibilă; practica generală e aceea de a începe citirea rugăciunilor la începutul Psalmului 103. Nici în forma aceasta nu e timpul material necesar pentru a rosti șapte rugăciuni de lungime mijlocie în timpul citirii unui Psalm de 35 de versete. Mai trebuie rezolvată și enigma: ce sens și ce rol pot avea aceste șapte rugăciuni preoțești, redate la plural, deci în numele credincioșilor, și citite în taină?

M. Arranz afirmă că toți autorii bizantini care au tratat această chestiune sînt unanimi în a declara că aceste rugăciuni nu sînt la locul lor, ele ar trebui să însoțească diferite ectenii care sînt semănate în întreg oficiul de seară. Numai M. Skaballanovikh (*Tolkovy Tipikon*, I, Kiev, 1910, p. 375—382; II, Kiev, 1913, p. 71—75), admițînd că rugăciunile nu sînt la locul lor, sugerează o explicație simbolică practicii actuale; cele șapte rugăciuni ar corespunde cu cele șapte zile ale credinței, pentru aceea ele sînt rostite în același timp cu Psalmul 103.

Problema acestor rugăciuni s-a pus deja pe timpul lui Simeon al Tesalonicului, dar acesta vorbește cu totul incidental. Nu ne lămurește, fiindcă el vorbește despre Vecernia monastică (în *De sacra precatioe*, c. 332, P. G., CLV, 597 D). Nilo Borgia interpretează cuvîntul «euharizestantos» prin «recitarea rugăciunilor relative».

Autorul studiului încearcă să pună din nou problema acestor rugăciuni ale Vecerniei, folosindu-se de ceea ce au scris alții, adăugînd și observațiile din cercetarea unui document suplimentar.

M. Arranz analizează destul de facil textul rugăciunilor.

Într-un tabel, notat cu nr. I, autorul ne dă începutul în grecește al celor șapte rugăciuni, notîndu-le cu numărul de ordine 1—7, observînd așezarea pe care o au aceste rugăciuni în *Evhologiu* oficial grec și slav, așezare pe care o are și Goar în *Evhologiu* său de la Venetia, p. 28—29, precum și cel de la Roma din 1873. Cu nr. 8 și 9, autorul a numerotat rugăciunea întrării și rugăciunea plecării capetelor. Cu cifre romane X—XVII au fost numerotate alte rugăciuni care au căzut în desuetitudine dar care altădată au făcut parte din oficiul de seară. Aceste rugăciuni au fost notate de Goar (p. 35—37) printre «lectiones variae». Toate aceste rugăciuni se află și la N. Borgia, într-o bună reconstituire a oficiului numit «asmatikos esperinos», sau «Vecernia cîntată», din timpurile cele mai vechi (O deosebire între Vecernia cîntată și Vecernia scurtă există deja la Simeon al Tesalonicului, cf. c. 331 (P. G., CLV, col. 596 D și cap. 5 (col. 624 C)). Rugăciunile pe care Arranz le notează cu cifrele 1—9 și V au fost publicate cu un aparat critic de P. Trembelas în lucrarea sa *Ai euhai tou ortrokaj tou esperionu*, în «*Teologia*», Atena, XXIV (1953), p. 41—48, 175—189, 359—374; 520—535; XV (1954), p. 71—87, 244—259, 337—352, 497, 520, după manuscrisele din bibliotecile din Atena.

Prima rugăciune e formată din o serie de versete ale Psalmului 85 pe care ea îl preceda în Vecernia de la Constantinopol și care era primul antifon fix al acestui oficiu.

Rugăciunea a doua este considerată ca penitențială în primele două fraze, restul este o rugăciune de cerere.

Rugăciunea a treia pare să aibă aceleași caracteristici ca și rugăciunea precedentă.

Rugăciunea a patra are aceeași doxologie ca și rugăciunea întâia, ceea ce îl face pe autorul acestui studiu să presupună că rugăciunea aceasta ar fi putut substitui prima rugăciune.

Rugăciunea a cincea, care în cele mai vechi manuscrise figurează ca rugăciunea a șasea, lipsește din multe manuscrise. Ea este o rugăciune de seară, folosind unele citate biblice.

Rugăciunea a șasea în unele manuscrise este a șaptea și prezintă o schemă de idei asemănătoare cu rugăciunea a cincea.

Rugăciunea a șaptea e aceea care a fost mai mult îndepărtată de locul ei primitiv. Ea este rugăciunea de încheiere a oficiului divin, Tradiția generală o numește: «*euhē tes apoluseos*».

Rugăciunea ieșirii este construită după Psalmul 140 din care cuprinde un mare număr de versete. Are același ecfonis ca și rugăciunea întâia și a patra, ceea ce îl face pe autor să presupună că ar fi putut fi rostită altădată la ectenia mare.

Cu rugăciunea a noua a «*plecării capului*» se sfârșea Vecernia. Poate rugăciunea aceasta e de origină vechitestamentară și poate să-și aibă începutul în «*binecuvîntarea lui Aaron*».

În partea a doua a studiului său, autorul ne prezintă manuscrisele posteriore secolului al VIII-lea. Aceste manuscrise dovedesc deasupra întrebunțare pe care au dat-o bizantinii acestor rugăciuni în Evul Mediu și numai cînd tiparul a fixat una dintre aceste practici dintre toate celelalte una a făcut-o să devină «*oficială*».

În încheiere autorul arată că primele șase rugăciuni recitate astăzi de către preot în timpul citirii Psalmului 103, cu rugăciunea pe care a notat-o cu V, și cu rugăciunea Psalmului 140, sau a «*întrării*», au fost altădată rugăciunile celor opt antifone ale părții psalmodice a Vecerniei cîntate. De altfel, originea acestor rugăciuni trebuie căutată în rînduiala minăstirească a Vecerniei cîntate.

Scopul autorului a fost acela de a aduce unele elemente prin care să limpezască chestiunea istorică a problemei.

M. Arranz crede că «*studiul Evhologiului bizantin (..) are un interes care întrece pe acela al satisfacerii unor cunoștințe istorice mai dezvoltate. Cu ajutorul rugăciunilor lui, fiecare Biserică locală ajută la împlinirea cerințelor credincioșilor. Istoria gîndirii teologice, transmisă de rugăciunile tradiționale, poate adeseori să se identifice cu istoria teologiei dar și cu aceea a Bisericilor care le întrebunțează*». — (Pr. Prof. Al. Moisiu).

Maurice Gilbert, *La structure de la prière de Salomon (Înțelepciune IX)* în «*Biblica*», Comentarii periodici Pontifici Institutii Biblici», vol. LI (1970), fasc. 3, p. 301—331.

Cuprinsul capitolului IX din Înțelepciunea lui Solomon formează un întreg, anunțat de versetul precedent (VIII, 21) care-l introduce și completat de cuprinsul capitolului X, în care sînt prezentați șapte bărbați de la Adam pînă la Moise, în care s-a sălășluit înțelepciunea. Totuși lectura simplă a textului nu îngăduie să fie urmărit cu ușurință planul acestui tot unitar și dezvoltarea gîndirii autorului în urmărirea acestui plan. Textul a fost supus de cercetători în mai multe rînduri la analize textuale, fără însă a se stăruia în urmări în aceste analize textuale și aspectul literar al compunerii și echilibrării mersului ideilor în contextul VIII, 21 — X, 21.

De aceea autorul, după ce într-un prim paragraf al studiului său (*Structurile propuse pînă în prezent*) prezintă critic diferitele analize făcute de diferiți comentatori, supune întreg contextul unei analize literare aprofundate și bine documentate.

În paragraful, intitulat *Structura literară a capitolului IX din Înțelepciunea lui Solomon*, socotind că înainte de a căuta soluția de ansamblu este necesar să fie făcute cele mai complete analize de detaliu, se ocupă pe larg mai întâi de «structura concentrică» a textului și apoi de «structura strofică» a lui, ajungând la încheierea că, pe baza analizei, capitolul IX din Înțelepciunea lui Solomon conține, din punct de vedere literar, trei strofe: 1—6; 7—12; 13—18.

În paragraful următor, intitulat «Visul de la Ghibeon» în care Solomon a cerut lui Dumnezeu înțelepciunea, autorul urmărește să stabilească nu paralele textuale ci doar raportul literar care există între III Regi III și II Cronici I, de o parte, și Înțelepciunea lui Solomon IX, de altă parte, raport care ar putea îndreptăți structura literară precizată textului studiat.

În ultima parte a studiului, autorul urmărește ca, sintetizând datele analizei literare făcute să înfățișeze aspectul teologic al textului, demonstrând astfel aportul pe care analiza literară îl aduce analizei conceptuale.

Descoperirea unui plan tematic concentric căruia i se suprapune un plan literar strofic (IX, 1—6; 7—12; 13—18) îngăduie o înțelegere mult mai obiectivă a rugăciunii lui Solomon.

Ca demonstrare, autorul precizează că atunci când un întreg literar este structurat concentric se presupune că fraza principală în intenția autorului (nu din punct de vedere gramatical) este așezată la centrul conținutului, slujind ca cheie de boltă a întregului edificiu al compoziției. În textul studiat această frază se află în versetul 9 din strofa II («Cu Tine este înțelepciunea care știe faptele Tale și care era de față când ai făcut lumea și care știe ce este plăcut înaintea feței Tale și ce este drept potrivit poruncilor Tale»); având ca ecou precedent centrul strofei I (4-a, 5-b: «Dă-mi mie înțelepciunea care stă aproape de scaunul Tău... și mă fă destoinic să înțeleg judecata și legile») și ca ecou final centrul din strofa III (17: «Căci cine a cunoscut voința Ta, dacă Tu nu i-ai dat înțelepciune și dacă nu i-ai trimis de sus Duhul Tău cel Sfânt»).

Prin aceasta Solomon cere înțelepciunea nu închizându-se în sine, ci situându-se într-un context mult mai vast: prima strofă (IX, 1—6) așază pe Solomon printre credincioși, căci el cunoaște vocația pe care Dumnezeu a dat-o credincioșilor în limitele cărora el se încadrează; strofa a doua, centrală, reduce planul la Solomon căci el cere înțelepciunea pentru sine ca rege; însă în strofa a treia regele dispare și Solomon se confundă cu întregul.

În întregul acestei construcții perfecte, locul înțelepciunii este scos în evidență, în primul rând, prin paralelismul între IX, 2-a: «prin Înțelepciunea Ta, Tu ai creat pe om» și între IX, 18-c: «și prin Înțelepciune oamenii au cunoscut mîntuirea». Ceea ce evidențiază acțiunea înțelepciunii la început alături de Dumnezeu și apoi alături de oameni. În acest fel cei doi poli «creație-mîntuire» sint așezați din punct de vedere teologic sau abstract — și îndeosebi pentru mîntuire nu la nivelul speranței —, ci ca fapt anterior lui Solomon care se reflectează asupra istoriei sfinte. Acești doi poli «creație-mîntuire» — se cheamă și se completează încheind cercul existenței umane, iar înțelepciunea îndeplinește un rol activ atît în actul de creație, alături de Dumnezeu (IX, 1—3, 9), cît și în actul de mîntuire, ajutînd în chip activ pe om să se mîntuiască, pentru că fără înțelepciune omul ar fi aruncat dintre fiii lui Dumnezeu (IX, 9—10, 17), iar neputînd-o obține prin puterile sale omul o cere ca dar de la Dumnezeu. Numai înțelepciunea umește pe om cu Dumnezeu și îl face capabil să înfăptuiască vocația pe care Dumnezeu a pus-o omului, și de aceea înțelepciunea este înfățișată ca existînd funcția de mijlocitor între Dumnezeu și om.

Iar pentru a preciza ca rolul înțelepciunii alături de om nu are caracter de viitor, autorul nu izolează pe Solomon de restul omenirii, ci, încadrîndu-l în viziunea istoriei sfinte, arată că, întrucît planul lui Dumnezeu în legătură cu omul a fost înfăptuit în David, ceea ce a făcut măreția lui David este exact ceea ce Dumnezeu așteaptă de la om în general. Cînd autorul vorbește de om lasă să se înțeleagă că omul exercită o regalitate asupra cosmosului, avînd o vocație împărătească.

Întrucît autorul prezintă realizarea planului divin în marile figuri ale omenirii primare, de la Adam pînă la Moise în capitolul X, care este introdus din versetul 18 din capitolul IX, — și între care Solomon dorește să fie înscris —, în cadrul rugăciunii lui Solomon apare ca o viziune optimistă a istoriei umane care inspiră încrederea.

Autorul prezintă, după aceea, cele două planuri de activitate ale Înțelepciunii — planul divin (reprezentat prin textul IX, 9, în care τὰ ἔργα σου desemnează operele create de Dumnezeu) și planul omenesc, istoric (reprezentat prin textul IX, 12, în care τὰ ἔργα μου desemnează acțiunile pe care avea să le îndeplinească Solomon, ajutat de înțelepciune).

Semnăind de asemenea faptul că versetul IX, 12, care încheie strofa doua (cea cu caracter individual), are verbele la viitor, în timp ce verbele din versetul IX, 18, care încheie strofa treia (cea cu caracter de încadrare în întreaga omenire) sînt la trecut — fapt care arată realizarea, datorită darului Înțelepciunii lui Dumnezeu, vocația omului-rege (IX, 12, cu legătură în textul IX, 7—8) și a oricărui om (IX, 18, cu legătură în textul IX, 1—3) — autorul încheie cu afirmarea că în rugăciunea lui Solomon cere ca să fie încadrat în rîndul celor care au înfăptuit planul lui Dumnezeu, adică cere ca acțiunile sale viitoare să-l așeze în continuarea trecutului acestor părinți. — (I. V. Georgescu).

Albano Vilela, *La condition collégiale des prêtres du III^e siècle* (Théologie historique, 14), Paris, Beauchesne, 1971, 428 p.

Această carte, scrisă cu multă sinceritate și obiectivitate confesională, poate fi considerată drept una din cele mai valoroase opere apărute în ultimul timp cu privire la ecleziologia primelor veacuri. Ea a fost concepută să contribuie la înțelegerea și rezolvarea multora din problemele pastorale ale clerului occidental și a stării sale de criză în care se află în vremea noastră.

Lucrarea e împărțită în patru mari capitole: *Biserica Alexandriei, Biserica siriană, Biserica din Cartagina și Biserica romană*. Autorul consacră o bună parte a scrierii sale lui Origen și Sfîntului Ciprian al Cartaginei, considerată ca cei mai fecunzi teologi — unul în direcția spirituală, celălalt în domeniul teologiei și al vieții bisericești practice.

Partea cea mai importantă a operei este cea cu privire la Biserica siriană, a cărei ecleziologie se remarcă prin tendința spre preoția colegială, cu toate că ideea monarhică — nereliefată prea mult aici, a primatului papal, ci a preoției veșnice a lui Hristos — este în anumite privințe mai accentuată decît în restul lucrării. Ea se referă mai mult la Biserica cerească, plecînd de la exemplul dat de Apocalipsă prin cei 24 de bătrîni, decît la preoția iudaică și la tradițiile ei. Pe de altă parte, teologia alexandrină (Clement Alexandrinul, Origen și Dionisie Pseudoareopagitul) lasă să se întrevadă anumite urme provenind din gîndirea greacă; acestea, în raport cu datele siriene, constituie într-un anumit sens o primă treaptă de desacralizare, din care teologia africană, tributară acestei viziuni, a format o a doua treaptă (influență a coordonatelor juridice, categorii civile etc.).

În epoca lui Novațian se vede cum apar tendințele clerului roman, chiar în afara episcopului său, de a se suprapune altor Biserici, — tendințe care vor sfîrși prin a diminua «marile realități spirituale» (p. 378). Aceste tendințe, presărate adeseori cu exemplul celibatului, oferă o perspectivă de ansamblu cu privire la colegialitatea sacerdotală a Bisericii primare.

Ancheta istorică riguroasă pe care o întreprinde autorul face din lucrarea sa o operă de informare utilă. — (Pr. D. Soare).

Enciclopedia civilizației grecești, traducere din limba franceză de Ioana și Sorin Stati, Editura Meridiane, București, 1970, 574 p.

Una din civilizațiile cele mai importante din istoria omenirii este și cea greacă. În primul rînd pentru toate domeniile de activitate și în al doilea rînd, această civilizație a născut o mitologie de nemăintîlnit.

Deosebită importanță prezintă civilizația greacă și pentru istoria religiilor și istoria artelor. În ea s-au plămădit religiile orientului și în ea s-au format și multiplicat religiile de mistere, care apoi au fost preluate de civilizația Imperiului roman.

Importanță deosebită are civilizația greacă pentru creștinism, pentru că elenismul a contribuit la răspîndirea creștinismului, iar majoritatea textelor Noului Testament au fost scrise și retranscrise în limba greacă. Civilizația grecească s-a împletit cu predica creștină dînd lumii o nouă epocă de istorie a artei valabilă pînă astăzi. Așa că este bine ca orice creștin și mai ales teologii să cunoască civilizația grecească pentru a adînci mai mult cultura creștină.

Dicționarul sau Enciclopedia civilizației grecești este o merituosă traducere din limba franceză cu ilustrații clare și explicații lămuritoare asupra tuturor obiectelor, persoanelor, personalităților, artiștilor, personajelor și numirilor de zei, a sanctuarelor sau locurilor oracolelor vechii Grecii. Colaboratorii acestei enciclopedii sînt cunoscuții profesori ca : *Pierre Devambez*, custodier-șef pentru Antichitățile grecești și romane de la Muzeul Luuvru, director de studii la «Ecole pratique des Hautes Etudes»; *Robert Flacelière*, profesor la Sorbona, director la «Ecole Normale Supérieure»; *Pierre-Maxime Schuhl* profesor la Sorbona; *Roland Martin*, decan onorific și profesor de greacă la Universitatea din Dijon ș.a.

Autorii au încercat să reducă civilizația greacă la ceea ce a produs ea mai strălucitor : atenienii nu trăiau pe Acropole, aici veneau doar cu prilejul marilor sărbători și ceremonii în cinstea zeilor. Viața lor în afara preocupărilor de ordin religios consta din indelelniciri obișnuite traiului și grijiilor modeste, care sînt cele omenеști de pretutîndeni. Era necesar ca și acest fundal de tablou, pe care se reliefează personalitățile și creațiile ilustre, să-și găsească locul cuvenit, și, în acest scop, autorii s-au străduit să înfățișeze nenumărate aspecte ale elenismului într-un mod familiar, apropiat.

În cele aproximativ 400 de articole, fiecare trebuind, oricît ar fi fost de scurt, să trateze subiectul în întregime, autorii și-au propus să descrie civilizația greacă formată în mileniul II î. d. Hr., pînă la data cînd triumfa creștinismul (nota Editorului).

Ceea ce aparține contribuției la această carte este *Prefața* semnată de Radu Florescu, în care, pe lîngă explicațiile de rigoare cerute de apariția unei asemenea lucrări, sînt prezentate cetățile de la Pontul Euxin : *Callatis, Histria, Tomis*. Autorul explică, în mare, apartenența la civilizația greacă a acestui teritoriu al Patriei noastre : «Nu ne-am limitat la a întocmi cîteva fișe, care să completeze cele cîteva sute ale enciclopediei, ci printr-o rapidă trecere în revistă istorică, am căutat să surpîndem implicațiile pe care civilizația greacă, așa cum ea este definită de conținutul lucrării — adică din vremea celor mai vechi locuiri omenеști pe teritoriul Greciei istorice și pînă la cucerirea romană — le-a generat pentru strămoșii noștri și pentru zona geografică ocupată astăzi de țara noastră» (p. 8).

Mai departe, Radu Florescu face judicioase aprecieri asupra descoperirilor arheologice din timpurile noastre, care dovedesc într-adevăr că aici, la Marea Neagră, a înflorit o civilizație deosebită și importantă care avea independența și influența autohtonilor. Tot aici era o permanentă împletire de popoare, fie migratoare, fie semintii autohtone, care au acceptat civilizația grecească și au acomodat-o cerințelor lor.

Rolul cetăților pontice abia astăzi este dovedit; muzeul arheologic de la Constanța, unic în lume, posedă o colecție impresionantă de obiecte ale artei și culturii vechii Grecii.

Autorii, pe bună dreptate, n-au fost atît de informați asupra «tezaurului de la Tomis, Histria, Callatis» pentru că săpăturile continuă. Dacă au dispărut cetățile, cultura lor a fost valorificată, în cele două orașe-stațiuni moderne de pe litoralul României Socialiste : Constanța și Mangalia.

Se știe că pe peninsula nisipoasă a Histriei, pe faleză de la Mangalia și în centrul de asfalt și beton al Constanței au fost scoase la iveală, consolidate și încredințate publicului spre convingere, resturile monumentale ale vechilor orașe grecești, iar colecții — sistematic constituite — au întregit sălile nu numai ale Muzeului din Constanța ci și ale filialelor acestuia : Histria și Mangalia. O parte din piese au fost expuse și la Muzeul de anticități din București.

Este un dar deosebit adus culturii vechi prin Enciclopedia de față și trebuie să ne încînte acest fapt că am făcut parte, am construit, ne-am însușit și am transmis, am primit și am influențat civilizația greacă ce a pătruns pe teritoriul strămoșilor noștri.

Pe aceleași căi accesibile (fie pe uscat fie pe mare) Sfinții Apostoli Andrei și mai ales Pavel (prin cele trei călătorii misionare) au aruncat sămînta Evangheliei în

civilizația greacă. Este un motiv în plus și determinant pentru slujitorii altarelor Bisericii noastre, pentru cercetătorii din domeniul teologiei, pentru doctoranzii și studenții Institutelor teologice să intre în posesia acestei nebanuite punți de a înțelege civilizația veche a Greciei.

În sffrșit, nemuritoarei civilizații grecești îi sînt consacrate glosale competente și inteligente care alcătuiesc această enciclopedie, și care, elegant redactate, reușesc să sugereze și ceva din tinuta umanistă a antichității clasice, în ceea ce a avut ea mai înalt ca spiritualitate.

Condițiile grafice, reproducerea fotografică, aranjamentul pe coloane a textului măresc importanța lucrării, făcînd-o plăcută și accesibilă și din acest punct de vedere.
— (Diac. P. I. David).

Georg Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, G. Einaudi editore, (Biblioteca di cultura storica nr. 97), Torino, 1968, XXX+568 p. +8 planșe.

Lucrarea capitală a profesorului Georg Ostrogorski de la Universitatea din Belgrad, unul dintre cei mai mari bizantinologi contemporani, intitulată *Istoria imperiului bizantin*, a cunoscut pînă în prezent numeroase ediții și traduceri. Ediția de față este tradusă de Piero Leone după ediția a III-a germană cu titlul original 2: *Geschichte des Byzantinische Staates*, C. H. Beck'sche verlagsbuchhandlung, München, 1963; autorul completînd bibliografia și izvoarele istorice.

Reconstituirea istoriei Imperiului bizantin făcută de profesorul Ostrogorski începe cu transferarea centrului politic al Imperiului roman în Orientul elenistic (11 mai 330) și se încheie cu căderea Constantinopolului sub turci (29 mai 1453). Fizionomia originală a imperiului bizantin este văzută de autor ca rezultat al întîlnirii structurii statale romane în cultura greacă și cu religia creștină.

Lucrarea de față începe printr-o *introducere* dedicată dezvoltării istoriografiei bizantine. Alături de prezentarea celor mai reprezentative opere de specialitate, autorul notează și contribuția României scriînd: «În România, studiile de bizantinologie auură o dezvoltare de notat deja înaintea primului război mondial, datorită mai ales activității neobosite și extraordinare a lui N. Iorga, autor foarte fecund de studii istorice atît în domeniul strict bizantin cît și în cel al istoriei și literaturii române, al istoriei otomane și al istoriei universale (p. 13).

Opera propriu-zisă constă din opt capitole, corespunzătoare perioadelor istoriei bizantine, toate fiind precedate de izvoarele istorice ale epocii respective și urmate de note bibliografice din abundență. Este de remarcant faptul că Profesorul Ostrogorsky folosește, alături de studii mai vechi ale istoricilor români ca N. Iorga, G. I. Brătianu, O. Tafrali, N. Bănescu etc. și opere mai noi, în special acelea ale Prof. V. Grecu, ediții critice, la: Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice*, București, 1958; Ducas, *Istoria turco-bizantină (1311—1453)*, București 1958; Critobuli Imbriote, *De rebus per annos 1451—1463 a Mechmete gestis*, București, 1963, cărora le recunoaște meritul științific și contribuția la cunoașterea și răspîndirea istoriei bizantine.

Cele opt capitole ale operei sînt următoarele:

1. Trăsături ale istoriei primei perioade a Statului bizantin (324—610) tratînd epoca imperiului romano-creștin, invaziile barbarilor, epoca controverselor hristologice, restaurarea imperiului sub Justinian și falimentul ei.

2. Lupta pentru existență și reînnoirea Statului bizantin (610—711), adică dinastia lui Heraclie. Tratează aici luptele imperiului cu perșii și cu avarii, opera reformatoare a lui Heraclie, năvălirile arabilor, epoca lui Constant al II-lea, apărarea Constantinopolului și dezvoltarea noii ordine, epoca lui Constantin al IV-lea și Justinian al II-lea și căderea dinastiei lui Heraclie.

3. Epoca crizei iconoclaste (711—843) care corespunde dinastiei siriene (717—802) și în parte celei amoriene (820—867). Sînt prezentate luptele pentru tron, controversa

iconoclastă, apoi războaiele cu arabii, epoca lui Leon al III-lea, iconoclastia și luptele contra bulgarilor, epoca lui Constantin al V-lea, declinul iconoclastismului și revenirea la venerarea icoanelor. Autorul se oprește apoi asupra rapoartelor Bizanțului cu Carol cel Mare, asupra reformelor lui Nicefor I și a dificultăților politicii externe bizantine, ca și asupra rapoartelor Bizanțului cu Krum al bulgarilor.

4. Epoca de aur a imperiului bizantin (843—1025), corespunzătoare dinastiei amoriene (820—867) și celei macedoniene, parțial (867—1056). Este tratată codificarea legilor imperiului, epoca lui Vasile I și Leon al VI-lea, Bizanțul și Simeon al bulgarilor, lupta puterii centrale împotriva marilor feudali și înflorirea culturală a curții imperiale, apoi perioada împăraților Roman Lakapenos și Constantin Porfirogenitul — epoca cuceririlor — Nicefor Focas și Ioan Timiskes — ca și apogeul puterii militare bizantine sub Vasile al II-lea zis Bulgarohtonul

5. Dominarea aristocrației militare a capitalei (1025—1081), epocă ce corespunde în parte dinastiei macedoniene și dinastiei Ducas (1059—1079). Autorul tratează aici dezvoltarea sistemului statal în perioada bizantină medie și de cădere a politicii interne și externe.

6. Dominarea aristocrației militare (1081—1204) adică epoca Comnenilor (1081—1185) și Angelilor (1185—1204). Ne este înfățișată renașterea imperiului bizantin — Alexie I Comnenul —, expansiunea sa, primele controlovituri — Ioan al II-lea și Manuil I Comnenul —, apoi tentativele de reacție ale lui Andronic Comnenul și căderea Constantinopolului sub latini cu formarea aici a Imperiului latin (1204), ce va dura pînă în 1261.

7. Imperiul latin de Constantinopol și restaurarea imperiului bizantin (1204—1282) adică în întregime perioada Lascarilor (1204—1261). Profesorul Ostrogorsky se ocupă de formarea noului sistem statal, de ridicarea și prăbușirea regatului Epirului de victoria de la Niceea, de prima restaurare a imperiului bizantin și de restaurarea deplină a puterii bizantine sub Manuil al VIII-lea Paleologul.

Profesorul Georg Ostrogorsky arată clar scopul pur politic al unirii făcute în Sinodul de la Lyon din 1247 și reacția bizantinilor. «Populația bizantină — scria — și marea majoritate a clerului, și în special monahii atașați puternic credinței ortodoxe nu voiau să știe de unirea Bisericilor și se opuseră cu duritate împăratului (...). Populația bizantină, pentru care Ortodoxia a fost întotdeauna lucrul cel mai sfînt (...) se revoltă față de împăratul care trădase credința părinților (p. 420). Politica unionistă a lui Mihail al VIII-lea era astfel complet falită; papalitatea însăși îl abandonă» (p. 421).

8. Decăderea și prăbușirea imperiului bizantin (1282—1453), adică perioada Paleologilor (1261—1453). Este descrisă reducerea Bizanțului la un mic stat, epoca lui Andronic al II-lea, epoca războaielor civile, hegemonia sîrbă asupra Balcanilor, cucerirea acestora de către otomani, Bizanțul — stat vasal turcilor și căderea din 1453.

Autorul nu omite cîteva episoade regretabile pentru Ortodoxie, ca de pildă abjurarea credinței strămoșești de către Ioan al V-lea, dar precizează că «convertirea lui Ioan al V-lea la credința romană, celebrată cu mare solemnitate în octombrie 1369, rămase un act individual, care privea numai persoana împăratului. Nu se realizează o unire între cele două Biserici și nimic nu se schimbă în raporturile lor» (p. 484). Cît despre Conciliul unionist de la Ferrara-Florența, obiectivitatea autorului este de remarcat. După ce arată că dezbaterile durară mai mult timp și datorită opoziției mitropolitului Marcu Eugenicul al Efesului precizează că «propoziția asupra primatului papal a fost redactată într-o formulare vagă», și, mai ales, că «toate problemele controversate au fost definite din punctul de vedere al Romei», pentru a concluda acest episod astfel: «În realitate, hotărîrile Conciliului de la Florența nu au fost actualizate. Amenințarea că tratativele de unire n-ar fi dus decît la o înăsprire a schismei, se arată justificată (...). Unirea din 1439 se arată mai precară decît cea de la Lyon (...). În loc să fie salvat imperiul de primejdia turcă, unirea florentină n-a avut rezultatul politic scontat» (p. 502).

Opera se încheie cu arborii genealogici ai dinastiilor bizantine, cu lista împăraților bizantin, ai imperiului latin de Constantinopol, ai regatului Epirului, ai Bulgariei și Serbiei și a suveranilor islamici (furnizată de H. C. Beck) ca și cu util indice de nume.

Lucrarea «Istoria imperiului bizantin» a Prof. G. Ostrogorsky rămâne una din cele mai interesante și erudite opere asupra imperiului care a dat omenirii atâtea figuri de seamă și a cărei moștenire, cum scria marele Nicolae Iorga în «Byzance après Byzance» în 1935, am primit-o noi, românii, și am dus-o mai departe, peste secole. Deosebita stăpânire a complexelor probleme puse de istoria bizantină, documentarea vastă bazată pe izvoare istorice rare, pe studii de specialitate și pe rezultatele cercetărilor arheologice, vigoarea narativă și claritatea expunerii, fac din opera de față o lucrare destinată atît specialiștilor cit și marelui public din ce în ce mai captivat de lectura istorică. — (*Cezar Vasiliu*).

John W. Barker, *Manuel II Palaeologus (1391—1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship* (Rutgers Byzantine Series), New Brunswick-New Jersey, Rutgers Univ. Press, 1969, 614 p. + 34 fig.

Cartea prezintă o impresionantă biografie a împăratului Manuel al II-lea Paleologul și se sprijină pe un studiu exhaustiv din toate izvoarele noi cu privire la această problemă, urmărind să redea în justa lor valoare calitățile unui vestit om de stat și împărat din epoca de declin a Bizanțului.

Primul capitol cuprinde perioada dintre nașterea lui Manuel și ajungerea sa la domnie (1350—1391), — perioadă de timp caracterizată prin amenințarea otomană, în timpul căreia Manuel trebuia nu numai să-și ajute părintele împotriva fratelui său Andronic al IV-lea, ci și să servească de ostatic turcilor. În primii ani ai domniei sale (1391—1394), împăratul Manuel al II-lea Paleologul duce o politică pașnică față de turci; apoi, constrins de împrejurări, caută ajutor în Apus (1394—1402).

Într-un alt capitol se relatează neînțelegerile dintre fiii lui Baiazid, după moartea acestuia din urmă. Numai după ce Mehmet I (1413—1421) preia puterea, se ajunge la realizarea unor raporturi pașnice, Manuel al II-lea urmărind să cîștige timp pentru a apela la ajutorul Apusului (delegații greci iau parte la Sinodul de la Constanța, din 1421). În ultimii ani ai vieții sale, Manuel al II-lea a încercat să abată sau să întîrzie primejdia otomană; moartea sultanului Mehmed (1421) i-a spulberat însă speranțele.

Autorul înfățișează portretul lui Manuel al II-lea Paleologul ca împărat și ca personalitate, sprijinindu-se și pe activitatea literară a acestuia. În 24 de apendice sînt tratate în amănunt diferite probleme care completează în acest sens imaginea împăratului Manuel al II-lea. Între altele, sînt redată extrase din corespondența sa cu străinătatea, mai ales în ediția scrisorii 23, ca și un inventar iconografic al lui Manuel și al familiei sale.

Un tablou cronologic, o bibliografie exhaustivă, o listă a operelor literare ale lui Manuel al II-lea Paleologul și un index general facilitează consultarea acestei întinse lucrări. — (*Pr. D. Soare*).

A. Mazahéri, *Les trésors de l'Iran*, Geneva, ed. Skira, 1970, 300 p.

Enumerarea principalelor capitole poate fi de natură să sugereze bogălia și diversitatea materialului pe care îl cuprinde această impresionantă publicație, editată în cinstea aniversării a 2500 de ani de la formarea statului iranian. Acestea sînt: *Mèdes et perses — L'ancienneté du Sud*; *Le nord entre en scène*; *L'amalgame des deux apports*; *Les silences de Persépolis*; *La diffusion vers l'Asie supérieure*. *Trésors des mages* — *Echec à l'art antique*; *Vestiges parthes*; *Les couleurs de la Perse*; *La portée mondiale de l'art des arsacides*; *Les gloires des sassanides*; *La maturité du génie sassanide*; *La renaissance iranienne — L'iranisation de l'Islam*; *L'iranisation des turcs*; *L'iranisation des mongoles*; *L'art des séfévides et Ispahan*; *La peinture iranienne*.

Document elocvent al măreției artei iraniene, cartea lui A. Mazahéri este o excelentă istorie a artei din Iran, considerat ca teritoriu între Marea Neagră, Marea Caspică, între Pamir, Tibet, bazinul Indusului, golful Oman, Persic și Mediterana orientală.

Toate popoarele care au trecut pe acele meleaguri au lăsat urmele artei lor, dar cu toate cuceririle grecești, arabe sau mongole care s-au suprapus, permanența Iranului se atestă în soliditatea caracterelor naționale, în puterea civilizației sale. Lucrarea își propune să discearnă, alegind numai ceea ce este specific Iranului, de la fondarea monarhiei persane a lui Cyrus. Pentru a reconstitui unitatea Iranului de-a lungul secolelor, se apelează la metodele arheologiei. Arheologii de formație clasică au dat întiietate în interpretările lor, achemenizilor (despre care au vorbit mult grecii). Însă Marcel Dieulafoy a stabilit, încă din 1894, că sasanizii sînt cei care au ridicat arta lor la valoarea universală. Este unanim acceptată teza că arta franceză a Evului Mediu derivă din arta sasanidă. De aceea, această perioadă a fost analizată cea mai în extenso. Autorul a căutat să aducă noi lumini în unele aspecte încă nedepin-elucidate, mai cu seamă în cele ale dezvoltării interne a artei iraniene (p. 277).

Lucrarea se divide, în mod firesc, în trei părți: perioada de la nașterea statului pînă în secolul al III-lea î. d. Hr. (invazia lui Alexandru cel Mare), perioada imperiului lui Cyrus, Darius, Xerxes, care se întindea de la Mediterana la Indus, atunci cînd capitala a fost la Persepolis.

Perioada a II-a începe după secolul al III-lea — domnia partă care cedează, în 224, locul mării dinastii sasanide, care duce arta la o dezvoltare nemaiîntîlnită. Începînd cu domnia lui Châhpour (250—310), Iranul se înscrie cu realizările artei sale pe firmamentul reușitelor mari ale omenirii.

Partea a III-a tratează despre invazia arabă, divizarea Iranului în mici principate. Continuitatea iraniană se impune permanent, în pofida împrejurărilor grele, chiar în situații ca acceptarea religiei musulmane, care este modificată după tradiția iraniană. Urmează epoca invaziilor turce și mongole. Începînd din secolul al XIII-lea a doua renaștere iraniană își găsește desăvîrșirea odată cu marea dinastie sefevidă, care duce la reedificarea Iranului.

O mare artă, ale cărei puternice caracteristici originale, au făcut ca amprenta lumii orientale să se imprime asupra civilizației europene pe care, chiar dacă nu a modificat-o structural, a îmbogățit-o simțitor, a fost elaborată de meșterii din Orientul Apropiat. Purtînd toate semnalele rafinamentului artistic, toată bogăția de culori și forme, ea se manifestă plener în galeria de monumente păstrate intacte cu toate năvălirile și prefacerile de mai tîrziu. Puține culturi se pot mîndri cu o personalitate atît de distinctă ca arta iraniană, care a dat mai mult decît a primit, ca influență sau ca integrare a altor forme de cultură.

Aportul artei iraniene la tezaurul artistic al omenirii, prin prelungiri neașteptate, deseori foarte întortocheate, dar unele primite și direct, se manifestă și în arta românească. Aproape tot ceea ce în mod curent este numit influență artistică orientală asupra artei românești, este, de fapt, de origină sau de proveniență iraniană. În arta bisericească românească, a cărei decorație specific vegetală include și motivul palmei de factură orientală ca și arabescurile sau ornamentarea fundalului în iconografie ilustrează o afinitate și o receptare a specificului iranian. Începutul secolului al XVIII-lea a fost, din acest punct de vedere, cel mai fertil moment al legăturilor directe, și cercetătorii avizați au arătat, în repetate rînduri, ce au însemnat pentru cultura românească legăturile cu arta iraniană. Dar, totdată este cunoscută importanța pe care a avut-o tipăritura, în Țara Românească, datorită activității neobosite a Mitropolitului Antim Ivireanul a cărților cu caractere arabe pentru progresul culturii iraniene.

La sărbătorile de la Persepolis, țării noastre i s-a dat toată cinstea cuvenită, ca unei vechi și statornice prietene. Albumul de față, apărut la Geneva în excepționale condiții grafice, în cunoscuta editură Skiras, aduce în țara noastră încă o mărturie a artei atît de admirate, dar nestudiate îndeajuns la noi.

Dezideratul de a vedea și în țara noastră o lucrare despre arta iraniană ca și despre elementele orientale în arta românească (avem în vedere și arta religioasă) ar fi în consens cu interesul manifestat la noi pentru arta iraniană. — (Pr. Paul Mihail).

Prayer and the Departed, A Report of the Archbishop's Commission on Christian Doctrine, London, S.P.C.K., 1971, p. 1—92.

Rugăciunea și cei morți, Raport al Comisiei Arhiepiscopului privind Doctrina creștină este una din încercările interesante ale anglicanismului.

Pornind de la ideea că rugăciunea este o comuniune între credincios și Dumnezeu și că ea este expresia palpabilă a solidarității celor care cred, Comisia Arhiepiscopului de Canterbury privind Doctrina creștină consideră necesar ca în cazul rugăciunii pentru cei morți să se dea o libertate considerabilă conștiințelor individuale în ceea ce privește doctrina și practicarea acestui fel de rugăciune.

Fiecare creștin crede în comuniunea sfinților, însă anglicanii au fost împărțiți secole de-a rândul din pricina interpretării pe care ei au dat-o anumitor aspecte legate de această problemă, și anume:

a. Dacă comuniunea sfinților implică și rugăciunea de mijlocire.

b. Cît de largă poate fi interpretarea noțiunii de «sfinți».

c. Dacă comuniunea sfinților este un proces de interpenetrare polară reciprocă sau nu.

Luînd în considerare necesitatea rezolvării conflictelor cauzate de interpretările diferite date acestor probleme, Comisia Arhiepiscopului examinează întreaga controversă într-un spirit nou, irenic. Tratînd problema «comuniunii sfinților», care este considerată ca o comuniune atît a celor vii cît și a celor morți, Comisia prezintă argumentele care au fost folosite de gînditorii creștini, în formularea acestei noțiuni, din Sfînta Scriptură și Tradiție. De asemenea este prezentată rugăciunea pentru cei morți în Biserica primară și la Sfinții Părinți.

Raportul mai conține rezultatul cîtorva cercetări mediumistice și o colecție de rugăciuni din textele religioase ale unor scriitori anglicani.

Comisia își exprimă speranța că acest «Raport» va contribui efectiv la înlăturarea rivalităților speculative teologice, înlocuindu-le cu practicarea efectivă a acestei rugăciuni în scopul creării unei comunități cît mai depline și a realizării unei liniști și unități depline în sinul Bisericii lui Hristos.

Keith Thomas, *Religion and the Declin of Magic, Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, Weidenfeld and Nicholson, 1971, XVIII + 716 p.

Prin magie se înțeleg încercările pe care un om le face în scopul stabilirii unei relații pozitive și trainice cu necunoscutul și neprevăzutul care se manifestă în viața sa; este încercarea de a controla sau învinge elementele ostile prezente în mediul în care trăiește și dorința acestuia de a capta și folosi în interesul său personal puterile supranaturale din univers. În consecință, magia ar putea fi considerată fie un «fel» de religie, fie ca ceva ce este practicat în strînsă legătură cu religia.

Autorul este de părere că în Creștinismul Evului Mediu existau destul de multe elemente magice, însă acestea au început să dispară pe măsură ce cunoștințele omului au crescut, extinzîndu-și puterea și asupra unor fenomene ale naturii. Astfel, în ultimele decenii ale secolului al XVII-lea influența magiei a început să scadă datorită avansului științelor naturale și al medicinei, iar controlul asupra mediului a devenit mai stabil datorită tehnologiei, matematicii statistice și în general datorită unei schimbări de mentalitate. În ciuda acestui fapt mai există încă elemente neraționale în natura umană care perpetuează și nu lasă să moară elementul magic. Multe persoane încă cercetează horoscoapele, cred în zile și numere care poartă noroc și speră să înlătore acțiunea aversă a răului prin atingerea lemnului...

În paragrafele de încheiere ale lucrării sale, Keith Thomas comentează asupra așa-numitei «funcțiuni magice» a ritualului medicinei moderne și a activității diplomatice.

Cu toate acestea, atenția sa se concentrează mai ales asupra elementelor magice care preced perioada de declin. Însăși Reforma a avut un rol principal în înlăturarea

magiei din multe elemente ale credinței populare, deși a intensificat credința în diavol ca fiind agentul de seamă al răului. Diavolul este considerat ca un *agent personal*, avînd individualitate.

Încrederea în eficacitatea și puterea vrăjitoriei, credința în existența zinelor și a demonilor erau prezente în toate părțile societății. Astrologii și cei vicleni atît bărbați cît și femei, erau consultați în fiecare problemă a vieții: dacă cineva dorea să descopere un hoț, să vadă dacă nu cumva se va îmbolnăvi, dacă cariera pe care o îmbrățișa era cea mai adecvată etc.

Mulți dintre oamenii de știință ai secolelor XVI și XVII, din Anglia, credeau că anumite feluri de magie erau posibile, deși interesul pe care ei îl arătau față de magie era cu totul diferit de cel al vrăciului de la sate. Foarte puțini erau însă sceptici și se îndoiau de eficacitatea întregii afaceri.

Întreaga prezentare a cercetătorului K. Thomas se bazează pe documente bine-întemeiate, materialul adunat fiind foarte fascinant. Deși în mintea oamenilor mai simpli, sau în mentalitatea populară, religia și magia aveau funcțiuni paralele și ajutau pe oameni să învingă nesigurantele vieții, totuși, el arată că magia se rezuma doar la încercarea de a rezolva anumite dificultăți specifice ale vieții umane, ea nu furniza o atitudine comprehensivă a vieții, nu cerea o trăire morală și nici exercitarea credinței.

Gail, A d a l b e r t, *Bhakti în Bhagavatapurana*, Studiu religios privind ideea iubirii de Dumnezeu în cultul și spiritualitatea Vișnaismului. Harrassovitz/Wiesbaden, 1969, X + 135 p.

Bhagavatapurana este, alături de Bhagavadgita, cel mai important text care dezvoltă concepția tradițională a iubirii de Dumnezeu în India. Cu toate acestea n-a existat pînă în prezent, după cîte știm, nici o monografie despre Bhakti în Bhagavatapurana. Încercarea lui Gail de a umple acest gol, trebuie să fie salutată nu numai de îndologi și cercetători ai religiilor comparate, dar și de teologi interesați în studiul comparat al religiilor.

Cartea tratează (după cîteva noțiuni introductive privind fundamentul spiritual-istoric, cronologia și caracterul general al concepției Bhakti (cap. I), premisele metafizice, ale noțiunii de Dumnezeu în Bhakti (cap. II). Dumnezeu (Vișnu/Krsna) nu este numai cel mai înalt dar și singurul adevăr; principiul esențial care pătrunde toate. Lumea empirică, vizibilă este produsul creației sale dumnezeiești și al puterii sale divine.

Capitolele III-VI relevă faptul că fundamentul dragostei de Dumnezeu este factorul principal în concepția religioasă Bhakti.

În cap. V—VI sînt prezentate diferitele aspecte ale credinței Bhakti, iar în cap. IV relația ei cu alte metode tradiționale de perfecționare spirituală ale hinduismului (cunoaștere, ritual, karma (fapte), yoga).

Metoda folosită de autor are avantajul că, împletește afirmațiile sale cu textul sanscrit referitor la Bhakti (textul sanscrit tradus este prezentat alăturat în rezumat). Întrucît textul sanscrit este pasibil de foarte multe interpretări, traducerea conține anumite nuanțe de interpretare subiectivă. — (*Rus Remus*).

Tadeus K o t a r b i n s k i, *Meditații despre viața demnă*, Editura Științifică, București 1970, 196 p.

Așa cum o arată și titlul, cartea n-are pretenția să fie un tratat de etică, ci încearcă, împreună cu cititorii, să dea răspuns unor întrebări care țin de domeniul acesta: Care este scopul vieții? Ce trebuie să faci sau să nu faci? Poți fi credincios ție însuși? A fi sau a nu fi? Pentru a putea aprecia răspunsurile date la aceste întrebări, autorul cărții a pus la dispoziția editurii o autobiografie din care rezultă formația științifică, activitatea și preocupările sale.

Născut la 1886 la Varșovia, pe atunci sub stăpînirea taristă rusă, într-o familie catolică nepracticantă, tatăl său fiind pictor, cîntăreț și compozitor, iar mama sa avînd talent muzical, T. Kotarbinski și-a însușit în familie atmosfera și spiritul artei romantice. După o perioadă de încercări și erori, a ajuns la schița unui sistem etic propriu, pe care-l numește *etica independentă* sau *etica realismului practic*, iar uneori *etica protectorului temeinic*.

Cartea lui T. Kotarbinski cuprinde două părți, cea dintîi avînd titlul: «Convorbiri la răscruce de drumuri»; în această parte, autorul reproduce o serie de expuneri, pe care le-a făcut în cadrul programului radiodifuziunii poloneze, toate referindu-se la cele mai importante probleme ale vieții și dînd răspuns la întrebarea: «Pe ce căi poți pași cu bucurie în viață?» Partea a doua cuprinde cîteva răspunsuri la întrebarea: «Ce să faci și ce să nu faci?»

Printre cele mai importante prelegeri se numără:

«Despre scopul și sensul vieții»; «Fatalismul», se combate ideea că faptele omenești ar fi făcute independent de voința subiecților; «Esența culturii», autorul analizează dublul sens al cuvîntului «cultură»: 1. În ceea ce privește istoria umană a dobîndit depășind natura și 2. În perfecționarea la care a ajuns omul prin limbaj, ca și prin inhibiția reacțiilor imediate, ceea ce a făcut posibilă dezvoltarea reacțiilor planificate, ducînd la înflorirea tehnicii și la dezvoltarea civilizației și culturii; «Realismul practic», autorul scoate în evidență necesitatea selecționării acțiunilor, alegîndu-se numai acelea care au efect mai puternic în înlăturarea răului și în promovarea binelui; «Principiul vieții conforme cu natura», autorul recunoaște că universul este înfinit de minunat și se impune prin dimensiunile conținutului, timpului și spațiului, prin nesfîrșita bogăție a formelor componente, care provoacă forțele cognitive ale minții omenești. «Chemarea: fii tu însuși» este înfățișată necesitatea dezvoltării aptitudinilor proprii și a concordanței dintre gîndire și exprimare. «Principiul lucrului bine făcut» etc. «Protectorul temeinic»; «Dragoste și prietenie»; «Modelul dragostei materne», etica autorului atinge un punct culminant, exprimat sub forma unui enunț comun înțeleptilor din toate timpurile: «Să nu alergăm pentru realizarea propriei noastre fericiri prin mijloace proprii acestei idei, ci să căutăm fericirea noastră în a-i face pe alții fericiți și în acest caz va veni și pentru noi fericirea pe căi ocolite».

În: «Purtătorii de cuvînt ai dreptății»; «Scurtimea vieții»; sint concepții personale despre viață, încheind cu: «A fi sau a nu fi».

Cea dintîi problemă din partea a doua a cărții este: «Ce să faci și ce să nu faci?» La această întrebare, de la filozofi nu vom auzi nici un răspuns unanim, de vreme ce unii sînt utilitariști, alții hedoniști, alții rigoriști etc. Totuși dacă analizăm mai bine lucrurile, constatăm că în unele chestiuni, filozofii au o opinie unanimă. Astfel în privința fericirii toți sînt de acord că ea nu se poate ajunge fără cumpătare.

Conștiința și gîndirea comună, specifică cercetătorilor din domeniul moralei, conduc la construirea unui model uman demn de urmat, pe care să ne putem bizui în apărarea unor cauze drepte.

Trecînd de problemele de morală familiară, autorul dezbate: «Nedreptatea și reversul ei»; «Strădania și misiunea părinților» și în sfîrșit «Educația morală în programul socialist».

În încheiere autorul ține să precizeze că «pentru a-i atrage pe oamenii raționali și de bună credință, pentru totdeauna la cauza socialismului și a-i face să devină entuziaștii acestei cauze, sînt necesare condiții diferite, bine determinate. Nu sînt suficiente eforturile școlilor și ale educatorilor socialismului. Fie ca ei să știe astfel să construiască această orînduire de viață socială, încît ea să atragă către sine, prin propriul ei exemplu real și vizibil, încă «in statu nascendi».

În: «Scopul vieții», «Problemele principale ale artei vieții», autorul face o sinteză asupra celor dezbătute pînă aici, precizînd că prin arta vieții el înțelege priceperea alegerii raționale și adevrate a acțiunilor proprii.

Am prezentat în cele de mai înainte în mod succint, conținutul principalelor probleme dezbătute de cartea de față. Fără să aibă pretenție de originalitate sau de sistem, T. Kotarbinski aplică principiile praxeologiei și în domeniul alitudinilor și acțiunilor morale, de aceea s-ar putea spune că norma generală a acțiunilor morale, e asemănătoare cu teoria lucrului bine-făcut. În concepția lui, acțiunile morale nu trebuie să iasă din cadrul utilului, plăcutului, justului și demnului, de aceea concepția

sa poate fi numită o morală a bunului simț. Cu alte cuvinte, soluțiile date diferitelor probleme morale ale vieții deseori lipsite de originalitate și fără pretenție de eroism, sînt accesibile tuturor oamenilor de bun simț, dar ele nu pot fi considerate ca ultimul cuvînt în materie, și cu atît mai puțin ca absolut necesare, de vreme ce ele provin exclusiv din aprecierile afective, elaborate în domeniul relațiilor interumane. Morala lui T. Kotarbinski s-ar putea numi «o morală a bunului simț», care nu e scutită însă de numeroase obiecții, asupra cărora cititorul se oprește și se întreabă.

Stelian Stoica, *Etica durkheimistă*, Editura științifică, București, 1969, 214 p.

Coloana vertebrală a întregii etici durkheimiste este afirmația că orice regulă morală este produsul unor factori sociali determinanți. Cu aceasta, etica durkheimistă proiectează un atac atît împotriva eticii evoluționiste a lui Spencer, cît și a celei iraționaliste (Schopenhauer, Nietzsche, Freud), precum și asupra celei neotomiste în privința naturii omului. Arătînd că societatea e sursa valorilor, teza lui Durkheim e valabilă și pentru gînditorii marxiști. Ceea ce i-a lipsit însă lui Durkheim, este viziunea legăturii dintre individul creator și cadrul social ca depozitar, consumator și vehicul al valorii (p. 35). Căci făcînd din societate tipul și sursa întregii autorități morale, Durkheim despersonalizează individul în favoarea «personalității» sociale, înlăturînd întreaga etică individuală cu valorosul ei bagaj afectiv (altruism, simpatie, milă etc.) din cuprinsul obiectului științei moravurilor (p. 39).

Bazat pe un bogat material etnografic (în special cu privire la popoarele primitive), Durkheim găsește în ritualurile religioase germenii viitoarelor norme și prescripțiilor morale, ajungînd la concluzia că dreptul și morala s-au născut din practicile religioase, ceea ce înseamnă că morala își are rădăcina în religie (p. 52).

La rîndul său, idealul moral, după Durkheim, este tot un produs social, fiecare societate și fiecare epocă creîndu-și un tip al omului ideal după năzuințele ei.

Ideea suprapunerii exacte a moralului cu juridicul va fi pentru Durkheim argumentul hotărîtor în favoarea transformării dreptului în obiect al investigației etice.

Dacă Durkheim, din cauza morții sale premature, n-a reușit decît să traseze ideile directe pentru cercetarea moravurilor și pentru arta morală rațională, colaboratorii și discipolii săi au dezvoltat însă mai departe ideile maestrului lor. Dintre aceștia, Lévy-Bruhl și-a propus ca lucrarea lui: *La morale et la science des moeurs* să aibă în etică rolul pe care l-a avut în sociologie lucrarea lui Durkheim: *Les règles de la méthode sociologique*, ceea ce de fapt nu i-a reușit. După ce face critica moralilor teoretice, Lévy-Bruhl ajunge la concluzia că «faptul moral constituie una dintre condițiile vitale ale existenței sociale, fiind centrul în care cunoștințele individuale se aprind» (p. 100).

Asemenea lui Durkheim, alt discipol al său, A. Bayet nutrește nădejdea iluzorie că prin arta rațională se va putea asana criza orînduirii burgheze. El face însă reproș lui Durkheim, care săvîrșise eroarea de a identica aria faptului moral cu aceea a dreptului, arătînd că morala nu se exprimă numai prin reguli de drept sau coduri morale ci și prin obiceiuri, fabule, snoave, opere filozofice și literare etc. (p. 116).

Cea mai importantă lucrare a altui discipol al lui Durkheim, P. Fauconnet, pe cît de semnificativă, tot pe atît de valoroasă pentru școala sociologică franceză este: *La responsabilité*. Analizînd noțiunea responsabilității, P. Fauconnet constată că ea este un produs al socialului, căci «judecățile», «regulile» și «sentimentele de responsabilitate», care alcătuiesc structura intimă a acesteia, sînt de natură socială.

La sfîrșitul acestei prezentări ținem să subliniem importanța considerațiilor pe care St. Stoica le face — în loc de încheiere — cu privire la destinul doctrinei etice a școlii sociologice franceze. Concepției etice a școlii sociologice franceze — spune St. Stoica — i s-au adus numeroase critici încă de la apariția sa, ele sporind pe măsură ce cercetarea moravurilor și-a dovedit ineficacitatea practică și neputința de a scoate orînduirea burgheză europeană din criza în care se afla. Unul dintre cei mai serioși critici a fost H. Poincaré, filozof francez idealist, care îi impută moralei

sociologice neputința de a aborda științific fenomenul moral, căci de la indicativ (adică de la ceea ce orice știință descoperă și constată) nu se poate trece la imperativ, adică la a se impune principii sau norme — ceea ce de fapt constituie specificul moralei — fără a comite un sofism.

Alt adversar al moralei sociologice a fost G. Gurvitch, care însă se situează pe o poziție aparte. Deși el acceptă morala sociologică în calitate de ipoteză de lucru, el reproșează lui Durkheim și lui Lévy-Bruhl că au ostracizat reflexia filozofică din cimpul științei moravurilor, recomandând totodată ca știința moravurilor să renunțe la paralelismul dintre realitatea fizică și realitatea socială, ale căror deosebiri calitative ambii autori le-au ignorat. Alți adversari au fost neopozitivisti (Ayer, R. Carnap, Reichenbach, Școala de la Oxford), care i-au reproșat acestuia nu numai neputința de a asana criza moravurilor, ci și chiar fundamentul său sociologist, obiectivist, cu aceasta considerînd definitiv terminată orice cercetare a moravurilor.

Dar dacă știința moravurilor a avut un asemenea destin în Europa, în schimb ea a continuat să se bucure de o largă popularitate și autoritate în rîndurile sociologilor americani (p. 181). Motivele pentru care ea a avut nu numai în trecut, ci are și astăzi o influență considerabilă asupra sociologilor americani sînt numeroase. În primul rînd, e vorba de ceea ce Durkheim numise «starea de anomie», identificată la condițiile societății americane de către o serie de sociologi americani (Sorokin, Homans, Beker, Merton, Parson, Cohen etc.).

Autorul cărții își încheie aceste considerații cu convingerea că influența lui Durkheim va crește în viitor, iar în deceniile următoare, sociologii americani vor căuta să reactualizeze, într-o manieră proprie, și problematica științei moravurilor.

Fără să se prezinte la un nivel științific accesibil doar specialiștilor, cartea lui St. Stoica care tratează problematica eticii durkheimiste nu este propriu-zis nici o lucrare de popularizare, dar prin maniera în care prezintă și dezbate principalele probleme etice ale acestei școli, aduce un real serviciu cercetătorilor.

Considerăm că meritul lucrării de față nu e numai acela de a face cunoscută în țara noastră, în cercuri cit mai largi de cititori, concepția etică a școlii sociologice franceze, ci și acela de a arăta deficiențele, insuficiențele și erorile pe care le are morala sociologică. Prin aceasta, lucrarea lui St. Stoica ne aduce și nouă teologilor cu atât mai mult un real serviciu, cu cât ea dezlăuie, de pe o altă poziție, imposibilitatea reducerii științei moralei la cea a moralei sociologice, problemă de altfel dezbătuță și în literatura teologică românească cu peste trei decenii în urmă. — (Diac. Prof. Ioan Zăgrea).

John Locke, *Cîteva cugetări asupra educației* — Traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Mioara Cîmpoș, Editura didactică și pedagogică, București, 1971, LXVII + 185 p.

Cartea prezintă cititorilor prima traducere integrală, din limba engleză, a unei opere care aparține pedagogiei clasice universale: *Cîteva cugetări asupra educației* (Some Thoughts Concerning Education) de John Locke. Pentru traducere s-a folosit ediția John Locke, *On Politics and Education*, A classics Club College Edition, Toronto, New York, London, 1947.

Lucrarea lui John Locke — considerat, pe bună dreptate, întemeietorul educației moderne din Anglia — datorită numeroaselor sale sugestii privitoare la instrucție, educație și actualității acestora, a făcut obiectul a numeroase studii și s-a bucurat de prețuire, deopotrivă din partea specialiștilor și a publicului larg. La răspîndirea și cunoașterea ei a contribuit și marele număr de traduceri în diferite limbi.

Ediția de față, îngrijită de cunoscuta cercetătoare Mioara Cîmpoș este precedată de un studiu al aceleiași, publicat în colaborare în 1966 și care se ocupă de prezența lui John Locke în pedagogia românească. Traducerea este precedată de un tabel cronologic și de un valoros și riguros studiu științific introductiv. Traducătoarea însoțește textul operei de meticuloase comentarii și note, Multitudinea, precizia și componența informațiilor cuprinse în ele o probează lunga listă bibliografică ce încheie cartea.

John Locke își structurează opera în jurul a trei jaloane sau a întregului aspect al concepției proprii despre educație fizică, morală, intelectuală. În cadrul educației fizice (3—30) pune accente deosebite pe factorul sănătate și integritate fizică. În partea a doua despre educația morală (31—146), accentuează marea importanță a moralității cu toate implicațiile ei în procesul educativ, noțiune care este centrală în sistemul său pedagogic. Ultima parte, despre educația intelectuală (147—217), evidențiază scopul prin excelență formativ al instrucției, prioritar asupra dobândirii de cunoștințe.

Opera pedagogică a lui John Locke (1632—1704) cuprinde «o sinteză a cugetărilor autorului asupra celor mai importante probleme de educație (p. XII) și «este rezultatul experienței personale de educator dar și al unei profunde și temeinice meditații filozofice asupra cunoașterii umane, asupra ideilor și concepțiilor educative de până atunci» (p. XI). Este o operă de maturitate elaborată treptat, într-o lungă perioadă și care vede lumina tiparului abia la sfârșitul anului 1693, după ce-i apăruseră cele mai importante dintre operele filozofice.

Teolog de formație, dar nu mai puțin filozof (publică în 1660 «An Essai Concerning Human Understanding» — tradus și în românește — iar în 1695 «Elements of Natural Philosophy») el devine cunoscut prin preocupările pedagogice.

Inițial «Cugetările» asupra educației au fost prilejuite de un schimb epistolar dintre John Locke, aflat în exil în Olanda, la Amsterdam și amicul său Edward Clarke, căruia îi dădea sfaturi pentru educația copiilor acestuia.

Educația propusă de John Locke urmărește formarea omului pe toate planurile îndeosebi pe plan moral; în același timp ea este și o educație «deschisă», capabilă să îndrumeze copilul spre cunoașterea și înțelegerea vieții, a lumii înconjurătoare.

În privința influențelor exercitate asupra concepției sale pedagogice, exprimată în «Cugetări» se menționează că, John Locke este în mare măsură tributari ideilor pedagogice ale umanismului renescentist (Erasmus, Rablais, Thomas Morus, Descartes, Leibniz) și îndeosebi «Eseurilor» lui Montaigne, deși nu poate fi ignorată influența ideilor despre educație ale gânditorilor din antichitatea romană (Seneca și stoicismul în general, Cicero, Juvenal, Suetoniu, Plutarh, Horațiu, Quintilian).

Multe din punctele de vedere asupra instrucției și educației coincid la John Locke și Comenius. Pentru amândoi «cultura științifică fără adevărată moralitate nu are nici o valoare, pentru om și societate» (p. XXXVI). Pe aceeași temă, John Locke susține că instrucția și educația trebuie să aibă drept scop formarea «ființei umane complete» (p. XLV) a personalității, omul este educabil și trebuie să-și cultive aptitudinile native, o educație eficientă este aceea care urmează cursul naturii (idee dezvoltată mai târziu de J. J. Rousseau în al său «Emile» iar după el de J. H. Pestalozzi).

«Cugetările» au cunoscut o intensă răspîndire, fiind urmate și amplificate de filozofii-pedagogi de mai târziu. Reprezentanții englezi ai educației de tip tradițional, contemporani lui Locke, au găsit în «Cugetări» teze îndrăznețe și novatoare. Pedagogii Franței secolului al XVIII-lea preiau constructiv ideile lui John Locke.

La mijlocul secolului al XIX-lea, unele idei ale lui John Locke au stat la baza orientării pedagogice și a curentului pedagogic utilitarist, al cărui exponent principal a fost Herbert Spencer și au influențat mișcarea pentru educație fizică și sport din Statele Unite.

Ideile pedagogice ale gânditorilor luminiști din Apusul Europei au fost cunoscute destul de timpuriu și de oamenii de cultură români cu vederi înaintate.

Începînd cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, contactul cu ideile filozofice și pedagogice ale celor mai reprezentativi gânditori din Anglia secolului al XVII-lea, printre care se numără și John Locke, este strins datorită prezenței unor profesori greci, renumiți oameni de cultură ai epocii, aduși să predea la școlile domnești din Iași și București. La marea școală a Patriarhiei din Constantinopol se preda deja «eseul» filozofic al lui Locke și celelalte lucrări ale sale, iar mulți din învățații greci, grupați aici, erau admiratori ai lui Voltaire, Leibnitz, Condillac etc.

În Țările Române s-au cunoscut nu numai ideile filozofice ci și cele pedagogice ale lui John Locke. Un Iosif Moesiodax, care și-a desfășurat activitatea în Țările Române, ca profesor la Academia Domnească din Iași, un G. Kollonas, profesor grec la București, au scris lucrări de pedagogie folosindu-se de John Locke. «Cugetările» pedagogice ale lui Locke au fost cunoscute cărturarilor și dascălilor români nu numai

din traduceri efectuate în limba greacă sau franceză, ori numai prin intermediul operelor pedagogice ale gânditorilor luminiști francezi, ci și prin cele ale luminiștilor din țările germane.

Prima traducere în românește a «Cugetărilor» a fost realizată după cum aminteam de poetul G. Coșbuc, după versiunea germană a Dr. E. van Sallwürk.

În cadrul acțiunii de valorificare critică a moștenirii pedagogice, în veacul nostru, pînă în anii din urmă, s-au publicat numeroase studii și lucrări care au înlesnit înțelegerea — în lumina concepției științifice — a «Cugetărilor» pedagogice lockiene.

Ultima dintre contribuții, ediția îngrijită a «Cugetărilor» «asupra educației», a cercetătoarei Mioara Cimpoieș, restituie în românește textul integral al operei pedagogice reprezentative a lui Locke. Fiindcă lucrarea însăși este scrisă într-o limbă aleasă, lucru care reiese din eleganța formelor de expresie, din simplitatea, precizia și claritatea stilului, traducătoarea s-a străduit — și a reușit cu prisosință, să-i descifreze particularitățile, folosind cele mai proprii echivalențe ale termenilor și respectînd conținutul de idei.

Ni se prezintă o traducere bună românească și împreună cu studiul introductiv, de așezarea de real folos, avem o contribuție meritorie la cunoașterea unei opere a pedagogiei clasice. — (*Doctorand N. Stoleru*).

Florica Neagoe, *Arthur Schopenhauer, Filozofie și etică*, Editura Științifică, București, 1970, 120 p.

Cartea lui Florica Neagoe, avînd subtitlul: «Promisiunile unui pesimist», cuprinde patru capitole. În primul capitol, autoarea încercînd să situeze pe Schopenhauer (1788—1860) în cadrul filozofiei posthegeliene, constată că această întreprindere nu e lucru ușor.

În capitolul II, trecînd la expunerea concepției filozofice a lui Schopenhauer, F. Neagoe precizează că acesta se considera pe sine drept unicul continuator al lui Kant, care a înțeles criticismul mai bine decît însuși întemeietorul său.

Forma apriorică cea mai generală în care subiectul cuprinde existența obiectului este *principiul rațiunii suficiente*, căruia Schopenhauer îi atribuie patru manifestări principale. Obiectul și subiectul nu-și au existența decît unul prin altul, iar reprezentările sînt intuitive și abstracte. Intelectul e funcțiunea de cunoaștere, sinonimă cu un fel de intuiție intelectuală, care face posibile geniul artistului, al savantului și virtutea, în timp ce rațiunea primește totul de la intelect, avînd doar funcția de a transforma intuițiile în concepte (p. 23—27).

Cauzalitatea care guvernează toate schimbările naturii, se prezintă sub trei forme diferite: cauza propriu-zisă (care produce schimbările în lumea anorganică), excitația (care domină viața plantelor și cea vegetativă a animalelor) și motivul (care conduce viața animalelor).

Specificul concepției schopenhauriene este identitatea subiectului voinței cu subiectul cunoașterii, adică identitatea reală dintre ceea ce cunoaște și ceea ce e cunoscut ca voință, deci identitatea dintre subiect-obiect. Modificînd criticismul kantian, «lucrul în sine definit de Kant ca conceputibil, dar incognoscibil, și care-i îngăduie să nu considere lumea reală o iluzie, e declarat de Schopenhauer esența care poate fi cunoscută. Libertatea noumenală, libertatea morală a lui Kant devine la Schopenhauer, voința amorală, inconștientă și iresponsabilă (p. 37). Astfel, raportul dintre eu și lume, care la Kant se prezenta: «*Jumea mea e reprezentarea*», la Schopenhauer devine: «*Jumea e reprezentarea mea*» (p. 38).

Capitolul III este rezervat eticii lui Schopenhauer. Convingerea lui Schopenhauer este că în etică esențialul rezidă în stabilirea riguroasă a primelor principii, din care se vor extrage mai întîi explicarea conduitei morale, iar apoi normele comportării morale.

E necesar ca etica să țină cont de năzuința firească a omului spre fericire. Întrucît Schopenhauer nu vede posibilă armonizarea fericirii individuale cu binele general, concluzia lui va fi pesimistă.

Declarînd că el explică felul de comportare al oamenilor,  i renun a să se ocupe de felul în care ei ar trebui să se comporte, Schopenhauer declară că virtutea nu se înva a, a a după cum nici genialitatea nu se deprinde.

Acţiune morală nu poate fi considerată decît aceea care e gîndită  i efectuată în folosul altuia. În acest caz se stabile te o nouă identitate : el – altul. Ceea ce face posibilă această participare la altul, este mila, care este singurul principiu real al oricărei acţiuni morale.

După Schopenhauer există trei factori de moralitate : al justi iei, al milei  i al abnega iei, care corespund la trei trepte de perfecţiune. Ultima dintre ele, morala abnega iei condamnă viața, pream rînd Nirvana. Dacă întreaga realitate e voința, unica salvare din suferin a este însăși anihilarea voinței. Cea dintîi cale a eliberării de sub puterea voinței, este cea estetică, a doua cea morală, iar ultima  i cea mai des vîr it a este sfinţenia.

Conștiința morală nu este decît conștiința pe care o avem despre caracterul nostru neschimbat. Maxima moralei sale este : «Neminem laede, imo omnes quantum potes, juva» (Nu face rău nimănui, ba chiar ajută pe toţi, cît poţi). Prin morală, Schopenhauer lega filozofia de religie, fapt pentru care el  i-a propus să disocieze în creştinism miezul de coajă. Schopenhauer constată numeroase asemănări între creştinism  i brahmanism, cărora le sînt comune : «dragostea de oameni, resemnarea, umilinta  i răbdarea» (p. 100). Sinuciderea, în loc să fie o suprimare a voinței, e o afirmare a acesteia, de aceea el o condamnă, cu excep ia celei prin inaniti e.

După cum se vede, în concepția lui Schopenhauer în loc ca morala să fie un mijloc de reglementare a rela iilor dintre oameni  i de progres al societăţii omenest i, ea e dimpotrivă, un mijloc de distrugere tocmai a ceea ce trebuie să se conserve. Căci dacă rostul eticii în general este să dea sens vieții  i valoare acţiunii, dînd răspuns întrebării : Cum trebuie să trăim ? la Schopenhauer această întrebare se transformă în alta : Trebuie oare să trăim ?, iar răspunsul la ea îl cunoa tem : e preferabil să nu trăim. Prin aceasta, el a desfiin at pur  i simplu etica în însuși temeiul ei, adică în viața. Căci în fond morala lui se rezumă la ascetism, la moarte voluntară prin inaniti e, la suspendarea rela iilor sexuale.

În ultimul capitol al lucrării (IV), autoarea semnalează o serie de contradic ii teoretice, at t în ceea ce privește concepția filozofică a lui Schopenhauer, c t  i în ce privește etica sa. Lucrarea se încheie cu constatarea pe care o face autoarea, că deși Schopenhauer a fost admirat de numero i creatori de artă (Flaubert, Tolstoi, Wagner, Th. Mann etc.), în filozofie el n-a făcut prea mulţi adepti ; căci în afară de Ed. von Hartmann n-a avut nici un continuator mai strălucit, iar Nietzsche, deși l-a admirat, nu i-a continuat opera. C t privește secolul al XX-lea, în el n-a prins rădăcină resemnarea romantică a lui Schopenhauer, ci disperarea metafizică a lui Kierkegaard.

Cartea redă suficient de fidel concepția filozofică  i etică a lui Schopenhauer, pentru a putea fi înţelese  i de un public mai larg, fără o pregătire deosebită în domeniul filozofiei. Ceea ce-i dăunător în lucrare este insuficien a sistematizare a materiei, deoarece repetările  i revenirile asupra unor idei în contexte diferite pot da impresia că este vorba de unele contradic ii în expunere. De asemenea, ar fi fost necesar un capitol special în care să se combată tezele fundamentale ale filozofiei  i eticii lui Schopenhauer, teze speculate de fascism  i care astăzi, în epoca marilor realizări tehnico-științifice apar cu totul inadecvate  i anacronice. — (Diac. Prof. Ioan Z grean).

D. Protase, *Popula ii dispărute. — Explicații pentru Zosimos. O semîn ie războinică. De ce lipsesc a ez rile fortificate ? Învingători  i înfrîn i. Sc pa i din captivitatea «barbarilor». Mai devreme decît go ii ; Carpii î i dezvalue tainele, în «Magazin istoric», VI (1972), nr. 1 (58).*

Ultimele descoperiri arheologice au scos la iveală din straturile civiliza iilor un nou popor de acum aproape două milenii, despre care pînă acum două-trei decenii nu se  tia aproape mai nimic. Aceasta  i din cauză că mărturiile istoricilor  i litera ilor antici nu consemnaser  poporul respectiv. Este vorba de *carpi*, care în dese cazuri au fost confunda i cu cel ii.

Este știut că romanii au cucerit Dacia, dar nu în totalitate, ci numai centrele administrative și cetățile, rămânând populații libere în interiorul Daciei, dar și în afară, populații care s-au retras din fața cuceritorilor; deci este vorba de triburile dacice libere printre care se numără și *carpii*.

Numele generic de carpi este atestat și în izvoarele scrise ale secolului al III-lea și este pus în legătură etimologică cu Carpații (Carpates), care ar avea semnificația de «munți stincoși», în limbile indo-europene cuvântul karp însemnând *stîncă*; de această părere a fost și învățatul român, arheologul V. Pîrvan. După alții, *kar* înseamnă a *lăuda*.

După ce în veacul al IV-lea, carpii dispar din izvoarele literare, istoricul Zosimos vorbește despre karpodaki (carpodaci) și aici încep multe controverse și păreri. Abia acum cîțiva ani, în urma cercetărilor arheologice din țara noastră, s-a arătat că nici aceste păreri nu corespund adevărului istoric. De ce?

În secolul al IV-lea nu se constată pătrunderea unor daci în «țara» carpilelor. Dimpotrivă, mișcarea neamurilor dacice libere, începînd încă din a doua jumătate a secolului al III-lea, gravitează, constant, către teritoriile fostei Dacii romane; o deplasare de populații dacice spre răsărit de Carpați apare improbabilă, dacă nu chiar imposibilă, în fața neamurilor germanice, care, la sfîrșitul secolului al III-lea, se instalează la vest de Prut, în spațiul locuit masiv și stăpînit efectiv mai înainte de triburile carpilelor.

Hotarele lor erau întinse. Pornind de la numele unor triburi menționate în izvoarele antice (Herodot, Strabo, Pomponiu, Mela, Ptolomeu și alții) unii istorici moderni îi plasează pe carpi între Siret și Prut. V. Pîrvan susține că semințiile carpice locuiau în mase compacte pe versantele nordic și estic al munților Carpați, de la Vistula pînă la gurile Dunării și mai departe. Nu a lipsit în trecut părerea că țara carpilelor se afla în răsăritul Transilvaniei, în bazinul Ciucului... Alții printre care mulți cercetători români actuali, consideră că patria inițială a carpilelor trebuie plasată în nord, regiune de unde ei au venit în actualul teritoriu al Moldovei. În sfîrșit, azi se poate afirma că triburile carpilelor au locuit teritoriul din zona Carpaților răsăriteni, iar de acolo s-au extins treptat spre sud-vest, astfel încît în secolul al II-lea—al III-lea stăpîneau aproape tot teritoriul daco-getic de răsărit de Carpați.

În secolul al III-lea, mai precis după retragerea armatelor romane (271—274) numeroase comunități carpice din Moldova au pătruns și s-au stabilit statornic în Muntenia și Transilvania. Prezența lor aici a fost dovedită arheologic.

Cum trăiau carpii? Unde își așezau casele și cum își îngropau morții? Erau locuitori pașnici ori soldați de temut? Au fost creatorii unei civilizații originale sau s-au mulțumit cu împrumuturi? La aceste toate au răspuns vrednicii arheologi români, mai ales după săpăturile din ultimul timp (Suceava-Scheia, Poiana-Dulcești, Butnărești, Tisești-Tg. Ocna, Călugăra) și mai ales după cercetarea minuțioasă a inventarelor cimitirelor (Poieniști, Păduneni, Moldoveni, Bărboasa, Văleni). Important în cultura lor spirituală este faptul că aveau o religie originală și asemănătoare, în ceea ce privește riturile de înmormîntare, cu a traco-dacilor.

Ei au împrumutat de la romani obiecte de podoabă și ceramică, iar de la roxolani — populație înrudită cu sarmații — și sarmați, diferite obiceiuri, care nu afectau însă preocupările lor de ordin religios sau cultic. Ca indeletniciri aveau aceleași mijloace ca populațiile de atunci.

În ceea ce privește cultul morților, cimitirele lor erau în afara localităților și locuințelor lor. Apare și incinerarea, aceasta însă sub influența altor neamuri și destul de tirziu. Se observă că ritul înmormîntărilor era simplu, după vechile credințe, nu apar înmormîntări după rinduiala creștină, ceea ce dovedește că țineau la tradițiile strămoșești.

Ca războinici pricepuți ei au atacat imperiul, mai ales la Dunărea de Jos și apoi s-au aliat cu goții, avînd aceeași țintă. Se cunoaște incursiunea de la 238 cînd au fost jefuite cetățile pontice: Tomis, Callatis și mai ales Tropaeum și chiar Durostorum. Ei erau numiți dușmani (hostes) ai imperiului și cel mai insistent atac a avut loc la 245 cînd au pătruns, în afară de Moesia inferioară, în Tracia și în provincia Dacia, jefuind și luînd prizonieri, așa cum se arată pe o inscripție descoperită la Alba Iulia. Este vorba de locuitorul C. Valeriu Serapio, care ridică un altar lui Jupiter, ca mulțumire că a scăpat cu viață și s-a eliberat din captivitatea carpilelor (*a carpis liberatus*).

Înșiși împărații romani le atestă prezența și mai ales le recunosc puterea. Astfel Filip Arabul ia numele de Carpius Maximus, care îi înfrînge, iar la 247 apare și o monedă *Victoria carpica*. Tot acum se iau măsuri pentru fortificarea imperiului în Dacia din cauza invaziilor, iar linia de apărare romană care se întindea de la Flămînda, pe Dunăre, pînă la Rucăr, în Carpați, a fost retrasă pe vechea linie fortificată a Oltului, iar cetatea Romula a fost înconjurată cu puternice ziduri de apărare.

Însuși împăratul Aurelian duce lupta cu ei, în afară de goți, socotiți inferiori din punct de vedere militar carpilor, luînd titlul de Carpicus Maximus. În sfîrșit, Dioclețian duce lupte crîncene cu carpii (295—297) reușind să-i potolească. Unii istorici susțin că acum s-a terminat cu prezența lor, dar iată că însuși împăratul Constantin cel Mare (306—337) primește titlul de Carpicus Maximus, dovadă că începe altă perioadă a creștinării lor și cu aceasta a includerii în granițele Imperiului roman. Se mai semnalează numele lor prin 381 (Karmo daka), dar se asimilează cu dacoromanii și cu goții. În cultura acestora din urmă (a goților) se găsesc influențe vădit carpice.

După plecarea romanilor, în ciuda părerilor istoricilor că ar fi rămas goții, avem astăzi siguranța arheologică de nelăgăduit că populațiile autohtone formate au primit pe frații lor, triburile de traco-daci, deci și pe carpi de la marginile imperiului și au format strămoșii noștri, iar popoarele migratoare s-au retras în sud sau nord sau au fost asimilate. Exemplificăm cu descoperirile de la Bezid, (jud. Mureș) și cea de la Reci (jud. Covasna), un mormînt de incinerat la Mediaș și Iernut-Cipău, sau cimitirul de la Chilia (jud. Olt).

Autorul subliniază faptul că triburile de la marginile imperiului au revenit la vatră întîlnind aici o populație care păstrase aceleași rituri, obiceiuri și îndeletniciri, cu toată influența administrației romane.

D. Protase, cercetător obiectiv al istoriei noastre vechi, demonstrează pe baze de date recente arheologice că în Transilvania și Oltenia, toate complexele gotice cunoscute acum (cimitire, tezaure de obiecte de aur, monede de aur provenite din subsidii romano-bizantine etc.) datează cel mai devreme, din prima jumătate a secolului al IV-lea. Nu mai încapă nici o îndoială că în Dacia părăsită de romani, au intrat mai întîi populațiile daco-carpice, goții venind anterior.

Față de noua filă a istoriei Patriei noastre, autorul încheie: «Triburile carpilor au jucat astfel un rol istoric însemnat la Dunărea de Jos, atît după cucerire, cît și după părăsirea Daciei de către romani. În Moldova și Muntenia, ei au intrat în procesul de conviețuire strînsă cu neamurile sarmato-roxolane și germanice. Din simbioza etnică de la sud și est de Carpați, prin contactul neîntreput cu civilizația romano-bizantină din sudul Dunării, se va naște o cultură materială cu trăsături particulare, în crearea căreia semințiile carpo-dacice au avut o contribuție de prim ordin. În spațiul fostei Dacii-romane, carpii s-au amestecat cu populația daco-romană, contribuind astfel la noua sinteză etno-culturală din care se va naște mai tîrziu poporul român (p. 51).

Tribul carpilor în preocupările lui spirituale-religioase constituie un nou capitol de istorie veche a Patriei noastre și un nou capitol de cercetare a credincioșilor și riturilor strămoșilor noștri. — (Diac. P. I. David).

Ștefan Bârșănescu, *Învățămîntul oral prin predică — cel dintîi sistem de învățămînt de durată la români —. Semnificația lui filozofică-pedagogică*, în «Pagini nescrise din istoria culturii românești», Ed. Academiei R. S. România, București, 1971, p. 32—38.

Învățămîntul oral prin predică — a intervenit la noi în condiții social-economice binecunoscute. La puțin timp după anul 900, pe pămîntul patriei noastre se organizează primele cnezate și voievodate, începînd astfel epoca feudalismului timpuriu.

Luînd în considerare toate acestea, precum și faptul că pînă azi învățămîntul oral prin predică nu a constituit la noi un obiect de cercetare științifică, autorul găsește util să-și concentreze atenția asupra lui, spre a-l examina sub raportul bazei lui documentare, al naturii și conținutului său și al semnificației lui filozofice-pedagogice.

Actele sinodale din 1359 și din 1369 ale Patriarhiei din Constantinopol, în legătură cu transferarea episcopului Iachint de Vicina (Isaccea) ca mitropolit al Ungrovlahiei, prezintă mare importanță întrucât ele definesc rolul mitropolitului și al clericului de predicator, de păstor, de învățător și de dascăl.

Hrisovul din 1384, mai 1, emis de Petru Voievod, domnul Moldovei, care dăruia bisericii «Sfintul Ioan Botezătorul» din Tîrgu-Siretului, venitul cîntarului din acel tîrg. Acest hrisov definește rolul preoților bisericii prin formula: «locum religiosorum fratrum predicatorum».

Natura și scopul acestei acțiuni pedagogice — învățămîntul oral prin predică — merită o analiză deosebită.

În condiția ei de act de transfer de idei, predica reprezenta în fond un act pedagogic, prin care cel ce predica era obligat să-și organizeze ideile, să-și aleagă cuvintele potrivite, să-și formeze o anumită capacitate dialectică, și, inclusiv, o anumită cunoaștere a oamenilor.

Meditînd asupra naturii și scopului predicării, autorul subliniază noi date. În vorbirea lor, predicatorii aduc un mesaj, o «veste bună», cu scopul de a lucra asupra interiorului credincioșilor, spre a-i orienta în direcția purității inimii și pentru iubirea de oameni, fie ei chiar străini sau dușmani. Or, astfel de apeluri, rostite pe un ton fierbinte și convingător nu puteau să nu impresioneze mulțimile și să nu le entuziasmeze.

Prin toate acestea, predica împlinea un rol însemnat pe plan intelectual și moral. Totuși ținînd seama că predica se asocia cu serviciul religios format din cîntări bisericești, și că se desfășura în biserici prevăzute cu unele picturi, s-ar putea conchide că acest învățămînt prin predică folosea în primul rînd metoda expunerii, însoțită uneori de metoda intuiției și a cîntărilor bisericești.

Scopul acestui învățămînt era clar pentru predicatori: să formeze din ascultători buni creștini.

Cît privește limba folosită, putem conchide că și la noi predicatorii, fie ei vlădici, fie preoți, își rosteau predicile în limba poporului.

Din toate acestea se desprinde o dublă concluzie:

a) Din epoca feudalismului timpuriu sau chiar mai devreme, se desfășura la noi un învățămînt de durată: învățămîntul oral prin predică.

b) Prezența acestui fel de învățămînt la noi — ca și în Franța și în țările germanice — dovedește că el evolua la noi ca și în Apus.

«Învățămîntul oral, prin predică, a prezentat la noi o interesantă semnificație filozofico-pedagogică. Mai întii, desfășurarea lui cu succes, oglindea o aspirație a oamenilor epocii, după o explicație despre lume și om și rostul vieții acestuia. Apoi odată realizat, acest învățămînt oral prin predică a devenit punctul de plecare și mesagerul din care s-a dezvoltat mai tîrziu învățămîntul de durată din minăstiri și din primele școli.

În fine, faptul că el a fost în mod esențial ca învățămînt de durată unul care a îmbrățișat probleme cu caracter umanist probează că la romani, la începutul învățămîntului de durată, a stat un învățămînt cu caracter umanist, legat de o gîndire preponderent teologică și teoretică».

Articolul este întărit cu reproducerea în limbile latină și aromână a documentului din 1234, prin care se atestă existența învățămîntului prin predică.

Articolul este interesant atît pentru istoria pedagogiei cît și pentru începuturile atît de îndepărtate ale culturii și istoriei filozofiei la români.

Ion Arhip, Casa Dosoftei, în «Revista Muzeelor», nr. 1, 1971, p. 52—55.

Printre monumentele de prestigiu ale Iașilor, mărturii înalte ale unui trecut glorios, se numără și Casa Dosoftei. Monumentul este o clădire cu ziduri medievale, care ilustrează tradiția arhitecturii românești, cu note specifice Moldovei. Prin restaurarea Casei Dosoftei, prestigios locaș de cultură, s-a îmbogățit această zonă a monumentelor istorice ieșene, alcătuită din biserica «Sfintul Nicolae-Domnesc» — ctitoria lui Ștefan cel Mare — «Treii Ierarhi», «Sfintul Sava», «Palatul Culturii» ș. a.

Prin stilul și arhitectura ei, Casa Dosoftei e cea mai românească, deoarece în nici o clădire din Iași nu se mai păstrează ca aici modelele artei populare.

Aici mitropolitul și-a tipărit majoritatea operelor sale.

«Casa Dosoftei» din Iași adăpostește între zidurile ei multe alte comori de preț ale literaturii noastre vechi, începînd cu primele documente scrise pe teritoriul patriei noastre și pînă la începutul secolului al XIX-lea.

Vasile N e t e a, *Circulația «Cazaniei» lui Varlaam în Transilvania*, în «Revista Muzeelor», 1971, nr. 4, p. 333—337.

Recenta descoperire în județul Mureș a zece noi exemplare din «Cazania» mitropolitului Varlaam, tipărită la Iași în anul 1643, a readus în actualitate chestiunea circulației acestei cărți în toate ținuturile locuite de români.

În Transilvania, «Cazania» a circulat nu numai tipărită, ci și în diferite copii manuscrise datorită lipsei numărului necesar de exemplare.

În călătoriile sale prin Transilvania, întreprinse la începutul secolului nostru, N. Iorga a descoperit în județele Brașov, Făgăraș și Alba un număr de 19 Cazanii; 13 din acestea au fost aflate în localitățile Budila, Feldioara, Ludisor, Mărgineni, Recea, Rucăr, Sebeș, Telechia, Ucea de Sus, Cetatea de Baltă, Geoagiul de Jos, Măgina și Rahău. Alte 6 exemplare au fost descoperite mai târziu de profesorul Vasile Literat, în această regiune, în comunele făgărășene: Berevoiu Mic, Riușor, Săvestreni, Toduța, Veneția de Jos și Sărata.

Descoperiri asemănătoare s-au făcut și în alte părți ale Transilvaniei menționate de alți cercetători, cele mai vechi exemplare — înregistrate în 1645 — fiind aflate în comunele Cetan din apropierea Dejului, Bonțida (îngă Cluj) și Mag (Sibiu).

În Maramureș, după constatările din lucrarea lui Ion Bârlea «Însemnări din bisericile Maramureșului», cel mai vechi exemplar datează din anul 1647. El a fost descoperit la biserica Josani din comuna Bondești. Sînt menționate și alte cinci «Cazanii» aflate în unele sate din Maramureș.

Dintr-o monografie consacrată mitropolitului transilvănean Sava Brancovici (1656—1680), aflăm că un alt exemplar din «Cazanie» care a trecut munții în acești ani, și-a găsit locul în biblioteca acestuia, fiind înregistrată sub titlul Paucenie de Moldova.

Atît exemplarele tipărite cît și copiile manuscrise amintite, dovedesc astfel, în mod concludent, atît largă circulație a «Cazaniei» lui Varlaam, cît și marele ei aport la afirmarea limbii românești și la crearea unității culturale a poporului român, care avea să pregătească pe cea politică.

Comunicarea domnului Vasile Netea reprezintă o însemnată contribuție la istoriografia continuității și unității culturale din toate timpurile a românilor pe aceste meleaguri. — (Prof. Victoria Popovici).

Adriana N i c u l i u, *Gala Galaction, omul și scriitorul prin el însuși*, Editura Cartea Românească, București, 1971, 277 p.

Printre cercetătorii operei lui Gala Galaction se numără și Adriana Niculiu, care și-a propus și a reușit să înfățișeze pe Gala Galaction și opera lui într-o monografie în care scriitorul se descoperă și se zugrăvește pe sine, caracterizîndu-și el însuși opera sa. Autoarea a ales această metodă de lucru — care i-a cerut un deosebit simț al căutării, trierii și îmbinării celor mai reprezentative texte din opera tipărită în volume și din articolele împrăștiate în presa vremii, ca și din jurnalul scriitorului — și a scris o carte care constituie un omagiu adresat lui Gala Galaction.

În «Prefață pentru contemporani», autoarea arată că a strâns materialul între anii 1960—1965, iar redactarea lucrării a făcut-o între anii 1965—1967, cu unele finisări pînă la tipărire. Gala Galaction este clasificat ca făcînd parte din familia «goetheană și care consideră firească unitatea creație-realitate, prin adevărul trăirii proprii». Opera lui Gala Galaction e o revelare a ființei sale, a preocupărilor, suferințelor și biruințelor sale, e o deschidere a unui «temperament romantic-pasional» către contemporaneitate, prin «împletirea tradiției cu inovația».

Autoarea a împărțit materialul adunat și l-a expus în două părți: În *Treptele vieții* sînt înfățișate etapele parcurse de Gala Galaction în viața sa închinată slujirii apropiatului, poporului său și Bisericii sale, de la anii copilăriei, apoi ca elev și student la Facultatea de litere, la Facultatea de teologie, doctorand, defensor eclesiastic, profesor, preot, publicist și, în anii puterii populare, susținător activ al noilor împliniri din patria noastră.

Autoarea dovedește, pe bază de texte, că Gala Galaction «a evoluat spre împăcarea dintre idealism și materialism, în sfera atotcuprinzătoare a umanismului» — lucru explicabil și normal, avînd în vedere că Gala Galaction a fost în același timp un creștin practicant, un teolog savant și un preot devotat Bisericii sale.

În copilărie, scriitorul a fost impresionat de viața satului, de obiceiurile folclorice, de credința mamei sale și de viața religioasă din familia sa. Biserica din satul său, biserica cu copilariei, e o imagine care nu l-a părăsit niciodată și pe care a transpus-o magistral în romanul *Papucii lui Mahmud*.

În epoca studiilor liceale, Gala Galaction s-a împrietenit cu Vasile Demetrius, N. D. Cocea, I. G. Duca, Ion Teo (Tudor Arghezi), rămînînd legat pe viață de N. D. Cocea și Tudor Arghezi și ajungînd în această perioadă admiratorul lui Macedonski și adeptul lui Dobrogeanu Gherea.

Primăvara anului 1898 marchează ancorarea profundă în creștinism a lui Gala Galaction, «convertirea», cum o numește autoarea, convertire care «răspunde generozității temperamentului său, pe de o parte, și — date fiind împrejurările săvîrșirii ei — nevoii estetizante sub o formă derivată».

Din activitatea de preot, misionar și publicist a lui Gala Galaction din anii 1922 pînă în 1944, menționăm: predicile duminicale și articolele pe teme teologice apărute în presa vremii — e vorba de cotidienele democratice și progresiste — între anii 1929 și 1937 și editate în volumul *Ziua Domnului* de către Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, în 1958, cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, care a scris și prefața cărții: apoi *Piatra din capul unghiului* (1926) și mai ales traducerea Sfintei Scripturi, în colaborare cu preotul Vasile Radu, publicată de Editura Fundațiilor în 1938, precum și consecvența lui atitudine creștină și progresist-umanitară, ca și respingerea formă și combalivă a antisemitismului, șovinismului, exploatării și războiului.

În capitolul intitulat *Filele scrierilor*, Adriana Niculiu tratează despre crezul artistic și concepția despre artă, munca de creație, valoarea prozei scurte (eseu, peisaj, povestire), a romanului, a dramaturgiei și a traducerilor lui Gala Galaction. Analiza operei, aprecierile și definițiile formulate de autoare se bazează pe mărturisirile și pe aprecierile pe care însuși Gala Galaction le-a făcut asupra operei sale, încît ele apar mai mult ale scriitorului decît ale cercetătoarei, metodă care, după cum am semnalat, dă o notă de autenticitate riguroasă și de autoritate poziției și afirmațiilor autoarei.

Din mărturisirile lui Gala Galaction, citate de autoare, ca și din analiza înțelegii opere a acestuia, se impune atenției creștine slujirea devotată a lui Dumnezeu, a Bisericii și a credincioșilor: «Am voit pururea să aduc la altarul Domnului tot ce am putut să culeg din grădina mea...». Munca de creație a lui Gala Galaction e un cult al desăvîrșirii transpusă în activitate concentrată și cizelare ostentivă.

Gala Galaction liric, descriptiv, filozof și teolog a dat naștere «unei specii caracteristice prozei sale: poemul-eseu». În înfățișarea naturii Gala Galaction e un descriptiv-pictural, iar călătoriile ce le-a făcut i-au dat posibilitatea să armonizeze dinamica interioară cu mișcarea în spațiu.

Prin tematica creștină a romanelor sale, cât mai ales prin caracterul lor psihologic, Gala Galaction e așezat de autoare alături de Liviu Rebreanu și de Camil Petrescu.

Reținem părerea autoarei asupra valorii de traducător a lui Gala Galaction și aleasa prețuire pe care o dă traducerii Sfintei Scripturi: «Opera de traducător al Bibliei este opera unui virtuos ce știe să facă să vibreze coardele limbii naționale, pe toate intensitățile, într-o orchestrație de orgă, comparabilă doar cu gravitatea muzicii lui Bach».

Cartea se încheie cu o «efigie pentru urmași» în care autoarea a sintetizat toată competența și generoasa ei admirație față de Gala Galaction și de opera sa, în următoarea caracterizare finală; «Publicist, cronicar, eseist, povestitor, romancier, dramaturg, traducător, Gala Galaction este o personalitate complexă, originală, fiecare latură a activității sale creează putând rămîne de sine stătătoare, concludentă, ansamblul armonizînd însă o orchestrație cu un timbru specific: al lui Gala Galaction; Om generos dedicat semenilor săi și Artist înnoitor al tradiției».

Cartea Adrianei Niculiu se impune prin profunda cunoaștere a operei lui Gala Galaction, prin admirația și prin dragostea ce o poartă omului și artistului, la care ne îngăduim să adăugăm și piosul omagiu adus profesorului de teologie și preotului devotat Bisericii Ortodoxe Române, patriei și poporului român, precum și omenirii progresiste, cărora le-a închinat viața și opera sa. — (Pr. Ilie V. Iacobescu).

Corina Nicolescu, *Opere de artă românească aflate în colecțiile străine: Epitaful de la Ioan Movilă*, în «Revista Muzeelor», nr. 5 (1971), p. 425—429.

Autoarea articolului semnalează existența, în muzeul de Artă ucrainiană din Kiev, a unei interesante și valoroase broderii, din anul 1542, epitaful dăruit de logofătul Ioan Movilă și Jupinița sa Marica, unei minăstiri cu hramul «Sfintul Nicolae», rămasă încă necunoscută cercetătorilor români.

Broderia de la Kiev se înscrie printre operele remarcabile ale epocii lui Petru Rareș, constituind o nouă verigă de legătură între epitaful dăruit în 1516 minăstirii Voroneț de vistiernicul Gavriil Troțușan și cele realizate în timpul lui Alexandru Lăpușneanu pentru ctitoria sa de la Slatina (1556) și pentru minăstirea sîrbească de la Mileșevo (1567). Ea îmbogățește seria epitafelor moldovenești cele mai impresionante și monumentale creații ale genului (broderia) care s-au păstrat într-un șir neîntrerupt de la începutul secolului al XV-lea pînă la mijlocul secolului al XVII-lea.

În cazul epitafului de la Kiev, întocmai ca la cel de la Voroneț, formula grecească a fost înlocuită cu numele evangheliștilor, și a fost confecționat în Moldova.

Tipul iconografic al epitafului de la Kiev își găsește izvorul în cel creat în vremea lui Ștefan cel Mare.

Autoarea subliniază, în încheiere: «Întocmai ca și epitaful de la Dionysiu, cel de la Kiev trebuie adăugat la repertoriul broderiilor epocii lui Rareș ca o operă nouă și interesantă, atît sub raport istoric, cât și sub raport artistic, întregind evoluția acestui gen de artă, cu un trecut atît de strălucitor în Moldova».

Articolul Corinei Nicolescu este o contribuție prețioasă la literatura de specialitate și se remarcă printr-o bogată documentare, ilustrații reușite, în stil colorat, cursiv, convingător. Articolul este completat și de o anexă care conține datele descriptive ale exponatului aflat în Muzeul de artă ucrainiană din Kiev. Sînt menționate dimensiunile epitafului și proveniența — Atelier din Moldova, 1542. Este redată în anexă inscripția de danie, în limba slavă și traducere, așa cum se află ea brodată pe laturile orizontale ale epitafului, sus și jos. — (Prof. Victoria Popovici).

Gottfried Schille, *Das Vorsynoptische Judenchristentum*. În Colecția «Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft». Herausgegeben von Erdmann Scott und Hans Urner. Heft 48. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1970, S. 96.

Din prefață (p. 5—6) reținem modul cum autorul concepe atât obiectul studiului de față, cât și metoda adoptată în alcătuirea lui: «Cercetarea prezentă se dedică celui mai critic domeniu de materie din cimpul preliminar (Vorfeld) al sinopticilor, celui iudeocreștin. Ea întrebă, care tradiții să fie desemnate ca iudeocreștine, care trăsături proprii au caracterizat acest iudeocreștinism și în ce măsură acest iudeocreștinism era gata să-și stabilească, să-și dezvolte mai departe sau să-și părească caracterul său propriu în straturile literare mai noi, deci în mărturia evangheliștilor și a celorlalte izvoare din timpul fixării în scris a sinopticilor».

De asemenea: «În cercetarea iudeocreștinismului presinoptic, este cel mai bun lucru dacă nu se aduc cu sine reprezentări preconcepte despre caracterul propriu al acestui creștinism primar, ci se ia seama la înseși unitățile de istorisire prezentate» (p. 6).

Corpul lucrării constă din o introducere și trei capitole.

Introducerea (p. 7—20) începe cu întrebarea: Ce însemnează iudeocreștinism? Ca timp, el «coincide — după părerea lui Gottfried Schille — cu formarea tradiției sinoptice», iar în ceea ce privește conținutul, el este «rădăcina creștinismului primar» (p. 7).

Trecînd la problema metodelor, autorul apreciază critic pe două dintre ele, și anume: analiza Faptelor Apostolilor și cercetarea mediului religios al creștinismului primar, adică a iudaismului și a elenismului.

Despre mersul cercetărilor sale, autorul precizează: «Noi va trebui să întrebăm despre legi, care au fost determinante pentru formarea tradiției. Căci sarcina noastră constă mai precis în aceasta, a determina contribuția iudeocreștină la prima formare a tradiției creștine din perspectiva transmiterii primordial-creștine» (p. 12).

În legătură cu metoda numită «Formgeschichte», autorul aduce câteva precizări și subliniază unele probleme pe care le ridică această metodă.

După ce arată că cercetarea biblică critică din ultimul timp este determinată de tendințe contrare de transmitere, autorul susține ipoteza unui creștinism primar iudaic cu centrul în Betania (p. 18—20).

Primul capitol al lucrării poartă titlul: *Materialele mai vechi* (p. 21—47). În acest capitol autorul arată pe larg că pentru tendințele transmiterii și caracterul specific al cercului de materiale din Betania, este caracteristic faptul că materialele se lasă împărțite în două grupe de material care se întreacă reciproc: cuvîntarea profetică și pericopa liturgică. De aici rezultă — după aprecierea lui Gottfried Schille — că iudeocreștinismul Betaniei voia să fie o mișcare apocaliptică în sinul ordinii iudaice de viață.

În concluzia cu care se încheie acest prim capitol, autorul subliniază: «Dacă expunerile noastre sînt corecte, iudeocreștinismul cel mai vechi n-a fost în nici un caz gloata inofensivă, care este prezentată adeseori în cercetările teologice. Aceasta n-a fost o ecclisiola în ecclisia, mai mult prigonită din eroare de iudaism și pe baza acestei proscrieri silită la formațiuni proprii pentru a-și salva propria existență. N-a fost nici gloata inofensivă de ucenici, care a neutralizat aspirațiile lui Iisus în sens iudaic, le-a alterat sau îngropat, cum ar trebui să deducem din nesiguranța cercetării despre Iisus al zilelor noastre. Dacă expunerile anterioare sînt corecte și numai într-o oarecare măsură, atunci acest iudeocreștinism a fost o grupare creștină de o putere de convingere cu greu de subapreciat» (p. 47).

Capitolul II se intitulază: «Descoperirea lui Logion» (p. 48—72). În cuprinsul lui, autorul prezintă — potrivit teoriei sale despre descoperirea lui Logion — procesul îndelungat și complicat al descoperirii cuvîntărilor rostite de către Mîntuitorul, respectiv procesul formării tradiției din cadrul comunității iudeo-creștine — din perspectiva ipotezei sale despre un creștinism primar iudaic cu centrul în Betania. În cadrul acestui proces, un rol important și constitutiv l-a jucat *amintirea* comunității respective (p. 59, 63).

Capitolul al III-lea: *Extinderea aercului de teme* (p. 73—95), încearcă să explice pe baza aceleiași ipoteze — lărgirea ariei de teme în procesul de formare a tradiției

iudeocreștine din cadrul comunității de la Betania. În acest proces, un factor dinamic de seamă este trecerea acestei comunități de la un tip static la un tip misionar.

Lucrarea se impune atenției cititorului prin originalitatea ei. Ea este tipică pentru actuala teologie biblică protestantă. Ca atare, ea reflectă unele aspecte ale peisajului contemporan al teologiei biblice protestante.

Este vrednic de admirat consumul de energie ce se depune în sensul strădaniei de a satisface atât exigențele gândirii critice istorice cit și exigențele gândirii dogmatice. Păcat... că rodul pozitiv nu este direct proporțional cu efortul depus!... Ceea ce denotă cu evidență că teologia biblică protestantă n-a reușit încă să stabilească echilibrul necesar între gândirea critică istorică și gândirea dogmatică. — (Pr. Prof. Corneliu Șirbu).

Paul Christophe, *Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique*, Paris, Duculot, Lethielleux, 1969, 84 p.

Interesul nostru pentru această carte stă mai întâi în faptul că Ioan Casian, pe care Biserica noastră l-a așezat în rîndul sfinților, este originar din Dobrogea. În al doilea rînd, el este o personalitate importantă, fiind considerat — pe drept cuvînt — printre primii întemeietori, și organizatori ai vieții monahale în Apus.

În lucrarea de față, teologul catolic Paul Christophe prezintă un studiu bine documentat despre morala monahală pe care a predicat-o Ioan Cassian în anii 420—430 și — după modelul acestuia — episcopul Césaire în anii 503—543.

În introducerea autorul înfățișează contextul istoric în care au activat acești doi mari reprezentanți ai Bisericii creștine, prăbușirea imperiului roman din Apus. Urmează un tablou cronologic.

Capitolul I, intitulat «Ioan Casian, căutătorul de Dumnezeu» cuprinde date biografice. De origine dobrogeană, cum susțin Marrou și Chadwick, Ioan a cunoscut monahismul oriental de la vîrsta de 15 ani în Palestina, la mînăstirea Bethleem, unde a mers împreună cu Gherman, prietenul său nedespărțit. Cunoaște de acasă literatura latină și greacă. Petrece oțîiva ani în mînăstirile din Egipt, de unde este silit să plece din cauza dăputei origeniste.

În 405 este trimis la Roma cu misiunea de a apăra pe Sfîntul Ioan Gură de Aur. Se împrietenește cu papa Leon cel Mare. În 415 merge la Marsilia, unde înființează mînăstirea Sfîntul Victor și mînăstirea Mîntuitorului.

Redactează lucrările sale asupra vieții monahale. La Marsilia, «Casian se găsea — cum spune autorul — într-un loc de predilecție pentru a încerca să aclimatizeze în Occident doctrina spirituală a călugărilor din Egipt». «Supus, rînd pe rînd, la patru patriarhi ei epocii: al Antiohiei, ca monah la Bethleem; al Alexandriei, în timpul șederii sale în Egipt; al Constantinopolului unde Sfîntul Ioan Gură de Aur l-a hirotonisit diacon, în fine, papa Inocențiu I, al Romei, l-a făcut preot, el a putut fi considerat fără exagerare ca precursorul ecumenismului și patronul unității creștinilor».

În lucrările sale: *Așezămintele chinovișilor*, conferințe și *Despre Întruparea Domnului contra lui Nestorie*, Ioan Casian este dependent de Origen și de Evagrie Ponticul. În capitolul al II-lea, intitulat «O morală monahală», autorul arată că Ioan Casian concepe perfecțiunea slujirii ca posibilă numai în cadrul monahismului.

În capitolul al III-lea, se arată că Ioan Casian consideră sfaturile evanghelice ca porunci, exagerează valoarea ascultării și subordonează asceza iubirii creștine, pe care o consideră regina virtuților. După el, iubirea creștină este accesibilă numai călugărilor. Laicii sînt supuși Vechiului Testament.

În capitolul al IV-lea, intitulat «O luptă contra păcatului», se vorbește de o strategie a luptei contra viciilor, care constă din atacarea primului viciu — lăcomia pîntecelelui — și despre spovedanie, ca mijloc terapeutic.

Autorul conchide că Ioan Casian a introdus în Occident așezămintele și regulile mînăstirilor din Egipt, modelîndu-le și mlădiîndu-le potrivit cu clima mai aspră și cu diferitele feluri de trai ale Apusului. Aceeași înțelegere — spune autorul — ar fi trebuit s-o aibă Ioan Casian adaptînd doctrina spirituală a monahilor la viața creștinilor din lume, dar el n-a urmărit acest scop.

Convins că numai viața monahală poate duce la perfecțiune, Ioan Casian consideră pe creștinul trăitor în lume într-o condiție inferioară. Supus Vechiului Testament, acesta poate obține iertarea, dar nu fericirea deplină.

Autorul cercetează, mai departe, în ce măsură învățătura duhovnicească a lui Ioan Casian a influențat în Galia meridională predica creștină din secolele V și VI și cu deosebire pe aceea a lui Cezar de Arles.

Într-o scurtă biografie, autorul urmărește pe Cezar ca monah în insula Lerina, unde a fost întemeiată o minăslire după modelul lui Casian și apoi ca episcop de Arles, unde a desfășurat o mare operă caritabilă.

Apoi în capitolul al VI-lea arată că Cezar predică monahismul, practică ascetismul și ospitalitatea. Cezar a redactat regulile vieții monahale pentru călugărițe, în care face logiul singurătății. El predică o morală severă în ce privește relațiile sexuale. Milostenia este — după el — superioară postului și este o datorie pentru toți creștinii.

Pentru monahi, sărăcia totală este o condiție indispensabilă. Credinciosul va răscumpăra prin milostenie folosirea bunurilor acestei lumi.

Și pentru Cezar, perfecțiunea se realizează prin renunțările monahale. El acceptă o viață în lume, dar cu un fel de regret și considerînd-o ca o stare inferioară.

În capitolul al VII-lea, cu titlul «O morală a datoriei», autorul expune o listă a datorilor — alcătuită de Cezar — pe care laicii trebuie să le îndeplinească. Ca și Casian, Cezar stăruie asupra vicleniei diavolului și asupra ideii că esența păcatului stă în conștiință. Răscumpărarea păcatelor se face — după Cezar, prin vizitarea bolnavilor și prizonierilor, prin păstrarea păcii și înțelegerii, prin post, ospătarea străinilor și spălarea picioarelor, prin milostenie — după posibilități —, prin priveghere și rugăciune și prin iertarea vrăjmașilor cînd aceștia o cer.

În concluzia generală precizează învățătura morală a lui Ioan Casian pe care o preia și Cezar de Arles. Prin Casian, Galia meridională cunoaște și practică cele două tipuri de viață monahală: chinovială și anahoretică, după exemplul monahismului egiptean. Amândoi cred că perfecțiunea nu poate fi realizată decît în minăstire. Totuși, Cezar acordă o oarecare valoare și vieții trăite în lume. După el, credinciosul poate răscumpăra starea sa de căsătorie prin multe abstinence și acte de milostenie. El va trebui să împlinescă rîndujeliile monahale cel puțin în timpul posturilor.

Autorul conchide: «Casian și Cezar au trasat un ideal măreț de perfecțiune monahală, dar nu au prezentat credincioșilor un ideal acceptabil, un program de viață creștină care să corespundă pe deplin condiției lor». Trecînd peste această lipsă, autorul recunoaște că Ioan Casian și-a cîștigat un loc important în istoria moralei. El a influențat pe Benedict, care sfătuește trăitorii să se citească în minăstiri acele *Collationes* ale lui Casian. De asemenea, ideile lui Cezar de Arles au fost dezvoltate în unele lucrări din secolul al IX-lea.

Principalul merit al lucrării lui Paul Christophe stă în bogata și interesanta documentare pe care o folosește, precum și în prezentarea sistematică a ideilor.

Subliniind importanța contribuției adusă de Ioan Casian la implantarea în Apus a monahismului răsăritean, autorul nu omite să semnaleze greșeala lui Ioan Casian, ca și a lui Cezar de Arles, pe care l-a influențat, de a fi considerat că perfecțiunea n-ar fi posibilă decît în cadrul vieții monahale. Este o greșeală condamnată de Biserică, fiind contrazisă de porunca «Fiți desăvîrșiți!», pe care Mîntuitorul o adresează tuturor.

În învățătura creștină adevărată, perfecțiunea este accesibilă nu numai monahilor, ci tuturor creștinilor, în orice stare s-ar afla. De aceea Biserica a trecut în rîndul sfinților nu numai pe cei ce și-au petrecut viața în minăstiri, ca monahi, ci și pe cei ce și-au trăit viața în lume, unde au izbutit să iasă biruitori împotriva atîtor ispite. Unii Sfinți Părinți consideră căsătoria superioară celibatului monahal. Pentru aceea calendarul creștin cuprinde sfinți aparținînd tuturor vîrstelor, tuturor categoriilor.

Lucrarea lui Paul Christophe ne-a prezentat în deplină lumină concepția superioară a morălei monahale predicate de Ioan Casian, remarcînd totodată și exclusivismul ei, care n-a fost niciodată acceptat de Biserică. — (*Prof. Const. Pavel*).

Petre Luca ciu, *Inceputuri ale logicii românești*, Editura științifică, București, 1970, 127 p. + 18 p. reproduceri text slavon.

În *Introducere*, p. 5—12, autorul consideră că fondul de manuscrise slave din secolele XIII—XVI aflate în Biblioteca Academiei R. S. România conține valoroase scrieri de filozofie antică și medievală, semnalate în cataloage. Se remarcă faptul că

«*filozofia creștină*» a dominat conștiința socială a Evului mediu, *Filozofia patristică* (histologică) din secolele I—VIII constituie altceva decît *filozofia greacă-ortodoxă și latină-catolică* de mai târziu. În sinul aceleiași Biserici distingem orientări *net mistice* și orientări cu *tendințe raționale*. Pentru a înțelege în mod obiectiv aceste realități trebuie să renunțăm la ideea de «întunecat ev mediu», înlocuindu-l cu un tablou mai veridic al «luptelor și opozițiilor reale» (p. 7). Cercetînd *manuscrisele slave nr. 72* (sec. XIV, fragmente din Aristotel); *ms. nr. 159* (sec. XV care conțin cugetări ale lui Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog); *ms. nr. 161* (Sec. XV, fragmente din bizantinul Ioan Carpathos); *ms. nr. 815* (din sec. XIV—XV, privind funcția rațiunii); *ms. nr. 153* (sec. XV conținînd scrierile «teoreticianului isihast Grigore Palamas»; *ms. slav nr. 148* (sec. XV, opere ale lui Damaschin Studitul); *ms. nr. 31* (sec. XVI scris în Țara Românească, cu profil filozofic). Se cuprind apoi referirile la Aristotel, Plato, cit și un *tratat de logică*, foarte apropiat de cel din *ms. nr. 72*; *ms. nr. 290* (sec. XVI Dionisie Areopagitul; *ms. 517* (sec. XVIII Ioan Damaschin). Pe baza conținutului de idei al unor astfel de scrieri — se poate face «*dovada documentară că putem vorbi despre o activitate filozofică în viața culturală românească încă din epoca lui Mircea cel Bătrîn și Alexandru cel Bun*» (p. 11).

Manuscrisul slav nr. 72 reflectă prezența ideilor platonice și aristotelice în cultura românească medievală.

Capitolul II (*Spiritualitatea românească pînă la jumătatea secolului al XV-lea*, p. 13—38). Autorul completează cu date inedite începuturile culturii medievale și rolul Bisericii Ortodoxe Române la acestea: «Cu atît mai mult putem vorbi despre o prezență a *gîndirii românești*, cu cît știm că în afară de textele ce ne sînt cunoscute direct, au fost copiate și ale cărți religioase, strict necesare (subl. autorului) cum sînt cazaniile, viețile sfinților polemice, al căror text variază de la un autor la altul, în sensul că cel ce le copia își permitea adăosuri sau exprimări, fără să mai vorbim de alcătuirile proprii din care prea puține au răzbătut prin furtuna veacurilor» (p. 21).

Autorul apreciază nivelul superior de cultură al mitropoliților și episcopilor români din secolele XIV—XV, efortul domnitorilor români de a rezista ofensivei catolice în Moldova, contribuția lui Alexandru cel Bun la «organizarea pe baze noi a vieții bisericești ortodoxe și crearea unui centru de învățatură la Suceava». «Însăși venirea și așezarea pentru citiva vreme a lui Grigore Țamblac în Moldova, — pare să se explice în bună parte prin confruntarea ortodoxă-catolică din a doua jumătate a veacului al XIV-lea», apoi «activitatea lui Nicodim, înființarea a două mitropolii și a unui însemnat număr de biserici și minăstiri» (p. 26). În continuare se subliniază rolul cultural al lui Nicodim de la Tismana în propagarea culturii slavone bisericești, a școlilor de slavonă din secolele XIV—XV, în Transilvania, Maramureș, Scheii Brașovului și la Suceava. Se știe că Alexandru cel Bun a înființat aici o adevărată Academie, cu două secții, juridică și teologică, unde se învățau greaca, slavona, latina și se interpretau texte patristice. Autorul subliniază în mod pozitiv importanța acestor centre culturale. Petre Lucaciuc apreciază că «atît participarea la reuniunea de la Constanța, cît și cea de la Ferrara — Florența au dus la întărirea curentului isihast, în sinul Bisericii Ortodoxe Române, găsindu-și materializarea în sporirea acțiunii de copiere a scrierilor doctrinare isihaste» (p. 36).

Capitolul III. — *Gîndirea românească și doctrina isihastă* p. 38—65, redă doctrina lui Grigorie Palama, citîndu-se în acest sens lucrările lui Meyendorff, D. Stăniloae și Tatakis. Se știe că în tratatul de *Istoria literaturii române*, vol. I, București, 1964, p. 242 se acordă mișcării isihaste o deosebită importanță: «Isihasmul a fost prezent secole întregi în conștiința teoretică a societății românești» (p. 54). Grigore Țamblac (1364—1452) ne apare ca un promotor al liniei isihaste în cultura slavo-română (Vezi *Sbornicele slave* din Biblioteca Academiei R. S. România, nr. 1424; 1430; 1435; 1438; 1441, 1443. «Majoritatea zdrobitoare a sbornicelor sale cuprinde scrieri de factură isihastă» (p. 56). Se menționează, de asemenea, aportul lui Paisie Velickovski în apărarea metodei de efectuare a «rugăciunii inimii» (p. 62).

Capitolul IV. — *Un manual slavon de logică*, p. 67—91, descrie manuscrisul slav nr. 72, datînd din secolul al XIV-lea, 245 de foi, scris pe pergament, din Biblioteca Academiei R. S. România. Între filele 226 și 233 se găsește textul: «Ale lui Maxim despre deosebirea lucrurilor din afară și Ale lui Theodor prezbiterul de la Railh despre același». Textul se ocupă de problema ființei, făcîndu-se distincția între *liire* sau *ființă*

(ca exprimând generalul) și între împlinire, care exprimă *particularul*. «Ființa» e o categorie «singură de sine». Conceptul «chip» este echivalent cu «formă, înfățișare». Autorul textului caută să definească raporturile dintre gen și specie, dintre particular și general. Sint analizate, de asemenea, cele 10 categorii ale lui Aristotel, iar două capitole rezumă ideile Sfintului Maxim Mărturisitorul despre existență. Autorul textului slav e un creștin care s-a folosit de prelucrarea ulterioară a *Categoriilor* lui Aristotel și *Isagoga* lui Profiriu. Se confruntă textul slav cu Logica Sfintului Ioan Damaschinul.

Primele patru capitole ale *Logicii* sau *Izvorul cunoașterii* a lui Ioan Damaschin redau logica formală, ca instrument și izvor de cunoaștere.

Autorul textului slav nu respectă ordinea capitolelor din «Izvorul cunoașterii» uneori comprimă textul Sfintului Ioan Damaschin.

Care este sensul *logicii aristotelice* în opera Sfintului Ioan Damaschin? P. Lucaci răspunde că «rațiunea și cuceririle ei sînt puse în slujba credinței creștine... *Aristotel nu este înlăturat ca nefolositor, ci prelucrat în spirit creștin*» (p. 90).

Lucrarea este însoțită de *Anexe* (p. 95—121), urmează *Note* asupra manuscrisului și traducerii, cît și un glosar de expresii specifice. Elegantul volum al lui Petre Lucaci însoțit de reproducerea fotografică a textului slav, explorează cu discernămint și într-o perspectivă de apreciere obiectivă însemnătatea gradului de cultură medievală românească, diversele sale aspecte și prezența unor probleme profunde de valoare europeană — în spiritul cărturarilor din vremea respectivă. — (C. Bărbulescu).

N. V a t a m a n u, *Medicii lui Ștefan cel Mare*, în «Voievozi și medici de curte», București, 1972, p. 20—50.

Cele două afecțiuni fizice de care a suferit în timpul vieții sale voievodul Moldovei Ștefan cel Mare (1457—1504): «ulcerul cronic», ca urmare a răniî căpătate la asediul Chiliei în 1462 și podagra sau guta, contractată mai spre bătrînețe, cu complicațiile lor din final, au necesitat în repetate rînduri apeluri la medici străini, cei mai mulți din Apusul Europei, unul din ei fiind și cleric.

Cel dintîi «medic» cunoscut, venit la curtea lui Ștefan cel Mare din Suceava, apare documentar la anul 1468. Este vorba de *Maestro Zoano Barbero*, adică «Ioan bărbierul» genovez de origine. Nu era — spune autorul — un om oarecare, ci «un om cu experiență, dacă nu și cu carte». Fără a izbuti să-i vindece rana, voievodului, rolul curant al lui era acela «de a i-o pansa».

În 1473 venea în Moldova, ca sol al șahului Persiei Huzun Hassan, *Isaak Beg*, «un chirurg evreu spaniol», cu porunca de a vizita «pe Ștefan» și de aici, mai departe, «pe dogele Venetiei și pe Papa». Dacă acest sol medic va fi fost consultat și va fi aplicat vreun tratament răniî lui Ștefan în timpul soliei sale la Suceava, e greu de spus, «căci nicăieri nu se găsește vreun indiciu documentar care să ne îngăduie să credem că Isaak l-ar fi îngrijit pe voievod».

Nici *Isaac Hispanul* (un omonim al lui Isaak Beg), medic la curtea regală polonă din Cracovia, în drum spre hanul tătar de pe Volga trecînd prin Moldova, «nu a avut — se pare — vreun amestec în îngrijirea răniî lui Ștefan cel Mare», opinează autorul.

În 1475, după strălucita victorie antiotomană de la Vaslui, cu ecou atît de puternic în Europa de apus, cu scrisori de felicitare din partea Papei Sixt al VI-lea, Ștefan cel Mare trimite — prin Paolo Ogniben, solul Venetiei care se întorcea în patrie, trecînd prin Moldova, dintr-o misiune la șahul Persiei Huzun Hassan o scrisoare către dogele Venetiei, prin care viteazul voievod îi cerea, între altele, să-i trimită un medic.

După multă tărăgăneală, din Venetia pleca spre curtea lui Ștefan «un chirurg, convins cu multă greutate să se ducă în Moldova». Pînă să se lase convins acest «chirurg», al cărui nume nu se cunoaște încă, ca să ia calea Moldovei și să vină la Suceava, la curtea lui Ștefan, au fost propuși și li s-a cerut consimțămîntul și altor medici: *Baldesan de Perusio*, «famosissimus doctor medicinae» de la Școala din Padova, *Nicolaus de Venetii*, medicus, «*Bartholomeus de Albricis*, phisicus».

Chirurgul anonim însoțit de solul venețian Paolo Ogniben, a luat drumul spre Moldova, tăind de-a curmezișul Serbiei și Bulgaria și trecând apoi Dunărea. De va fi ajuns cu adevărat la curtea domnească din Suceava și, cu atit mai mult, de va fi dat vreun ajutor medical voievodului Ștefan, acest «Chirurg anonim» este, după părerea autorului, greu de spus.

Un alt medic despre care se știe că a venit la curtea lui Ștefan cel Mare a fost «chirurgul» *Don Branca*, un «preot sicilian», folosit ca sol în timpul tratativilor politice dintre printul Maximilian, pretendent la coroana Ungariei, după moartea lui Matei Corvin (1490), și voievodul moldav «credinciosul său iubit». Chirurgul Branca «aparține cu cea mai mare probabilitate vestitei familii omonime de chirurși populari sicilieni». Rezultatele tratamentului și îngrijirilor medicale date lui Ștefan de acesta «nu au corespuns așteptărilor».

În anul 1501 o solie a lui Ștefan cel Mare venea din nou la Veneția cu felurite misiuni, «între care și cu aceea de a-i aduce un medic». În scrisoarea adresată în acest sens dogelui Augustino Marbadico, Ștefan cerea «să i se trimită un medic, dar să fie doctor (...) care să se priceapă să-i vindece durerile». Se cerea expres un «doctor» nu un «chirurg» dintre cei ce se perindaseră atîția pe la Suceava și i «se făgăduia o plată bună». Îndelungata experiență a voievodului cu «chirurgi», mai lesne de găsit, «il convinsese pe Ștefan că nu de la ei utoea nădăjdui o ușurare a crizelor dure-roase de podăgră ci de la un doctor». Ce rezultat concret va fi avut această nouă încercare: il va fi tratat și cum il va fi tratat pe Ștefan, rămîne totuși o enigmă.

Spre primăvara anului 1502, soseau din nou — de data aceasta la Nürnberg, — niște trimiși ai lui Ștefan să caute un medic. Răspunzînd mesajului trimis de voievodul din Suceava, conducătorii orașului Nürnberg «au confirmat primirea mesajului», arătînd că «după străduințe, au convins pe bătrînul doctor *Johann Klingensporn*, să se ducă în Moldova». Lipsesc însă dovezi sigure care să ateste prezența la Suceava a «bătrînului doctor *Johann Klingensporn*». Mai mult chiar: că acesta nici n-ar fi părăsit Nürnbergul ca să vină la Suceava pare a fi confirmat de faptul că «la 22 martie 1502 este semnalat din nou la Veneția un sol, care căuta un medic pentru domnitorul Moldovei». Ce rost ar fi avut trimiterea unei noi solii la Veneția după un medic la așa scurt interval, date fiind condițiile de transport atît de grele, din acea vreme?

Medicul căutat de solul lui Ștefan cel Mare din nou în cetatea lagunelor a fost găsit în persoana «cunoscutului doctor» *Matteo Muriano*. Ca și altădată, pînă a se opri asupra lui, iar acesta a consimțit la cererea ce i se făcea, s-a mai vorbit și de *Marc Antonio della Tore*, «om de știință» și «mai tirziu profesor la Padova», la catedra de «medicină ordinară» și apoi la cea de «medicină extraordinară». Acesta era «singurul dintre medicii propuși să meargă la Suceava, a cărui valoare științifică este consemnată într-un lexicon bibliografic medical». S-a vorbit, de asemenea, de *Zoano d'Acquila*, și el «profesor de medicină la Padova».

Matteo Muriano a sosit în Moldova în august 1502, «rău bolnav». După însă-nătoșire, Matteo Muriano l-ar fi examinat pe Ștefan «în cîteva rînduri». În primul raport pe care medicul l-a adresat dogelui Veneției, pe lingă relatările de importanță politică, — după ce îi povestește propriile sale necazuri cu boala pe care a avut-o — justificînd în felul acesta și întîrzierea — Matteo Muriano vorbește și de pacientul său din Suceava, pe care-l găsea «voinic», dar avînd «supărări cu boala».

În ce a constat îngrijirea, asistența medicală, dată de Muriano voievodului pe patul de suferință, în ciuda onorariului substanțial primit (400 de ducăți), autorul spune cu iz de sceptică ironie că «pînă la moartea sa» (a medicului, care a decedat în Moldova, pe la jumătatea anului 1503), Muriano «nu i-a dat nici măcar un singur medicament!». În schimb se ocupa cu culegerea de informații politice din Moldova, pe care «le comunica de urgență Veneției».

Scurtă vreme după moartea lui Muriano, o nouă solie este trimisă de Ștefan cel Mare, aflat la Neamț să se odihnească, la Veneția, «ca să vestească moartea lui Muriano și să ceară alt medic în loc».

După ce, ca de obicei, s-au luat în discuție numele unor medici ca: *Georgio din Piemont*, *Alexandro Veronese*, «a doua zi după anul nou 1504», solii au declarat în colegiu că «au căzut la învoială» cu tînărul doctor *Hieronimo di Cesena*. Ajuns în Mol-

dova, tânărul medic venețian Di Cesena a fost martor la ultimele zile de suferință și chinuri ale domnitorului, care, la 2 iulie 1504, își da obștescul sfârșit sub privirile neputincioase ale celor trei «medici» ciți se găseau în acel moment la căpățiul bolnavului : «tânărul Hieronimo, un bărbier din Buda și hekimul, adică «chirurgul» hanului tătăresc». Cînd și de unde veniseră ceilalți doi medici, autorul nu ne spune.

Despre ultimele zile ale lui Ștefan, care se zbătea în chinurile bolii, aflăm din relatările doctorului *Leonardo de Massari*, medic la curtea regală din Buda, «despre care, de asemenea, în mod eronat s-a pretins că l-ar fi îngrijit și el pe Ștefan». Leonardo de Massari relatează, prin condeiul autorului, că în ultimile zile Ștefan cel Mare, «avea răni la ambele gambe și nu numai la stînga, unde fusese odinioară rănit în timpul asediului «Chiliei». După o stagnare a evoluției rănilor, ba chiar o regresivitate a lor, «curînd au început din nou să se întindă. Atunci medicii, crezînd că le pot opri mersul, au recurs — potrivit unui aforism al lui Hipocrat — la un procedeu greșit : (...) le-au ars».

Comentînd ca om de știință — specialist în medicină — evoluția bolii și acest procedeu de intervenție «chirurgicală», autorul spune în încheiere : «După cum se vede, nu mai era vorba acum de rana de la glezna stîngă și nici de durerile de podagră, ci de altceva nou : ambele gambe ale domnitorului erau pline de răni. Ce se întimplase ? Se părea că bătrînul voievod suferea în ultimele zile de grave tulburări de circulație, traduse prin edeme ale părților delicate. În aceste condiții pielea gambelor dispunea de condiții rele de apărare, fiind supusă infecțiilor... În fața rapidei propagări a rănilor, medicii, dezorientați și impresionați, (...) au procedat la cauterizare. O intervenție zadarnică, un chin mai mult!».

Așa s-a desfășurat odiseea medicilor și a chinurilor fără leac ale lui Ștefan cel Mare... (A.N.P.).

Virgil C â n d e a, *Stolnicul între contemporani*, Editura științifică, București, 1971, 180 p.

Una din figurile de seamă ale culturii românești ale veacului al XVII-lea este și stolnicul Constantin Cantacuzino, reprezentant de seamă al culturii universale, onorat astăzi și de U.N.E.S.C.O. printr-o deosebită cinstire.

Stolnicul este legat de familiile domnitoare ale neamului nostru, de tradițiile și obiceiurile românilor. De la Padova la Constantinopol și în multe orașe ale Europei faima noastră de urmași ai dacilor și romanilor, după umanistul Nicolae Olahus, a fost recunoscută și prin acest vrednic fiu al gliei străbune. De la Mînaștirea Hurezi, unde i se vede chipul, pînă la Mînaștirea Mărgineni, unde și-a agonisit cărți și pînă la manuscrisele vechi, a pătruns ochiul său de cercetător, dînd la lumină nenumărate tipărituri, încununate cu Biblia lui Șerban (1688).

Așa cum arată autorul, portretul Stolnicului Constantin Cantacuzino poartă pentru prima oară la noi, foarte limpezi, trăsăturile umanismului. El este un admirator al antichității greco-romane format la vechea școală a tradițiilor bizantine și la cea contemporană a neoristotelismului italian. Bun cunoscător al limbilor clasice — greaca și latina — înzestrat cu spirit critic, el este la fel de aparte pentru vechea cultură, ca și pentru operele contemporanilor săi, pentru disciplinele speculative, ca și pentru conjunctura vremii sale.

Cu mijloacele unei culturi europene temeinice, el lucrează pentru propășirea culturală a țării sale, vrînd să-i deslusească istoria și scrie în limba poporului. Stolnicul și-a iubit țara și poporul pentru că mai bine decît alții de pînă atunci, el a cunoscut și a reflectat asupra realităților românești. Lăsînd la o parte umbrele unor realități triste, el a întrevăzut calitățile, meritele, drepturile și a crezut într-un viitor mai bun al poporului nostru. Din cercetarea atentă a istoriei sale, el a desprins motive temeinice ca să-l iubească și să-l admire. Acest fel de a-și iubi patria, luminat de erudiție și reflecție, el l-a afirmat în cercul contemporanilor săi și l-a transmis urmașilor, care au asociat întotdeauna în viața și opera stolnicului patriotismul și umanismul, coordonate ființiale ale poporului român.

Constantin Cantacuzino rămîne, așadar, înconjurat în evocările noastre de admirație și recunoștință. Pentru că, așa cum el însuși a ținut să afirme, «cu dreptate iaste a da toți mari mulțămite celor ce au dat învățături și au scris istorii de obște, căci ostenelele lor au folosit viața de obște, adică traiul tuturor».

Autorul își imparte materialul astfel: *O introducere* (p. 5—7), *Înaintașii: un crez de libertate și umanism* (p. 9—19); «*Am început a învăța cu toată a mea putere omenească*» (p. 20—23), *La Padova, «scaunul și cuibul a toată dascălia»* (p. 24—28); *Chestiunea orientală și noua politică românească* (p. 29—40); *Diplomatul* (p. 41—53); *Stolnicul între contemporani* (p. 54—65); *Cărturarul* (p. 66—85); *O viață de strălucire «cu ghiță în inemă»* (p. 86—99); *Ceasul de seară* (p. 100—108); *Stolnicul în judecata timpului* (p. 109—121); *Permanențele operei stolnicului* (p. 122—153), dovada cea mai viguroasă a viziunii sale despre cultură autohtonă și patriotism (originea poporului român și dăinuirea lui). Acest capitol are următoarele subdiviziuni: originea românilor, originea limbii române, continuitatea românilor în Dacia; Formarea poporului român și a primelor state românești; Comunitatea de teritoriu și limbă a românilor; noblețea civilizațiilor antice; grecii și romanii; Idei despre naștere și stricăciune; Necesitatea dispariției imperiilor; Cum trebuie scrisă istoria.

Lucrarea reprezintă deosebită importanță pentru cunoașterea realităților vremurilor stolnicului, realități în care se încadrau atât mișcarea culturală susținută de Biserica Ortodoxă Română, cât și dorința de libertate pentru poporul român și autocefalie pentru Biserica strămoșească.

Cartea, minuțios alcătuită și subtil tratată, se încheie cu: *Postfață* (p. 154—155); *Lista ilustrațiilor* (p. 156—160); *Desene în text (explicații)* și un *Indice* (p. 163—178) foarte util în cercetare și orientare. — (*Diac. P. I. David*).



ÉTUDES THÉOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES DU PATRIARCAT
ROUMAIN, II-e SÉRIE, L'ANNÉE XXIV-e, No. 3—4,
MARS — AVRIL 1972

S O M M A I R E

<i>La Révélation divine et ses modalités d'expression pour le salut .</i>	173
R. P. Prof. Liviu Stan, <i>L'importance des synodes oecuméniques et le problème d'un prochain synode oecuménique</i>	190
Prof. Dr. Alexander Dordett, <i>Adaptation du droit canonique catholique au besoins de notre temps</i>	212
R. P. Prof. Ioan G. Coman, <i>Remarques sur la prosopopée de l'ame et de la chair attribuée à Michel le Choniat</i>	218
R. P. Ioan Mircea, <i>Descente de notre Seigneur à l'enfer</i>	230
Assist. St. Brezeanu, <i>Autour de l'interprétation de quelques inscriptions cappadociennes du XIII-ème siècle</i>	250
Costache Buzdugan, <i>Alexandre Scarlat Stourdza (1791—1854) et son rôle dans l'Église Orthodoxe</i>	255
Nicolae Stoleru, <i>La doctrine de la loi morale naturelle dans l'oeuvre de Saint Jean Chrysostome</i>	266
Notes bibliographiques.	275

EDITÉE PAR L'INSTITUT BIBLIQUE ET DE MISSION ORTHODOXE

